

Cinzia Bearzot

# Studi su Isocrate

(1980-2020)



## STUDI E RICERCHE

---

### COMITATO DI DIREZIONE

Monica Barsi

Claudia Berra

Fabio Cassia

Francesca Cenerini

Iole Fagnoli

Roberta Lanfredini

Marita Rampazi

ISSN 1721-3096  
ISBN 978-88-7916-944-8

Copyright © 2020

*LED* Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

Catalogo: <https://www.lededizioni.com>

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica, pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale (comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati) e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

---

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108 - 20122 Milano  
E-mail [segreteria@aidro.org](mailto:segreteria@aidro.org) <<mailto:segreteria@aidro.org>>  
sito web [www.aidro.org](http://www.aidro.org) <<http://www.aidro.org/>>

---

*In copertina:*

Tetradracma in argento, Zecca di Atene, 460-420 a.C.

D\Testa di Atena con corona di ulivo sull'elmo,

Bologna, Museo Civico Archeologico, Collezione Universitaria;

inv. MCABo Num 47932.

Su gentile concessione del Museo Civico Archeologico di Bologna.

*Videoimpaginazione:* Paola Mignanego

*Stampa:* Litogi

# Sommario

*Introduzione* 9

## ARTICOLI

1. Isocrate e il problema della democrazia 15  
In *Aevum* 54 (1980), 113-131
2. Religione e politica in Isocrate 41  
In M. Sordi (a cura di), *Religione e politica nel mondo antico* (CISA, 7), Milano 1981, 97-114
3. Da Andocide ad Eschine: motivi ed ambiguità del pacifismo ateniese nel IV secolo a.C. 59  
In M. Sordi (a cura di), *La pace nel mondo antico* (CISA, 11), Milano 1985, 86-107
4. Xenoi e profughi nell'Europa di Isocrate 79  
In G. Urso (a cura di), *Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo (Atti del Convegno, Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000)*, Roma 2001, 47-63
5. Guerra e costituzione in Isocrate (*Panath.* 114-118) 97  
In M. Sordi (a cura di), *Guerra e diritto nel mondo greco e romano* (CISA, 28), Milano 2002, 69-85
6. Isocrate e la Seconda lega ateniese 113  
In W. Orth (Hrsg.), *Isokrates. Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers (Akten des Kolloquiums, Wuppertal, 23.-24. Februar 2001)*, Trier 2003, 62-77
7. Autoctonia, rifiuto della mescolanza, civilizzazione: da Isocrate a Megastene 133  
In T. Gnoli, F. Muccioli (a cura di), *Incontri tra culture nell'Oriente ellenistico e romano (Atti del Convegno, Ravenna, 11-12 marzo 2005)*, Milano 2007, 7-28
8. Uomini ed eventi del passato spartano nell'oratoria attica 155  
In P. Desideri, S. Roda, A.M. Biraschi (a cura di), *Costruzione e uso del passato storico nella cultura antica (Atti del Convegno internazionale di studi, Firenze, 18-20 settembre 2003)*, Alessandria 2007, 63-97
9. Isocrate: dall'*hegemonía* all'*hegemonón* 189  
In M. Lombardo (a cura di), *Forme sovrapoleiche e interpoleiche di organizzazione nel mondo greco antico (Atti del Convegno, Lecce, 17-21 settembre 2008)*, Galatina 2008, 94-102

10. Crisi politico-sociale e utopia coloniale nella Grecia del IV secolo In F. Gazzano, L. Santi Amantini (a cura di), <i>Incontri e conflitti. Ripensando la colonizzazione greca</i> (Rapporti interstatali nell'antichità, 5), Roma 2010, 69-89	201
11. Isocrate et les dikastes athéniens In C. Bouchet, P. Giovannelli-Jouanna (éds.), <i>Isocrate. Entre jeux rhétoriques et enjeux politiques</i> (Actes du Colloque, Lyon, 5-7 juin 2013), Lyon 2015, 163-174	219
12. Isocrate et Phères: Jason et ses successeurs In <i>Ktèma</i> 41 (2016), 5-15	233
13. «Con grande gloria ma non con lode unanime»: Isocrate su Alcibiade Inedito	247

RECENSIONI

Isocrate, <i>Orazioni</i> , a cura di Mario Marzi, 2 voll., Torino 1991 In <i>Prometheus</i> 18 (1992), 280-283	261
Christian Bouchet, <i>Isocrate ou la belle hégémonie</i> , Bordeaux 2014 In <i>Erga/Logoi. Rivista di storia, letteratura, diritto e culture dell'antichità</i> , 2 (2014), 143-147	267
Claudia Brunello, <i>Storia e paideia nel Panatenaico di Isocrate</i> , Roma 2015 In <i>Respublica litterarum. Studies in the Classical Tradition</i> 38 (2015), 215-217	273
Thomas Blank, <i>Logos und Praxis: Sparta als politisches Exemplum in den Schriften des Isokrates</i> (Klio Beihefte, n.s. 23), Berlin - Boston 2014 In <i>Gnomon</i> 89 (2017), 113-115	279
<i>Riferimenti bibliografici</i>	283

*Come virgulti d'ulivo intorno alla tua mensa*  
(Salmo 128)

*Per Giacomo, Caterina, Anna, Andrea, Lorenzo,  
Chiara, Stefano, Marco*



# Introduzione

Isocrate è per me un vecchio amore. *Isocrate e il problema della democrazia* era il titolo della mia tesi di laurea, discussa nel 1978: da essa ho tratto qualche articolo, uno dei quali (nr. 1) è ripubblicato anche in questa sede<sup>1</sup>. In seguito, non ho mai veramente abbandonato gli studi isocratei: sia perché ho continuato a lavorare su Isocrate e sulla sua opera, sia perché, a partire dai temi affrontati in quei primi saggi, mi sono poi indirizzata a studi sul pensiero politico greco, che mi hanno condotta a occuparmi di pensiero democratico e antidemocratico, di problemi istituzionali concernenti la democrazia ateniese e infine anche di questioni di diritto pubblico. Non a caso, il mio primo lavoro di qualche respiro, *Platone e i 'moderati' ateniesi* (1981)<sup>2</sup>, deve molto agli interessi su Isocrate e sui problemi della democrazia di IV secolo; lo stesso potrei dire del volume *Focione tra storia e trasfigurazione ideale* (1985)<sup>3</sup>, nato fra l'altro dall'intento di verificare l'impatto della riflessione isocratea sulla prassi politica. Ma anche lavori meno remoti nel tempo, come *Lisia e la tradizione su Teramene. Commento storico alle orazioni XII e XIII del corpus lysiacum* (1997)<sup>4</sup> e *Come si abbatte una democrazia. Tecniche di colpo di stato nell'Atene antica* (2013)<sup>5</sup>, sono strettamente imparentati con la fase 'isocratea' della mia carriera scientifica. Posso ben dire che, nel corso di più di quarant'anni, non ho mai dimenticato l'oggetto dei miei primi studi.

Quarant'anni: un percorso lungo, che copre il periodo dal 1980 al 2020 e che ripropongo qui mantenendo i contributi, anche quelli più vecchi, nella forma originaria, senza sottoporli ad aggiornamento. Ho considerato l'ipotesi di rimettere mano ai lavori per una messa a punto bibliografica ed eventualmente anche di contenuto, ma l'ho scartata proprio per l'ampiezza dell'arco cronologico entro il quale si collocano i saggi: da una parte, infatti, anche un semplice aggiornamento bibliografico avrebbe

---

<sup>1</sup> Gli altri sono: *Callistrato e i 'moderati' ateniesi*, Atti CeRDAC 10 (1978/79), 7-27; *Teramene tra storia e propaganda*, RIL 113 (1979), 195-219.

<sup>2</sup> MIL 37, 1 (1981), 3-157.

<sup>3</sup> Milano 1985.

<sup>4</sup> Milano 1997; si aggiungano gli studi lisiani raccolti in *Vivere da democratici. Studi su Lisia e la democrazia ateniese*, Roma 2007.

<sup>5</sup> Roma - Bari 2013.

be comportato una vera e propria riscrittura degli articoli, in particolare dei più vecchi; dall'altra, non sarebbe più stato riconoscibile l'itinerario seguito, basato ovviamente sulla bibliografia disponibile all'epoca in cui i lavori sono stati redatti. Certo questa scelta lascia sopravvivere qualche iniziale ingenuità, che oggi mi guarderei dal riproporre, e qualche valutazione che non mi sentirei più di condividere: ma, in fondo, rende anche più chiaramente l'idea di un percorso che coglie di volta in volta, attraverso Isocrate, i problemi della democrazia ateniese di IV secolo, i temi 'caldi' di politica internazionale, le questioni di carattere sociale (con qualche inevitabile ripetizione). I miei studi più recenti sulle crisi democratiche di fine V secolo, presupposto 'rivoluzionario' del 'riformismo' isocrateo, sono in fondo l'esito naturale di questo percorso. Un percorso che non è affatto esaurito: il volume contiene un inedito intitolato *Con grande gloria ma non con lode unanime. Isocrate su Alcibiade*, e sto lavorando alla recensione del commento di E. Zingg all'*Archidamo*<sup>6</sup>.

Gli articoli raccolti in questa sede – compresi quelli che non sono espressamente dedicati a Isocrate, ma si avvalgono ampiamente della sua testimonianza – guardano a Isocrate come a un protagonista intellettuale e a un autorevole testimone della storia di Atene, capace di svolgere un ruolo di commentatore politico, quasi da grande 'giornalista', su diversi temi di politica interna ed estera della democrazia (limiti e proposte di riforma, problemi di funzionamento istituzionale, pace e guerra, relazioni internazionali) e su varie questioni cruciali, come l'egemonia e il suo trascorrere dalle *poleis* ai singoli governanti; come le gravi questioni sociali che affliggevano la Grecia del IV secolo tormentata da guerre e *staseis*, da fenomeni come la decadenza delle classi medie cittadine e lo sviluppo del mercenariato, dall'impoverimento e dal bisogno di nuove risorse; come l'importanza della cultura greca e il suo rapporto con il mondo 'altro'. In molti casi, i saggi non mancano poi di cogliere, nelle proposte isocratee, quella manipolazione della memoria storica che Isocrate praticava con disinvoltura, adattando il passato, ateniese e non soltanto, alle esigenze della propaganda e trovando, a seconda delle necessità del momento, argomenti *in utramque partem* (basta pensare alla valutazione dell'egemonia navale ateniese, difesa nel *Panegirico* e nel *Panatenaico* in contrasto con Sparta e criticata duramente nel *Sulla pace*). Questa manipolazione, che genera nelle opere isocratee di periodi diversi contraddizioni che possono sconcertare, ma che è errato considerare espressione di incoerenza, mi pare una caratteristica fondamentale dell'oratoria politica di Isocrate e

---

<sup>6</sup> La recensione di E. Zingg (Hrsg.), *Isokrates, Archidamos. Einleitung, Text, Übersetzung und Kommentar*, Duisburg 2017, sarà pubblicata sulla rivista *Athenaeum*.

fa parte di quella ‘costruzione del passato’ inscindibile, allora come oggi, dalla persuasione politica<sup>7</sup>.

Ho ritenuto utile ripubblicare anche alcune recensioni, che mi hanno fornito, in momenti diversi, l’occasione di ritornare su alcuni dei temi affrontati in passato.

L’ordine seguito è cronologico, sempre per rendere ragione di un percorso (si noterà lo iato fra il 1985 e il 2000, dovuto alle diverse vie prese dal mio lavoro di ricerca) e delle sue caratteristiche e motivazioni. Sono stati introdotti, oltre alle correzioni ove necessario, alcuni adeguamenti formali. Ogni saggio è stato corredato da due *abstract*, uno in italiano e uno in inglese; per i due articoli in lingua francese è stato predisposto anche un *résumé* in francese. La traduzione delle opere di Isocrate è, in tutti i casi, quella di Mario Marzi, mentre nei testi originali mi ero rifatta anche ad altre edizioni<sup>8</sup>. La divisione del testo all’interno dei singoli contributi è stata uniformata con numeri e tioletti, non sempre presenti negli originali. Laddove non è stato possibile rinunciare ad aggiungere alcune note, esse sono state poste tra parentesi quadra. Sono stati uniformati, nella misura del possibile, i sistemi di citazione degli autori antichi e moderni e le norme tipografiche, ovviamente molto diversificati in origine; in alcuni casi sono state ridotte o addirittura eliminate le citazioni in greco troppo ampie, sostituendole con traduzioni, per favorire la leggibilità del testo; termini originali singoli sono stati translitterati<sup>9</sup>. La bibliografia è stata redatta sempre secondo il sistema di Harvard (non ancora in uso all’epoca dei primi lavori) ed è riunita, per praticità, alla fine del volume, dove costituisce peraltro una documentazione significativa, benché non completa, di decenni di studi isocratei (e non solo). Mi scuso per le eventuali incongruenze rimaste.

---

Dedico questo libro ai miei nipotini, una piccola brigata di bambini nati tra il 2011 e il 2020: perché, mentre i nostri giorni declinano come l’ombra, in loro la vita si rinnova e rifiorisce la speranza.

Milano, 2 settembre 2020

Cinzia Bearzot

---

<sup>7</sup> Cfr. M. Nouhaud, *L’utilisation de l’histoire par les orateurs attiques*, Paris 1982; P. Desideri, S. Roda, A.M. Biraschi (a cura di), *Costruzione e uso del passato storico nella cultura antica*, Alessandria 2007; L. Foxhall, H.-J. Gehrke, N. Luraghi (eds.), *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart 2010; M. Canevaro, *La memoria, gli oratori e il pubblico*, in E. Franchi, G. Proietti (eds.), *Conflict in Communities, Forward-looking Memories in Classical Athens*, Trento 2017, 171-212.

<sup>8</sup> M. Marzi (a cura di), *Isocrate, Opere*, I-II, Torino 1991.

<sup>9</sup> In questo caso, ho accentato le parole con pronuncia non piana (quindi *polis*, ma *místhós*); nei testi in lingua straniera ho seguito l’uso nazionale.



---

## ARTICOLI

---



# 1. Isocrate e il problema della democrazia\*

## ABSTRACT

L'articolo esamina la visione della democrazia presente nelle opere di Isocrate, individuando nei testi datati intorno alla metà del IV secolo una proposta antidemocratica 'riformista', sostenuta dal tentativo di modificare il concetto di democrazia rispetto alla visione tradizionale di V secolo. Ne emerge una democrazia che è tale solo di nome, in quanto respinge contenuti qualificanti dell'ideologia democratica, primo fra tutti la partecipazione incondizionata di tutti i cittadini al governo dello stato. Il progetto isocrateo prevede infatti che le magistrature siano riservate alle classi superiori e che il *demos* mantenga solo una funzione di controllo.

The paper examines the vision of democracy present in the works of Isocrates, identifying in the texts dated around the middle of the fourth century an anti-democratic 'reformist' proposal, supported by the attempt to modify the concept of democracy compared to the traditional vision of the fifth century. The result is a democracy that is such only in name, in that it rejects qualifying contents of the democratic ideology, first of all the unconditional participation of all citizens in the government of the state. Isocrates' project in fact provides that the *archai* are reserved for the upper classes and that the *demos* maintains only a function of control.

## 1. AREOPAGITICO 61

Per i Greci del V secolo, 'democrazia' era un concetto tutt'altro che equivoco<sup>1</sup>. La parola *demokratía* implicava, fin dal suo sorgere, alcuni contenuti ben precisi, che esprimevano la piena originalità dell'esperienza politica democratica e, quindi, irrinunciabili per una sua definizione corretta ed esauriente. Nell'Atene del V secolo, parlare di democrazia significava parlare di una forma politica che avesse queste caratteristiche:

- uguaglianza assoluta di tutti i cittadini di fronte alla legge dello stato;
- sovranità dell'assemblea popolare, in cui si esprime la volontà del *demos*, cioè dell'intero corpo civico;

---

\* In *Aevum* 54 (1980), 113-131 (tradotto in lingua neoellenica in *Πειθώ. Δεκατρία μελετήματα για την αρχαία ρητορική*, Athenai 2003, 307-341).

<sup>1</sup> Su questo argomento rimando a Bearzot 1979a.

c. possibilità per ogni cittadino, senza discriminazioni di nascita e di censo, di partecipare direttamente e personalmente alla gestione della cosa pubblica; principio, questo, la cui attuazione effettiva era garantita dal sorteggio delle magistrature e dalla *misthophoria*.

Prescindere da questi contenuti significava svuotare l'idea di democrazia dei contenuti che la qualificavano come tale, e farne un concetto ambiguo, suscettibile di diverse interpretazioni, facile a prestarsi a pericolose operazioni propagandistiche.

È proprio un tentativo di questo genere che sembra potersi intuire dietro le sconcertanti affermazioni del § 61 dell'*Areopagitico* di Isocrate:

So che i nostri antenati con questa costituzione superarono di molto gli altri e che i Lacedemoni hanno un'eccellente forma di governo perché sono i più democratici di tutti (Λακεδαιμονίους διὰ τοῦτο κάλλιστα πολιτευομένους, ὅτι μάλιστα δημοκρατούμενοι τυγχάνουσιν). Infatti nella scelta dei magistrati, nella vita quotidiana e nelle altre abitudini si può vedere che presso di loro uguaglianza e parità vigono più che altrove (παρ' αὐτοῖς τὰς ἰσότητας καὶ τὰς ὁμοιότητας μᾶλλον ἢ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἰσχυούσας). E sono proprio questi principi che l'oligarchia combatte e la vera democrazia applica sempre.<sup>2</sup>

Affermazioni come quelle contenute in questo passo, in cui Sparta viene definita come la più perfetta delle democrazie, non possono essere spiegate come espressioni di generico filolaconismo. Benché il mito del *kosmos* spartano fosse largamente diffuso nel pensiero politico del IV secolo<sup>3</sup>, la considerazione isocratea di Sparta come il migliore esempio di costituzione democratica è una presa di posizione isolata anche all'interno della cultura 'moderata'<sup>4</sup>; ed è paradossale in un'opera come l'*Areopagitico*, rivolta ad un pubblico ateniese, abituato a considerare la *polis* rivale come il punto di riferimento obbligato della tradizione oligarchica. Il passo diventa spiegabile soltanto qualora si ammetta che il termine *demokrateisthai* sia usato qui in un'accezione del tutto diversa da quella classica, che ho brevemente ricordato poco sopra. Così considerate, le clamorose osservazioni del § 61 suggeriscono l'ipotesi che Isocrate si sia reso protagonista di un tentativo di revisione dei contenuti tradizionali del concetto di democrazia. La conferma di tale ipotesi può venire soltanto da un'analisi dell'uso dei termini connessi con il concetto di democrazia in tutta l'opera

---

<sup>2</sup> La traduzione di questo e di tutti i passi isocratei citati nel volume è di Marzi 1991.

<sup>3</sup> Ollier 1943; Tigerstedt 1965; Rawson 1969.

<sup>4</sup> [Questo termine, che si rifà a Romilly 1954, è stato spesso contestato. Ritengo ancor oggi legittimo usarlo sulla base di Arist. *Athen. polit.* 34, 3, che, a proposito della discussione sulla *patrios politeia* nel 404, identifica una 'terza via' tra democrazia radicale e oligarchia estremista. Trattandosi di una terminologia non accettata da tutti e comunque un po' *démodée*, pur mantenendola metto però i termini tra apici.]

isocratea, che permetta di individuare con precisione la problematica politica di cui il passo dell'*Areopagítico* fa presumere l'esistenza, di precisarne la collocazione cronologica e di metterne in luce i caratteri fondamentali.

Per precisare dal punto di vista cronologico l'affiorare, in Isocrate, della problematica relativa alla democrazia, ho riunito i dati raccolti in uno schema <sup>5</sup>:

OPERA	TERMINE	FREQUENZA	PARAGRAFI
<i>Contro Callimaco</i> (402/1)	<i>Demos</i>	3	17, 49, 62
	<i>Demokratía</i>	1	35
	<i>Demotikós</i>	2	48, 62
<i>Sulla biga</i> (399/8-396/5)	<i>Demos</i>	12	5, 6, 16, 20, 26, 28, 36, 37, 41, 46
	<i>Demokratía</i>	3	4, 27, 50
	<i>Demokrateomai</i>	1	37
	<i>Demotikós</i>	2	36, 37
<i>Contro Lochite</i> (400-396)	<i>Demokratía</i>	3	1, 4, 10
	<i>Demokrateomai</i>	1	20
<i>Elena</i> (385 circa)	<i>Demos</i>	1	36
	<i>Demokratía</i>	1	36
	<i>Demagogheo</i>	1	37
<i>Plataico</i> (373) <sup>6</sup>	<i>Demos</i>	1	15 (in senso generico)
<i>A Nicocle</i> (370 circa)	<i>Demagogheo</i>	1	15
<i>Nicocle</i> (368 circa)	<i>Demokratía</i>	2	15, 18
	<i>Isotes</i>	1	15
<i>Archidamo</i> (366)	<i>Demos</i>	1	64
<i>Evagora</i> (365)	<i>Demotikós</i>	1	46

---

<sup>5</sup> Mi attengo, per quanto riguarda la datazione, a Mathieu - Brémond 1928-1962. Per un'introduzione allo studio della terminologia isocratea, di grande utilità sono Levi 1957 e Levi 1958.

<sup>6</sup> Non ritengo del tutto soddisfacente la datazione di Mathieu 1938 (in Mathieu - Brémond 1928-1962), che colloca il *Plataico* poco prima della pace del 371; credo sia preferibile pensare, con Momigliano 1936b, 27-28 (= 1966, 446 ss.), che il *Plataico* segua di poco la presa di Platea (primavera 373).

OPERA	TERMINE	FREQUENZA	PARAGRAFI
<i>Sulla pace</i> (356/5)	<i>Demos</i>	4	75 (in senso generico), 108, 121, 125
	<i>Demokratía</i>	4	14, 51, 64, 123
	<i>Demokrateomai</i>	1	95
	<i>Demagogós</i>	3	122, 126, 129
	<i>Demotikós</i>	3	13, 108, 133
<i>Areopagitico</i> (354)	<i>Demos</i>	7	16, 23, 26, 27, 58, 63, 68
	<i>Misódemos</i>	1	57
	<i>Demokratía</i>	11	15, 16, 20, 27, 58, 63, 68
	<i>Demokrateomai</i>	2	61
	<i>Demotikós</i>	5	16, 18, 23, 59, 64
	<i>Isotes</i>	3	21, 60, 61
	<i>Isonomía</i>	1	20
<i>Antidosi</i> (353)	<i>Demos</i>	5	70, 232, 306, 314
	<i>Misódemos</i>	1	131
	<i>Demokratía</i>	7	27, 70, 232, 306, 309, 317, 319
	<i>Demagogheo</i>	1	234
	<i>Demotikós</i>	2	66 (= <i>Sulla pace</i> , 133), 303
<i>Lettera 2 (A Filippo)</i>	<i>Demos</i>	1	15
<i>Panatenaico</i> (338)	<i>Demos</i>	5	139, 147, 148, 170
	<i>Demokratía</i>	8	68, 119, 131, 132, 139, 147, 153, 178
	<i>Demagogheo</i>	1	148
	<i>Isotes</i>	1	241
	<i>Isonomía</i>	1	178
	<i>Hoi polloí</i>	1	15

È sufficiente dare uno sguardo a questo schema per individuare un gruppo di opere, risalenti agli anni 356-353 (*Sulla pace*, *Areopagitico*, *Antidosi*) ad esse va aggiunto il tardo *Panatenaico*, del 338), in cui la terminologia relativa alla questione democratica appare con maggior frequenza; ciò permette di precisare cronologicamente il momento in cui la problematica relativa alla democrazia si impone all'attenzione di Isocrate e in cui il dibattito sui suoi contenuti assume rilevanza fondamentale nella vita politica ateniese.

## 2. LA PRIMA FASE DELLA PRODUZIONE ISOCRATEA

Le opere logografiche, che appartengono al primo periodo della produzione isocratea, non meritano, a questo proposito, un'attenzione particolare<sup>7</sup>; ovviamente l'impostazione data loro da Isocrate dipende strettamente, anche per quanto riguarda l'impronta ideologica, dalla personalità del cliente e dalle esigenze immediate della causa giudiziaria. È difficile valutare la reale possibilità di Isocrate di far emergere, in opere così pesantemente condizionate, le proprie personali tendenze politiche; e in ogni caso è probabile che egli, in questo primo periodo della sua esperienza culturale e politica, non avesse ancora maturato un pensiero politico originale<sup>8</sup>. I passi presenti in queste opere non possono dunque essere considerati probanti: in esse Isocrate parla come un cittadino fedele allo stato democratico, che accetta pacificamente il concetto corrente di democrazia e non manifesta alcun dissenso ideologico.

Un cenno a parte merita l'orazione *Sulla biga*, che, tra queste opere, è quella in cui maggiormente viene usata la terminologia presa in esame. Essa si inserisce nel dibattito sorto nei primi decenni del IV secolo intorno al nome di Alcibiade, in cui si inseriscono anche Policrate, Lisia (orazioni 14 e 15) e lo stesso Platone (*Alcibiade I*). La complessa personalità di Alcibiade suscitava ancora grande interesse nell'opinione pubblica ateniese; Isocrate volle intervenire nella polemica, pubblicando una parte dell'orazione scritta per il figlio di lui, Alcibiade il Giovane, in occasione del processo intentatogli da Tisia per il possesso di uno dei tre equipaggi che avevano assicurato ad Alcibiade la triplice vittoria olimpica dell'anno 416. L'estratto pubblicato, che è poi quanto ci resta dell'intera orazione, è un vero e proprio encomio, in cui Isocrate si sforza di sottolineare l'attaccamento di Alcibiade alla democrazia. Se è vero che la finzione logografica deve aver avuto un notevole peso nella scelta di tali appassionati toni filodemocratici, è vero anche che con ogni probabilità Isocrate, intorno al 395, o non si trovava in urto con la democrazia o non si era ancora posto, a questo proposito, alcun problema; il che conferma l'impressione generale che si ricava dalle opere logografiche. Ma questo elogio di Alcibiade come fedele democratico, apparentemente dettato da un atteggiamento fondamentalmente conformista, potrebbe anche avere una spiegazione diversa. Nelle orazioni 14 e 15 Lisia presenta Alcibiade come un accanito oligarca, mosso da ambizioni di potere personale; l'ora-

---

<sup>7</sup> Ce ne sono pervenute sei: *Contro Eutimo* (403/2), *Contro Callimaco* (402/1), *Contro Lochite* (400-396), *Sulla biga* (399/8-396/5), *Trapezítico* (393-391), *Eginetico* (391/90).

<sup>8</sup> Cloché 1963, 9-14, 71-73.

zione *Sulla biga* di Isocrate rappresenta probabilmente la voce opposta a questa tradizione. Riprendendo in chiave positiva la figura e l'opera di Alcibiade, Isocrate potrebbe voler difendere l'operato di quanti, come Teramene e Trasibulo, vollero il suo richiamo in patria e collaborarono con lui negli anni successivi al 411<sup>9</sup>. Mentre Lisia coinvolge nelle medesime accuse di filoligarchia sia Alcibiade sia Teramene, Isocrate suggerisce i meriti di questi personaggi nei confronti della democrazia: il che, come vedremo, permetterebbe di assegnare anche all'orazione *Sulla biga* un posto di qualche rilievo nello sviluppo del pensiero politico isocrateo. È probabile dunque che Isocrate abbia tentato, in questa orazione, l'inserimento di qualche spunto propagandistico, ma senza particolare approfondimento. Ciò si spiega molto bene se si considera che Isocrate, nel pieno della restaurazione democratica, non poteva parlare un linguaggio molto diverso dall'ossequio alla democrazia, né poteva spingere a fondo eventuali attacchi propagandistici.

Qualche interesse per noi ha anche il passo dell'*Elena* (385 circa) in cui Isocrate anticipa quanto riprenderà nel *Panatenaico* sulla connessione tra il mitico re Teseo e la nascita della democrazia. Le leggende sull'origine della democrazia si accentravano intorno a diversi personaggi; se per la tradizione democratica ateniese del V secolo il padre della democrazia era Clistene, quella 'moderata' della fine del V e degli inizi del IV gli oppose la figura di Solone, facendo poi di entrambi gli eroi della *patrios politeia* ideale<sup>10</sup>. Quanto a Teseo, la sua figura era stata particolarmente sfruttata in senso propagandistico: eroe dei democratici e mitico prefiguratore dell'imperialismo navale del V secolo<sup>11</sup>, fu poi assunto da parte cimoniana come simbolo di un tipo di democrazia alternativa a quella periclea e sostituito, in campo democratico, da Pelasgo<sup>12</sup>; infine tornò ad essere una figura della propaganda democratica<sup>13</sup>. Nell'*Elena*, Isocrate

---

<sup>9</sup> Cfr. i §§ 16 ss., in cui Isocrate elogia l'azione di Alcibiade dopo il richiamo dall'esilio ed arriva ad attribuirgli, nel § 20, la restaurazione della democrazia nel 411.

<sup>10</sup> Fuks 1953, 7 ss.; Ruschenbusch 1958; Cecchin 1969.

<sup>11</sup> Questa versione del mito di Teseo è attestata in una *kylix* attica a figure rosse, firmata da Eufronio, databile tra il 500 e il 480 a.C., e nel ditirambo 17 di Bacchilide. Sul mito di Teseo cfr. Herter 1939; Dugas 1943; Dugas - Flacelière 1958; den Boer 1969.

<sup>12</sup> Cfr. Plut. *Thes.* 35, 8 - 36; *Cim.* 8. Nelle *Supplici* di Eschilo, del 462/1, l'eroe della democrazia non è più Teseo ma il mitico Pelasgo, re d'Argo: cfr. Luppino 1967; Luppino 1972.

<sup>13</sup> Nelle *Supplici* euripidee, del 422/1, ritroviamo la figura di Teseo come rappresentante ideale della democrazia ateniese, vera e propria immagine di Pericle: cfr. Gianfrancesco 1975, 14-15. Sulla complessa figura di Teseo e sulle vicende del suo mito cfr. anche Cantarelli 1974, in cui si esamina il personaggio di Teseo in rapporto a quello di

ne fa il primo fautore dell'affidamento del governo al popolo; gli Ateniesi, però, avrebbero mostrato di preferire una democrazia non impostata in senso radicale, ma guidata e diretta dalla grande personalità del re<sup>14</sup>. Il passo, che ci mostra un Isocrate fautore di una democrazia a direzione elitaria, è interessante in quanto l'oratore chiama *demagogheîn* la devozione alla causa popolare mostrata da Teseo nell'esercizio del potere; egli quindi mostra di ritenere che anche un monarca possa farsi portavoce della causa democratica. Ciò significa, in ultima analisi, che la democrazia è compatibile, per Isocrate, con l'esercizio di un potere personale<sup>15</sup>: il che ci porta già all'interno di un tentativo di revisione dei valori tradizionali connessi con il concetto di democrazia.

In questo periodo, comunque, l'interesse di Isocrate per questo problema appare del tutto marginale, e così sarà fino al 370 circa. Il concetto di democrazia non sembra costituire oggetto di discussione e viene pacificamente accettato nella sua accezione corrente ancora nel *Panegirico* (380) e nel *Plataico* (373-371).

### 3. I DISCORSI CIPRIOTI

Affermazioni di tono diverso si notano invece nei due discorsi *A Nicocle* e *Nicocle*, la cui datazione ad un anno preciso presenta qualche difficoltà; è possibile tuttavia collocarli con qualche probabilità tra il 375 e il 368<sup>16</sup>. A questi anni risalgono perciò i primi indizi dell'esistenza di un dibattito su quel concetto di democrazia che, fino ad allora, aveva avuto carattere univoco e non era mai stato posto in discussione.

---

Menesteeo, figura di guerriero della più antica tradizione ateniese, già presente in Omero e sentito come rappresentante delle capacità militari di Atene. Menesteeo, oscurato dall'ascesa di Teseo, venne poi ripreso e sentito come antitetico a lui quando, verso la fine del V secolo, fu utilizzato dagli oligarchici come rappresentante mitico di una politica conservatrice e antidemocratica.

<sup>14</sup> *Hel.* 36-37. Su questa considerazione della figura di Teseo in Isocrate cfr. Ruschenbusch 1958, 408-418; Day - Chambers 1962, 16-17.

<sup>15</sup> Tucidide, che pure era favorevole alla presenza di una grande personalità (nel suo caso, Pericle), che tenesse le fila dell'esperienza democratica, riconosceva che, a rigore, una democrazia *dirigée* finiva per essere tale soltanto di nome: cfr. II 65, 9. Sull'importanza dell'idea di élite nel pensiero politico isocrateo cfr. Mikkola 1954, 213-235.

<sup>16</sup> Brémond 1938 (in Mathieu - Brémond 1928-1962, II), 91-92 e 117, data i due scritti *A Nicocle* e *Nicocle* rispettivamente al 370 circa e al 360 circa. Le datazioni degli studiosi oscillano tra il 374/3 (data della morte di Evagora e, quindi, *terminus post quem*) e il 368.

Nel discorso *A Nicocle* Isocrate si rivolge al giovane re invitandolo a καλῶς δημαγωγεῖν, ad agire cioè da buon capo del popolo, preoccupandosi dell'interesse popolare. Secondo Isocrate, ciò potrà avvenire se Nicocle saprà proteggere il popolo dalle ingiustizie e, nello stesso tempo, tenerlo a freno, limitando l'accesso alle cariche pubbliche ai *béltistoi*<sup>17</sup>. È difficile negare che l'accostamento del termine *demagogós* a una prassi politica di limitazione dei diritti del *demos* sembra avere qui un preciso intento polemico: Isocrate sembra voler suggerire, contro la prassi dei leader democratici allora operanti in Atene, che è possibile essere degni rappresentanti del popolo anche esercitando un potere personale (in questo caso addirittura monarchico) ed escludendo il *demos* dalla gestione diretta dello stato. Nel *Nicocle*, d'altro canto, Isocrate accusa le democrazie e le oligarchie di concedere l'*isotes* a tutti coloro che godono dei diritti di cittadinanza (μετέχουσιν τῶν πολιτειῶν), mentre la monarchia è in grado di assicurare ad ogni cittadino una considerazione proporzionale al suo merito<sup>18</sup>. Isocrate propugna qui un concetto di *isotes* profondamente diverso da quello della democrazia classica, in cui l'unica uguaglianza possibile era quella assoluta, o aritmetica; ad essa si sostituisce il criterio dell'uguaglianza proporzionale, o geometrica, che diventerà un luogo comune del pensiero 'moderato' del IV secolo<sup>19</sup> e che Isocrate stesso tratterà, con maggiore approfondimento, nelle sue opere successive. Analogo interesse presenta infine un passo dell'*Evagora* (365 circa) in cui il re defunto viene lodato per essere stato *demotikós* ed avere avuto sempre a cuore l'interesse popolare<sup>20</sup>. Isocrate opera qui un'audace accostamento, attribuendo ad un sovrano la qualifica di 'democratico': ancora una volta egli sembra voler suggerire la possibilità di collegare questo termine anche con un'esperienza politica che non presenti le peculiari caratteristiche della democrazia (o, almeno, della democrazia com'era concepita dall'opinione pubblica ateniese).

I riferimenti presenti in questo gruppo di opere, comprese nel decennio 375-365, hanno il carattere di sporadiche anticipazioni, ma ci permettono di intravedere le linee generali di una operazione culturale estremamente interessante: il tentativo di caratterizzare il concetto di democrazia in modo completamente diverso rispetto all'opinione pubblica ateniese, per la quale un'esperienza democratica era concepibile solo se-

---

<sup>17</sup> *Ad Nic.* 16.

<sup>18</sup> *Nic.* 15.

<sup>19</sup> Plat. *Resp.* 558 c; *Leg.* 756 e; *Gorg.* 508 d; Archyt. F 3 (in Timpanaro Cardini 1958-1964, II, 372); Arist. *Polit.* III 1280 a 11; V 1301 a 25; VI 1317 b 3; 1318 a 6. Sull'importanza di questa visione del concetto di *isotes* cfr. Levi 1958, 398.

<sup>20</sup> *Evag.* 46.

condo i contenuti della tradizione del V secolo. Isocrate conduce il suo attacco svuotando il concetto ‘classico’ di democrazia dei suoi contenuti fondamentali, che egli considera sovrapposizioni mistificanti, e sostituendovene altri, da lui ritenuti i valori autentici e originari dell’esperienza democratica. Vedremo in seguito quali siano, per Isocrate, questi valori alternativi, e da che parte stia la mistificazione. Ciò che fin d’ora emerge con chiarezza è che Isocrate mostra di non ritenere fondamentali, perché un governo possa dirsi democratico, i punti qualificanti che vengono discussi in *Ad Nic.* 15-16 e *Nic.* 15:

- a. gestione diretta dello stato da parte di tutti i cittadini (garantita dal sorteggio delle magistrature e dalla *misthophoría*);
- b. uguaglianza assoluta fra tutti i *politeuómenoí*.

Sono, queste, due condizioni irrinunciabili perché un governo possa dirsi ‘democratico’ in base alla grande tradizione democratica ateniese, quella, per intendersi, che faceva capo a Pericle; è dunque molto indicativo che Isocrate ritenga di poter parlare di democrazia anche prescindendo da questi presupposti. Tutto fa supporre che ci troviamo di fronte ad una reazione all’accezione comune del termine *demokratía*; è in atto un dibattito che pone in discussione un concetto fino a quel momento univoco e comunemente accettato.

#### 4. LA METÀ DEL SECOLO: ‘RIFORMISMO’ E PROPAGANDA

Questa problematica, qui appena accennata, assume una rilevanza notevolissima nelle opere comprese tra il 356 e il 353 (*Sulla pace*, *Areopagítico*, *Antidosi*), come si intuisce anche dalla frequenza con cui ricorre, in esse, la terminologia in questione. In questi anni difficili, travagliati dalla profonda crisi politica connessa col momento della guerra sociale, Isocrate trovò forse, nel clima di riflessione sull’esperienza politica cittadina che gli avvenimenti favorirono, l’occasione per provocare quel dibattito che già da una ventina d’anni andava preparando nei suoi scritti.

Resta da chiedersi, prima di passare all’esame analitico delle tre orazioni in questione, cosa possa aver spinto Isocrate a tentare la difficile operazione di dare contenuti alternativi all’idea di democrazia. Quando si consideri il clima in cui si svolgeva, in questo periodo, la vita politica ateniese<sup>21</sup>, la risposta è semplice: Isocrate fu mosso evidentemente dal-

---

<sup>21</sup> Glotz 1948 (= 1928), 261-309; Cloché 1951, 209-279; Mossé 1962, 262-332. Sulla posizione di Isocrate di fronte alla decadenza dell’esperienza politica ateniese cfr. Pöhlmann 1913 (= 1970), 3-87.

la preoccupazione di dare il crisma della democraticità alle riforme di ispirazione ‘moderata’ che egli intendeva proporre. L’opinione pubblica era profondamente legata all’ideale democratico, che costituiva per gli Ateniesi un vero e proprio patrimonio culturale comune. Chiunque proponesse una riforma dell’ordinamento politico doveva risponderne al *demos*, dimostrando di non voler uscire dal solco della tradizione democratica. Farsi accettare come difensore della democrazia era dunque, per Isocrate, la condizione necessaria per ottenere credito presso le masse. Di conseguenza, egli si vide costretto, se voleva rendere credibile il tentativo propagandistico di qualificare come democratiche le proprie proposte di riforma, a cercare di mutare la concezione politica comune, facendo passare sotto il termine *demokratía* contenuti diversi da quelli consueti. In caso contrario, le sue affermazioni sarebbero apparse del tutto paradossali<sup>22</sup>.

Il progetto era, senza dubbio, intelligente ed originale; ma ciò non ne impedì il completo fallimento. Isocrate aveva di fronte un’opinione pubblica molto vigile ed estremamente intransigente su quei contenuti dell’idea di democrazia che egli cercava di oscurare. Come vedremo, sono numerosi i passi, nelle opere degli anni 356-353 e nel tardo *Panatenatico* (338), che rivelano l’esistenza, intorno ad Isocrate, di un clima di sospetto e di diffidenza, se non di aperta ostilità. Un clima che egli non riuscì mai a dissipare, nonostante l’indubbia abilità con cui seppe condurre la propria autodifesa (in particolare nell’*Antidosi*, che è concepita come una vera e propria apologia); evidentemente, le sue ostentazioni di fede democratica non riuscirono ad ingannare gli Ateniesi<sup>23</sup>. L’esame analitico delle opere in questione ci permetterà di verificare lo sviluppo coerente della problematica fin qui individuata, l’effettiva difficoltà della posizione di Isocrate nel dibattito politico del suo tempo e i contenuti di fondo della sua autodifesa.

---

<sup>22</sup> Fuks 1953, 10 ss.

<sup>23</sup> Oltre ai numerosi passi isocratei, di cui ci occuperemo in seguito, è molto interessante, a questo proposito, una notizia contenuta nella *Vita anonima* di Isocrate, pervenutaci in numerosi codici isocratei e pubblicata, fra l’altro, in Westermann 1845 (= 1964), 253-259: notizia che ci attesta che Isocrate fu oggetto delle prime accuse esplicite di antidemocrazia in relazione alla pubblicazione del discorso *A Nicole*, intorno al 370 (*Vita anon.* 109-115, p. 257 Westermann). Ciò conferma che l’opinione pubblica ateniese cominciò a manifestare sospetto e ostilità nei confronti di Isocrate quando egli iniziò ad attaccare, se pure indirettamente, il concetto di democrazia, e cioè nelle opere degli anni dopo il 375.

#### 4.1. Sulla pace

Nel discorso *Sulla pace* (356/5), il cui tema di fondo è l'esortazione ad una politica pacifista e di distensione con gli alleati, sostenuta in Atene dai circoli 'moderati', Isocrate accentua la sua opposizione ai leader democratici, i *demagogoí*, contestando loro il diritto di farsi portavoce dell'interesse popolare. Essi si proclamano amici del popolo e non esitano a gettare discredito su quanti auspicano una riforma dello stato, accusandoli di essere antidemocratici e suscitando contro di loro l'odio popolare; ma in realtà saranno proprio le loro intemperanze e i loro estremismi a distruggere la democrazia. Emerge qui il punto essenziale della strategia difensiva di Isocrate: il tentativo di allontanare da sé ogni sospetto cercando di ritorcere contro i *demagogoí* l'accusa di operare a danno della democrazia. A giudicare almeno dall'atteggiamento difensivo e polemico che emerge da tutta l'opera, Isocrate doveva sentire questa medesima accusa, di cui fu certamente oggetto in modo sistematico, come profondamente limitante la sua possibilità di intervenire liberamente, con precise proposte, nel dibattito politico; è naturale perciò che egli cercasse di rovesciarla sui propri avversari politici, per esporli alla diffidenza popolare. In verità, la vigilanza manifestata dal popolo ateniese di fronte ad ogni intervento che facesse sospettare intenzioni filoligarchiche è pienamente comprensibile dopo le dolorose esperienze della fine del V secolo. Il clima da 'caccia alle streghe' che Isocrate denuncia nella vita politica ateniese, mostrandoci un sistema democratico in crisi, ormai incapace di accettare un dissenso interno e un libero dibattito politico, è in realtà un vero e proprio stravolgimento di questa doverosa vigilanza<sup>24</sup>; vedremo infatti, nonostante il vittimismo di cui Isocrate fa mostra, quale fiducia meritassero le sue proposte, deliberatamente ingannatrici e solo a parole rispettose degli ordinamenti democratici.

Che Isocrate si senta vittima di un'ingiustificata intolleranza appare dal fatto che, anche nella parte propositiva del suo discorso, egli si sente costretto a difendersi attraverso indirette puntate polemiche. Un esempio

---

<sup>24</sup> Anche alcuni studiosi moderni sono propensi a credere ad un effettivo deterioramento della vita politica nell'Atene del IV secolo: cfr. Glotz 1948 (= 1928), 280-288; Pöhlmann 1913 (= 1970), 3-87. Bisogna notare, tuttavia, che le testimonianze che farebbero pensare ad una decadenza dell'esperienza democratica e ad un inasprimento delle tensioni di classe ci vengono da autori che, come Isocrate, avevano interesse a caricare le tinte e a presentare la democrazia come intollerante e intimidatrice nei confronti dei dissidenti. Alcuni autori, perciò, sono inclini a considerare con una certa cautela la situazione interna di Atene nel IV secolo: cfr. Jones 1957, 75-96; Cloché 1941; Cloché 1960.

notevole di questo modo di argomentare, che, mentre avanza una proposta, subito previene l'eventuale obiezione degli avversari e la confuta ritorcendo l'accusa contro di loro, sta nell'impegno con cui Isocrate, per far accettare un indirizzo politico pacifista, tenta di dimostrare che è proprio la pace, non la politica di guerra ad oltranza, a garantire la sicurezza della democrazia<sup>25</sup>. Essa, infatti, entra in crisi in concomitanza con eventi bellici: fu distrutta due volte in tempo di guerra, e la stessa mitica *politeia* dei padri fu abbattuta quando la città prese la via dell'imperialismo navale<sup>26</sup>. Il tentativo isocrateo di dimostrare l'effettiva connessione pace-democrazia nasconde l'intenzione di bollare i democratici come demagoghi bellicisti, la cui opera si risolve a danno del sistema democratico, e di reagire all'accusa di essere, in quanto uomo legato ai circoli pacifisti e 'moderati', un fautore dell'oligarchia. A questo proposito, è notevole che Isocrate ritenga opportuno dissociarsi apertamente dai filospartani, per evitare che all'accusa di filoligarchia si aggiunga quella di laconismo<sup>27</sup>, e inserisca nell'opera anche un elogio a Pericle, che fu capo del popolo prima di costoro (ὁ πρὸ τῶν τοιοῦτων δημαγωγὸς καταστάς)<sup>28</sup>. Non v'è dubbio che Isocrate voglia, in questo modo, far mostra della sua sincera fede democratica, approfittando poi dell'occasione per contrapporre la figura di Pericle ai leader democratici suoi contemporanei. Va notato, tuttavia, che l'elogio non è senza riserve e denuncia in qualche modo le vere simpatie di Isocrate: la parola *demagogós*, infatti, che egli accosta al nome di Pericle, aveva ormai assunto, in questo periodo, un significato ambiguo.

Questo tentativo isocrateo di ritorcere contro i suoi accusatori il sospetto che lo circondava si sviluppa organicamente in una serie di passi, in cui Isocrate attacca l'operato dei demagoghi, insinuando il sospetto che la loro prassi politica possa portare all'instaurarsi dell'oligarchia; ciò sarebbe accaduto all'epoca dei Quattrocento, che egli vorrebbe far apparire sostenuti dal *demós* esasperato dal disordine<sup>29</sup>. I demagoghi dicono di voler difendere il popolo, ma in realtà hanno condotto lo stato a tale punto di degenerazione da mettere in crisi due volte le istituzioni democratiche: cosa che, suggerisce Isocrate, accadrà ancora, se essi continueranno ad alimentare la tensione<sup>30</sup>. Essi affermano il diritto del popolo alla supremazia, ma in realtà lo costringono a vivere peggio di chi è schiavo

---

<sup>25</sup> *De pace* 51. Si tratta di un luogo comune della propaganda 'moderata': cfr. *And.* 3, 3-9; *Aesch.* 2, 176-177.

<sup>26</sup> *De pace* 64.

<sup>27</sup> *De pace* 95.

<sup>28</sup> *De pace* 126.

<sup>29</sup> *De pace* 108.

<sup>30</sup> *De pace* 121-123.

degli oligarchi (τὸν μὲν δῆμον, ὃν φασιν οὗτοι δεῖν τῶν ἄλλων ἄρχειν, χεῖρον πρᾶττοντα τῶν ταῖς ὀλιγαρχίας δουλευόντων): dunque, la loro pretesa di essere i veri difensori della democrazia è del tutto ingiustificata<sup>31</sup>.

Con questo attacco alla politica dei demagoghi, Isocrate sta preparando il terreno per rendere accettabile l'audace riforma costituzionale che proporrà nell'*Areopagitico*; ma già nel *Sulla pace* egli suggerisce alcuni spunti di riflessione su problemi di politica interna, che verranno poi approfonditi nell'opera successiva. Si tratta di anticipazioni non ancora coerentemente sviluppate, ma tuttavia estremamente significative, che confermano il profondo legame esistente fra questi due scritti: l'uno incentrato su problemi di politica estera, l'altro interessato all'aspetto interno e costituzionale, ma entrambi ispirati ad un radicale progetto di riforma dell'ordinamento politico ateniese<sup>32</sup>. I demagoghi, secondo Isocrate, vogliono mantenere il popolo nell'indigenza perché esso, bisognoso di trarre di che vivere dall'esercizio delle magistrature, sostenga la loro politica radicale; e poiché i possidenti, non avendo bisogno di procurarsi denaro in questo modo, rifiutano la demagogia e desiderano riservare l'esercizio delle cariche ai migliori, li accusano di volere l'abbattimento della democrazia, emarginandoli dalla vita politica<sup>33</sup>. Già questo passo contiene un evidente attacco al principio democratico della partecipazione di tutti i cittadini alla gestione dello stato e all'istituto della *misthophoría* che la garantisce; ma l'attacco si fa ancora più scoperto laddove Isocrate afferma la necessità di dare fiducia alle classi superiori per quanto riguarda la conduzione dello stato. Bisogna smettere, egli dice, di chiamare antidemocratici i *kaloì kagathoi* e democratici i sicofanti: ognuno cerca infatti di instaurare il regime da cui sa di poter ottenere maggiore considerazione; e quindi, mentre i demagoghi vogliono mantenere lo stato di disordine, i *béltistoi* cercano di attuare la costituzione più corrispondente alla loro natura, la costituzione migliore, che, vuol suggerire Isocrate, non può dirsi certamente l'oligarchia<sup>34</sup>. Questa argomentazione isocratea nasconde l'intenzione di convincere gli Ateniesi a non temere che l'affidamento del governo ai *béltistoi* determini involuzioni oligarchiche; il vero pericolo per il governo democratico sono proprio quei demagoghi che pretendono di assumerne la difesa.

Isocrate sapeva di parlare un linguaggio difficilmente comprensibile all'opinione pubblica ateniese: non per nulla egli rivendica con grande

---

<sup>31</sup> *De pace* 124-125.

<sup>32</sup> Bringmann 1965, 58-95, soprattutto 82; Pointner 1969, I, 6-46; Pavan 1972, 440.

<sup>33</sup> *De pace* 129-131.

<sup>34</sup> *De pace* 133.

intransigenza il proprio diritto ad essere stimato *demotikós* e a godere della *parrhésia* nonostante i contenuti delle proprie proposte politiche<sup>35</sup>, che egli sapeva essere ben poco graditi alle masse. In ogni caso, si è già avuto modo di rilevare cosa si nasconda dietro la pretesa isocratea, più volte avanzata nel corso del *Sulla pace*, di veder riconosciuta come democratica una posizione politica che nulla aveva a che vedere con la democrazia. Abbiamo già visto come la posizione di Isocrate in Atene fosse piuttosto difficile: noto esponente del pensiero ‘moderato’, e quindi esposto al sospetto popolare, egli doveva riuscire a garantire la democraticità dei progetti di riforma che intendeva proporre. Se il suo tentativo di avvalersi formalmente del termine *demokratía* e di inserirsi in senso puramente strumentale nella grande tradizione politica democratica fosse riuscito, Isocrate si sarebbe assicurato la copertura più idonea ad ottenergli il favore delle masse<sup>36</sup>.

#### 4.2. *Areopagítico*

Tale progetto, che rivela la notevolissima abilità propagandistica di Isocrate, si sviluppa in tutta la sua coerenza nell’*Areopagítico* (354)<sup>37</sup>, opera in cui domina il contrasto tra la democrazia del IV secolo, in cui regnano il malgoverno e il disordine, e la *πολιτεία τῶν προγόνων*, la ‘costituzione dei padri’ che incarna molto più rigorosamente, secondo Isocrate, l’ideale democratico: ideale a cui egli si proclama profondamente fedele<sup>38</sup>. Egli sottolinea di non essere il solo a non essere soddisfatto dello *status quo* e a criticarlo; gran parte dell’opinione pubblica non si riconosce nell’attuale governo, ma non riesce ad opporre una forma governativa diversa

---

<sup>35</sup> *De pace* 13-14.

<sup>36</sup> Fin dalla fine del V secolo era viva, nei circoli ‘moderati’ ateniesi, l’esigenza di trovare una formula di governo «che non fosse né l’arbitrio di pochi, né di uno solo, e nemmeno il disordinato prevalere delle masse»; dopo il tentativo di Teramene, la questione si riproponeva, nel IV secolo, in termini analoghi. Cfr. Levi 1959, 9-48 (48 per la citazione).

<sup>37</sup> Mathieu 1942 (in Mathieu - Brémond 1928-1962, III), 55-56, colloca l’*Areopagítico* nella prima metà del 354, qualche mese dopo la conclusione della guerra sociale, e quindi posteriormente al *Sulla pace*. Isolato è rimasto il tentativo di Jaeger 1940, 412 ss.; Jaeger 1959 (= 1955<sup>2</sup>), III, 181 ss., di collocarlo subito prima di quest’opera. Dopo di lui, accettano la datazione al 354 Cloché 1963, 83-84; Bringmann 1965, 75-95; Pavan 1968-1969.

<sup>38</sup> Si tratta, in ogni caso, di un’affermazione puramente strumentale. Il fatto che Isocrate assuma un atteggiamento apparentemente ortodosso non permette di concludere, con Mathieu 1966<sup>2</sup>, 138, che «il se considère comme démocrate».

da quella esistente, nel timore di tradire la democrazia<sup>39</sup>. Un pregiudizio diffuso pretende che quella in vigore sia l'unica democrazia possibile: ma Isocrate vuol proporre un modello diverso<sup>40</sup>.

Questo modello è quello della democrazia antica, legato tradizionalmente ai nomi di Solone ed Clistene<sup>41</sup>; è questa la costituzione che Isocrate afferma essere «la più democratica e la più utile allo stato»<sup>42</sup>. Isocrate si atteggiava a critico del modello democratico attuale proprio in quanto esso, causa di tanti mali per lo stato al suo interno e nei rapporti internazionali, non incarna la vera democrazia: egli dunque, ben lungi dall'essere antidemocratico, si batte perché venga attuata la democrazia vera.

Rovesciando abilmente le accuse, Isocrate si pone, anche nell'*Areopagitico*, come paladino della democrazia. Due sono infatti le tesi fondamentali di Isocrate in quest'opera:

- a. la democrazia attuale non è quella vera, è una degenerazione; quindi occorre recuperarne i contenuti autentici;
- b. Isocrate non è interessato a favorire l'avvento di un'oligarchia, ma lavora proprio per questa operazione di 'recupero'.

Ma quali reali contenuti ha, nell'accezione isocratea, la parola *demokratía*? Un'attenta lettura dell'*Areopagitico* ci permetterà di individuare i veri caratteri della forma costituzionale che Isocrate pretende di definire 'la vera democrazia'. Non sarà difficile accorgersi che, in realtà, la costituzione che egli propone non è affatto democratica: essa ha tutti i caratteri della *patrios politeia*, anche se, per comprensibili motivi, Isocrate non usa mai questo slogan 'moderato', che gli avrebbe attirato i sospetti popolari<sup>43</sup>.

Nell'antica *politeia*, dice Isocrate, ci si occupava dell'educazione dei cittadini in modo che non considerassero *demokratía* il disordine e l'im-

---

<sup>39</sup> *Areop.* 15.

<sup>40</sup> *Areop.* 16-18.

<sup>41</sup> *Areop.* 16. L'accostamento tra Solone e Clistene, nonostante la sua indubbia utilità sul piano propagandistico, era del tutto indebito dal punto di vista storico: cfr. Pöhlmann 1913 (= 1970), 128-132; Cloché 1963, 83-84. Bringmann 1965, 79-95, riporta questo indebito accostamento alla scuola di Isocrate, fondandosi sul fatto che esso è presente anche nell'opera dell'attidografo Androzione. In ogni caso, si tratta certamente di un'invenzione del IV secolo. [Non mi sento più di condividere un'affermazione così recisa: se i documenti menzionati da Aristotele in *Athen. polit.* 29, 1-3 sono autentici, in realtà l'accostamento di Solone e Clistene è presente nell'emendamento di Clitofonte e risale dunque al 411.]

<sup>42</sup> *Areop.* 17: ἥς οὐκ ἄν εὐροίμεν οὔτε δημοτικωτέραν οὔτε τῆ πόλει μάλλον συμφέρουσαν.

<sup>43</sup> L'impiego dello slogan *patrios politeia* avrebbe indotto l'opinione pubblica a collegare il progetto di Isocrate con quello di Teramene, e quindi avrebbe fatto fallire il suo disegno di mostrarsi un devoto democratico: cfr. Baynes 1955, 164; Jaeger 1940, 127.

punità, *eleuthería* il disprezzo delle leggi, *isonomía* l'impudenza nell'esercizio della libertà di parola; sono questi, invece, i contenuti inesatti e devianti che oggi si associano all'idea di democrazia<sup>44</sup>. Questa funzione educativa nei confronti dei cittadini è attribuita all'Areopago, uno dei miti della cultura 'moderata'<sup>45</sup>; intorno a questo antico consiglio, le cui antiche attribuzioni già nel IV secolo non erano più chiare, si accentravano le nostalgie delle correnti ostili alla democrazia radicale, cui la riforma di Efialte, nel 462/1, aveva aperto la strada, ridimensionando radicalmente il ruolo dell'Areopago nella vita statale. Il tentativo di riesumare un tale organismo, formato da ex-arconti, nascondeva una concezione aristocratica e mirava a favorire le classi agiate<sup>46</sup>; se, infatti, l'Areopago aveva perso parte del suo carattere reazionario quando, nel 458/7, fu introdotto il sorteggio anche per l'arcontato (prima elettivo e riservato agli appartenenti alle prime due classi), con il mutamento del sistema elettorale previsto da Isocrate esso sarebbe tornato ad essere il baluardo delle forze conservatrici. Isocrate affiancava infatti alla riesumazione di questo consiglio una proposta di riforma che implicava la limitazione dei diritti politici, in particolare il diritto elettorale passivo, ad una élite di uomini colti e agiati. Un tipo di costituzione come questa poteva restare in linea di principio una democrazia, ma il popolo veniva estromesso di fatto dalla vita dello stato, mantenendo una possibilità di controllo generale, resa inefficace nella pratica dall'abolizione della *misthophoría* e dal potenziamento di un organismo come l'Areopago, con funzioni appunto di controllo e di supervisione<sup>47</sup>. Un ordinamento politico inaccettabile per un popolo avvezzo alla mentalità democratica; né Isocrate poteva sperare che gli Ateniesi accogliessero con favore una proposta che si presentava come una semplice riesumazione del progetto di Teramene. L'unica sua possibilità era far leva sull'attaccamento del popolo all'esperienza democratica e cercare di far credere all'opinione pubblica che la costituzione da lui proposta fosse la più vicina all'idea originaria di democrazia.

---

<sup>44</sup> *Areop.* 20.

<sup>45</sup> Jaeger 1940, 194. Sulle diverse tradizioni che, nel IV secolo, circolavano a proposito dell'Areopago cfr. Boffo 1976.

<sup>46</sup> Cloché 1963, 124-125; Bringmann 1965, 90. Levi 1958, 111 ss., ritiene che Isocrate non sia «il difensore della società possidente e dei suoi privilegi, ma il teorico della supremazia intellettuale»; ma, se si tiene conto del fatto che il progetto di Isocrate riserva ai soli possidenti la possibilità di acquisire l'educazione morale e culturale che qualifica al governo, si vede come tale progetto riveli, in ultima analisi, un carattere fortemente reazionario anche in campo sociale.

<sup>47</sup> Bringmann 1965, 87-88, ha ben rilevato come sia del tutto ingiustificata la pretesa isocratea di chiamare democrazia un ordinamento che assegni a un popolo un generico ruolo di controllo.

Isocrate quindi afferma senz'altro che la *politeia* dei *prógonoi* era *demotikotera*, più democratica, rispetto a quella attuale. Ma in base a che cosa egli pretende di confermare questa sua affermazione? Due sono i punti che qualificano il carattere democratico di questa mitica *politeia*:

- a. tra le due uguaglianze possibili sceglieva l'uguaglianza proporzionale, non l'uguaglianza assoluta, che Isocrate considera mistificante; e cioè, non tutti i cittadini venivano considerati assolutamente uguali di fronte alla legge, ma ad ognuno veniva assegnata una posizione di diverso rilievo, secondo il suo 'merito';
- b. per l'assegnazione delle cariche non si affidava al sorteggio, ma al criterio della scelta del migliore, attraverso l'elezione; il caso infatti, secondo Isocrate, potrebbe favorire i fautori dell'oligarchia; con l'elezione il popolo è libero di scegliere gli uomini politici più competenti e più devoti alla causa democratica, pur non impegnandosi direttamente nella gestione dello stato<sup>48</sup>.

Va notato che si tratta degli stessi contenuti che Isocrate aveva messo in discussione in *A Nicocle* 15-16 e *Nicocle* 15: e sono le caratteristiche peculiari della democrazia come essa era concepita nella tradizione politica ateniese. Per un'opinione pubblica profondamente legata all'esperienza democratica periclea, era impensabile una democrazia che non si basasse sull'*isotes* assoluta, con tutto ciò che essa implicava, e sulla garanzia di una gestione popolare dello stato attraverso il sorteggio delle cariche non tecniche e la retribuzione dei pubblici uffici. Non che i democratici non tenessero in alcun conto il concetto di merito: il mantenimento del sistema dell'elezione per le magistrature tecniche come la strategia e l'esistenza di provvedimenti cautelativi come la *graphè paranomon* ci testimoniano la preoccupazione dei democratici che la loro esperienza politica fosse dominata dall'incompetenza, dal disordine, dall'approssimazione. Del resto, l'*Epitafio* di Pericle sottolinea che il cittadino deve servire lo stato *κατὰ τὴν ἀξίωσιν*, sulla base del merito<sup>49</sup>: siamo dunque lontani da quel presunto radicalismo di cui parla Isocrate. La democrazia sapeva

---

<sup>48</sup> È difficile sottrarsi all'impressione di malafede che suscitano queste affermazioni isocratee sull'assegnazione delle magistrature. Isocrate non sembra considerare che l'elezione avrebbe favorito i nomi più noti del mondo politico, e quindi gli appartenenti alle classi sociali più elevate, che potevano dedicarsi all'attività politica a tempo pieno. Abolendo il sorteggio si sarebbe limitata la possibilità di far politica attiva ad un numero ridotto di possidenti, ripercorrendo a ritroso il cammino dello sviluppo democratico, che aveva adottato una serie di provvedimenti miranti a garantire la partecipazione più estesa possibile. Del valore del sorteggio come fondamento delle istituzioni democratiche è cosciente lo stesso Aristotele, uomo non certo sospettabile di simpatie in questo senso: cfr. *Rhet.* I 1365 b 31; *Polit.* IV 1294 b 7.

<sup>49</sup> Thuc. II 37, 1.

operare, in realtà, delle discriminanti di merito; ma si proponeva di eliminare ogni discriminante economico-sociale, dando ad ogni cittadino effettivamente meritevole la concreta possibilità di servire lo stato. Tutto l'argomentare isocrateo mira invece a convincere che nella democrazia originaria si applicavano criteri che rovesciavano radicalmente questi contenuti. Che si trattasse di affermazioni paradossali doveva rendersi conto lo stesso Isocrate: egli dedica infatti grande impegno a dimostrare che solo a condizione che la democrazia sia fondata sull'uguaglianza proporzionale e sull'elezione il *demos* può detenere il potere assoluto. In questo caso, infatti, il popolo assegna le magistrature ai più capaci e mantiene il diritto di sottoporli a stretto controllo; i ricchi, che non devono pensare a procurarsi da vivere, hanno il dovere di fornire alle classi meno abbienti questo pubblico servizio, 'liberandole' dal fastidio di occuparsi dello stato<sup>50</sup>. È a queste condizioni che si ha la democrazia *bebaiotera* e *dikaiotera*, più solida e più giusta<sup>51</sup>: è il controllo del popolo sul governo, e non il criterio della partecipazione, ad assicurare l'esistenza della democrazia. Questo concetto viene sottolineato più volte da Isocrate, proprio perché esso era radicalmente innovatore, e certamente sconcertante, per l'opinione pubblica<sup>52</sup>.

Del resto, sono numerosi anche nell'*Areopagitico* i passi in cui Isocrate ci dà modo di prendere atto del clima di ostilità che lo circondava; quel clima che lo costrinse a presentare come democratico un progetto di riforma con un significato ben diverso. Egli ci dice esplicitamente di essere al centro di una polemica che lo accusa di essere *misódemos* e di voler favorire l'oligarchia. Perciò Isocrate riprende l'autodifesa già iniziata nel *Sulla pace*: affermando di non meritare la diffidenza popolare, egli si propone di dimostrare puntualmente, con una nuova serie di argomenti, di lavorare a favore della democrazia<sup>53</sup>. Nei paragrafi seguenti Isocrate si presenta come fedele ad un ideale politico da tutti accettato e rispettato, che non ha nulla da spartire con la tradizione oligarchica. Egli infatti non intende proporre la redazione di una nuova costituzione ad opera di *sýnedroi* e *syngraphêis*, e neppure introdurre rivoluzionarie novità:

---

<sup>50</sup> *Areop.* 26-28.

<sup>51</sup> *Areop.* 27.

<sup>52</sup> Il piano di Isocrate, che è quello di creare una 'democrazia retta da aristocratici', è in realtà incompatibile con i principi democratici: cfr. Pöhlmann 1913 (= 1970), 154; Fassò 1959, 172. Isocrate gioca qui sull'ambiguità delle parole, appropriandosi abilmente delle formule democratiche e oscurandone gli autentici contenuti, con una disinvoltura nell'uso della terminologia politica che è stata ben individuata in due articoli recenti: cfr. Labriola 1978; Silvestrini 1978.

<sup>53</sup> *Areop.* 56-57.

la costituzione che propone è quella presente nella tradizione popolare ateniese, a tutti nota, stabilita da uomini di sicura fede democratica<sup>54</sup>. Isocrate presenta tutta la sua opera di pubblicista come un coerente elogio dell'*isotes* e della *demokratia*, purché esse siano ben ordinate e fondate su giustizia e ragione: le sue accuse sono rivolte solo ai fenomeni di degenerazione, non alla democrazia ideale<sup>55</sup>. In un simile contesto trova collocazione e si illumina anche quella sconcertante affermazione che ha costituito il punto di partenza di questa ricerca, secondo cui gli Spartani *μάλιστα δημοκρατούμενοι τυγχάνουσιν*, perché presso di loro l'*isotes* e la *homototes* sono alla base della compagine statale<sup>56</sup>. Qui Isocrate definisce democratico un governo che non è basato sull'*isotes* assoluta, né sulla partecipazione diretta di tutti alla conduzione dello stato attraverso il sorteggio delle cariche. Dunque anche questo passo si inserisce nel tentativo di condurre l'opinione pubblica democratica ad accettare un concetto di democrazia che prescindendo da questi due punti fondamentali, o che comunque li intenda diversamente; lo stesso Isocrate, infatti, non rifiuta l'*isotes*, che anzi considera ancora il presupposto fondamentale di un governo democratico, ma le conferisce un significato completamente diverso. Sotto questa diversa concezione di *isotes* si nascondeva poi, in realtà, il tentativo di ridurre la cittadinanza di pieno diritto secondo criteri di superiorità intellettuale, morale e culturale, e in pratica anche di superiorità sociale, dal momento che la *paideia* doveva essere riservata ai cittadini delle classi agiate<sup>57</sup>. Un progetto costituzionale, questo, di ispi-

---

<sup>54</sup> *Areop.* 58-59. Con l'accenno ai *synedroi* e ai *syngrapheis* Isocrate vuole probabilmente dissociarsi dall'esperienza dei Trenta Tiranni, per i quali non deve aver avuto alcuna simpatia: cfr. Cloché 1963, 71-73. È da notare, poi, che Isocrate usa, in questo passo, la formula *dioikesis patria* per indicare la forma costituzionale originale della tradizione ateniese: egli vuole evidentemente evitare di ricorrere allo slogan sospetto della *patrios politeia*, ma non rinuncia ad esprimere il concetto corrispondente con una formula sinonimica.

<sup>55</sup> *Areop.* 60.

<sup>56</sup> *Areop.* 61. Nel § 178 del *Panatenaico*, Isocrate riconosce che a Sparta solo una ristretta minoranza gode dell'uguaglianza assoluta. In realtà il giudizio isocrateo sul rispetto dell'uguaglianza nella costituzione spartana si basa sul significato giuridico-politico della parola *hómoioi* (= cittadini di pieno diritto), con cui gli Spartani designavano la prima classe della società spartana, quella degli Spartiati; si tratta quindi di un giudizio che investe più la questione formale che quella sostanziale. Cfr. Fassò 1959, 171, nota 18.

<sup>57</sup> Levi 1958, 99-110, ha ottimamente messo in luce come l'importanza di Isocrate risieda nell'aver ripreso il progetto terameniano di ridurre il numero dei cittadini di pieno diritto e di instaurare una democrazia moderata, e nell'aver tentato in questo modo di rispondere al problema costituzionale nato in Atene dopo la grave crisi della fine del V secolo e rimasto vivo nel secolo successivo. Secondo Levi, la maggiore innovazione di Isocrate è quella di aver proposto un diverso criterio di partecipazione al governo: la superiorità

razione decisamente ‘moderata’, benché Isocrate cerchi di presentarlo come la forma ideale di democrazia.

Nei §§ 62-68 Isocrate conduce scrupolosamente un ulteriore tentativo di autodifesa, cercando di confermare, con l’elogio della democrazia come migliore forma di governo, la sua già tanto asserita fedeltà all’ideale democratico. Per sfuggire all’accusa di rilevare solo gli errori e le contraddizioni del *demos*<sup>58</sup>, Isocrate critica severamente la dittatura dei Trenta Tiranni, affermando che qualsiasi forma di governo, anche la democrazia degenerata, è migliore dell’oligarchia<sup>59</sup>; si produce in un elogio dei democratici, che, alla fine della guerra del Peloponneso, si mostrarono disposti a sopportare qualunque cosa per il bene della città<sup>60</sup>; loda la democrazia per aver abbellito la città e averla resa prospera dal punto di vista economico<sup>61</sup>; elogia la mitezza e il senso civico del *demos* nel ristabilire una pacifica convivenza civile dopo la drammatica esperienza dei Trenta<sup>62</sup>. La democrazia, anche quando è mal costituita (*κακῶς καθεστηκυῖα*)<sup>63</sup>, è sempre il governo migliore; e se egli la attacca, non è perché sia un fautore dell’oligarchia, ma perché in realtà quella che egli critica non è la democrazia vera. Si tratta, com’è ovvio, di affermazioni di valore puramente propagandistico: Isocrate ripropone qui lo schema sostanziale della sua autodifesa, che è quello di ostentare, di fronte alle prevedibili reazioni degli avversari, un’inesistente fede democratica.

### 4.3. *Antidosi*

La pubblicazione, nel 353, dell’*Antidosi* è l’ulteriore conferma del fatto che Isocrate non riuscì affatto a convincere l’opinione pubblica dei suoi sentimenti democratici<sup>64</sup>. Si tratta di una vera e propria apologia della sua opera di educatore e di pubblicista, che egli presentò come scritta per un processo, in realtà fittizio, intentatogli da un certo Lisimaco.

---

morale e intellettuale, laddove Teramene richiedeva essenzialmente la capacità di sostenere una politica antidemocratica e antitalassocratica. Cfr. anche Levi 1965.

<sup>58</sup> *Areop.* 63.

<sup>59</sup> *Areop.* 62-63.

<sup>60</sup> *Areop.* 64.

<sup>61</sup> *Areop.* 66.

<sup>62</sup> *Areop.* 67-68.

<sup>63</sup> *Areop.* 70.

<sup>64</sup> Sul piano propagandistico l’*Areopagitico* va considerato, nonostante l’abilità dell’impostazione, un autentico fallimento; lo dimostra il fatto che Isocrate non ritenne opportuno, nell’*Antidosi*, citarlo a propria difesa tra le altre sue opere: cfr. Baynes 1995, 164-165.

L'opera è in qualche modo collegata con la causa che Isocrate dovette effettivamente affrontare nel 356, per *diadikasia*, in seguito all'accusa di un tale Megaclide; dalle accuse che gli furono rivolte in quell'occasione egli fu spinto a difendersi per esteso in uno scritto, che è appunto l'*Antidosi*<sup>65</sup>. Benché il discorso si configuri come un'apologia della *paideia* isocratea, non è difficile individuare, in molti passi, chiari accenni ad accuse di carattere più strettamente politico, tanto che W. Jaeger parlò di una «tendenza all'autodifesa politica che domina tutta l'*Antidosi*»<sup>66</sup>. Molto significativa è l'accusa che Isocrate immagina gli sia rivolta da Lisimaco: comporre discorsi che «danneggiano lo stato e corrompono i giovani»<sup>67</sup>. È evidente il richiamo a Socrate, che era stato travolto dal clima di intolleranza culturale che seguì alla restaurazione democratica di Trasibulo; nel piano di rieducazione morale e politica che doveva rinsaldare l'attaccamento dei cittadini alla democrazia, nuocere allo stato e corrompere la gioventù significava essenzialmente indebolire nell'opinione pubblica la devozione allo stato democratico. Il fatto che Isocrate mostri di sentirsi oggetto di sospetti analoghi è una conferma ulteriore, se ancora ve n'era bisogno, del carattere eversivo nei confronti della democrazia che veniva attribuito alla sua opera, sia in campo educativo, sia in campo pubblicitario.

Per ribadire la propria fedeltà allo stato democratico, Isocrate riporta alcuni estratti dalle sue opere precedenti: molto importante è soprattutto il brano tratto dal discorso *A Nicocle*<sup>68</sup>. Isocrate lo riporta per dimostrare di essersi rivolto al giovane re cipriota *ἐλευθέρωσ καὶ τῆσ πόλεωσ ἀξίωσ*, in modo libero e degno della città, mostrandosi attento all'interesse del *demos*; a maggior ragione, dunque, egli non potrebbe che raccomandare agli uomini che operano in un regime democratico il rispetto per la maggioranza. Isocrate intende, evidentemente, garantire il proprio attaccamento per la democrazia, come mostra soprattutto la nota τῆσ πόλεωσ ἀξίωσ, che è una vera e propria reazione al tentativo di emarginarlo politicamente, giudicandolo estraneo alla tradizione culturale democratica<sup>69</sup>. Lo stesso significato assume l'elogio di Timoteo, che Isocrate difende

---

<sup>65</sup> *Antid.* 8. Nonostante l'esplicita affermazione di Isocrate, Ps.-Plut. *Vit. X orat.* 839 c crede alla storicità del processo intentato da Lisimaco.

<sup>66</sup> Jaeger 1940, 230.

<sup>67</sup> *Antid.* 56: ὅτι τοιούτους γράφω λόγους οἱ καὶ τὴν πόλιν βλάπτουσι καὶ τοὺς νεωτέρους διαφθείρουσι.

<sup>68</sup> *Antid.* 70.

<sup>69</sup> Si è già notato che la *Vita anonima* di Isocrate (109-115, p. 257 Westermann) ci attesta che le prime accuse di antidemocrazia furono rivolte ad Isocrate in occasione della pubblicazione del discorso *A Nicocle*.

dall'accusa di essere *misódemos* e di aspirare al potere personale<sup>70</sup>; con ogni probabilità, infatti, il clima di ostilità che circondava Timoteo investiva direttamente anche il maestro e la sua opera di educatore<sup>71</sup>. Isocrate insegnava retorica per trarne guadagno, ma anche per preparare i suoi discepoli a quell'attività politica per la quale egli non si sentiva portato personalmente<sup>72</sup>; questa sua attività doveva essere considerata con una certa diffidenza, quasi che egli volesse creare politici capaci di ingannare il popolo. Si spiega perciò perché Isocrate, a difesa del valore dell'educazione retorica, affermi che i migliori uomini di stato ateniesi furono anche ottimi oratori<sup>73</sup> e citi come esempio i grandi uomini della tradizione democratica: Solone, Clistene, Temistocle, Pericle<sup>74</sup>. Così facendo, egli sembra volersi porre in continuità con una tradizione diversa da quella in cui lo collocava l'opinione pubblica. L'elogio dei grandi democratici (ma con l'inserimento di Milziade) è ripreso verso la conclusione dell'opera<sup>75</sup>, per ribadire che l'eloquenza e l'educazione retorica non possono che rappresentare un elemento positivo nella formazione dei giovani.

Anche in alcuni passi dell'*Antidosi*, infine, l'autodifesa di Isocrate si connette con alcuni spunti polemici contro i demagoghi il cui significato abbiamo cercato di mettere in luce esaminando il discorso *Sulla pace*. Isocrate rifiuta di essere considerato antidemocratico dalle stesse persone che, a suo parere, danneggiano con la loro prassi politica la democrazia. Costoro, dice Isocrate, attirano l'odio sulla città ma sono ritenuti *demotikóteroi*, più democratici, rispetto a lui, che ha contribuito con la sua opera alla buona fama di Atene in campo internazionale<sup>76</sup>. I demagoghi e i delatori non hanno diritto di porsi come difensori della democrazia: infatti, il loro affermarsi nella vita politica ha coinciso con l'inizio del processo degenerativo della medesima. Isocrate vuol dimostrare che, mentre il popolo dà credito a costoro, sono gli uomini migliori per nascita, reputazione, intelligenza ed eloquenza i più adatti a custodire la democrazia (τὴν δημοκρατίαν διαφυλάττειν)<sup>77</sup>. Egli porta come conferma la tradizione democratica ateniese, che fin da Solone sarebbe stata ostile ai sicofanti; costoro avrebbero iniziato la loro ascesa con l'affermarsi dell'imperialismo e quindi, secondo l'opinione di Isocrate, col decadere dell'esperienza

---

<sup>70</sup> *Antid.* 151.

<sup>71</sup> Jaeger 1940, 232 ss.

<sup>72</sup> Jaeger 1940, 87-90.

<sup>73</sup> *Antid.* 231.

<sup>74</sup> *Antid.* 232-234.

<sup>75</sup> *Antid.* 306-307.

<sup>76</sup> *Antid.* 303.

<sup>77</sup> *Antid.* 309.

democratica autentica<sup>78</sup>. Con queste affermazioni, Isocrate vuole togliere ogni consistenza alla pretesa di costoro di porsi come paladini della democrazia e contestare loro il diritto di screditare gli avversari politici con il pretesto di agire per il bene del popolo. Estremamente significativo, a questo proposito, è proprio l'appello al popolo con cui Isocrate conclude le sue argomentazioni: bisogna smettere di accusare i più illustri cittadini di filoligarchia e di laconismo, perché agendo così li si emargina dalla vita politica democratica e li si spinge proprio ad accostarsi a Sparta. Allo stesso modo, le continue accuse rivolte agli alleati hanno spinto questi ultimi ad avvicinarsi a Sparta e ciò ha provocato, in Atene, la duplice caduta della democrazia. Chi persegue questa prassi di delazione, gettando il sospetto sui cittadini, opera in realtà a danno di quella democrazia che dice di voler difendere<sup>79</sup>.

## 5. IL PANATENAICO

È impossibile non riconoscere l'interna coerenza del progetto isocrateo e l'impegno con cui egli sostenne, attraverso scritti diversi e lontani fra loro nel tempo, il motivo dominante della sua opera: far passare una riforma 'moderata' come un'operazione di recupero della democrazia vera. Anche il *Panatenaico* del 338, l'ultima opera di Isocrate, benché lontana dal periodo che ci interessa maggiormente, riprende i temi di fondo dell'opera isocratea ed è utile a confermare l'interpretazione qui proposta. In questo scritto, che è un po' il compendio di tutta la pubblicistica del nostro autore, Isocrate conferma le proprie posizioni e rinnova gli attacchi contro demagoghi e sicofanti: la necessità di riprendere questi argomenti è la migliore conferma che il clima di sospetto e di diffidenza che ci testimoniano le opere degli anni 356-353 accompagnò Isocrate per tutto il corso della sua vita.

L'amarezza con cui Isocrate afferma di aver sperato invano, restando lontano dalla tribuna degli oratori e lavorando come pubblicista ed educatore, di ottenere maggiore stima dei sicofanti e di certi cattivi oratori politici<sup>80</sup>, basta già a farci pensare che egli fu tenuto fino all'ultimo ai margini della vita politica e fu oggetto, sempre, di tenaci diffidenze. È lui stesso, del resto, a rivelarci di non essere mai stato popolare, e anzi di es-

---

<sup>78</sup> *Antid.* 313-317.

<sup>79</sup> *Antid.* 318-319.

<sup>80</sup> *Panath.* 12-13.

sere sempre stato guardato con sospetto dalle masse<sup>81</sup>; ed è viva, in questa confessione, l'eco dei suoi scontri con l'opinione pubblica ateniese sul problema della democrazia. Eppure, Isocrate non vuol rinunciare a un estremo tentativo; egli ammette esplicitamente, alla fine dell'opera<sup>82</sup>, che, ancora una volta, l'esaltazione senza riserve di Atene e la radicale svalutazione di Sparta che caratterizzano il *Panatenaico* nascondono l'intenzione di attestare la propria fedeltà alla costituzione di Atene e di ottenere un improbabile consenso presso le masse democratiche.

Alla ricerca di una credibilità politica, Isocrate non risparmia elogi alla costituzione patria. Il governo ateniese è sempre stato il più saggio e il più nobile, fin dalle antiche monarchie; e in particolare lo fu ai tempi del regno di Teseo, sotto il quale Isocrate colloca la nascita del governo democratico<sup>83</sup>. Fedeli a questa tradizione, gli Ateniesi, anche dopo che fu instaurato un governo repubblicano, vollero mantenere la democrazia di Teseo: una democrazia vera, cioè una aristocrazia nel senso originario e migliore del termine<sup>84</sup>. Riemerge dunque, qui, la tematica consueta: Isocrate riafferma sì la propria fedeltà alla democrazia, ma ad una democrazia diversa da quella corrente, per cui libertà equivale a impunità e felicità a licenza di far ciò che si vuole. Egli si dichiara a favore della democrazia dei padri; e poiché questa *politeia* è l'unica in grado di fare davvero gli interessi del popolo, si definisce più democratico di tutti i suoi contemporanei.

Nei paragrafi successivi Isocrate loda il funzionamento dell'antica costituzione e riprende i due punti di fondo della sua polemica contro il concetto classico di democrazia:

- a. il popolo, sotto quell'antica *politeia*, poteva eleggere magistrati devoti alla democrazia e valersi del consiglio dei migliori; invece il sorteggio, che si affida al caso, non lo permette;
- b. il popolo non doveva preoccuparsi della conduzione dello stato; erano i ricchi a farlo per lui, come servizio pubblico, senza trarne alcun guadagno<sup>85</sup>.

È questa la democrazia *alethestera* e *bebaiotera*, più vera e più solida, a cui il popolo accordò a lungo la propria fiducia, proprio perché sentiva che essa incarnava i suoi veri interessi<sup>86</sup>; finché Pisistrato, *dema-*

---

<sup>81</sup> *Panath.* 15.

<sup>82</sup> *Panath.* 93: Isocrate parla qui per bocca dell'allievo laconizzante, che esprime il suo giudizio sull'opera del maestro.

<sup>83</sup> *Panath.* 170.

<sup>84</sup> *Panath.* 131.

<sup>85</sup> *Panath.* 139-146.

<sup>86</sup> *Panath.* 147.

*gogós ghenómenos*, dichiarandosi cioè amico del popolo, cacciò i *béltistoi* con l'accusa di tramare a favore dell'oligarchia, e finì per abbattere il *demos*<sup>87</sup>. È chiaro che questa interpretazione storica, che accosta il termine *demagogós* al nome del tiranno, nasconde un'intenzione polemica: Isocrate vuole stabilire una correlazione fra i pretesti usati dal tiranno per accedere al potere personale e i metodi praticati dai demagoghi. Ancora una volta egli vuole screditare la prassi politica dei leader democratici e dimostrare che l'ideale di democrazia da lui proposto è profondamente radicato nella tradizione del popolo ateniese. Questo ideale costituisce, da sempre, la caratteristica peculiare dell'esperienza statale ateniese: tanto che Sparta stessa ha imitato la costituzione di Atene nello stabilire la sua, che Isocrate considera una 'costituzione mista' di democrazia e di aristocrazia<sup>88</sup> e i cui caratteri sono:

- a. magistrature elettive e non sorteggiate;
- b. presenza di un consiglio di anziani (analogo all'Areopago);
- c. rispetto dell'*isotes*, che sussiste però non fra tutti i cittadini, ma solo fra gli *hómoioi*.

Ancora una volta Isocrate qualifica come democratico un governo che non prevede né l'uguaglianza assoluta fra tutti i cittadini, né la gestione diretta delle magistrature da parte di tutto il popolo; il che rivela tutti i limiti della sua conclamata fedeltà alla democrazia.

## 6. CONCLUSIONI

Possiamo riconoscere, a conclusione della nostra analisi, che Isocrate ha saputo sostenere attraverso tutta la sua opera, con grande coerenza interna, il suo originale tentativo di correggere le concezioni politiche dominanti. Tale tentativo consisteva, come si è visto, nel cercare di far credere che si potesse parlare di democrazia anche prescindendo da quei contenuti che la tradizione democratica considerava irrinunciabili; in questo modo, egli poteva tentare di far apparire conforme alla tradizione democratica, e quindi di rendere ben accetta al popolo, una riforma costituzionale che comportava in realtà una grave involuzione delle istituzioni. Questo progetto propagandistico di ampio respiro e di notevole originalità si presentava aperto a grandi possibilità di utilizzazione concreta: uno sguardo all'esperienza politica dell'Atene contemporanea fa pensare che

---

<sup>87</sup> *Panath.* 148.

<sup>88</sup> *Panath.* 153-154.

il programma isocrateo fosse destinato a sostenere culturalmente un disegno che gli uomini dei circoli ‘moderati’ cercavano di attuare sul piano della prassi politica quotidiana. Nell’opera di Isocrate, l’interesse propagandistico presenta infatti i suoi momenti di maggior vitalità nelle opere degli anni intorno al 370, in corrispondenza con l’azione politica di Calistrato, e degli anni contemporanei e successivi alla guerra sociale, che, con la crisi della politica democratico-radical, videro aprirsi la strada all’ascesa di Eubulo<sup>89</sup>. Ancora una volta, l’opera di Isocrate appare come uno dei nodi centrali della cultura ‘moderata’ del IV secolo: e sarebbe di notevole interesse poter accertare se Isocrate abbia concepito autonomamente l’idea di un’operazione politico-culturale di questo genere o se abbia ripreso tentativi analoghi della tradizione ‘moderata’, da Teramene in poi. Ipotesi, questa, che meriterebbe un’indagine particolare: è tutt’altro che improbabile, infatti, che le radici culturali dei contenuti dell’opera pubblicistica di Isocrate, così carichi di potenzialità per la futura esperienza politica di Atene, siano da ricercare nel recente passato, nell’esperienza terameniana e, in particolare, nel lavoro di riflessione e di rielaborazione operato dalla sofistica: ambiente, quest’ultimo, che sembra il più adatto a spiegare l’origine di un modo di trattare i concetti politici analogo a quanto si è trovato in Isocrate.

---

<sup>89</sup> Bearzot 1978/79.

## 2. Religione e politica in Isocrate\*

### ABSTRACT

Nonostante il suo probabile agnosticismo, Isocrate sembra aver riconosciuto alla religione tradizionale un forte valore sociale, sia per le conseguenze a livello morale, in ambito pubblico e privato, del timore degli dei e delle pratiche religiose, sia per il ricco patrimonio mitografico che la religione greca offriva e che Isocrate non manca di sfruttare nella propaganda politica. Isocrate, molto attento alla sensibilità dell'opinione pubblica, riconosceva evidentemente nell'elemento religioso un aspetto importante dello stile di vita e del modo di pensare dei Greci.

Despite its probable agnosticism, Isocrates seems to have attached a strong social value to the traditional religion, both for the moral consequences, in the public and private sphere, of the fear of the gods and religious practices, and for the rich mythological heritage that the Greek religion offered and that Isocrates does not fail to exploit in political propaganda. Isocrates, very attentive to the sensitivity of public opinion, evidently recognised the religious element as an important aspect of the Greek way of life and way of thinking.

Quando si legge Isocrate, è difficile sfuggire all'impressione di trovarsi di fronte ad un uomo di scarsa sensibilità religiosa. La tradizione protagorea, e più generalmente sofistica, che univa alla critica verso la religione tradizionale un atteggiamento sostanzialmente agnostico nei confronti della divinità, sembra rivivere in Isocrate, in cui l'eredità del pensiero sofistico è maggiore di quanto egli stesso non volesse. Nel § 26 del *Nicocle* Isocrate, tra i vari argomenti volti a legittimare il potere assoluto del re, ricorda la presenza della struttura monarchica anche fra gli dei e così commenta:

Se la tradizione intorno a ciò corrisponde alla realtà (περι ὧν εἰ μὲν ἀληθῆς ὁ λόγος ἐστίν), è chiaro che anche gli dei preferiscono questo istituto; se invece nessuno conosce il vero (εἰ δὲ τὸ μὲν σαφὲς μηδεὶς οἶδεν) e siamo noi stessi che per congettura ci siamo formati quest'idea, è segno che tutti diamo il primato alla monarchia.

---

\* In M. Sordi (a cura di), *Religione e politica nel mondo antico* (CISA, 7), Milano 1981, 97-114.

Qui il pensiero di Isocrate non è lontano dal tono del noto frammento di Protagora: *περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὔθ' ὅποιοί τινες ἰδέαν*<sup>1</sup>. Numerosi, in tutta l'opera isocratea, sono i passi in cui viene espresso un analogo scetticismo. Eppure, è noto che Isocrate ricorre con grande frequenza al mito religioso; il mito è anzi, quasi sempre, il fondamento stesso del suo argomentare. È curioso che un uomo non certo animato da viva fede religiosa abbia voluto tanto spesso fondarsi su argomenti per lui privi di significato; ed è forte la tentazione di risolvere la contraddizione riducendo il mito ad un apparato di belle forme, di valore esclusivamente retorico, senza implicazioni religiose. In realtà, una lettura più attenta di Isocrate suggerisce l'esistenza di una problematica più complessa; al di là del suo personale agnosticismo, su cui non si può non concordare, Isocrate sembra aver riconosciuto alla religione tradizionale una qualche validità; di conseguenza, nella sua opera il mito religioso, che della religione tradizionale è un importante elemento, non sembra destituito di ogni valore spirituale<sup>2</sup>.

## 1. BUSIRIDE E L'EUSÉBEIA

Per precisare il valore che la religione assume nel pensiero di Isocrate ci viene particolarmente in aiuto il *Busiride*, opera del 385 circa, che risente ancora fortemente dell'esperienza culturale sofistica: in essa Isocrate tenta l'elogio paradossale del mitico re egizio, che per i Greci era un po' il simbolo grottesco dell'indole barbarica<sup>3</sup>. Isocrate fonda gran parte dell'encomio sulla bontà delle istituzioni che si facevano risalire a Busiride; grande rilievo è dato, nella trattazione, alla problematica religiosa.

---

<sup>1</sup> Protag. F 4 Untersteiner. Sull'agnosticismo isocrateo la maggioranza degli studiosi è concorde: cfr. Blass 1892<sup>2</sup>, 42 ss.; Wilamowitz-Moellendorff 1932, 241-243; Mikkola 1954, 117-135; Mikkola 1973, 72; Cloché 1963, 16-18. Burk 1923 (= 1968, 73 ss., fa invece di Isocrate una «religiöse Natur», attribuendogli una sensibilità religiosa che mi pare piuttosto improbabile. È vero che Isocrate considera la religione strumento educativo, in grado di formare un'indole moralmente sana; ma questo non significa che egli sia uomo di fede e che ancori la moralità al trascendente. In realtà, come hanno ben notato gli autori sopra citati, Isocrate unisce a un sostanziale scetticismo religioso un forte interesse morale, su una linea molto simile a quella socratica: cfr. soprattutto *Antid.* 321-322, che Blass 1892<sup>2</sup>, 43-44, accosta giustamente a Plat. *Apol.* 41 c-d.

<sup>2</sup> Isocrate è tuttavia cosciente del carattere leggendario delle tradizioni mitiche: cfr., oltre al già ricordato passo del *Nicocle* (26), *Paneg.* 28 e *Panath.* 1. Sullo scetticismo isocrateo cfr. *Busir.* 26; 28-29; *Antid.* 321.

<sup>3</sup> Mathieu 1929 (in Mathieu - Brémond 1929-1962, I), 183-185.

Il re viene lodato (§§ 15 ss.) per la sua abilità e saggezza nel governare, e in particolare per aver valorizzato la classe militare e quella sacerdotale (§§ 21-23): «Perché giudicava che se il necessario e il superfluo devono provenire dalla terra e dai mestieri, i mezzi più sicuri per custodirli sono la preparazione alla guerra e la pietà verso gli dei» (τούτων δ' εἶναι φυλακὴν ἀσφαλεστάτην τὴν τε περὶ τὸν πόλεμον ἐπιμέλειαν καὶ τὴν πρὸς τοὺς θεοὺς εὐσέβειαν)<sup>4</sup>.

Al pari della virtù guerriera, la pietà religiosa (*eusébeia*) viene dunque considerata, nel pensiero di Isocrate, φυλακὴ ἀσφαλεστάτη, e cioè sicuro baluardo, dello stato. Questa posizione si precisa nei §§ 24-27. In questo passo, diffondendosi sugli usi degli Egizi, Isocrate esordisce così: «Sono degni di speciale lode e ammirazione la loro pietà e il culto degli dei» (μάλιστα δ' ἄξιον ἐπαινεῖν καὶ θαυμάζειν τὴν εὐσέβειαν αὐτῶν καὶ τὴν περὶ τοὺς θεοὺς θεραπείαν)<sup>5</sup>; ma fa capire chiaramente, col suo commento (§§ 24 e 26), di considerare la devozione religiosa instaurata presso gli Egizi come una *pia fraus*; una finzione che si giustifica, in base al criterio dell'utilità, per il suo carattere moralizzatore<sup>6</sup>. Il timore degli dei e le pratiche religiose hanno una loro precisa ragion d'essere nelle conseguenze di carattere morale che apportano sia nella vita privata che nella vita pubblica; conseguenze che permettono ad Isocrate di valutare positivamente i responsabili di questa *fraus* («questi tali giovano moltissimo alla vita umana», οἱ δὲ τοιοῦτοι πλεῖστα τὸν βίον τὸν τῶν ἀνθρώπων ὠφελοῦσιν)<sup>7</sup>. Si è detto che ciò interessa due diversi piani della esperienza, la sfera privata e la sfera pubblica. Da un lato, il timore degli dei fonda la moralità personale e stabilisce la possibilità di una pacifica convivenza umana, superando la bestialità dei rapporti primordiali («coloro che fin da principio ci ispirarono questo timore sono causa che non ci si comporti l'uno verso l'altro proprio come belve», καὶ γὰρ τὴν ἀρχὴν οἱ τὸν φόβον ἡμῖν ἐνεργασάμενοι τούτων αἴτιοι γέγονασιν τοῦ μὴ παντάσῃ θηριωδῶς διακεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους)<sup>8</sup>; e ognuno vede come la redenzione della sfera privata sia qui il presupposto e il fondamento di una sana organizzazione sociale. In secondo luogo, e per diretta conseguenza, la religione assume

---

<sup>4</sup> *Busir.* 15.

<sup>5</sup> *Busir.* 24. Isocrate ostenta sempre rispetto per le manifestazioni del culto: Cloché 1963, 18, valuta questo suo atteggiamento come «une piété d'Etat», un sentimento di esteriore deferenza, privo di autentica profondità.

<sup>6</sup> Mikkola 1954, 111 ss.; Mathieu 1929 (in Mathieu - Brémond 1929-1962, I), 194, nota 2.

<sup>7</sup> *Busir.* 24.

<sup>8</sup> *Busir.* 25. Mikkola 1954, 113-114, ha messo questo passo di Isocrate in rapporto con Crizia, F 25 Untersteiner.

dunque un forte valore politico: se essa fonda la convivenza civile, fonda anche il rispetto per l'ordine costituito e l'abitudine all'obbedienza (§§ 26-27). Isocrate valorizza in modo particolare l'aspetto culturale; ed è naturale, se si pensa alla stretta connessione che le pratiche religiose avevano, in Grecia, con la vita dello stato<sup>9</sup>. La sua stessa esperienza di cittadino portava Isocrate a collegare il rispetto di tali pratiche con l'obbedienza all'autorità statale: si capisce pienamente, allora, perché egli elogi con calore un Busiride che cerca di fondare sul timore religioso il lealismo politico dei suoi sudditi:

Egli istituì per loro molte e svariate pratiche di pietà, fino a stabilire per legge di venerare e onorare alcuni degli animali tenuti in dispregio presso di noi, non perché ne ignorasse la vera natura (οὐκ ἄγνοῶν τὴν δύναμιν αὐτῶν), ma sia perché credeva necessario abituare la massa a osservare tutti gli ordini dei suoi capi, sia perché voleva sperimentare nel campo delle cose visibili quali sentimenti avessero nei riguardi delle cose invisibili. Pensava che chi faceva poco conto di questi ordini forse avrebbe disprezzato quelli più importanti, mentre chi rispettava ugualmente in ogni caso le prescrizioni, averebbe già dimostrato sicuramente la sua pietà (τὴν αὐτῶν εὐσεβείαν).<sup>10</sup>

Non c'è da illudersi sulla profondità di sentimento religioso che Isocrate manifesta a proposito del culto divino: la sua posizione non è diversa da quella che nel § 26 egli attribuisce allo stesso Busiride, mostrandolo pienamente cosciente, nell'istituire le pratiche di pietà religiosa, del loro valore puramente strumentale. Ma è innegabile che Isocrate attribuisca anche a questa religione ridotta ad *instrumentum regni* un notevole valore educativo. Essa è innanzitutto fonte di norma morale e di indicazioni valide per la vita personale; di conseguenza, essa assume incidenza nella vita pubblica, dove diviene utile alla legittimazione del potere statale<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Per questo aspetto della religione greca, ben noto agli studiosi, mi limito a poche indicazioni bibliografiche: cfr. Nestle 1933, 60 ss.; Wilamowitz-Moellendorf 1931-1932, II, 13 ss.; Burckardt 1955, 557 ss., 588 ss., 633 ss.; Burk 1923 (= 1968), 155; Nilsson 1955, I, 708 ss.

<sup>10</sup> *Busir.* 26-27.

<sup>11</sup> Osserva giustamente Cloché 1963, 17, che Isocrate vede nella religione «une force capable de prévenir ou d'arrêter la dislocation de la société»; cfr. anche Mikkola 1954, 129 ss. Isocrate teorizza qui il valore della religione in modo non dissimile dal Cicerone del *De natura deorum*: opera, questa che, pur essendo ispirata ad un sostanziale scetticismo, riconosce tuttavia alla religione tradizionale un valore sociale e politico. Ciò appare chiaramente fin dalle prime battute (I 2), dove, a conclusione della sommaria esposizione della dottrina epicurea (che, come è noto, voleva gli dei realmente esistenti, ma indifferenti alle vicende umane), Cicerone rileva come tale dottrina distrugga in realtà il senso religioso, togliendo alla convivenza sociale un fondamentale fattore di

## 2. RELIGIONE, MORALITÀ, POLITICA

Ad analoghe considerazioni appaiono ispirati i §§ 43-46 del *Panegirico* (380 circa); in essi Isocrate celebra il valore delle *panegyreis* come momento forte di convivenza civile, in cui il fatto religioso fornisce lo spunto per il recupero dell'*homónoia* cittadina e, soprattutto, interstatale e panellenica. Il recupero della comune identità religiosa diviene, nelle feste panegiriche, fondamento di una profonda unità, e quindi, occasione per rafforzare legami di stretta natura politica:

Sono giustamente lodati i fondatori delle adunanze nazionali (*panegyreis*), perché ci tramandarono un costume per cui, dopo aver concluso una tregua e composto i dissidi esistenti, ci riuniamo nello stesso luogo, e poi, facendo preghiere e sacrifici in comune, ci ricordiamo della nostra parentela reciproca, siamo disposti per l'avvenire a maggiore benevolenza gli uni verso gli altri, rinnoviamo gli antichi vincoli di ospitalità e ne stringiamo di nuovi.<sup>12</sup>

Qui la religione si pone a diretto servizio dello stato o, più generalmente, a sostegno dell'esperienza politica, ma in un senso altamente positivo: essa costituisce un fattore di recupero di valori fondamentali del pensiero politico isocrateo, quali l'unità e la concordia civiche e panelleniche. Una valida esperienza politica, dunque, ha bisogno del fondamento religioso; e su questa base si spiega perché Isocrate, nello stesso *Panegirico* (§§ 150 ss.), neghi una sensibilità religiosa ai Persiani quando vuol sottolineare la loro mancanza di qualità morali e politiche. I Persiani vengono qui considerati, per così dire, 'senza dio': noti per la loro *asébeia* (§§ 155-156), mostrano la loro povertà spirituale:

A causa del potere assoluto sono d'animo abietto e pavido, si dispongono in parata alle porte della reggia, si rotolano a terra e si esercitano in ogni modo all'umiltà, prosternandosi davanti a un uomo, rivolgendogli come a una divinità e facendo meno conto degli dei che degli uomini (θνητὸν μὲν ἄνδρα προσκυνοῦντες καὶ δαίμονα προσαγορεύοντες, τῶν δὲ θεῶν μᾶλλον ἢ τῶν ἀνθρώπων ὀλιγοῦντες).<sup>13</sup>

Essi sono quindi incapaci di un senso religioso autentico, e proprio per questo il loro costume di vita denuncia la mancanza di un ordine morale;

---

aggregazione: *In specie autem factae simulationis sicut reliquae virtutes item pietas inesse non potest, cum qua simul sanctitatem et religionem tolli necesse est; quibus sublatis perturbatio vitae sequitur et magna confusio, atque haud scio an pietate adversus deos sublata fides etiam et societas generis humani et una excellentissima virtus iustitia tollatur.*

<sup>12</sup> *Paneg.* 43.

<sup>13</sup> *Paneg.* 151.

il che li rende, come estrema conseguenza, deboli anche dal punto di vista politico: «è impossibile che gente così allevata e governata sia fornita di qualche altra virtù o o innalzi nelle battaglie un trofeo sui nemici» (οὐ γὰρ οἶόν τε τοὺς οὕτω τρεφομένους καὶ πολιτευομένους οὔτε τῆς ἄλλης ἀρετῆς μετέχειν οὔτ' ἐν ταῖς μάχαις τρόπαιον ἰστάναι τῶν πολεμίων)<sup>14</sup>. Alla sequenza positiva del *Busiride* (religione - moralità personale - solida struttura politica) corrisponde dunque perfettamente, ma in senso opposto, quella negativa di questo passo del *Panegirico* (empietà - immoralità dei costumi - inconsistenza politica)<sup>15</sup>. Lo stesso atteggiamento di pensiero, che collega moralità ed esperienza politica, mostra Isocrate nella sua opera più tarda, il *Panatenaico* del 339 (§§ 123-126):

Essi amministrarono sia gli affari della città sia i loro propri così santamente e nobilmente come conveniva ad uomini discesi dagli dei, che per primi avevano abitato una città e obbedito alle leggi, che in ogni tempo avevano praticato la pietà verso gli dei e la giustizia verso gli uomini (Οὕτω γὰρ ὁσίως καὶ καλῶς καὶ τὰ περὶ τὴν πόλιν καὶ τὰ περὶ σφᾶς αὐτοὺς διώκησαν, ὥσπερ προσῆκον ἦν τοὺς ἀπὸ θεῶν μὲν γεγονότας, πρώτους δὲ καὶ πόλιν οἰκῆσαντας καὶ νόμοις χρησαμένους, ἅπαντα δὲ τὸν χρόνον ἡσκηκότας εὐσεβείαν μὲν περὶ τοὺς θεοὺς δικαιοσύνην δὲ περὶ τοὺς ἀνθρώπους).<sup>16</sup>

Nell'elogio degli antichi Ateniesi *theophileis*, devoti alla divinità, che governavano «santamente e nobilmente», ritroviamo, anche nella terminologia e nell'accostamento delle parole, l'intima connessione, già più volte notata, tra la sfera strettamente religiosa (*hosios*, *eusebeia*) e la sfera

<sup>14</sup> *Paneg.* 150.

<sup>15</sup> Questa medesima connessione tra religione e vita civile e politica spiega l'atteggiamento conservatore con cui Isocrate si pone, nell'*Areopagitico* (§§ 29-30), di fronte alle tradizioni religiose. Tale atteggiamento non è che il risolto inevitabile del conservatorismo politico di cui egli si fa portavoce in quest'opera: se egli mira a restaurare le istituzioni politiche dei *prógonoi*, non può esimersi dal richiedere un analogo ritorno al passato dal punto di vista religioso. Non va dimenticato che anche Senofonte, nei *Poroi* (6, 1), facendosi portavoce di questo medesimo progetto conservatore, sentì di dover chiedere, accanto alla restaurazione in senso politico, anche quella delle antiche tradizioni religiose (restaurare i templi, restituire ai sacerdoti i loro antichi privilegi): In questi autori è chiara la coscienza che il progetto politico deve tener conto in qualche modo dell'esperienza religiosa, proprio per la stretta connessione che essa ha con la vita pubblica. È proprio sulla base di questa connessione che Isocrate può affermare, prendendo ad esempio gli antichi governanti di Atene, che la vera *eusebeia* consiste «nel non mutare nulla di ciò che gli antenati avevano loro tramandato» (*Areop.* 30; cfr. anche *Nic.* 20, dove Isocrate raccomanda al giovane re la pratica del culto tradizionale): dove ciò che è detto in senso religioso ha immediata risonanza sul piano politico, per la profonda interdipendenza che Isocrate pone tra queste due sfere dell'esperienza umana. Cfr. Jaeger 1959 (= 1955<sup>2</sup>) (III), 199-200; Mikkola 1954, 134.

<sup>16</sup> *Panath.* 124.

morale e politica (*kalôs, dikaiosyne*)<sup>17</sup>. In tutto l'arco dell'opera isocratea, dunque, la religione viene considerata autentico baluardo dello stato anche in senso politico; essa è, per così dire, centro unificatore della coscienza civica e fondamento dell'unità nazionale; e dunque è fattore di aggregazione e di convivenza civile, fonte di moralità pubblica ancor più che personale. È questa idea di religione *reipublicae causa* che Isocrate ha attinto dal pensiero greco e valorizzato, nonostante il suo personale agnosticismo, fino a farne il fondamento del lealismo verso lo stato. È stato giustamente detto che Isocrate, in campo religioso come in ogni altra sfera dell'esperienza, cerca di recuperare nel suo valore pratico anche ciò che non riesce a giustificare teoreticamente: per lui, come per tutti i sofisti, è infatti buono non ciò che è vero, ma ciò che è utile<sup>18</sup>. La sua considerazione decisamente utilitaristica del problema religioso, che si è ora esaminata, mi sembra confermare pienamente questo giudizio.

### 3. IL MITO COME PARADIGMA

Da questa funzione di 'fondamento' che Isocrate assegna alla religione discende direttamente il valore paradigmatico che ha, nella sua opera, il mito religioso. La storia delle religioni ha messo in luce chiaramente il valore di 'fondazione' che l'apparato mitologico rappresenta per l'uomo antico: il mito è storia esemplare che giustifica l'esperienza attuale, riportandola al suo fondamento sacro e atemporale<sup>19</sup>. L'uso del mito co-

---

<sup>17</sup> Un utile termine di confronto ci è fornito ancora una volta dal *De natura deorum* ciceroniano. All'inizio del libro III (§ 2), il pontefice C. Aurelio Cotta (che pure, nell'opera, è esponente del pensiero accademico, e quindi è fondamentalmente scettico a proposito del problema della divinità) esprime la propria fedeltà alla religione tradizionale, e in particolare all'apparato cultuale; le forme, anche e soprattutto esteriori, della religione sono infatti il fondamento dello stato romano: *mibique ita persuasi, Romulum auspiciis Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae civitatis*. E alla fine dell'opera (III 40) lo stoico Q. Lucilio Balbo si allinea al tradizionalismo di Cotta con una presa di posizione che esprime profondo lealismo politico più che convinta fede religiosa: *Est enim mihi tecum pro aris et focus certamen et pro deorum templis atque delubris proque urbis muris, quos vos pontifices sanctos esse dicitis diligentiusque urbem religione quam ipsis moenibus cingitis; quae deseri a me, dum quidem spirare potero, nefas iudico*.

<sup>18</sup> Mikkola 1954, 118 e 135 ss., soprattutto 147-148 e 159; cfr. 72, dove Isocrate viene definito un *Lebensphilosoph* e, sulla scorta di una accurata analisi della terminologia isocratea, se ne sottolinea l'interesse sostanzialmente pragmatico. Cfr. anche Cloché 1963, 16; Untersteiner 1972, 429-430.

<sup>19</sup> Vallone 1974 (con nutrite note bibliografiche); Eliade 1949, 350 ss., soprattutto 366-367; Jung - Kerényi 1948 (= 1941), 17 ss.; Snell 1963<sup>2</sup> (= 1946), 286 ss. Il mito

me *exemplum* capace di impegnare ad un conseguente comportamento morale è noto a tutto il pensiero greco, da Omero in poi<sup>20</sup>. Isocrate si pone dunque all'interno di una tradizione precisa, recuperando al mito religioso quel valore etico che anche ora, dopo le critiche razionalistiche cui era stato sottoposto, in particolare dalla cultura sofistica, poteva permettergli di conservare una sua dignità e una sua efficacia<sup>21</sup>. Un'efficacia che veniva ad agire su due piani fondamentali: efficacia educativa sul piano morale, efficacia propagandistica sul piano politico.

Il mito, si è detto, è *parádeigma*: cioè pone un modello di comportamento, crea un precedente moralmente impegnativo, poiché l'uomo antico si trova «in un atteggiamento psicologico teso a ricercare un precedente (un modello) che ne legittimi l'agire»<sup>22</sup>. Aggiungeremo che ciò avviene a due livelli: a livello personale, quando si propone ad un singolo individuo un modello di *areté* la cui imitazione gli si impone come dovere religioso, e a livello macroscopico, potremmo dire di popolo, quando un precedente storico-mitico viene richiamato ad una intera comunità (una *polis*; l'intero mondo greco) allo scopo di provocare l'adesione ad un determinato atteggiamento politico, conferendogli valore di gesto religioso. Isocrate è giunto a teorizzare, per entrambi i casi, il valore e l'utilità di un simile uso del mito: egli, che concepiva la sua opera come tentativo di educazione della persona singola e dell'opinione pubblica, non poteva non percepire la valida funzione propagandistica di un argomento fondato su presupposti religioso-morali. Ciò porta inevitabilmente a concludere che la religione conservava, nel IV secolo, una sua notevole vitalità<sup>23</sup>: un retore abilissimo a sfruttare i meccanismi della propaganda, come era Isocrate, non avrebbe fatto così largamente uso di motivazioni attinte alla

---

mantiene questa caratteristica di storia esemplare anche quando si afferma la coscienza del suo carattere leggendario: μῦθος ἐστὶ λόγος ψευδῆς εἰκονίζων ἀλήθειαν (Theon *Progymn.* 3 = L. Spengel, *Rhet. Gr.* II, p. 72), citato da Buffière 1956, 32 ss.

<sup>20</sup> Jaeger 1959 (= 1955<sup>2</sup>) (III), 80 ss., 94 ss., 447-448, 532; Untersteiner 1972<sup>2</sup>, 105 ss., 409 ss.; Nestle 1933, 64-66.

<sup>21</sup> Schmitz-Kahlmann 1939, 39 ss., soprattutto 43. Come ha detto Untersteiner 1972<sup>2</sup>, 414, a proposito di Socrate, anche di Isocrate si può ben dire che «accetta i miti della tradizione, in modo da farli diventare realtà etica»; su questo argomento cfr. anche 427 ss.

<sup>22</sup> Vallone 1974, 97.

<sup>23</sup> Il mito stesso, che era stato sottoposto a tante critiche da parte dei filosofi e, ultimamente, dai sofisti, continua a dominare «come una forza profonda» nella vita greca, ad esprimere la «vera comunione col passato» che caratterizza l'esperienza ellenica: cfr. Burckhardt 1955, I, 35 ss.; Treves 1933b, 23; Untersteiner 1972<sup>2</sup>, 430-431. Alla medesima conclusione conduce la considerazione del frequente ricorso ad argomenti religiosi nell'oratoria attica: cfr. King 1955. Sull'interesse di Isocrate per il mito, e per una accurata analisi del materiale mitografico da lui utilizzato, cfr. Wagner 1968.

sfera religiosa se religione e mito fossero stati ormai, per la maggioranza della popolazione, lettera morta.

Si è parlato di una vera e propria teorizzazione isocratea a proposito del valore paradigmatico del mito: i passi che stiamo per esaminare ne sono una chiara conferma. Nei §§ 7-8 del *Busiride* Isocrate contesta i parallelismi istituiti da Policrate tra Busiride e gli eroi della tradizione mitica. Busiride non può, secondo Isocrate, aver voluto stabilire un rapporto di emulazione con Eolo e Orfeo, «egli che, pur ammirandone la virtù, compiva manifestamente azioni del tutto contrarie alle loro» (ὄς θαυμάζων τὴν ἀρετὴν τὴν ἐκείνων ἅπαντα φαίνεται τάναντία διαπραττόμενος, § 8)<sup>24</sup>. Se, dunque, ci si pone come modello l'*areté* di una determinata figura mitica, è inevitabile sentirsi impegnati a farne rivivere le azioni: è in questo *erleben*, in questo rivivere l'esperienza mitica che si attua concretamente il valore paradigmatico, in senso morale, del mito religioso. Da uguali considerazioni è dettato l'attacco che Isocrate riserva, nel *Busiride* stesso (§§ 38 ss.), ai poeti, colpevoli di aver diffuso tradizioni ingiuriose su dei e semidei; tradizioni che è empio raccontare e credere (§ 40); in questo modo, infatti, viene meno il valore esemplare delle figure divine:

Quanto a me, credo che non solo gli dei ma neppure i loro discendenti siano partecipi di alcun vizio, ma che essi stessi siano stati forniti di tutte le virtù e siano agli altri guide e maestri delle più nobili azioni (Ἐγὼ μὲν οὖν οὐχ ὅπως τοὺς θεοὺς, ἀλλ' οὐδὲ τοὺς ἐξ ἐκείνων γεγονότας οὐδεμιᾶς ἡγοῦμαι κακίας μετασχεῖν, ἀλλ' αὐτούς τε πάσας ἔχοντας τὰς ἀρετὰς φῦναι καὶ τοῖς ἄλλοις τῶν καλλίστων ἐπιτηδευμάτων ἡγεμόνας καὶ διδασκάλους γεγενῆσθαι).<sup>25</sup>

Si è già visto che Isocrate manifesta il più assoluto scetticismo sul valore storico delle leggende religiose e sulla possibilità umana di avere qualche nozione della divinità: ma questo valore di esemplarità morale è sufficiente, per Isocrate, a giustificare l'esistenza dell'intero apparato mitologico e a meritargli attenzione e rispetto. Sembra chiara in Isocrate la coscienza, poi ciceroniana, che una volta distrutta la *pietas*, il rispetto interiore e formale per la divinità, verrà a mancare un fattore fondamentale dell'ordine morale, con gravi ripercussioni sulla moralità pubblica e privata; e, come estrema conseguenza, con quella radicale distruzione di valori che Cicerone prospetterà nel *De natura deorum*<sup>26</sup>. Isocrate ci fornisce, infi-

---

<sup>24</sup> *Busir.* 8.

<sup>25</sup> *Busir.* 41.

<sup>26</sup> Secondo Burckhardt 1955, I, 645 ss., la coscienza che gli intellettuali ebbero di questo valore sociale dell'esperienza religiosa fu uno dei maggiori fattori di solidità di una religione per altri versi insoddisfacente (soprattutto in campo morale), come fu quella greca.

ne, un'ulteriore conferma del proprio pensiero sul valore dell'esempio nel § 77 dell'*Evagora* (365 circa), dove, parlando dell'efficacia educativa dell'elogio (in questo caso, l'elogio funebre del re), lo fa risiedere nella sua capacità di suscitare il desiderio dell'imitazione:

Noi esortiamo i giovani allo studio della filosofia lodando altri, perché essi, bramosi di emulare gli uomini di cui si fa l'elogio, desiderino di comportarsi come loro (Τοὺς μὲν γὰρ ἄλλους προτρέπομεν ἐπὶ τὴν φιλοσοφίαν ἐτέροους ἐπαινοῦντες, ἵνα ζηλοῦντες τοὺς εὐλογοῦμένους τῶν αὐτῶν ἐκείνοις ἐπιτηδεύματων ἐπιθυμῶσιν).<sup>27</sup>

Lo stesso vale, naturalmente, per fondare il valore di *exemplum* morale del mito.

In questa prospettiva, il mito eroico assume nell'opera isocratea una importanza notevole, specialmente in rapporto alle diverse figure di sovrani con cui Isocrate venne in contatto e a cui si rivolse, di volta in volta, nella speranza di trovare un egemone in grado di raccogliere il suo progetto politico di *homónoia* panellenica e di lotta antipersiana. Isocrate è uno degli autori in cui maggiormente si avverte la tendenza ad idealizzare la figura del capo e a conferirle carattere carismatico: tendenza che si attuerà pienamente in epoca ellenistica<sup>28</sup>. Questa idealizzazione, che ha carattere essenzialmente morale ed intellettuale, ha come strumento fondamentale l'accostamento ad una figura eroica: da una parte, essa viene proposta al re per impegnarlo ad un determinato comportamento morale e politico; dall'altra, per una sorta di processo di identificazione, ne diviene simbolo, e quindi ne fonda l'azione e ne legittima il potere attraverso il richiamo di un precedente 'sacro'.

Numerosi sono, nell'opera isocratea, gli esempi di questo procedimento, che si avvale della «funzione paradigmatica degli eroi mitici visti come archetipi»<sup>29</sup> e che ha enorme importanza ed efficacia sul piano propagandistico. La figura eroica è tanto cara ad Isocrate, per il suo valore emblematico<sup>30</sup>, che essa può ricorrere senza che se ne possa individuare un preciso

<sup>27</sup> Il medesimo concetto esprime Platone descrivendo, nel *Protagora* (325 e), i principi dell'educazione ateniese in età periclea; il maestro fa leggere ai fanciulli i versi dei poeti, «versi in cui vi sono molti insegnamenti, molti racconti e lodi e encomi di uomini virtuosi dell'antichità, di modo che il ragazzo si sforzi di imitarli e ambisca a divenire come loro» (ἐν οἷς πολλαὶ μὲν νουθετήσεις ἔνευσιν πολλαὶ δὲ διέξοδοι καὶ ἔπαινοι καὶ ἐγκώμια παλαιῶν ἀνδρῶν ἀγαθῶν, ἵνα ὁ παῖς ζηλῶν μιμῆται καὶ ὀρέγεται τοιοῦτος γενέσθαι).

<sup>28</sup> La tendenza alla sacralizzazione non è forse del tutto cosciente in Isocrate, ma non si può negare che egli vi abbia in qualche modo contribuito, diffondendo una nuova mentalità nel modo di considerare la figura del capo: cfr. Taeger 1937; Taeger 1957, I, 123 ss.; Gatti 1956, 101-103.

<sup>29</sup> Fuscagni 1974, 73.

<sup>30</sup> Mathieu 1966<sup>2</sup>, 44.

corrispondente storico. È il caso di Teseo, che Isocrate celebra nell'*Elena*, del 385 circa (§§ 18-37). Certamente l'eroe ateniese incarna qui un ideale di perfezione umana in senso morale e politico: ma non si vede la possibilità di un chiaro riferimento storico, come avverrà in altri casi. Teseo è qui, semplicemente, il 'politico ideale' isocrateo: e quindi è a suo modo un *parádeigma*, con valore per così dire universale. Dotato delle principali qualità morali, uomo perfetto, cui non manca nessuna virtù (τοῦτον δὲ μόνον οὐδ' ἐνὸς ἐνδεᾶ γενόμενον, ἀλλὰ παντελῆ τὴν ἀρετὴν κτησάμενον<sup>31</sup>), Teseo è l'eroe che si pone al servizio della grecità (§§ 23 ss.), scegliendo le imprese che possono renderlo benefattore (*euerghetes*) dei Greci o della propria patria<sup>32</sup>; è l'eroe noto per la sua *episteme* in campo militare e la sua *eusebeia* verso gli dei, dotato di grandi capacità politiche, capace di conciliare l'esercizio del potere con i sentimenti di umanità e di uguaglianza (§§ 31-37). Valoroso e capace dal punto di vista militare, saldamente formato dal punto di vista morale, politicamente forte ma alieno da aspirazioni tiranniche, rappresentante ideale della mitica democrazia dei padri, Teseo è il paradigma ideale dell'egemone che Isocrate sognava per la sua patria e per la Grecia tutta: la sua figura, ripresa con tono ugualmente elogiativo nei §§ 126-129 del *Panatenaico*, si presenta come esempio moralmente impegnativo agli uomini politici (specialmente ateniesi) con cui Isocrate verrà in contatto.

Un altro esempio notevole dell'interesse di Isocrate per le figure di carattere sovrumano si trova nei §§ 12 ss. dell'*Evagora*, dove, se manca un vero e proprio modello eroico, è lo stesso Evagora ad assumere carattere semidivino. Si tratta di un testo molto importante per la comprensione del ruolo di Isocrate nel processo di sacralizzazione della figura del monarca in atto nel IV secolo. Evagora discende da Zeus; e questa discendenza divina è il principale fondamento del suo legittimo potere monarchico<sup>33</sup>. Un ulteriore fondamento è dato dalla *areté* degli antenati (§§ 12-18): *areté* che per Evagora è *parádeigma* e imperativo morale, ma che già naturalmente rivive in lui (§§ 22-24), così che egli incarna un ideale di perfezione umana, in senso fisico (*kallos, rhome*) e morale (*sophrosyne, andreia, sophía, dikaiosyne*). Con un motivo di marca già ellenistica, Isocrate ci mostra un susseguirsi di segni divini nella vita di Evagora. I presagi che precedono la sua nascita, e che lo rivelano avviato a un destino sovrumano (ἐξ ὧν μειζόνως ἄν φανεῖται γεγονὼς ἢ κατ' ἄνθρωπον)<sup>34</sup>, sono il segno manifesto di una scelta superiore (anche se Isocrate prefe-

---

<sup>31</sup> *Hel.* 21.

<sup>32</sup> *Hel.* 25.

<sup>33</sup> Cfr. anche *Nic.* 42.

<sup>34</sup> *Evag.* 21.

risce sorvolare, mostrando così il suo scetticismo); quasi non è il caso di ricordare la fortuna che, nella retorica dell'elogio, avrà questo tema della designazione soprannaturale. Ancora (§§ 25-26), Evagora appare accompagnato nel corso di tutta la sua esistenza da un *daimon*, da una sorta di genio provvidente che ne guida l'azione e lo protegge da quel crimine, gravissimo per Isocrate, che è l'*asébeia*<sup>35</sup>. Il motivo dominante dell'elogio diviene dunque la *pietas* del re: ogni suo atto si svolge *hosíōs kai dikaiōs* (§§ 25; 38)<sup>36</sup>, *eusebésteron*, (§ 39), *theophilōs kai philanthropōs* (§ 43), quasi sotto il segno di un carisma religioso. L'elogio raggiunge il suo culmine nei §§ 70-72, dove Evagora viene presentato come degno dell'immortalità, come uomo vissuto in piena felicità (*eutychésteron*) e col massimo favore divino (*theophilésteron*), tanto che non sbaglierebbe chi volesse chiamarlo «dio fra gli uomini o dio mortale» (θεὸς ἐν ἀνθρώποις ἢ δαίμων θνητὸς)<sup>37</sup>: dove il processo di assimilazione del sovrano alla divinità, già accennato nel § 39, si completa. La presenza di una volontà divina che si manifesta in segno visibile è dunque la realtà che fonda l'umanità eccezionale di Evagora e il suo conseguente diritto all'esercizio del potere; ed è da notare il forte valore che assume, in questo quadro, la discendenza dalla divinità come segno della vocazione ad un destino particolare, sovrumano. Il tema della discendenza avrà infatti un ruolo notevole per la determinazione del rapporto eroe-sovrano, e quindi per il valore esemplare e moralmente impegnativo della figura eroica per il personaggio storico cui è proposta. Questo atteggiamento è già evidente nell'*Archidamo* del 366 (§ 8), dove il giovane principe spartano si sente chiamato, in virtù della propria discendenza eraclide, a far rivivere le gesta dell'eroe difendendo il proprio paese dalle mire tebane: Eracle è per lui un paradigma che impegna moralmente, se non religiosamente, ad un preciso dovere. Ma si fa ancora più evidente nel *Filippo* (346), dove questa tematica trova piena attuazione e completo sviluppo.

Va notato, prima di tutto, che il presupposto stesso del *Filippo* è posto da Isocrate sotto il segno dell'iniziativa divina: e ciò dà carattere di missione religiosa all'argomentare isocrateo e alla stessa impresa di cui il Macedone viene invitato a farsi carico. Nei §§ 149-152, Isocrate si dichiara infat-

<sup>35</sup> *Evag.* 25. Non va dimenticato che questa idea di perfezione morale, di cui per grazia divina gode il sovrano, si collega direttamente col valore di esempio che, in Isocrate, anche il re assume di fronte al popolo: egli è «personificazione visibile dell'*ethos* dello stato», e quindi, per i sudditi, è *parádeigma* per eccellenza: cfr. Jaeger 1959 (= 1955<sup>2</sup>) (III), 171 ss.

<sup>36</sup> La stessa espressione viene usata, nel § 13 del *Nicole*, per legittimare il potere monarchico del giovane re.

<sup>37</sup> *Evag.* 72.

ti ispirato dalla divinità (*to daimonion*<sup>38</sup>). La divinità stessa interviene qui nelle vicende storiche indicando in Filippo l'uomo della *tyche*, l'uomo da investire di una missione insieme storica e religiosa. In questa prospettiva, Isocrate può chiedere a Filippo l'adesione alla sua proposta presentandola come un dovere morale e religioso («è vergognoso restare indietro, quando la *tyche* ti guida per una nobile via») <sup>39</sup>. Questo richiamo al carattere sacro dell'impresa cui si vuole invitare Filippo si pone al termine dell'opera; ed è la logica conclusione di una serie di argomentazioni miranti ad investire Filippo di una missione divina, attraverso l'identificazione con l'antenato eroico, Eracle. Sul valore paradigmatico che la figura di Eracle ha qui per il re macedone è stato scritto molto <sup>40</sup>: sarà perciò sufficiente rammentare i caratteri fondamentali dell'argomentazione isocratea.

Filippo discende da Eracle: come nel caso di Evagora, dunque, le virtù morali dell'antenato sono sì per Filippo un modello moralmente impegnativo, ma già naturalmente rivivono in lui. L'adesione al modello eroico assume perciò quasi un valore di necessità, cosa che in qualche modo giustifica e legittima il primato di Filippo di fronte al mondo greco. Per favorire la sovrapposizione della figura di Eracle a quella di Filippo, Isocrate fonda il suo elogio di Eracle (§§ 109 ss.) essenzialmente su qualità di ordine morale e spirituale (*phrónesis*, *philotimía*, *dikaíosyne*), più adatte della forza fisica a rendere evidente il rapporto diretto col re macedone. Isocrate contribuisce così ad una idealizzazione morale della figura di Eracle che lo rende idoneo ad incarnare l'*areté* del sovrano, come avverrà in tutta la tradizione successiva <sup>41</sup>. E ancora, Eracle è l'eroe del filellenismo, della concordia panellenica, della lotta contro il barbaro (§§ 111-112): figura dunque perfettamente idonea ad essere proposta a Filippo, che viene invitato a rivivere i caratteri fondamentali dell'*ethos tês psychês* del suo mitico predecessore (§§ 113-115): la *philanthropía*, l'*eúnoia* verso i Greci, la lotta contro il pericolo barbarico. È sulla base di questa caratterizzazione morale che Isocrate esplicita l'appello a Filippo ad aderire pienamente all'*oikeion parádeigma* di Eracle:

---

<sup>38</sup> *Phil.* 149. Mathieu 1966<sup>2</sup>, 158, parla giustamente, a proposito del compito che Isocrate intende affidare a Filippo, di «tâche sacrée».

<sup>39</sup> *Phil.* 152. Già Treves 1933a, 8, nota la gravità dell'impegno che Isocrate propone a Filippo: esso si presenta come «un dovere sacrale, religioso; irrecusabile, quindi».

<sup>40</sup> Fuscagni 1974, 71 ss.; Treves 1933b, 23 ss.; Treves 1933a, 8 ss.; Schmitz-Kahlmann 1939, 43 ss.

<sup>41</sup> Schmitz-Kahlmann 1939, 51-52. Isocrate, tuttavia, riprende qui con ogni probabilità un'interpretazione etica di Eracle già presente nella filosofia (cfr. Prodicò di Ceo, F 2 Untersteiner, in Xen. *Memor.* II 21-34) e, prima ancora, nell'elaborazione popolare del mito.

Questa mia esposizione ha lo scopo di farti capire che con il mio discorso ti esorto a imprese che i tuoi antenati, con le loro opere, scelsero manifestamente come le più belle. Dunque se tutte le persone intelligenti devono prendere a modello l'eroe più grande e cercar di diventare pari a lui, ciò conviene soprattutto a te. Non dovendo ricorrere ad esempi estranei ma avendone uno in famiglia, come non è naturale che tu ne sia spronato e gareggi per renderti simile al tuo progenitore?<sup>42</sup>

Nel passo appena citato Isocrate ci offre una nuova teorizzazione dell'utilità morale del modello mitico, ripresa nei §§ 76-77. Il timore che Filippo coltivi ambizioni tiranniche sulla Grecia non solo è infondato, ma moralmente riprovevole: infrange infatti un rapporto di necessità che poggia su base religiosa:

Chi ora affermasse che il re dell'Asia trama contro gli Elleni e si è preparato a fare una spedizione contro di noi, non direbbe nulla di denigratorio sul suo conto, solo lo farebbe parere più coraggioso e importante del reale. Se al contrario lanciasse quest'accusa contro uno dei discendenti di Eracle, che fu il benefattore di tutta quanta l'Ellade (ὄς ἀπάσης κατέστη τῆς Ἑλλάδος εὐεργέτης), gli infliggerebbe la più grave delle onte.<sup>43</sup>

Il carattere di *euerghetes* di Eracle si riflette inevitabilmente sul suo discendente, per cui Eracle è, insieme, modello da imitare e simbolo. Isocrate opera fra Eracle e Filippo una sorta di identificazione che trasforma Filippo in un personaggio carismatico, portatore di virtù divina, e insieme impone a Filippo un determinato modello di comportamento: così che l'identificazione serve sì a Filippo come strumento propagandistico di fondazione del suo potere, ma solo qualora egli si impegni in una adesione sincera ai valori che col modello eraclide gli vengono proposti<sup>44</sup>. Questa identificazione, che è la struttura portante di tutta l'opera (§§ 127, 132, 137), culmina nel § 145, dove Filippo viene invitato a conquistarsi una *isótheos doxa*, una fama divina, facendosi autore di moltissimi beni per i Greci: dove l'esortazione a divenire *euerghetes* (che sarà un tipico appellativo carismatico in età ellenistica) coincide con una sorta di assimilazione alla divinità.

Abbiamo considerato, in questa serie di esempi, il valore dell'esempio mitico in rapporto ad un individuo: la figura eroica incarna la per-

---

<sup>42</sup> *Phil.* 113.

<sup>43</sup> *Phil.* 76.

<sup>44</sup> Burckhardt 1955, I, 52, ha ben individuato il valore che ha in Isocrate questo tema della identificazione Eracle-Filippo, da lui sfruttato «tanto come esortazione che come celebrazione»; cfr. anche Schmitz-Kahlmann 1939, 49. Il medesimo valore esemplare ha il ricordo della discendenza eraclide che Isocrate, nella *Lettera ad Archidamo* (§ 3), propone al giovane re spartano.

fezione morale e intellettuale del capo, contribuisce a fondarne l'azione attraverso il suggerimento di un determinato comportamento morale. Dall'adesione al modello scaturisce, per il capo storico, una sorta di legittimazione della sovranità; e anche, quando sia sottolineata la discendenza divina, una sacralizzazione della sua figura. Ma il mito religioso può assumere un valore moralmente impegnativo, e quindi con diretti effetti politici, anche per una intera comunità. Isocrate ci offre, anche a questo proposito, una chiara teorizzazione. Nel § 159 del *Panegirico* Isocrate, parlando della poesia omerica, sottolinea il valore educativo che i *prógonoi* le hanno riconosciuto. Si tratta della stessa tematica esposta nell'*Elena* e che ritroveremo nell'opera isocratea fino al *Panatenaiico*: il mito di Troia è esempio storico-mitico capace di suscitare nei Greci l'imperativo morale alla guerra contro il barbaro<sup>45</sup>. Ciò che caratterizza però questo passo è la teorizzazione del mito come esempio morale da proporre, anziché ad un individuo, ad un intero popolo: il che apre enormi possibilità sul piano propagandistico. Il tema della guerra di Troia è in Isocrate l'esempio più frequente di questo tipo di impiego del mito: lo troviamo già nell'*Elena* (§§ 49 ss.), dove uno dei vanti dell'eroina è identificato con l'aver provocato la grande spedizione panellenica contro l'Asia barbarica: spedizione che la partecipazione degli dei rende a maggior ragione esemplare e paradigmatica, e quindi moralmente impegnativa per il popolo greco. L'esperienza del tempo mitico, in quanto essa è «forma e modello eterno della storia umana e terrena»<sup>46</sup> è fondamento ideale della mobilitazione panellenica contro la Persia auspicata da Isocrate: il quadro ideale di questa esperienza, con cui egli conclude l'elogio di Elena (§§ 67-68), ha certamente la funzione di rammentare ai Greci l'impegno morale, il dovere sacro che il mito richiama:

A buon diritto penseremmo che si deve a Elena se non siamo schiavi dei barbari. Troveremo infatti che gli Elleni, raggiunta la concordia grazie a lei, fecero una spedizione comune contro i barbari, e allora per la prima volta l'Europa eresse sull'Asia un trofeo di vittoria.<sup>47</sup>

Del resto, nei §§ 181-182 del *Panegirico* la guerra di Troia verrà nuovamente richiamata per incitare i Greci alla guerra antipersiana: essa costi-

---

<sup>45</sup> Mathieu 1966<sup>2</sup>, 54 ss. Treves 1932, XIX, ha giustamente rilevato come il parallelo omerico, lungi dall'essere «vano flosculum retorico e mero luogo comune», ha in Isocrate «un valore profondo e simbolico».

<sup>46</sup> Treves 1932, XVIII. Lo stesso Treves sottolinea la profonda continuità tra mito e storia che caratterizza l'opera isocratea: cfr. Treves 1933a, 3 ss. Cfr. anche Untersteiner 1972<sup>2</sup>, 434.

<sup>47</sup> *Hel.* 67.

tuisce un precedente che impone un analogo comportamento, un'adesione fattiva in mancanza della quale, da modello esemplare, si trasforma in paragone umiliante e vergognoso (*aischrón*). La guerra contro il barbaro, modellata sulla spedizione mitica, viene persino assimilata ad un gesto religioso: «solo questa guerra è preferibile alla pace; essa somiglia più a una sacra ambasceria (*theoría*) che a una spedizione militare»<sup>48</sup>. Lo stesso mito di Troia viene ampiamente ripreso nel *Panatenaiaco* (§§ 72 ss.), dove il discorso si articola su due piani: il mito di Troia è *exemplum* per il popolo greco, la figura di Agamennone è *exemplum* individuale, rivolto con ogni probabilità a Filippo<sup>49</sup> (sullo stesso piano, dunque, di Eracle, con cui ha molto in comune, anche se la mancanza del rapporto di discendenza rende il *parádeigma* meno efficace ed impegnativo).

Valore paradigmatico rispetto all'azione politica presenta il mito anche nel § 53 del *Plataico* (373), in cui viene ricordato agli Ateniesi il soccorso prestato da Teseo agli Argivi di Adrasto<sup>50</sup>. Il richiamo del mito sottintende l'invito a comportarsi in modo analogo nei confronti dei Plateesi supplici, e sottolinea l'impegno morale che gli Ateniesi devono sentire di fronte alle gesta degli antenati: «sarebbe vergognoso inorgogliersi per le imprese degli antenati ma agire in aperto contrasto con loro nei confronti dei supplici». Nello stesso *Plataico*, al § 60, il richiamo al rispetto del culto degli dei e degli eroi locali pone alla base dell'azione politica una motivazione strettamente religiosa: gli Ateniesi devono intervenire in difesa degli dei e degli eroi del luogo, che li hanno guidati alla vittoria al tempo delle guerre persiane.

#### 4. IL MITO COME FONDAMENTO DI DIRITTO

Un ultimo aspetto del valore di 'fondazione' che il mito assume in Isocrate si ha nella sua capacità di costituire fondamento di diritto<sup>51</sup>. Nei §§ 28 ss. del *Panegirico* Isocrate ricorda, fra i diritti di Atene all'egemo-

---

<sup>48</sup> *Paneg.* 182.

<sup>49</sup> Schmitz-Kahlmann 1939, 53-55.

<sup>50</sup> È noto che Isocrate fornisce, nella sua narrazione dell'antica saga ateniese, due versioni diverse del mito di Adrasto: cfr. *Paneg.* 54 ss. e *Panath.* 168 ss. È questo un esempio tipico di quella mitopoietica isocratea, che, come ha notato Treves 1933a, 14, «varia da contingenza a contingenza»: il mito, come la storia, viene cioè utilizzato da Isocrate in modo diverso, a seconda dell'utilità morale e pedagogica del momento. Cfr. Schmitz-Kahlmann 1939, 56 ss.; Bradford Welles 1966, 14.

<sup>51</sup> Burckhardt 1955, I, 40 ss.

nia, il dono del grano e delle cerimonie misteriche fatto da Demetra agli Ateniesi: e ciò pur riconoscendo al racconto carattere puramente leggendario. Ugualmente, nei §§ 54 ss., una serie di miti sulle antiche vicende ateniesi (interventi di Teseo a favore di Adrasto e degli Eraclidi) serve a testimoniare che l'egemonia di Atene, così come il suo spontaneo riconoscimento da parte di Tebe e Sparta, risalgono all'antichità più remota. Se, come si è visto finora, l'esempio mitico chiede, di per sé, di essere in qualche modo rivissuto, è probabile che Isocrate voglia qui non solo fondare su base mitica i diritti di Atene, ma anche ricordare alle città rivali l'origine divina di questi diritti e il dovere morale di riconoscerli. Il medesimo valore di fondamento di diritto hanno i miti della saga ateniese ricordati da Isocrate nei §§ 75 ss. dell'*Areopagitico*, 168 ss. e 191 ss. del *Panatenaico*, con un uso che discende direttamente dagli epitalfi, come ha ben mostrato G. Schmitz-Kahlmann nella sua opera già più volte citata<sup>52</sup>. Ma l'esempio più caratteristico di questo uso del mito, quello che forse ne rivela meglio la connessione con l'elemento religioso, si trova nei §§ 17 ss. dell'*Archidamo*, in cui il mito degli Eraclidi è fondamento dei diritti di Sparta su Messene. Nei §§ 24-25 si ha la teorizzazione chiara: se il possesso di Messene è diritto degli Eraclidi, fondato sulla conquista militare da parte dei figli di Eracle e sull'ordine dell'oracolo di Delfi, Messene va difesa per gli stessi motivi di ordine morale e religioso per cui va difesa la patria:

Nondimeno anche da questi cenni penso risulti chiaro a tutti che possediamo a titolo per nulla diverso il territorio che è riconosciuto come nostro e quello che ci viene contestato. L'uno lo abitiamo perché ce lo diedero gli Eraclidi, il dio ce lo indicò col suo vaticinio e ne vincemmo in guerra gli abitanti; l'altro lo ricevemmo sempre dagli stessi, nello stesso modo e obbedendo agli stessi oracoli.<sup>53</sup>

Da notare il ruolo che in questo tentativo di giustificazione del possesso di Messene riveste l'oracolo di Delfi (§§ 31-32); il responso dell'oracolo è qui la conferma più autorevole del racconto mitico. È in ogni caso notevole che il ricorso al mito sia così ampio, in un momento in cui il problema di Messene, grave e vivacemente dibattuto nel IV secolo<sup>54</sup>, si

---

<sup>52</sup> Schmitz-Kahlmann 1939, 62 ss. e 71-73; Jaeger 1959, III, 129 ss; Untersteiner 1972<sup>2</sup>, 423 ss.

<sup>53</sup> *Arch.* 25.

<sup>54</sup> Il problema del diritto di Sparta al possesso di Messene era stato contestato da Alcidaunte, nel *Messenico*, sulla base dell'uguaglianza naturale; la presa di posizione di Isocrate si inserisce perciò in una vivace polemica. Cfr. Mazzarino 1966, I, 369 ss.; Fuscagni 1974, 73.

presentava essenzialmente come un problema giuridico: evidentemente la motivazione mitico-religiosa bastava a creare un precedente impegnativo anche su questo piano di fronte all'opinione pubblica greca.

## 5. CONCLUSIONE

Quanto si è detto finora prova in modo esauriente l'importanza della religione e del *parádeigma* mitico nell'argomentare isocrateo; si può anzi dire che la propaganda politica di Isocrate si fonda molto spesso su argomenti che attingono al patrimonio religioso del popolo greco. Ogni qualvolta vuol rendere impegnativo dal punto di vista morale un invito all'azione politica, sia esso rivolto ad un individuo o a una comunità, Isocrate ricorre al fondamento mitico, che trasforma l'invito in un dovere morale e religioso<sup>55</sup>; e abbiamo visto l'importanza che egli assegna all'esperienza religiosa come fattore di unità nella vita sociale e politica. Ciò deve farci riflettere sull'importanza che la religione rivestiva ancora nel IV secolo, quando pure l'ondata razionalista della cultura sofistica aveva sottoposto le tradizioni mitiche e religiose della Grecia a dure critiche. Se nei circoli intellettuali l'atteggiamento scettico aveva preso piede, nell'opinione pubblica era rimasto vivo il senso religioso tradizionale: essa rimaneva dunque profondamente sensibile ad argomenti di ordine religioso. Di questo fatto un uomo come Isocrate, sensibilissimo nel percepire gli umori dell'opinione pubblica e attento valorizzatore dei meccanismi della propaganda, non poteva non tener conto. Si spiega dunque perché egli, personalmente scettico, abbia ritenuto opportuno ricorrere così spesso ad argomenti attinenti alla sfera religiosa: il mito gli si offriva come un apparato di notevolissimo valore propagandistico. Perciò la religione assume nella sua opera un valore di sostegno, di *instrumentum*, nei confronti dello stato o del progetto politico: e se ciò ha, al fondo, un risvolto innegabilmente negativo, ha una sua ugualmente innegabile positività in quella fede popolare su cui doveva necessariamente far leva.

---

<sup>55</sup> Cantoni 1941, 30: «Così nella vita religiosa, nella prassi pedagogica, nella prassi politica, in tutte le forme spirituali nelle quali si ha il bisogno di orientare in un unico senso la coscienza, di sottrarla alla perplessità del dubbio e della scepsti, il mito conosce una straordinaria fioritura».

### 3.

## Da Andocide ad Eschine: motivi ed ambiguità del pacifismo ateniese nel IV secolo a.C.\*

#### ABSTRACT

Partendo dalle riflessioni di J. de Romilly sui 'moderati' ateniesi, il contributo considera alcuni interventi sul tema della pace negli oratori del IV secolo, tra cui il *Sulla pace* di Isocrate, con l'obiettivo di mettere in luce le ambiguità di un 'pacifismo' che ha dietro di sé interessi precisi a livello economico e politico.

Starting from J. de Romilly's reflections on Athenian 'moderates', the paper considers some interventions on the theme of peace in the fourth-century orators, including Isocrates's *On the Peace*, with the aim of highlighting the ambiguities of a 'pacifism' that has precise economic and political interests behind it.

#### 1. ASPIRAZIONE ALLA PACE E PACIFISMO

L'Atene del V secolo, travagliata dalla guerra e dalla crisi costituzionale, conobbe il sorgere di diffuse aspirazioni alla pace e alla concordia, che trovarono espressione soprattutto nel teatro: la commedia si fece allora portavoce dei sentimenti dell'opinione pubblica, mentre la tragedia rifletteva le inquietudini del mondo culturale<sup>1</sup>. Nell'Atene degli inizi del IV secolo, avviata dopo la sconfitta ad una faticosa rinascita, queste aspirazioni si coordinarono, sotto la spinta emotiva dell'esito tragico della guerra del Peloponneso<sup>2</sup>, in un vero e proprio 'partito della pace', la cui formazione fu certamente agevolata dal reinserimento nella vita politica democratica dei 'moderati' di estrazione terameniana, quali Anito, Archino, Formisio, che avevano collaborato alla restaurazione<sup>3</sup>. Dopo i primi anni di collaborazione (la grave situazione politica ed economica di Atene imponeva

---

\* In M. Sordi (a cura di), *La pace nel mondo antico* (CISA, 11), Milano 1985, 86-107.

<sup>1</sup> Prandi 1985 (con relativa bibliografia).

<sup>2</sup> Sulla reazione ateniese alla sconfitta cfr. Lévy 1976.

<sup>3</sup> Sul reinserimento dei 'moderati' e sulla formazione di un partito 'pacifista' cfr. Mossé 1962, 287 ss.; inoltre Cloché 1934, 5 ss.; Seager 1967, 95 ss.; Perlman 1968, 259 ss.

sia ai democratici che ai ‘moderati’ una certa prudenza) il ‘partito della pace’ venne a coincidere sostanzialmente con l’opposizione alla democrazia radicale, e quindi a polarizzarsi intorno al gruppo ‘moderato’. In un celebre articolo del 1954, J. de Romilly<sup>4</sup> poteva così definire i ‘moderati’ del IV secolo come «*tous ceux qui se sont opposés, en quelque circonstance que ce soit, à une politique de démocratie extrême, d’impérialisme, ou simplement de guerre*»<sup>5</sup>. La democrazia radicale aveva invece rapidamente ritrovato, se ci è consentito il termine, la sua vocazione bellicista, o meglio la sua maggiore disponibilità ad impegnarsi in azioni di guerra, vuoi per la salvaguardia del prestigio internazionale di Atene, vuoi per la difesa degli interessi economico-sociali delle classi inferiori<sup>6</sup>.

Molti dei motivi ricorrenti individuati da J. de Romilly nel pensiero ‘moderato’ degli anni fra il 360 e il 340 hanno una stretta attinenza con il tema della pace: si vedano, per esempio, le preoccupazioni di ordine economico con il conseguente rifiuto delle spese militari<sup>7</sup> e la condanna dell’imperialismo navale e della politica di guerra ad oltranza in nome del principio della giustizia<sup>8</sup> ricorrenti in Isocrate, Senofonte, Eschine. Nel ricorrere di questi motivi la studiosa francese non riconosce un programma pacifista sistematico, ma piuttosto una convergenza di argomentazioni dettate dalle ragioni di circostanza che potevano spingere, di volta in volta, a reclamare la pace: né Isocrate, né Senofonte, né Eschine possono infatti essere considerati sempre sostenitori della pace a tutti i costi<sup>9</sup>.

Credo tuttavia sia opportuno, di fronte a queste vaste consonanze che del resto eccedono i limiti cronologici considerati da J. de Romilly, domandarsi se queste argomentazioni, articolandosi con altri motivi e slogan, abbiano dato vita ad una vera e propria ideologia pacifista, per quanto legata a situazioni particolari, e in che misura tale pacifismo si riveli animato da una sincerità ideale capace di raccogliere le autentiche aspirazioni da cui, alla fine del secolo precedente, aveva in un certo senso preso le mosse. Tenteremo di rispondere a queste due domande attraverso l’esame di alcuni testi paradigmatici, e dunque senza la pretesa di svolgere un’indagine esaustiva sul pacifismo del IV secolo<sup>10</sup>.

---

<sup>4</sup> Romilly 1954.

<sup>5</sup> Romilly 1954, 327.

<sup>6</sup> Bibliografia e problemi in De Sensi Sestito 1979.

<sup>7</sup> Romilly 1954, 333 ss.

<sup>8</sup> Romilly 1954, 344 ss.

<sup>9</sup> Romilly 1954, 344 e nota 1.

<sup>10</sup> Indagine che richiederebbe, oltre alla disamina del quadro completo del pensiero ‘moderato’ in proposito, anche lo studio dei testi concernenti lo sviluppo del pannelismo, molti dei quali appartengono all’area del pensiero democratico.

## 2. ANDOCIDE, SULLA PACE

Il primo documento del pensiero non democratico in proposito è, nel corso del IV secolo, l'orazione di Andocide *Sulla pace con gli Spartani*, la terza del *corpus* andocideo, databile all'inverno del 392/1<sup>11</sup>. Essa presenta motivi successivamente ricorrenti nella tradizione pacifista 'moderata' del IV secolo, di cui Andocide viene quindi ad essere, in un certo senso, il capostipite. Su alcuni fra essi non vale la pena di soffermarci: già J. de Romilly ha notato che temi quali i vantaggi della pace dal punto di vista politico ed economico sono presenti in Andocide e ritornano, a volte più ampiamente sviluppati ma con gli stessi contenuti e spesso con analoga formulazione, nel *Sulla pace* di Isocrate, nei *Poroï* senofontei e nell'orazione *Sull'ambasceria* di Eschine<sup>12</sup>. Due mi sembrano, invece, i motivi che J. de Romilly non ha rilevato, e che mi paiono importanti perché, al di là delle consuete argomentazioni d'occasione, rivelano per così dire un tentativo di teorizzazione: il tentativo cioè di superare le considerazioni dettate dall'opportunità e dal buon senso (del tipo «una giusta pace è meglio della guerra», And. 3, 1)<sup>13</sup> e di articolare l'ideologia pacifista in affermazioni di valore.

Il primo è l'importante affermazione di principio secondo cui l'unica guerra legittima è la guerra difensiva (3, 13: «penso che ognuno sia d'accordo che si combatte per due motivi: o perché si subiscono dei torti o per soccorrere chi li ha ricevuti»), in difesa della libertà e dell'autonomia, principi ricordati anche a 3, 14 e di cui le condizioni spartane, di cui Andocide si fa latore (il permesso di costruire le mura e la flotta e di mantenere la sovranità su Lemno, Imbro e Sciro, considerate in un certo senso parte del territorio attico: 3, 12), non sono che corollari. Ognuno vede che si tratta dei principi della futura *koinè eirene*, la violazione dei quali, secondo il trattato del 386, giustificherà appunto la guerra: la sua formulazione era evidentemente già nell'aria nel 392/1, come rivela del resto il fatto che l'espressione ricorre, per la prima volta in una fonte letteraria, a 3, 17: «Prendete in considerazione, o Ateniesi, anche il fatto che ora voi garantite pace e libertà di cui tutti i Greci possono fruire (κοινήν εἰρήνην καὶ ἐλευθερίαν) e permettete a tutti di partecipare ad ogni vantaggio»<sup>14</sup>. Andocide afferma esplicitamente che, una volta raggiunti

---

<sup>11</sup> Accame 1951, 111 ss.

<sup>12</sup> Romilly 1954, 343 e 352.

<sup>13</sup> La traduzione di questo e degli altri passi di Andocide citati nel testo è di Feraboli 1995.

<sup>14</sup> [La traduzione non enfatizza il concetto di *koinè eirene*: meglio forse «una pace e una libertà comuni».] Cfr. Momigliano 1936a, 97 ss. (= 1966, 457 ss.); Ryder 1965, 25 ss.

questi obiettivi, la guerra non ha più ragion d'essere e che per altri scopi (per esempio quello di sconfiggere gli Spartani e i loro alleati) non bisogna combattere (3, 6). Ora, il richiamo esplicito ai principi della pace del 386 ritorna in Isocrate (*De pace* 16), laddove l'oratore invita gli Ateniesi non solo a risolvere la guerra con gli alleati, ma anche a concludere la pace con tutti gli uomini (πρὸς ἅπαντας ἀνθρώπους) sulla base dell'autonomia<sup>15</sup>, e afferma che occorre limitare le proprie ambizioni agli obiettivi compatibili con questi principi. L'affermazione della legittimità della guerra difensiva torna, in senso diverso e positivo, in Senofonte (*Poroi* 5, 13)<sup>16</sup>: temendo forse di apparire poco patriottico con il suo insistente appello alla pace come presupposto della ripresa economica, egli si dichiara disponibile ad ammettere la guerra, nel caso che la città venga offesa. Nonostante i toni parzialmente diversi, l'affermazione di principio è, nei tre casi, la medesima: la guerra si giustifica soltanto come difesa da un'aggressione, aggressione che però non significa semplicemente, in senso moderno, attacco al proprio o altrui territorio, ma anche e soprattutto offesa ai principi di convivenza internazionale della libertà e dell'autonomia. Credo che queste osservazioni permettano di concludere che i 'moderati', pur perseguendo spesso, di fatto, una politica di pace a tutti i costi, preferirono evitare di presentarsi come pacifisti ad oltranza e scelsero piuttosto, con un atteggiamento che voleva apparire più sollecito dell'interesse della patria, di richiamarsi ai principi, universalmente riconosciuti, della pace comune, la violazione dei quali giustificava la guerra. Ora, queste affermazioni di principio sono di indiscutibile valore ideale: ma dietro di esse emergono atteggiamenti ambigui, che finiscono per svuotarle di significato. Particolarmente scoperto è il gioco di Andocide, il cui appello alla teoria della guerra difensiva ha come vero scopo di togliere legittimità alla guerra contro Sparta che Atene, con Tebe, Argo e Corinto, stava conducendo vittoriosamente; egli finge peraltro di non accorgersi che si trattava appunto di una guerra difensiva contro un imperialismo aggressivo e opprimente. Inoltre Andocide tenta, in questo modo, di limitare gli obiettivi di Atene al recupero della piena autonomia

---

<sup>15</sup> L'osservazione vale anche se la pace del Re cui Isocrate si richiama non è quella del 386, ma quella del 375, come pensano alcuni dei moderni: recentemente tuttavia Thompson 1983, 75 ss., ha riesaminato la questione, concludendo che Isocrate parla qui proprio della pace di Antalcida.

<sup>16</sup> «Se poi qualcuno mi chiedesse, 'Ritieni che si debba mantenere la pace anche nei confronti di chi reca offesa al nostro paese?', non dico questo. Dico piuttosto che lo puniremo con maggiore rapidità se non commetteremo alcuna ingiustizia, perché allora non avrà nessun alleato». [La traduzione è di Bodei Gigliotti 1970.] Cfr. Gauthier 1976, 214-215.

con i corollari sopra ricordati, mentre Atene, per porre fine al prepotere di Sparta, doveva necessariamente ricostituirsi una sfera di influenza nell'Egeo<sup>17</sup>. In realtà, come è già stato notato<sup>18</sup>, Andocide persegue una politica sfacciatamente filospartana<sup>19</sup>, proponendo una pace che vanifica a vantaggio della sola Sparta i risultati ottenuti da Atene nel corso della guerra di Corinto e presentando come generose concessioni del vincitore condizioni davvero minimali rispetto a quelle che Atene avrebbe potuto ottenere da un nemico ormai alle corde. Dietro il richiamo andocideo al valore ideale, sul quale si è certamente indotti a concordare con l'oratore, si profila una strumentalizzazione di tale valore in favore di una potenza straniera. Diverso, e certo moralmente più limpido, l'intento di Isocrate, che nel *Sulla pace* (356)<sup>20</sup> propone una politica di pace e di giustizia nei confronti degli alleati conforme ai principi della seconda lega ateniese, in quegli anni travagliata dalla crisi della guerra sociale: una politica di per sé saggia e giusta, fondata sul rifiuto della ripresa dei metodi imperialistici del V secolo. Tuttavia, anche il pacifismo isocrateo appare, in un certo senso, colpevole: Isocrate pecca perlomeno di miopia quando propone una pace «con tutti gli uomini», al di là della sfera degli alleati di Atene, e mostra di credere che, di fronte all'abbandono dell'impero navale da parte di Atene, in una situazione internazionale così delicata<sup>21</sup>, un uomo come Filippo avrebbe risposto con un'analogia politica di ripiegamento (*De pace* 22-23). Anche se forse più per ingenuità che per malafede, Isocrate manifesta, in questo caso, una ben scarsa lungimiranza politica, credendo di poter bloccare con un'ostentato pacifismo l'espansionismo macedone. Al sospetto amor di pace di Andocide fa dunque da contraltare, in Isocrate, un colpevole utopismo. Senofonte, ammettendo la guerra, che pure egli considera economicamente perniciosa, nel caso che la città subisca

---

<sup>17</sup> A 3, 15 Andocide nega la possibilità di perseguire questo obiettivo per l'opposizione degli alleati e del Re. L'accenno agli alleati di Atene (Tebe, Argo e Corinto) appare del tutto pretestuoso e legato al tentativo di alienare loro la fiducia degli Ateniesi (cfr. anche 3, 21-22); quanto al Re, il suo ruolo nelle trattative di Sparta è assai discusso: Accame 1951, 120 ss.; Hamilton 1979, 233 ss.; *contra* Aucello 1965, 352 ss.

<sup>18</sup> Cfr. le pesanti critiche di Cloché 1919, 177 ss.; inoltre, il commento di Albini 1964, 13 ss. e *ad locc.*

<sup>19</sup> A 3, 17 ss. Andocide si appropria addirittura della propaganda spartana, oscurando la crisi in cui Sparta versava e presentandola generosamente disposta ad ogni concessione «per la libertà dei Greci». Egli arriva a ricordare soltanto le vittorie spartane, tacendo i successi di Atene, compresa la clamorosa vittoria di Cnido.

<sup>20</sup> Mathieu 1942 (in Mathieu - Brémond 1929-1962, III), 4 ss.

<sup>21</sup> Anfipoli era caduta in mano a Filippo nel 357; nel corso del 356 lo stesso accade a Pidna e Potidea. Atene non poté reagire adeguatamente proprio perché impegnata nella guerra sociale (su cui cfr. Cawkwell 1962).

un'offesa, si rivela invece come il più equilibrato fra i tre pubblicisti. Egli del resto manifesta un atteggiamento decisamente realista nell'impostazione stessa dell'opera, laddove non si limita a respingere a parole l'imperialismo, ma si impegna concretamente, al di là della propaganda, nel tentativo di rimuoverne i fondamenti, almeno economici (*Poroi* 1, 1)<sup>22</sup>. Antepoendo, in caso di necessità, la difesa di Atene all'ideologia della pace, Senofonte non fa che mantenersi fedele a tale atteggiamento realista, che contrasta fortemente con le illusioni isocratee. Egli mi sembra perciò colui che con maggior legittimità si richiama al motivo ricorrente, ma spesso pretestuosamente invocato, della guerra difensiva.

Il secondo aspetto, più significativo per le sue implicazioni e per i successivi sviluppi, è quello del rapporto fra i concetti di *eirene*, di *sotería* e di *demokratía*, che Andocide pone in 3, 1-12. La formulazione di tale rapporto è in effetti la chiave dell'orazione andocidea e diventerà lo slogan fondamentale del pacifismo 'moderato'. Esso, come vedremo, ritorna esplicitamente in Isocrate e in Eschine, configurandosi come il tema propagandistico centrale dell'ideologia pacifista: un'ideologia che non poteva certo sperare di far presa sul *demos* fondandosi solo su argomentazioni di natura finanziaria e fiscale o su astratti richiami all'*hesychía* e alla *dikaíosyne*<sup>23</sup>, comprensibili solo ad una parte dell'opinione pubblica, quando gli interessi economici delle classi inferiori andavano spesso in senso diverso e quando la situazione internazionale sembrava richiedere un intervento. Andocide (3, 1-2) giustifica la propria presa di posizione in favore della pace, contro quegli oratori che considerano la pace pericolosa per il regime democratico, facendo perno su un *excursus* storico mirante a dimostrare che la pace è sempre stata vantaggiosa per la democrazia (3, 3-9) e tentando di esorcizzare, con una sofistica distinzione tra *eirene* e *spondai*<sup>24</sup>, il cattivo ricordo lasciato dalla pace del 404 (3, 10-12), e conclude infine con una decisa riaffermazione del rapporto fra pace, democrazia e salvezza: «Io insisto su questo punto, o Ateniesi: la pace significa salvezza e potenza per la democrazia, la guerra rovina» (3, 12).

Andocide parla mosso dalla evidente necessità di difendersi dall'accusa di volere in realtà perseguire, attraverso la pace con Sparta, l'abbattimento della democrazia: l'accenno, a 3, 1, ai *rhétores* e alle loro argomentazioni («i nostri oratori politici, pur inchinandosi di fronte alla parola pace, si oppongono ai provvedimenti dai quali la pace potrebbe derivare») rivela chiaramente che l'opposizione democratica alla pace

---

<sup>22</sup> Sui *Poroi* cfr. Bodei Giglioli 1970, VII ss., e Gauthier 1976, 7 ss. e 35 ss.

<sup>23</sup> Cfr. Isocr. *De pace* 25-27.

<sup>24</sup> Santi Amantini 1979-1980, 482 ss. e 488, nota 58.

con Sparta era giocata anche su questo tema. Da dove nasce questa accusa, dalla quale i 'moderati' saranno costretti a difendersi per tutto il IV secolo, riprendendo i temi andocidei?

Non è difficile rispondere, soprattutto se si riflette sul successivo accenno di Andocide al trattato di pace del 404. L'ambigua condotta tenuta da Teramene, capostipite ideale della tradizione 'moderata', nel corso delle trattative con Lisandro dopo Egospotami<sup>25</sup> era certo presente nel ricordo del popolo ateniese; e l'esito di quelle trattative aveva in effetti coinciso con la *demou katálysis* e con l'affermazione della tirannide dei Trenta<sup>26</sup>. Il legittimo sospetto di tradimento nei confronti di Teramene suggeriva dunque all'opinione pubblica il rapporto tra pace con Sparta e abbattimento della democrazia. Peraltro, il gioco di Teramene era stato apertamente smascherato da Lisia nella *Contro Eratostene* (12, 68 ss.) e nella *Contro Agorato* (13, 11 ss.). Nella prima orazione, Lisia afferma infatti senza mezzi termini che Teramene, dichiarando di voler salvare la città, l'aveva in realtà perduta (12, 68: «dopo aver annunciato che avrebbe salvato la città, in realtà proprio lui ne ha causato la rovina») <sup>27</sup> e, facendo credere di poter ottenere la pace a condizioni favorevoli, aveva in realtà indotto Lisandro a imporre l'abbattimento della costituzione vigente, cioè della democrazia (12, 70: τὴν ὑπάρχουσαν πολιτείαν καταλύσαι). Nella seconda, egli sottolinea il rapporto esistente tra l'asserito pacifismo di Teramene e dei suoi e la loro intenzione di approfittare della situazione per abbattere la democrazia (13, 15: «Quegli uomini, rendendosi conto che a parole la si chiamava pace, ma che di fatto era la fine della democrazia, dissero che non avrebbero mai permesso che accadesse una cosa simile»), di fronte al responsabile atteggiamento dei democratici, non, come alcuni pretendono, avversari della pace, ma fautori di una pace più dignitosa (13, 16). Lisia aveva così svelato senza reticenze i retroscena della propaganda terameniana che, con il pretesto della *soteria* e della pace, aveva perseguito in realtà progetti di natura antidemocratica. Secondo Lisia (12, 74), lo stesso Lisandro aveva posto agli Ateniesi l'alternativa tra *politeia* e *sotería*, riprendendo, dietro probabile suggerimento di Teramene, uno slogan caro agli antidemocratici fin dal colpo di stato del 411:

---

<sup>25</sup> Xen. *Hell.* II 2, 16 (confermato da Lys. 12, 68 ss.; 13, 9 ss.); tendono invece a sminuire le responsabilità di Teramene Arist. *Athen. polit.* 34, 2-3 e Diod. XIV 3, 2; 4, 1.

<sup>26</sup> Per la discussione del problema sulla presenza o meno della clausola sulla *patrios politeia* nel trattato, ammessa da Aristotele e da Diodoro ma non dalle altre fonti, e sulle vicende che portarono all'instaurazione dei Trenta cfr. i due recenti contributi, parzialmente divergenti, di McCoy 1975 e di Lanzillotta 1977.

<sup>27</sup> [La traduzione di questo e degli altri passi di Lisia citati nel testo è di Medda 1991-1995.]

l'alternativa tra *politeia* e *sotería* era stata posta allora già da Pisandro (Thuc. VIII 53, 3), per far accettare il progetto di una 'democrazia diversa' (53, 1)<sup>28</sup>. Questi precedenti non potevano che suggerire un rapporto tra l'appello ai concetti di *sotería* e di *eirene* e l'intenzione di arrivare alla *demou katálysis*: al tempo di Andocide, gli oratori democratici avversi alla pace con Sparta sfruttavano abilmente i timori del *demos* in questo senso. È così che Andocide, come faranno altri pacifisti dopo di lui, si vede costretto, per evitare l'accusa di essere *misódemos*, a sviluppare il tema, estraneo alla sua tradizione politica, della pace come salvezza della democrazia, ponendo un rapporto nuovo: *sotería* e *politeia* democratica non sono più in alternativa, ora *eirene*, *sotería* e *demokratía* coincidono. Nasce così un nuovo slogan, che adatta alle nuove esigenze imposte dai tempi motivi cari alla tradizione 'moderata' terameniana. Ma Andocide merita lo stesso giudizio espresso su Teramene da Lisia, che lo accusava, «coprendosi con il nome più bello» (τῷ καλλίστῳ ὀνόματι χρώμενος)<sup>29</sup>, di perseguire progetti dai risvolti assai meno nobili (12, 78)?

Io credo che, in realtà, il giudizio debba essere ancora più severo. Se infatti Andocide, come a suo tempo Teramene, invoca pretestuosamente valori in cui non ha una fede reale, facendosi bello dei nomi di democrazia e di pace, egli è poi anche di gran lunga inferiore per abilità al suo predecessore. Già l'*excursus* storico su cui egli fonda la sua argomentazione, carico di errori e di deliberate deformazioni<sup>30</sup>, rivela infatti scopertamente, con il suo orientamento fortemente ideologizzato, la scarsa fede di Andocide nel regime democratico di cui si afferma difensore; del resto, dati i suoi precedenti, le sue tendenze antidemocratiche (*misódemos kai oligarchikós* lo chiama Plut. *Alc.* 21, 2) dovevano essere ben note ai contemporanei<sup>31</sup>. Risulta dunque evidente la pretestuosità con cui Andocide afferma di volere la pace perché essa garantisce la sicurezza della democrazia, quando la sorte di quest'ultima, in realtà, non è certo il suo primo pensiero. Analogamente, l'analisi della situazione storica rivela che Andocide non pensa, prima di tutto, alla *sotería* della patria: proponendo di concludere a condizioni favorevoli solo a Sparta una guerra che Atene stava conducendo con successo, egli persegue, come abbiamo

<sup>28</sup> Bieler 1951. Cfr. anche Lévy 1976, 16 ss.; Cecchin 1969, 1 ss.

<sup>29</sup> Il «nome più bello» cui allude Lisia è certamente quello della democrazia: nel dibattito erodoteo sulle costituzioni si afferma che il governo del popolo porta il nome, fra tutti il più bello (*kálliston ounoma*), di *isonomia* (III 80).

<sup>30</sup> Meyer 1892-1899 (= 1966), II, 132 ss.; *infra*, pp. 72 ss.

<sup>31</sup> Per una sintesi delle nostre notizie su Andocide cfr. Dalmeyda 1930, 1 ss.; Maidment 1941, 320 ss.; per il ruolo di Andocide nell'affare delle Erme cfr. Aurenche 1974.

già anticipato<sup>32</sup>, un gioco così apertamente filospartano da apparire quasi un agente della potenza straniera. Il discorso *Sulla pace* di Andocide si configura quindi come un tentativo neppur troppo abile di evitare la continuazione della guerra di Corinto e il crollo dell'imperialismo spartano, forse con l'intento di favorire, all'interno di Atene, le forze reazionarie: e dunque, per quanto Andocide si sforzi di propugnare la pace con le argomentazioni più nobili, nella sua azione si ravvisano gli estremi del tradimento. In questa prospettiva anche le affermazioni di carattere ideale che nutrono il pacifismo andocideo (la teorizzazione della guerra difensiva, il richiamo al rapporto *eirene - sotería - demokratía*) si svuotano di contenuto: egli fa appello a valori in cui è il primo a non credere, limitandosi a sfruttare propagandisticamente, per secondi fini, il sentimento popolare e le coeve aspirazioni alla pace<sup>33</sup>.

La patente ambiguità di Andocide, che anche i contemporanei percepirono (egli subì un processo per tradimento e la condanna a morte in seguito all'ambasceria del 392/1)<sup>34</sup>, ci aiuta ad illuminare la natura della tradizione pacifista di cui egli è il capostipite. Considerato il carattere, peraltro perfettamente riconoscibile, di puro slogan che certi motivi pacifisti assumono in bocca ad Andocide, la ripresa di temi andocidei getta una luce ambigua su tutto il pacifismo 'moderato' del IV secolo, e in particolare sugli autori in cui ritorna, con analoghi accenti, il rapporto *eirene - sotería - demokratía*: Isocrate (*De pace* 51) ed Eschine (2, 74 ss. e 172 ss.), nel quale ultimo la continuità ideale con Andocide emerge evidente dal celebre imprecitato dell'*excursus* And. 3, 3-9 = Aesch. 2, 172-176.

---

<sup>32</sup> Cfr. *supra*, p. 63. Significativo, nel suo isolamento, l'elogio che del 'pacifismo realista' di Andocide, rispetto ai 'nostalgici' del passato glorioso della *polis*, fa Dieckhoff 1969.

<sup>33</sup> Ben percepibili nelle contemporanee *Ecclesiazuse* di Aristofane, in cui si accenna al fallimento delle trattative (vv. 71, 193 ss., 356, 396 ss.). Le posizioni ostinatamente pacifiste di Andocide trovano un parallelo, in questi anni, solo nelle nette affermazioni antimperialistiche del *Gorgia* platonico (cfr. Bearzot 1981, 33 ss.); lo stesso Isocrate, nel *Panegirico* allora in preparazione, ravvisava la necessità di riaffermare il prestigio di Atene contro il prepotere di Sparta, riproponendo la linea cimoniana della spartizione dell'egemonia (cfr. Buchner 1958).

<sup>34</sup> FGrHist 328 Philoc. F 149 a; *Vit. X orat.* 835 a; Demosth. 19, 277 e 280. Secondo la maggioranza degli studiosi, Andocide e i colleghi Eubulide, Cratino ed Epicrate fuggirono in esilio senza attendere la condanna a morte. Contro il tentativo di Bruce 1966 di spostare il processo dopo la pace di Antalcida, sulla base di Arist. *Panath.* 172, 10 ss., I 283 Dindorf, cfr. ora Talbert Roberts 1980, 100 ss., per quanto non mi appaia convincente il suo tentativo di ricostruzione dei moventi e dell'atmosfera politica del processo.

### 3. ISOCRATE, SULLA PACE

Nell'orazione *Sulla pace*, collegata con il grave momento della guerra sociale, Isocrate riprende temi tipici della tradizione 'moderata', già presenti nell'opera andocidea. Frequente è il richiamo ai vantaggi offerti da una politica di pace, sia dal punto di vista economico, sia dal punto di vista del prestigio internazionale (§§ 19 ss.; 29 ss.). L'orazione è inoltre dominata da un attacco aperto all'insipienza dell'assemblea<sup>35</sup> e alla disonestà dei democratici, che per interesse o per corruzione ingannano il popolo spingendolo ad una politica di guerra ad oltranza e accusando chi propugna la pace di ostilità alla democrazia (§§ 3 ss.; 36 ss.; 121 ss.): con particolare asprezza e palese insofferenza Isocrate ribatte agli slogan democratici facenti appello al glorioso passato di Atene (*De pace* 36 ss.). L'ampio sviluppo che questo tema, già presente in Andocide (3, 1; 33 ss.), trova in Isocrate è dovuto al fatto che il discorso *Sulla pace*, con un intento in un certo senso preparatorio rispetto al successivo *Areopagitico* (354), ha al centro l'attacco ai politici democratici, accusati di non volere il bene della patria e quindi di non essere, in realtà, autentici difensori della democrazia: un programmatico rovesciamento di accuse i cui risvolti propagandistici ho cercato di illuminare in altra sede<sup>36</sup>. Ciò che ora ci interessa è che il pacifista Isocrate, nell'Atene del 356, si trova, come Andocide nel 392/1, nella necessità di dichiararsi paladino della democrazia, anzi l'unico suo vero difensore, respingendo l'accusa di essere, in quanto propugnatore della pace, *misódemos*. Esattamente come Andocide, egli tenta di sviare tali sospetti, oltre che contrattaccando apertamente, ponendo, nel § 51 dell'orazione *Sulla pace*, il rapporto *eirene - sotería - demokrátia*:

Ci preoccupiamo della costituzione non meno che della salvezza dell'intera città, e sappiamo che, se la democrazia fiorisce e si mantiene nei periodi di tranquillità e sicurezza, già due volte è stata rovesciata durante le guerre, ma siamo pieni di malanimo verso quelli che desiderano la pace come se fossero partigiani dell'oligarchia, e riteniamo gli istigatori di guerra buoni cittadini come se fossero devoti alla democrazia.

Il tema della pace come miglior difesa della democrazia è poi sviluppato, nel corso dell'orazione, in brevi *excursus* (per esempio §§ 29 ss.; 75 ss.). Non escluderei che la ripresa dell'argomentazione andocidea da parte

---

<sup>35</sup> Ps.-Xen. *Athen. polit.* 2, 17; della molta bibliografia in proposito cfr. Jones 1957, 41-72; Isnardi 1961.

<sup>36</sup> Bearzot 1980 [nr. 1], soprattutto 120 ss.; cfr. Bearzot 1979b.

di Isocrate sia cosciente, per quanto non sia possibile, come invece per Eschine, averne la certezza assoluta: un indizio in questo senso può essere il fatto che, nel § 95, Isocrate si premura di dissociarsi dai laconizzanti. È possibile che egli temesse che gli echi andocidei presenti nel suo scritto rendessero ambigua la sua posizione e volesse, con questa puntualizzazione, mettersi al riparo, non intendendo rinunciare all'utilizzazione di un tema propagandisticamente utile. Ancora nella linea andocidea Isocrate si pone quando (§§ 51; 123) rovescia sui democratici radicali e sulla politica di guerra la responsabilità delle crisi della democrazia nel 411 e nel 404, dopo la pace con Sparta: si tratta, evidentemente, di un tentativo di cancellare la memoria delle colpe di Teramene e dei suoi in entrambe le occasioni e, nel secondo caso, di esorcizzare, ancora una volta, il cattivo ricordo della pace del 404.

Alla scelta di analoghi motivi propagandistici, che rivelano la formazione di una tradizione 'pacifista', corrispondono le medesime ambiguità? Il giudizio su Isocrate deve necessariamente essere più sfumato di quello su Andocide. Isocrate infatti, sotto l'impressione degli eventi della guerra sociale, propone una politica di pace e di distensione con gli alleati, conforme a giustizia e lontana dall'imperialismo del V secolo (apertamente rinnegato nel § 30): una politica della quale anche un convinto democratico come Trasibulo aveva intuito la necessità<sup>37</sup>. In quel difficile momento, un appello in questo senso (presente anche nei *Poroi* senofontei) si comprende bene, e appare maggiormente ispirato a motivazioni ideali che non lo scoperto filolaconismo di Andocide. Tuttavia, anche in questo caso, lo slogan pacifista che fonda l'argomentazione (il rapporto *eirene* - *soteria* - *demokratia*) si rivela pretestuoso. Isocrate non ha affatto a cuore le sorti della democrazia: il *Sulla pace*, con il suo continuo attacco alla politica dei democratici, presentati come la vera rovina della democrazia, e con il suo tentativo di insinuare che la vera democrazia è diversa dal governo attuale, costituisce, come si è detto, la preparazione dell'*Areopagitico* e della proposta di riforma 'moderata' in esso esposta. Dietro la richiesta della pace con gli alleati e «con tutti gli uomini» affiora in realtà la pretesa che Atene abbandoni completamente la politica navale, fonte di ogni male e rovina della «democrazia di un tempo» (§ 64), cioè la democrazia areopagitica che in Isocrate adombra appunto un regime 'moderato'. Data la stretta connessione esistente tra politica navale e democrazia, ben presente al pensiero antidemocratico (Ps.-Xen. *Athen. polit.* 1, 2), la fine dell'impero del mare implicava il decadere dell'importanza del *demos*: la pace doveva insomma, nel pro-

---

<sup>37</sup> Accame 1966; *contra* Cawkwell 1976.

gramma di Isocrate, spianare la strada alla riforma. Dietro le argomentazioni pacifiste affiora un secondo fine, quello di un vasto e ben articolato programma in favore delle ambizioni politiche e degli interessi economici (si confrontino, nei §§ 12 e 19 ss., gli accenni alla mal tollerata pressione fiscale imposta dalla guerra) delle classi superiori: il programma di ripiegamento politico e di ripresa economica di Eubulo e del suo gruppo<sup>38</sup>. Nel medesimo programma, come rivelano le strette consonanze con le argomentazioni isocratee, si inseriscono i *Poroi* di Senofonte, collegati anch'essi con la guerra sociale<sup>39</sup>. Nell'operetta Senofonte, impegnato a rimuovere le necessità economiche dell'imperialismo e della guerra, non tocca il problema della democrazia e si limita ad accennare vagamente al rapporto pace-salvezza (cap. 5, 10), ma riprende noti temi pacifisti: la pace è celebrata come apportatrice di prosperità economica e di prestigio politico (capp. 5-6; in 4, 9 la guerra è assimilata ad una 'malattia' dello stato) e come garanzia dell'egemonia (in un breve *excursus* storico, cap. 5, 5-10); si dà voce alle rimostranze delle classi che, in caso di guerra, sentivano maggiormente il peso della pressione fiscale (capp. 3, 6 ss.; 4, 40); i fautori della guerra e i loro slogan vengono contestati a più riprese (ancora capp. 5-6)<sup>40</sup>. Tuttavia va notato che Senofonte non dà affatto un esplicito significato antidemocratico al suo programma e che egli, ammettendo, come abbiamo notato precedentemente, l'eventualità di condurre guerre difensive (cfr. anche cap. 4, 41 ss.), si mostra sollecito dell'interesse di Atene. Isocrate è invece, su questo punto, molto ambiguo, così che il suo richiamo alla *soteria* appare discutibile quanto le sue professioni di democraticità. La sua illusione, che emerge dal *Sulla pace*, di poter risolvere con un ingenuo pacifismo ad oltranza non solo i rapporti con gli alleati, ma anche i gravi problemi di convivenza internazionale in cui Atene si trovava allora coinvolta (§§ 22-23), rivela una visione pericolosamente miope: come altri uomini del suo ambiente politico, Isocrate si mostra incapace di valutare il pericolo dell'espansionismo macedone e perciò di comprendere come una seria preoccupazione per la *soteria* della patria imponesse, in alcuni casi, di prendere in considerazione anche l'eventualità della contrapposizione armata, a garanzia di una pace più solida e più duratura. La pretesa di fermare Filippo evitando unilateralmente la contrapposizione nasce da una errata valutazione delle forze in gioco e rivela, in una 'guida intellettuale' come Isocrate, una colpevole ingenuità; né è facile valutare quanto simili

---

<sup>38</sup> Romilly 1954, 327-333.

<sup>39</sup> Gauthier 1976, 1 ss.

<sup>40</sup> Gauthier 1976, 196 ss.

atteggiamenti rinunciari abbiano contribuito alla finale affermazione dell'aggressivo nemico macedone.

Il discutibile atteggiamento che Andocide e, dopo di lui, Isocrate (che ne riprende, forse con piena coscienza, alcuni temi) rivelano nei confronti dei valori di pace, salvezza e democrazia di cui si affermano portatori contribuisce a delineare una tradizione pacifista ambigua, fondata su argomentazioni in sé valide, ma in fondo pretestuose in bocca a coloro che le invocano. L'orazione *Sull'ambasceria* di Eschine, la cui dipendenza dalla tradizione andocidea ed isocratea è facilmente individuabile, completa il quadro ideale del pacifismo del IV secolo, confermando le linee fin qui individuate.

#### 4. ESCHINE, SULL'AMBASCERIA

A parte l'imprestito di Aesch. 2, 172-176 da And. 3, 3-9, tutta l'orazione eschineica è intessuta di temi già presenti in Andocide e poi utilizzati e sviluppati da Isocrate. Anche nell'opera di Eschine, che si data al 340<sup>41</sup>, in un momento particolarmente difficile per il partito filomacedone<sup>42</sup>, troviamo l'attacco ai democratici, accusati di bellicismo ad oltranza (§ 137) e di corruzione (§ 161); anch'egli, come i suoi predecessori, è costretto a difendersi dall'accusa di volere la pace (nel suo caso, di aver contribuito alla conclusione della pace con Filippo nel 346) in odio alla democrazia (§ 171: οὐ μισόδημος ὢν); anch'egli tenta di rovesciare le accuse sui democratici, rimproverando agli strateghi di aver condotto disastrosamente la guerra (§ 73) e agli oratori di non avere a cuore la *soteria* della città (§ 74). Lo sfondo è insomma il medesimo: di fronte a Demostene e ai democratici che considerano la pace con Filippo un pericolo per la salvezza della patria e della democrazia, Eschine controbatte con le consuete argomentazioni, affermando di essere un buon democratico, di avere a cuore la salvezza della patria e di aver voluto la pace per questo motivo (§ 171). La linea di difesa di Eschine è dunque impostata, ancora una volta sul rapporto *eirene* - *soteria* - *demokratia* posto esplicitamente nel § 177, mentre l'accusa di scarso amore per la democrazia viene rovesciata, sulla linea isocratea, sui 'democratici a parole':

Costoro pongono la città in situazioni di estremo pericolo; servono la democrazia solo a parole, con le lusinghe, non certo con la loro condotta;

---

<sup>41</sup> Martin - Budé 1927, 89 ss.

<sup>42</sup> Ramming 1965, 97 ss.

sovvertono la pace, che dà stabilità alla democrazia, e sostengono la causa della guerra, che è strumento di destabilizzazione.<sup>43</sup>

Questa affermazione di valore viene giustificata con due *excursus* storici: il più celebre, §§ 172-176, corrisponde verbalmente ad And. 3, 3-9, l'altro, nei §§ 74-77, è invece molto vicino ad alcuni passi del *Sulla pace* di Isocrate (§§ 36 ss.; 84-85; 121-123)<sup>44</sup>. Nel primo caso il rapporto testuale è evidente, e si tratterà di stabilire se vi sia dipendenza diretta o derivazione da una fonte comune; nel secondo caso ci troviamo di fronte ad una ripresa di temi che rivela un'ispirazione molto simile. Entrambi tuttavia rivelano l'utilizzazione, da parte di Eschine, di temi collaudati del pacifismo, ed il suo inserimento in una tradizione precisa.

La corrispondenza tra il testo di Eschine e quello di Andocide era stata notata già nell'antichità<sup>45</sup>. I due *excursus*, che perseguono, nell'economia delle orazioni da cui sono tratti, l'analogo scopo di giustificare il rapporto *eirene* - *sotería* - *demokratía*<sup>46</sup>, presentano una rilettura della storia del V secolo ottenuta attraverso errori apparentemente privi di significato, spostamenti cronologici e falsificazioni deliberate. Gli esempi storici utilizzati si richiamano ai momenti di distensione con Sparta che erano stati frutto della politica 'moderata': la tregua conclusa da Cimone nel 451 (Thuc. I 112, 1), la pace dei 30 anni (446), la pace di Nicia (421) e, con modalità del tutto particolari (dato il ricordo negativo che di essa si conservava), la pace del 404. I dati forniti in proposito da Andocide e da Eschine sono assai diversi da quelli che si ricavano da Tuciddide e da Diodoro, come molti studiosi moderni, da E. Meyer in poi, hanno notato<sup>47</sup>. Alcune divergenze appaiono dovute a veri e propri errori: tra queste l'attribuzione della tregua del 451 a Milziade invece che al figlio Cimone, che, trovandosi in entrambi gli autori, può difficilmente risalire a corruzione del testo<sup>48</sup> e che resta sostanzialmente inspiegabile; oppure la caratterizzazione della tregua del 451 come una pace stabilita per cinquant'anni (che

---

<sup>43</sup> [La traduzione è di Natalicchio 1998.] È significativo che il termine *demokratía*, che compare cinque volte nell'orazione eschineica *Sull'ambasceria*, sia sempre posto in connessione con la pace: cfr. §§ 77; 172; 173; 177 (due volte).

<sup>44</sup> Cfr. anche, per il contrasto tra i grandi politici del passato e la demagogia postpericlea, *De pace* 75 ss.

<sup>45</sup> Schol. Aesch. 2, 75: καὶ πάλιν κτλ.] μετῆκται τὰ πλεῖστα ἐκ τῶν Ἀνδοκίδου. Lo scoliasta pensava dunque ad una dipendenza diretta di Eschine da Andocide.

<sup>46</sup> A torto Mathieu 1914, 199, seguito da Martin - Budé 1927, 165-166, nota 1, accusa Eschine di aver pedissequamente utilizzato un testo inadatto al suo scopo: in realtà l'obiettivo di Andocide è del tutto analogo a quello di Eschine.

<sup>47</sup> Cfr. *supra*, nota 30.

<sup>48</sup> La proposta del Mitford di emendare Μιλτιάδην τὸν Κίμωνος Κίμωνα τὸν Μιλτιάδου è accettata solo da Albini 1964, 56.

è invece la durata stabilita per la pace di Nicia) ma durata per 13 anni (che è invece l'intervallo tra la pace del 446 e il 433/2, anno del *casus belli* di Megara), mentre essa durò in realtà cinque anni scarsi<sup>49</sup>. Giacché non si vede lo scopo di simili alterazioni, si tratta in questi casi o di veri e propri errori involontari, o al massimo di un maldestro tentativo di creare confusione negli ascoltatori. Altri casi rivelano invece una intenzione precisa: il collegamento della tregua del 451 con la rivolta dell'Eubea, che risale invece al 446 (Thuc. I 114), potrebbe avere come scopo l'attribuzione a Cimone del merito di aver risolto la grave questione, che spettava invece a Pericle; la collocazione negli anni successivi al 451 della fortificazione del Pireo, iniziata da Temistocle nel 493/2 e completata nel 478 (Thuc. I 93, 3), e della costruzione del lato nord delle Lunghie Mura, risalente al 458 (Thuc. I 107, 1 e 108, 4), mira, come ha osservato G. Mathieu<sup>50</sup>, a trasferire alcuni dei risultati positivi ottenuti in periodi caratterizzati dalla politica aggressiva di democratici come Temistocle e Pericle a periodi di distensione voluti invece dalla politica 'pacifista' dei 'moderati'. Le fortificazioni sopra ricordate furono in realtà approntate in periodi di tensione con Sparta e in un'ottica tutt'altro che pacifista: Andocide ed Eschine tentano di modificarne il significato operando trasferimenti cronologici. Non è improbabile allora, a mio parere, che anche le confusioni numeriche precedentemente ricordate servissero proprio a gettar fumo negli occhi, impedendo agli ascoltatori di recuperare l'esatto inquadramento cronologico degli avvenimenti. Pretestuoso appare pure il collegamento della ripresa della guerra dopo il 451 con la contesa con Egina, risalente al 458 e conclusasi con la resa dell'isola nel 457 (Thuc. I 105, 1; Diod. XI 78, 3)<sup>51</sup>, non certo nel 446. Ancora, i due oratori presentano come frutti della prosperità dovuta alla pace del 446 misure d'emergenza prese nell'imminenza della guerra del Peloponneso (Thuc. II 24, 1-2) quali l'accantonamento di una riserva di mille talenti e di cento triremi, operando i consueti spostamenti cronologici. La responsabilità dello scoppio della guerra del Peloponneso è collegata esclusivamente con il decreto megarese (διὰ Μεγαρέας)<sup>52</sup>, forse con lo scopo di insistere sulla determinazione

---

<sup>49</sup> I codici andocidei hanno πέντε, che Dobree ha proposto di conservare; ma in Eschine si legge σπονδᾶς πεντακονταετείς, per cui gli editori leggono πενήκοντα anche in Andocide, supponendo il πέντε correzione di un copista dotto: cfr. Albini 1964, 57-58. Scarsa fortuna ha incontrato anche la proposta di Dobree di spostare καὶ ἐνεμείναμεν [...] τρισκαίδεκα al § 6, dopo ἔτη τριάκοντα (Albini 1964, 58).

<sup>50</sup> Mathieu 1914, 189 ss.; ora Nouhaud 1982, 229 ss., 267 ss.

<sup>51</sup> Hammond 1955.

<sup>52</sup> Sul decreto cfr. Sordi 1980 (= 2002). Sull'affermarsi, nell'oratoria, del collegamento tra guerra e decreto, derivato dalla commedia, cfr. Nouhaud 1982, 122-123, 254-255.

di Pericle e dei democratici a scatenare il conflitto (Thuc. I 139, 1-2)<sup>53</sup>. La celebrazione della pace di Nicia, ancor più accentuata in Eschine<sup>54</sup>, per esagerazione oratoria, che in Andocide, si richiama ad uno dei maggiori successi del pacifismo del V secolo e, come di consueto, si fonda su dati inesatti o comunque non pertinenti al periodo in questione, quali il deposito di settemila talenti sull'acropoli<sup>55</sup> e l'acquisizione di trecento triremi<sup>56</sup>. Il richiamo agli effetti vantaggiosi di una politica di pace passa dunque sempre attraverso la rievocazione dell'opera di personaggi come Cimone e Nicia, esponenti della tradizione 'moderata'. Andocide ed Eschine proseguono poi il loro *excursus* su linee in parte divergenti: Andocide sviluppa l'opposizione *eirene-spondai* per esorcizzare il ricordo negativo della pace del 404, Eschine stigmatizza la politica dei demagoghi postpericlei, il cui bellicismo esasperato (*apsimachía*) ha condotto Atene a subire i Quattrocento, i Trenta e la presenza di un presidio nemico (cfr. Isocr. *De pace* 121-123), non a causa della pace, ma in seguito agli ordini di Sparta (*eirene-prostágmata*: si tratta, in fondo, di un diverso e più fondato sviluppo della speciosa opposizione andocidea). Eschine continua poi, indipendentemente da Andocide, ricordando la restaurazione della democrazia e l'amnistia: egli pone in primo piano il terameniano Archino rispetto a Trasibulo, che è in Senofonte il protagonista di queste vicende, rivelando ancora una volta il suo debito con la tradizione 'moderata'.

Ci troviamo quindi di fronte ad una disinvolta rilettura della storia del V secolo, ispirata ad una precisa linea interpretativa, che persegue un evidente e deliberato scopo propagandistico. Il problema è se Eschine dipenda direttamente da Andocide, come sostiene la maggior parte dei moderni<sup>57</sup>, o se alla base dell'identità fra i due testi vi sia l'utilizzazione di una fonte comune, come ritiene invece Mathieu<sup>58</sup>. La dipendenza di-

---

<sup>53</sup> Una puntata polemica contro la strategia periclea è forse da vedere nell'acceso alle devastazioni subite dal territorio attico.

<sup>54</sup> Mathieu 1914, 192.

<sup>55</sup> Secondo Meyer 1892-1899 (= 1966), II, 134, si tratterebbe della somma depositata sull'acropoli nel 433; secondo Meritt - Wade-Gery - McGregor 1950, 346-347 e 356, si tratterebbe del debito contratto dalla cassa federale nei confronti del tesoro di Atene durante la guerra archidamica, rimesso dopo la pace di Nicia.

<sup>56</sup> I codici andocidei hanno τετρακοσίας, corretto da Markland in τριακοσίας sulla base del dato offerto da Eschine. Il numero di 300 sembra tratto da Thuc. II 13, 8, che si riferisce però al 431: ci troveremmo quindi di fronte ad uno dei soliti spostamenti cronologici. Tenta di difendere, in modo non del tutto convincente, il dato di 400 triremi MacDowell 1965, 260.

<sup>57</sup> Blass 18922, 184; Maidment 1941, 499, nota a; Martin - Budé 1927, 165, nota 1; Albini 1964, 17, note 2 e 55; ora Nouhaud 1982, 124 ss.

<sup>58</sup> Mathieu 1914, 190-194.

retta è stata sostenuta sulla base del ricordo dell'attività di Andocide il Vecchio, nonno dell'oratore (And. 3, 5), ben comprensibile in Andocide (che ricorda peraltro, a 3, 29, anche lo zio Epilico), ma inspiegabile in Eschine: le lievi divergenze del testo eschineo rispetto a quello andocideo si spiegano bene o come enfattizzazioni o come correzioni effettuate da Eschine stesso in base ad un criterio di verosimiglianza<sup>59</sup>. Mathieu ha pensato invece alla dipendenza dei due autori da un *pamphlet* 'terameniano' della fine del V secolo, non diverso, quanto ad ispirazione, dalla fonte dell'*Athēnaion politeia* di Aristotele: a quest'opera risalirebbe la ricostruzione tendenziosa della storia del V secolo che troviamo nei due *excursus*. W. Thompson, ammettendo la dipendenza di Eschine da Andocide, cerca invece di dimostrare che quest'ultimo trasse il materiale per il suo *excursus* dall'*Atthís* di Ellanico, che sembra esser stata una semplice cronaca annalistica di fatti priva di una adeguata ricerca del loro retroterra e significato, e che spiegherebbe, perciò, le imprecisioni, le confusioni, gli errori di Andocide<sup>60</sup>. Ma, a parte il fatto che Thompson è costretto, per provare la sua ipotesi, a complicate congetture e a spostamenti di frasi all'interno del testo, egli non riesce con ciò a render conto della tendenza presente nella ricostruzione: è difficile sfuggire all'impressione che gli errori di Andocide non siano affatto errori involontari derivati dall'uso maldestro di una fonte storica, ma siano piuttosto falsificazioni deliberate. L'ipotesi di Mathieu appare perciò più soddisfacente, giacché rende conto della tendenza che si rileva nell'*excursus*: ma non mi sembra, in realtà, che sia necessario pensare ad una fonte comune. Andocide ed Eschine hanno lo stesso scopo: dimostrare la fondatezza del rapporto *ei-rene - sotería - demokratía*. Ora, Andocide aveva elaborato, traendola da una fonte o forse semplicemente dal patrimonio ideologico 'moderato' vivo nella tradizione orale, una rilettura della storia del V secolo avente questo preciso scopo: niente di sorprendente nel fatto che Eschine lo abbia riutilizzato, visto che esso costituiva un apparato di motivi già pronto e perfettamente pertinente alla sua linea di difesa.

---

<sup>59</sup> Due sole sono le differenze sostanziali (Mathieu 1914, 192): (1) Andocide afferma che le cento triremi costruite dopo la pace di Cimone dovevano rimpiazzare quelle di Salamina; Eschine vi vede una nuova flotta, destinata a rafforzare quella già esistente. Eschine può aver corretto Andocide ritenendo inverosimile che per trent'anni Atene avesse continuato ad usare le navi di Salamina; (2) Andocide pone dopo il 451 la prima costituzione di un corpo di cavalleria; Eschine parla di un aumento degli effettivi. Probabilmente è una correzione introdotta da Eschine che sapeva bene che un corpo di cavalieri esisteva in Atene fin dall'epoca soloniana.

<sup>60</sup> Thompson 1967. Su Ellanico cfr. ora Ambaglio 1980.

Mathieu ha però ragione quando nota che sia Andocide sia Eschine si inseriscono nella tradizione terameniana, e che Eschine lo fa anche indipendentemente da Andocide: il debito di Eschine nei confronti di questa tradizione emerge infatti anche nell'*excursus* di 2, 74-77, che non ha alcun rapporto con Andocide ma presenta temi molto simili e rivela dunque, al di là dell'imprestito formale, una precisa consonanza di ispirazione. In esso Eschine afferma di non voler rinnegare il passato democratico di Atene, ma soltanto i suoi errori, e nella fattispecie la folle spedizione di Sicilia e il rifiuto, da parte di Cleofonte, della pace offerta da Sparta dopo Egospotami. La consonanza con alcuni passi del *Sulla pace* isocrateo è evidente. La distinzione tra il glorioso passato delle guerre persiane e gli errori della democrazia radicale torna in Isocrate, *De pace* 36 ss.; il ricordo negativo della spedizione di Sicilia si ritrova in Isocrate, *De pace* 84-85<sup>61</sup>; il problema delle trattative del 404, già presente in Andocide, 3, 10-12, torna in Isocrate, *De pace* 121-123, e in entrambi i casi la responsabilità dell'esito tragico di esse è rovesciato sull'ostinato bellicismo democratico. Eschine però porta più a fondo la falsificazione inventando un'offerta di pace spartana a condizioni onorevoli (mantenimento della sovranità su Lemno, Imbro e Sciuro e conservazione della democrazia) dopo la sconfitta in guerra ad Egospotami (ἡττημένοι τῷ πολέμῳ), irresponsabilmente respinta da Cleofonte: un episodio di cui le fonti non sanno nulla<sup>62</sup> e che serve ad Eschine per dimostrare, secondo la sua linea di difesa, che il maggior danno per la democrazia deriva dalla guerra e non dalla pace.

Anche in questo caso dunque Eschine rivela il suo debito ideale verso la tradizione 'moderata', soprattutto verso Isocrate, di cui riprende, anche se non *ad verbum* come per Andocide<sup>63</sup>, alcuni temi. Ne consegue che l'uso di *excursus* storici, convenientemente deformati, a sostegno della tesi propagandistica del rapporto *eirene* - *sotería* - *demokratía* faceva

---

<sup>61</sup> Va notato però che, per rendere più evidente che la spedizione di Sicilia fu un errore, Eschine sposta la partenza dopo la fortificazione di Decelea, mentre Isocrate, usando una espressione volutamente ambigua, parla in realtà dell'invio di rinforzi: Romilly 1954, 350.

<sup>62</sup> Aristotele (*Athen. polit.* 34, 1) ricorda l'opposizione di Cleofonte alla pace con Sparta dopo le Arginuse. Dopo Egospotami Cleofonte fece sì votare un decreto di resistenza ad oltranza, ma in seguito alla richiesta spartana di distruggere dieci stadi di mura (*Xen. Hell.* II 2, 10 ss.; *Lys.* 13, 8 ss.). Per la discussione dei problemi sulle clausole della pace rimando a Lanzillotta 1977. Per le fonti sulla pace del 404 cfr. Bengtson 1962, 153-154, nr. 211.

<sup>63</sup> Va notato però che in Aesch. 2, 77 si trova un giudizio sul trattato del 404, considerato un male di cui fu necessario accontentarsi (ἀγαπητὸς τὴν εἰρήνην ποιήσασθαι), che riprende letteralmente quello di And. 3, 22 (κακὸν ἀγαπητόν).

parte del patrimonio ideologico del pacifismo ‘moderato’ del IV secolo. La presenza di questo patrimonio comune, forse poco noto, almeno a livello testuale, fuori dall’ambiente ‘moderato’, può forse spiegare la sorprendente utilizzazione di Andocide da parte di Eschine. Non bisogna infatti dimenticare che Eschine era sotto processo per tradimento, che la sua posizione era difficile (il collega Filocrate era stato condannato in precedenza, su accusa di Iperide<sup>64</sup>, ed era fuggito prima della sentenza<sup>65</sup>), e che, utilizzando Andocide, egli si rifaceva ad un personaggio condannato in seguito ad un processo analogo. Inoltre Demostene (19, 276-277) ricorda, nella sua accusa, Epicrate, collega di Andocide, fra i traditori; non mi pare quindi fosse il caso, da parte di Eschine, di mettersi in esplicito rapporto con il suo ambiguo predecessore. È probabile perciò che il testo di Andocide e le sue argomentazioni fossero in genere poco note in Atene: d’altra parte tali argomentazioni, riprese da Isocrate e da Eschine, dovevano essere divenute topiche nel quadro del patrimonio ideologico ‘moderato’, e, mentre il loro rapporto diretto con i fatti del 392/1 non era più evidente, esse conservavano tutto il loro valore propagandistico. È quasi superfluo notare che comunque anche Eschine, esponente del partito filomacedone e notoriamente disaffezionato verso le strutture democratiche, si presenta solo propagandisticamente come difensore della democrazia, e che le sue stesse preoccupazioni per la *sotería* della patria appaiono dubbie: il dibattito sul tradimento o meno di Eschine nel 346 è ancora aperto<sup>66</sup>, ma al tempo dello scoppio della IV guerra sacra egli appare come un agente al servizio di Filippo.

## 5. UN PACIFISMO AMBIGUO

La continuità di motivi che, nel corso del IV secolo, si ritrova in Andocide, Isocrate, Eschine e, parzialmente, in Senofonte ci consente di rispondere alle domande poste all’inizio. Esiste, io credo, una ‘ideologia pacifista’ di marca ‘moderata’: alle argomentazioni, dettate dal buon senso, sui vantaggi della pace in politica estera e in campo economico, bisogna accostare più universali affermazioni di valore, quali il richiamo alla legittimità della sola guerra difensiva e al rapporto *eirene - sotería -*

---

<sup>64</sup> Hyp. 4, 29 ss.; Demosth. 19, 116.

<sup>65</sup> Aesch. 2, 6; 3, 79-81; Din. 1, 28.

<sup>66</sup> Orban 1976; Ramming 1965, 12 ss., 46 ss.; Cawkwell 1960; Pecorella Longo 1965. È da notare che lo stesso Eschine (2, 123) ammette che Filippo aveva approfittato della lunghezza delle trattative per assicurarsi una pace alle condizioni più favorevoli.

*demokratía*, nonché la tendenza a giustificare tali affermazioni attraverso la rilettura deliberatamente deformata di alcuni episodi della storia del V secolo<sup>67</sup>. Questo apparato ideologico non appare tuttavia adeguato ad esprimere le più sane aspirazioni alla pace che si manifestano in Atene fin dalla fine del V secolo. Gli slogan, nati in reazione ad accuse che si rivelano più che fondate, sono usati pretestuosamente, giacché i loro contenuti non sono in realtà condivisi dagli autori che ne fanno uso; la tendenza a falsificare la storia passata, perseguita con piena coscienza, rivela una sostanziale malafede. Gli autori che si fanno portatori dell'ideologia pacifista 'moderata' mostrano insomma risvolti ambigui e strumentalizzano l'ideale, in sé positivo, cui fanno riferimento. Andocide fa evidentemente il gioco di Sparta, così come Eschine fa probabilmente il gioco di Filippo; Isocrate alimenta illusioni sul comportamento della potenza macedone, influenzando in modo determinante prima sull'inerzia, poi sul disfattismo di certi ambienti negli anni successivi. In politica interna, Isocrate sfrutta il sogno della pace per spianare la strada ad un progetto antidemocratico; Andocide ha probabilmente intenti analoghi; Eschine è ormai distaccato dalla democrazia e guarda già oltre la stessa *polis*. Dietro l'apparente altezza ideale emerge il quadro di un pacifismo ambiguo, che, fregiandosi, secondo la miglior tradizione terameniana, del «nome più bello», persegue in realtà fini che con la pace hanno ben poco a che fare. Un pacifismo che appare ben diverso da quello di Trasibulo, uomo certo non estraneo agli ideali di giustizia e di pace e propugnatore di una politica di distensione internazionale, ma capace di non temere la guerra quand'essa era giustificata dalla difesa della democrazia e dalla salvezza della città.

---

<sup>67</sup> Romilly 1954, 352.

## 4.

# Xenoi e profughi nell'Europa di Isocrate \*

### ABSTRACT

Dopo aver definito l'Europa di Isocrate, un'Europa ellenocentrica in cui la *polis* costituisce la principale struttura politico-sociale, il contributo considera le proposte formulate dal retore per la stabilizzazione di quegli *xenoi* (apolidi, profughi, mercenari) che, dato il loro numero e l'instabilità della loro condizione, costituivano un grave problema sociale. Acuto nell'individuare i problemi, Isocrate tuttavia non indica soluzioni soddisfacenti: la colonizzazione e l'insediamento stabile in territori extraellenici, che Isocrate tentava di accreditare come scelte di tradizione rievocando l'antica colonizzazione ionica, non erano graditi alle masse di *planómenoi* cui si rivolgevano.

After defining Isocrates' Europe (a Hellenocentric Europe in which the *polis* is the main political-social structure), the paper considers the proposals formulated by the rhetorician for the stabilization of those *xenoi* (stateless people, refugees, mercenaries) who, given their number and the instability of their condition, constituted a serious social problem. However, while acute in identifying problems, Isocrates does not indicate satisfactory solutions: colonization and stable settlement in non-Hellenic territories, which Isocrates tried to present as traditional choices recalling the ancient Ionic colonization, were not appreciated by the masses of *planomenoi* to whom they were addressed.

La critica moderna si è molto affaticata per mettere a fuoco il ruolo di Isocrate nel panorama politico-culturale di quel IV secolo di cui egli, nato intorno al 436 e morto nel 338, fu uno dei protagonisti per un periodo cronologicamente ampio e storicamente significativo, accompagnandone con vigile attenzione e acuta sensibilità l'evoluzione storica e culturale. Lo si è presentato talora come un retore autore di opere d'occasione, cultore di ideali superati dal tempo oppure di sogni utopistici, talora invece come un pensatore lucido e autorevole, capace di orientare il pensiero

---

\* In G. Urso (a cura di), *Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo (Atti del Convegno, Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000)*, Roma 2001, 47-63.

politico contemporaneo e di influire efficacemente sulla prassi<sup>1</sup>. Tra queste due visioni, forse l'una troppo riduttiva e l'altra troppo poco critica, e pertanto entrambe inadeguate a individuare il carattere e la portata dell'opera di Isocrate, mi sembra più prudente adottarne una terza, che vede in Isocrate una sorta di 'commentatore politico', un pubblicista impegnato a cogliere e a discutere i problemi nodali della propria epoca, forse non sempre lucido nel proporre soluzioni e anzi talora velleitario e addirittura intimamente contraddittorio, ma comunque sensibile e attento alle svolte politiche, alle evoluzioni ideologiche e ai mutamenti sociali, e quindi interprete ideale di un'epoca di cambiamenti e di crisi profonde, le cui diverse problematiche trovano puntualmente un riflesso nella sua ampia produzione letteraria e pubblicistica, che copre un arco cronologico di più di sessant'anni: un autore «obstinate but versatile, idealistic but lucid, continuously disappointed and continuously trying again», capace di rivelarsi attuale proprio nel confronto «with our European hopes and problems», come ha scritto J. de Romilly<sup>2</sup>. Questi i motivi per cui la testimonianza di Isocrate mi è parsa meritevole di particolare attenzione per il tema che stiamo affrontando in questi giorni: il problema dell'integrazione dello straniero, della dialettica tra accoglienza e rifiuto dell'«altro» in un'Europa antica in cerca di una propria identità politica e culturale. Significativo è lo spazio che nella riflessione di Isocrate trova la questione dell'integrazione dello straniero nella vita politica, economica e sociale della Grecia: straniero non tanto nel senso tecnico di *xenos* (il Greco di un'altra città, che ha comunque un rapporto da cittadino con uno stato appartenente all'*Hellenikón*<sup>3</sup>: una categoria per la quale sono previste misure di protezione, dalle originarie forme di *xenia* privata alle concessioni di privilegi ai singoli ai *sýmbola/symbolai*)<sup>4</sup>, quanto nel senso dell'apolide, di chi è privo di un rapporto con la *polis*, sia esso il barbaro (per definizione privo di un rapporto da cittadino con lo stato) oppure il mercenario (che per diversi motivi, secondo una tendenza caratteristica del IV secolo, si estrania dalla città d'origine) oppure ancora il *phygás*, il profugo (che ha perduto, più o meno volontariamente, il rapporto con la *polis*). In un'epoca in cui il fenomeno della presenza di apolidi in Grecia, sia per la notevole crescita numerica sia per l'inadeguatezza delle tradi-

---

<sup>1</sup> Per la prima posizione cfr. Sinclair 1951, 134 ss., nonché, in forma meno radicale, Cloché 1963; per la seconda, Mathieu 1966<sup>2</sup>. Più ampie indicazioni bibliografiche in questo senso si troveranno in Salomon 1996, 56 ss.

<sup>2</sup> Romilly 1992, 12.

<sup>3</sup> Per la nozione di *Hellenikón* cfr. Her. VIII 144, con Moggi 1992, 51 ss.

<sup>4</sup> Aymard 1958; Gauthier 1973. Sugli accordi tra città in vista della tutela del cittadino all'estero cfr., con prospettive parzialmente diverse, Gauthier 1972; Cataldi 1983.

zionali forme di accoglienza e di integrazione, pone interrogativi sempre più pressanti alla società e alla cultura, Isocrate non manca, da attento osservatore della realtà contemporanea, di contribuire alla riflessione in proposito: anche se, come vedremo, egli si rivela più acuto nell'individuare i problemi che nel proporre soluzioni concrete.

## 1. L'EUROPA DI ISOCRATE

Un primo elemento che merita considerazione, quando si affronta il problema dell'integrazione dello straniero nell'Europa di Isocrate, è che cosa intenda il pubblicista ateniese per Europa. Egli fu in effetti tra i primi a porre il problema del concetto di Europa, come è stato sottolineato in un celebre articolo da A. Momigliano e poi ripreso da altri<sup>5</sup>: è quasi superfluo ricordare che egli propone un'idea di Europa a forte caratterizzazione ellenocentrica e in radicale contrapposizione con l'Asia. Al centro dell'Europa che emerge dall'opera di Isocrate (nell'ambito della quale la menzione del termine 'Europa' ricorre quattordici volte) vi è la Grecia, rappresentata ora da Atene (*Paneg.* 68; 117-118; *Panath.* 47), ora da Filippo (*Phil.* 137; 152); in contrapposizione con l'Asia fin dai tempi mitici delle invasioni dei Traci di Eumolpo, degli Sciti e delle Amazzoni (*Paneg.* 68)<sup>6</sup>, e da quelli della guerra di Troia, modello archetipico del conflitto persiano (*Hel.* 51; 67)<sup>7</sup>, vittoriosa poi nelle guerre contro la Persia (*Paneg.* 149), quest'Europa dalla forte caratterizzazione balcanica conserva, nel IV secolo, il suo tradizionale carattere ellenocentrico, ma soffre di problemi di carattere diverso, che proprio nel rapporto costantemente conflittuale con l'Asia si manifestano pienamente. Si tratta prima di tutto di problemi di carattere politico: significativa, a questo proposito, la polemica isocratea sulla pace del Re, conclusa con il patrocinio di Sparta, le cui clausole che affermano la libertà delle isole e delle città dell'Europa vengono sistematicamente violate, mentre vengono applicate quelle che hanno consegnato ai Persiani gli alleati, cioè i Greci d'Asia Minore, consentendo il libero espletamento della *pleonexia* del Barbaro (*Paneg.* 176; 179). Si sente, in questa polemica, l'eco del disagio dell'opinione pubblica greca di fronte al profondo condizionamento che la Persia, sconfitta

---

<sup>5</sup> Momigliano 1933, 478 (= 1966, 490); Sordi 1986 (= 1992); Bearzot 1986; Romilly 1992, 2.

<sup>6</sup> Buchner 1958, 65 ss.

<sup>7</sup> Romilly 1992, 7 ss.; inoltre, De Vido 1996.

nel conflitto epocale del V secolo, era giunta ad esercitare sulle vicende politiche greche, con la complicità di Sparta: l'Europa uscita vincitrice dal confronto diretto del V secolo e ora costretta a subire l'iniziativa persiana ambisce a un capovolgimento della situazione<sup>8</sup>. Ma l'Europa di Isocrate non è solo bisognosa di riscossa a livello di prestigio politico: essa vive una serie di problematiche di carattere economico-sociale, che Isocrate ha il merito di sottolineare con singolare acutezza, come ha messo in evidenza, in un intervento tuttora fondamentale, A. Fuks<sup>9</sup>. L'Asia è caratterizzata infatti da una *eudaimonía* che i Greci devono impegnarsi a riportare in Europa (*Paneg.* 187; cfr. *Phil.* 128-130), giacché è vergognoso permettere che l'Asia sia in condizioni migliori dell'Europa e che i Barbari siano più ricchi (*euporóteroi*) dei Greci (*Phil.* 132); una delle maggiori glorie di Atene è appunto individuata nella sua capacità di accrescere la potenza della Grecia (*auxánesthai*) e di rendere l'Europa più forte (*kreitto*) dell'Asia (*Panath.* 47). Viene posto qui l'accento su un problema di distribuzione delle risorse che umilia l'Europa greca del IV secolo: un'Europa in crisi di identità politica, ma soprattutto in difficoltà a livello economico-sociale, che cerca la via per riaffermare una superiorità profondamente sentita a livello storico-politico e culturale, ma che la mancanza di adeguate risorse (quella *ἀπορία τοῦ βίου* di cui si parla in *Paneg.* 174 come del primo impedimento da rimuovere per consentire la fine di guerre intestine e *staseis* e la conseguente rinascita della Grecia attraverso la riconquista della pace sociale e della concordia politica) impedisce di sperimentare a livello storico. Non a caso, le grandi vittorie del passato sull'Oriente barbarico, dalla guerra di Troia alle guerre persiane, sono rievocate anche nei loro fattori economici, veri o presunti: dopo la vittoria contro i Troiani i Greci conquistarono a danno dei barbari grandi città e molta terra, *πόλεις μεγάλας καὶ χώραν πολλήν* (*Hel.* 67); in seguito alle imprese di Atene, che accrebbero la potenza greca e resero l'Europa più forte dell'Asia, «gli Elleni indigenti ricevevano città e campagne (*πόλεις [...] καὶ χώρας*), mentre quelli fra i barbari che erano abituati a trascendere a violenze venivano cacciati dal loro paese e abbassati nella loro superbia» (*Panath.* 47). Su questo modello, il nuovo scontro bellico tra Asia ed Europa che Isocrate auspica ha fra i suoi obiettivi anche e forse soprattutto una *revanche* di carattere economico-sociale (il superamento dell'*ἀπορία τοῦ βίου* attraverso l'acquisizione delle ricchezze asiatiche) con la quale rispondere ai nuovi problemi della società greca del

---

<sup>8</sup> Momigliano 1933, 480-481 (= 1966, 491-492); Romilly 1992, 8.

<sup>9</sup> Fuks 1984.

IV secolo<sup>10</sup>: una società in trasformazione, caratterizzata da una grande instabilità, in cui masse di 'stranieri' cercano una collocazione a diversi livelli, politico e sociale, economico e culturale.

## 2. DAGLI XENOI AI PLANÓMENOI: PROFUGHI E MERCENARI NEL IV SECOLO

Quali componenti sociali individua, in Isocrate, la categoria di 'straniero' (*xenos*)?

Il termine *xenos* ricorre spesso nell'opera isocratea nelle sue diverse accezioni: dal significato generico di 'straniero', barbari compresi (cfr. *Trapez.* 41; *Busir.* 5; 7; 31; 36; *Antid.* 146; 164), a quello tecnico di 'greco di un'altra città' (*Trapez.* 23; 25; 34) a quello, molto frequente, di 'ospite' (*De big.* 13; *Trapez.* 38; 43; *Aegin.* 5; 10; 18; 22; *Panath.* 121; *Ep.* 6, 1; 4; *Ep.* 7, 13; cfr. *Paneg.* 43: *xenia*). Dall'uso del termine in queste accezioni sono pressoché assenti le note polemiche: degli *xenoi* che vengono in Atene per frequentare la sua scuola Isocrate può addirittura affermare che essi sono i più tranquilli tra quanti vivono in città (*Antid.* 227: ἀπραγμονεστάτους μὲν ὄντας τῶν ἐν τῇ πόλει καὶ πλείστην ἡσυχίαν ἄγοντας), con una terminologia analoga a quella usata per caratterizzare il buon cittadino<sup>11</sup>. Come già si diceva, lo *xenos* in senso tradizionale non costituisce infatti un problema per la società greca, giacché la sua posizione, oltre che favorita dall'omogeneità culturale, era protetta da una serie di misure atte a offrirgli la necessaria tutela; era naturale, per la *polis* greca, porsi il problema del passaggio, o della residenza stabile come meteci, di stranieri, non solo *xenoi* ma anche barbari, sul proprio territorio<sup>12</sup>; la tradizione riconosceva anzi ad Atene una particolare attenzione a tale problema. Nel *Panegirico* lo stesso Isocrate si richiama a questa tradizione, attestata nei tragici e in Tuciddide<sup>13</sup>, che individua in Atene un luogo privilegiato di accoglienza per gli stranieri in difficoltà:

[Atene] improntò il resto della sua politica a tale spirito di ospitalità verso i forestieri e di amicizia verso tutti (φιλοξένως [...] καὶ πρὸς ἅπαντας οἰκείως), che si adatta del pari a quelli che hanno bisogno di denaro e a quelli che

---

<sup>10</sup> Buchner 1958, 148-149; Bringmann 1965, 19 ss., cfr. 33-34; ora Salomon 1996.

<sup>11</sup> Bearzot 2001c (= 2007).

<sup>12</sup> Sulle differenze etniche e sociali all'interno della categoria dei meteci cfr. Diller 1937, 119 ss.; Whitehead 1977, 109 ss.

<sup>13</sup> Thuc. II 39, 1; Ps.-Xen. *Athen. polit.* 2, 7-8; sui tragici cfr. Seibert 1979, I, 291 ss.

desiderano godersi i loro beni, e non è inutile né a quelli che sono fortunati né a quelli che sono sventurati nelle proprie patrie, ma entrambi trovano presso di noi, gli uni i passatempi più piacevoli, gli altri il rifugio più sicuro (ἀσφαλεστάτην καταφυγήν). (§ 41<sup>14</sup>; cfr. §§ 58; 109; *Plat.* 1; 52)

Fin dall'età soloniana Atene (diversamente da Sparta, che pratica sistematiche *xenelastai*) non teme lo straniero, lo accoglie e ne fa un fattore di sviluppo e di ricchezza, in un certo senso lo 'integra', pur senza assimilarlo completamente se non in casi assai rari, e fa di questa sua caratteristica, la *philoxenia*, un vanto<sup>15</sup>: una tradizione che Isocrate non intende rinnegare, presentando l'accoglienza dello *xenos* come una prassi scevra di pericolo per la città.

Un orientamento polemico si riscontra invece laddove *xenos* viene ad identificare, secondo un'evoluzione terminologica tipica del IV secolo, il mercenario<sup>16</sup>. Il problema dello sviluppo del mercenariato è già presente nel *Panegirico*: nel § 168 Isocrate deplora che guerre e *staseis* in Grecia abbiano determinato una situazione per cui

alcuni sono uccisi nelle loro città contro ogni legge, altri vagano in terra straniera (ἐπὶ ξένης) con le mogli e figli, e molti per mancanza del sostentamento quotidiano sono costretti ad arruolarsi come mercenari (δὲ ἔνδειαν τῶν καθ' ἡμέραν ἐπικουρεῖν) e a morire combattendo per i nemici contro gli amici.

Se la terminologia è ancora quella tradizionale (il mercenario è detto *epikouros*, non *xenos*), costituisce un elemento nuovo la percezione della grave crisi sociale determinata in Grecia dall'instabilità legata ai conflitti esterni e interni: la diffusione del mercenariato appare connessa prima di tutto con la rescissione dei legami tra il cittadino e la *polis* e con il conseguente venir meno della figura cardine della società greca, il cittadino-soldato che si fa carico in prima persona della difesa della città, e che è ora invece costretto ad emigrare in terra straniera, facendosi *xenos* e mercenario. È chiaro che la condizione di chi si fa *xenos* perché cerca nel mercenariato quella possibilità di sussistenza che per motivi diversi (politici ed economici: come ha notato A. Fuks, il passo fa riferimento tanto ai profughi politici quanto agli esuli volontari per la povertà)<sup>17</sup> non trova più nell'ambito della *polis* difficilmente può essere mitigata dalle tradizionali forme di accoglienza sviluppate dalle *poleis* stesse (e in particolare

---

<sup>14</sup> Buchner 1958, 51-52.

<sup>15</sup> Clerc 1893, 318 ss.; Diller 1937, 114 ss.; Whitehead 1977, 140 ss.

<sup>16</sup> Landucci 2001.

<sup>17</sup> Fuks 1984, 26-27.

da Atene, che costituisce in questo ambito un modello): questo tipo di soluzione, legata alle capacità di assorbimento delle singole città, appare ormai del tutto insufficiente ad affrontare una realtà nuova, caratterizzata da una crescita esponenziale del fenomeno e dal contestuale sviluppo di peculiari difficoltà di carattere economico-sociale.

Come è noto, Isocrate indicava come prima soluzione alternativa, già nel *Panegirico*, il dirottamento sulla guerra contro la Persia delle risorse, ideali e concrete, investite nei conflitti interellenici: risorse tra cui va annoverata anche la disponibilità di mercenari, per i quali la guerra antipersiana è vista, dallo stesso Isocrate, soprattutto come un mezzo di sussistenza. La questione si precisa nelle opere successive. La polemica contro le armate mercenarie è molto forte nel *Sulla pace*: nel § 46 Isocrate osserva ironicamente che gli Ateniesi si sono messi a mantenere mercenari (ξενωτροφεῖν) quando sono privi essi stessi del necessario, e nel § 48 deplora lo scambio di ruoli tra *xenoi* e *politai* sulle triremi; essa si ritrova poi nell'*Areopagitico* (§ 9: gli Ateniesi hanno speso più di mille talenti per mantenere mercenari, *xenoi*) e nell'*Antidosi* (§ 116: nell'ambito dell'elogio di Timoteo, si polemizza contro l'abitudine di preferire come strateghi quanti hanno servito ἐν τοῖς ξενικοῖς στρατεύμασιν). La sovrapposizione, nel termine *xenos*, dei due significati di 'straniero' e 'mercenario' è in questi passi già evidente; e in *De pace* 24 il problema del mercenariato è collegato, come già in *Paneg.* 168, con l'emergere in Grecia di scottanti problemi economico-sociali. Se Atene si lascerà indurre alla pace, afferma Isocrate, potrà recuperare in Tracia territori sufficienti per «poter fornire sufficienti mezzi di vita anche agli Elleni che sono nel bisogno e che per l'indigenza vanno vagabondando (τοῖς δεομένοις τῶν Ἑλλήνων καὶ δι' ἀπορίαν πλανωμένοις)»; infatti «coloro che rivendicano il primato sull'Ellade devono farsi capi di tali imprese piuttosto che di guerre o di eserciti mercenari (στρατοπέδων ξενικῶν)». Qui ci si preoccupa non tanto di individuare una utilizzazione bellica alternativa dei mercenari (nella guerra antipersiana e non nelle guerre intestine), quanto di procurar loro mezzi di sussistenza diversi dalla guerra e dare con ciò una soluzione definitiva ai problemi determinati dalla loro massiccia presenza sul suolo greco: tali mezzi sono individuati nella colonizzazione in Tracia, dunque, significativamente, nello stanziamento in territorio extraellenico.

Le soluzioni refigurate da Isocrate non sembrano perciò inserirsi in una prospettiva di accoglienza: esse mirano piuttosto ad arginare un fenomeno nuovo e fortemente dirompente per le strutture sociali tradizionali relegandone i protagonisti al di fuori del mondo ellenico. Ciò non può stupire se si pone mente al fatto che emerge nei passi or ora commentati una significativa novità nella percezione dello *xenos*: esso non è

più percepito come individuo, ma come parte di una massa, quella dei cosiddetti *planómenoi*, accomunati da una serie di caratteristiche comuni<sup>18</sup>. Isocrate mette l'accento sulla presenza, nel mondo greco, di gruppi nutriti di *xenoi*, di apolidi la cui caratteristica principale è la mancanza di mezzi di sussistenza (δι' ἀπορίαν; δι' ἔνδειαν τῶν καθ' ἡμέραν), e che costituiscono un serbatoio di risorse umane cui attingere per la formazione di quelle armate mercenarie che Isocrate collega strettamente con la decadenza degli eserciti cittadini (tanto che *planómenos* può avere il valore di sinonimo di *xenikós*, cfr. *Antid.* 115, a proposito di Timoteo: οὗτ' ἐν τοῖς στρατοπέδοις τοῖς πλανωμένοις κατατετριμμένος; in *Archid.* 76 una delle caratteristiche delle armate mercenarie è la mobilità, cioè la capacità di *planasthai*). Se lo *xenos* come individuo isolato non sembra costituire un problema, giacché si inserisce facilmente nel quadro tradizionale dei rapporti sociali, i *planómenoi*, gruppi di *xenoi*-apolidi destinati ad ingrossare le file degli *xenoi*-mercenari, sono invece percepiti come un fenomeno gravemente destabilizzante, che è necessario affrontare con soluzioni efficaci prima che essi diventino un pericolo per la Grecia: nel *Sulla pace* (§ 24) la soluzione, più che nella guerra contro la Persia, è individuata, più realisticamente, nell'acquisizione (attraverso la pace con Filippo e Chersoblepte)<sup>19</sup> di nuovi territori da colonizzare, dove dirottare le masse di indigenti e trasformarle, da potenziali mercenari, in cittadini-soldati tradizionali (con una soluzione che si trova già accennata nel *Panegirico*, § 168). Le diverse alternative proposte, dall'utilizzazione nella guerra antipersiana come valvola di sfogo allo stanziamento in nuovi territori da colonizzare, si integrano infine nel *Filippo*<sup>20</sup>. Giacché in Grecia «è più facile raccogliere un esercito più grande e più forte con gli esuli senza dimora (ἐκ τῶν πλανομένων) che con i liberi cittadini» (*Phil.* 96), Filippo deve impiegare costoro nella guerra contro i Barbari persiani, conquistare nuovi territori in Asia,

fondare città in questo paese e stabilirvi quelli che ora vanno errando per mancanza dei mezzi di vita giornalieri (τοὺς νῦν πλανομένους δι' ἔνδειαν τῶν καθ' ἡμέραν) e fanno del male a chiunque incontrano. Se non li faremo cessare dal riunirsi in bande, fornendo loro sostentamento sufficiente, a nostra insaputa diventeranno così numerosi da non essere meno temibili per gli Elleni che per i barbari. (*Phil.* 120-121; cfr. *Ep.* 9, 9-10)

---

<sup>18</sup> Baslez 1984, 171 ss.

<sup>19</sup> Bearzot 1985, 90-91.

<sup>20</sup> Kessler 1911, 21, ritiene comunque che già all'epoca del *Panegirico* Isocrate pensasse ad iniziative coloniali (cfr., per il successivo sviluppo di questi progetti, 39-40, 57 ss.).

Guerra antipersiana e colonizzazione sono destinate a intervenire sul problema dei *planómenoi*, delle masse di *xenoi* privi di mezzi di sussistenza, prima per utilizzarli come forze mercenarie, poi per trasformarli in coloni e restituire loro la dignità di *politai*: un intervento che intende eliminare quello che Isocrate sente come «una minaccia e un pericolo comuni che crescono a danno di tutti noi» (*Phil.* 121), pericolo che rende lo *xenos* di origine greca non meno temibile del barbaro, prima di tutto allontanando dal suolo greco il principale fattore di destabilizzazione, e poi restaurando, ma fuori del territorio ellenico, alcune strutture basilari della tradizionale società greca, dal cittadino piccolo proprietario agli eserciti cittadini<sup>21</sup>.

La formazione di queste masse incontrollabili di *xenoi* è collegata, secondo Isocrate, soprattutto con la diffusione del fenomeno dell'esilio, dovuta alle *staseis* interne già ricordate nel *Panegirico*: lo *xenos* è divenuto un pericolo perché esso è prima di tutto un *phygás*, un esule che ha perduto il rapporto con la sua *polis* d'origine e non ha speranza di riallacciarlo, e perché questo tipo di figura sociale, caratterizzata da un'estrema incertezza di vita a diversi livelli, è divenuta nella Grecia del IV secolo un elemento numericamente significativo (un fenomeno la cui responsabilità Isocrate addossa soprattutto all'egemonia di Sparta, cfr. *Paneg.* 114; 116; per contro, il buon politico si riconosce dal mancato incentivo al fenomeno dell'esilio, cfr. *Nic.* 32; *Antid.* 127; *Ep.* 7, 8; cfr. *Panath.* 159, dove tra gli elementi di stabilità dell'ordinamento spartano troviamo l'assenza di *phygátai*). Il tema dell'esilio e delle condizioni di vita degli esuli è presente in Isocrate fin dalle opere logografiche, in cui i problemi economici, sociali, familiari degli esuli sono rappresentati con grande vivacità (penso per esempio all'*Eginetico*)<sup>22</sup>. Ciò che caratterizza la figura del profugo è, prima di tutto, l'assenza di legame con la *polis*. L'esule è qualcuno che risiede ormai stabilmente lontano dal proprio paese (*παρ' ἑτέροις μετοικεῖν* è espressione frequente in relazione agli esuli ed è uno degli elementi che rendono la vita dell'esule particolarmente dolorosa, cfr. *Aegin.* 23)<sup>23</sup> e che ha perduto, con la vita comune, il rapporto solidale con la comunità (*Plat.* 49: ὁ γὰρ κοινὸς βίος ἀπολωλὸς ἰδίας τὰς ἐλπίδας ἕκαστον ἡμῶν ἔχειν ποιοῖκεν): il fatto appare ad Isocrate così grave che egli, tanto nell'orazione *Sulla biga* (§§ 14-15) quanto nell'*Evagora* (§ 28), si pone contro la morale tradizionale giustificando i tentativi anche violenti di riallacciare il legame con la città d'origine, mentre in via normale si richiedeva all'esule un atteggiamento di

---

<sup>21</sup> Fuks 1984, 21 ss.; inoltre Bettalli 1992, 44 ss.

<sup>22</sup> Sul problema cfr. Seibert 1979, 319 ss., 323 ss.

<sup>23</sup> Per *metoikein* nel senso di 'cambiare residenza' cfr. Lévy 1988.

neutralità<sup>24</sup>. Al fondamentale elemento di instabilità costituito dalla rottura dei rapporti con la *polis* d'origine, che snatura l'esule in quanto *polites* e lo espone a rischi diversi, anche relativi all'incolumità personale (una situazione molto ben espressa proprio dal verbo *πλανάω, πλανάομαι* che indica il vagare senza una meta precisa in cerca d'aiuto), si unisce la crisi dei rapporti familiari e sociali e l'assenza di ogni forma di sicurezza in ambito economico: un quadro particolarmente vivido della condizione precaria dell'esule offre Isocrate nel *Plataico* (cfr. §§ 48-50; 55; inoltre *Hel.* 8). La necessità di ricorrere a forme alternative di sussistenza, dal mercenariato al brigantaggio, fa dei profughi un fenomeno socialmente pericoloso, da ridurre attraverso la soppressione delle cause (le guerre tra Greci, le *staseis*), ma anche e soprattutto attraverso interventi di stabilizzazione e di riconversione sul fenomeno complessivo dei *planómenoi*.

La trasformazione dello *xenos* da individuo singolo bisognoso di protezione, integrabile attraverso le forme tradizionali dell'ospitalità e della *metoikía*, a componente di una massa incontrollabile di mercenari, di esuli, di *planómenoi*, capace di minacciare seriamente l'assetto socio-economico della Grecia, costituisce una novità tale da generare profondi timori e, di conseguenza, rifiuto, che si esprime essenzialmente nella volontà di convogliare tali masse fuori dal mondo greco, attraverso la guerra e la colonizzazione. Si osservi però che lo *xenos* tradizionale, compreso il meteco (di cui pure è sottolineata la condizione di inferiorità, cfr. *Paneg.* 105, dove addirittura *metoikeîn* è usato come sinonimo di «essere privato della *politeia*», τῆς πολιτείας ἀποστερεῖσθαι; *De pace* 53)<sup>25</sup>, non solo non è visto negativamente, ma anzi è percepito, significativamente, come una risorsa. Nel § 21 del *Sulla pace* Isocrate afferma che, se Atene seguirà finalmente una politica di pace, potrà «riscuotere rendite doppie delle attuali, riempirsi di mercanti (*emporoi*), di stranieri (*xenoi*) e di meteci, di cui ora è deserta». Qui, come del resto nel secondo capitolo dei *Poroi* senofontei<sup>26</sup>, *xenoi* e meteci (sensibilmente diminuiti nel IV secolo sul piano del numero e della stabilità<sup>27</sup>, nonché sul piano per così dire 'qualitativo')<sup>28</sup> sono visti come una ricchezza per Atene; la presenza ab-

---

<sup>24</sup> Su questo problema cfr. Seibert 1979, I, 385 ss.; Bearzot 1997b, 29 ss.

<sup>25</sup> Whitehead 1977, 51-52.

<sup>26</sup> Bodei Giglioli 1970, LVII ss., LXII (secondo la quale i meteci rappresentano per Senofonte uno strumento di rinascita economica per Atene); Gauthier 1972, 123 ss.; Gauthier 1976, 73-74 (che sottolinea la prospettiva esclusivamente fiscale di Senofonte); Whitehead 1977, 125 ss.

<sup>27</sup> Whitehead 1977, 159 ss.

<sup>28</sup> Gauthier 1976, 73-74, sottolinea la polemica senofontea contro la forte presenza di barbari nel *corpus* metecico (*Poroi* 2, 3), nonché la preoccupazione di attirare ad

bondante di stranieri non rappresenta per Atene solo un segno di generosità e di capacità di accoglienza, secondo la tradizione di V secolo che la contrappone su questo punto alla chiusura di Sparta, ma è anche fonte di ricchezza economica che va, come tale, incoraggiata. Non vi è dunque alcuna intolleranza per lo *xenos* in quanto tale, purché si inserisca nelle forme di 'integrazione' previste dalla tradizione poleica, tra cui mantiene un ruolo primario la *metoikía*, con il 'patto sociale' che presuppone tra la città ospitante e lo straniero ospite<sup>29</sup>.

Il problema dell'integrazione dello straniero nella Grecia del IV secolo, quale è riflesso nell'opera di Isocrate, investe dunque due livelli. Da una parte la tradizionale ospitalità delle comunità poleiche, di cui Atene costituisce il modello, offre una risposta adeguata al problema per quanto riguarda i singoli *xenoi*, con eventuali ricadute positive anche sulla città ospitante. Dall'altra, i cambiamenti cui la figura dello *xenos* è soggetta nel IV secolo (non più mercante o professionista, ma *phygás* o *xenos-mercenario*, che va ad ingrossare la massa dei *planómenoi* e, cercando rifugio nel mercenariato e nel brigantaggio, mette in crisi il sistema sociale tradizionale con i suoi modelli di riferimento) richiedono interventi che riguardino non tanto i singoli, quanto la società nel suo complesso. Alla tradizionale *philoxenia* della *polis*, ormai del tutto insufficiente a risolvere il problema, subentra la necessità di neutralizzare i *planómenoi* stabilizzandoli al di fuori del mondo greco attraverso iniziative coloniali<sup>30</sup>, di cui Isocrate invita a farsi carico prima Atene, poi Filippo<sup>31</sup>, i rappresentanti ideali della sua Europa 'ellenica'.

Tutto ciò va giudicato come espressione di accettazione o di rifiuto dello straniero? Io credo che non si possa dare una risposta univoca. Nella prospettiva adottata da Isocrate, lo straniero è senza dubbio accettato senza difficoltà se la sua integrazione passa attraverso i canali tradizionali delle diverse forme di ospitalità privata o pubblica, che implicano il riferimento ad una realtà poleica: la ripresa di una massiccia presenza

---

Atene meteci non solo più numerosi ma anche «migliori» (2, 6), identificabili con gli apolidi, i Greci senza patria (2, 7). Di conseguenza, Gauthier giudica Senofonte «più ambizioso» di Isocrate, perché interessato non solo al ritorno dei meteci in Atene, ma anche ad una riqualificazione del *corpus* metecico. In realtà, la differenza è forse un'altra: Senofonte crede evidentemente ancora alla possibilità di riassorbire gli apolidi nella realtà tradizionale della *polis*, attraverso una riforma dello *status* metecico che ne ridimensioni l'inferiorità rispetto a quello cittadino; Isocrate sembra invece avere ormai rinunciato a questa prospettiva, soprattutto a motivo della questione numerica.

<sup>29</sup> Baslez 1984, 128 ss., 135 ss.

<sup>30</sup> Non credo, in effetti, che Isocrate pensi ai *planómenoi* quando auspica l'accoglienza di nuovi meteci in Atene, come vuole Baslez 1984, 141.

<sup>31</sup> Seibert 1979, I, 321-322.

di *xenoi* e meteci in Atene, ora diminuita rispetto al passato, è auspicata da Isocrate come da Senofonte, che vi individuano una risorsa per la città (anche se la disponibilità all'accoglienza non si risolve quasi mai in una vera e propria assimilazione). Ma lo straniero è rifiutato quando ci si trova di fronte a fenomeni di massa come quello dei *planómenoi*, che alterano l'equilibrio sociale e che la *polis* non ha la possibilità di incanalare e di neutralizzare efficacemente. In questo caso, il timore dell'ulteriore sovvertimento di un tessuto sociale già in crisi porta ad elaborare soluzioni che allontanino gli *xenoi* dal mondo delle città e offrano loro possibilità di assestamento in un contesto diverso, attraverso la colonizzazione e l'insediamento stabile in territori extraellenici: programmi sociali tanto innovativi quanto poco graditi alle masse, che Isocrate tentava di accreditare come scelte di tradizione proiettandoli in un remoto passato, in cui l'antica colonizzazione ionica avrebbe risolto analoghi problemi sociali (la mancanza di risorse dovuta alle continue guerre e alla ristrettezza del territorio) sottraendo territori ai barbari e insediandovi i Greci (cfr. *Paneg.* 34-37, *Panath.* 166-167; cfr. 190)<sup>32</sup>. Lo straniero insomma è guardato con sospetto e con scarsa disponibilità all'accoglienza, perché percepito come un pericolo, quando non è possibile utilizzare i canali di integrazione tradizionalmente applicati nell'ambito della *polis*: la mancanza di disponibilità all'integrazione appare così la diretta conseguenza di una mancanza di disponibilità al cambiamento e alla trasformazione da parte di una società che privilegia la difesa delle proprie strutture tradizionali, pure ormai desuete.

### 3. IL BARBARO, 'STRANIERO DUE VOLTE'

In alcuni recenti interventi M. Moggi ha messo a fuoco la visione greca del barbaro come 'straniero due volte'<sup>33</sup>: straniero cioè che unisce all'alterità di tipo politico, caratteristica dello *xenos*, anche quella di tipo etnico-culturale. Nel concetto di barbaro è così implicita, per usare le parole di E. Lévy, «une relation à sens unique, hellénocentrique, et une altérité non reversible»<sup>34</sup>. In Isocrate, secondo un'impostazione fortemente tradizionale legata a quelle che A. Masaracchia ha chiamato «le premesse ideologiche poste dalle guerre persiane e dalle vicende imperia-

---

<sup>32</sup> Buchner 1958, 48 ss.; Bringmann 1965, 33-34.

<sup>33</sup> Moggi 1991; Moggi 1992; Moggi 1996.

<sup>34</sup> Lévy 1984, 14.

li di Atene», rese più solide «in quel IV secolo che alterò radicalmente i rapporti economici e politici, inaugurando una nuova fase di scambi e interazione tra Occidente e Oriente, con l'impero persiano coinvolto nella politica greca, con la crisi delle strutture della *polis* [...], con l'insorgere di fenomeni nuovi e inquietanti come il mercenariato»<sup>35</sup>, il barbaro (che è quasi sempre il Persiano) è caratterizzato da una serie di elementi di alterità che lo contrappongono radicalmente al Greco sul piano politico e culturale: fra questi l'*anandria* (*Phil.* 137), l'inesperienza della guerra, la mollezza, la corruzione dovuta al lusso (*Phil.* 124: μαλακούς [...] καὶ πολέμων ἀπείρους καὶ διεφθαρμένους ὑπὸ τῆς τρυφῆς), l'abitudine alla *douleia* (*Phil.* 139; cfr. *Evag.* 20). Nemici naturali dei Greci (*Paneg.* 158: φύσει πολεμικῶς πρὸς αὐτοὺς ἔχομεν; *Panath.* 163: πρὸς τοὺς βαρβάρους τοὺς καὶ φύσει πολεμίους ὄντας), inferiori per natura (*Antid.* 293: καὶ γὰρ αὐτοὶ προέχετε καὶ διαφέρετε τῶν ἄλλων [...] τούτοις οἷσπερ ἡ φύσις ἢ τῶν ἀνθρώπων τῶν ἄλλων ζῶων καὶ τὸ γένος τὸ τῶν Ἑλλήνων τῶν βαρβάρων), i barbari sono infidi (*Panath.* 163: πάντα τὸν χρόνον ἐπιβουλεύοντας ἡμῖν) e meritevoli di essere trattati in modo antitetico rispetto ai Greci: se nei rapporti con i Greci si deve esercitare la *piستis*, in quelli con i barbari si deve ricorrere al *phobos* (*Areop.* 51: τοῖς μὲν Ἑλλησιν πιστοὺς, τοῖς δὲ βαρβάρους φοβερούς; cfr. *Phil.* 80); con i Greci è necessario usare la persuasione, con i barbari si può ricorrere alla violenza (*Phil.* 16: ἐστὶ δὲ τὸ μὲν πείθειν πρὸς τοὺς Ἑλληνας συμφέρον, τὸ δὲ βιάζεσθαι πρὸς τοὺς βαρβάρους χρήσιμον); ancora, con i barbari diviene lecito quell'esercizio della *pleonexia* che è invece colpevole tra Greci (*Paneg.* 17; *Phil.* 9)<sup>36</sup>; talora essi sono addirittura messi sullo stesso piano di malfattori (*hamartánontes*, *Panath.* 220) e assassini (*androphonoi*, *Paneg.* 157-158). Raramente vengono sottolineati elementi di affinità tra Greci e barbari, come per esempio la capacità di concludere *synthekai* (*In Callim.* 27), di farsi una reputazione di virtù (*Nic.* 50), di costruire *dynasteiai* (*Paneg.* 66-67; *Evag.* 59), di elaborare *nomoi* (*Antid.* 80). Tra le caratteristiche dei barbari, particolare sottolineatura trovano quegli elementi destinati a generare nei Greci timore e a provocare quindi una reazione, come la *bybris* (*Panath.* 47: τῶν δὲ βαρβάρων τοὺς εἰθισμένους ὕβριζειν; 83: τοὺς βαρβάρους ἔπαυσεν ὕβριζοντας; cfr. *Ep.* 9, 19), la *pleonexia* (*Paneg.* 179), la *barbarikè despoteia* (*Phil.* 154), l'ambizione di potere (*Paneg.* 67)<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Masaracchia 1995, 69-70. Sul ruolo delle guerre persiane nello sviluppo della polarità barbaro-Greco cfr. Schwabl 1962; Diller 1962; Hall 1989, in particolare 56 ss. (con particolare sottolineatura dell'influenza ateniese); Romilly 1993. Per gli sviluppi di IV secolo cfr. Nippel 1996, 175 ss.; Dihle 1997.

<sup>36</sup> Sulla complessità del concetto di *pleonexia* in Isocrate cfr. Weber 1967, 130 ss.

<sup>37</sup> Per una visione generale del problema cfr. Masaracchia 1995, 47-79.

Come lascia immaginare la radicalità della contrapposizione che questi interventi rivelano, manca in Isocrate, a proposito dei barbari, qualsiasi prospettiva di integrazione. Non mancano ipotesi di convivenza, conseguenti alla progettata estensione dei territori abitati dai Greci a danno di quelli abitati dai barbari: ma esse, significativamente, si basano sull'istituzionalizzazione di una inferiorità, destinata ad esprimersi a livello di *status* personale e di struttura sociale. In *Paneg.* 131 Isocrate rimprovera gli Spartani perché avrebbero potuto, superate le divergenze tra Greci, «rendere tutti i barbari perieci dell'Ellade intera»; in *Ep.* 3, 5 preconizza a Filippo una grande gloria per il fatto che egli costringerà i barbari ad essere gli 'iloti' dei Greci. Facendo riferimento alla realtà sociale spartana, in entrambi i casi il pubblicista ateniese immagina il rapporto tra i Greci vincitori e i barbari sconfitti come un rapporto che istituzionalizza uno stato di inferiorità, mantenendo i barbari nella condizione di *xenoi* o addirittura riducendoli in stato di non libertà. Del resto, già nel *Panegirico* egli lamentava che i Greci, utilizzando a livello privato (*ιδίω*) i barbari come servi (*οικηται*) nelle loro case, lasciassero poi, a livello pubblico, che dei Greci fossero sottomessi alla schiavitù persiana (§ 181): la vittoria sui barbari è destinata, secondo Isocrate, a ribaltare la situazione anche in ambito pubblico (*δημοσίᾳ*). Insomma, «la motivazione ispiratrice degli elementi che compongono la trattazione isocratea è ideologica ed esclude un serio e impegnato sforzo di confrontarsi con il diverso e di capirlo»<sup>38</sup>.

Alcuni passi dell'opera isocratea hanno fatto pensare, in verità, ad una possibile integrazione 'culturale' dei barbari<sup>39</sup>. In un celebre passo del *Panegirico* Isocrate afferma che Atene, con la sua superiorità culturale, ha fatto sì «che il nome degli Elleni sembri essere non più distintivo della stirpe (*ghenos*), ma della spiritualità (*diánoia*), e che si chiamino Elleni coloro che hanno in comune con noi la cultura (*paideusis*) piuttosto che l'origine (*koinè physis*)» (§ 50). Il fatto di identificare la Grecità con la cultura, e quindi con qualcosa di acquisibile, piuttosto che con l'elemento etnico è parso ad alcuni uno spiraglio aperto all'integrazione dei barbari, che farebbe di Isocrate un precursore dell'ellenismo<sup>40</sup>. Ma il significato del passo è stato forse sopravvalutato, perché (a parte il fatto che esso implica «pour l'étranger, la perte de sa spécificité, et de la part du Grec, le refus de reconnaître l'identité culturelle d'autrui») <sup>41</sup> non è

---

<sup>38</sup> Masaracchia 1995, 63.

<sup>39</sup> Baldry 1965, 69-70.

<sup>40</sup> In questo senso cfr. Levi 1959, 62 ss.; Baslez 1984, 199; Romilly 1993, 291.

<sup>41</sup> Dubuisson 1982, 26; cfr. Romilly 1993, 291 («cet universalisme [...] peut inquiéter, dans la mesure où il souhaite imposer à tous une seule et même culture – ici, celle de la Grèce»).

affatto scontato che Isocrate ritenga i barbari in grado di acquisire una cultura greca: il passo sembra piuttosto voler mettere in primo piano il contributo ateniese all'elaborazione del contenuto del concetto di Grecità, che, grazie al livello raggiunto dalla cultura ateniese, è ormai percepito più come un fatto culturale che come un fatto etnico<sup>42</sup>. Lo stesso si può affermare per il § 66 dell'*Evagora*, ove si celebra il sovrano che, ricevuta una città *ekbarbaromene*<sup>43</sup>, ha ristabilito la dignità del proprio *ghenos* ellenico e ha fatto dei suoi concittadini, da barbari che erano, dei Greci, rendendoli, da vili, guerrieri (τοὺς δὲ πολίτας ἐκ βαρβάρων μὲν Ἑλληνας ἐποίησεν, ἐξ ἀνάνδρων δὲ πολεμικοῦς). Il passo fa riferimento all'ellenizzazione, da parte del greco Evagora, della barbarica Salamina di Cipro: ma ciò significa solo che la dominazione greca sui barbari ha un effetto civilizzatore, capace di strappare i barbari ai loro limiti storici (la viltà) e di rendere celebre ciò che era oscuro, mite ciò che era selvaggio (§ 67), ma non implica necessariamente forme di assimilazione<sup>44</sup>: anzi, presuppone l'idea della superiorità greca e dell'istituzionalizzazione di tale superiorità, in questo caso con l'instaurazione di una dinastia greca in un paese non ellenico. Ancora, la conclusione del *Filippo* (§ 154) ha fatto pensare ad un intento educativo nei confronti dei barbari, che, pur partendo dall'instaurazione di una *arché*, portasse, attraverso l'assunzione da parte greca di una *epiméleia*, ad una progressiva assimilazione:

Dico che tu devi beneficiare gli Elleni, regnare sui Macedoni e dominare (*archein*) su quanti più barbari puoi. Se agirai così, tutti ti saranno grati, gli Elleni per i benefici che riceveranno, i Macedoni se li governerai da re e non da tiranno, gli altri popoli se, liberati per opera tua da un dispotismo barbarico, godranno della protezione (*epiméleia*) ellenica.

Ma si osservi che tra Greci e Macedoni da una parte (verso i quali Filippo deve esercitare rispettivamente l'*euerghesía* e la regalità) e barbari dall'altra (oggetto invece di *arché* e di *epiméleia*) è teorizzata una differenza fondamentale: essi possono ambire ad essere liberati dalla *despoteia*, ma il loro *ghenos* resta separato da quello dei Greco-Macedoni e confinato in una situazione di inferiorità<sup>45</sup>. In tutti i casi, l'evidente assenza di una prospettiva paritaria vieta di parlare di una possibile integrazione del bar-

---

<sup>42</sup> Baynes 1995, 144-167, 151 ss.; Buchner 1958, 58 ss.; Mathieu 1966<sup>2</sup>, 47-48, 58-59; Eucken 1983, 168-169; Masaracchia 1995, 74 ss.; Romilly 1992, 6.

<sup>43</sup> Su 'ellenizzazione' e 'barbarizzazione' come fenomeni di acculturazione e deculturazione cfr. Dubuisson 1982, 18 ss.

<sup>44</sup> Come pensa Eucken 1983, 170, che ritiene il passo dell'*Evagora* più significativo in questo senso di *Paneg.* 50, e in grado di illuminarne il significato; *contra* Masaracchia 1995, 76-77.

<sup>45</sup> Perlman 1967, 342-343; Sordi 1998a, 18 ss.

baro, il quale continua a restare, anche nell'ipotesi di un suo inserimento nell'ambito della sfera di interessi della Grecità, 'straniero due volte'<sup>46</sup>: bene ha osservato Masaracchia che «le esperienze cipriota e macedone [...] mostrano lo sforzo di Isocrate di integrare le nuove realtà con cui viene a contatto nella sua visione fondamentale», che presuppone la superiorità dei Greci sui barbari e in cui non c'è spazio «per idee o anche solo suggestioni di ecumenismo»<sup>47</sup>.

#### 4. TRA ACCOGLIENZA E RIFIUTO: UN'INTEGRAZIONE CONTROLLATA

L'analisi condotta porta alla conclusione che Isocrate, nonostante l'indubbia acutezza nel mettere a fuoco una serie di rilevanti problematiche economico-sociali legate alla condizione degli stranieri, appare ancorato, laddove si tratta di proporre soluzioni, a prospettive fortemente tradizionali. L'unica realtà di riferimento resta per Isocrate la *polis*; l'unico modello sociale valido quello del *polites*, il cittadino-soldato e piccolo proprietario terriero. Proprio la preoccupazione per il possibile sovvertimento del suddetto modello sociale fa sì che lo *xenos*, ormai non più singolo individuo, ma parte di una massa numericamente consistente di profughi e di potenziali mercenari, sia visto come un grave pericolo: di qui l'ipotesi di incanalare queste masse, per le quali le vecchie forme di integrazione non appaiono più proponibili, in progetti coloniali che si traducono in una vera e propria espulsione al di fuori dei confini del mondo greco e non richiedono pertanto un profondo ripensamento della situazione sociale ellenica. Il barbaro, poi, resta 'straniero due volte', e la sua integrazione nel mondo greco appare possibile solo attraverso una riduzione allo stato di *ilota* (dunque di servo pubblico) o, al massimo, di *perieco*. L'unica apertura è costituita, non casualmente, dalla ripresa di un dato tradizionale: lo *xenos* e il *meteco* sono percepiti come risorsa, ma solo in una percentuale numerica ridotta e nell'ambito, socialmente controllato, della realtà cittadina ateniese; e non si può fare a meno di notare che siamo di fronte, comunque, ad una forma di sfruttamento economico, che pone in primo piano le esigenze della *polis* ospitante, non certo quelle dello *xenos*.

Isocrate, ancora una volta, ci appare oscillare tra due poli in un certo senso contraddittori: l'indubbia capacità di cogliere alcuni fenomeni socio-economici nuovi, da acuto osservatore, non solo politico, del suo

---

<sup>46</sup> Come del resto in Xen. *Poroï* 2: cfr. *supra*, nota 28.

<sup>47</sup> Masaracchia 1995, 59, 74.

tempo, e la scarsa capacità di penetrazione delle esigenze dei soggetti coinvolti in tali fenomeni, determinata dall'attaccamento a modelli tradizionali. Tra le soluzioni da lui proposte e le aspirazioni degli interessati si registra infatti un singolare scollamento: *xenoi* e meteci si aspettavano da Atene una integrazione crescente a livello di diritti civili, se non di diritti politici, e non solo il riconoscimento di un ruolo economico a vantaggio della *polis* ospitante; i *planómeneoi* preferivano il mestiere rischioso, ma ben remunerato, di mercenario a quello di piccolo coltivatore, tanto idealizzato dai pensatori di orientamento conservatore quanto poco gratificante sul piano economico, e desideravano poter riallacciare prima o poi i rapporti con le città d'origine, recuperare il perduto *koinòs bios* nelle comunità di provenienza, non essere indirizzati ad una colonizzazione extraellenica. La restaurazione del quadro sociale tradizionale della *polis* con la sua classe media di piccoli proprietari terrieri e i suoi eserciti di opliti cittadini, che appare ad Isocrate un'esigenza prioritaria, non suscitava particolare interesse in uomini che proprio alla crisi del sistema politico ed economico-sociale della *polis* e alla sua lenta disintegrazione dovevano la situazione di estrema incertezza in cui si trovavano, ed erano piuttosto alla ricerca di fonti alternative di sicurezza economica, non più legate alla tradizionale economia agricola<sup>48</sup>. Ma Isocrate è uomo della Grecia delle *poleis*, e la sua Europa (nonostante proprio nell'ambito della sua scuola si vada delineando un'idea di Europa legata alla formazione di grandi stati territoriali a reggenza monarchica, come la Siracusa di Dionigi e la Macedonia di Filippo)<sup>49</sup> è ancora un'Europa ellenocentrica in cui le *poleis* conservano un ruolo significativo: ha scritto K. Bringmann che il suo principale obiettivo politico è «die Konservierung der griechischen Staatengesellschaft freier und autonomen Poleis»<sup>50</sup>. Pertanto egli guarda con la dovuta attenzione ai problemi di *xenoi* e profughi e si pone la questione della loro possibile integrazione, ma senza offrire soluzioni veramente soddisfacenti, che sarebbero potute giungere, e giungeranno in effetti, solo dalla profonda trasformazione della società determinata dal superamento degli schemi legati al mondo delle *poleis* (la cui caratteristica principale resta la chiusura verso chi è *xenos*, straniero, cioè 'altro' in senso politico ed etnico-culturale) e dall'affermazione degli stati territoriali, nell'ambito dei quali, nel periodo ellenistico, la posizione degli stranieri conoscerà una significativa mitigazione<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> Landucci 1995b; Landucci 2001.

<sup>49</sup> Momigliano 1933, 483 ss. (= 1966, 494 ss.); Sordi 1986 (= 1992); Bearzot 1986.

<sup>50</sup> Bringmann 1965, 111.

<sup>51</sup> Baldry 1965, 188 ss.; Baslez 1984, 207 ss.



## 5. Guerra e costituzione in Isocrate (*Panath.* 114-118)\*

### ABSTRACT

Il contributo commenta Isocr. *Panath.* 114-118, mettendone in luce i rapporti con Ps.-Xen. *Athen. polit.* e con Thuc. I 140-144 (e II 60-64), testi fondamentali per il dibattito sull'imperialismo ateniese che Isocrate mostra di conoscere bene. In un contesto celebrativo verso Atene, che lo costringe a giustificare l'adozione della deprecata democrazia radicale, Isocrate parte da un problema analogo a quello posto nell'*Athēnaion politeia*: quali le motivazioni profonde della scelta ateniese in favore della democrazia radicale? Isocrate adotta la prospettiva di Pseudo-Senofonte, secondo cui la democrazia è un male necessario in una logica di puro interesse; ma va oltre, concentrando il discorso sulla sfera della politica estera, sulla linea del Pericle di Tucidide che considera la guerra vittoriosa con Sparta inevitabile per salvare il prestigio di Atene. Originale di Isocrate è però il collegamento tra scelta costituzionale e realizzazione dell'obiettivo della superiorità in guerra, che offre al retore lo strumento per giustificare la democrazia radicale.

The paper comments Isocr. *Panath.* 114-118, highlighting its relationship with Ps.-Xen. *Athen. polit.* and with Thuc. I 140-144 (and II 60-64), fundamental texts for the debate on Athenian imperialism that Isocrates shows to know quite well. In a celebratory context towards Athens, which forces him to justify the adoption of the deprecated radical democracy, Isocrates starts from a problem similar to the one posed in the *Athēnaion politeia*: what are the deep motivations of the Athenian choice in favour of radical democracy? Isocrates adopts the perspective of the Old Oligarch, according to which democracy is a necessary evil in a logic of pure interest; but it goes further, concentrating its discourse on the sphere of foreign policy, on the line of Thucydides' Pericles which considers the victorious war with Sparta unavoidable to save the prestige of Athens. However, the link between constitutional choice and achievement of the objective of superiority in war is Isocrates' original contribution, which offers the rhetorician the tool to justify radical democracy.

### 1. GUERRA E SCELTA DEMOCRATICA

Nel suo articolo su *Isocrate e la guerra*, il cui scopo principale è dichiaratamente quello di «analizzare la concezione isocratea della guerra e del

---

\* In M. Sordi (a cura di), *Guerra e diritto nel mondo greco e romano* (CISA, 28), Milano 2002, 69-85.

rapporto fra guerra e politica», M. Bettalli ha sottolineato «il primato della politica sulla guerra», che accompagnerebbe costantemente l'analisi isocratea<sup>1</sup>. Senza volermi discostare dall'interpretazione complessiva di Bettalli, vorrei però osservare che nei §§ 114-118 del *Panatenaico*, in cui Isocrate pone il rapporto tra guerra e costituzione, sembra delinear-si piuttosto un primato della guerra sulla politica (almeno sulla politica interna), nel senso che le esigenze della guerra vi assumono un carattere prioritario e vengono a costituire un fattore decisivo di orientamento ad una scelta di tipo politico, quale è appunto la scelta costituzionale.

I §§ 114-118 si collocano in un contesto celebrativo per Atene, di cui Isocrate rivendica la superiorità rispetto a Sparta<sup>2</sup>: il pubblicitista si pone il problema di giustificare Atene per la scelta di una costituzione, la democrazia radicale, che, nell'ambito di un confronto istituzionale con Sparta, sarebbe certamente giudicata inferiore. Prima di iniziare un elogio della tradizione istituzionale ateniese (§ 119 ss.), culminante nell'esaltazione dell'antico modello 'democratico' (la democrazia 'moderata' dei *prógonoi*) che identificava il potere del popolo nell'esercizio del diritto elettorale attivo e del potere giudiziario (§ 147)<sup>3</sup>, Isocrate si domanda per quale motivo i *pateres* abbiano sostituito l'antica democrazia ideale con la costituzione vigente, cioè con la democrazia radicale successiva alla svolta del 462/1<sup>4</sup>:

E nessuno immagini che io abbia inteso parlare della costituzione che le circostanze ci costrinsero a sostituire all'antica; parlo di quella degli antenati, che i nostri padri lasciarono per volgersi alla costituzione oggi in vigore non perché la disprezzassero, ma perché, se giudicavano la prima molto superiore per le altre imprese, reputavano la seconda più utile per esercitare la supremazia marittima. Appunto adottandola e abilmente praticandola furono in grado di difendersi dalle insidie degli Spartani e dalle forze di tutti i Peloponnesii: alla nostra città premeva soprattutto, a quell'epoca, prevalere su di loro in guerra. Quindi nessuno avrebbe ragione di biasimare coloro che fecero questa scelta. Essi non furono delusi nelle loro speranze né ignorarono per niente quali pregi e quali difetti fossero congiunti con ciascuna delle due forme di dominio, ma sapevano esattamente che l'egemonia per terra è propiziata dall'ordine, dalla temperanza, dall'obbedienza e da altre simili qualità, mentre la potenza sul mare non si accresce con questi mezzi, ma con l'arte nautica e con gli equipaggi in grado di manovrare le navi, formati da uomini che hanno perduto i lo-

---

<sup>1</sup> Bettalli 1992, rispettivamente 38 e 40 per le citazioni.

<sup>2</sup> Per bibliografia e problemi relativi al *Panatenaico* cfr. Schäublin 1982; Eucken 1982; Signes Codoñer 1998.

<sup>3</sup> Cfr. *Areop.* 16 e 20 ss.; Bearzot 1980 [nr. 1].

<sup>4</sup> Sul tema delle 'due democrazie' in Isocrate cfr. Bordes 1982, 347 ss.

ro beni e sono abituati a procacciarsi il sostentamento da paesi stranieri. Una volta penetrati in città questi elementi, era manifesto che la disciplina della costituzione precedente si sarebbe rallentata, e che la benevolenza degli alleati avrebbe in breve subito un mutamento, quando i popoli ai quali prima si davano territori e città fossero stati costretti a versare tasse e tributi per poter pagare il soldo alla specie di individui, che ho nominata poco fa. Tuttavia, pur non ignorando nessuno dei rischi sopra esposti, i nostri padri ritenevano utile e conveniente che una città così grande e famosa sopportasse tutte le difficoltà piuttosto che il dominio dei Lacedemoni. Fra le due eventualità spiacevoli che si offrivano, era meglio, a loro avviso, scegliere di far del male ad altri piuttosto che subirlo essi stessi e comandare ingiustamente ad altri piuttosto che servire ai Lacedemoni solo per evitare questa accusa. Tutte le persone di buon senso sceglierebbero e vorrebbero questa soluzione; solo alcuni pochi pretesi saggi, se interrogati, risponderebbero negativamente. Dunque i motivi per i quali i nostri padri sostituirono una costituzione da alcuni biasimata a quella da tutti lodata, anche se li ho analizzati troppo prolissamente, erano però questi.

Consideriamo attentamente le argomentazioni isocratee. Nel § 114 Isocrate esordisce sostenendo che la sostituzione della democrazia ideale degli antichi con la democrazia radicale avvenne per necessità (*ἀναγκασθέντες*). I padri scelsero di abbandonare l'antica democrazia moderata per il regime vigente radicale non in seguito ad un giudizio di valore (*οὐ καταφρονήσαντες* [...] *ἀλλὰ περὶ μὲν τὰς ἄλλας πράξεις πολὺ σπουδαιότεραν ἐκείνην προκρίναντες*), ma in una esclusiva prospettiva di utilità: la forma costituzionale democratico-radiale fu infatti ritenuta più utile per la potenza marittima (*περὶ δὲ τὴν δύναμιν τὴν κατὰ θάλατταν ταύτην χρησιμωτέραν εἶναι νομίζοντες*). Poiché alla città premeva all'epoca soprattutto di essere superiore in guerra (*περιγενέσθαι πολεμοῦσαν*), l'adozione della costituzione democratico-radiale, intrinsecamente legata alla potenza sul mare, non va biasimata, in quanto consentì agli Ateniesi di difendersi efficacemente dalle trame degli Spartani e dalla potenza peloponnesiaca (*τὰς ἐπιβουλὰς τὰς Σπαρτιατῶν ἀμύνεσθαι καὶ τὴν Πελοποννησίῳν ἁπάντων ῥώμην*).

Isocrate prospetta qui una scelta costituzionale, quella democratico-radiale, operata esclusivamente nella prospettiva di una affermazione in politica estera, cioè per ottenere una superiorità in guerra capace di assicurare alla città prestigio internazionale e capacità di efficace contrapposizione al blocco peloponnesiaco. Nonostante la scelta sia ritenuta negativa anche da parte di coloro stessi che l'operarono, essa appare giustificabile in chiave di necessità e di utilità, giacché la potenza politico-militare della città è ritenuta prioritaria rispetto alla sua buona amministrazione interna. Una presa di posizione singolare da parte di Isocrate,

se si pensa da un lato al tema della *politeia* come *psychê poleos* nell'*Areopagitico* (§ 13) e nello stesso *Panatenaiico* (§ 138), dall'altro allo stretto rapporto tra costituzione democratico-radical e degenerazione della politica estera nel *Sulla pace*<sup>5</sup>, aspetti che sembrano portare entrambi verso il carattere prioritario della scelta di una buona costituzione, anche nella prospettiva di una politica estera di successo, e dunque in senso opposto a quanto prospettato nel nostro passo.

Nei paragrafi seguenti, Isocrate illustra più analiticamente il suo pensiero, cominciando dal legame tra democrazia radicale e talassocrazia. Nel § 115 viene ribadito che i padri, di cui non sarebbe giusto biasimare la scelta ("Ωστ' οὐδεις ἂν δικαίως ἐπιτιμήσειεν τοῖς ἐλομένοις αὐτήν), avevano ben chiaro (οὐδ' ἠγνόησαν) il carattere della costituzione democratico-radical, e con esso anche quello dei due diversi tipi di potenza perseguibili da una città greca<sup>6</sup>. La potenza di terra si regge sulla *eutaxía*, la *sophrosyne*, la *peitharchía*; essa richiede dunque una costituzione basata sui valori tradizionali (e tipicamente spartani) di ordine, temperanza, senso del limite, disciplina<sup>7</sup>. La potenza sul mare dipende invece da elementi diversi, fra i quali Isocrate elenca, nel § 116, i seguenti: (1) il possesso delle tecniche navali (τῶν τεχνῶν περὶ τὰς ναῦς); (2) la disponibilità di uomini capaci di spingere le navi (τῶν ἐλαύνειν αὐτὰς δυναμένων); (3) la presenza di nullatenenti, identificati con quanti hanno perso i loro beni e sono avvezzi a trarre di che vivere dalle cose altrui (τῶν τὰ σφέτερα μὲν αὐτῶν ἀπολωλεκότων, ἐκ δὲ τῶν ἄλλοτριῶν πορίζεσθαι τὸν βίον εἰθισμένων). Era facile prevedere, conclude Isocrate, che la scelta per la democrazia radical e per la talassocrazia avrebbe provocato l'affluenza in città di queste categorie sociali e, di conseguenza, avrebbe certamente determinato, a livello interno, il dissolvimento del *kosmos* che aveva caratterizzato la più antica *politeia*, e, a livello internazionale, il rapido mutamento dell'*eúnoia* degli alleati, in seguito all'imposizione di tributi per avere di che pagare il *misthós* alle categorie summenzionate<sup>8</sup>.

Isocrate ripropone qui il ben noto legame tra potenza navale e democrazia, un vero e proprio *topos* della tradizione antidemocratica: il bisogno di artigiani con le necessarie competenze tecniche e di rematori per la flotta rende indispensabili alla città i teti o nullatenenti; costoro rivendicano e acquisiscono spazio politico, mentre la partecipazione viene

<sup>5</sup> Bearzot 2003a [nr. 6].

<sup>6</sup> Luppino 2000, 25 ss.

<sup>7</sup> Cfr. *De pace* 102 per il rapporto tra tipo di egemonia e politica interna, a proposito della decadenza costituzionale di Sparta.

<sup>8</sup> Pointner 1969, I, 59 ss.

loro garantita attraverso la retribuzione degli uffici pubblici<sup>9</sup>; i costi della democrazia rendono inevitabile l'imperialismo, con lo sfruttamento economico degli alleati, e trasformano l'egemonia navale in *arché*, non più caratterizzata dal consenso e dal favore degli alleati come in origine. La scelta della potenza navale insomma implica lo sviluppo della democrazia radicale e la democrazia radicale implica l'imperialismo, secondo uno schema tradizionale che Isocrate, pur ponendosi qui in una prospettiva giustificatoria nei confronti delle scelte dei padri, non intende rifiutare<sup>10</sup>.

Nel § 117 Isocrate torna sull'obiettivo ultimo della discussa scelta dei *pateres*, la possibilità di prevalere in guerra. I padri, pur avendo ben chiare le conseguenze della loro scelta (οὐδὲν ἀγνοοῦντες; con ciò, Isocrate ribadisce e rafforza l'οὐδ' ἠγνόησαν del § 115), reputarono che per una grande città come Atene, dotata di così notevole prestigio (*doxa*), fosse meglio sottostare a qualsiasi difficoltà piuttosto che subire l'*arché* degli Spartani. Si presentavano ai padri due alternative: o ritenere preferibile la scelta di fare del male (δεινὰ ποιεῖν ἐτέρους) piuttosto che subirlo<sup>11</sup>, ed esercitare quindi un'ingiusta *arché* su altri (μὴ δικάϊως τῶν ἄλλων ἀρχεῖν), cioè esercitare spregiudicatamente l'imperialismo; oppure sfuggire a questa accusa ed essere ingiustamente schiavi degli Spartani (ἀδίκως Λακεδαιμονίοις δουλεῖν). Fu proprio per l'esigenza prioritaria di evitare questa servitù che gli Ateniesi decisero, con una scelta condivisibile da tutte le persone intelligenti (Ἄπερ ἅπαντες μὲν ἂν οἱ νοῦν ἔχοντες ἔλοιτο καὶ βουληθεῖεν), di sostituire una forma di governo da tutti lodata con quella democrazia radicale che si attirò poi tante critiche (§ 118). La scelta della democrazia radicale, e del conseguente imperialismo, viene prospettata pertanto come la scelta necessaria di un male minore<sup>12</sup>, e quindi utile alla città, rispetto alla prospettiva di *douleuein* agli Spartani.

Una volta stabilita la sequenza causale democrazia radicale - talassocrazia - superiorità in guerra, potenza politico-militare e prestigio internazionale assumono un valore primario rispetto alle scelte di politica

<sup>9</sup> Sulla questione del rapporto tra talassocrazia e democrazia cfr. Momigliano 1944, 7 (= 1960, 66-67; 1987, 137-138); Amit 1965, 57 ss.; Serra 1979 a, 42 ss.; Moggi 1984, 258 ss.; Meier 1990, 81 ss.; Bettalli 1992, 39. Da ultima, con maggiore scetticismo sull'effettiva consistenza di tale rapporto, Ceccarelli 1993; ma cfr. ancora Nakategawa 1995, 30-31.

<sup>10</sup> La 'scoperta' del rapporto tra potenza navale e sviluppo della democrazia radicale è attribuita da Momigliano 1944, 2 (= 1960, 58-59; 1987, 128-129, a Stesimbrotto di Taso, sulla base di Plut. *Them.* 4; cfr. in merito le osservazioni di Leduc 1976, 129 ss.

<sup>11</sup> Sulla polemica contro il Platone del *Gorgia* presente in questo passo cfr. Eucken 1982, 51-52.

<sup>12</sup> Schmitz-Kahlmann 1939, 111 ss.; Momigliano 1944, 4 (= 1960, 63-64; 1987, 132 ss).

interna, di cui sono la conseguenza: in questo senso ho parlato, all'inizio, di un primato della guerra sulla politica, correggendo parzialmente l'interpretazione di Bettalli. Il rapporto di contrapposizione con Sparta e la necessità di autoaffermazione nel conflitto con il blocco peloponnesiaco, allo scopo di evitare la servitù, ispirano e giustificano scelte di politica interna e, in particolare, la grave scelta di natura costituzionale che porta all'affermazione della democrazia radicale. È l'esigenza prioritaria della superiorità in guerra a rendere ammissibile, in una prospettiva utilitaristica, una scelta interna che lo stesso Isocrate riteneva assolutamente non giustificabile in chiave di giudizio di valore. Se, infatti, tra potenza politico-militare e costituzione c'è un rapporto molto stretto, in quanto la costituzione è collegata con il tipo di egemonia (terrestre o navale), ne consegue che la necessità di sviluppare un certo tipo di potenza, per poter superare il nemico, difendere la propria libertà e autonomia e assicurare prestigio della città, può obbligare a scelte costituzionali in sé deplorevoli, ma utili per gli interessi della città stessa. La guerra e le sue esigenze rivendicano così un netto primato sulla politica interna.

## 2. ISOCRATE E PSEUDO-SENOFONTE

Dall'analisi di *Panath.* 114-118 sarà risultato evidente il rapporto del passo isocrateo con l'*Athenaion politeia* dello Pseudo-Senofonte. Tale rapporto è stato già notato, assai cursoriamente, da C. Bradford Welles e riproposto in forma più analitica da P. Ceccarelli<sup>13</sup>, ma merita, a mio parere, ulteriore riflessione: tanto più che la Ceccarelli ridimensiona forse eccessivamente il significato dell'intervento isocrateo per quanto concerne il rapporto tra talassocrazia e *politeia*, laddove afferma che «lorsqu'on replace dans l'ensemble du *Panathénaique* le texte (Isocr. *Panath.* 114-116) qui paraît être le seul à mettre en rapport la politique maritime et la démocratie, on s'aperçoit que ce texte même peut être interprété *simplement comme accusant la thalassocratie d'apporter troubles et désordre*, avec des conséquences également catastrophiques, mais différentes, selon le type de constitution de l'État qui choisit de devenir thalassocrate»<sup>14</sup>.

Mi sembra opportuno sottolineare alcune importanti analogie:

---

<sup>13</sup> Bradford Welles 1966, 19, nota 84: «The tone of these sections is reminiscent of the Old Oligarch»; Ceccarelli 1993, 454: «Le passage est proche des idées exprimées par le Pseudo-Xénophon aux paragraphes I 2 et I 11-12». Cfr. anche Bettalli 1992, 38-39.

<sup>14</sup> Ceccarelli 1993, 454-455 (il corsivo è mio).

- a. L'Anonimo si pone la stessa domanda di Isocrate: suo intento è comprendere perché gli Ateniesi abbiano scelto la democrazia, che in sé è un male (1, 1). Si noti l'uso, in entrambi i contesti, del verbo ἐλέσθαι a proposito alla scelta operata in favore della costituzione democratico-radical (cfr. Isocr. *Panath.* 115 e 118).
- b. Come Isocrate, l'Anonimo ritiene che la scelta della democrazia non sia l'esito di un giudizio di valore: gli Ateniesi sanno che

non è certo con istituti del genere che una città può essere la migliore: ma è soprattutto così che la democrazia può essere mantenuta. Il popolo infatti non vuole ben governata la città e lui esser schiavo, ma vuole essere libero e comandare e del malgoverno gli importa poco. (1, 8)<sup>15</sup>

La scelta della democrazia è legata piuttosto ad un criterio di necessità e di utilità, una volta stabilita l'esigenza del popolo di comandare ed essere libero.

- c. Come Isocrate, l'Anonimo coglie il rapporto tra democrazia e potenza marittima:

Per prima cosa dunque dirò questo: che giustamente qui i cattivi e i poveri e il popolo ritengono di avere di più dei nobili e dei ricchi per la ragione che è il popolo che fa andare le navi (ὁ δῆμός ἐστιν ὁ ἐλάυνον τὰς ναῦς) e conferisce la potenza (καὶ ὁ τὴν δύναμιν περιτιθεὶς τῇ πόλει) alla città – i nocchieri, i celeusti, i pentecontarchi, i proreti e i carpentieri: costoro sono quelli che conferiscono la potenza alla città molto più degli opliti, dei nobili e dei buoni. (1, 2)<sup>16</sup>

La scelta della democrazia va dunque considerata come inscindibilmente legata alla scelta di investire sulla potenza navale. Si noti l'uso, in entrambi i contesti, del verbo ἐλάυνειν per identificare l'attività dei teti come rematori sulle navi (cfr. Isocr. *Panath.* 116; cfr. in proposito anche *Athen. polit.* 1, 19-20)<sup>17</sup>.

- d. Come Isocrate, l'Anonimo mette l'accento sull'importanza del possesso delle tecniche navali (1, 19-20) e della disponibilità di artigiani e di rematori per la flotta (l'accento a nocchieri, celeusti, pentecontarchi, proreti, carpentieri in 1, 2)<sup>18</sup>, da cercare fra i nullatenenti costretti a vivere dei beni altrui (ai nullatenenti fanno riferimento i termini di carattere economico-sociale usati come sinonimi di *demos*, quali *poneroí*, *pénetes*; cfr. inoltre 1, 13, a proposito del concetto di *trophé*: «Il popo-

---

<sup>15</sup> La traduzione è di Serra 1979b.

<sup>16</sup> Lapini 1997, 37 ss.

<sup>17</sup> Lapini 1997, 138 ss.; Ceccarelli 1993, 454, nota 42.

<sup>18</sup> Lapini 1997, 39, nota tra l'altro la ripresa di alcuni temi nel discorso di Procle di Fliunte in Xen. *Hell.* VII 1, 2-14 (su cui cfr. Luppino 2000, 161 ss.).

- lo [...] se canta corre danza e naviga, ritiene di dover essere pagato, per aver lui (il denaro) e perché i ricchi diventino più poveri»). Queste fasce sociali chiedono e ottengono maggiore spazio politico, per esercitare «le cariche che comportano una indennità (*misthophoria*) e dei vantaggi privati (1, 3; cfr. 1, 16)»: un altro elemento che anche Isocrate considera e sottolinea (cfr. *Panath.* 116: *misthòn didonai*).
- e. Come Isocrate, l'Anonimo sostiene che l'*eunomia* (il *kosmos* isocrateo, cfr. *Panath.* 116) è incompatibile con la democrazia:

Non è certo con istituti del genere che una città può essere la migliore: ma è soprattutto così che la democrazia può essere mantenuta. Il popolo infatti non vuole ben governata la città e lui esser schiavo, ma vuole essere libero e comandare e del buongoverno gli importa poco. Perché è proprio grazie a ciò che tu non ritieni conforme al buongoverno che il popolo è forte e libero. E se tu cerchi qual è il buongoverno, vedrai innanzitutto che in esso sono i più capaci a fare le leggi; in secondo luogo saranno i buoni a punire i cattivi e i buoni a decidere della città e a non permettere che i pazzi deliberino, prendano la parola e partecipino all'assemblea. Ma grazie a questo buongoverno il popolo cadrebbe al più presto in schiavitù. (1, 8-9)

- f. Come Isocrate, l'Anonimo nota come l'affermazione della democrazia radicale abbia trasformato il rapporto con gli alleati in un rapporto tra *archon* e *archómenoi*, tra padrone e schiavo, necessariamente caratterizzato da odio e sopraffazione (1, 14-18), giacché l'obiettivo primario degli Ateniesi è accaparrarsi il denaro degli alleati stessi in modo che il popolo possa trarne guadagno in diverse forme, a cominciare dal *misthós* (1, 16): «Gli uomini del popolo stimano un bene maggiore che il denaro degli alleati l'abbiano un po' per ciascuno tutti gli Ateniesi, e quelli invece abbiano solo quanto basta a vivere e lavorino in condizioni tali da non poter tramare insidie» (I, 15). Il rapporto democrazia radicale - potenza navale - imperialismo ne risulta chiaramente evidenziato.

In forza di queste analogie, credo si possa concludere che tutti i temi pertinenti alla politica interna emergenti dall'analisi dei §§ 114-118 del *Panatenaiico* trovano riscontro nell'*Athenaion politeia*. Per entrambi la democrazia è certamente un male, ma è un male necessario se ci si pone all'interno di una certa logica, che nell'Anonimo è quella della salvezza del *demos*, in Isocrate quella dell'affermazione del prestigio politico-militare di Atene; per entrambi essa porta con sé, a causa del suo collegamento con la potenza navale, l'imperialismo; tuttavia, essa si rivela utile per lo scopo per cui è stata adottata, nell'Anonimo l'affermazione della forza del *demos*, in Isocrate la superiorità in guerra di Atene. Le prospettive dei

due autori sono diverse, l'una più orientata alla politica interna<sup>19</sup>, l'altra prevalentemente interessata ai risvolti di politica estera; ma molti elementi del discorso si sovrappongono significativamente e, in particolare, è la medesima la logica che muove il discorso, in cui i criteri 'sofistici' di necessità e utilità prevalgono sul criterio del buono e del giusto<sup>20</sup>.

Indubbiamente più debole appare invece il parallelo a proposito del collegamento tra scelta costituzionale e politica internazionale. Se Isocrate parla di una scelta, da parte dei padri, della pur deprecata democrazia radicale per poter ottenere la potenza sul mare e, con essa, la superiorità in guerra su Sparta, in *Athen. polit.* 2, 2-16 è presente il confronto tra i due tipi di egemonia, terrestre e navale, con una chiara presa di posizione a favore della superiorità della seconda, ma il confronto è condotto su questioni strategiche ed economiche, senza notazioni di tipo etico-politico. Manca, inoltre, l'aspetto del confronto con Sparta: solo l'accenno, in *Athen. polit.* 2, 1, all'inferiorità delle forze oplitiche ateniesi rispetto a quelle dei nemici, inferiorità cui Atene pone rimedio preoccupandosi della superiorità sugli alleati e dunque dell'egemonia marittima, sembra evocare vagamente il problema della contrapposizione tra blocco ateniese e blocco peloponnesiaco.

Se, dunque, Isocrate sembra debitore all'*Athenaion politeia* per molte delle osservazioni presenti in *Panath.* 114-118 e, in fondo, anche per la logica che muove il discorso, tuttavia il collegamento tra scelta costituzionale e realizzazione dell'obiettivo primario della superiorità in guerra nei confronti di Sparta non si spiega con il rapporto di dipendenza (o, per meglio dire, di ispirazione) con l'*Athenaion politeia*.

### 3. ISOCRATE E TUCIDIDE

Per gli aspetti relativi alla politica internazionale (la necessità prioritaria per Atene di ottenere la superiorità in guerra sugli Spartani e di difendere il proprio prestigio nella contrapposizione con Sparta e il blocco peloponnesiaco) il testo isocrateo sembra trovare più immediata consonanza con alcuni temi del discorso di Pericle nell'imminenza della dichiarazione della guerra del Peloponneso (Thuc. I 140-144).

---

<sup>19</sup> Bordes 1982, 140 ss. Per i rapporti tra l'*Athenaion politeia* e testi del IV secolo (indipendentemente dalle conclusioni che se ne possono trarre per la datazione) cfr. Roscalla 1995.

<sup>20</sup> Sul concetto di giustizia nell'*Athenaion politeia* cfr. Nakategawa 1995, 43 ss.

Pericle insiste, nel suo discorso, sulla assoluta necessità di «non cedere ai Peloponnesii»<sup>21</sup> (140, 1; cfr. 141, 1), dai quali bisogna esigere un trattamento paritario (140, 5; 141, 1), tale da non ledere il prestigio di Atene; gli Spartani sono caratterizzati, come in Isocrate (*Panath.* 114), come intenti a «tramare» contro gli Ateniesi (140, 2: ἐπιβουλεύοντες ἡμῖν); soprattutto, come in Isocrate, è prospettata l'alternativa tra esercizio dell'impero e schiavitù di fronte agli Spartani, alternativa che motivi di prestigio inducono a risolvere in favore della guerra con Sparta:

Decidetevi senz'altro a obbedire prima di ricevere danno, o (se vogliamo combattere, il che è per me la migliore soluzione) siate intenzionati *a non cedere*, sia che il pretesto sia piccolo o grande, e *a non aver paura di possedere ciò che abbiamo acquistato*: una pretesa, la più grande come la più piccola, qualora sia imposta ai vicini da persone che sono loro pari senza rivolgersi alla giustizia, significa ugualmente *schiavitù* (*doulosis*). (141, 1)

La guerra, giudicata necessaria (εἰδέναι δὲ χρὴ ὅτι ἀνάγκη πολεμεῖν) e apportatrice di *timai* alla città (144, 3), s'impone per difendersi dai nemici e lasciare ai posteri una potenza non inferiore (τούς τε ἐχθρούς παντὶ τρόπῳ ἀμύνεσθαι καὶ τοῖς ἐπιγιγνομένοις πειρᾶσθαι αὐτὰ μὴ ἐλάσσω παραδοῦναι: 144, 4). Si aggiunga, per completare il quadro delle analogie, che in I 140-144 sono presenti anche accenni alle caratteristiche delle due egemonie, di terra e di mare (141, 2 ss.; 143, 4) e alla *technè* della marineria (142, 5-9; cfr. 142, 9: τὸ δὲ ναυτικὸν τέχνης ἐστίν; 143, 1).

Echi della medesima problematica sono presenti nel discorso di Pericle del secondo anno di guerra (Thuc. II 60-64): Pericle ripropone qui l'alternativa necessaria (ἀναγκαῖον) tra «cedere subito ai vicini e obbedire» e «affrontare i pericoli e aver la meglio (περιγενέσθαι)» (61, 1; cfr. 62, 1: περιγενώμεθα; 62, 3); rievoca insistentemente il prestigio della città, che è necessario difendere (61, 3; cfr. 62, 3; 63, 1; 64, 3); ricorda il dominio del mare con i suoi vantaggi (62, 2-3) e l'impero, con l'odio che ingenera (64, 4) e con l'ingiustizia che inevitabilmente comporta (63, 2: «Dal comando voi non potete più tirarvi indietro [...]. Voi possedete in questo potere quasi una tirannide: esercitarla può sembrare ingiusto, ma abbandonarla pericoloso»); prefigura inoltre il rischio della schiavitù (62, 3; 63, 1: *douleia*)<sup>22</sup>.

Il rapporto tra Isocrate e Tuciddide è stato già sottolineato dagli interpreti moderni. U. von Wilamowitz-Moellendorff si era posto il problema, esprimendosi infine con scetticismo sulla portata dell'influenza di Tucidi-

---

<sup>21</sup> La traduzione è di Ferrari 1985.

<sup>22</sup> Su questi due discorsi cfr. Wickersham 1994, 65 ss.

de su Isocrate<sup>23</sup>; in seguito hanno invece espresso favore per questa possibilità, se pure in grado diverso, G. Mathieu<sup>24</sup>, L. Bodin<sup>25</sup>, G. Schmitz-Kahlmann<sup>26</sup>, W. Jaeger<sup>27</sup>, M. Nouhaud<sup>28</sup>; più scettici si sono mostrati C.H. Wilson<sup>29</sup>, che preferisce non enfatizzare il rapporto Tucidide-Isocrate, sottolineando piuttosto gli interessi politici del primo a fronte di quelli prettamente morali del secondo, e, soprattutto, H.L. Hudson-Williams<sup>30</sup>, che ritiene impossibile dimostrare l'influenza di Tucidide su Isocrate, giacché le apparenti affinità tra i due autori sarebbero dovute all'utilizzazione da parte di entrambi di una consolidata tradizione retorica.

In realtà, una posizione così fortemente scettica mi pare difficilmente sostenibile<sup>31</sup>. Nel nostro caso, le affinità tra Isocrate e Tucidide mi sembrano abbastanza puntuali (rischio di schiavitù per Atene in caso di inferiorità militare rispetto a Sparta; carattere delle egemonie di terra e di mare; importanza della *technè* nautica) e intrinsecamente legate all'interpretazione storica tucididea: non credo, pertanto, che possano essere attribuite alla semplice riproposizione, da parte di entrambi gli autori, di *topoi* retorici. Inoltre, vale la pena di osservare che sia Thuc. I 140-144 sia Thuc. II 60-64 rivelano, come è stato notato, affinità notevoli con l'*Athenaion politeia*: nel primo caso sui temi delle caratteristiche delle egemonie di terra e di mare e sulla *technè* nautica, ma anche sul tema specifico dell'ipotetica insularità di Atene (Thuc. I 143, 5 ~ *Athenaion politeia* 2, 14-16)<sup>32</sup>; nel secondo caso sul tema del carattere della potenza navale e dell'odio suscitato dall'*arché*<sup>33</sup>. La presenza di tali rapporti con l'*Athenaion politeia* rende più complessa la questione della ripresa di temi tucididei da parte di Isocrate e vieta, a mio parere, di pensare esclusivamente alla riproposizione di luoghi comuni, incoraggiando piuttosto a pensare ad un recupero, da parte di Isocrate, di elementi del dibattito

<sup>23</sup> Wilamowitz-Moellendorff 1877, 328, nota 3; Wilamowitz-Moellendorff 1893 (= 1966), I, 99.

<sup>24</sup> Mathieu 1918.

<sup>25</sup> Bodin 1932.

<sup>26</sup> Schmitz-Kahlmann 1939.

<sup>27</sup> Jaeger 1959 (= 1955<sup>2</sup>), III, 126 ss., 174 ss. e *passim*.

<sup>28</sup> Nouhaud 1982, 115 ss.

<sup>29</sup> Wilson 1966.

<sup>30</sup> Hudson-Williams 1948.

<sup>31</sup> Cfr. per esempio i rapporti tra Isocr. *Paneg.* 28 ss. e l'*Epitafio* pericleo, messi in luce da Eucken 1983, 165 ss.

<sup>32</sup> Sull'ipotesi di una presenza, dietro queste affinità, dell'eco del discorso originario di Pericle cfr. Gomme 1950<sup>2</sup>, 460-461, e Romilly 1947, 104-105.

<sup>33</sup> Gigante 1953, 51 ss.; Fontana 1968, 55 ss.; Leduc 1976, 106 e 139; Canfora 1980, 70 ss.; Lapini 1997, 208 ss. Inoltre Momigliano 1944, 2-3 (= 1960, 59 ss.; 1987, 129 ss.); Romilly 1962; Starr 1978.

del secolo precedente sull'imperialismo, sostenuto da un interesse più storico che puramente retorico. Peraltro, L. Bodin ha notato come puntuali riscontri di contenuto tra Tucidide ed Isocrate riguardino proprio il tema dell'imperialismo: l'ipotesi di un rapporto tra un ampio passo del *Panegirico* isocrateo (§§ 51-121) e Thuc. I 73-78, che egli prospetta, pare a me come ad altri molto convincente<sup>34</sup>. L'ispirazione tucididea di Isocr. *Panath.* 114-118 è dunque assai probabile, anche sulla base di alcuni significativi echi terminologici – l'insistenza sulla *techné*, cfr. Isocr. *Panath.* 116, e sulle 'insidie' (*epiboulé*, *epibouleuein*) degli Spartani, cfr. Isocr. *Panath.* 114 –; sulla terminologia relativa alla schiavitù (il verbo *douleuein* e i sostantivi *douleia*, *doúlosis*, cfr. Isocr. *Panath.* 117; il ricorrere dei verbi ἀμύνεσθαι, difendersi, e περιγενέσθαι, prevalere, cfr. Isocr. *Panath.* 114): per usare le parole con cui Bodin si esprime a proposito del parallelo da lui proposto, tra il passo del *Panatenaiico* e i due discorsi tucididei sopra evocati vi è «un air de parenté»<sup>35</sup>.

Il confronto fra i diversi testi (Pseudo-Senofonte, Tucidide, Isocrate) sembra quindi rivelare un rapporto complesso: in Isocr. *Panath.* 114-118 sono molto evidenti gli echi dell'*Athēnaion politeia*, ma alcuni elementi relativi alla politica estera, come per esempio il carattere prioritario della necessità di prevalere nel confronto con Sparta, pena la schiavitù, non sembrano risalire all'*Athēnaion politeia* e trovano piuttosto riscontro in Tucidide. Tuttavia, neppure lo storico collega l'adozione della democrazia radicale da parte ateniese con l'obiettivo della superiorità in guerra: in questo collegamento va identificato il contributo originale di Isocrate, in un contesto narrativo in cui il pubblicitista appare fortemente debitore della tradizione coinvolta nel dibattito sull'imperialismo ateniese. C. Meier ha parlato di una concezione ateniese della guerra come «madre della democrazia»<sup>36</sup>; ma qui il rapporto appare rovesciato, ed è piuttosto la democrazia ad essere colta come causa generatrice della vittoria in guerra. Il passo del *Panatenaiico* ci propone dunque un Isocrate anomalo, che, pur non rinnegando affatto il suo giudizio negativo sulla democrazia radicale, non disdegna di riconoscerle un 'merito storico': l'aver consentito ad Atene di acquisire e mantenere un prestigio internazionale capace di evitarle la minaccia della schiavitù da parte spartana.

---

<sup>34</sup> Nouhaud 1982, 113 ss.

<sup>35</sup> Bodin 1932, 96.

<sup>36</sup> Meier 1990, 81.

#### 4. CONCLUSIONI

Possiamo a questo punto proporre alcune osservazioni conclusive. Come ho detto, mi sembra che non si possa negare la parentela di Isocr. *Panath.* 114-118 con l'*Athenaion politeia* e con Thuc. I 140-144 (e II 60-64). Il passo del *Panatenaico* appare costruito ispirandosi largamente a questi testi, fondamentali nel dibattito sull'imperialismo della seconda metà del V secolo e degli inizi del IV<sup>37</sup>. In un contesto celebrativo verso Atene, che lo costringe a giustificare l'adozione della deprecata democrazia radicale, Isocrate parte da un problema analogo a quello posto nell'*Athenaion politeia*: quali le motivazioni profonde della scelta ateniese in favore della democrazia radicale? Su questo tema Isocrate si rifà largamente all'*Athenaion politeia*, sia per quanto riguarda gli argomenti proposti nella discussione, sia soprattutto per quanto riguarda la logica del discorso, che considera la democrazia come un male necessario e utile in una prospettiva di puro interesse. Tuttavia Isocrate va oltre l'*Athenaion politeia*, concentrando il discorso sulla sfera della politica estera, elemento che manca nell'*Athenaion politeia* e che trova spazio prevalente, invece, in Tucidide<sup>38</sup>; sulla scorta di quest'ultimo, Isocrate riprende il tema pericleo della assoluta necessità della contrapposizione vittoriosa con Sparta per salvare il prestigio di Atene. Infine, egli opera il collegamento tra scelta costituzionale e realizzazione dell'obiettivo della superiorità in guerra: un elemento che manca nei due autori a cui il pubblicista sembra ispirarsi e che è da ritenere contribuito prettamente isocrateo, originato dalla necessità di giustificare Atene a proposito della *metabolé* dall'antico regime democratico-moderato (che incarna in Isocrate la nozione di *patrios politeia*, anche se il termine non ricorre mai nella sua opera)<sup>39</sup> alla democrazia radicale. H. von Arnim riteneva che con ciò il pubblicista ateniese intendesse rovesciare su Sparta la colpa della decadenza politico-costituzionale di Atene<sup>40</sup>; V. Gray ha di recente sottolineato come la giustificazione isocratea sia introdotta «in order to serve other arguments», e precisamente «the larger argument of the viciousness of Sparta»<sup>41</sup>. Ma è forse più probabile, come ha osservato A. Masaracchia, che l'intento di Isocrate fosse di sottolineare il carattere relativo e storicamente condizionato di quella scelta, «un'operazione dall'alto costo politico e sociale,

---

<sup>37</sup> Lévy 1976, 57 ss.

<sup>38</sup> Romilly 1962, 239; Starr 1978; Ceccarelli 1993, 445, 464 ss.

<sup>39</sup> Bordes 1982, 347.

<sup>40</sup> Arnim 1976 (= 1917), 65-66.

<sup>41</sup> Gray 2000.

ma resa inevitabile dalla necessità di fronteggiare l'egemonia spartana», e quindi la sua superabilità in una situazione storica nuova: «è implicita la prospettiva che la scomparsa delle cause del mutamento apra la strada alla restaurazione dell'ordine antico»<sup>42</sup>.

Isocrate rivela con ciò, da un lato, una indiscutibile competenza storiografica nel trattare un problema storico come il giudizio sull'Atene democratica del V secolo: egli sembra infatti conoscere e riprendere i contributi più significativi del dibattito sull'imperialismo<sup>43</sup>, come rivelano del resto anche altre affinità vuoi con Tuciddide, come ha sottolineato L. Bodin, vuoi con l'*Athenaion politeia*, come ha messo in evidenza L. Canfora (Isocr. *Paneg.* 42 ~ *Athen. polit.* 2, 12; *Panath.* 144 ~ *Athen. polit.* 1, 9)<sup>44</sup>; dall'altro, la capacità di riutilizzare elementi tradizionali del dibattito ideologico in chiave nuova. Il tema della superiorità in guerra come obiettivo primario, da raggiungere anche attraverso una scelta costituzionale in sé non positiva, va infatti al di là degli elementi fornitigli dai suoi testi di riferimento e pone in modo originale il problema del rapporto guerra-costituzione<sup>45</sup>.

A questo proposito, vorrei sottolineare in conclusione due aspetti:

- a. Si è detto che la guerra è individuata in Isocr. *Panath.* 114-118 come ambito fondamentale di affermazione per la città; di conseguenza, la necessità di essere superiori in guerra, con il suo carattere prioritario, può e deve guidare la città a operare scelte anche in ambiti diversi dalla politica estera, come appunto quello costituzionale. La guerra, almeno in questo caso, viene così a costituire, nonostante Bettalli individui in Isocrate una «sostanziale svalutazione dell'attività bellica»<sup>46</sup>, un fattore politico fondamentale anche in ambito interno, con un suo innegabile primato, per tornare al problema posto all'inizio: primato che diviene criterio per interpretare in chiave giustificatoria la storia dell'Atene del V secolo, quando si riveli necessario andare al di là della tradizionale condanna (peraltro condivisa dallo stesso Isocrate, che la ripropone frequentemente) del binomio democrazia-imperialismo.

---

<sup>42</sup> Masaracchia 1995, 106 ss., 108 per le citazioni testuali.

<sup>43</sup> Momigliano 1944, 2 (= 1960, 59; 1987, 129).

<sup>44</sup> Canfora 1980, 89-90 (ove si sottolinea anche il rapporto fra Plat. *Leg.* 707 a e *Athen. polit.* 1, 2, sul nesso potenza navale - democrazia - cattiva costituzione). Sulle affinità di ispirazione tra Isocrate e l'*Athenaion politeia* cfr. già Pöhlmann 1913 (= 1970), 28; *contra* Pointner 1969, 110-111 e Orth 1997, 185-186 (scettico sulla stessa conoscenza dell'*Athenaion politeia* da parte di Isocrate).

<sup>45</sup> Interessanti rilievi sul tema del rapporto tra forma costituzionale e tipo di egemonia emergono dal riassunto inglese, purtroppo assai breve, del contributo di Moritani 1985 (in giapponese), 137-138.

<sup>46</sup> Bettalli 1992, 39.

- b. Considerando la guerra nei suoi riflessi sulla politica interna, Tucidi-  
de, come è noto, individua in essa un fattore di *stasis*, dunque di grave  
instabilità politica e, di conseguenza, costituzionale (cfr. III 82-83, a  
proposito della celebre *stasis* di Corcira)<sup>47</sup>. Isocrate, almeno in questo  
passo, mi sembra invece individuare nella guerra anche un potenziale  
fattore di valido orientamento istituzionale, che ha consentito, nel ca-  
so di Atene, una scelta in favore della democrazia radicale certamente  
discutibile sul piano strettamente etico-politico e costituzionale, ma  
comunque foriera di successo in ambito internazionale e, con ciò, di  
libertà e di stabilità per la città<sup>48</sup>. Pur non essendo mai stato un esti-  
matore della democrazia del V secolo, Isocrate riconosceva, fin dal  
*Panegirico*, che essa aveva assicurato ad Atene per un lungo periodo  
la libertà e l'assenza di *staseis*: «Sotto questo regime noi e i nostri alle-  
ati vivemmo per settant'anni di seguito immuni da tirannidi, liberi di  
fronte ai barbari, non turbati da lotte intestine (*ἀστασίαστοι*), in pace  
col mondo intero» (*Paneg.* 106). Data la sostanziale unità del pensiero  
di Isocrate nel corso della sua pur lunga carriera, non meraviglia ritro-  
vare anche nel tardo *Panatenaico*, quando ormai la necessità, ancora  
primaria nel *Panegirico*, di difendere l'esperienza storica dell'Atene del  
V secolo poteva dirsi superata, il riconoscimento di un 'merito storico'  
di quella costituzione democratica a cui gli Ateniesi si erano rivolti con  
una preoccupazione militare prima che politica: «i nostri padri [...] ad-  
ottandola e abilmente praticandola furono in grado di difendersi  
dalle insidie degli Spartani e dalle forze di tutti i Peloponnesii».

---

<sup>47</sup> Bibliografia e problemi in Bearzot 2001b (= 2007).

<sup>48</sup> Amit 1965, 70.



## 6. Isocrate e la Seconda lega ateniese \*

### ABSTRACT

Il contributo discute l'ipotesi di J. Cargill, secondo cui Isocrate sarebbe da considerare un estimatore della Seconda lega ateniese. Dopo aver discusso l'interpretazione di *De pace* 141 proposta da Cargill, che lo intende come un elogio, propone un'analisi complessiva dell'orazione che fornisce ulteriori elementi contro tale ipotesi (cfr. in particolare §§ 29, 36, 46, 134), sottolineando soprattutto il tema del rapporto democrazia-imperialismo. Conclude infine discutendo l'interpretazione neoimperialista di Isocrate prospettata da D. Asheri.

The paper discusses J. Cargill's assumption that Isocrates should be considered an admirer of the Second Athenian League. After discussing Cargill's interpretation of *On the peace* 141, who looks at it as to a praise, he proposes an overall analysis of the speech providing further elements against this assumption (cf. in particular §§ 29, 36, 46, 134), stressing above all the issue of the relationship between democracy and imperialism. Finally, he concludes by discussing the neo-imperialist interpretation of Isocrates proposed by D. Asheri.

### 1. «EMPIRE OR FREE ALLIANCE»?

Il dibattito sulla natura del giudizio espresso da Isocrate a proposito dell'esperienza egemonica ateniese del IV secolo e della sua evoluzione in senso imperialistico ha visto i moderni esprimere posizioni antitetiche, come nota J. Davidson nell'esordio del suo articolo dedicato all'analisi dell'orazione isocratea *Sulla pace*, pubblicato in *Historia* 30 (1990)<sup>1</sup>. Da una parte Isocrate è stato ritenuto il principale testimone della degenerazione imperialistica della Seconda lega ateniese e quindi il più convinto assertore del carattere intrinsecamente 'tirannico' dell'egemonia navale<sup>2</sup>; dall'altra J. Cargill ha proposto una visione alternativa, secondo cui Isocrate vedrebbe invece nella Seconda lega una esperienza egemonica ideale, che fu capa-

---

\* In W. Orth (Hrsg.), *Isokrates. Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers (Akten des Kolloquiums, Wuppertal, 23.-24. Februar 2001)*, Trier 2003, 62-77.

<sup>1</sup> Davidson 1990, 20-36.

<sup>2</sup> Bringmann 1965, 58 ss.; Wilson 1966. Per l'inserimento del *De pace* nel quadro della letteratura antiimperialistica cfr. Ober 1978; Grieser-Schmitz 1999, 172 ss.

ce di superare le contraddizioni del V secolo e di realizzare (se si esclude il drammatico periodo della guerra sociale) un rapporto effettivamente paritario tra egemone e alleati, fondato sul consenso di questi ultimi<sup>3</sup>. L'ideale di una *arché* costruita non più sul diritto della forza, ma sull'*eúnoia* dei soggetti politici che nel suo ambito si riconoscono rappresenta un motivo dominante dell'opera di Isocrate: che egli ritenesse possibile la realizzazione di un simile ideale si può affermare con sicurezza<sup>4</sup>. Ma possiamo aggiungere, con Cargill, che egli lo ritenne effettivamente realizzato dall'esperienza della Seconda lega? È quanto mi propongo di verificare.

Il libro di Cargill, la cui tesi principale consiste nel sostenere che la Seconda lega ateniese non conobbe il fenomeno di degenerazione da egemonia in *archè tyrannos* che aveva caratterizzato la lega delio-attica e riuscì anzi ad attenersi con coerenza ai nuovi modelli di comportamento fissati nel decreto di Aristotele, non ha avuto grande fortuna fra gli studiosi. Trattandosi di una tesi radicalmente alternativa all'opinione *vulgata*, basata sul classico contributo di S. Accame del 1941<sup>5</sup> e ripresa da G. Cawkwell nel 1981<sup>6</sup>, essa ha suscitato diverse resistenze, come si può rilevare da alcune delle recensioni seguite alla pubblicazione del volume<sup>7</sup>. Tuttavia, il successivo intervento di M. Dreher del 1995<sup>8</sup>, mirante a mettere a fuoco il rapporto tra egemone e alleati nella Seconda lega, pur non avendo il medesimo carattere sistematico e limitandosi ad affrontare solo alcuni dei numerosi problemi relativi a tale rapporto, ha a sua volta contribuito ad indebolire la posizione tradizionale, rafforzando su singole questioni la tesi di Cargill, pur senza confermarla *in toto*<sup>9</sup>. Bisogna dunque riconoscere che il saggio di Cargill, nonostante le conclusioni forse troppo radicali cui è giunto, ha avuto il merito di riaprire un dibattito stagnante e ha dato, con ciò, un serio contributo ad una miglior comprensione della natura della seconda confederazione ateniese. Credo quindi che gli argomenti proposti da Cargill sul tema specifico del giudizio di Isocrate sulla Seconda lega meritino di essere ridiscussi con più attenzione di quanto non si sia fatto finora.

---

<sup>3</sup> Cargill 1981; Cargill 1982.

<sup>4</sup> Romilly 1958.

<sup>5</sup> Accame 1941.

<sup>6</sup> Cawkwell 1981.

<sup>7</sup> CW 1982, 375-376 Jones; G&R 1982, 203 Fisher; AHR 1982, 754-755 Berthold; CR 1982, 235-239 Hornblower; EMC 1982, 297-318 Hamilton; JHS 1982, 269-271 Sherwin-White; AJPh 1983, 409-413 Roberts; CPh 1984, 243-247 Martin; EHR 1984, 144 Cawkwell; HZ 1984, 121-123 Schuller.

<sup>8</sup> Dreher 1995.

<sup>9</sup> Dreher 1995, 273 ss., 287: «die Realität liegt zwischen ‚empire‘ und ‚free alliance‘ und nicht bei einem dieser Extreme».

## 2. ISOCRATE, SULLA PACE 141

Il primo elemento da considerare è certamente l'interpretazione che Cargill offre del § 141 dell'orazione *Sulla pace*: il passo offrirebbe una valutazione estremamente positiva dell'esperienza della Seconda lega, trascurata dai moderni in base al presupposto che Isocrate vada considerato un critico dell'*arché* del IV secolo, da lui ritenuta non dissimile sul piano qualitativo da quella del V. Riporto il passo, con il relativo contesto, nella traduzione di M. Marzi:

Se dunque vi atterrete ai consigli che vi ho dati e inoltre vi mostrerete bellicosi con l'addestrarvi e prepararvi alla guerra, ma pacifici col non agire mai contro la giustizia, non solo renderete prospera questa città ma anche tutti gli Elleni. Infatti nessun altro Stato oserà offenderli, ma tutti saranno guardinghi e resteranno ben tranquilli, quando sapranno che la nostra potenza sta all'erta ed è pronta a soccorrere gli oppressi. D'altronde, a qualunque dei due partiti si appiglieranno, per conto nostro ne avremo onore e vantaggio. Se gli Stati principali decideranno di astenersi dagli atti ingiusti, si ascriverà a noi il merito di questa felicità; se invece tenteranno di compierne, tutti quelli che saranno preda del timore e subiranno torti ricorreranno a noi, rivolgendoci molte suppliche e preghiere, e offrendoci non solo l'egemonia ma anche il proprio appoggio. Quindi non ci mancheranno alleati con i quali punire chi si macchia di colpe, ma avremo in gran numero gente pronta a combattere con ardore al nostro fianco. Quale città o quale uomo non desidererà essere partecipe della nostra amicizia e alleanza, quando vedranno che noi siamo ad un tempo i più giusti e i più potenti, e che, mentre vogliamo e possiamo salvare gli altri, non abbiamo noi stessi bisogno di aiuto? Quanto incremento c'è da aspettarsi che avrà la nostra città, se godremo di tale benevolenza da parte degli altri? Quante ricchezze affluiranno in essa, se l'Ellade intera sarà salva per opera nostra? Chi non loderà gli autori di tanti e tali benefici? Ma certo non posso, a causa della mia età, abbracciare nel mio discorso tutto ciò che concepisco nel mio pensiero; *dirò solo che è bello, in mezzo alle ingiustizie e follie degli altri, essere i primi a presiedere con senso di saggezza alla libertà degli Elleni, essere chiamati loro salvatori e non loro distruttori e, diventati insigni per virtù, riacquistare la gloria degli antenati* (ὄτι καλὸν ἐστὶν ἐν ταῖς τῶν ἄλλων ἀδικίαις καὶ μανίαις πρώτους εὖ φρονήσαντας προστῆναι τῆς τῶν Ἑλλήνων ἐλευθερίας, καὶ σωτήρας, ἀλλὰ μὴ λυμεῶνας αὐτῶν κληθῆναι, καὶ περιβλέπτους ἐπ' ἀρετῇ γενομένους τὴν δόξαν τὴν τῶν προγόνων ἀναλαβεῖν).

Secondo questa traduzione, che è del resto quella generalmente adottata dagli editori<sup>10</sup>, Isocrate prefigurerebbe qui i risultati positivi dell'abban-

<sup>10</sup> Norlin 1929, 95; Mathieu 1942 (in Mathieu - Brémond 1929-1962, III), 49; Argentati - Gatti 1965, 304; Ghirga - Romussi 1993, 319.

dono da parte di Atene di una politica imperialistica e dell'apertura di un 'nuovo corso', consistente nell'adottare un comportamento tale da procurare ad Atene l'*eúnoia* dei Greci. Cargill propone invece di intendere diversamente la frase da me riprodotta in corsivo<sup>11</sup>: i partecipi e gli infiniti aoristi φρονήσαντας, προστήναι, κληθῆναι, γενομένους e ἀναλαβεῖν andrebbero intesi come riferiti al passato, lasciando prevalere la nozione temporale su quella modale. Ne risulterebbe la seguente traduzione:

except that it is good, among the injustices and insanities of the others, *having thought* sensibly, first to *have championed* the freedom of the Greeks, and to *have been acclaimed* as their saviors and not they destroyers, and, *having become* illustrious for virtue, to *have regained* the fair fame of our ancestors.

Saremmo pertanto di fronte ad un elogio senza riserve della Seconda lega ateniese, che avrebbe realizzato i più significativi ideali di Isocrate in ambito di egemonia panellenica.

Non intendo soffermarmi sulla traduzione, che, come ha del resto notato un recensore, è del tutto improponibile<sup>12</sup>. Vorrei piuttosto sottolineare che questa interpretazione del testo non può essere ammessa sul piano logico prima ancora che linguistico. Il contesto in cui la frase è inserita, come ammette del resto lo stesso Cargill<sup>13</sup>, implica infatti uno sguardo rivolto ad un futuro più o meno immediato, prospettando, per un'Atene non più indulgente ad una prassi imperialistica, un avvenire migliore, e non sembra pertanto lasciare spazio ad una considerazione in chiave glorificatrice dell'esperienza passata. Non è forse casuale, del resto, che l'espressione σωτήρας ἀλλὰ μὴ λυμεῶνας αὐτῶν κληθῆναι, riferita agli Ateniesi «salvatori e non distruttori» dei Greci, sia presente anche in *Paneg.* 80 (σωτήρες ἀλλὰ μὴ λυμεῶνες ἀποκαλεῖσθαι)<sup>14</sup>, riferita alla generazione anteriore alle guerre persiane, quindi ad una esperienza ideale che si colloca fuori dalla storia vera e propria: essa fa parte di un quadro che si configura come un riferimento ideale mai realizzato nella prassi, che in *Paneg.* 80 viene fatto risalire ad un passato metastorico e proposto come modello da imitare, in *De pace* 141 viene proiettato nel futuro come esito di un radicale rovesciamento di valori ideali e di com-

---

<sup>11</sup> Cargill 1981, 177-178.

<sup>12</sup> Fisher 1982, 203: «worst of all is a major distortion of the argument of Isocrates' On the Peace, involving an impossible translation of one sentence (Isocr. 8.141)».

<sup>13</sup> Cargill 1981, 178: «The Loeb editor interprets this passage as a suggestion for present and future policy (which of course it is, at least)». Cfr. inoltre Martin 1984, 245.

<sup>14</sup> Cfr. le diverse contrapposizioni presenti nel passo: θεραπεύοντες/ὀβριζόντες, στρατηγεῖν/τυραννεῖν, ἡγεμόνες/δεσπότες, τῷ ποιεῖν εὖ / οὐ βίᾳ.

portamenti pratici, ispirati appunto a quel modello<sup>15</sup>. Neppure è possibile, a mio parere, accostare *De pace* 141 a Din. 1, 75-76, come fa Cargill<sup>16</sup>: l'elogio proposto da Dinarco dell'esperienza ateniese fra 403 e 375, fra la restaurazione della democrazia e la ricostituzione della lega navale, quando Atene recuperò in contrapposizione con Sparta il suo tradizionale ruolo di prestigio nel mondo greco, non implica affatto una valutazione positiva dell'egemonia navale nel suo complesso. Si può concludere dunque che *De pace* 141 non costituisce certamente «an encomium upon the Second Athenian League in the period prior to the war»<sup>17</sup>.

### 3. UN IMPERO «NÉ GIUSTO NÉ ATTUABILE NÉ VANTAGGIOSO»

Il problema non può però ritenersi esaurito respingendo l'interpretazione che Cargill offre di *De pace* 141. Resta infatti da domandarsi se l'idea di un Isocrate estimatore della Seconda lega possa avere comunque un fondamento ed essere mantenuta indipendentemente dal significato da attribuire a questo singolo passo. L'argomento principale proposto in questo senso da Cargill è che Isocrate non ricorderebbe nessuno specifico esempio di comportamento imperialistico da parte di Atene tra la fine della guerra del Peloponneso e lo scoppio della guerra sociale<sup>18</sup>. Tutti i riferimenti a comportamenti di tipo imperialistico riguarderebbero il V secolo oppure il periodo successivo all'apertura delle ostilità fra Atene e gli alleati nel 357; al di fuori di quest'ultimo episodio, con il quale è del resto collegata la stesura del *Sulla pace*, Isocrate giudicherebbe la Seconda lega come un'esperienza sostanzialmente positiva<sup>19</sup>.

Cargill considera relativi al periodo della guerra sociale tutti i rilievi contenuti nei §§ 19; 26; 29; 36 s.; 42; 44; 46; 48; 50; 52-56; 64; 66; 75; 114 s.; 121-125; 127-131; 134; 142 del *Sulla pace*<sup>20</sup>. Già Davidson ha osservato che di questi solo quattro (§§ 19; 42; 46; 124) «refer certainly to the War, and none is specific»<sup>21</sup>. Per parte mia, il riferimento alla guerra

---

<sup>15</sup> Davidson 1990, 21 ss.

<sup>16</sup> Cargill 1981, 178, nota 31.

<sup>17</sup> Cargill 1981, 178.

<sup>18</sup> Cargill 1981, 177 ss.

<sup>19</sup> Per la data dell'orazione cfr. la bibliografia in Bianco 1994, 61, nota 89. Sull'ipotesi di Harding 1973, secondo cui il *De pace* avrebbe un carattere puramente epidittico, cfr. Moyses 1982.

<sup>20</sup> Cargill 1981, 177, nota 30; Cargill 1982, 95.

<sup>21</sup> Davidson 1990, 30 e nota 42. Concordo per i §§ 19 e 124; sono perplessa per il § 46; escluderei il § 42, mentre aggiungerei il § 26.

in atto, ai danni che essa procura e alla necessità di porvi fine mi sembra esplicito in alcuni casi, come nei §§ 19 e 26. Per contro, in altri casi il carattere estremamente generico delle considerazioni, relative al carattere totalitario dell'impero navale e alla scarsa affidabilità della classe dirigente ateniese a livello politico e militare, che Isocrate ci propone mi sembra vietare assolutamente un loro esclusivo collegamento con il periodo della guerra sociale: mi riferisco ai §§ 42 (se non per il riferimento ai mercenari, almeno per la schiavitù delle città, *pace* Davidson); 44; 48; 50; 52-56 (ove è da escludere la probabile allusione a Carete nel § 55)<sup>22</sup>, 66; 75; 114-115; 127-131; 142. Si tratta, ovviamente, di casi estremi: altri passi risultano più ambigui e meritano una più attenta discussione.

Nel caso del § 64, credo che l'opinione di Cargill possa essere condivisa. Isocrate lamenta che è stato l'impero del mare

a farci cadere nel presente disordine (Αὕτη γάρ ἐστιν ἡ καὶ νῦν εἰς ταραχὴν ἡμᾶς καθιστάσα), a dissolvere quella democrazia sotto la quale i nostri antenati erano i più felici degli Elleni, a causare quasi tutti i mali che noi stessi soffriamo e arrechiamo agli altri.

In questo caso l'allusione al «disordine presente» sembra costituire in effetti un riferimento alla guerra sociale, conseguenza diretta dell'*arché* navale. Lo stesso può forse dirsi dei §§ 121-125, in cui si attaccano i politici corrotti per «la guerra e i tumulti provocati da costoro» (§ 124: τὸν πόλεμον καὶ τὰς ταραχὰς), che hanno impoverito i cittadini e arricchito i demagoghi: il singolare τὸν πόλεμον sembra alludere proprio alla guerra sociale, come ritiene anche Davidson, e di conseguenza l'allusione del § 125 al fatto che Atene sia accusata, a causa di costoro, di «vessare e caricare di tributi gli Elleni» (ὡς λυμαίνεται καὶ δασμολογεῖ τοὺς Ἑλληνας), nonostante il suo carattere generale (cfr. § 46, discusso più avanti), potrebbe riferirsi a polemiche contemporanee al conflitto.

Negli altri casi che presentano ambiguità, però, non mi sembra ci siano elementi cogenti per accogliere l'interpretazione di Cargill. Nel § 29, per esempio, Isocrate dichiara:

Noi ci immaginiamo che, se navighiamo (πλέωμεν)<sup>23</sup> il mare con molte triremi e *forziamo le città a pagare contribuzioni e a inviare qui i loro delegati* (βιαζόμεθα τὰς πόλεις συντάξεις δίδοναι καὶ συνέδρους ἐνθάδε πέμπειν),

<sup>22</sup> Cawkwell 1981, 55; cfr. *infra*, nota 28.

<sup>23</sup> Traduco con il presente, e non con il futuro come fa Marzi, i congiuntivi πλέωμεν e βιαζόμεθα; che le azioni espresse da questi verbi, dipendenti dal presente οἴομεθα, non siano pensate nel futuro risulta chiaramente dai perfetti (ἀποβέβηκεν, γεγόνασιν) della frase successiva, che pongono le conseguenze delle azioni espresse da tali verbi nel passato.

otterremo un risultato positivo; ma ci siamo completamente ingannati sulla verità. *Delle nostre speranze nessuna si è avverata* (οὐδὲν ἀποβέβηκεν), *al contrario ce ne sono venuti odi, guerre ed ingenti spese* (ἔχθραι [...] καὶ πόλεμοι καὶ δαπάναι μεγάλαι γεγόνασιν).

Qui Isocrate appunta l'attenzione su aspetti strettamente connessi con la struttura della lega, indipendentemente dalla guerra sociale: forzature nell'esazione di contributi e per l'invio di *sýnedroi* ad Atene, cioè in sostanza forzature a far parte della confederazione, sembrano identificate come caratteristiche della storia della Seconda lega anche prima dell'episodio bellico del 357-355; lo conferma, nel passo isocrateo, il fatto che da tali forzature sarebbero sortite già in passato (come rivela l'uso del perfetto ἀποβέβηκεν, γεγόνασιν) inimicizie, guerre e spese; si noti anche il significativo plurale *pólemoi*, che sembra voler espressamente andare al di là dell'episodio bellico contingente. Il quadro che ne esce è quello di una lega che in diverse occasioni si è rivelata funzionale ad interessi imperialistici più che ad aspirazioni egemoniche, un quadro in cui non sembra, in ogni caso, di poter legittimamente individuare una distinzione fra una esperienza di egemonia navale meritevole di valutazione positiva (per il periodo fino alla guerra sociale) e una esperienza di egemonia 'degenerata' in senso imperialistico (da identificare con quella strettamente contemporanea al conflitto in atto all'epoca in cui Isocrate scrive).

Anche più interessante il § 36, in cui Isocrate si scaglia contro gli uomini politici di orientamento bellicista:

*Già da un pezzo* (πολὸν ἤδη χρόνον) [...] siamo guastati da uomini di null'altro capaci se non di imbrogliarci; costoro hanno tanto disprezzo per il popolo che, quando vogliono far dichiarare guerra a qualcuno, osano dire, intascando per loro conto denaro, che bisogna imitare gli antenati e non tollerare che ci si faccia beffe di noi, *né permettere di navigare il mare a chi non è disposto a pagarci contribuzioni* (μηδὲ τὴν θάλατταν πλέοντας τοὺς μὴ τὰς συντάξεις ἐθέλοντας ἡμῖν ὑποτελεῖν).<sup>24</sup>

Il passo sembra alludere ad una gestione imperialistica della lega e in particolare a controversie sull'esazione delle contribuzioni risalenti a «molto tempo» prima, dunque ad un'epoca anteriore alla guerra sociale; ma anche se l'allusione è da intendere diversamente, come ritiene Dreher<sup>25</sup>, e non riguarda tanto la riluttanza ad effettuare i versamenti da parte degli

---

<sup>24</sup> Cfr. del resto Cargill 1981, 177: «A handful of vague references exists to the effect that some current Athenian abuse has been going on for a long time (generally matters of attitude)».

<sup>25</sup> Dreher 1995, 63, nota 20.

stati membri della lega, quanto la pretesa ateniese di interdire la libera navigazione a chi rifiuti di entrare nella confederazione stessa apportando i relativi contributi, questa seconda alternativa non è certo meno significativa per il carattere oppressivo dell'impero ateniese del IV secolo come esperienza complessiva, e non limitatamente agli anni della guerra sociale (πολὸν ἤδη χρόνον). Ancora, nel § 46 la polemica contro gli Ateniesi che danneggiano e caricano di tasse gli alleati per pagare il soldo ai mercenari (τοὺς συμμάχους τοὺς ἡμετέρους αὐτῶν ἰδίᾳ λυμαινόμεθα καὶ δασμολογοῦμεν) non mi pare che investa necessariamente solo l'epoca della guerra sociale, nonostante il diverso parere di Davidson: l'uso del denaro degli alleati per il mantenimento di truppe è caratteristico della Seconda lega per tutta la sua storia<sup>26</sup>, e la stessa polemica sui danni collegati con lo sviluppo del mercenariato non costituisce una novità all'epoca del *Sulla pace*, ma è presente in Isocrate fin dall'epoca del *Panegirico*<sup>27</sup>. Nel § 134, infine, l'esortazione a trattare gli alleati da amici, a non concedere loro una formale autonomia per poi lasciarli in preda all'arbitrio degli strateghi, a guidarli μηδὲ δεσποτικῶς, ἀλλὰ συμμαχικῶς, può certamente avere di mira, come altri passi dell'orazione, i comportamenti dello stratego democratico Carete<sup>28</sup>, ma più probabilmente fa riferimento al ruolo svolto dagli strateghi ateniesi nelle esazioni dei contributi anche nel periodo anteriore alla guerra sociale, ruolo che sembra costituire uno dei principali elementi di tensione tra Atene e gli alleati nel IV secolo<sup>29</sup>.

L'ipotesi di Cargill sull'orientamento sostanzialmente favorevole alla Seconda lega espresso da Isocrate nel *Sulla pace* non sembra dunque verificabile, in quanto la sua affermazione secondo cui «the speech does not provide a single specific example of imperialistic Athenian behaviour between the end of the Peloponnesian War and the outbreak of the Social War», alla luce di quanto ora osservato a proposito dei §§ 29; 36; 46; 134, non può essere convincentemente sostenuta. Il quadro che Isocrate lascia emergere nel *Sulla pace* a proposito dell'esperienza complessiva della Seconda lega rivela piuttosto che essa subì, per il pubblicista ateniese, una involuzione rispetto agli intenti originari espressi nel decreto di

<sup>26</sup> Per i problemi relativi al versamento e all'utilizzazione delle contribuzioni è fondamentale l'analisi di Dreher 1995, 41 ss., 276 ss.

<sup>27</sup> Bearzot 2001a [nr. 4].

<sup>28</sup> Cfr. Arist. *Rhet.* 1418 a 32: la prospettiva di Cargill 1982, 100, secondo cui Carete sarebbe l'unico obiettivo della polemica espressa nel *Sulla pace*, è comunque troppo unilaterale. Cfr. Moysey 1987; inoltre Bianco 2003, con i necessari riferimenti bibliografici.

<sup>29</sup> Cfr. Isocr. *De pace* 29; *Antid.* 123; Plut. *Phoc.* 7, 1-2; cfr. Cawkwell 1981, 51; *contra* Cargill 1982, 97-98. La raccolta delle contribuzioni era compito esclusivo di Atene: cfr. Dreher 1995, 61 ss.

Aristotele: involuzione le cui manifestazioni, lungi dall'essere percepite come limitate al breve periodo della guerra sociale, investono un arco cronologico più ampio, se non addirittura la stessa natura dell'impero navale<sup>30</sup>. Impero che Isocrate giudica «né giusto né attuabile né vantaggioso» (§ 66), senza *distinguo* di natura cronologica, tanto che una valutazione positiva sul passato di Atene diviene possibile solo a proposito della generazione delle guerre persiane, immune dall'esperienza imperiale (§§ 90-91; cfr. invece i giudizi negativi sulla pentecontetia, § 86 ss., sull'età di Pericle, § 126, e sulla generazione di fine V secolo, § 75 ss.)<sup>31</sup>.

#### 4. IMPERIALISMO E DEMOCRAZIA

Alle considerazioni fin qui fatte vorrei aggiungere un'ulteriore riflessione, che prende spunto dalla necessità di inserire il *Sulla pace* nel contesto storico che gli compete. Credo infatti che, per mettere correttamente a fuoco il problema del giudizio che Isocrate esprime nell'orazione a proposito della Seconda lega, non basti considerare il contenuto di singoli passi, ma sia necessario tener conto del contesto complessivo in cui l'argomentare isocrateo si inserisce: contesto che rivela uno stretto rapporto tra critica all'imperialismo e critica alla democrazia radicale<sup>32</sup>. Diversi settori dell'opera appaiono incentrati sulle contraddizioni del regime democratico contemporaneo e sui conseguenti danni arrecati alla città dagli orientamenti bellicisti del partito radical-democratico guidato da Aristofonte<sup>33</sup>. Fin dall'esordio (§§ 1-15) demagoghi e buoni politici sono contrapposti nel loro rapporto con il popolo:

I primi infatti ci infondono la speranza che recupereremo i nostri possessi negli altri Stati (τὰς κτήσεις τὰς ἐν ταῖς πόλεσιν) e riacquisteremo la potenza di una volta (τὴν δύναμιν [...] ἢν πρότερον ἐτυγχάνομεν ἔχοντες); i secondi non ci fanno balenare niente del genere, ma dicono che dobbiamo starcene tranquilli e non nutrire grandi ambizioni contrarie alla giustizia, ma accontentarci di ciò che abbiamo (ὡς ἡσυχίαν ἔχειν δεῖ καὶ μὴ μεγάλων ἐπιθυμεῖν παρὰ τὸ δίκαιον, ἀλλὰ στέργειν τοῖς παροῦσιν). (§ 6)

---

<sup>30</sup> Mathieu 1966<sup>2</sup>, 120; Davidson 1990, 30.

<sup>31</sup> Davidson 1990, 21 ss.; Bianco 1994, 60 ss., 67.

<sup>32</sup> Bearzot 1980 [nr. 1], 120-121; Bearzot 1995 [nr. 3], 95 ss. Su Isocrate e la democrazia cfr. ora Orth 1997.

<sup>33</sup> Gillis 1970, 198; Cawkwell 1981, 52 ss. Sul gruppo di Aristofonte cfr. Pecorella Longo 1971, 66 ss.; per la sua carriera politica cfr. Whitehead 1986 (con bibliografia precedente).

Il rilievo colpisce la tendenza del popolo ateniese a lasciarsi affascinare dal ritorno alle ambizioni imperialistiche del secolo precedente e dal miraggio dei conseguenti guadagni e a guardare con diffidenza alle esortazioni alla giustizia dei pacifisti: una tentazione, questa, che sembra costituire, più che un problema emerso in esclusivo collegamento con la vicenda della guerra sociale, un orientamento consolidato della democrazia del IV secolo (cfr. il *καὶ νῦν* del § 5, che allude ad abitudini che vanno al di là della situazione contingente), democrazia in cui «non c'è libertà di parola» (*δημοκρατίας οὐσης οὐκ ἔστι παρηρησία*, § 14) e in cui sono stigmati «migliori democratici gli ubriachi dei sobri, i dissennati dei saggi, chi si divide i denari della città di chi sostiene prestazioni pubbliche col proprio denaro» (§ 13). La critica alla conduzione della politica interna ateniese è rinnovata nei §§ 26-40; già si sono commentati i §§ 29 e 36<sup>34</sup>, ora vorrei attirare l'attenzione sul § 30, in cui, dopo aver ricordato nel paragrafo precedente le disillusioni collegate con l'adozione di metodi imperialistici<sup>35</sup>, Isocrate rievoca i momenti gloriosi della storia ateniese in cui una politica di giustizia ha permesso di ottenere e conservare l'egemonia col favore dei Greci:

Anche in passato (*καὶ γὰρ τὸ πρότερον*) per lo stesso genere d'invadenza (*πολυπραγμοσύνης*) corremmo rischi estremi; quando invece la nostra città si mostrò giusta, venne in aiuto degli oppressi e non desiderò i beni altrui, gli Elleni di loro spontanea volontà ci concessero l'egemonia (*παρ' ἐκόντων τῶν Ἑλλήνων τὴν ἡγεμονίαν ἐλάβομεν*). Ma per tutto ciò ora, e già da gran tempo (*πολὸν ἤδη χρόνον*), abbiamo un irragionevole e troppo temerario disprezzo.

Il pensiero corre immediatamente al passo tucidideo in cui si ricorda lo spontaneo riconoscimento dell'egemonia agli Ateniesi da parte degli alleati ionici dopo le guerre persiane (I 96, 1: *παραλαβόντες δὲ οἱ Ἀθηναῖοι τὴν ἡγεμονίαν [...] ἐκόντων τῶν ξυμμάχων*); ma il riferimento di Isocrate è forse da ritenere più ampio e potrebbe alludere, oltre che al 478, anche all'epoca del decreto di Aristotele, quando indubbiamente intorno ad Atene si riunirono spontaneamente gli oppositori dell'imperialismo spartano. Se l'ipotesi è corretta, ne risulterebbe un parallelismo nel giudizio sulle due esperienze egemoniche, che potrebbe venir confermato anche dal fatto che Isocrate afferma che gli esiti negativi dell'orientamento imperialistico sono stati i medesimi nel V e nel IV («anche in passato [...] corremmo rischi estremi»): un'esperienza di egemonia inizialmente 'giusta', in quanto fondata sul consenso dei Greci, si sarebbe evoluta in una

<sup>34</sup> Cfr. *supra*, pp. 119 ss.

<sup>35</sup> Cfr. *supra*, p. 119.

esperienza imperialistica a causa della *polypragmosyne*, cioè di un orientamento strettamente collegato con una prospettiva radical-democratica. Una conferma del fatto che anche la storia del IV secolo è coinvolta nel giudizio negativo viene del resto dall'affermazione conclusiva: «già da gran tempo» (πολὸν ἤδη χρόνον) gli Ateniesi mostrano di trascurare la giustizia e la preoccupazione per un'egemonia fondata sul favore degli alleati; dunque non solo in relazione al contingente conflitto con questi ultimi, come vuole Cargill, ma anche per una consolidata tendenza a riesumare gli orientamenti imperialistici del secolo precedente (cfr. per un rilievo analogo, già commentato più sopra, il successivo § 36)<sup>36</sup>. Ancora le medesime critiche alla democrazia contemporanea e alla politica estera da essa condotta si ritrovano nei §§ 49-56, dove ritorna la stessa notazione del § 13 sulle contraddizioni degli Ateniesi e sull'errata equiparazione di democratici e bellicisti, che fa riferimento ancora una volta all'atteggiamento dell'opinione pubblica nei confronti del partito radical-democratico di Aristofonte (§ 51: «siamo pieni di malanimo verso quelli che desiderano la pace come se fossero partigiani dell'oligarchia, e riteniamo gli istigatori di guerra buoni cittadini come se fossero devoti alla democrazia»); e così pure nei §§ 121-131, ove si denuncia il rapporto perverso con i cattivi politici e i demagoghi di un popolo che vive dei proventi delle assemblee e dei tribunali e che è costretto pertanto a mantenere al potere quei radicali che pure giudica negativamente e che vanno considerati ostili al popolo (§ 129: γένος οὐδέν ἐστι κακονούστερον τῷ πλήθει πονηρῶν ῥητόρων καὶ δημαγωγῶν).

L'insistito collegamento che il *Sulla pace* propone tra critica alla democrazia radicale e critica all'imperialismo, strettamente connessi tra loro secondo una prospettiva già ben chiara nella tradizione antidemocratica fin dallo Pseudo-Senofonte, ha di mira, come ho già ricordato, il partito radical-democratico di Aristofonte. Vale la pena di sottolineare che questo partito, già attivo negli anni '70 con un deciso orientamento filotebano e affermatosi definitivamente sulla scena politica ateniese nel corso degli anni '60<sup>37</sup>, si faceva portavoce, ben prima della guerra sociale, di orientamenti imperialistici fortemente tradizionali, che non rinnegavano affatto l'esperienza del secolo precedente. In questo senso è estremamente significativo il discorso che Senofonte (*Hell.* VI 3, 7-9) fa pronunciare ad Autocle, uomo di punta del partito di Aristofonte<sup>38</sup>,

<sup>36</sup> Cfr. *supra*, pp. 119-120.

<sup>37</sup> Cfr. *infra*, p. 127 e note 51-52.

<sup>38</sup> Su Autocle cfr. Kirchner, *PA* nr. 2727; Davies 1971, 161-162; Traill, *PAA* nr. 239155; per i rapporti con Aristofonte cfr. Sealey 1956, 193-194. È ritenuto di solito

a Sparta nel congresso per la pace del 371, che costituì di fatto, dopo l'abortito accordo del 375, il pieno riconoscimento della Seconda lega navale e prefigurò quel ruolo di Atene come garante della pace comune che emerse pienamente nella successiva pace di Atene del 371/70<sup>39</sup>.

Il discorso di Autocle, che segue a quello di impronta genericamente conciliatrice, panellenica e pacifista di Callia (§§ 4-6), è di toni molto duri e fortemente accusatori nei confronti di Sparta; lungi dal ricercare un terreno d'intesa comune, come farà successivamente Callistrato (§§ 10-17), ripropone la piena validità di quella politica di forte contrapposizione con Sparta, seguita da Atene tra 396 e 378, che aveva dato origine alla seconda egemonia navale, ed esprime certamente, nel trittico senofonteo che tenta di far emergere i diversi orientamenti delle correnti politiche e dell'opinione pubblica contemporanea in Atene, la posizione dei gruppi democratici più radicali<sup>40</sup>. Prima di tutto Autocle ribadisce un giudizio molto duro sull'egemonia spartana, sul versante della politica estera e interna: quello stesso giudizio che aveva riunito i Greci intorno ad Atene agli albori dell'esperienza della Seconda lega. Gli Spartani, che si dichiarano difensori dell'autonomia, impongono ai Greci alleanze offensive e difensive che ne ledono i diritti:

Voi non fate che ripetere: «Le città devono essere autonome», ma siete proprio voi l'ostacolo alla loro autonomia, perché alle città vostre alleate imponete innanzitutto di seguirvi in qualsiasi spedizione voi le guidiate. Ebbene, come si concilia questo con l'autonomia? Vi fate dei nemici senza neppure consultare gli alleati, che pretendete poi di guidare contro di essi. Così questi che voi dite autonomi sono spesso costretti a marciare contro città con cui sono in ottimi rapporti.<sup>41</sup>

Inoltre gli Spartani impongono nelle città decarchie e triacarchie, esercitando sulla Grecia una vera e propria tirannide: un'accusa, questa, che da una parte ripropone la tradizionale contrapposizione tra blocco ateniese e blocco spartano come una contrapposizione insanabile tra democrazia e autocrazia, dall'altra rovescia su Sparta l'accusa di tirannide rivolta dalla propaganda spartana ad Atene all'epoca della guerra del Peloponneso e mette l'accento sulla contraddizione tra la tradizione antitirannica di Sparta e la sua gestione dell'egemonia:

---

figlio di Strombichide di Diotimo, lo stratego oppositore di Teramene vittima della congiura di Agorato: cfr. i dubbi in proposito, fondati su argomenti di ordine filologico e storico, di Tuplin 1977, 51-56; altra bibliografia in Schepens 2001, 262 e nota 6.

<sup>39</sup> Accame 1941, 152 ss.; Sordi 1951b (= 2002), 53 ss.; inoltre, Ryder 1965, 59 ss.; Jehne 1994, 57 ss.

<sup>40</sup> Mosley 1962, 43-44; Ryder 1963, 240-241.

<sup>41</sup> La traduzione è di Ceva 1996.

Inoltre – ed è quanto di più contrario all'autonomia esista – imponete regimi in una città di Dieci e in un'altra di Trenta, preoccupandovi non che questi magistrati governino nella legalità, ma che riescano a tenere sottomesse con la forza le città. Tutto questo fa sì che sembriate aver più simpatia per le tirannidi che per le libere costituzioni.

Ancora, Autocle sottolinea la patente contraddizione tra la difesa teorica dell'autonomia e l'attacco alla Cadmea, concludendo il suo intervento con una aperta accusa di imperialismo:

Quando il Re impose che le città fossero autonome, anche voi avete apertamente riconosciuto che i Tebani avrebbero violato le sue disposizioni, se avessero impedito alle città di autogovernarsi e di osservare le proprie leggi; dopo che vi siete impadroniti della Cadmea, però, siete stati voi a negare l'autonomia proprio ai Tebani. Coloro che intendono instaurare relazioni d'amicizia non devono pretendere il rispetto dei loro diritti da parte degli altri e dimostrarsi poi essi stessi desiderosi di espandersi (*πλεονεκτοῦντας*) il più possibile.

Autocle, con il suo durissimo attacco 'a senso unico' all'imperialismo spartano, prende le distanze non solo dalle posizioni ireniche di Callia, ma anche e soprattutto dalla disponibilità all'autocritica e al ripensamento sull'esperienza egemonica ateniese che emergono dal successivo discorso di Callistrato: egli, che pure esordisce ricordando come la base di un possibile accordo tra Atene e Sparta sia il «chiarire le responsabilità reciproche delle guerre», non intende in realtà riconoscere alcuna responsabilità ateniese, né nel presente né nel passato, con un atteggiamento che tradisce «an imperialistic frame of mind»<sup>42</sup> e rivela, nel partito radical-democratico, un ostinato attaccamento agli orientamenti del secolo precedente (si noti che esso risulterebbe perfettamente attuale nell'ambito delle reciproche rivendicazioni all'epoca della guerra del Peloponneso). Nessuna traccia troviamo, in questo intervento che per la sua intransigenza è stato opportunamente definito «not constructive»<sup>43</sup>, di un ripensamento sull'esperienza egemonica ateniese, cui Autocle sembra guardare come ad un modello integralmente positivo, giacché solo gli Spartani meritano l'accusa di *pleonektein*, cioè di essere imperialisti<sup>44</sup>:

---

<sup>42</sup> Tuplin 1993, 101 ss., 109; Tuplin comunque, più che sottolineare le differenze tra i tre oratori, coglie una sostanziale unanimità nelle posizioni da loro espresse; diversamente Ryder 1965, 64 ss.; Riedinger 1991, 201.

<sup>43</sup> Dillery 1995, 244.

<sup>44</sup> Schepens 2001, 273-274. Schepens sottolinea l'adesione di Autocle al modello della Seconda lega, dei cui principi ispiratori egli promuoverebbe l'inserimento nella formula della pace comune: ma di questo modello egli non sembra condividere in realtà

fatto tanto più notevole se si pensa che il discorso fu pronunciato in presenza degli alleati (Xen. *Hell.* III 3, 19)<sup>45</sup>.

Del tutto diversa appare invece la posizione di Callistrato, che, pur criticando Sparta per quelle stesse contraddizioni additate da Autocle (prima fra tutte la presa della Cadmea), esordisce ammettendo, con più profonda sensibilità storica ed etico-politica, anche gli errori dell'imperialismo ateniese, e a partire dal riconoscimento delle colpe di entrambi invita le parti alla moderazione (*metriotes*) e al superamento del modello imperialistico (*pleonekteîn*), implicando con ciò una presa di distanza dal passato di Atene e l'adesione a nuovi e più moderati orientamenti, che permettano l'edificazione di un'egemonia fondata sul consenso<sup>46</sup>:

Non penso certo, cittadini di Sparta, di poter affermare che *da parte nostra e vostra* non sono stati commessi errori, ma non trovo affatto giusto troncare ogni relazione con chi ha sbagliato, perché vedo che nessuno al mondo è infallibile. Mi pare anzi che a volte sia più facile trattare proprio con chi ha compiuto errori, soprattutto se questi, *come nel nostro caso*, sono ricaduti su chi li ha commessi. *Anche voi*, a quanto vedo, avete subito gravi contraccolpi per atti compiuti sconsideratamente come, ad esempio, l'occupazione della Cadmea a Tebe, per cui adesso, malgrado i vostri sforzi per rendere autonome le città, tutte, dopo l'ingiustizia subita dai Tebani, si sono schierate dalla loro parte. *Dopo aver imparato* (πεπαιδευμένους) *a nostre spese che a nulla giovano mire espansionistiche eccessive* (πλεονεκτείν), *spero quindi ora che dimostreremo nella nostra intesa correttezza reciproca* (μετρίους ἔσεσθαι).<sup>47</sup>

Atene e Sparta hanno alle spalle un'analogha esperienza imperialistica, da cui trarre analoghi insegnamenti, primo fra tutti che l'imperialismo risulta scarsamente remunerativo sulla lunga distanza, mentre ciò che costruisce consenso è il rispetto della giustizia, come rivela la popolarità conseguita da Tebe in seguito alle prepotenze subite: l'invito alla *metriotes*, contrapposta al desiderio di *pleonekteîn* che non viene limitato ai soli Spartani, ma evoca certamente anche la *pleonexia* caratteristica dell'Atene del V secolo, mi sembra evidenziare una presa di distanza dal passato e una disponibilità a percorrere vie nuove che non trova riscontro in Autocle. Una posizione, quella di Callistrato, la cui vicinanza a quelle di Isocrate è stata da più parti sottolineata<sup>48</sup>; penso in particolare a quella

---

l'impostazione originariamente tendente a superare le contraddizioni dell'esperienza di V secolo, contraddizioni che egli non pare percepire.

<sup>45</sup> Ryder 1963, 240.

<sup>46</sup> Dillery 1995, 245 ss.; Schepens 2001, 274 ss.

<sup>47</sup> O meglio: «che ritorneremo ad essere moderati nella nostra reciproca amicizia».

<sup>48</sup> Cloché 1927, 673-688; Bearzot 1978/79, 8 ss.

espressa nel *Panegirico*, che proponeva una divisione dell'egemonia di segno neocimoniano tra Sparta e Atene (*Paneg.* 16-17), proposta che sta appunto al centro dell'intervento di Callistrato nel 371<sup>49</sup>; ma si noti che ancora in *Antid.* 64 Isocrate, presentando il *Sulla pace*, dichiara che egli in quel discorso aveva biasimato la *dynasteia* ateniese sui Greci e l'*arché* del mare, mettendone in luce l'affinità con i poteri assoluti o *monarchíai*, e ricordato le conseguenze che ne derivarono «alla città e agli Spartani e a tutti gli altri», con una prospettiva pessimistica sull'egemonia navale che accomuna Atene e Sparta, proprio come nel discorso di Callistrato. Una posizione, inoltre, che si contrappone fortemente a quella dei democratici radicali, rigidamente arroccati in una difesa indiscriminata dell'esperienza egemonica ateniese e assolutamente riluttanti a metterla in discussione sul piano etico-politico.

Il confronto tra il discorso di Autocle e quello di Callistrato mette ben in evidenza la diversa valutazione che le varie forze politiche davano, in Atene, della vicenda dell'imperialismo ateniese: se Callistrato (come Isocrate) ammetteva gli errori di Atene e pensava alla Seconda lega (che, stratego nel 378/7, egli aveva contribuito ad edificare sostituendo tra l'altro le *syntaxeis* al *phoros*: FGrHist 115 Theop. F 98) come ad una opportunità di superamento di quegli errori, nella prospettiva del decreto di Aristotele, i democratici radicali come Autocle non intendevano mettere in discussione l'egemonia ateniese, ma solo quella spartana, e vedevano quindi la lega, più probabilmente, soprattutto come uno strumento di autolegittimazione di Atene (unica a potersi dichiarare, grazie al decreto di Aristotele, in linea con il dettato della pace del Re) e di nuova affermazione della sua potenza. C'erano dunque in Atene forze non disposte a lasciarsi coinvolgere nel ripensamento autocritico dell'esperienza egemonica di cui Isocrate era stato uno dei promotori più autorevoli, forze la cui linea politica rendeva il rischio di una degenerazione imperialistica della Seconda lega tutt'altro che remoto: l'affermazione di queste forze sulla scena politica ateniese negli anni '60, dopo la caduta di Callistrato<sup>50</sup>, affermazione con la quale Isocrate collegava la degenerazione della democrazia contemporanea, ma anche, probabilmente, una serie di cambiamenti nelle modalità di gestione della lega<sup>51</sup> e l'avvio di una politica non aliena da forme 'imperialistiche' (come l'invio di cleruchie a Samo

---

<sup>49</sup> Bearzot 1978/79, 19-20; Riedinger 1991, 200-201; Tuplin 1993, 109-110; Asheri 2000, 197.

<sup>50</sup> Bearzot 1978/79, 25 ss.

<sup>51</sup> Accame 1941, 178 ss.; Gillis 1970, 195; Cawkwell 1981, 51-52; Horsley 1982, 145-146; Bianco 1994, 50 ss., 53 ss.; *contra* Cargill 1981, 100 ss., 131 ss., 146 ss.

e a Potidea, che pure non facevano parte della lega, rispettivamente nel 365 e nel 361) che dovettero impressionare negativamente gli alleati di Atene<sup>52</sup>, è ciò che rende a mio parere assai improbabile l'ipotesi di una valutazione positiva, da parte di Isocrate, del complesso dell'esperienza egemonica del IV secolo. Il giudizio di Isocrate sulla Seconda lega non può, infatti, che risultare fortemente condizionato dall'esistenza nell'Atene contemporanea di simili orientamenti politici: tale giudizio, io credo, non può essere positivo proprio perché esso è, in ultima analisi, anche un giudizio sulla politica estera del partito radical-democratico, che «già da gran tempo», all'epoca del *Sulla pace*, promuoveva una linea non congruente con le dichiarazioni d'intenti del decreto di Aristotele.

Non vi è dunque alcun motivo, né interno al testo né relativo al contesto storico-politico in cui esso si colloca, per affermare che le contraddizioni dell'esperienza egemonica del IV secolo su cui Isocrate attira l'attenzione nel *Sulla pace* devono essere intese come limitate esclusivamente al breve periodo della guerra sociale e che il pubblicitista va ritenuto in realtà sostanzialmente un estimatore della Seconda lega. È certo assai probabile che Isocrate valutasse positivamente gli esordi della seconda confederazione (come del resto quelli della prima, caratterizzati dallo spontaneo riconoscimento dell'egemonia ad Atene da parte degli alleati), indipendentemente dal discusso problema del rapporto con il *Panegirico*, che ne è stato a lungo considerato il manifesto<sup>53</sup>: alla fine degli anni settanta, in *Plat.* 18, egli parla dei membri della lega come aventi parte «al sinedrio e alla libertà», e ancora nel *Sulla pace* collega la nascita della seconda confederazione con il rifiuto del criterio del diritto del più forte (cfr. §§ 67-69), dunque con una netta presa di distanza dall'esperienza del V secolo<sup>54</sup>. Ma ciò non comporta che egli abbia continuato a ritenere la lega un'esperienza positiva anche nei decenni successivi fino alla crisi della guerra sociale, come si è voluto dedurre, fra l'altro, dall'elogio da lui riservato in *Antid.* 101 ss. all'allievo Timoteo, attivo fino alla guerra sociale<sup>55</sup>. A ben guardare, l'elogio offre anzi una testimonianza in senso opposto, in quanto contrappone il comportamento di Timoteo ad una serie di opposti comportamenti negativi che Isocrate sembra ritenere abituali nella storia della Seconda lega: «Durante il suo comando non si registrarono né sommosse<sup>56</sup> né mutamenti di regime né massacri né esili

<sup>52</sup> Griffith 1978, 139 ss.; Horsley 1982, 145-146.

<sup>53</sup> Per il dibattito sulla questione cfr. Porciani 1996.

<sup>54</sup> Cfr. *supra*, pp. 122-123, a proposito del § 30; Bringmann 1965, 58-59; Gillis 1970, 198.

<sup>55</sup> Cargill 1982, 95-96. Sull'elogio di Timoteo cfr. Bianco 1994, 70-71.

<sup>56</sup> *Ἀναστάσεις* indica più probabilmente le «distruzioni di città».

né alcun'altra sciagura irreparabile; anzi in quel periodo tali malanni ebbero tregua al punto che solo lui, a nostra memoria, non procurò alla città le censure degli Elleni» (*Antid.* 127); del resto, un significativo accenno ad abusi in relazione al problema dell'autonomia delle città, peraltro in un contesto celebrativo nei confronti di Atene, si trova anche in *Panath.* 100 («Quando i Lacedemoni, dopo essere diventati signori dell'Ellade, decadde a loro volta dal predominio e, in queste circostanze, le altre città si ribellavano, due o tre dei nostri generali – non nasconderò la verità – si comportarono male verso alcune di esse»).

Infine, vorrei osservare che il diverso modo di considerare la talassocrazia ateniese emergente rispettivamente dal *Panegirico*, in cui prevale la linea giustificatoria (cfr. in particolare §§ 100 ss.: non casualmente, la citazione del *Panegirico* in *Antid.* 59 si ferma al § 99), e dal *Sulla pace*, in cui Isocrate sottolinea invece molto più radicalmente i mali dell'impero<sup>57</sup>, implica evidentemente una profonda differenza di valutazione che è difficile non collegare con i cambiamenti occorsi nella politica interna ateniese e con l'evoluzione storica della seconda confederazione<sup>58</sup>.

## 5. ISOCRATE 'NEOIMPERIALISTA'?

Isocrate è stato autorevolmente definito, in tempi recenti, un neoimperialista<sup>59</sup>: D. Asheri, da non molto scomparso, ha voluto con ciò attirare l'attenzione sul tenace attaccamento isocrateo all'idea di una egemonia di Atene sulla Grecia, cui il pubblicista non avrebbe in fondo mai rinunciato. Questa definizione, che in qualche modo pone l'Isocrate di Asheri in continuità con l'Isocrate di Cargill, entusiastico sostenitore della Seconda lega, merita una riflessione conclusiva. Osserverei prima di tutto che nel *Sulla pace* vi è almeno una esplicita richiesta di rinuncia all'egemonia, laddove nel § 64 Isocrate (come del resto anche Senofonte nei *Poroi*)<sup>60</sup> afferma che se Atene, come già due diverse esperienze egemoniche inducono a ritenere, riesce a concepire l'egemonia solo nelle sue forme tradi-

---

<sup>57</sup> Asheri 2000, 194 ss.; inoltre, Bianco 1994, 33 ss., 60 ss. Riserve sulla talassocrazia ateniese sono presenti anche in *Panath.* 53 ss.

<sup>58</sup> Chambers 1975, 188-189.

<sup>59</sup> Asheri 2000, 199.

<sup>60</sup> Il cui esordio contesta il rapporto democrazia-imperialismo cogliendone un'attualità che non può rimandare esclusivamente all'esperienza del secolo precedente (cfr. Ps.-Xen. *Athen. polit.* 1, 1). Su questo passo cfr. Bodei Giglioni 1970, XIV ss.; Gauthier 1976, 42 ss.; inoltre, Romilly 1954, 339 ss., 344 ss.; Gillis 1970, 198.

zionalmente aggressive ed ‘imperialistiche’, è meglio che cessi di ambire ad essa, dato l’esito fatalmente rovinoso di tali atteggiamenti:

A mio avviso, noi amministreremo meglio lo Stato, miglioreremo noi stessi e avremo più successo in tutte le imprese, *se cesseremo di aspirare all’impero del mare*. È stato questo a farci cadere nel presente disordine, a dissolvere quella democrazia sotto la quale i nostri alleati erano i più felici degli Elleni, e a causare quasi tutti i mali che noi stessi soffriamo e arrechiamo agli altri.

Implicitamente, poi, sembra comportare una sorta di rinuncia all’egemonia anche il fatto che Isocrate perviene ad accettare l’egemonia stessa solo nella prospettiva di una radicale trasformazione dell’*arché* tirannica (cfr. §§ 65; 89-91; 111-115; 134)<sup>61</sup> in una utopistica *arché* ‘regale’ (§§ 142-144)<sup>62</sup>, ad imitazione di una monarchia fondata non sul diritto della forza, ma sulla legittimità e sul consenso:

Se vogliamo liberarci dalle accuse calunniose che ci vengono mosse al presente, finirla con le guerre inutili e procurare alla città una egemonia duratura, dobbiamo aborrire ogni forma di potere tirannico e di dominio (μισῆσαι μὲν ἀπάσας τὰς τυραννικὰς ἀρχὰς καὶ τὰς δυναστείας), rimeditando le sventure che ne sono derivate, e ammirare e imitare la posizione dei due re a Lacedemone (ζηλωσαὶ δὲ καὶ μιμήσασθαι τὰς ἐν Λακεδαίμονι βασιλείας). Infatti a quelli è bensì meno lecito che ai privati commettere soprusi, ma sono tanto più felici di coloro che detengono con la violenza un potere tirannico, che mentre gli uccisori dei tiranni ricevono le più grandi ricompense dai loro concittadini, se uno in battaglia non osa morire in difesa dei re è più disprezzato di chi abbandona il posto e getta lo scudo. Vale dunque la pena di aspirare a una tale egemonia (Ἀξίον οὖν ὀρέγεσθαι τῆς τοιαύτης ἡγεμονίας). Quell’onore che i re spartani ricevono dai concittadini le nostre condizioni ci offrono la possibilità di ottenerlo dagli Elleni, purché si convincano che la nostra potenza sarà per loro causa non di servitù ma di salvezza.

La definizione di ‘ne imperialista’ non sembra quindi, alla luce delle posizioni cui Isocrate è pervenuto all’epoca del *Sulla pace*, pienamente giustificata. Lo conferma soprattutto il fatto che egli, pur essendo il suo atteggiamento in parte certamente giustificatorio verso Atene, soprattutto in contrapposizione con la politica di Sparta e di Tebe, conserva tuttavia un orientamento costantemente critico verso l’esperienza imperiale ateniese, che distingue radicalmente le sue posizioni da quelle di un Autocle. Di primo acchito, si potrebbe obiettare che è più immediato notare

---

<sup>61</sup> Davidson 1990, 31-32.

<sup>62</sup> Davidson 1990, 32 e 36.

le affinità piuttosto che le differenze tra l'attacco di Autocle a Sparta e le accuse che contro di essa troviamo in diversi testi isocratei<sup>63</sup>. Ma nel discorso di Autocle, più ancora che i contenuti che esso esprime, è proprio la mancanza di riflessione critica sulla storia ateniese, che si evidenzia soprattutto nel confronto con Callistrato, a costituire l'elemento di fondamentale discontinuità rispetto ad Isocrate. Tale mancanza di riflessione rivela come il partito di Aristofonte pensasse alla politica egemonica in chiave effettivamente neoimperialista (tale proprio perché esclude un autentico ripensamento della sciagurata esperienza del V secolo) fin dal 371, dunque già fin dai primi anni della storia della confederazione. È per contro proprio la presenza, in Isocrate, di un complessivo ripensamento critico dell'egemonia, negato senza vero fondamento da Cargill, a ridimensionare fortemente il presunto 'neoimperialismo' isocrateo.

---

<sup>63</sup> Cfr. l'elenco fornito da Tuplin 1993, 108.



## 7.

# Autoctonia, rifiuto della mescolanza, civilizzazione: da Isocrate a Megastene \*

### ABSTRACT

Il contributo prende in considerazione il mito dell'autoctonia nella tradizione greca, sottolineandone il carattere esclusivo: collegato con l'antichità di un popolo, con l'occupazione stabile del territorio, con la non mescolanza con stranieri, con l' 'invenzione' di *technai* e l'adozione di pratiche di civilizzazione, esso riveste nel mondo greco un ruolo fondamentale nella rivendicazione della propria identità etnico-culturale. Fondamentale appare a questo proposito la riflessione di Isocrate. Quando in epoca ellenistica si impone il confronto con altre culture, l'autoctonia perde di attualità. Appare allora originale la posizione di Megastene sull'India: autoctonia e isolamento dalle influenze culturali straniere vengono coniugati con l'accoglienza di eroi civilizzatori greci, Dioniso, Eracle ed Alessandro. Questa visione accosta un'autonomia culturale riconosciuta, espressa nell'idea dell'autoctonia, alla disponibilità ad accogliere l'influenza greca e i relativi apporti culturali.

The paper takes into consideration the myth of autochthony in the Greek tradition, underlining its excluding character: connected with the antiquity of a people, with the stable occupation of the territory, with the no commingling with foreigners, with the 'invention' of *technai* and the adoption of civilization practices, it plays a fundamental role in the Greek world in claiming its own ethnic-cultural identity. In this regard, Isocrate's reflection appears to be fundamental. When, in the Hellenistic era, confrontation with other cultures is imposed, autochthony loses its relevance. Megasthenes' position on India appears original therefore: autochthony and isolation from foreign cultural influences are combined with the reception of Greek civilizing heroes, Dionysus, Heracles and Alexander. This vision combines a recognized cultural autonomy, expressed in the idea of autochthony, with the willingness to accept Greek influence and its cultural contributions.

Per chi, come me, non è specialista dell'età ellenistica non è stato facile inserirsi nel tema di questo incontro, a cui gli organizzatori T. Gnoli e F. Muccioli hanno avuto la cortesia di invitarmi. Ho pensato quindi che potesse essere di qualche utilità fornire un quadro introduttivo alla discussione, che, partendo dalla chiusura caratteristica dell'età classica, espressa

---

\* In T. Gnoli, F. Muccioli (a cura di), *Incontri tra culture nell'Oriente ellenistico e romano (Atti del Convegno, Ravenna, 11-12 marzo 2005)*, Milano 2007, 7-28.

dal mito dell'autoctonia, ne mostrasse le prime fratture di fronte alle nuove frontiere aperte dalle conquiste di Alessandro. Nel mio intervento cercherò quindi di delineare il processo con cui un mito di identità, utilizzato proprio per sottolineare originalità e autonomia culturale e per negare il valore degli interscambi culturali, venne, in un contesto storico del tutto nuovo, in parte superato, ma in parte anche adattato a nuove prospettive e coniugato con una valorizzazione degli apporti culturali esterni.

## 1. L'AUTOCTONIA COME MITO DI IDENTITÀ

Afferma Diodoro (I 9, 3) che il mito dell'autoctonia è tendenzialmente presente presso tutti i popoli, Greci e barbari:

Sull'antichità del genere umano è aperta una controversia non soltanto tra i Greci, ma anche tra molti popoli barbari, perché tutti dicono di essere, tra tutti quanti gli uomini, autoctoni e di aver inventato quanto è utile nella vita (ἐαυτοὺς αὐτόχθονας λέγοντες καὶ πρώτους τῶν ἀπάντων ἀνθρώπων εὐρετὰς γενέσθαι τῶν ἐν τῷ βίῳ χρησίμων).<sup>1</sup>

Come appare chiaro anche dal testo diodoreo, l'autoctonia (la rivendicazione di essere 'nati dalla terra' e di non essere immigrati nella propria sede di stanziamento dall'esterno, quindi di 'aver abitato sempre la stessa terra')<sup>2</sup> intende valorizzare al massimo l'identità locale sugli apporti esterni, in termini etnici e di civilizzazione. Nel mondo greco, la rivendicazione di identità etnico-culturale che tale mito esprime contribuisce a corroborare la caratteristica resistenza greca verso ogni forma di integrazione, sia verso il barbaro sia addirittura verso lo *xenos*, il Greco appartenente ad una diversa comunità politica<sup>3</sup>. Diversamente che nel mondo romano, dove la coscienza di essere fin dalle origini un popolo misto<sup>4</sup> favorisce la disponibilità all'incontro e all'integrazione con il 'diverso' sul piano etnico, sociale e culturale, in Grecia l'ideale è costituito,

---

<sup>1</sup> La traduzione è di Cordiano - Zorat 2004. Cfr. Burton 1972, 51-52.

<sup>2</sup> Questo il significato più antico del termine αὐτόχθων secondo Rosivach 1987; il significato di 'nato dalla terra', collegato con il rapporto tra gli Ateniesi ed Eretteo, eroe autoctono già in *Il. II* 547-548 (τέκε δὲ ζεῖδιωρος ἄρουρα), sarebbe invece posteriore e risalirebbe al V secolo, quando l'assenza di memoria relativa a migrazioni e la contrapposizione con i Dori, immigrati nel Peloponneso, generarono negli Ateniesi la convinzione di essere da sempre residenti in Attica. Per una parziale correzione della visione di Rosivach su base archeologica cfr. Shapiro 1998.

<sup>3</sup> Moggi 1991; Moggi 1992; Moggi 1996; inoltre, Hodot 1992.

<sup>4</sup> Sordi 2002.

in linea generale, dalla ‘non mescolanza’<sup>5</sup>, anche se talora la tradizione conserva traccia del contrasto tra il modello culturale dell’*αὐτόχθων* e quello dell’*ἔπιπλος*, l’immigrato<sup>6</sup>. L’utilizzazione, in vari contesti, del mito dell’autoctonia (di cui propongo qui alcuni esempi) mette bene in evidenza questo atteggiamento di sostanziale chiusura, collegato ad una acuta consapevolezza della propria superiorità culturale<sup>7</sup>.

### 1.1. *L’autoctonia nella tradizione ateniese*

Nel contesto ateniese, il mito dell’autoctonia torna in diverse fonti<sup>8</sup>. Certamente antico e profondamente radicato nella tradizione arcaica, esso viene rivisitato, nel V secolo, in chiave diversa, a sostegno della democrazia sul versante interno e dell’egemonia ateniese su quello esterno<sup>9</sup>. Erodoto, per bocca dell’ambasciatore ateniese che si rivolge al tiranno siracusano Gelone in VII 161, definisce gli Ateniesi il popolo più antico (*ἀρχαιότατον ἔθνος*) della Grecia, i soli a non avere mai cambiato sede (*μοῦνοι δὲ ἐόντες οὐ μετανάσται Ἑλλήνων*). Tuciddide, nell’*archeologia*, si premura di precisare che l’Attica «fin dai tempi più remoti era stata abitata sempre dalle stesse persone» (I 2, 4), mentre i Dori erano giunti nel Peloponneso ottant’anni dopo la guerra di Troia, sotto la guida degli Eraclidi (I 12, 3)<sup>10</sup>. La contrapposizione tra gli Ateniesi, autoctoni e di origine pura, e i popoli giunti da fuori e di carattere ‘misto’ (*μυγάδες*) è espressa con particolare forza da Isocrate (*Paneg.* 24-25):

Abitiamo questo paese non avendone scacciato altri né avendolo trovato deserto né essendoci riuniti qui come un miscuglio di razze, ma così nobile e pura è la nostra origine che occupiamo senza interruzione la terra da cui fummo generati, in quanto siamo autoctoni e possiamo chiamare la nostra città con gli stessi nomi che diamo ai più stretti congiunti. A noi soli fra gli Elleni spetta di chiamare la stessa terra nutrice, patria, madre.<sup>11</sup>

---

<sup>5</sup> Sordi 2001.

<sup>6</sup> Loraux 1996, 75 ss.

<sup>7</sup> Riprendo, in questa prima parte, Bearzot 2007c. Un’esauriente raccolta di tutto il materiale relativo al tema dell’autoctonia è offerta da Strebel 1962.

<sup>8</sup> Per le fonti principali cfr., oltre a quelle menzionate di seguito nel testo, Eur. *Ion* 585 ss.; Plat. *Menex.* 237 b ss.; Isocr. *De pace* 49-50; Dem. 60, 4 ss.; [Dem.] 59, 74; Hyp. 6, 7; Lycurg. *Leocr.* 100 (= Eur. F 360 Nauck). In generale, cfr. Loraux 1979; Loraux 1981a; Loraux 1996.

<sup>9</sup> Rosivach 1987, 302 ss.; Shapiro 1998, 130 ss.

<sup>10</sup> Sul carattere antidorico del tema dell’autoctonia, cfr. Parker 1987, 194-195.

<sup>11</sup> Cfr. *De pace* 49-50; *Panath.* 124-125. Sul tema dell’identità greca in Isocrate cfr. Saïd 2001.

Il tema mitico vale a rivendicare aspetti apparentemente contraddittori del sistema di vita ateniese. Da un lato, esso ha un significato democratico e sottolinea l'uguaglianza fra i cittadini di Atene, tutti parte di una popolazione etnicamente e culturalmente unitaria, priva di stratificazioni sociali legate all'arrivo di nuove popolazioni sovrappostesi a quelle già insediate nel territorio (come era invece avvenuto, nel Peloponneso, con l'arrivo dei Dori)<sup>12</sup>. Non a caso, nella tradizione ateniese l'origine delle altre città è vista come esito di migrazioni e quindi viziata da contrasti tra diversi strati della popolazione, mentre quella di Atene appare immune da questa macchia originaria; Atene può così vantare una profonda unità del corpo cittadino, che rende la sua esperienza civica unica, e qualitativamente superiore, rispetto a quella delle altre città greche e che trova espressione nella sua costituzione democratica<sup>13</sup>. Questo aspetto è messo bene in evidenza da un passo di Tucidide (II 36, 1), tratto dal celebre *Epitafio* di Pericle:

Ma per prima cosa comincerò dagli antenati: è giusto, infatti, e conveniente insieme che in simile occasione sia dato loro questo onore della prima menzione. Restando sempre i medesimi abitatori di questa terra, in un seguito ininterrotto di generazioni, grazie al loro valore, la tramandarono libera (*eleuthera*) fino ai nostri giorni.

Analoga sottolineatura delle conseguenze che discendono dall'essere gli Ateniesi autoctoni, in termini di libertà e di democrazia, emerge da un passo dell'*Epitafio* di Lisia (2, 17-18):

Era prerogativa dei nostri antenati combattere con risoluzione unanime in difesa della giustizia. La loro stessa origine infatti si fonda sul diritto! Essi non abitavano, come la maggior parte degli uomini, una terra altrui dopo essersi raccolti da molte parti e aver scacciato altre genti, ma erano autoctoni ed ebbero la stessa terra come madre e come patria. Primi e unici a quel tempo cacciarono le potenti famiglie che li dominavano e fondarono la democrazia, nella convinzione che la libertà di tutti sia il miglior fondamento della concordia, e messe in comune le speranze nate dalle lotte si governavano con spirito libero.<sup>14</sup>

Infine Platone, nel *Menesseno* (238 e - 239 a), in un contesto probabilmente caratterizzato da un'intonazione ironica, ma che riproduce senza

---

<sup>12</sup> Luppino 1972; Montanari 1981, 53 ss.; Rosivach 1987, 302-303; Sordi 1998b, 60 ss.

<sup>13</sup> Gotteland 2001. Per la contrapposizione tra Atene e gli altri Greci in relazione all'autoctonia cfr. anche le osservazioni di Detienne 2001.

<sup>14</sup> Cfr. 2, 43. Per le questioni relative all'autenticità dell'*Epitafio* cfr. Medda 1991, 104 ss.; in particolare Walz 1936, 46 ss.; Dover 1968, 57 ss.; Usher - Najok 1982, 103-104.

dubbio i luoghi comuni diffusi presso l'opinione pubblica ateniese contemporanea<sup>15</sup>, nota che l'uguaglianza politica e giuridica tra i cittadini ateniesi è una conseguenza diretta dell'uguaglianza di nascita:

Causa di tale costituzione politica è la nostra uguaglianza di nascita. Mentre le altre città sono composte di uomini di tutte le provenienze e ineguali, sì che tale ineguaglianza si rispecchia nelle stesse costituzioni politiche, che sono tirannidi ed oligarchie, e gli abitanti si considerano, gli uni di fronte agli altri, o come schiavi o come padroni; noi e i nostri, tutti fratelli perché frutto di una sola madre, non ci consideriamo né schiavi né padroni gli uni degli altri, ma la nostra eguaglianza di origine, dovuta alla stessa natura (ἰσογονία κατὰ φύσιν), ci costringe a ricercare uguaglianza legale, stabilita per legge (ἰσονομία κατὰ νόμον).<sup>16</sup>

Si osservi peraltro che un analogo uso in senso 'democratico' del mito dell'autoctonia si riscontra, per esempio, nella Beozia del IV secolo, in cui il mito degli Sparti, nati dai denti del drago ucciso da Cadmo, seminati da Atena, viene rielaborato a fondamento dell'ideologia democratica, di derivazione ateniese e inconsueta nella tradizione beotica, che informa la rinnovata Lega beotica del 379<sup>17</sup>.

Collegata con il tema dell'autoctonia è anche la rivendicazione della specificità culturale degli Ateniesi: in quanto autoctoni e non mescolati, essi sono immuni da influenze esterne e portatori di una cultura del tutto originale. Così, ancora nell'*Epitafio* pericleo, l'esperienza democratica ateniese è presentata, in apertura e in chiusura, come un modello esclusivamente 'indigeno' (Thuc. II 37, 1 e 41, 1):

Abbiamo una costituzione che non emula le leggi dei vicini, in quanto noi siamo più d'esempio agli altri che imitatori [...]. Concludendo, affermo che tutta la città è la scuola della Grecia.

Sulla stessa linea, sempre nel *Menesseno* platonico (245 c-d) viene sviluppata l'opposizione tra gli Ateniesi, puramente Greci e privi di commistioni con i barbari, e gli altri Greci (Peloponnesiaci, Tebani, Argivi) *meixobárbaroi*<sup>18</sup>:

La generosità e la coscienza di libertà della città sono così solide, sane, e per natura avverse al barbaro, grazie al fatto che noi siamo Greci puri, senza alcuna mescolanza con i barbari (διὰ τὸ εἰλικρινῶς εἶναι Ἑλληνας καὶ

---

<sup>15</sup> Loraux 1981a, 315 ss. Per la bibliografia sulle diverse questioni relative al *Menesseno* cfr. Bertoli 2003.

<sup>16</sup> La traduzione è di Adorno 1966.

<sup>17</sup> Sordi 1966 (= 2002); Sordi 1973, 85 ss.

<sup>18</sup> Casevitz 2001.

ἀμυγεῖς βαρβάρων). Gente come Pelope, Cadmo, Egitto, Danao e molti altri di questo genere, per natura barbari, Greci per leggi, non hanno vita comune con noi; ma propriamente Greci, senza mescolanza alcuna di sangue barbaro (ἀλλ' αὐτοὶ Ἕλληνες, οὐ μειζοβάρβαροι οἰκοῦμεν), perciò puro è l'odio che si è venuto installando nella nostra città per chi sia di natura estranea.<sup>19</sup>

Una diversa prospettiva, contrapposta a quella di Pericle e forse in diretta polemica con lui, offre invece Pseudo-Senofonte (*Athen. polit.* 2, 7-8), criticando nello stile di vita ateniese la commistione, provocata dal dominio del mare, di elementi venuti da tutti i popoli greci e barbari, laddove gli altri Greci adottavano uno stile di vita proprio<sup>20</sup>:

Sentendo tutte le lingue, hanno preso ora una parola dall'una, ora una parola dall'altra, e mentre i Greci parlano piuttosto la loro propria lingua e conservano modo di vita e foggia d'abito tradizionali, gli Ateniesi li hanno mescolati con elementi presi da tutti quanti i Greci e i barbari.<sup>21</sup>

Qui la democrazia è vista piuttosto come fattore di inopportuna commistione tra cittadini da una parte e inferiori, stranieri e barbari dall'altra<sup>22</sup>: tuttavia, pur nell'espresso rifiuto di alcuni elementi della propaganda democratica collegati con il tema dell'autoctonia, resta confermata l'idea della superiorità delle culture che appaiono aliene da ogni forma di commistione.

D'altro lato, il mito dell'autoctonia ha in ambito ateniese un risvolto assai meno nobile rispetto al ruolo, fin qui illustrato, di fondamento dell'uguaglianza democratica. Poiché esso si basa su una forte rivendicazione di identità anche etnica, esso vale infatti a giustificare la 'serrata' della cittadinanza, voluta dalla legge di Pericle del 451/50<sup>23</sup>, che limitava l'accesso al corpo dei cittadini di pieno diritto ai figli di padre e di madre ateniese, con l'intento di riservare ad un gruppo relativamente limitato i privilegi derivanti dal possesso dello *status* di cittadino: privilegi che nella democrazia ateniese erano tanto significativi da frenare ogni disponibilità ad estenderli oltre la cerchia dei cittadini 'puri' (ἰ καθαρῶς Ἀθηναῖοι). Se, infatti, l'origine autoctona determina una forte unità nel corpo civico, presentato come privo di originarie divisioni interne, essa crea anche una

---

<sup>19</sup> La traduzione di Adorno è leggermente adattata.

<sup>20</sup> Lenfant 2001, 71-72.

<sup>21</sup> La traduzione è di Serra 1979. Cfr. Lapini 1997, 183 ss.

<sup>22</sup> Cfr. anche, a proposito di meteci e schiavi, 2, 10-12, con Cataldi 2000.

<sup>23</sup> Sulla legge di Pericle cfr. Patterson 1981; Walters 1983; Boegehold 1994; French 1994. Per la relazione tra tema dell'autoctonia e la volontà di limitare l'accesso alla cittadinanza cfr. Rosivach 1987, 303-304.

mentalità elitaria, che, insistendo sulla purezza etnica, afferma un'opposizione nei confronti delle diverse categorie di esclusi (gli stranieri, ma anche le donne)<sup>24</sup>.

Infine, va considerata anche l'utilizzazione del tema dell'autoctonia nell'ambito della politica estera, in chiave egemonica ed imperialistica. Da una parte, l'implicita contrapposizione tra Ioni autoctoni e Dori immigrati, tra l'autoctonia degli Ateniesi e la provenienza esterna degli Spartani, costituì un fattore di legittimazione della superiorità anche morale del blocco ionico facente capo ad Atene rispetto a quello dorico facente capo a Sparta, per tutto il periodo che va dalla fine delle guerre persiane alla fine della guerra del Peloponneso: non a caso Isocrate (*Paneg.* 63) afferma, a proposito delle relazioni tra Sparta e Atene, che «non è davvero conforme alla tradizione che gli immigrati comandino agli autoctoni». Dall'altra, l'immagine dell'Attica come madrepatria dell'intera stirpe ionica, che armonizza mito dell'autoctonia e tema della parentela ionica e trova espressione particolare nello *Ione* di Euripide (da collocare tra 418 e 413)<sup>25</sup>, ebbe un ruolo assai importante nel sostenere le pretese egemoniche degli Ateniesi rispetto agli alleati ionici della lega delio-attica<sup>26</sup>.

## 1.2. *L'autoctonia fuori da Atene*

Gli Ateniesi pretendevano di essere i soli tra i Greci ad essere autoctoni: così, almeno, si esprime il coro nelle *Vespe* di Aristofane (vv. 1076-1077): Ἀττικοὶ μόνοι δικαίως ἐγγενεῖς αὐτόχθονες, ἀνδρικότατον γένος<sup>27</sup>. In realtà, la rivendicazione di autoctonia era diffusa presso altre popolazioni greche<sup>28</sup>. Molto ben attestato è il tema dell'autoctonia degli Arcadi, usato in un contesto geopolitico molto diverso, quello del Peloponneso, la cui storia era stata caratterizzata dall'arrivo successivo di diverse popolazioni e dalla ricerca di non sempre facili compromessi di convivenza con i popoli già presenti sul territorio<sup>29</sup>. Gli Spartani, non a caso, giustificavano la loro egemonia sul Peloponneso con il mito del ritorno degli Eraclidi,

---

<sup>24</sup> Saxonhouse 1986; Loraux 1990; Loraux 1996, 27 ss.

<sup>25</sup> Guidorizzi 2001, VIII-IX (XXIII ss. per i principali riferimenti bibliografici).

<sup>26</sup> Cfr. vv. 585 ss. e, in particolare, i vv. 1575 ss. Sul tema, cfr. Delebecque 1951, 225 ss.; Barron 1964; Walsh 1978; Dougherty 1996, 255; Hoffer, 312 ss.; Hall, 51 ss.; Konstan 2001, 34 ss.

<sup>27</sup> Cfr. anche Isoc. *Paneg.* 25; *Panath.* 124. Accosta invece Ateniesi ed Arcadi Dem. 19, 261.

<sup>28</sup> Rimando al lavoro di Strebel 1962.

<sup>29</sup> Per le fonti, cfr. Rosivach 1987, 305-306.

testimoniato anche da Tucidide (I 12, 3: «I Dori dopo ottant'anni [dalla guerra di Troia] conquistarono il Peloponneso sotto la guida degli Eraclidi») <sup>30</sup>: l'arrivo dei Dori nella penisola non sarebbe stata dunque una vera e propria invasione di popoli estranei all'area peloponnesiaca, ma il ritorno alla loro terra d'origine degli antichi abitanti.

In questo contesto di tensioni e rivalità fra popolazioni etnicamente non omogenee, gli Arcadi, all'epoca dell'egemonia tebana, si appellarono alla tradizione che li voleva unica popolazione autoctona del Peloponneso, presente già in Erodoto (VIII 73: «Il Peloponneso è abitato da sette popoli: due di questi sono nativi del luogo, e si trovano oggi stanziati nel paese che anche in antico abitavano, e cioè gli Arcadi e gli abitanti della Cinuria») <sup>31</sup>, in Tucidide (I 2, 3: «Le terre migliori subivano continui mutamenti di abitatori, come quella che ora è chiamata Tessaglia e la Beozia e la maggior parte del Peloponneso ad eccezione dell'Arcadia») e in Ellanico (FGrHist 4 F 161) <sup>32</sup>, per rivendicare il diritto all'egemonia su di esso, sia contro gli Spartani, invasori provenienti dall'esterno, sia contro i Tebani, possibili 'nuovi Spartani', a loro volta estranei al Peloponneso.

Molto significativo, in questo senso, è il discorso che Senofonte attribuisce all'arcade Licomede di Mantinea, esponente delle classi elevate che aveva abbracciato la causa democratica, fautore all'indomani di Leuttra del secondo sinecismo di Mantinea e del rinnovato sviluppo del federalismo arcadico, ma tutt'altro che disposto a sostenere, una volta tramontato il pericolo spartano, eccessive ingerenze da parte tebana nel Peloponneso <sup>33</sup>. Con tale discorso, che risale all'anno 364 e che Senofonte riporta, in forma in parte diretta in parte indiretta, in *Hell.* VII 1, 23-24, Licomede rivendica agli Arcadi l'egemonia peloponnesiaca, spezzando l'accordo politico e militare fra Tebe e gli alleati peloponnesiaci ricordato dallo stesso Senofonte in apertura del passo:

---

<sup>30</sup> Hall 1997, 56 ss.

<sup>31</sup> La traduzione è di Annibaletto 1956. Aggiunge Erodoto che «gli abitanti della Cinuria, che sono nati sul posto, pare che siano i soli Ioni; ma sono stati trasformati in Dori, a causa del dominio degli Argivi e del passare del tempo: sono essi i Tireati e i loro vicini».

<sup>32</sup> Il frammento proviene da Arpocrazione, s.v. *Αυτόχθονες* (οἱ Ἀθηναῖοι. [...] αὐτόχθονες δὲ καὶ οἱ Ἀρκάδες ἦσαν, ὡς Ἑλλάνικός φησι, καὶ Αἰγινήται καὶ Θηβαῖοι); il riferimento agli Arcadi, secondo Rosivach 1987, 306, nota 46, che si basa su Jacoby 1957, 470, è l'unico attribuibile ad Ellanico. La tradizione sull'autoctonia degli Arcadi, secondo Rosivach 1987, 305-306, metteva l'accento sul loro carattere indigeno; solo con Eforo essa sarebbe stata corroborata con la leggenda della discendenza degli Arcadi da Licaoone, figlio di Pelasgo «nato dalla terra» (già in Hes. F 161 Merkelbach-West).

<sup>33</sup> Su Licomede cfr. Dušanić, 292 ss.; Buckler 1980, 105-106; 158-159; 185 ss.; Beck 1997, 74 e nota 48, 222 ss.; inoltre, Tuplin 1993, 151 ss.

Comparve poi un certo Licomede di Mantinea, non inferiore a nessuno per nascita, noto per le sue ricchezze e soprattutto ambizioso. Costui riempì di orgoglio gli Arcadi, affermando che erano gli unici a poter considerare il Peloponneso loro patria perché ne erano gli unici abitanti autoctoni e che la popolazione arcadica era la più numerosa e la più forte della Grecia. Diceva che erano anche i più coraggiosi, come testimoniava il fatto che, ogni volta che qualcuno aveva bisogno di rinforzi, preferiva gli Arcadi a chiunque altro. Gli Spartani, inoltre, non avevano mai invaso il territorio di Atene senza di loro e anche i Tebani, adesso, non erano andati contro Sparta senza gli Arcadi. «Se avete buon senso, quindi, smettete di partecipare a qualsiasi spedizione vi si chiami; come in passato avete reso possibile col vostro aiuto l'espansione di Sparta, così anche ora, se seguirete senza riflettere i Tebani e non pretenderete il vostro turno di comando, molto probabilmente troverete presto in loro degli altri Spartani.

Il tema dell'autoctonia ha, come si è già ricordato, anche precise implicazioni democratiche, che si ripropongono qui nella contrapposizione tra gli Arcadi, stato federale a orientamento democratico, e la Sparta oligarchica paladina delle autonomie cittadine. Ma l'aspetto a mio parere più significativo sta nel collegamento tra il mito dell'autoctonia e la crescita di una autocoscienza che porta gli Arcadi a rivendicare l'egemonia sul Peloponneso. Licomede presenta infatti gli Arcadi come gli unici abitanti autoctoni del Peloponneso, dunque i più antichi e i soli a poter vantare diritti sul territorio; inoltre, come la popolazione «più numerosa e più forte della Grecia», come la più coraggiosa e capace di fornire un insostituibile contributo militare. La rivendicazione dell'origine autoctona e della forza militare e demografica degli Arcadi va di pari passo con l'invito ad assumersi le relative responsabilità storiche come egemoni di un Peloponneso libero da influenze esterne, finalmente nelle mani non di usurpatori venuti da fuori, ma di una forte identità locale.

La rinnovata autocoscienza arcadica è significativamente notata dallo stesso Senofonte, pure poco incline ad apprezzare le aspirazioni dei popoli peloponnesiaci, che egli doveva ritenere politicamente immaturi<sup>34</sup>: egli infatti, a proposito delle campagne in favore degli Argivi e contro Asine di Laconia, afferma (*Hell.* VII 1, 25) che gli Arcadi non si lasciavano fermare né dal buio, né dal maltempo, né da lunghi itinerari né da montagne invalicabili, ed «erano fermamente convinti di essere i più forti». A conferma della crescita di autocoscienza determinata dall'intervento di Licomede, si noti che la medesima percezione dell'*Arkadikón*, unita alla consapevolezza della propria forza militare, ritorna nelle parole dell'Arcaide Antioco, delegato alle trattative di pace tenutesi nel 367 a Susa:

---

<sup>34</sup> Sordi 1951a, 313 ss.

Antioco, vedendo che la potenza arcadica (*to Arkadikón*)<sup>35</sup> era stata tenuta in poco conto, non accettò neppure i doni e riferì ai Diecimila che il Re aveva un'infinità di fornai, cuochi, coppieri e valletti, ma uomini in grado di combattere con i Greci, pur avendo cercato tanto, non era riuscito proprio a vederne. (*Hell.* VII 1, 38)

Con il suo discorso Licomede, sottraendo, con la sua impostazione nazionalista, l'Arcadia alla protezione di Tebe e presentando i Tebani non come liberatori, ma come possibili 'nuovi Spartani', mostra dunque la volontà di riappropriarsi del controllo del Peloponneso attraverso la presa di coscienza e la convinta rivendicazione di un'identità etnica fortemente legata alla dimensione locale e nutrita della coscienza che i tradizionali egemoni, gli Spartani, costituivano una forza estranea e che i Tebani, a loro volta, non avevano titoli per rivendicare influenza su un'area cui erano estranei<sup>36</sup>.

### 1.3. *L'autoctonia in Beozia*

Il tema dell'autoctonia trova poi riscontro in ambito beotico. Autoctoni sono detti i Tebani, insieme ad Ateniesi, Arcadi ed Egineti, in Arpocrazione *s.v.* Αὐτόχθονες, che cita Ellanico (FGrHist 4 F 161); ma, come già si è detto, l'unico riferimento attribuibile all'attidografo sembra quello relativo agli Arcadi<sup>37</sup>. Tuttavia, la tradizione sull'autoctonia dei Tebani presente in Pausania (IX 5, 1) e collegata non tanto con la vicenda degli Sparti di Cadmo, quanto con quella di Ogigo, re autoctono figlio di Beoto e primo sovrano del territorio intorno a Tebe (γῆν δὲ τὴν Θηβαῖδα οἰκήσαι πρῶτον λέγουσιν Ἔκτηνας, βασιλέα δὲ εἶναι τῶν Ἐκτῆνων ἄνδρα αὐτόχθονα Ὠγυγον), sembra da porre in relazione con un filone risalente appunto ad Ellanico (FGrHist 4 F 51) e a Filocoro (FGrHist 328 F 94)<sup>38</sup>. Gli Ecteni di Ogigo, anch'essi probabilmente autoctoni ed estinti per una pestilenza, furono sostituiti dagli Ianti e dagli Aoni, che Pausania ritiene Beoti (IX 5, 1: Βοιώτια ἐμοὶ δοκεῖν γένη καὶ οὐκ ἐπηλύδων ἀνθρώπων)<sup>39</sup>; sconfitti dai Fenici di Cadmo, gli Ianti fuggirono, mentre gli Aoni rimasero e si fusero con gli invasori.

Il significato democratico assunto dal tema dell'autoctonia dei Tebani nel contesto storico del IV secolo è stato ricordato più sopra in relazione

---

<sup>35</sup> L'espressione *tò Arkadikón* indica, in realtà, il *koinón* arcadico.

<sup>36</sup> Un ulteriore approfondimento in Bearzot 2004, 127 ss.

<sup>37</sup> Cfr. *supra*, nota 32.

<sup>38</sup> Buck 1979, 45, il quale ritiene comunque che anche FGrHist 4 F 161 possa essere riferito ai Tebani.

<sup>39</sup> Barbari li riteneva invece Ecateo (FGrHist 1 F 119).

al mito degli Sparti. Esso potrebbe tuttavia trovare un'altra e più antica radice nella necessità, da parte di Tebe, di contrastare le pretese egemoniche di Orcomeno, che aveva controllato la Beozia in età arcaica<sup>40</sup> e il cui antico dominio era ricordato ancora da Isocrate, nel *Plataico*, come fondamento della resistenza alle ambizioni di Tebe (§ 10: «Se guardano alla tradizione, non sono loro [*scil.* i Tebani] a dover comandare agli altri, ma piuttosto a dover pagare tributo agli Orcomenii; così appunto stavano le cose nel tempo antico»). Il ruolo svolto dallo straniero Cadmo nella fondazione di Tebe, negativamente considerato nella tradizione ateniese<sup>41</sup>, sarebbe potuto risultare nocivo alle ambizioni tebane: di qui la necessità di riequilibrarlo con leggende come quelle degli Sparti e di Ogi-go, che accostavano all'eroe fondatore straniero un sovrano autoctono e compagni anch'essi autoctoni, e che, coniugando modello autoctono e modello straniero, contribuivano a legittimare il contestato ruolo di Tebe in Beozia, terra d'immigrazione (Thuc. I 2, 3) in cui l'autoctonia poteva costituire un solido argomento a sostegno di aspirazioni egemoniche.

Sempre in ambito beotico, è interessante la tradizione sull'autoctonia dei Plateesi, conservata da Pausania (IX 1, 1: οἱ δὲ Πλαταιεῖς τὸ ἐξ ἀρχῆς ἐμοὶ δοκεῖν εἶσιν αὐτόχθονες), che non ne esplicita l'origine. Ad essa si oppongono tradizioni di segno diverso, secondo le quali Platea sarebbe stata colonia dei Tebani (Thuc. III 61, 2) o degli Ateniesi (Heraclid. F I 11 Pfister). Tucidide fa rivendicare ai Tebani, nel 427, la fondazione di Platea, in seguito alla cacciata di popolazioni miste:

Noi divenimmo loro nemici per la prima volta quando, dopo la nostra fondazione di Platea e di altri luoghi della Beozia – luoghi che occupammo dopo aver scacciato popolazioni miste –, costoro non vollero lasciarsi guidare da noi come era stato prima stabilito, ma separati dagli altri Beoti, violando le leggi della patria, quando si videro costretti si avvicinarono agli Ateniesi e assieme a loro ci recarono gravi danni e altri ne subirono a loro volta.

Eraclide Critico, nel suo scritto *Sulle città della Grecia*, scrive a proposito di Platea che i cittadini dicono di essere coloni degli Ateniesi (ὅτι Ἀθηναίων εἰσιν ἄποικοι) e che sono Ἀθηναῖοι Βοιωτοί<sup>42</sup>.

Questo complesso di tradizioni rivela una polemica sulla posizione di Platea in Beozia: se la tradizione sull'autoctonia affranca Platea dalla dipendenza sia da Tebe sia da Atene e le dà un ruolo particolarmente autorevole fra le altre città beotiche, le due tradizioni coloniali sono sospette,

---

<sup>40</sup> Buck 1979, 97-98; inoltre, Prandi 1981.

<sup>41</sup> Montanari 1981, 150 ss.; Loraux 1996, 88 ss.; Detienne 2001, 53 ss.

<sup>42</sup> Pfister 1951, 146.

giacché la prima intende chiaramente giustificare le ambizioni tebane di controllo su Platea<sup>43</sup>, mentre la seconda (che sembra più tarda, dato che non vi è cenno in proposito nel dibattito del 427 riportato da Tuciddide nel III libro) pone l'attenzione, giustificandolo, sul rapporto privilegiato intrattenuto dai Plateesi con Atene fin dalla fine del VI secolo. Ma la relazione tra le diverse tradizioni sembra indubbia: poiché, infatti, la rivendicazione tebana di aver colonizzato Platea era rafforzata dalla pretesa dei Tebani stessi di aver occupato la Parasopiade cacciandone una popolazione mista (ξυμμεικτους ἀνθρώπους), è probabile che la tradizione sull'autoctonia plateese reagisca appunto alla pretesa tebana di aver scacciato dal territorio di Platea un 'popolo misto', o peggio ancora, come attesta Eforo (FGrHist 70 F 21), di averlo aggregato ai Beoti col nome di *Thebagheneîs* (ἐκαλοῦντο δὲ Θεβαγενεῖς, ὅτι προσεγένοντο τοῖς ἄλλοις Βοιωτοῖς διὰ Θεβαίων), sottolineando ulteriormente il legame tra Tebe e Platea<sup>44</sup>.

In Beozia, dunque, le tradizioni sull'autoctonia appaiono particolarmente diffuse e tendono a legittimare un ruolo egemonico (quello di Tebe) o a rivendicare l'indipendenza (quella di Platea rispetto a Tebe, che pretendeva di averla colonizzata allontanando, o integrando, una popolazione mista). In tutti i casi, è fortemente presente il problema degli apporti stranieri, da quello del fenicio Cadmo a quello dei ξυμμεικτοὶ ἄνθρωποι della zona di Platea: apporti che la tradizione locale tende a ridimensionare, sovrapponendovi miti legittimanti di autoctonia. Essere autoctoni, non mescolati e culturalmente autonomi da apporti esterni costituisce, per le comunità il cui ruolo egemonico o la cui indipendenza sono messi in discussione, una incontestabile fonte di legittimazione.

#### 1.4. *L'autoctonia degli Egineti*

Un ultimo caso interessante riguarda gli Egineti, ricordati come autoctoni, con Ateniesi, Arcadi e Tebani, dal ricordato lemma Ἀυτόχθονες di Arpocrazione. L'autoctonia degli Egineti sarebbe presente già in Esiodo (F 205 Merkelbach-West = Schol. Pind. *Nem.* 3, 21); Pausania (II 29, 2) afferma che Zeus avrebbe fatto nascere dalla terra gli Egineti per procurare sudditi al figlio Eaco (τὸν Δία ἀνεῖναι τοὺς ἀνθρώπους φασὶν ἐκ τῆς

---

<sup>43</sup> In opposizione con la tradizione che faceva di Anfione e Zeto, proveniente dalla Parasopiade, i fondatori di Tebe: cfr. Prandi 1988, 19 ss.

<sup>44</sup> La progressiva identificazione dei *Thebagheneîs* con gli Sparti di Cadmo è attestata in Androzione (FGrHist 324 F 60) e in Diodoro (XIX 53, 4): cfr. Sordi 1966, 18 ss. (= 2002, 275 ss.).

γῆς)<sup>45</sup>. Riferimenti all'autoctonia degli Egineti, in collegamento con il mito degli Eacidi, sono presenti in Pindaro e sono stati studiati analiticamente da J. Carnes come espressione di rivalità con Atene (con la quale viene sottolineata un'opposizione) e con Sparta (dalla quale viene rivendicata l'indipendenza)<sup>46</sup>; è stato inoltre osservato che, forse, la vicenda erodotea delle statue delle dee Damia e Auxesia, sottratte dagli Egineti agli Epidauri e piantate nel centro della loro isola (V 82-89), potrebbe esprimere una rivendicazione di autoctonia<sup>47</sup>. Il tema dell'autoctonia degli Egineti, il cui sviluppo fu impedito dall'espulsione degli Egineti dalla loro isola nel 431, potrebbe dunque essere espressione delle tensioni per il controllo del golfo Saronico e esprimere, ancora una volta, una rivendicazione di legittimità per le proprie pretese egemoniche o autonomistiche.

A conclusione di questo primo punto, possiamo affermare che il mito dell'autoctonia, collegato con l'antichità di un popolo, con l'occupazione stabile del territorio, con la non mescolanza con stranieri, con l'invenzione di *technai* e l'adozione di pratiche di civilizzazione, riveste nel mondo greco un ruolo fondamentale nella rivendicazione della propria identità etnico-culturale ed è usato, di volta in volta, per affermare la superiorità di un popolo rispetto agli altri ponendo l'accento su aspetti diversi: dall'uguaglianza 'democratica' tra le componenti della cittadinanza alla difesa dei propri privilegi (ad Atene e nella Tebe democratica del IV secolo), dalla giustificazione di pretese egemoniche su elementi culturalmente affini (l'egemonia di Atene sulla Ionia, quella di Tebe in Beozia) alla rivendicazione nazionalistica dei propri diritti ancestrali su un territorio contro usurpatori di diversa origine (l'indipendenza degli Arcadi da Sparta e da ingerenze esterne al Peloponneso, quella dei Plateesi da Tebe), fino alla rivalità tra potenze gravitanti su una medesima area di influenza (Atene-Egina, Tebe-Platea). In tutti i casi, appare forte la tendenza a sottolineare la propria identità politica e culturale nei confronti di altre realtà etnico-culturali, anche interne al mondo ellenico, verso le quali viene percepita e sottolineata, a diversi livelli, un'estraneità che rifiuta ogni prospettiva di integrazione.

---

<sup>45</sup> «Gli Egineti abitano l'isola dirimpetto alla regione di Epidaurò. Dicono che essa non fosse in origine abitata da uomini: era deserta, quando Zeus vi portò Egina, la figlia di Asopo, e l'isola ebbe questo nome in luogo del primo, che era Enone; narrano poi che Eaco, una volta cresciuto, chiese a Zeus degli abitanti, e così il dio li fece balzare direttamente dalla terra». Apollodoro (*Bibl.* III 12, 6 ss.) e Strabone (VIII 6, 16) parlano invece di Mirmidoni, uomini nati dalle formiche. Cfr. Musti 1986, 308.

<sup>46</sup> Carnes 1986.

<sup>47</sup> Montanari 1981, 150-151. Sulla vicenda erodotea cfr. Nenci 1994, 280 ss.

Particolarmente interessante, a questo proposito, è il contributo di Isocrate, che appare come un teorico del rifiuto della mescolanza<sup>48</sup>; nei suoi interventi, autoctonia e civilizzazione non possono essere scissi, come mostra l'elogio della generosità di Atene nel far parte a tutti i Greci dei tesori della sua civiltà autoctona, mentre gli apporti culturali provenienti dall'esterno non trovano alcuna valorizzazione:

[La nostra città] è stata non solo la protagonista dei cimenti bellici, ma anche la promotrice di ogni altra istituzione, in mezzo a cui viviamo, con cui ci reggiamo politicamente e grazie a cui possiamo sostenere la nostra vita. [...] In primo luogo, dunque, il bisogno primario della nostra natura fu soddisfatto grazie alla nostra città [...]. Quando Demetra giunse nel nostro paese al tempo delle sue peregrinazioni causate dal ratto di Core, concepì benevolenza verso i nostri progenitori per i loro servigi, di cui nessun altro all'infuori degli iniziati può sentir parlare, ed elargì loro due doni, i supremi fra tutti, le biade che ci hanno permesso di elevarci sul modo di vivere ferino, e l'iniziazione, che consente ai partecipanti di nutrire più dolci speranze per la fine della vita e per tutta l'eternità. Ora, la nostra città fu non solo così amata dagli dei, ma anche così amante degli uomini che, diventata signora di beni così preziosi, non li negò ad altri, ma fece parte a tutti di ciò che aveva ricevuto. E i misteri ancor oggi li celebriamo annualmente; quanto alle biade, la nostra città insegnò una volta per sempre l'uso, la coltura e i vantaggi che ne derivano. [...] Ma, a parte ciò, se tralascieremo tutti questi argomenti per indagare sulle origini, vedremo che i primi uomini apparsi sulla terra non trovarono subito quel tenore di vita che hanno adesso, ma a poco a poco se lo procurarono con i loro sforzi. Chi dunque si deve ritenere che più probabilmente l'abbia ricevuto in dono dagli dei o conseguito con le proprie ricerche? Non forse coloro che, per ammissione generale, furono i primi venuti al mondo e sono i più portati per natura alle arti e i più pii verso gli dei? (*Paneg.* 26-33)<sup>49</sup>

[I nostri antenati] amministrarono sia gli affari della città sia i propri così santamente e nobilmente come conveniva a uomini discesi dagli dei, che per primi avevano abitato una città e obbedito a leggi, che in ogni tempo avevano praticato la pietà verso gli dei e la giustizia verso gli uomini, che non erano misti di varie razze né di origine straniera, ma che soli fra gli Elleni erano autoctoni (ὄντας δὲ μήτε μιγάδας μήτ' ἐπήλυδας, ἀλλὰ μόνους αὐτόχθονας τῶν Ἑλλήνων), avevano come nutrice quella terra da cui erano nati e amavano il loro paese come i migliori figli amano i propri padri e le proprie madri. (*Panath.* 124-125)

---

<sup>48</sup> Bearzot 2001a [nr. 4].

<sup>49</sup> Cfr. § 39: «Per prima si diede leggi e stabili una costituzione».

Uno dei risvolti dell'autoctonia è, infatti, la grande antichità (già abbiamo ricordato Her. VII 161, 3, che definisce gli Ateniesi *archaiótaton ethnos*); gli autoctoni, quindi, iniziano prima il processo di civilizzazione consistente nel coltivare i cereali e l'ulivo, nell'apprendere diverse *technai* (tra cui l'uso delle armi a scopo di difesa), nell'abitare una *polis*, nell'usare *nomoi*, nell'osservare la religione<sup>50</sup>. Inoltre, gli autoctoni non sono *migades* e come tali non devono nulla ad apporti esterni; l'idea dell'autoctonia si unisce all'indisponibilità ad ammettere imprestiti culturali. Tali imprestiti infatti, anche se parzialmente praticati<sup>51</sup>, sono in realtà temuti sul piano teorico, tanto che Platone e Aristotele evitano accuratamente il rischio di mescolanze con stranieri, specialmente barbari, nelle loro città ideali<sup>52</sup>.

Solo raramente la mescolanza può assumere valore positivo<sup>53</sup>: nel caso in cui essa si accompagni ad un'espansione greca a danno dei barbari, come nella migrazione ionica o nell'ellenizzazione delle città cipriote; in contesti particolari, come per esempio nella Sicilia dell'età di Dionisio I, quando Filisto sembra teorizzare la *dynasteia* europea di Dionisio come un impero sovranazionale e multietnico<sup>54</sup>; oppure, nel caso in cui si debba sostenere il diritto di un invasore, come nell'*Archidamo* di Isocrate (§ 32)<sup>55</sup>. Ma si noti, in particolare nei primi due casi, che qui sono i Greci ad essere giunti da fuori presso 'autoctoni', in realtà geografiche etnicamente assai composite come l'Asia Minore, Cipro e la Sicilia, dove il loro apporto civilizzatore venne accolto in modo complessivamente positivo e diede significativi risultati di integrazione culturale e, soprattutto, di acquisizione alla civiltà greca di nuovi territori.

## 2. TRA AUTOCTONIA E CIVILIZZAZIONE: L'INDIA DI MEGASTENE

Il mito dell'autoctonia è dunque un mito di identità, non di integrazione; se la purezza etnica (essere ειλικρινῶς, ο καθαῶς Ἕλληνες) è un valore

---

<sup>50</sup> Oltre ai citati passi di Isocrate, cfr. Plat. *Menex.* 237 e ss.

<sup>51</sup> Lenfant 2001, 59-77, più propensa ad ammettere la disponibilità in questo senso rispetto a Diller 1937, convinto che i Greci temessero i contatti culturali più delle commistioni etniche.

<sup>52</sup> Gotteland 2001, 86 ss.

<sup>53</sup> Gotteland 2001, 83 ss.

<sup>54</sup> Sordi 2000.

<sup>55</sup> Ma si osservi che lo stesso Isocrate esprime parere opposto nel *Panegirico* (§§ 61-65), dove si sottolinea il carattere di *epélydes* degli Spartani, e soprattutto nel *Panatenatico* (§§ 45-46), dove gli Spartani stessi finiscono per negare l'aspetto civilizzatore della loro invasione trascurando «l'agricoltura, le arti e ogni altra attività» in nome delle esigenze della conquista. Cfr. Bearzot 2007b.

e la mescolanza (essere misti di varie razze, *μυγάδες*, e di origine straniera, *ἐπήλυδες*) un disvalore, l'incontro con altri popoli e culture non può trovare valorizzazione da parte di chi si rifà all'autoctonia. Viceversa, laddove la necessità di confrontarsi con altre culture si impone, il mito dell'autoctonia perde di attualità; e infatti le attestazioni della terminologia dell'autoctonia nelle fonti non classiche, o non riferite all'età classica, sono del tutto irrilevanti.

Diventa allora interessante Diodoro (II 38, 1), che, pur non citandolo mai, risale, come concordemente ammesso in base al confronto con Strabone (XV) e Arriano (VII-VIII) che invece fanno a lui espressamente riferimento in più occasioni, a Megastene (FGrHist 715 F 4 = Diod. II 35-42)<sup>56</sup>, inviato di Seleuco I presso il re Chandragupta nel 304/3 e autore di *Indiká* in 4 libri, redatti tra 305 e 290 circa<sup>57</sup>. In questo passo Diodoro, in base a Megastene, riferisce del carattere autoctono dei popoli indiani:

Si dice<sup>58</sup> che abitino l'intera India, che è immensa, molti popoli di varie razze, e che nessuno di essi abbia avuto origine, all'inizio, in terra straniera, mentre pare che tutti siano autoctoni; inoltre si dice che il paese non abbia mai accolto una colonia straniera, né mai ne abbia inviata una presso un altro popolo.

L'affermazione è inserita in un contesto molto idealizzato, simile a quella che altri etnografi presentavano per altri popoli, e suggerisce che Megastene applicasse alle vicende dell'India categorie greche tradizionali, prima fra tutte quella dell'autoctonia<sup>59</sup> che intende esprimere l'autonomia, l'originalità e l'intrinseco valore della civiltà indiana<sup>60</sup>. Diodoro prosegue

---

<sup>56</sup> Cfr., per uno *status quaestionis*, Cordiano 2004, 62 ss. e 521, nota 1; più analiticamente, Zambrini 1982; Zambrini 1985; Zambrini 1987; contro la dipendenza da Megastene, Majumdar 1958; ad una mediazione di Agatarchide pensa Dognini 2000, 209 ss.

<sup>57</sup> Così la *vulgata*, su cui cfr. fra gli altri Olshausen 1974, 172-174, nr. 127; Zambriani 1982, 71-72. Essa è stata ora rimessa in discussione, sulla scorta di una suggestione di Brown 1957, 12 ss., da Bosworth 1995, 242 ss.; Bosworth 1996b; cfr. in proposito *infra*, pp. 153-154. Per una sintesi recente su Megastene e la sua attività, con ampi riferimenti bibliografici, cfr. Karttunen 1997, 70 ss.

<sup>58</sup> La dipendenza della frase da *léghetai* indica la sospensione del giudizio storico: cfr. Cordiano 2004, 38 ss., in particolare 43-44.

<sup>59</sup> Nei frammenti di Megastene non vi è riferimento esplicito al termine autoctonia: tuttavia, i FF 11 a e 11 b parlano espressamente dell'isolamento dell'India, che non fece mai guerra ad altri popoli né subì mai invasioni o dominazioni (ad esclusione delle spedizioni di Dioniso, Eracle ed Alessandro).

<sup>60</sup> La presenza in Megastene di buone tradizioni locali indiane, accanto ad elementi della tradizione greca, è ammessa da Meister 1992 (= 1990), 167-168; Karttunen 1997, 76 ss.; cfr., su singoli argomenti, Schwarz 1996; Puskás 1989. Maggiore scetticismo

poi su questa linea, tratteggiando uno sviluppo culturale del tutto immune da apporti esterni, secondo le coordinate tradizionali dell'autoctonia: prima raccoglitori di ciò che la natura spontaneamente offriva, i popoli dell'India, come quelli della Grecia, inventarono in seguito le *technai* e tutto ciò che è utile per la vita (τῶν τεχνῶν [...] καὶ τῶν ἄλλων τῶν πρὸς βίον χρησίμων: la visione è la stessa presente in Diod. I 9, 3, il passo da cui siamo partiti).

Fin qui, dunque, nulla di nuovo: autoctoni e quindi da tempi antichissimi stanziati nella loro terra, gli Indiani hanno conosciuto una evoluzione culturale spontanea, immune da apporti esterni e da fenomeni di natura coloniale, nell'uno e nell'altro senso. Il carattere greco, e fortemente idealizzato, di questa visione è stato ampiamente sottolineato. In un celebre intervento incentrato sui debiti della storiografia ellenistica nei confronti di Erodoto, O. Murray<sup>61</sup> ha avanzato l'ipotesi che Megastene scrivesse sull'India replicando ad Ecateo di Abdera e strutturando dunque la sua opera su quella del predecessore: l'intento sarebbe quello di rappresentare l'India come un paese ideale, un modello per l'impero dei Seleucidi, come lo era l'Egitto per l'impero dei Tolemei. A. Zambrini<sup>62</sup> ha opportunamente ridiscusso e messo a fuoco l'ipotesi di Murray, sottolineando che gli *Indiká* sono certamente espressione di una etnografia propagandistica, che idealizza l'India in quanto terra proposta come modello ideale per il regno seleucidico, ma esprimendo dubbi sull'esistenza di uno scontro ideologico con Ecateo. Se infatti sia l'etnografia ecataica che quella megastenica appaiono certamente a servizio delle due monarchie ellenistiche, fornendo loro elementi di appoggio culturale e di giustificazione ideologica, è anche vero che la situazione delle due aree appare diversa: quando Megastene scrive, agli inizi del III secolo, l'India è ormai perduta per i Seleucidi, mentre l'Egitto resta la base del potere tolemaico. Più che di rispondere ad Ecateo, dunque, Megastene si sarebbe preoccupato di proporre un modello politico-sociale e culturale adatto alle caratteristiche del regno seleucidico, comportante uno stato

---

sull'uso e sulla corretta comprensione di tradizioni locali, e quindi sull'attendibilità di Megastene, è espressa da Brown 1955; Brown 1957; Majumdar 1958, 276; Brown 1960. Cfr. in particolare, per i problemi relativi ad alcuni aspetti istituzionali e culturali, Skurzak 1979; Sachse 1983; Karttunen 1997, 82 ss.; per un'ottima messa a fuoco metodologica cfr. Zambrini 1985, 802 ss. Un'ampia sintesi ragionata della bibliografia su Megastene è fornita in Zambrini 1982, 71 ss., insieme ad una accurata disamina dei suoi rapporti con la precedente etnografia greca (102 ss.; a questo proposito cfr. Karttunen 1989); per un'utile esemplificazione, cfr. Karttunen 1985.

<sup>61</sup> Murray 1972.

<sup>62</sup> Zambrini 1982, 97 ss. e 140 ss.; Zambrini 1985, 781-853.

centralizzato e una società rigidamente gerarchizzata, guidati da un re capace di porsi come mediatore delle differenze etniche e culturali.

Il carattere di modello ideale dell'India di Megastene<sup>63</sup> spiega bene l'adozione di categorie greche come quella dell'autoctonia: analoghe esigenze propagandistiche guidano però Megastene ad affrontare in modo inedito il problema del rapporto tra autoctonia e sviluppo culturale. Anche in questo caso, notevole è la differenza rispetto ad Ecateo: mentre quest'ultimo presenta l'Egitto non solo come una società perfetta, con governo, leggi e costumi ideali, guidata da un re illuminato e paternalista dai tratti tipicamente ellenistici, ma anche come culla della civiltà e colonizzatore di tutta l'ecumene, in modo da presentare i Greci come coloni egiziani e rendere così meglio accetta la dinastia tolemaica, Megastene propone un'India che, pur presentando analoghi tratti fortemente idealizzati, non è fonte di civiltà per altri popoli<sup>64</sup>. L'autoctonia dei suoi abitanti e il suo conclamato isolamento culturale («si dice che il paese non abbia mai accolto una colonia straniera, né mai ne abbia inviata una presso un altro popolo»), lungi dal costituire un punto di partenza per la diffusione di una civiltà originale (come era stato nel caso di Atene), vengono piuttosto coniugati con l'accoglienza degli insegnamenti di due grandi eroi civilizzatori, Dioniso ed Eracle.

Dopo aver negato rapporti con altri popoli e aver affermato che in India «progressivamente vennero inventate le arti e le altre cose utili per la vita», Diodoro (II 38, 3-6) espone infatti il racconto dei *loghiótatoi* fra gli Indiani (attribuito, in II 39, 1, agli «abitanti della regione montuosa dell'India»):

Dioniso giunse dalle contrade d'Occidente con una considerevole armata; visitò tutta quanta l'India, poiché nessuna città importante era in grado di opporgli. [...] Poi, occupandosi della conservazione dei raccolti, mise a parte di questa conoscenza gli Indiani, e trasmise loro la scoperta del vino e delle altre cose utili alla vita. Inoltre, divenne fondatore di città importanti, riunendo i villaggi insieme e trasferendoli in località in buona posizione, e insegnò loro a onorare la divinità e introdusse leggi e tribunali; in generale, dal momento che introdusse molte belle attività, fu ritenuto un dio e ottenne onori immortali.

Viene qui riproposta l'idea tipicamente greca di Dioniso eroe civilizzatore, secondo uno schema consueto: l'eroe conduce una spedizione militare, insegna la cerealicoltura e la viticoltura, promuove fondazioni di città, introduce leggi e culti, e infine viene divinizzato. Che questa vicen-

---

<sup>63</sup> Cfr. anche Bruno Sunseri 2002.

<sup>64</sup> Zambrini 1985, 781 ss.

da fosse presente in Megastene è dimostrato dal confronto con Strabone (XV 1, 6-7 = FG rHist 715 F 11 a) e Arriano (*Ind.* V 4 ss. = FG rHist 715 F 11b).

In II 39, 1-4 Diodoro riferisce poi di un altro racconto degli Indiani, i quali

affermano che Eracle nacque presso di loro e, analogamente ai Greci, gli attribuiscono la clava e la leontea. Per la sua forza fisica e la sua prodezza eccelleva di molto sugli altri uomini e sgombrò dalle bestie selvatiche terra e mare. [...] Divenne fondatore di non poche città, e la più famosa e la più grande di esse la chiamò Palibotra; vi fece costruire anche una reggia sontuosa e vi stabilì un gran numero di abitanti; fortificò la città con notevoli fossati, riempiti d'acqua di fiume. E quando Eracle fu trapassato dal mondo dei vivi, ottenne onore immortale, mentre i suoi discendenti, che pure regnarono per molte generazioni e realizzarono imprese notevoli, non fecero né una spedizione militare oltre confine, né inviarono una colonia presso un altro popolo.

Eracle dunque sarebbe nato in India e avrebbe liberato il paese dalle bestie selvatiche, il che costituisce il necessario presupposto della civilizzazione; fu il fondatore di Pataliputra, la capitale del regno di Chandragupta; dopo la sua morte, per l'India si ripropone lo stato di isolamento originario, dato che i sovrani successori di Eracle non ricevono né inviano colonie. Anche la storia di Eracle in India era riportata da Megastene, come attesta Arriano (*Ind.* VIII 4 ss. = FG rHist 715 F 12 a).

L'India è presentata così da Megastene non come una forza civilizzatrice, quale appunto l'Egitto di Ecateo (e di Erodoto prima di lui), ma come una 'colonia' sul piano culturale: o meglio come un paese di autoctoni chiusi a qualsiasi influenza, tranne che a quella di eroi civilizzatori evidentemente greci. I moderni hanno discusso se si debba ritenere che dietro le figure di Dioniso e di Eracle si nascondano divinità locali o se la loro identità sia, come pare più probabile, interamente greca<sup>65</sup>: certo le loro vicende parallele evocano irresistibilmente la figura di Alessandro, che, peraltro, si proponeva espressamente di emulare i due semidei (secondo Arr. V 2, 1, Alessandro a Nisa rifletteva sul fatto che «era giunto ormai dove era arrivato Dioniso, e sarebbe andato più lontano del dio»; cfr. Iust. XII 7, 6: *laetus non militiam tantum, verum et vestigia se dei [scil. Dionysi] secutum*; Iust. XII 7, 13: *captus itaque cupidine Herculis*

---

<sup>65</sup> Per questa seconda ipotesi si pronuncia Hartman 1965, contro Dahlquist 1962; altra bibliografia in Dognini 2000, 214 ss.; opportunamente, a mio parere, si esprime Zambrini 1982, 100, affermando di non essere convinto che nelle figure greche di Dioniso ed Eracle vadano ricercate a tutti i costi due divinità indiane.

*acta superare*)<sup>66</sup>. L'assimilazione tra Alessandro e Dioniso, tra Alessandro ed Eracle era tipica della propaganda e della storiografia di Alessandro, a partire da Clitarco<sup>67</sup>; essa assunse un ruolo ancora maggiore nella propaganda dei diadochi (tra cui Seleuco)<sup>68</sup> e nella relativa storiografia (compreso Megastene)<sup>69</sup>; e proprio nel contesto di impronta megastenica che ci interessa Diodoro ricorda, in II 39, 4, il passaggio di Alessandro in Asia come terzo elemento di rottura nell'unità culturale indiana dopo l'arrivo di Dioniso e di Eracle.

Megastene dunque, come ha messo in evidenza A. Zambrini<sup>70</sup>, ammette e valorizza il carattere autoctono degli abitanti dell'India e il suo assoluto isolamento storico (una visione che esclude la possibilità di pretese conquiste dell'India da parte di figure appartenenti a culture non greche)<sup>71</sup>, per ammetterne la violazione solo da parte degli eroi civilizzatori greci Dioniso ed Eracle e del loro epigono Alessandro, la cui spedizione ripropone e porta a compimento l'opera dei mitici precursori. La cultura greca appare così l'unica capace di ottenere, nell'India dell'autoctonia e dell'isolamento culturale, un riconoscimento di superiorità tale da spezzare tale isolamento e da aprirla, se pure solo momentaneamente (giacché di nuovo, dopo la morte di Eracle, i suoi discendenti «non fecero né una spedizione militare oltre confine, né inviarono una colonia presso un altro popolo»), a feconde influenze esterne.

Autoctonia e isolamento dalle influenze culturali straniere vengono dunque, nella visione di Megastene, coniugati con l'accoglienza di eroi civilizzatori greci, Dioniso, Eracle ed Alessandro: questa visione accosta un'autonomia culturale riconosciuta, espressa nell'idea dell'autoctonia, alla disponibilità ad accogliere l'influenza greca e i relativi apporti culturali. I re autoctoni dei Greci sono spesso, come è stato sottolineato, anche eroi civilizzatori, che si opponevano agli eroi civilizzatori stranieri come Pelope e Cadmo<sup>72</sup>; nel caso indiano, l'autoctonia non esclude ap-

---

<sup>66</sup> Paragoni tra Alessandro da una parte e Dioniso ed Eracle dall'altra, a favore del re, erano espressi da Anassarco secondo Arr. IV 10, 6 e da Agide e Cleone secondo Curt. VIII 5, 8.

<sup>67</sup> Nock 1928; Goukowsky 1981, 36 ss.; Prandi 1996, 162 ss.; Bosworth 1996a, 98 ss.

<sup>68</sup> Cfr. Hadley 1974 sull'uso dell'immagine di Alessandro raffigurato come Dioniso nella monetazione di Seleuco; cfr. in particolare 12-13 per le fonti su Alessandro e Dioniso.

<sup>69</sup> Cordiano 2004, 68-69. Il rapporto fra le figure di eroi/re civilizzatori e quella di Alessandro è messo in evidenza da Sartori 1984.

<sup>70</sup> Zambrini 1981; Zambrini 1985, 781 ss.

<sup>71</sup> Cfr. ancora Strab. XV 1, 6-7 = FGrHist 715 F 11 a; Arr. *Ind.* V 4 ss. = FGrHist 715 F 11b.

<sup>72</sup> Loraux 1996, 28 ss.; Viviers 1996, 210 ss.

porti culturali da parte di eroi civilizzatori stranieri, cosicché l'autoctonia perde quei risvolti di esclusività evidenti nel contesto storico del mondo delle *poleis* e può infine essere inserita in un nuovo contesto di confronto culturale e di progressiva integrazione tra culture.

Questa nuova applicazione del concetto di autoctonia si comprende bene nella prospettiva tradizionale, accolta e sviluppata da Zambrini, che considera gli *Indiká* di Megastene come un'opera espressamente concepita in riferimento a problemi e finalità dell'impero seleucidico, per fornire un modello ideale di stato e di società che potesse contribuire alla riflessione sull'edificazione di una realtà statale complessa e articolata, completamente nuova per i Greci. Abbastanza recentemente, tuttavia, A.B. Bosworth<sup>73</sup> ha avanzato una nuova ipotesi sul contesto cronologico dell'attività diplomatica e storiografica di Megastene. La sua missione presso Chandragupta, solitamente collegata con un incarico di Seleuco e collocata nel 304/3, sarebbe in realtà da porre, sulla base di Arr. *Ind.* V 3, negli anni 320-318, quando egli, nell'ambito dei suoi rapporti con Sibirzio, satrapo dell'Aracosia, avrebbe incontrato, poco dopo la morte di Alessandro, sia Chandragupta sia Poro. Il testo tràdito di Arriano, infatti, suona Μεγασθένης [...] συγγενέσθαι γὰρ Σανδροκόττω λέγει, τῷ μεγίστῳ βασιλεῖ Ἰνδῶν, καὶ Πόρῳ ἔτι τοῦτῳ μίξιον («Megastene [...] dice infatti di avere incontrato Sandracotto, il più grande re indiano, e Poro, ancora più grande di lui»); nonostante esso non crei problemi di ordine linguistico, Schwanbeck lo ha emendato in καὶ Πόρου ἔτι τοῦτῳ μίξιον<sup>74</sup>, che costringe a tradurre «Megastene [...] dice infatti di avere incontrato Sandracotto, il più grande re indiano, più grande persino di Poro»<sup>75</sup>. Il problema è nato dal fatto che il paragone tra Chandragupta e Poro sembra poco comprensibile nel 304/3, quando le satrapie indiane create da Alessandro erano ormai state assorbite nell'impero Maurya<sup>76</sup>; ma lo diviene perfettamente se l'ambasceria di Megastene va collocata in un momento più vicino alla morte di Alessandro, quando la figura di Poro aveva ancora un'importanza e un'attualità che perse quando il regno di Chandragupta si estese alla valle dell'Indo. L'ambasceria andrebbe così inserita nel contesto della guerra di Antigono, cui Sibirzio era fedele, contro Pitone

---

<sup>73</sup> Bosworth 1996b, 113-127.

<sup>74</sup> Schwanbeck 1846 (1966).

<sup>75</sup> Biffi 2000, 134-135, discute il problema testuale e, pur non conoscendo Bosworth 1996b, accoglie l'ipotesi di una diversa datazione dell'ambasceria, sulla base di Bosworth 1995, 242 ss.; viceversa Dognini 2000, 65-66, pur segnalando Bosworth 1996b e la sua ipotesi di datazione, sulla quale peraltro non prende posizione, non fa alcun cenno al problema testuale.

<sup>76</sup> Karttunen 1997, 254 ss.; Karttunen 2001, 172-173 (con bibliografia).

satrapo della Media, quindi nel 319/8; e gli *Indiká* dovrebbero risalire non agli inizi del III secolo, ma al 310 circa. L'ipotesi di Bosworth è assai stimolante e ha il pregio di essere storicamente congruente con il testo tradito di Arriano: ma, anche se essa dovesse essere confermata, la nostra prospettiva non ne risulterebbe alterata. Megastene, in questo caso, scriverebbe infatti sotto l'immediata influenza della vicenda di Alessandro e la sua immagine dell'India come terra mai violata, se non da Dioniso e da Eracle, prima della conquista del Macedone intenderebbe esaltare tale conquista e offrire un contributo all'idea di una possibile integrazione fra una cultura allogena autoctona, come quella indiana, e la cultura greca, civilizzatrice e colonizzatrice. La prospettiva resterebbe quella di una dichiarata compatibilità tra autoctonia, cioè originalità culturale, e civilizzazione, cioè accoglienza di apporti esterni: l'antica civiltà indiana, caratterizzata da un'accentuata autonomia, si rendeva infine permeabile al superiore apporto di civilizzazione legato alla conquista di Alessandro.

Il tema dell'autoctonia può così sopravvivere, nel contesto culturale ellenistico, nella misura in cui non esclude più la possibilità di scambi culturali e di reciproche interazioni. La sua occorrenza è estremamente rara, ma Megastene/Diodoro mostra che la cultura greca non arretrò del tutto di fronte allo sforzo di riadattare il concetto di autoctonia ad una situazione del tutto nuova rispetto a quella della Grecia delle città. Ne è analoga testimonianza, in un contesto molto più tardo, anche l'evoluzione del tema dell'autoctonia ateniese nella cultura greca di età romana, quando esso vale a proporre, in un clima non più di esclusione ma di integrazione come quello dell'impero romano, la centralità di Atene in senso non più politico, ma strettamente culturale: Atene, pur nell'assoluta originalità del suo contributo culturale, espressa nella sopravvivenza del concetto di autoctonia, diventa il centro di una Grecità non tanto politica, e quindi esclusiva, quanto culturale, e quindi aperta all'integrazione di tutti <sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> Oudot 2001; Saïd 2001, 286 ss.

## 8. Uomini ed eventi del passato spartano nell'oratoria attica\*

### ABSTRACT

Il saggio studia l'immagine di Sparta e della sua storia nell'oratoria attica, sottolineando da una parte la riduzione sistematica del suo ruolo storico, dall'altra la sua presentazione come potenza egoistica che persegue esclusivamente il proprio interesse in spregio all'interesse generale della Grecia, ed è quindi indegna dell'egemonia. La Sparta degli oratori è dunque definita e giudicata storicamente in base alle esigenze della propaganda ateniese e alle aspettative dell'opinione pubblica: in particolare, la storia di Sparta appare ormai, negli oratori, come una storia chiusa, che non prevede più alcun ruolo egemonico, come appare dal confronto fra il *Panegirico* e il *Panatenai-co* di Isocrate.

The paper studies the image of Sparta and its history in the Attic oratory, emphasizing on the one hand the systematic reduction of its historical role, and on the other its presentation as a selfish power that pursues only its own interest in contempt of the general interest of Greece (and is therefore unworthy of hegemony). The Sparta of the orators is therefore defined and judged historically on the basis of the needs of Athenian propaganda and the expectations of public opinion: in particular, Sparta's history now appears, in the orators, as a closed history, which no longer foresees any hegemonic role, as it appears from the comparison between Isocrates' *Panegyricus* and *Panathenaicus*.

Il tema dell'uso della storia nell'oratoria attica è già stato affrontato sistematicamente, alcuni anni fa, da M. Nouhaud nel suo volume dedicato a *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*<sup>1</sup>. Lo studioso francese si è preoccupato, una volta censiti gli episodi storici evocati dagli oratori e stabilito il livello delle conoscenze storiche dell'oratore e del suo pubblico, soprattutto di mettere in luce le diverse forme di manipolazione collegate con il ricorso all'esempio storico a fini di persuasione. Se dalla storia

---

\* In P. Desideri, S. Roda, A.M. Biraschi (a cura di), *Costruzione e uso del passato storico nella cultura antica (Atti del Convegno internazionale di studi, Firenze, 18-20 settembre 2003)*, Alessandria 2007, 63-97.

<sup>1</sup> Nouhaud 1982. Sullo stesso tema cfr. Pearson 1941; Perlman 1961.

generale passiamo al tema più ristretto della storia di Sparta<sup>2</sup>, l'oratoria attica offre, come è lecito attendersi, numerosi esempi di manipolazione: ma è forse più interessante, nella prospettiva che qui ci interessa, porsi alcune domande sull'immagine complessiva che gli oratori ripropongono della *polis* che era stata protagonista, con Atene, delle vicende greche di V e IV secolo e sua grande rivale nel corso del ciclo delle guerre per l'egemonia. Quale memoria del passato spartano conservava, nella cosiddetta *age of the orators*, l'opinione pubblica ateniese (che dell'oratoria è l'interlocutore principale) per il periodo che va dalle guerre persiane alla svolta epocale di Leuttra e che fu oggetto della storiografia di Erodoto, Tucidide e Senofonte? In che misura e in che senso la selezione degli avvenimenti proposta dagli oratori si differenziava da quella, ovviamente più completa e rigorosa, compiuta in ambito storiografico? E quale immagine di Sparta, in ossequio ai diversi obiettivi perseguiti dall'oratoria, ci restituisce tale selezione? Uno studio recente di L. Bertelli sulle notizie storiche presenti nella commedia aristofanea<sup>3</sup> ha molto contribuito, accanto agli studi sull'epitafio come espressione della consapevolezza storica del pubblico ateniese<sup>4</sup>, a mettere a fuoco caratteristiche e limiti del contributo offerto alla conoscenza storica dalla letteratura non storiografica<sup>5</sup>: se pure con un obiettivo più circoscritto, il mio intervento vuole inserirsi in un'analoga prospettiva, spostando però, quanto a contenuti, il centro d'interesse dall'autocoscienza storica ateniese, che si riflette negli epitafi e trova largo spazio nella commedia, alla rappresentazione dell'«altro».

## 1. L'ARCHAIOLOGHÍA SPARTANA

Tra gli eventi più antichi della storia spartana ricordati nell'oratoria troviamo, prima di tutto, la partecipazione alla guerra di Troia, per la quale, afferma Isocrate, le città peloponnesiache, tra cui Sparta, sarebbero state degne della massima riconoscenza da parte dei Greci «anche se non

---

<sup>2</sup> Qualche cenno sulla visione di Sparta negli oratori si trova in Tigerstedt 1965, 202 ss.; per gli autori che scrivono nel periodo da Leuttra alla guerra lamiaca (371-323 a.C.) cfr. Fisher 1994.

<sup>3</sup> Dal quale esce un Aristofane «molto attento e curioso alle diverse forme della cultura della memoria del suo tempo, con una sensibilità che lo avvicina più a Tucidide che ad Andocide», ma anche un pubblico che, complessivamente, comprendeva e apprezzava le citazioni storiche: cfr. Bertelli 2001, 85 ss.; inoltre, per Cratino ed Eupoli, Bertelli 2007. In rapporto al nostro tema più specifico cfr. Harvey 1994.

<sup>4</sup> Loraux 1981b, 133 ss. e Thomas 1989, 196 ss.

<sup>5</sup> Cfr. già Nouhaud 1982, 30 ss.

avessero avuto alcun merito precedente» (*Panath.* 71-72)<sup>6</sup>: il riferimento all'assenza di meriti, in un contesto in cui viene deplorata l'estrema aggressività di Sparta verso il Peloponneso, mette in evidenza la prospettiva riduttiva con cui la benemerenzza viene presentata. Altri accenni riguardano la fondazione di Cirene (*Isocr. Phil.* 5) e la seconda guerra messenica (*Lyc. Leocr.* 105-107: ma l'intento dell'oratore, si badi, è di celebrare Atene, alla quale l'oracolo consigliò agli Spartani di rivolgersi per avere un *hegghemón*, il poeta Tirteo)<sup>7</sup>. L'elemento più interessante è costituito, tuttavia, dalla contrapposta trattazione del tema dei diritti ancestrali di Sparta sul Peloponneso e in particolare su Messene. Nell'*Archidamo* isocrateo (§§ 22-33)<sup>8</sup>, infatti, tali diritti sono affermati per bocca del principe spartano Archidamo, figlio di Agesilao, a detta del quale il territorio messenico sarebbe stato donato agli Spartani dai figli dell'Eraclide Cresfonte e il suo possesso confermato dall'oracolo di Delfi:

Manifestamente noi in primo luogo ricevemmo il paese dai suoi legittimi signori [...] poi lo conquistammo con la guerra, nel modo cioè in cui la massima parte degli Stati furono fondati a quell'epoca; poi ancora ne cacciammo quelli che si erano macchiati di sacrilegio verso i figli di Eracle e che giustamente sarebbero stati banditi da tutta la terra; infine che ci spetti detenerlo è confermato dalla lunghezza del tempo, dal giudizio dei nemici e dai responsi del dio. (§ 32)

Nel *Panatenaico* dello stesso Isocrate (§§ 45-46; cfr. 70; 91; 98; 166), invece, la versione è del tutto diversa<sup>9</sup>. Sparta è accusata qui di aver sistematicamente perseguito la sottomissione del Peloponneso contro il diritto e in ossequio a motivi di interesse personale:

I Lacedemoni [...] pur possedendo una città altrui e un territorio non solo sufficiente, ma più esteso di qualsiasi altra città ellenica, non si accontentano

---

<sup>6</sup> Per un quadro d'insieme sull'atteggiamento di Isocrate nei confronti di Sparta cfr. Ollier 1933, 328 ss.; Tigerstedt 1965, 179 ss.

<sup>7</sup> Sulla provenienza ateniese di Tirteo, probabilmente un'invenzione di IV secolo la cui traccia più antica sembra reperibile in *Isocr. Arch.* 31, cfr. Fisher 1994, 362 ss. Sul valore del modello spartano in Licurgo cfr. Ollier 1933, 175 ss.

<sup>8</sup> Sull'*Archidamo* (366) e il suo contesto storico cfr. Mathieu 1966<sup>2</sup>, 105 ss.; Bringmann 1965, 56; per il suo carattere puramente epidittico si è pronunciato Harding 1973, 137-149; *contra* Walter 2003, 87, nota 49. Per la visione idealizzante di Sparta che l'opera propone, cfr. Ollier 1933, 360 ss.; Tigerstedt 1965, 197 ss.

<sup>9</sup> Per bibliografia e problemi relativi al *Panatenaico* (datato tra 342 e 339) cfr. Schäublin 1982; Eucken 1982; Signes Codoñer 1998; inoltre, con ulteriori riferimenti bibliografici, Roth 2003a; Roth 2003b. Sul tema specifico dell'immagine di Sparta presente nell'opera cfr., oltre a Tigerstedt 1965, 187 ss., soprattutto Gray 1994. In generale, un aggiornamento bibliografico su alcune orazioni isocratee si troverà in Ghirga - Romussi 1993.

tarono di ciò. Avevano appreso dalla loro stessa esperienza che, secondo le leggi, le città e le terre sembrano appartenere a coloro che le hanno acquistate regolarmente e legittimamente, ma nella realtà cadono nelle mani di coloro che più degli altri sono esperti nell'arte della guerra e capaci di vincere in battaglia i nemici. Avendo riflettuto su ciò, trascurarono l'agricoltura, le arti e ogni altra attività e non cessarono di assediare ad una ad una le città del Peloponneso e di mandarle in rovina, finché le ebbero sottomesse tutte ad eccezione di Argo. (§§ 45-46)

Vale la pena di osservare che le argomentazioni prestate ad Archidamo sono in parte riprese nel *Panatenaiico*, ormai indipendentemente dalle motivazioni antitebane che ispirano l'*Archidamo*, dal discepolo filospartano (§§ 253-256) cui Isocrate, nella sua ultima opera, affida il compito di far da contraltare alle proprie posizioni, orientate, come è caratteristico di questa sua ultima opera, in senso fortemente filoateniese<sup>10</sup>. I §§ 45 ss. del *Panatenaiico* si configurano così come una sorta di risposta ateniese alle argomentazioni spartane sul tema dei diritti di Sparta sul Peloponneso e su Messene, risposta che presenta la *polis* lacedemone come mossa da egoistiche ambizioni di potere già all'interno della sua area geopolitica di riferimento, a fronte di una Atene generosa verso tutta la Grecia e per questo pienamente meritevole dell'egemonia panellenica:

Conseguenza della nostra condotta era che l'Ellade si accresceva e l'Europa diventava più forte dell'Asia, e che inoltre gli Elleni indigenti ricevevano città e campagne, mentre quelli fra i barbari che erano abituati a trascendere a violenze venivano cacciati dal loro paese e abbassati nella loro superbia. Conseguenza, invece, della condotta spartana era che solo la loro città s'ingrandiva, dominava su tutte le città del Peloponneso, incuteva paura alle altre ed era fatta segno da parte loro di profondo ossequio. È dunque giusto celebrare la città che è stata causa per gli altri di molti beni e ritenere pericolosa quella che fa il suo solo interesse. (§§ 47-48)<sup>11</sup>

## 2. LE GUERRE PERSIANE

La ricostruzione del ruolo svolto da Sparta nel contesto delle guerre persiane consente una serie di rilievi di maggior interesse. La pubblicazione dei frammenti dell'elegia di Simonide per la battaglia di Platea ha confer-

---

<sup>10</sup> Allo stesso modo, mentre in *Panath.* 177 ss. Isocrate contesta l'iniquità della struttura sociale spartana, in *Panath.* 259 il discepolo ricorda l'immunità di Sparta dai mali sociali delle città greche.

<sup>11</sup> Roth 2003, 109 ss.

mato il clima di unità panellenica che si respirava in Grecia all'indomani della vittoria<sup>12</sup>: di tale clima, l'oratoria attica non sembra tuttavia aver conservato memoria. Essa non solo lascia ad Atene il ruolo di protagonista principale della vittoria contro i Persiani, il che è ovvio attendersi, ma ridimensiona fortemente il contributo spartano<sup>13</sup>. Isocrate, nel *Panegirico*<sup>14</sup>, afferma con convinzione la superiorità dell'impegno ateniese rispetto a quello spartano, pur notevole, alla guerra contro i Persiani:

E nessuno pensi che io misconosca i molti benefici di cui anche i Lacedemoni, in quell'occasione, furono autori per gli Elleni; ma proprio per questo motivo posso ancor più lodare la nostra città perché, pur avendo avuto così illustri rivali, di tanto li superò. (§ 73)

Lo stesso oratore propone poi, nel *Panatenico*, un confronto tra Sparta e Atene proprio in merito al contributo fornito alla vittoria contro Serse, che va a tutto favore di Atene. Nei §§ 188-189, Isocrate afferma che nella guerra contro Serse gli Ateniesi «furono superiori ai Lacedemoni in tutte le ore critiche più di quanto questi furono superiori agli altri», cosa comprensibile dal momento che gli Spartani «non mirano ad altro che ad accaparrarsi quanto più possono dei beni altrui», mentre «i nostri, al contrario, di nessun'altra cosa al mondo si curavano come di godere la stima degli Elleni (παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν εὐδοκμεῖν)»<sup>15</sup>. Analoga valutazione torna nei §§ 49-52:

Più tardi, quando scoppiò la guerra persiana [...] gli Spartani, pur dominando sul Peloponneso, contribuirono alla battaglia navale che avrebbe deciso di tutta la guerra solo con dieci triremi, mentre i nostri antenati, pur essendo stati cacciati dal loro paese e avendo abbandonato la città, perché in quell'epoca era sprovvista di fortificazioni, fornirono più navi e con più forti equipaggi che tutti gli altri loro compagni di lotta insieme. Gli uni elessero come stratego Euribiade che, se avesse portato a termine ciò che si proponeva di fare, non avrebbe potuto evitare in nessun modo che gli Elleni andassero in rovina; i nostri Temistocle che, per comune consenso, apparve a tutti il primo artefice del felice esito della battaglia navale e di tutti i

---

<sup>12</sup> Fra i numerosissimi interventi che hanno fatto seguito alla pubblicazione dei frammenti (P.Oxy. 3965: cfr. Parsons 1992, 4-50; West 1992, 118 ss.), rimando ai seguenti contributi: West 1993; Aloni 1994; Pavese 1995; Pavese 1996; Bearzot 1997c. Ad essi vanno aggiunti gli interventi contenuti in Boedeker - Sider 1996 e, più recentemente, in Boedeker - Sider 2001 (con ricca documentazione bibliografica).

<sup>13</sup> Nouhau 1982, 139 ss.; in particolare a proposito di Isocrate cfr. Tigerstedt 1965, 183-184.

<sup>14</sup> Sul *Panegirico* (380) cfr. Buchner 1958; contributi più recenti, in cui si potrà trovare ulteriore bibliografia, sono quelli di De Vido 1996; Porciani 1996; Salomon 1996.

<sup>15</sup> Sul passo, cfr. Roth 2003, 211 ss. Sul concetto di *eudokimía* in Isocrate cfr. Bearzot 1996, 30 ss.

successi riportati in quel tempo. La prova migliore: i compagni di lotta tolsero il comando supremo ai Lacedemoni per conferirlo ai nostri. Ora, quali giudici più competenti e attendibili delle azioni allora compiute, di coloro che presero parte ai combattimenti stessi? Chi potrebbe citare un beneficio più grande di questo che valse a salvare tutta l'Ellade? (§§ 51-52)<sup>16</sup>

In merito a questo passo, si potrebbe sottolineare la scelta di insistere sull'episodio di Salamina, chiaramente più adatto a celebrare Atene che non Sparta, oppure il dato, erroneo, delle dieci navi fornite da Sparta, o ancora il fittizio collegamento tra le operazioni del 480 e l'assegnazione dell'egemonia agli Ateniesi da parte degli alleati, che si colloca nel 478<sup>17</sup>: ma è forse più importante notare che anche l'evocazione di quegli eventi delle guerre persiane che videro Sparta come protagonista (le battaglie delle Termopili e di Platea) sono trattati nella medesima ottica fortemente riduttiva.

L'episodio delle Termopili, se si eccettua il passo dell'*Archidamo* isocrateo (§§ 99-100) in cui i mille<sup>18</sup> Spartiati caduti sono proposti come esempio ai contemporanei, in una chiave celebrativa che non può stupire in bocca ad uno Spartano, è di solito ricordato come una sconfitta, se pur gloriosa (Isocr. *Phil.* 148; *Panath.* 187). In *Lys.* 2, 30-32<sup>19</sup> e in Isocr. *Paneg.* 90-92, anzi, la sconfitta spartana delle Termopili è contrapposta alla vittoria ateniese all'Artemisio. Ricorda Isocrate, a proposito di Spartani e Ateniesi, che «gli uni furono schiacciati (διεφθάρησαν) e pur vincendo con lo spirito cedettero col corpo [...]. I nostri superarono (ἐνίκησαν) le navi esploratrici» (§ 92); in *Lisia*, poi, la sconfitta degli Spartani è attribuita al fatto che essi «si erano ingannati sul numero sia dei difensori che avrebbero combattuto accanto a loro sia dei nemici che avrebbero dovuto affrontare» (§ 31), con una significativa riduzione del valore della loro impresa. In Isocrate, addirittura, l'iniziativa spartana di condividere il pericolo con Atene, bloccando per terra il nemico mentre i rivali tentavano di bloccarlo per mare, viene attribuita all'invidia per la vittoria ateniese di Maratona:

I Lacedemoni [...] invidiavano alla nostra città la battaglia di Maratona, cercavano di uguagliarci e temevano che la nostra città fosse per due volte

---

<sup>16</sup> Roth 2003, 112 ss. La costrizione degli Spartani a combattere a Salamina, grazie all'astuzia di Temistocle, è ricordata in Isocr. *Paneg.* 97 e in *Lyc. Leocr.* 70: cfr. Nouhaud 1982, 156-157. Per le divergenze tra Sparta e Atene a proposito della costruzione di un muro sull'Istmo, ricordate da *Lys.* 2, 44 e da Isocr. *Paneg.* 93, cfr. Nouhaud 1982, 161.

<sup>17</sup> Nouhaud 1982, 188-189.

<sup>18</sup> Nouhaud 1982, 155; cfr. 183 ss.

<sup>19</sup> Sull'*Epitafio* lisiano (risalente agli anni 392-386, forse al 391) cfr. Medda 1991, 104 ss.; inoltre Walz 1936, 46 ss.; Dover 1968, 57 ss.; Usher - Najok 1982, 103-104.

consecutive autrice della salvezza per gli Elleni; i nostri perché volevano anzitutto conservare la gloria già acquistata e rendere manifesto al mondo che anche la volta precedente avevano vinto per valore e non per caso. (§ 91)

Sparta viene così presentata come priva di gloriosi precedenti nella lotta contro il barbaro, a fronte di una Atene alla ricerca di conferme. Il contesto isocrateo tende in verità a valorizzare, nell'ottica del recupero di un'intesa fra le due città, l'antagonismo tra Sparta e Atene come fattore positivo per la Grecia, tanto che nel § 85 l'oratore afferma che Spartani e Ateniesi «in quel tempo gareggiarono per gli ideali più nobili, considerandosi non nemici ma emuli (*antagonistai*)»: può essere interessante notare che la rievocazione delle Termopili è usata nello stesso senso, quello di favorire un riavvicinamento tra Sparta e Atene, da Procle di Fliunte nel discorso che Senofonte gli attribuisce, per l'anno 369, in *Hell.* VI 5, 43<sup>20</sup>. Tuttavia, resta il fatto che la motivazione addotta da Isocrate per l'iniziativa spartana, l'invidia per Maratona, non è certo delle più onorevoli: il suo atteggiamento, come del resto quello di Lisia, sembra da collegare con il fatto che entrambi scrivono nel primo ventennio del IV secolo, quando la contrapposizione diretta con Sparta è molto forte<sup>21</sup>. Il nome di Leonida, protagonista dell'episodio, torna solo in un passo della *Contro Neera* pseudodemostenica (§ 95)<sup>22</sup>, in cui l'oratore si preoccupa però esclusivamente di ricordare il contributo offerto dai Plateesi alla lotta antipersiana a fianco di Atene e di Sparta<sup>23</sup>.

La battaglia di Platea è talora ricordata semplicemente come successo ateniese, per esempio in Eschine (2, 75 e 3, 259)<sup>24</sup> e in Demostene (18,

---

<sup>20</sup> «Se mai si ripresentasse per la Grecia il pericolo dei barbari, in chi potreste avere più fiducia che negli Spartani? Chi vorreste avere al vostro fianco più volentieri di coloro che, schierati alle Termopili, scelsero tutti di morire combattendo piuttosto che vivere lasciando entrare il barbaro in Grecia?» (cfr. anche, più genericamente, VI 5, 34). Tornando al *Panegirico*, nei §§ 85-87 viene elogiata la collaborazione tra Sparta e Atene nel corso della prima guerra persiana, oscurando i ritardi spartani di cui pure parla Erodoto (VI 103 ss.): obiettivo di Isocrate è mostrare i frutti positivi di un antagonismo mirante alla comune salvezza e criticare indirettamente la Sparta della pace del Re (cfr. Nouhaud 1982, 151-152).

<sup>21</sup> In *Lyc. Leocr.* 108 la sconfitta delle Termopili è invece contrapposta alla vittoria ateniese di Maratona.

<sup>22</sup> Sui problemi relativi alla paternità dell'orazione, considerata spuria già dagli antichi, cfr. Avezù 1986, 55 ss. (con bibliografia).

<sup>23</sup> Senza citare Leonida, Iperide lascia implicitamente trasparire la superiorità di Leostene rispetto a lui in *Epit.* 12: cfr. Nouhaud 1982, 186.

<sup>24</sup> Un aggiornamento bibliografico sulle orazioni di Eschine si troverà in Natalicchio 1998 e Bartolini Lucchi 1994, 120 ss.

208)<sup>25</sup>, accanto alle imprese di Maratona, dell'Artemisio e di Salamina, oppure come impresa plateese ([Dem.] 59, 96, in cui i Plateesi sono ricordati per la loro presenza nella battaglia di Platea accanto agli Ateniesi e agli altri liberatori della Grecia). Molto interessante, a questo proposito, è l'attestazione, nel *De gloria Atheniensium* di Plutarco (350 b), dell'esistenza di un'orazione di Iperide intitolata *Plataico*, in cui si sarebbe dato grande spazio ad Aristide<sup>26</sup>. Ida Calabi Limentani si è domandata se non risalgano al *Plataico* iperideo alcune notizie della *Vita di Aristide* di Plutarco che, così come analoghe notizie di Diodoro, non trovano riscontro nelle fonti più antiche e che accentuano il ruolo dello stratego ateniese a Platea<sup>27</sup>. Se l'ipotesi, che sembra congruente con l'attribuzione ad Aristide di falsi decreti collocati nel contesto delle guerre persiane e con la grande attualità della sua figura nella seconda metà del IV secolo<sup>28</sup>, è corretta, resta confermata la tendenza ad una ricostruzione dell'episodio di Platea in chiave esclusivamente ateniese, con il probabile obiettivo di inserirsi in quel contesto propagandistico, di cui è espressione anche il celebre 'decreto di Temistocle', in cui la lotta antipersiana prefigurava quella antimacedone.

---

<sup>25</sup> Per la bibliografia sul *De corona* rimando alle indicazioni fornite in Natalicchio 2000, 35-36. Sul passo in questione cfr. Wankel 1976, II, 962-963: l'importanza di Platea nella memoria delle guerre persiane, modesta nel V secolo, si accentua nel corso del IV in funzione antitebana. Per osservazioni interessanti sull'uso dell'esempio storico in Demostene cfr. Harding 1987.

<sup>26</sup> «È dunque giusto giudicare il *Plataico* di Iperide più importante delle disposizioni impartite da Aristide riguardanti la vittoria?» (la traduzione è di Mocchi, in Gallo - Mocchi 1992). In assenza di altre notizie sull'esistenza di un *Plataico* iperideo, è stato proposto di emendare Ὑπερίδου in Ἰσοκράτους; ma l'emendazione è giustamente respinta da Gallo - Mocchi 1992, 107, nota 107. In effetti, non c'è motivo di accogliere l'emendazione, anche perché nel *Plataico* di Isocrate non si parla affatto di Aristide e delle disposizioni da lui impartite prima della battaglia, cui Plutarco fa riferimento.

<sup>27</sup> Calabi Limentani 1964, xlvi: «evidentemente ci fu negli anni di Iperide una situazione in cui il ricordo di Aristide fu utilizzato come propaganda politica». Il *Plataico* corrisponderebbe, secondo alcuni, all'orazione iperidea *Contro i Plateesi per i confini*, da datare fra 338 e 336: cfr. Engels 1993<sup>2</sup>, 117 ss., in particolare 118 e nota 209; Whitehead 2000, 6. In questo caso, tuttavia, ci troveremmo in un contesto filotebano e antiplateese, e risulterebbe pertanto difficile comprendere come potesse inserirsi in esso il *Plataico* con la sua evocazione della battaglia di Platea, che la Calabi Limentani collega piuttosto, in omaggio alla tradizione ateniese, con orientamenti antispartani e antitebani; analogamente Prandi 1988, 135-136, propone, se pure con prudenza, l'inserimento del *Plataico* in un contesto non dissimile da quello del cosiddetto 'giuramento di Platea', intorno agli anni '60.

<sup>28</sup> Habicht 1961, 32 ss.; Calabi Limentani 1964, xxx ss.; Möller 2003. Un collegamento tra il decreto di Aristide ricordato da Plut. *Arist.* 21, 1-2 e il *Plataico* iperideo è stato proposto da Raubitschek 1960, 182-183 (= 1981, 15).

In molti casi, dunque, nella trattazione dell'episodio di Platea gli Spartani, che pure ne furono indiscutibilmente protagonisti, o sono ignorati dagli oratori attici o sono compresi nell'anonima schiera dei συλλευθεροῦντες τὴν Ἑλλάδα ([Dem.] 59, 96). Quando la presenza spartana viene espressamente evocata, i passi non sono esenti da critiche: Lisia (2, 44-47) insiste sul colpevole ritardo con cui gli Spartani si schierarono a fianco degli Ateniesi, mentre Isocrate (*Panath.* 92-94) ricorda il tradimento spartano degli impegni giurati ai Plateesi nel 479: con l'aggressione conclusasi con la distruzione del 427, egli conclude, essi arrivarono a commettere colpe gravissime «verso i benefattori dell'Ellade e i popoli a loro affini di stirpe» (§ 94). L'episodio è rievocato dallo stesso Isocrate anche in *Plat.* 62, ove il Plateese ricorda agli Ateniesi che la loro principale accusa agli Spartani era che «per far piacere ai Tebani, traditori degli Elleni, avevano distrutto noi, loro benefattori»<sup>29</sup>. In questo quadro, non può stupire che il reggente Pausania, vincitore di Platea, sia ricordato solo per la sua *hybris*, in un contesto dove si sottolinea peraltro la correttezza degli Ateniesi ([Dem.] 59, 96-97)<sup>30</sup>, e per la sua volontà, esemplarmente punita dagli stessi Spartani, di tradire la Grecia al Persiano (Lyc. *Leocr.* 128)<sup>31</sup>.

Né gli eventi né i protagonisti della storia spartana all'epoca delle guerre persiane trovano dunque spazio adeguato nell'oratoria attica: il ruolo di Sparta è fortemente ridotto, anche attraverso un'accurata selezione degli eventi da evocare; il suo comportamento è oggetto di critiche; i suoi uomini sono lasciati nell'ombra o svalutati (oltre a Leonida e a Pausania, è nominato il solo Euribiade, che come si è visto è posto in contrasto con Temistocle a tutto vantaggio di quest'ultimo)<sup>32</sup>. Protagonista degli eventi è esclusivamente Atene<sup>33</sup>; al massimo, una certa attenzione è dedicata ai Plateesi, ma solo per il motivo d'occasione legato al contesto della *Contro Neera* pseudodemostenica. Rispetto alla memoria

---

<sup>29</sup> Sul *Plataico* isocrateo cfr. Momigliano 1936b (= 1966) e Mathieu 1966<sup>2</sup>, 92 ss., che lo datano rispettivamente al 373 e al 371.

<sup>30</sup> «In seguito Pausania, re degli Spartani, cominciò a recarvi offesa (*hybrizein*), e non gli bastò che gli Spartani fossero riconosciuti dai Greci come i capi incontrastati, e che Atene, che pure aveva guidato la battaglia per la libertà della Grecia, non ostacolasse le ambizioni degli Spartani, per non attirarsi il rancore degli alleati»; segue la vicenda del tripode delfico. La traduzione è di Avezzù 1986.

<sup>31</sup> Su Licurgo rimando, per ulteriore bibliografia, ai due recenti contributi di Allen 2000 e di Brun 2003.

<sup>32</sup> Cfr. Lyc. *Leocr.* 70, dove Euribiade è chiamato, per errore, Eteonico.

<sup>33</sup> Si noti che in Aristofane (*Vesp.* 1081 ss.) la battaglia di Maratona è descritta con espressioni che Erodoto (VII 226) riferisce a quella delle Termopili: secondo Bertelli 2001, 70, la battaglia «viene aggregata in questo modo al medagliere ateniese».

storiografica erodotea, pure non esente da polemiche antispartane<sup>34</sup>, la memoria storica degli oratori sembra aver fatto un passo ulteriore, operando una sorta di cancellazione del ruolo di Sparta dall'epopea anti-persiana: come afferma Lisia, mentre gli Spartani esitavano, furono gli Ateniesi che a Platea «assicurarono saldamente la libertà dell'Europa» e infine «furono riconosciuti da tutti, alleati e avversari, degni di diventare il popolo egemone della Grecia» (2, 46-47). Oltre alla comprensibile volontà di accentuare soprattutto il contributo ateniese in eventi di così grande importanza propagandistica e dotati di una precisa funzione nella tradizione storica della *polis* democratica<sup>35</sup>, può aver influito su questa visione dei fatti anche la politica seguita da Sparta nei confronti della Persia nell'ultima fase della guerra del Peloponneso a partire dal 412 e, nel secolo successivo, a partire dal richiamo di Agesilao dall'Asia: una politica che doveva gettare ombra, a livello dell'opinione pubblica ateniese, anche sull'età eroica delle guerre persiane, contribuendo forse ad una diversa lettura *a posteriori* di episodi come i celebri 'ritardi' spartani o il medismo di Pausania. Analoga influenza può aver avuto la visione della lotta antipersiana come prefigurazione della lotta contro il 'nuovo barbaro' macedone: il ruolo centrale dell'Atene di Demostene e di Iperide in questa nuova, e non meno decisiva, lotta trovava infatti, nelle vicende del V secolo, un precedente autorevolissimo ed incoraggiante, che andava necessariamente enfatizzato.

### 3. LA PENTECONTETIA

Il ruolo avuto da Sparta nel corso della pentecontetia sembra rivestire scarso interesse per gli oratori attici, forse anche a motivo delle limitate conoscenze che essi mostrano a proposito di questo periodo storico<sup>36</sup>. Tali limiti sono messi in evidenza dai due celebri *excursus* dedicati alla storia del V secolo da Andocide (3, 3-9) ed Eschine (2, 172-176), in stretto rapporto tra loro, come è stato notato fin dall'antichità<sup>37</sup>, e ca-

---

<sup>34</sup> Rimando ancora alle mie osservazioni in Bearzot 1997c.

<sup>35</sup> Bertelli 2001, 71-72, che rimanda a Loraux 1981b, 133 ss., e Thomas 1989, 196 ss.

<sup>36</sup> Nouhaud 1982, 242-243.

<sup>37</sup> Schol. Aesch. 2, 175 (p. 392 Dilts). Si ritiene di solito che Eschine dipenda da Andocide: come fonte di Andocide sono stati indicati un *pamphlet* filoligarchico e pacifista (Mathieu 1914), Ellanico (Thompson 1967) o ancora la *popular tradition* che Tucideide intendeva correggere (Raubitschek 1981). Cfr., per la problematica e per altra bibliografia, Bearzot 1985 [nr. 3]; Natalicchio 1998, 435 ss., nota 219.

ratterizzati da una impressionante serie di errori e di evidenti tendenziosità. Entrambi gli oratori ricordano, del periodo tra 478 e 431, l'aprirsi del conflitto con Sparta, una pace che dovrebbe essere quella del 451 (quinquennale e siglata da Cimone, richiamato dall'ostracismo, secondo Andocide; cinquantennale e conclusa da Milziade secondo Eschine)<sup>38</sup> e a cui si attribuisce una durata di 13 anni, la riapertura del conflitto a causa di Egina (nel 458), infine la pace trentennale del 446, stipulata con il contributo di Andocide, nonno dell'oratore<sup>39</sup>. La ricostruzione offerta dai due oratori suscita diversi dubbi per la presenza di gravi confusioni cronologiche e per l'incerta fissazione dei rapporti di causa-effetto (per Andocide la pace del 451 è una conseguenza della rivolta dell'Eubea, che risale però al 446; per entrambi gli oratori la guerra per Egina del 458 viene a rompere la pace stabilita nel 451; la durata di 13 anni, attribuita a questa medesima pace, sembra invece attagliarsi alla pace del 446, etc.)<sup>40</sup>: se la lontananza dai fatti può giustificare gli errori di Eschine, nel caso di Andocide la cosa sembra più strana, tanto che l'autenticità della terza orazione del *corpus* andocideo è stata recentemente revocata in dubbio<sup>41</sup>. In ogni caso, siamo di fronte ad una rilettura insieme confusa e tendenziosa della storia della pentecontetia, costruita con dati volutamente incongruenti nel tentativo di trovare conferma a quel rapporto tra pace, salvezza della città e tutela della democrazia che costituisce uno degli elementi dell'armamentario ideologico degli antidemocratici di fine secolo<sup>42</sup>; tale rilettura ha come presupposto, negli oratori e nel loro pubblico, una memoria storica assai confusa del periodo storico in questione, il che corrisponde peraltro alla natura cursoria e cronologicamente non perspicua della pentecontetia tucididea.

L'episodio della ricostruzione delle mura di Atene all'insaputa degli Spartani, grazie al celebre stratagemma di Temistocle, gode di discreta fortuna presso gli oratori: lo ricordano And. 3, 38, senza menzionare Te-

---

<sup>38</sup> Sulla confusione tra Milziade e Cimone cfr. Nouhauud 1982, 230. Sulla lezione ἐτη πέντε in And. 3, 4 (mentre Aesch. 2, 172 ha σπονδὰς πεντηκονταετείς) cfr. Thompson 1984.

<sup>39</sup> Vale la pena di sottolineare che la tregua quinquennale del 451 e, soprattutto, la pace del 446 sono ricordate anche da Aristofane, rispettivamente in *Acb.* 188 per il 451 e in *Acb.* 194; *Equit.* 1388-1389 per il 446: cfr. Bertelli 2001, 74-75.

<sup>40</sup> Nouhauud 1982, 230 ss.; Natalicchio 1998, 437 ss., note 219-230.

<sup>41</sup> Harris 1995, 184, nota 22; Harris 2000. Missiou 1992, in particolare 168 ss., preferisce, in modo a mio parere più convincente, sottolineare il carattere 'sovversivo' dell'oratoria andocidea (carattere che emerge laddove il comunicatore cerca di indebolire o distruggere un'ideologia, come sottolinea Fisher 1976, 131 ss.), e l'incompatibilità tra le idee di Andocide e quelle dell'opinione pubblica cui egli si rivolgeva.

<sup>42</sup> Romilly 1954, 333 ss.; Bearzot 1985 [nr. 3], 91 ss.; Bearzot 1997a, 267-268.

mistocle; Dem. 20, 73-74, nel contesto di un confronto fra Temistocle e Conone che va a tutto favore di quest'ultimo<sup>43</sup>; Isocr. *Antid.* 307, in un contesto elogiativo verso Temistocle, inserito fra i grandi della democrazia, da Clistene a Milziade a Pericle. Tale episodio sembra però aver trovato una sua particolare attualità<sup>44</sup> nel medesimo contesto storico-politico di cui si è parlato a proposito degli *excursus* andocideo ed eschineo, quello delle *staseis* di fine V secolo e in particolare del dibattito su Teramene e sul suo comportamento nelle vicende del 404: il primo a parlarne è infatti Lisia, il quale, in 12, 63, afferma che Eratostene

se fosse stato al governo con Temistocle [...] di sicuro pretenderebbe di aver contribuito alla costruzione delle mura, visto che, essendoci stato invece con Teramene, si vanta di aver collaborato alla loro distruzione. Non mi sembra certamente che questi due personaggi abbiano avuto gli stessi meriti: il primo infatti costruì le mura andando contro la volontà degli Spartani, l'altro invece le ha fatte abbattere ingannando i suoi concittadini.

Il confronto, che coglie il diverso rapporto con Sparta, di contrapposizione nel caso di Temistocle, di collaborazione nel caso di Teramene, recupera l'episodio dello stratagemma temistocleo, che apre la contesa fra Atene e Sparta all'indomani delle guerre persiane, tenendo sullo sfondo le vicende del 404 e il drammatico scontro, alla fine della guerra del Peloponneso, tra democratici e collaborazionisti. Come nel caso degli *excursus* di Andocide ed Eschine, il periodo storico della pentecontetia non sembra interessare in sé, ma solo in quanto capace di fornire elementi al dibattito contemporaneo: non a caso, racconta Plutarco (*Lys.* 14, 5-6) che la contrapposizione tra Temistocle e Teramene fu proposta in assemblea nel 404, contro quest'ultimo, da un esponente dell'opposizione democratica e reinterpretata invece da Teramene, nella sua risposta all'intervento, nel senso di una continuità di azione per la salvezza della città<sup>45</sup>.

Gli altri accenni reperibili negli oratori alle vicende spartane nel corso della pentecontetia confermano la tendenza a rivisitare gli eventi storici di questo periodo in prospettiva attualizzante. Isocrate, in un curioso passo del *Panatenaico* (§§ 114-118), giustifica l'abbandono da parte di Atene dell'antico regime dei padri, l'adozione della democrazia radicale e il conseguente sviluppo dell'imperialismo con la necessità di difendersi dalle insidie degli Spartani e di non sottostare alla loro egemonia, con

---

<sup>43</sup> Sull'orazione demostenica *Contro Leptine* rimando a Bianco 2007b.

<sup>44</sup> Dopo la rievocazione di Aristoph. *Equit.* 813, su cui cfr. Bertelli 2001, 72.

<sup>45</sup> Bearzot 1991 (= 2007), 84, nota 69; Sordi 1993 (= 2002); Bearzot 1997a, 171-172. Interessanti rilievi anche in Missiou 1992, 78 ss.

una significativa ripresa di temi tucididei<sup>46</sup> e con una prospettiva totalmente diversa da quella di Aesch. 2, 172, secondo il quale fu invece proprio la pace con Sparta a consentire ad Atene di mantenere le istituzioni democratiche. Lo stesso Isocrate, tuttavia, giudica poi stolto, da parte di Spartani e Ateniesi, aver privilegiato le lotte reciproche alla continuazione della guerra contro la Persia (*Panath.* 156 ss.; 161-162)<sup>47</sup>. Il rapporto con Sparta nell'epoca successiva alle guerre persiane viene diversamente presentato e interpretato a seconda delle esigenze dell'argomentazione, talora in forma apertamente contraddittoria.

Altre allusioni sono molto cursorie, come quelle di Lisia che, nell'*Epitafio*, ricorda le guerre con «gli Egineti e i loro alleati», poi con «i Corinzi e i loro alleati», senza menzionare gli Spartani, o quella di Isocr. *Panath.* 94 che, a proposito della terza guerra messenica, ricorda solo lo stanziamento dei Messeni a Naupatto da parte ateniese: esse sembrano in linea con la tendenza a sminuire il ruolo storico degli Spartani, come mostra anche il fatto che non vengono mai menzionati esponenti del mondo politico spartano protagonisti di questo periodo. In realtà, la memoria storica degli oratori per il periodo della pentecontetia è concentrata sull'*arché* ateniese, dal suo sviluppo alla sua degenerazione, anche a motivo dell'intenso dibattito di cui essa fu oggetto a partire dall'inizio del IV secolo. Le numerose critiche cui l'Atene periclea si era esposta per le sue tendenze imperialistiche inducono da una parte a ricorrere il meno possibile ad esempi storici concernenti quest'epoca, che offriva pochi episodi elogiativi nei confronti di Atene, dall'altra a riscriverne la storia con obiettivi giustificatori, quando non addirittura apologetici: la qualità della memoria storica, il rigore cronologico, la selezione degli eventi ne risentono pesantemente, mentre l'immagine della Sparta della pentecontetia restituita dall'oratoria risulta da una parte assai sfuocata, dall'altra viziata dai difetti di conoscenza e dalla tendenziosità degli oratori.

#### 4. LA GUERRA DEL PELOPONNESO

Per il periodo della guerra del Peloponneso, l'interesse degli oratori per Sparta appare molto selettivo e si concentra soprattutto sulla fase conclusiva del conflitto. Per i prodromi della guerra, cui Tucidide dà così ampio spazio, va segnalata l'importanza assegnata da And. 3, 8 (e da

---

<sup>46</sup> Bearzot 2002a [nr. 5]; inoltre Roth 2003, 147 ss.

<sup>47</sup> Roth 2003, 193 ss.

Aesch. 2, 175, che lo riproduce fedelmente) al decreto di Megara<sup>48</sup>, nel breve sunto delle vicende della guerra archidamica<sup>49</sup>. Le devastazioni dell'Attica da parte spartana durante la guerra archidamica sono ricordate, oltre che da Andocide e da Eschine, anche da Lys. 7, 6 e Dem. *Phil.* 3, 48; in Dem. 40, 67 si accenna brevemente alla cattura degli opliti spartani da parte di Cleone a Pilo.

Per la fase archidamica, in realtà, l'episodio che più ha attirato l'attenzione degli oratori è quello dell'attacco spartano a Platea nel 429 e della successiva distruzione della città nel 427<sup>50</sup>: sia, come nota Nouhaud, perché i rapporti attico-plateesi costituivano uno dei pochi aspetti della storia della guerra del Peloponneso di cui gli Ateniesi potessero andare davvero fieri<sup>51</sup>, sia perché la vicenda si prestava a mettere Sparta in cattiva luce, sottolineandone l'ingratitude, l'inosservanza dei giuramenti, la mancanza di fedeltà alla memoria della lotta antipersiana. Nel *Plataico* isocrateo, la malvagità di Sparta e la generosità di Atene sono spesso contrapposte: il Plateese cui è affidato il discorso, nel § 13, definisce gli Spartani «coloro che ridussero in schiavitù la nostra patria»; nel § 26, ricorda che i Plateesi sono stati assediati ed espulsi due volte a causa dell'amicizia con Atene, riferendosi, nel secondo caso, all'assedio degli anni 429-427; nel § 52, infine, ricorda la concessione della cittadinanza ateniese ai Plateesi, già evocata nel § 13. Ancora Isocrate, nel *Panatenico* (§§ 93-94), mette a confronto il diverso comportamento di Sparta e di Atene nei confronti dei Plateesi: dopo essersi accampati nel territorio di questi ultimi, aver compiuto sacrifici comuni, aver combattuto e vinto a Platea con il loro aiuto,

non molto tempo dopo i Lacedemoni, per ingraziarsi i Tebani, costrinsero ad arrendersi con l'assedio questi stessi Plateesi, e li sterminarono tutti eccetto quelli che riuscirono a fuggire. Molto diversamente si è comportata nei loro riguardi la nostra città.<sup>52</sup>

Infine, [Dem.] 59, 98 ss. dà ampio spazio all'attacco spartano del 429, basandosi sulla testimonianza di Tucidide, ma accentuando in modo particolare le responsabilità di Archidamo: se, da una parte, Eurimaco di

---

<sup>48</sup> Aristofane, le cui reminiscenze sulla guerra si concentrano sui prodromi e sulle prime fasi, dà molta importanza al caso di Megara (*Ach.* 496 ss. e *Pax* 603 ss.): cfr. Bertelli 2001, 79 ss.

<sup>49</sup> «Entrammo di nuovo in guerra per Megara, permettemmo che venisse devastata la nostra terra e, a causa delle numerose privazioni che avevamo dovuto subire, ancora una volta ci procurammo la pace, che concluse per noi Nicia figlio di Nicerato». Sulla pace di Nicia e sulla successiva ripresa della guerra nel 418 cfr. Nouhaud 1982, 267 ss.

<sup>50</sup> Sull'episodio cfr. Prandi 1988, 93 ss.

<sup>51</sup> Nouhaud 1982, 259, 262 ss.

<sup>52</sup> Roth 2003 a, 136-137.

Leonziade, il tebano che riuscì a farsi aprire le porte di Platea dal plateese Nauclide, figura come uno strumento nelle mani di Archidamo, l'intervento del sovrano viene presentato come una vendetta contro i Plateesi, rei di aver denunciato Pausania e gli Spartani agli Anfizioni per la questione del tripode delfico, attirandosi così l'odio della casa reale spartana. L'accusa, sia perché Pausania era stato rinnegato dagli stessi Spartani<sup>53</sup>, sia perché il discusso reggente apparteneva alla casata degli Agiadi e Archidamo a quella degli Euripontidi, appare priva di fondamento ed è stata opportunamente collegata con una tendenza antispartana<sup>54</sup>; anche in questo caso essa va di pari passo con l'esaltazione di Atene e della sua generosità verso i Plateesi privati della patria. Sparta figura quindi, nella vicenda plateese, come ingrata e immemore del comune passato, scorretta nei comportamenti, infedele alla memoria dell'epopea antipersiana, ispirata nel suo agire da sentimenti di vendetta: vale la pena di sottolineare anche che il re Archidamo trova menzione, in tutta l'oratoria attica, solo per l'atto vendicativo e proditorio attribuitogli dall'oratore della *Contro Neera*<sup>55</sup>.

Un tema di grande interesse per gli oratori è costituito dai rapporti con Sparta di Alcibiade, che è in fondo l'unico protagonista della guerra del Peloponneso ad essere oggetto di un'approfondita discussione nell'oratoria<sup>56</sup>. Tali rapporti sono discussi soprattutto nell'orazione *Sulla biga* di Isocrate e nella *Contro Alcibiade* di Lisia, che sembrano per molti aspetti contrapporsi fra loro e furono forse scritte rispettivamente per i processi subiti da Alcibiade il Giovane ad opera di Tisia nel 396 e di Archestratide nel 395<sup>57</sup>. Secondo Isocrate Alcibiade, scacciato dalla sua città e non vedendo altro mezzo di salvezza, fu costretto a rifugiarsi a Sparta (§ 9: ἐπὶ Λακεδαιμονίους ἠναγκάσθη καταφυγεῖν); i suoi nemici gli imputano falsamente la fortificazione di Decelea e gli insegnamenti dati al nemico (§ 10), ma egli (con una significativa ripresa delle giustificazioni messe in bocca ad Alcibiade da Thuc. VI 92, 4) ha agito in realtà solo per rientrare nella patria di cui era stato privato, come gli esuli di File (§§ 12-14). Bisogna quindi, continua l'oratore, ricordare piuttosto i servizi resi da Alcibiade allo stato prima dell'esilio, quando acquistò all'alleanza

---

<sup>53</sup> Nafissi 2004.

<sup>54</sup> Gernet 1960, 101, nota 2; diversamente Nouhaud 1982, 263-264.

<sup>55</sup> Sugli impegni assunti dagli Spartani verso i Plateesi nel 479 cfr. Prandi 1988, 57 ss.; inoltre Bearzot 2003c.

<sup>56</sup> Nouhaud 1982, 249, 292 ss.; per i termini del dibattito cfr. Bianco 1992-1993; Bianco 1994, 5 ss.

<sup>57</sup> Per una sintesi del problema del rapporto tra Isocrate e Lisia e per l'autenticità dell'orazione 14 cfr. Medda 1991, 413 ss.

ateniese le più grandi città del Peloponneso (§ 15)<sup>58</sup>, e dopo il rientro, quando egli, chiamato dai soldati di Samo, «scelse di sopportare qualunque sorte con la città piuttosto che dividere la buona fortuna con i Lacedemoni» e sottrasse agli Spartani i finanziamenti di Tissaferne (§§ 18-20). Infatti, conclude Isocrate,

non è vero [...] che i Lacedemoni e Lisandro si diedero da fare per ucciderlo con uguale impegno che per annientare la nostra potenza, convinti che non avrebbero potuto fidarsi della nostra città se ne avessero abbattuto le mura ma non avessero anche eliminato il solo capace di ricostruirle? (§ 40)

Per Lisia, invece, Alcibiade è «l'uomo che ha suggerito agli Spartani di fortificare Decelea [...] e che ha marciato più volte al fianco dei nemici contro la sua patria che al fianco dei suoi concittadini contro i nemici» (14, 30); la giustificazione che accomuna Alcibiade agli esuli di File è improponibile (§§ 33-34); «tutte le vostre difficoltà di cui era a conoscenza le ha rivelate agli Spartani; e quando toccava a lui fare lo stratego, non riusciva invece a fare alcun danno ai nemici» (§ 37)<sup>59</sup>; alla fine egli, con Adimanto, ha addirittura consegnato la flotta ateniese a Lisandro. La differenza di impostazione, che si accompagna ad una significativa corrispondenza degli argomenti, è certamente legata all'occasione che portò alla redazione dei due scritti, composti per processi di carattere privato, anche se forse poi pubblicati e diffusi con obiettivi di polemica politica e letteraria: l'Alcibiade di Isocrate, che scrive per il figlio Alcibiade il Giovane, corrisponde all'autorappresentazione che lo stratego proponeva di sé in Tucidide, di uomo così *philópolis* da esser disposto a tutto per riavere la patria (ma si noti che Thuc. VI 91, 2 e 6 ammette i preziosi consigli dati da Alcibiade agli Spartani a proposito degli aiuti a Siracusa e della fortificazione di Decelea), mentre l'Alcibiade di Lisia, che rappresenta la prospettiva degli accusatori, è uomo la cui intera carriera si svolge, coerentemente, all'insegna del tradimento. I due discorsi documentano la passione politica suscitata dalla figura di Alcibiade e la vivacità del dibattito su di lui, che trova riscontro anche nell'opera tucididea e nel teatro<sup>60</sup>. Ma scendendo lungo il IV secolo e allontanandosi dal periodo di maggior fervore del dibattito, alcune delle colpe di Alcibiade vengono ormai ammesse senza discussio-

---

<sup>58</sup> La ripresa della guerra dopo la pace di Nicia va imputata, secondo And. 3, 9 (cfr. 31) e Aesch. 2, 176, al fatto che Atene si lasciò persuadere dagli Argivi a riaprire il conflitto con Sparta.

<sup>59</sup> Egli, dopo aver promesso l'aiuto del Re, avrebbe derubato la città di più di 200 talenti. In Lys. 19, 52 (ma si tratta forse di un'interpolazione) Alcibiade viene invece difeso dall'accusa di aver raccolto una fortuna di 100 talenti, all'epoca della sua strategia tra 411 e 407.

<sup>60</sup> Cfr., anche per la bibliografia in merito, Bearzot 1997b; Bearzot 1999.

ne: Demostene, nella *Contro Midia* (21, 143 ss.)<sup>61</sup>, dà per scontato l'attaccamento di Alcibiade alla patria e alla democrazia e i servigi resi ad Atene, ma, ricordando che gli antenati non gli concessero il diritto di oltraggiarli grazie a questi meriti e lo bandirono, dà ugualmente per scontate le conseguenze di questo atto, e cioè «la supremazia di Sparta, le fortificazioni di Decelea dirette contro di loro, la cattura della flotta» (§ 146). Lo stesso Isocrate, presentando a Filippo l'esempio di Alcibiade per la sua capacità di condurre a termine imprese difficili (*Phil.* 58-61)<sup>62</sup>, pur riproponendo la giustificazione tucididea (§ 58: «Egli, esiliato da noi [...] giudicò che bisognava tentar di rientrare con la forza e scelse di far guerra alla patria»), considera Alcibiade causa di gravi danni per la Grecia:

Tanto grande fu il subbuglio in cui egli mise non solo la nostra città, ma anche i Lacedemoni e gli altri Elleni, che noi subimmo ciò che ognuno sa, gli altri incorsero in mali così gravi, che neppur ora sono cancellate le dolorose conseguenze prodotte nelle città da quella guerra, e i Lacedemoni che allora parvero all'apice della fortuna, sono ridotti per causa di Alcibiade alle odierne sventure: persuasi da lui ad aspirare all'impero marittimo, persero anche l'egemonia terrestre. (§§ 59-60)

Il tema del rapporto con Sparta costituisce dunque uno dei temi dominanti del ricordo di Alcibiade ed appare ormai inserito tra le gravi responsabilità che gli venivano contestate non solo nei confronti della sua città natale, ma anche della Grecia intera.

Delle diverse fasi della guerra, quella che offre maggiori spunti a proposito di Sparta è la fase deceleica. Essa è oggetto di valutazioni generali che mostrano obiettivi diversi, dall'attacco ai governanti ateniesi alla valorizzazione della flotta alla deplorazione dell'accordo tra Sparta e la Persia. Isocrate, nel *Sulla pace*<sup>63</sup>, rovescia disinvoltamente la cronologia della guerra deceleica per colpire i democratici radicali, così incuranti del bene della patria da armare triremi contro la Sicilia «quando i Lacedemoni avevano invaso il loro paese ed era ormai eretto il muro di Decelea» (§§ 84-85; lo stesso errore è ripreso da Aesch. 2, 76)<sup>64</sup>, mentre nel *Pana-*

---

<sup>61</sup> Sull'orazione *Contro Midia* cfr. Harris 1989; Rowe 1994; altra bibliografia è fornita da Russo 2000, 19 ss.

<sup>62</sup> Sul *Filippo* isocrateo cfr. Dobesch 1968; Perlman 1969; Markle 1976; Gillis 1976-1977.

<sup>63</sup> Sull'orazione *Sulla pace* si troverà un recente aggiornamento in Bearzot 2003a [nr. 6].

<sup>64</sup> Nouhau 1982, 274. Cfr. Isocr. *Antid.* 318-319: i democratici radicali hanno spinto i più illustri concittadini a simpatizzare per Sparta e gli alleati a cercare la *philia* e la *symmachia* degli Spartani; di qui la guerra e le tragiche conseguenze per Atene, dalla duplice caduta della democrazia alla distruzione delle mura, dal rischio di servitù all'occupazione dell'Acropoli. Analoghe riflessioni in And. 3, 31 e Aesch. 2, 176.

tenaico (§ 57) ne trae spunto per un elogio di Atene, che «di fronte all'attacco coalizzato di Elleni e barbari, riuscì a resistere per dieci anni»<sup>65</sup>; Demostene, nella *Contro Androzione* (22, 15)<sup>66</sup>, ricorda che nella guerra deceleica «malgrado il numero e la gravità delle sue disgrazie, la nostra città non rinunciò alla lotta se non dopo la perdita della flotta»<sup>67</sup>.

Nell'ambito dell'ultimo decennio del conflitto, uno dei temi di maggior attrazione è costituito dalla ricordata alleanza tra Sparta e la Persia che, a partire dal 412, fece volgere le sorti della guerra in favore degli Spartani<sup>68</sup>. Andocide (3, 29), con la consueta spregiudicatezza, rovescia su Atene la responsabilità di tale alleanza, evitando qualsiasi critica a Sparta: il Re si sarebbe avvicinato a Sparta sdegnato perché Atene aveva rotto, legandosi al ribelle Amorge, il trattato di Epilico del 424/3<sup>69</sup>. Ma Isocrate non perde occasione, nel *Panatenaico*, di inserire la vicenda dell'alleanza con la Persia in un duro attacco a Sparta (§ 102 ss.). Mentre Atene, afferma Isocrate, pur esposta a gravi pericoli non pensò mai ad allearsi con il barbaro, gli Spartani

giunsero a tal punto di insaziabilità che, non soddisfatti di avere la supremazia terrestre, tanto bramaron di acquistare anche l'egemonia marittima, che contemporaneamente tentarono di staccare da noi gli alleati promettendo loro la libertà e avviarono trattative con il Re per stringere con lui legami di amicizia e di alleanza, assicurandolo che gli avrebbero consegnato tutti gli abitanti dell'Asia. Dopo aver dato solenni garanzie ad entrambi gli alleati e averci vinto in guerra, imposero a quelli che avevano giurato di liberare una schiavitù più dura che agli iloti; e ricambiarono così bene il Re, che persuasero suo fratello Ciro, più giovane di lui, a contendergli il trono e, raccolto un esercito per il ribelle e messovi a capo Clearco<sup>70</sup>, lo inviarono contro di lui. Dopo il fallimento di questa impresa,

---

<sup>65</sup> Cfr. *Paneg.* 139, in cui l'apporto del Re a Sparta viene minimizzato: «se [...] solo quando noi e i Lacedemoni eravamo allo stesso livello, egli appoggiando uno di noi due ne ha reso più brillanti le sorti, questo non è affatto segno della sua forza. In circostanze del genere spesso piccole influenze provocano grandi spostamenti della bilancia».

<sup>66</sup> Sull'orazione demostenica *Contro Androzione* cfr. Rowe 2000; altra bibliografia è fornita da Pinto 2000, 153 ss.

<sup>67</sup> Una possibile allusione alla fase deceleica, o meglio ionica, della guerra, è stata individuata in [And.] IV 12, dove si afferma che «l'odio degli alleati si scatenerà non appena scoppierà una guerra sul mare tra noi e gli Spartani», e ha contribuito a far collocare l'orazione nel IV secolo (cfr. Cobetto Ghiggia 1995, 203-204; *contra* Gazzano 1997; Gazzano 1999, 60 ss.). Per il dibattito sulla paternità e sulla cronologia dell'orazione cfr. da una parte Cobetto Ghiggia 1995, 9 ss.; dall'altra Gazzano 1999, xv ss., e Prandi 2004.

<sup>68</sup> Lewis 1977, 83 ss.

<sup>69</sup> Sul trattato di Epilico cfr. Thuc. IV 50. [Il rapporto di Atene con Amorge, figlio del satrapo ribelle Pissutne, risulta anche da Thuc. VIII 54, 3.] Cfr. Nouhau 1982, 286-287.

<sup>70</sup> Cfr. *De pace* 96 ss., che sviluppa lo stesso tema dell'ingratitude degli Spartani; *Phil.* 95 ss.

scoperti nelle loro mire, a causa dell'odio generale si trovarono entrambi coinvolti in una guerra e in tanti sconvolgimenti, quanti era naturale che capitassero a coloro che si erano macchiati di colpe sia nei confronti degli Elleni che dei barbari. (§§ 103-105)

Non soltanto Sparta appare qui inaffidabile, traditrice e spergiura sia verso i Greci sia verso i barbari, entrambi utilizzati per i propri scopi di potere e poi apertamente ingannati, ma l'alleanza del 412 viene considerata come un'anticipazione della pace del 386, con la consegna dei Greci d'Asia al Re e il tradimento della pur tanto ambita egemonia panellenica (§ 103: *παράδωσεν αὐτῷ φάσκοντες ἅπαντας τοὺς ἐπὶ τῆς Ἀσίας κατοικοῦντας*)<sup>71</sup>. Non a caso, la deprecata pace del Re (su cui ovviamente si dovrà tornare) costituisce il punto d'arrivo dell'*excursus* isocrateo: vinti a Cnido, gli Spartani concludono

una pace così indegna, che nessuno può indicarne un'altra che sia stata più vergognosa o più riprovevole o più degradante per gli Elleni o più contraria a quanto alcuni affermano sul valore dei Lacedemoni. Essi infatti, quando il Re li fece padroni dell'Ellade, cercarono di strappargli il regno e tutta la prosperità di cui godeva, ma dopo che li ebbe vinti per mare e umiliati, gli consegnarono non una piccola parte degli Elleni, bensì tutti quelli che abitano in Asia. (§ 106)<sup>72</sup>

Con ciò, Sparta sembra muoversi, dal 412 al 386, in una linea coerente di disponibilità all'accordo con il barbaro e di indifferenza nei confronti della libertà dei Greci d'Asia: due aspetti che la rendevano indegna dell'egemonia della Grecia, che proprio nella lotta antibarbarica e nella difesa della libertà dei Greci aveva trovato, a partire dal 478, la sua legittimazione. Al ruolo svolto dalla Persia tra Sparta e Atene sembra invece alludere con maggior realismo Demostene (*Phil.* 4, 51), il quale, nell'intento di convincere gli Ateniesi ad utilizzare senza remore l'appoggio persiano contro Filippo, ricorda che

sempre, in passato, i Greci si divisero tra due poli: gli Spartani e noi, e, degli altri, chi obbediva a noi, chi a loro. Il re di Persia era, sì, guardato con sospetto da tutti, ma se si alleava con quelli che stavano perdendo, ne otteneva la fiducia finché non li portava al livello degli avversari, poi lo odiavano anche quelli che aveva salvato, non meno di quelli che gli erano stati nemici.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Lévy 1983.

<sup>72</sup> Roth 2003a, 141-142.

<sup>73</sup> La traduzione è di Canfora 1974 (ove si troverà anche bibliografia in merito alle singole orazioni); cfr. anche Dem. 11, 6. Per altra bibliografia su alcune demagogie demosteniche cfr. le indicazioni di Sarini 1992.

Naturalmente, ampio spazio, e attitudine costantemente critica, l'oratoria attica riserva al ruolo di Sparta nelle vicende conclusive della guerra del Peloponneso, dalla battaglia di Egospotami al trattato di pace, con le relative clausole, fino alle conseguenze di carattere interno, con l'avvento dei Trenta Tiranni e la successiva guerra civile (in cui talora, significativamente, la tirannide dei Trenta si confonde con quella degli Spartani)<sup>74</sup>. Non intendo soffermarmi su questi aspetti, limitandomi a rimandare alla trattazione di Nouhaud<sup>75</sup> e a segnalare, fra le diverse voci dissenzienti, quella particolarmente critica di Lisia, che punta impietosamente il dito sul rapporto tra gli Spartani, primo fra tutti Lisandro, e gli oligarchici ateniesi<sup>76</sup>. Vale la pena però di sottolineare che proprio Lisandro è l'unico personaggio spartano dell'epoca della guerra del Peloponneso che trova spazio presso gli oratori. Isocrate, nell'*Archidamo*, ricorda brevemente Brasida, Gilippo e Pedarito come Spartani 'salvatori' di città, rispettivamente Anfipoli, Siracusa, Chio: una menzione che vale a comprovare la memoria delle gravi sconfitte subite da Atene in Tracia, a Siracusa e durante la guerra ionica, ma il cui valore esemplare resta collegato con il fatto che il discorso si finge pronunciato davanti all'apella spartana. Quanto al re Pausania II, egli è ricordato, se pur onorevolmente, solo in Lys. 18, a motivo del rapporto privato da lui intrattenuto con la famiglia di Nicerato, fratello di Nicia. Resta dunque Lisandro il personaggio più significativo, prima di tutto per il ruolo avuto ad Egospotami, che peraltro non è del tutto incontestato, giacché Isocrate, in *Antid.* 128, ritiene la vittoria lisandrea un colpo di fortuna, che non attesta il suo valore di stratego:

Si deve quindi stimare buone anzi eccellente generale, non chi per un solo colpo di fortuna riportò, come Lisandro, un successo così clamoroso quale a nessun altro è accaduto di ottenere, ma chi, in molte, varie e difficili circostanze ha sempre agito con rettitudine e con senno, come è accaduto a Timoteo<sup>77</sup>;

inoltre, egli è ricordato per la funzione svolta nelle vicende successive alla sconfitta ateniese, tra cui merita segnalazione il collegamento del suo

---

<sup>74</sup> Cfr. Lys. 26, 20: μετὰ τῶν τριάκοντα Λακεδαιμονίους δουλεύειν; cfr. Isocr. *Areop.* 65: δεσπότης ἡμῶν ὄντας Λακεδαιμονίους; Isocr. *Panath.* 66 e Aesch. 2, 77, a proposito delle vittime dei Trenta, messe in carico agli Spartani. Anche in Dem. 58, 67, ricordando le imprese di Aristocrate di Scelia, lo si elogia per aver contribuito alla lotta contro gli oligarchi del 411, pronti a tradire la città a Sparta.

<sup>75</sup> Nouhaud 1982, 277 ss., in particolare 280 ss., 301 ss.

<sup>76</sup> Cfr. Lys. 12, 59; 71 ss.; 13, 34, con il commento di Bearzot 1997a, 165 ss., 204 ss., 290-291.

<sup>77</sup> Nouhaud 1982, 281.

nome con il famigerato 'catalogo' (Isocr. *In Euth.* 2; *In Call.* 16)<sup>78</sup>, e per il discusso rapporto con Alcibiade di cui si è già parlato più sopra.

Infine, merita di essere sottolineato il fatto che l'oratoria attica evoca per questo periodo storico un'unica vicenda che restituisce un'immagine non negativa di Sparta: il dibattito sul destino di Atene all'indomani della sconfitta, quando Sparta si oppose alla proposta degli alleati di radere al suolo la città (Xen. *Hell.* II 2, 19-20; Plut. *Lys.* 15)<sup>79</sup>. Andocide ricorda due volte la benemerenzza degli Spartani, in 1, 142 e in 3, 21. Nel primo caso l'intento prevalente è quello di elogiare gli antenati:

dopo che la flotta fu distrutta e molti avrebbero voluto gettare la città in sciagure irrimediabili, i Lacedemoni, sebbene allora nostri nemici, decisero di salvare Atene in memoria del valore di quegli uomini cui va il merito della libertà di tutta la Grecia.

Il secondo passo è invece molto più orientato a favore di Sparta e ostile agli alleati di Atene nella guerra di Corinto:

Quando perdemmo la flotta nell'Ellesponto e fummo assediati, che cosa volevano fare di noi quelli che ora sono nostri alleati, e che allora lo erano degli Spartani? Non volevano forse asservire la città e devastare il paese? E chi fu ad opporsi a tali proposte se non gli Spartani, che dissuasero gli alleati da tali propositi e si rifiutarono di deliberare tali provvedimenti?

L'episodio è rievocato anche da Isocrate, in *Plat.* 31-32, in chiave antebana, e in *De pace* 78, per criticare l'impero navale, che «suscitò contro di noi tanto odio che poco mancò che la città fosse ridotta in schiavitù, se non avessimo trovato i Lacedemoni, che pure fin da principio ci facevano guerra, più benevoli dei nostri antichi alleati»<sup>80</sup>; infine, da Demostene, in 19, 65<sup>81</sup>, per ricordare il voto dei Focesi, in contrasto con i Tebani, contro il temuto *andrapodismós* di Atene<sup>82</sup>. Dato il rovesciamento di alleanze determinatosi poco dopo la vittoria spartana e sancito dalla guerra di Corinto, l'episodio si prestava ad essere rievocato soprattutto per spegnere gli entusiasmi degli Ateniesi nei confronti della coalizione antispartana e suscitare diffidenza verso gli alleati, Tebani e Corinzi, divisi dagli

---

<sup>78</sup> Sul 'catalogo di Lisandro', ricordato anche nel frammento P. Ryl. III, nr. 489, col. IV, ll. 108-119 della *Per Erissimaco* di Lisia, cfr. Bearzot 2002b (= 2007), 64, nota 20.

<sup>79</sup> Per altre fonti e bibliografia cfr. Piccirilli 1997, 254-255.

<sup>80</sup> Cfr., nello stesso senso, il § 105.

<sup>81</sup> Per la bibliografia sull'orazione 19 di Demostene rimando alle indicazioni fornite da Labriola 2000, 245 ss.

<sup>82</sup> È questo il termine, con il verbo *ἐξανδραποδίζεισθαι*, che esprime di solito negli oratori (ma anche in Xen. *Hell.* VI 5, 46) il destino cui Atene scampò nel 404.

Atenesi da una lunga e difficilmente cancellabile inimicizia; tanto più che, soprattutto nel caso di Tebe, i motivi di nuovi contrasti andavano moltiplicandosi a partire dagli anni '70 del IV secolo. Non a caso, Lisia (2, 67-68) è costretto a giustificare il soccorso portato dagli Ateniesi ai Corinzi elogiando la magnanimità degli Ateniesi stessi, che hanno dimostrato sentimenti ben diversi da quelli degli Spartani:

Quelli invidiavano la prosperità dei Corinzi, mentre i nostri sentivano compassione per il torto che essi subivano, dimenticandosi dell'antica rivalità e tenendo invece in gran conto la presente amicizia [...] Essi, infatti, hanno avuto il coraggio, per rendere grande la Grecia, non soltanto di combattere per la propria salvezza, ma anche di morire per la libertà dei loro nemici: combattevano infatti a fianco degli alleati di Sparta per salvarli!

Un'analogha volontà giustificatoria è prestata da Senofonte agli ambasciatori tebani che si recano ad Atene, nel 395, a sollecitare l'alleanza ateniese contro Sparta (*Hell.* III 5, 8). Nei discorsi inseriti nelle *Elleniche* senofontee, del resto, il tema è significativamente ricorrente, a conferma della sua attualità, non solo come motivo di risentimento (eventualmente da superare) verso Tebe e Corinto, ma anche come motivo di riconoscenza verso Sparta: è il caso, per esempio, degli ambasciatori spartani del 369 in *Hell.* VI 5, 35 e di Procle di Fliunte, nello stesso contesto cronologico, in *Hell.* VI 5, 46<sup>83</sup>. Per contro, la gratitudine verso i nuovi alleati del 395 viene suscitata rievocando l'aiuto fornito dai Tebani agli esuli democratici (Din. 1, 25)<sup>84</sup> o il rifiuto degli Argivi di obbedire al *diktat* spartano sulla consegna degli esuli stessi, nonostante gli Spartani fossero signori della terra e del mare (Dem. 15, 22-24)<sup>85</sup>.

La memoria storica degli oratori relativa alla guerra del Peloponneso, per quanto riguarda Sparta, si basa dunque su una selezione fortemente orientata dei fatti e si concentra su tre momenti: l'assedio e la distruzione di Platea, che consente di presentare Sparta come ingrata, spergiuera e immemore della miglior tradizione greca; la fase deceleica della guerra, che offre lo spunto per ridiscutere il rapporto di Alcibiade con la città laconica e, soprattutto, per criticare l'accordo tra Sparta e la Persia del 412, guardando in ottica attualizzante a quello del 386; la conclusione del conflitto, che oltre a permettere una riflessione critica sulle responsabilità di Sparta, e soprattutto di Lisandro, nella crisi politica interna

---

<sup>83</sup> Missiou 1992, 95 ss.

<sup>84</sup> Worthington 1992, 171-172. Anche questo tema è utilizzato dagli oratori senofontei, come gli ambasciatori tebani ad Atene del 395 in *Hell.* III 5, 8, o come Leonziade, che lo rovescia contro i democratici tebani nel 382, in *Hell.* V 2, 33.

<sup>85</sup> Sulla richiesta spartana di estradare gli esuli ateniesi cfr. Bearzot 1994, 153 ss.

di Atene, fornisce anche l'occasione per l'unica notazione positiva sugli Spartani, salvatori di Atene dal rischio della distruzione e dell'*andrapodismós* e, quindi, in un certo senso più affidabili dei Tebani e dei Corinzi. Il tema, sfruttato soprattutto da Andocide e da Isocrate, sembra collegato, come mostra il confronto con Senofonte, con la volontà di trovare motivi di riavvicinamento tra Sparta e Atene in funzione antitebana, in vista di quell'accordo che, a partire dalla discussione per la pace di Sparta del 371, si immaginava basato sulla ripresa del vecchio progetto cimoniano, caro ai 'moderati', della spartizione dell'egemonia<sup>86</sup>. L'immagine di Sparta che ci viene restituita è dunque ancora una volta sostanzialmente negativa: ma per un'epoca che, diversamente da quella delle guerre persiane, non si presta, da parte ateniese, né alla celebrazione di un'epopea né alla glorificazione di eroi<sup>87</sup>, trova spazio il riconoscimento di un merito all'antica rivale, dalla rinnovata alleanza con la quale una parte del mondo politico ateniese faceva dipendere l'equilibrio della Grecia contemporanea.

## 5. IL IV SECOLO

Gli eventi del IV secolo costituiscono nell'oratoria attica, più che elementi del remoto passato storico, elementi del passato 'prossimo', quando non addirittura di attualità. È pertanto naturale che gli accenni alle vicende contemporanee o del passato recente siano numerosissime negli oratori. Poiché non sarebbe utile farne una casistica dettagliata<sup>88</sup>, mi soffermerò solo su alcuni temi particolarmente significativi.

È quasi inutile dire che la condanna dell'egemonia spartana è pressoché unanime negli oratori. Lisia, nell'*Olimpico* del 388 (33, 7)<sup>89</sup>, chiama i Greci all'unità ed esprime meraviglia nei confronti degli Spartani, che vengono meno al loro ruolo di egemoni. Isocrate (*De pace* 95 ss.), che scrive in un contesto ben diverso, si permette un tono assai più critico e afferma che gli Spartani

intorno allo stesso tempo devastavano il continente asiatico, infierivano sulle isole, rovesciavano i governi democratici dell'Italia e della Sicilia sostituendoli con tiranni e infestavano il Peloponneso riempiendolo di discordie e di guerre. Contro quale città non marciarono? O quale non offesero?

---

<sup>86</sup> Schepens 2001; Bearzot 2003a [nr. 6], 70 ss.

<sup>87</sup> Nouhaud 1982, 298.

<sup>88</sup> Per la quale rimando a Nouhaud 1982, 319 ss.

<sup>89</sup> Sull'*Olimpico* cfr. Medda 1995, 429 ss.

[...] smisero mai di far del male agli altri e di preparare a sé la disfatta di Leuttra? Di essa alcuni affermano che fu la causa delle disgrazie di Sparta, senza dire la verità: non fu questa a farli odiare dagli alleati, ma fu per i soprusi dei tempi precedenti che subirono questa disfatta e corsero il pericolo di perdere la loro città. (§§ 99-100; cfr. *Paneg.* 122 ss., su cui vd. *infra*)

Fra i meriti di Atene va l'aver salvato la Grecia dall'*arché* spartana, dopo averla due volte liberata dai barbari (Isocr. *Phil.* 129; cfr. Dem. 18, 202)<sup>90</sup>; distruggendo l'*arché* spartana, l'ateniese Conone pone fine, non diversamente dai tirannicidi, ad una dura tirannide (*ou mikràn tyrannida*: Dem. 20, 70)<sup>91</sup>. L'egemonia spartana viene così accomunata da una parte alla minaccia barbarica, dall'altra alla tirannide pisistratide: Sparta, lungi dall'essere accostata ad Atene nella lotta contro i Persiani, si pone anzi in continuità con i barbari per la volontà di asservire la Grecia, e la loro egemonia merita quella stessa definizione di tirannide che si erano attirati gli Ateniesi del V secolo con la loro *arché* che ora, al confronto con Sparta, meritava invece i riconoscimenti che non gli lesinano né Isocrate (nel *Panegirico* e nel *Panatenaiico*) né Demostene<sup>92</sup>.

Spesso, le accuse all'egemonia spartana si accompagnano ad una difesa d'ufficio dell'egemonia ateniese, che, in una prospettiva comparativa, appare meritevole di una valutazione indulgente. D'altra parte, non manca la diffusa coscienza che la degenerazione dell'egemonia ha coinvolto sia Atene sia Sparta, e questo non solo in Isocrate (*De pace* 106-107; *Areop.* 6-7; *Panath.* 54; 68), ma anche in Demostene (*Phil.* 3, 22-25; cfr. 30):

Voi siete stati la somma autorità in Grecia per settantatré anni e gli Spartani lo furono per ventinove; i Tebani ebbero una certa potenza negli ultimi tempi dopo la battaglia di Leuttra. Tuttavia, mai né a voi, né ai Tebani, né agli Spartani, o Ateniesi, fu concesso da parte dei Greci di agire a proprio piacimento; tutt'altro. Anzi, contro di voi, o meglio contro gli Ateniesi di un tempo, quando sembrava che non si comportassero con moderazione nei confronti di qualcuno, tutti, anche quelli che non potevano rivolger loro nessun rimprovero, pensavano di dover combattere insieme a chi aveva subito un torto. E in seguito, di nuovo contro gli Spartani, che giunsero a ricoprire la stessa posizione egemone che fu vostra, dopo che si diedero a una politica insolente e sconvolsero l'ordine costituito, tutti, anche quelli che non li rimproveravano di niente, entrarono in guerra.

---

<sup>90</sup> Wankel 1976, 938.

<sup>91</sup> A proposito di questo passo e delle motivazioni dell'argomentazione demostenica cfr. Bianco 2007b. Isocrate, in *Phil.* 95, ricorda l'ostilità dei Greci verso gli Spartani a causa delle decarchie istituite al tempo della loro egemonia; cfr. *Panath.* 54, 68.

<sup>92</sup> Per la difesa dell'egemonia ateniese in Demostene cfr. Bianco 2007b; Asmonti 2003.

La coscienza di questo comune destino sta alla base della ripresa del progetto cimoniano di divisione dell'egemonia cui già si è accennato e che Isocrate ripropone fin dal *Panegirico* (§§ 15-18), per ribadirne la validità in *Antid.* 57.

La guerra di Corinto è oggetto di diverse allusioni, ma il principale interesse degli oratori sembra quello (fatta eccezione per Andocide, che in 3, 17 ss. ne propone una lettura in chiave rigorosamente filospartana, e per Isocrate, che in *Plat.* 27 ne dà la responsabilità alla *hybris* dei Tebani) di presentarla come una guerra 'giusta' e, proprio perché tale, vittoriosa nonostante la sperequazione delle forze e i presupposti non favorevoli.

Chi non sa che i Lacedemoni distrussero la vostra potenza che passava per invincibile, disponendo all'inizio di scarsi mezzi per la guerra sul mare, ma attirando dalla loro parte gli Elleni [...] e che voi, a vostra volta, strappaste loro il predominio (*arché*) muovendo da una città smantellata e poco prospera, ma avendo come alleata la giustizia (τὸδὲ δίκαιον ἔχοντες σύμμαχον)?

si domanda Isocrate in *Plat.* 40; gli fa eco Demostene, in *Ol.* 2, 24: «Un tempo, o Ateniesi, vi siete sollevati contro gli Spartani in difesa dei diritti dei Greci (ὕπερ τῶν Ἑλληνικῶν δικαίων)» (cfr. *Phil.* 1, 3). Demostene, preoccupato di convincere gli Ateniesi a intraprendere la lotta contro Filippo, insiste molto sulla necessità di affrontare con coraggio conflitti anche apparentemente sproporzionati e ricorre volentieri proprio all'esempio della guerra corinzia (in *Phil.* 3, 47; 51 e in 18, 96-97, dove si sottolinea positivamente anche il superamento dei rancori verso Corinzi e Tebani)<sup>93</sup>. Guerra giusta, dunque, sostenuta con pieno diritto e in appoggio ad esso, e coraggiosa, affrontata superando il timore di forze preponderanti: non c'è da meravigliarsi che, dopo le dubbie glorie della pentecontetia e della guerra peloponnesiaca, gli oratori rivolgano la loro attenzione al conflitto degli anni 395-386<sup>94</sup>.

Un altro caposaldo della storia dei rapporti tra Sparta e Atene è la battaglia di Cnido del 394. La vittoria ateniese, e il suo principale artefice Conone<sup>95</sup>, sono molto valorizzati dagli oratori: con Cnido, ha termine per Sparta l'*archè tes thalattes* (And. 1, 22) o l'*arché* in assoluto (Isocr. *Evag.* 56; cfr. anche 64; 68-69; *Areop.* 65; *Phil.* 63); addirittura, in Dem. 20, 68, Cnido, nel contesto di un elogio di Conone, prende il posto

---

<sup>93</sup> Wankel 1976, 524 ss. A Demostene (20, 51-54) risale anche una ricostruzione piuttosto tendenziosa di un episodio del 394, quando i Corinzi filoateniesi avrebbero aperto le porte agli Ateniesi e ai loro alleati dopo la battaglia di Nemea (cfr. Xen. *Hell.* IV 2, 23).

<sup>94</sup> Nouhaud 1982, 324.

<sup>95</sup> Nouhaud 1982, 33 ss.

di Leuttra come vero fattore di crisi dell'egemonia spartana. Analoghe forzature troviamo in Isocr. *Panath.* 105-106, dove la pace del Re appare come un conseguenza diretta della sconfitta subita da Sparta a Cnido<sup>96</sup>, e in Dinarco (1, 75), dove Cnido avvia il processo che porta, dopo Leuttra, al riavvicinamento formale tra Atene e Sparta. Troviamo qui un chiaro tentativo, ravvisabile anche nella valutazione delle paci del 375 e del 371, di attribuire ad Atene, e non ai Tebani, la fine dell'*arché* spartana; tanto più comprensibile in quanto la propaganda tebana, che ritroviamo in Plut. *Pelop.* 2, 10; 6, 2; 13, 7; 30, 3, inversamente dava ai Tebani il merito di aver abbattuto Sparta sia per terra che per mare<sup>97</sup>. Tornano dunque, a proposito della storia del IV secolo, quelle glorie ateniesi che la storia della pentecontetia e della guerra del Peloponneso non aveva offerto lo spunto per celebrare: Atene ritrova il clima eroico delle guerre persiane contrastando con grande coraggio ed efficacia, sostenuta dal diritto, una Sparta tirannica e dalle forze preponderanti.

Interessante è poi il ben noto caso della pace del Re: gli oratori fanno a gara a deprecarla, attribuendo agli Spartani la grave responsabilità di un accordo che consegnava al re i Greci d'Asia, rinnegando quell'orientamento antibarbarico che era, in Grecia, uno dei fattori di giustificazione dell'egemonia panellenica. Molto duri sono i toni di Isocrate in *Paneg.* 122 ss., nel contesto di una requisitoria contro l'egemonia spartana:

È opportuno [...] rimpiangere la nostra egemonia e biasimare i Lacedemoni perché in principio intrapresero la guerra con il pretesto di liberare gli Elleni, ma alla fine ne consegnarono tanti in schiavitù, e perché staccarono gli Ioni dalla nostra città [...] per consegnarli ai barbari, contro la cui volontà possiedono il loro paese e a cui non hanno mai cessato di far guerra. [...] Ma la cosa più mostruosa di tutte è vedere coloro che aspirano all'egemonia fare ogni giorno spedizioni contro gli Elleni, mentre hanno concluso con i barbari un'alleanza eterna (§§ 122 e 128);

altrettanto aspri quelli di *Paneg.* 175 ss., dove troviamo la celebre definizione dei termini del trattato come «ordini e non patti (*προστάγματα και μη συνθήκας*)», ma anche una dura requisitoria contro i negoziatori del trattato, anche se non si nomina espressamente Antalcida (solo Demostene, in 20, 54, collega la pace con il nome del plenipotenziario):

Avremmo ragione di accusare anche gli ambasciatori che negoziarono questa pace, perché, inviati dagli Elleni, conclusero il trattato a favore dei barbari. Essi avrebbero dovuto [...] applicare imparzialmente la giustizia a

---

<sup>96</sup> Roth 2003a, 142.

<sup>97</sup> Georgiadou 1997, 131-132.

tutti, e su questa base redigere il trattato. Ma essi non accordarono nessun onore alla nostra città e a quella dei Lacedemoni, mentre resero il barbaro signore di tutta l'Asia. (§§ 177-178)

Non diverso l'orientamento di Demostene, che in 23, 140<sup>98</sup> ricorda che era abitudine degli Ateniesi rimproverare agli Spartani «di aver fatto scrivere in un trattato che il Re di Persia avrebbe potuto fare ciò che voleva dei Greci d'Asia»; mentre in 15, 29 propone un confronto tra la pace di Callia e la pace del Re a tutto vantaggio della prima, che si trova del resto anche in Isocr. *Panath.* 59. Ma altrove si possono trovare valutazioni diverse di quella pace che Isocrate, in *Panath.* 106, definisce vergognosa, riprovevole, degradante per i Greci: alla deplorazione della cessione dei Greci d'Asia si sostituisce la valorizzazione della pace finalmente raggiunta in Grecia. Nel *Sulla pace* isocrateo, per esempio, il tono è completamente diverso, e l'oratore chiede che Atene stipuli la pace applicando

non quel trattato che alcuni ora hanno redatto, ma quello che, concluso con il Re e con i Lacedemoni, prescrive che gli Elleni siano autonomi, che le guarnigioni sgombrino le città altrui e che ciascuno conservi il suo territorio. Non se ne potrà trovare uno più giusto né più utile alla nostra città. (§ 16)

Addirittura, nel § 68 del *Sulla pace*, la pace del Re diventa l'esito dell'iniziativa degli Ateniesi, che non hanno cessato di combattere e di rischiare la vita per terra e per mare «prima che i Lacedemoni si decidessero a concludere il trattato che sanzionava l'autonomia»; in Dem. 20, 60 essa è una conseguenza della riconquista ateniese dell'Ellesponto da parte di Trasibulo. Talora, addirittura, Spartani e Ateniesi sono accomunati come realizzatori dell'accordo, se pure con tono non necessariamente favorevole, come in Isocr. *Paneg.* 137, *Phil.* 42 e *Panath.* 158 e 162. Identificata come uno degli snodi fondamentali della storia del IV secolo, la pace del Re viene dunque trattata in modo molto diversificato, a seconda che la sua evocazione serva a criticare la politica spartana o a valorizzare quella ateniese<sup>99</sup>.

Il ricordo delle contestate imprese di Sparta dopo la pace del Re torna in alcuni passi, come Isocr. *Paneg.* 126 (Mantineia, la presa della Cadmea, Olinto, Fliunte)<sup>100</sup> e *Panath.* 100 (Mantineia e Fliunte, oltre all'Elide, a Corinto e ad Argo per il periodo anteriore al 386)<sup>101</sup>. Il *Plataico* dello stesso Isocrate dà ovviamente ampio spazio al rapporto tra Sparta e la

---

<sup>98</sup> Per la bibliografia sulla *Contro Aristocrate* rimando a Pierro 2000, 209.

<sup>99</sup> Cfr. Nouhauud 1982, 326 ss.

<sup>100</sup> Per l'attacco spartano ad Olinto cfr. anche Dem. 19, 263-264.

<sup>101</sup> Cfr. Roth 2003a, 140-141.

Beozia, con la preoccupazione di sottolineare più le incongruenze della politica tebana che non di quella spartana (cfr. §§ 19 e 28-29); è interessante in particolare che Isocrate faccia osservare che la pur impopolare *arché* spartana rischia di attirarsi inattese simpatie a causa della *hybris* dei Tebani. Tuttavia, una certa critica alla politica unilaterale seguita da Sparta dopo il 386 è certamente presente nell'oratoria attica ed è confermata dal giudizio su Agesilao, l'unico personaggio spartano di IV secolo che goda di qualche attenzione: se la sua spedizione in Asia è ricordata con rispetto (Isocr. *Paneg.* 144; 153; cfr. *Phil.* 62), e se Andocide (3, 18) si profonde in un elogio della vittoria spartana di Coronea sotto il suo comando<sup>102</sup>, Isocrate, nel *Filippo* (§ 86), propone al re l'esempio di Agesilao per spiegarli che non si deve agire senza la collaborazione o almeno il consenso dei Greci:

Di ciò Agesilao, che pure passava per il più saggio (*phronimótatos*) dei Lacedemoni, tenne poco conto, non tanto per incapacità quanto per ambizione. Infatti egli ebbe due aspirazioni, belle entrambe, ma non in accordo fra loro né attuabili insieme. Si proponeva di far guerra al Re e di ricondurre i suoi amici nelle loro città dando loro il controllo del potere. Accadeva, dunque, che in conseguenza della sua attività a favore degli amici gli Elleni si trovavano in mezzo a sventure e pericoli, e per lo sconvolgimento verificatosi fra noi egli non aveva l'agio né la possibilità di fare la guerra ai barbari.

È interessante che Isocrate giudichi gli interventi promossi da Agesilao contro diversi stati greci, giustificati con la volontà di far rispettare il principio dell'autonomia, come mossi dal desiderio di sostenere gli oligarchi amici e ospiti del re: questa visione della politica del sovrano, in parte oscurata da Senofonte ma chiaramente emergente dalla tradizione alternativa diodorea e plutarchea<sup>103</sup>, godeva evidentemente di credito presso l'opinione pubblica ateniese anche in chi, come Isocrate, era sostanzialmente un ammiratore di Agesilao. Coerentemente con questo giudizio, viene ricordata con onore, in Isocr. *Plat.* 17 e *Phil.* 43, l'iniziativa ateniese di contrastare gli attacchi spartani alla Beozia dopo la liberazione di Tebe (cfr. *Din.* 1, 38-39)<sup>104</sup>.

Particolare attenzione è riservata alle vittorie ateniesi su Sparta degli anni 376 e 375, che aprirono la strada alla celebrata pace del 375/4, che sancì il riconoscimento dell'egemonia navale ateniese<sup>105</sup>.

---

<sup>102</sup> Cfr. *Lys.* 16, 16.

<sup>103</sup> Per la tradizione su Agesilao cfr. Cartledge 1987, 55 ss.; Luppino 1990; Hamilton 1994.

<sup>104</sup> Worthington 1992, 192 ss.

<sup>105</sup> Cfr. *Nep. Tim.* 2, 2, con Momigliano 1936b, 15 ss. (= 1966, 433 ss.), e Accame 1941, 147 ss.

La vittoria di Cabria a Nasso (376) è ricordata da Dem. 20, 77, nel contesto dell'elogio di Cabria<sup>106</sup>, da Aesch. 3, 222 e 243 (con la vittoria di Timoteo a Corcira nel 373 e quella di Ificrate contro la mora spartana nel 390) e da Din. 1, 75 (con Cnido, la mora spartana e Corcira)<sup>107</sup>. La vittoria di Timoteo a Corcira torna, oltre che nei passi ora ricordati, in Isocr. *Antid.* 109 e Din. 1, 14; 3, 17<sup>108</sup>; nel passo dell'*Antidosi* viene rievocata anche la vittoria di Timoteo ad Alizia, presupposto della pace del 375/4 e, quindi, addirittura causa in diretta della sconfitta di Leuttra:

vinse in battaglia navale i Lacedemoni e li costrinse a stipulare quella pace che modificò radicalmente la condizione delle due città; tant'è vero che, da quel giorno, offriamo, ogni anno, un sacrificio alla Pace, considerando questa pace la più vantaggiosa che ci sia stata per la nostra città, e nessuno ha più visto una flotta dei Lacedemoni navigare oltre il capo Malea né un loro esercito attraversare l'Istmo; e in ciò si potrebbe individuare la causa della loro disfatta a Leuttra.

Del resto, come si è visto a proposito della pace del Re, non è inusuale che gli oratori stabiliscano rapporti di causa-effetto alquanto forzati, per quanto riguarda la conclusione di paci ritenute importanti per la storia di Atene; Dem. 22, 15, per esempio, ritiene la pace del 371 una conseguenza della possibilità per Atene di equipaggiare la flotta, dopo il superamento delle difficoltà finanziarie di Timoteo nel 373:

Durante l'ultimo conflitto contro i Lacedemoni, quando sembrava che voi non avreste potuto inviare delle navi, sapete in che condizioni era la città [...] Dopo l'invio delle navi, però, otteneste la pace alle vostre condizioni.<sup>109</sup>

Infine, come è lecito attendersi, grande rilevanza ha la vicenda di Leuttra<sup>110</sup>. La disfatta spartana è considerata una conseguenza della *hybris* di Sparta e della sua cattiva politica (Isocr. *De pace* 100), con un giudizio non dissimile da quello di Senofonte (*Hell.* V 4, 1) che la ritiene una punizione divina per le violazioni dei giuramenti compiute dagli Spartani. Da questa disfatta Sparta non è stata in grado, diversamente da quanto accadde ad Atene dopo Egospotami, di risollevarsi in tempi brevi (Isocr. *Panath.* 57-58)<sup>111</sup>; la situazione di estrema precarietà che

---

<sup>106</sup> Bearzot 1990; Bianco 2007b.

<sup>107</sup> Sull'accostamento, frequente negli oratori, tra Timoteo, Cabria ed Ificrate cfr. Nouhaud 1982, 338 ss. Sul passo di Dinarco cfr. Worthington 1992, 242 ss.

<sup>108</sup> Sui due passi di Dinarco cfr. Worthington 1992, 148 ss., 329-330.

<sup>109</sup> La traduzione è di Pinto 2000.

<sup>110</sup> Cfr. Nouhaud 1982, 328 ss.

<sup>111</sup> Roth 2003a, 115 ss.

ne è conseguita per la *polis* dei Lacedemoni è esaminata lucidamente da Isocrate in *Phil.* 46 ss., e vi si accenna anche in *Dem.* 20, 161. Leuttra diventa così, da episodio militare, snodo epocale, che solo l'incapacità dei Tebani di gestire opportunamente la vittoria ha potuto ridimensionare (Isocr. *De pace* 58; *Dem.* 18, 18)<sup>112</sup>. Ma ciò che è più interessante è la fortuna di cui gode negli oratori il tema dell'aiuto concesso dagli Ateniesi dopo Leuttra all'antica rivale: fortuna dovuta non solo al fatto di poter celebrare la generosità di Atene, ma soprattutto all'opportunità, che l'episodio offre, di creare un contraltare alla clemenza esercitata dagli Spartani vincitori nel 404. Così, ricorda Isocrate, «i Lacedemoni, i quali sotto l'oligarchia ci davano ordini quasi ogni giorno, sotto la democrazia vennero a pregarci di non lasciarli andare in rovina» (*Areop.* 69); e ancora: «quando [...] i Tebani e tutti i Peloponnesii tentarono di annientare Sparta, noi fummo i soli fra gli Elleni a stringere alleanza con i Lacedemoni e a contribuire alla loro salvezza» (*Phil.* 44). Il tema trova riscontro anche nella tradizione storiografica: se Senofonte (*Hell.* VI 5, 35) si limita a sottolineare le perplessità degli Ateniesi di fronte alle richieste spartane («Questo è ciò che dicono adesso [...] ma quando non avevano problemi ci facevano guerra»), Diodoro (XV 63, 1-2) si profonde in un elogio della *megalopsychia* e della *philanthropia* degli Ateniesi, che accordarono il loro aiuto agli Spartani nonostante i gravi torti (l'imposizione dei Trenta, l'abbattimento delle mura, la minaccia di distruzione della città) che essi avevano fatto loro; segno che il tema era effettivamente di grande attualità<sup>113</sup>. Ce lo conferma Demostene che, in 18, 98, non manca di elogiare la generosità ateniese in questa occasione:

Così agivano i vostri antenati; così i più anziani di voi, che, quando i Tebani avevano sconfitto a Leuttra e cercavano di sopprimere gli Spartani, che non erano né vostri amici né vostri benefattori ma avevano commesso frequenti e gravi torti nei confronti di Atene, glielo impediste, senza temere la potenza e la gloria che allora arridevano ai Tebani e senza tenere conto delle azioni passate degli uomini in cui favore intendevate esporvi al pericolo. (Cfr. 23, 191; Aesch. 2, 164)<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> Wankel 1976, 202 ss.: interessante, in chiusura, il ricordo della situazione di *akerisia kai taraché* in cui versava la Grecia, che evoca il giudizio senofonteo sulla Grecia del 362 nella chiusa delle *Elleniche*.

<sup>113</sup> Buckler 1980, 268-269, afferma che Diodoro, ammiratore di Atene, cerca di sottolineare il contrasto tra il comportamento vendicativo di Sparta e la generosità ateniese. In realtà, la presenza del tema in Diodoro/Eforo sembra un riflesso dell'attualità che esso riveste nell'oratoria. Cfr. Stylianou 1998, 426.

<sup>114</sup> La traduzione è di Bartolini Lucchi 1994. Cfr. Wankel 1976, 534 ss.

Tuttavia, si osservi che in 16, 11-13 lo stesso Demostene critica il soccorso fornito da Atene a Sparta, nel contesto, necessariamente antispartano, dell'insistenza sulla necessità di aiutare i Megalopolitani.

La memoria e l'interesse storico degli oratori appaiono concentrati, per il IV secolo, sull'egemonia spartana, giudicata molto duramente, tanto da indurre a riproporre il giudizio di tirannide che Tucidide aveva formulato per Atene; e su alcuni snodi epocali, dalla battaglia di Cnido del 394, da cui viene fatta decorrere la fine non solo della talassocrazia, ma della stessa egemonia spartana, alla pace del Re e alla sconfitta spartana di Leuttra. La selezione sembra orientata all'apologia di Atene (il duro giudizio sull'egemonia spartana consente infatti di giustificare quella, pur tanto discussa, di Atene) e all'esaltazione di quelle glorie di cui la storia tra 404 e 371 era ben più ricca che non quella della pentecontetia o della guerra del Peloponneso. L'immagine di Sparta che ci viene restituita è quella di una città indegna dell'egemonia, per la sua politica caratterizzata dalla *hybris* e dal perseguimento dell'interesse personale; e che proprio a causa di questa sua politica meschina è caduta in una crisi senza ritorno, che l'ha condotta a chiedere il soccorso dell'antica rivale Atene. Il quadro si chiude insomma con un ritorno ad Atene e al suo ruolo egemonico: ruolo a cui, pur nel pessimismo di cui sono esempio il *De pace* di Isocrate e la chiusa delle *Elentiche* senofontee, gli esponenti della cultura ateniese, storici e oratori, non sembrano avere ancora del tutto rinunciato.

## 6. CONCLUSIONI

La caratteristica principale di Sparta nell'oratoria attica è l'egoismo, che la contrappone alla generosità di Atene: fin dall'arcaismo la *polis* laconica persegue il proprio personale interesse di autoaffermazione, in spregio del diritto e senza alcuna sollecitudine per l'interesse generale della Grecia. Non stupisce quindi che, a partire da questa valutazione, il suo ruolo durante le guerre persiane sia fortemente ridotto dagli oratori, attraverso un'accurata selezione degli eventi e dei protagonisti, che privilegia il contributo ateniese: tale riduzione può forse essere influenzata anche dalla politica ambigua seguita da Sparta nei confronti della Persia a partire dal 412 e dalla tendenza a vedere nelle guerre persiane il precedente della lotta condotta da Atene contro i 'nuovi barbari' macedoni. La riduzione del ruolo storico degli Spartani perdura per il periodo della pentecontetia, nell'ambito della quale il motivo di maggior interesse è l'*arché* ateniese: tema spinoso e ambiguo, che non incoraggiava l'uso di esempi

storici tratti da quest'epoca e favoriva, comunque, le mistificazioni. Per la guerra del Peloponneso gli oratori si concentrano su pochi episodi, scelti in modo da poter consentire una critica a Sparta e ai suoi comportamenti verso Greci e barbari: la distruzione di Platea, la fase deceleica della guerra (con il rapporto tra Sparta e Alcibiade e, soprattutto, l'alleanza con la Persia), la sconfitta ateniese e le sue conseguenze. Per il IV secolo, gli stessi obiettivi critici, cui si aggiunge la rinnovata possibilità di celebrare glorie ateniesi senza dover giustificare le colpe dell'imperialismo, conducono gli oratori a privilegiare il tema dell'egemonia spartana, sulla quale viene formulato un giudizio molto pesante, e alcuni snodi epocali atti a mettere in evidenza la rinnovata grandezza di Atene e gli errori politici di Sparta, come la battaglia di Cnido, la pace del Re, la sconfitta spartana di Leuttra. A livello di personalità, l'interesse complessivo è modesto: lo spazio maggiore è concesso a Lisandro, per il suo ruolo nella sconfitta di Atene e nelle vicende della guerra civile, e ad Agesilao, ma non c'è nessun uomo politico spartano di cui si parli con incondizionata ammirazione; persino il grande Licurgo, del resto, viene ridimensionato al punto di affermare (Isocr. *Panath.* 153) che egli, nel redigere le sue leggi, si sarebbe ispirato a quelle ateniesi (cfr. anche *Bus.* 17)<sup>115</sup>.

La Sparta degli oratori attici è, dunque, definita e giudicata storicamente in base alle esigenze della propaganda ateniese e alle aspettative dell'opinione pubblica: una città certamente importante nelle vicende elleniche, ma indegna del ruolo egemonico che pure aveva perseguito nel corso del V e del IV secolo, e la cui politica, caratterizzata dalla ricerca costante dell'interesse personale, dall'egoismo e dalla *hybris* non le ha consentito di mantenere, accanto ad Atene, un posto privilegiato nella storia della Grecia. Le diverse qualità etico-politiche di Sparta e di Atene emergono anche a proposito del fortunato tema del generoso soccorso, prestato da Sparta ad Atene nel 404 e ricambiato da Atene a Sparta dopo Leuttra: mentre Atene ha saputo risollevarsi prontamente dalle disgrazie, una volta evitato l'*andrapodismós*, Sparta non ha saputo approfittarne

---

<sup>115</sup> Ollier 1933, 358 ss.; Roth 2003a, 190 ss. Non numerosi sono i riferimenti a Sparta sul piano della politica interna. In Isocrate troviamo l'elogio della diarchia spartana (*De pace* 142-144; *Phil.* 80; *Ep.* 2, 6) e della 'democrazia' degli Uguali (*Areop.* 61; cfr. Tigerstedt 1965, 200 ss.); in Aesch. 1, 181 ss. un aneddoto sulla bontà dei costumi spartani nella gestione dell'apella (cfr. Tigerstedt 1965, 204; Fisher 1994, 370 ss.); in Lyc. *Leocr.* 129-130 l'elogio della legge in base alla quale gli Spartani condannavano a morte che non voleva esporsi al pericolo per difendere la patria (cfr. Tigerstedt 1965, 204-205; Fisher 1994, 375 ss.). Talora però troviamo anche prese di distanza dall'ordinamento costituzionale spartano, basate sul confronto con Atene, come in Isocr. *Panath.* 108 ss., 134, 152 ss. o in Dem. 20, 105 ss. (cfr. su quest'ultimo passo Tigerstedt 1965, 203-204; Fisher 1994, 364 ss.; inoltre Bianco 2007b, 105, nota 27).

per riaversi dalla disfatta. In questo senso, nell'oratoria attica la storia di Sparta sembra ormai una storia chiusa: se Senofonte, pur chiudendo le sue *Elleniche* con il celebre lamento sulla confusione e il disordine che dominavano nel 362 il quadro politico greco, può probabilmente immaginare ancora un posto per Sparta tra le potenze greche, tanto che uno dei temi dominanti della sua opera è la ricostituzione dell'alleanza tra Sparta e Atene, negli oratori l'immagine di Sparta come potenziale egemone della Grecia sembra ormai, dopo il *Panegirico* isocrateo, definitivamente superata, e ne è significativa testimonianza il *Panatenaico* dello stesso Isocrate, uomo pure molto sensibile al tema della divisione dell'egemonia; mentre Atene, invece, conserva intatti il suo ruolo centrale e le sue potenzialità egemoniche. Si comprende così perché la Sparta degli oratori, nonostante le differenze di cronologia (e quindi di contesto storico) e di orientamento ideologico che impediscono di considerarli come una categoria indifferenziata, appaia sostanzialmente unitaria: una Sparta imperialista fin dalle origini, collaboratrice riottosa degli Ateniesi nelle guerre contro la Persia, ingrata e spergiura verso i Greci, sostenitrice dopo la conquista dell'egemonia di una politica così egoista e prepotente da averla condotta in pochi anni ad una crisi senza ritorno, e quindi sostanzialmente indegna di competere per l'egemonia panellenica. È questa, infatti, l'immagine di Sparta che l'opinione pubblica ateniese, se pur disposta ad accogliere diverse sfumature, si aspettava di vedersi proporre: perché ciò equivaleva ad affermare (se, come ricorda Isocrate in *Paneg.* 64 – cfr. *Phil.* 30 – erano Atene, Sparta, Argo e Tebe le città più forti della Grecia nella *age of the orators*) che solo Atene era degna dell'egemonia. Davvero gli oratori «ont écrit une autre histoire»<sup>116</sup>, in cui la memoria storica del passato altrui diventa anche ricostruzione orientata del proprio passato e, soprattutto, riproposizione in chiave celebrativa del proprio presente.

---

<sup>116</sup> Nouhaud 1982, 24.



## 9.

# Isocrate: dall'*hegemonía* all'*hegemon*\*

### ABSTRACT

Il lavoro muove da una analisi dei passi isocratei in cui ricorrono i termini relativi al lessico dell'egemonia. I concetti di *hegemonía* e di *hegemon* esprimono spesso un'idea positiva del potere, nel senso di comando in guerra conferito spontaneamente; meno favorevole è il giudizio sull'egemonia di carattere territoriale, in particolare di quella esercitata sul mare. La concessione spontanea dell'egemonia avviene in base a precisi requisiti: tradizione, riconosciuta superiorità militare e capacità di apportare benefici alla Grecia, in particolare nella lotta contro i barbari. Il carattere prevalentemente militare dell'egemonia e l'obiettivo della guerra antipersiana hanno certamente contribuito ad orientare Isocrate, di fronte alla crisi politica e militare delle *poleis*, verso un singolo egemone, capace di garantire efficienza, di mobilitare risorse e di dare al mondo greco, se non l'unità, la capacità di astenersi da logoranti lotte intestine e di portare avanti un'impresa comune. Isocrate coltiva l'idea di trasformare l'egemonia marittima in una sorta di *arché* regale (*De pace* 143-144), ad imitazione di una monarchia fondata non sul diritto della forza, ma sulla legittimità e sul consenso. Ciò lo orienta infine su figure di singoli egemoni, come i re spartani e Filippo, capaci di appiattare egemonia e *basileia*.

The paper starts from an analysis of Isocrates' passages in which the terms referring to the lexicon of hegemony recur. The concepts of *hegemonía* and *hegemon* often express a positive idea of power, in the sense of spontaneously conferred command in war; less favourable is the judgment on hegemony of territorial nature, in particular if exercised over the sea. The spontaneous concession of hegemony was based on precise requirements: tradition, recognised military superiority and the ability to bring benefits to Greece, particularly in the fight against the barbarians. The predominantly military character of hegemony and the objective of the anti-Persian war have certainly contributed to orientate Isocrates, facing the political and military crisis of the *poleis*, towards a single *hegemon*, capable of guaranteeing efficiency, of mobilizing resources and of giving the Greek world, if not unity, the capacity to refrain from wearisome internal struggles and to carry out a common enterprise. Isocrates cultivates the idea of transforming maritime hegemony into a sort of royal *arche* (*De pace* 143-144), in imitation of a monarchy founded not on the right of force, but on legitimacy and consensus. This finally orients him on the figures of individual hegemonies, such as the Spartan kings and Philip, capable of combining hegemony and *basileia*.

---

\* In M. Lombardo (a cura di), *Forme sovrapoleiche e interpoleiche di organizzazione nel mondo greco antico (Atti del Convegno, Lecce, 17-21 settembre 2008)*, Galatina 2008, 94-102.

## 1. ISOCRATE E IL VOCABOLARIO DELL'EGEMONIA

Considerata la gran messe di studi isocratei, mi è parso che qualche riflessione non scontata sul tema del passaggio dall'*hegemonía* all'*hegemon* nel pensiero di Isocrate potesse venire da un'analisi sistematica dei passi in cui ricorrono i termini relativi al lessico dell'egemonia (*hegemonía*, *hegemon*). Il verbo ἡγέομαι, da cui i due sostantivi derivano, presenta il doppio significato di 'condurre, essere capo, guidare, precedere gli altri in una qualsiasi azione' (senso proprio) e di 'essere guida' nell'opinione, dunque 'credere, stimare, giudicare' (senso figurato: il passaggio è dal significato di 'comandare' a quello di 'giudicare con autorità')<sup>1</sup>.

Talora la terminologia dell'egemonia ricorre semplicemente per indicare il 'capo', la 'guida', il 'maestro': così in *Bus.* 41 gli eroi sono «guide (*hegemones*) e maestri delle più nobili azioni», in *Antid.* 206 si considerano le conseguenze dell'aver avuto un maestro (*hegemon*) valido e intelligente, in *Panath.* 13 Isocrate si presenta come l'iniziatore (*hegemon*) di discorsi che incitano i Greci alla concordia e alla guerra contro i barbari. Si può avere anche un senso figurato: in *Nic.* 9 la parola è guida (*hegemon*) delle azioni e dei pensieri umani (cfr. *Antid.* 257); in *Antid.* 180 l'anima ha natura più adatta ad esercitare un ruolo di guida (*hegemonikotera*) ed è di maggior valore rispetto al corpo.

Nell'ambito di questo significato, in un solo caso, a quanto ho visto, *hegemon* ha valore eminentemente politico: in *Panath.* 139, dove si ricorda che dopo l'avvento della democrazia gli Ateniesi ebbero cura di «scegliersi dei capi (*hegemones*) che fossero fautori della democrazia, ma avessero costumi simili a quelli degli antichi monarchi» e che fossero quindi in grado di educare il popolo alla virtù, alla giustizia e alla temperanza. Un significato culturale affiora in *Antid.* 294, dove si evoca la superiore *paideia* di cui gli Ateniesi sono stati iniziatori e guide (*hegemones*); senso analogo, ma con accentuazione politico-culturale, in *Panath.* 207 (gli Spartani sono stati gli «iniziatori delle più belle consuetudini», τῶν καλλίστων ἐπιτηδευμάτων ἡγέμονες) e 241 (Isocrate presenta gli antichi Ateniesi come «pacifici, amici degli Elleni e promotori del movimento di uguaglianza politica», εἰρηνικούς καὶ φιλέλληνας καὶ τῆς ἰσότητος τῆς ἐν ταῖς πολιτείαις ἡγέμονας)<sup>2</sup>.

Enormemente più frequente è però il significato militare, che del resto è quello primario nell'ambito di questa terminologia. *Hegemones* so-

---

<sup>1</sup> Benveniste 1976, 113 ss.

<sup>2</sup> Per una valorizzazione dell'egemonia in senso culturale (una «direction intellectuelle») cfr. Demont 2003.

no i capi militari (Temistocle, ἡγεμῶν ἐν τῷ πολέμῳ τῷ Περσικῷ in *Antid.* 233; cfr. *Phil.* 91; *Ad Phil.* 8; *Panath.* 71; 143; 192), compresi i re mitici e storici degli Spartani (*Paneg.* 65; *Arch.* 22; *Ep.* 9, 4). Il collegamento primario con la guerra è esplicitato in *Arch.* 104, dove si afferma che la gloria non nasce dall'*hesychía*, ma dagli *agones*, e che le città che primeggiano in Grecia, Atene e Tebe, non hanno accresciuto la loro potenza in tempo di pace, ma, dopo aver sperimentato le avversità della guerra, l'una è divenuta egemone dei Greci (ἐκ δὲ τούτων τὴν μὲν ἡγεμόνα τῶν Ἑλλήνων καταστᾶσαν), l'altra ha raggiunto un'inattesa grandezza. È vero che si può essere egemoni anche di imprese non strettamente militari, come la colonizzazione tracia che Isocrate auspica per risolvere il problema dei *planómenoi* (*De pace* 24: «coloro che rivendicano il primato sull'Ellade devono farsi capi, *hegemones*, di tali imprese piuttosto che di guerre e eserciti mercenari»<sup>3</sup>; cfr. *Paneg.* 35, in cui si ricordano i capi ateniesi della grande colonizzazione ionica). Tuttavia, *hegemonía* è per lo più il comando in guerra ed *hegemon* per lo più un capo militare.

Meritano di essere fin d'ora segnalate alcune notazioni particolarmente interessanti, a mio parere, sui re spartani. In *Ep.* 9, 3 (il destinatario della lettera è Archidamo) *hegemonía* e *basileia* dei sovrani spartani sono accostate come fautrici di grandi successi; in *Ep.* 9, 18 ci si rivolge al re come all'egemone degli Spartani, che porta il nome di *basileús*, e lo si invita, per i suoi nobili natali e la *doxa* di cui gode presso i Greci, ad occuparsi degli *Hellenikà pragmata*<sup>4</sup>; in *Phil.* 33, sottolineando la discendenza eraclide di Filippo II, si ricorda che gli Spartani hanno dato ai discendenti di Eracle la regalità e l'egemonia in eterno (καὶ τὴν βασιλείαν καὶ τὴν ἡγεμονίαν εἰς ἅπαντα τὸν χρόνον). L'accostamento di potere militare e regalità che Isocrate propone a proposito dei re di Sparta, ma che si riflette sull'eraclide Filippo, può costituire, come vedremo, una chiave per meglio comprendere il passaggio concettuale dall'*hegemonía* della *polis* al singolo *hegemon*.

## 2. EGEMONIA DI TERRA, EGEMONIA DI MARE

I concetti di *hegemonía* e di *hegemon* hanno spesso un valore non neutro. *Hegemon*, per esempio, esprime chiaramente un'idea positiva del potere in *Paneg.* 80: gli Ateniesi della generazione anteriore alle guerre

---

<sup>3</sup> Bearzot 2001a [nr. 4] (la questione ritorna in *Phil.* 120-121, per il re macedone).

<sup>4</sup> Sull'autenticità dell'*Epistola* 9 cfr. Nicolai 2004a, 125 ss.; sul suo carattere di opera di transizione cfr. Mathieu 1966<sup>2</sup>, 107 ss.

persiane «amministravano gli interessi degli altri Elleni, servendoli e non opprimendoli, ritenendo di doverne essere i generali e non i tiranni, desiderando di essere chiamati loro capi (*hegemonónes*) piuttosto che loro padroni (*despotai*) e di essere definiti loro salvatori e non loro distruttori». Questa natura positiva del potere egemonico discende certamente dal fatto che esso, in linea di principio, deriva da un comando in guerra che viene concesso spontaneamente al più forte: Isocrate evoca in due occasioni lo spontaneo riconoscimento dell'egemonia ad Atene, da parte degli alleati Ioni, dopo le guerre persiane (*De pace* 30; *Areop.* 17), riprendendo Thuc. I 96, 1 (παραλαβόντες δὲ οἱ Ἀθηναῖοι τὴν ἡγεμονίαν [...] ἐκόντων τῶν ξυμμάχων)<sup>5</sup>; e in *De pace* 135, rivolgendosi agli Ateniesi, ricorda loro che potranno risollevarne le sorti dello stato se si serviranno di buoni consiglieri, se tratteranno gli alleati come amici e se si preoccuperanno di *eudokimeîn* presso i Greci<sup>6</sup>:

Se nulla stimerete di più, dopo la pietà verso gli dei, dell'aver buona fama presso gli Elleni: a chi si comporta così essi concedono spontaneamente il potere e l'egemonia (Τρίτον ἦν μηδὲν περὶ πλείονος ἡγήσθε, μετὰ γε τὴν περὶ τοὺς θεοὺς εὐσέβειαν, τοῦ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν εὐδοκίμειν· τοῖς γὰρ οὕτω διακειμένοις ἐκόντες καὶ τὰς δυναστείας καὶ τὰς ἡγεμονίας διδύασιν).

Ciò ci introduce al tema dei requisiti per ottenere l'egemonia, motivo dominante dell'opera di Isocrate, su cui torneremo fra poco.

Per il momento, notiamo piuttosto che lo stesso 'pregiudizio' positivo non si riscontra per l'egemonia che non si limita al comando in guerra, ma assume carattere territoriale divenendo in qualche modo una *dynasteia*<sup>7</sup>, quell'egemonia che Isocrate invita Sparta e Atene a dividere in *Paneg.* 17: «agire su un piede di reciproca uguaglianza, spartirsi l'egemonia (τὰς θ' ἡγεμονίας διελέσθαι) e procurarsi a spese dei barbari quei vantaggi che al presente desiderano avere a spese degli Elleni»<sup>8</sup>. Tale egemonia è, nel caso di Atene, un'egemonia navale, che si esercita non per terra ma sul mare: tra il *Panegirico*, in cui prevale la difesa dell'impero ateniese a confronto con l'imperialismo spartano, e il *De pace*, in cui la rinuncia all'impero appare l'unica soluzione praticabile per il recupero della credibilità ateniese, si fa strada in Isocrate un atteggiamento molto negativo nei confronti dell'*arché* navale, certo favorito dalla delusione

---

<sup>5</sup> Bibliografia sul rapporto fra Isocrate e Tuciddide in Bearzot 2002a [nr. 5], 80 ss.; cfr. inoltre Nicolai 2004a, 83 ss.

<sup>6</sup> Su *eudokimeîn* cfr. Bearzot 1996, 30 ss.

<sup>7</sup> Bearzot 2003b, 28 ss.

<sup>8</sup> Porciani 1996.

delle speranze suscitate dalla fondazione della Seconda lega<sup>9</sup>. Così, in *De pace* 102 si afferma che l'*akolasía* ispirata dalla *dýnamis katà thálattan* ha fatto perdere rapidamente agli Spartani la loro antica *hegemonía katà ghèn*, gestita in base alle virtù di *eutaxía* e *kartería* (si può ricordare, per cogliere la peculiarità del giudizio isocrateo, che per Senofonte è piuttosto la vendetta divina, conseguente al tradimento degli accordi giurati, che provoca la caduta di Sparta: *Hell.* V 4, 1). Analogamente, in *Phil.* 60 si considera Alcibiade causa dell'*atychía* degli Spartani: lasciatisi persuadere da lui ad aspirare alla *dýnamis* sul mare, essi hanno perduto l'*hegemonía* per terra (πεισθέντες γὰρ ὑπ' αὐτοῦ τῆς κατὰ θάλατταν δυνάμεως ἐπιθυμῆσαι, καὶ τὴν κατὰ γῆν ἡγεμονίαν ἀπώλεσαν). Infine, in *Panath.* 115-116 l'*hegemonía* per terra è caratterizzata come fondata sulla pratica di *eutaxía*, *sophrosyne* e *peitharchía*, mentre la *dýnamis* sul mare ha bisogno di competenze nelle tecniche navali, di uomini capaci di spingere le navi e di nullatenenti, e quindi di una costituzione democratica radicale, che rende impossibile il mantenimento del buon ordine antico<sup>10</sup>. L'egemonia terrestre appare qui valutata assai più positivamente di quella navale in termini di stabilità e di valori politici con essa collegati (ordine, temperanza, senso del limite, disciplina), benché Isocrate sia consapevole del fatto che è proprio l'*arché* del mare a consentire a chi lo possiede di assoggettare a sé la maggior parte delle città (*Panath.* 53)<sup>11</sup>.

### 3. I REQUISITI PER OTTENERE L'EGEMONIA

Si è detto che l'egemonia, se vuole essere il riconoscimento di un ruolo primario nel panorama internazionale greco e non vuole trasformarsi in *arché* tirannica, deve essere riconosciuta spontaneamente. Ciò può avvenire in base a precisi requisiti, su cui Isocrate ritorna insistentemente. Apprestandosi a dimostrare che Atene in passato «tenne giustamente il dominio del mare e ora non ingiustamente pretende all'egemonia» (*Paneg.* 20), Isocrate propone dei criteri, sulla base dei quali Atene resta, a suo parere, sempre favorita:

da una parte, infatti, se si deve onorare in ciascun campo di attività i più esperti e i più capaci, tocca a noi senza alcuna contestazione recuperare l'e-

---

<sup>9</sup> Bearzot 2003a [nr. 6]. Sull'ipotesi di Harding 1973, secondo cui il discorso *Sulla pace* avrebbe un carattere puramente epidittico, cfr. Moysey 1982.

<sup>10</sup> Bearzot 2002a [nr. 5], anche per i rapporti del passo con Pseudosenofonte e con Thuc. I 140-144; inoltre Roth 2003a, 147 ss.

<sup>11</sup> Moritani 1985, 137-138.

gemonia che prima detenevamo, perché nessuno potrebbe indicare un'altra città che tanto prevalga nella guerra terrestre, quanto la nostra è superiore nei combattimenti sul mare. D'altra parte se qualcuno stima non giusto questo mio criterio di giudizio ma, poiché frequenti sono i mutamenti e la potenza non resta mai nelle stesse mani, ritiene che l'egemonia, come qualsiasi altro privilegio, tocchi a quelli che per primi hanno ricevuto dalla sorte quest'onore o a quelli che sono stati autori del maggior numero di benefici per gli Elleni, credo che anche questi siano con noi. (*Paneg.* 21-22)

Tradizione, riconosciuta superiorità militare e capacità di apportare benefici appaiono i criteri fondamentali su cui basare la ricerca di un egemone (cfr. *Antid.* 58; 77).

La sola tradizione, talora, basta a rivendicare a buon diritto l'egemonia: ciò vale, oltre che per gli Ateniesi, che legittimamente aspirano a recuperare l'egemonia 'tradizionale' di cui hanno goduto fin dall'epoca della colonizzazione ionica, «anteriormente alla fondazione della maggior parte delle città elleniche» (*Paneg.* 37: *hegemonía* [...] *patriotera*), anche per gli Spartani, che hanno ereditato dai padri *καὶ τὴν δυναστείαν τὴν ἐν τοῖς Ἑλλήσι, καὶ τὴν ἡγεμονίαν* (*Arch.* 110) e che considerano l'essere egemoni (*hegheisthai*) un retaggio ancestrale (*patrion*), e per i Beoti, per i quali la tradizione patria proponeva come detentori dell'*arché* non i Tebani, ma gli Orcomeni (*Plat.* 10). Alcuni titoli di merito rimandano al passato mitico: innanzitutto, l'autoctonia che consente agli Ateniesi di competere a buon diritto (*dikaiôs*) per l'egemonia (*Paneg.* 24-25):

Abitiamo questo paese non avendone scacciato altri né avendolo trovato deserto né essendoci riuniti qui come un miscuglio di razze, ma così nobile e pura è la nostra origine che occupiamo senza interruzione la terra da cui fummo generati, in quanto siamo autoctoni e possiamo chiamare la nostra città con gli stessi nomi che diamo ai più stretti congiunti. A noi soli fra gli Elleni spetta di chiamare la stessa terra nutrice, patria, madre (cfr. 63)<sup>12</sup>;

inoltre, l'assistenza fornita dagli Ateniesi agli Eraclidi minacciati da Euristeo (*Paneg.* 57), le antiche guerre da loro combattute contro i Traci guidati da Eumolpo, gli Sciti e le Amazzoni (*Paneg.* 68-71), la colonizzazione ionica (*Paneg.* 37; *Panath.* 190); per Sparta, la grande reputazione militare, che fece affidare loro l'egemonia nella guerra contro i barbari (*Panath.* 258). Ma i meriti veramente significativi come fondamento dell'egemonia sono quelli legati alla *doxa*, all'*eudokimía* conseguenti alla liberazione dei Greci dalle minacce provenienti da altri Greci (come gli Spartani all'epoca della battaglia di Cnido: *Evag.* 56) e, soprattutto, dai

---

<sup>12</sup> Bearzot 2007b; Bearzot 2007c.

barbari Persiani. Alle guerre persiane Isocrate dedica ampio spazio nel *Panegirico*, rievocando la prima (§§ 85 ss.) e la seconda (§§ 88 ss.) ed esaltando ovviamente il ruolo di Atene, vera vincitrice di quella battaglia di Salamina che ha consentito di prevalere nel conflitto. I meriti di Atene in questa occasione la candidano ad egemone della Grecia, ora che la guerra contro i barbari ritorna attuale (*Paneg.* 99): «Quando si sta per fare una spedizione contro i barbari, chi deve assumerne il comando? Non forse coloro che nella guerra precedente acquistarono la massima gloria, che spesso sfidarono i pericoli da soli e che nelle lotte comuni meritavano i premi del valore?» (cfr. *Antid.* 307 e *Panath.* 52, che richiama espressamente il ruolo di Temistocle).

In *Plat.* 59, gli Ateniesi sono invitati a conservare i trofei delle guerre persiane, in cui Platea ha sostenuto Atene, in quanto «quelle gesta vi diedero l'egemonia sull'Ellade»; cfr. *De pace* 42 ss., dove gli antichi Ateniesi, che «combattono sempre contro i barbari in difesa degli Elleni [...] e liberando le città elleniche e venendo loro in aiuto, furono stimati degni dell'egemonia», sono contrapposti a quelli contemporanei, che fanno guerra ai Greci, li riducono in schiavitù e vogliono comandare (*archein*) su tutti.

Ai meriti acquisiti nelle lotte contro i barbari va aggiunta, come requisito per l'egemonia, la capacità di beneficiare e di assicurare prosperità, che Atene ha dimostrato fin dall'antichità (*Paneg.* 37: chi potrebbe mostrare un'egemonia più tradizionale di questa, che si affermò anteriormente alla fondazione della maggior parte delle città elleniche, o più utile di questa, che scacciò i barbari dal loro paese e portò gli Elleni a tale grado di prosperità?) e ha espresso in particolare all'epoca del suo pur discusso impero navale (*Paneg.* 100 ss.; cfr. in particolare 103: «al tempo della nostra egemonia, le famiglie private raggiunsero il più alto grado di prosperità e le città la massima grandezza»; 119: «il momento stesso in cui noi fummo privati dell'impero segnò per gli Elleni l'inizio dei mali»); per contro, gli Spartani non meritano un'egemonia che si è espressa, dopo la vittoria su Atene, nel combattere i Greci e nell'abbandonarli ai barbari (*Paneg.* 122; 128)<sup>13</sup>.

#### 4. LA GUERRA ANTIPERSIANA

Ovviamente, il ruolo significativo dato all'aspetto militare tra i criteri di egemonia individuati da Isocrate va collegato anche con l'obiettivo che egli individua per l'egemone ideale: esso non consiste nell'esercizio di

---

<sup>13</sup> Bearzot 2007a [nr. 7].

una dominazione sui Greci, terrestre o navale (o anche *terra marique*, come era accaduto a Sparta tra 404 e 394), ma nel porsi alla testa della guerra nazionale contro la Persia, che Isocrate non cessò di vagheggiare dall'epoca in cui preparava il *Panegirico* (iniziato nel 392) fino al *Panate-naico*, cercandone la guida prima nel mondo delle *poleis* greche e poi in tiranni e sovrani che potessero trovarvi legittimazione panellenica, fino ad approdare a Filippo II<sup>14</sup>. Soggetto del *Panegirico*, afferma Isocrate, è l'egemonia diretta contro i barbari (§§ 66; 99; cfr. *Antid.* 57, ove si afferma che il *Panegirico* «esorta gli Elleni a marciare contro i barbari e contesta ai Lacedemoni il diritto all'egemonia»); ed è «molto più bello guerreggiare con il Re per il suo impero che contendere fra noi l'egemonia» (*Paneg.* 166).

## 5. DALL'HEGHEMONÍA ALL'HEGHEMÓN

Alla luce di queste riflessioni, possiamo ora chiederci quale sia la chiave del passaggio, sul piano concettuale prima ancora che storico, dall'*heghe-monía* all'*hegemonón* nel pensiero di Isocrate.

Il carattere prevalentemente militare dell'egemonia e l'obiettivo della guerra antipersiana hanno certamente contribuito ad orientare Isocrate verso un singolo egemone, capace di garantire efficienza, di mobilitare risorse e di dare al mondo greco, se non l'unità, la capacità di astenersi da logoranti lotte intestine e di portare avanti un'impresa comune. La grave crisi politico-militare di Sparta, le crescenti difficoltà di Atene e l'effimero ruolo della peraltro odiata Tebe non offrivano certo al panellenismo isocrateo le necessarie garanzie sul piano politico e militare, tanto più ora che «le sventure le hanno livellate tutte» (*Phil.* 40), rendendo impossibile una loro egemonia e ponendo le basi per una *homónoia* imposta dall'esterno<sup>15</sup>. Ben diverso era il caso degli stati federali/territoriali del nord, guidati da potentati personali. Pensiamo per esempio alla presentazione di Giasone di Fere in Senofonte (*Hell.* VI 1, 4-16 e VI 4, 19-37): lo storico prospetta le grandi potenzialità di una Tessaglia unita sotto un unico tago in un solido accordo federale, evocandone la potenza demografica e militare, la grande disponibilità di risorse economiche, la capacità di espansione; esalta inoltre le qualità personali di Giasone, che facevano di lui un modello di quell'egemone ideale vagheggiato dagli intellettuali

---

<sup>14</sup> Weissenberger 2003.

<sup>15</sup> Perlman 1969.

contemporanei<sup>16</sup>. Dietro il Giasone di Senofonte si intravede, peraltro, la nascente potenza macedone, che «si delinea come possibile egemone della Grecia»<sup>17</sup>; considerazioni analoghe devono aver ispirato anche la riflessione di Isocrate, che in alcuni paragrafi del *Filippo* (§§ 119 ss.) ricorda Giasone come predecessore e possibile modello del sovrano macedone<sup>18</sup>.

Un fattore non meno importante sembra essere stata la diffidenza nei confronti dell'impero navale, espressa in vari luoghi da Isocrate e maturata nel percorso dal *Panegirico* al *Sulla pace*. Tale diffidenza finisce per rendere inattuale la divisione dell'egemonia fra Atene e Sparta, che pure Isocrate aveva proposto nel *Panegirico* e che Callistrato aveva riproposto con convinzione al congresso di pace di Sparta del 371, con toni indubbiamente isocratei<sup>19</sup>. L'impero del mare, ancora difeso nel *Panegirico*, è ormai nel *Sulla pace* un fattore di corruzione, cui gli Ateniesi sono invitati a non ambire più (§ 64):

A mio avviso, noi amministreremo meglio lo Stato, miglioreremo noi stessi e avremo più successo in tutte le imprese, se cesseremo di aspirare all'impero del mare. È stato questo a farci cadere nel presente disordine, a dissolvere quella democrazia sotto la quale i nostri alleati erano i più felici degli Elleni, e a causare quasi tutti i mali che noi stessi soffriamo e arrechiamo agli altri.

Ma, d'altra parte, è questa l'unica forma di impero accessibile agli Ateniesi; e del resto la stessa egemonia terrestre aveva mostrato, con la sconfitta spartana di Leuttra e le sue conseguenze, la sua fragilità. Ogni forma di egemonia territoriale sembra dunque inadatta a farsi carico del progetto di guerra nazionale antipersiana caro ad Isocrate, rendendo necessario rivolgersi ad una egemonia eminentemente personale, definita dalla singola personalità del monarca/tiranno e non dalla sfera di influenza su cui si esercita<sup>20</sup>.

Particolarmente interessante, poi, è il fatto che Isocrate sembra proporre, nel *Sulla pace* (che non casualmente esprime tutta la delusione di Isocrate sulle possibilità egemoniche di Atene), una radicale trasformazione dell'*arché* tirannica (cfr. §§ 65; 89-91; 111-115; 134)<sup>21</sup> in una utopi-

---

<sup>16</sup> Bearzot 2004, 63 ss.

<sup>17</sup> Sordi 1988, 39.

<sup>18</sup> Il pensiero politico di Senofonte e Isocrate è trattato parallelamente da Gray 2000 (cfr. in particolare 146 ss.).

<sup>19</sup> Cfr. Bearzot 2003a [nr. 6], 70 ss.; sugli interventi degli ambasciatori ateniesi al congresso, Schepens 2001.

<sup>20</sup> Bearzot 2003a [nr. 6], 75 ss.

<sup>21</sup> Su *arché* ed *hegemonía* cfr. Perlman 1991.

stica *arché* 'regale' (142-144)<sup>22</sup>, ad imitazione di una monarchia fondata non sul diritto della forza, ma sulla legittimità e sul consenso:

Se vogliamo liberarci dalle accuse calunniose che ci vengono mosse al presente, finirla con le guerre inutili e procurare alla città una egemonia duratura, dobbiamo aborrire ogni forma di potere tirannico e di dominio (μισῆσαι μὲν ἀπάσας τὰς τυραννικὰς ἀρχὰς καὶ τὰς δυναστείας), rimeditando le sventure che ne sono derivate, e ammirare e imitare la posizione dei due re a Lacedemone (ζηῶσαι δὲ καὶ μιμήσασθαι τὰς ἐν Λακεδαιμονίᾳ βασιλείας). Infatti a quelli è bensì meno lecito che ai privati commettere soprusi, ma sono tanto più felici di coloro che detengono con la violenza un potere tirannico, che mentre gli uccisori dei tiranni ricevono le più grandi ricompense dai loro concittadini, se uno in battaglia non osa morire in difesa dei re è più disprezzato di chi abbandona il posto e getta lo scudo. Vale dunque la pena di aspirare a una tale egemonia (ἄξιον οὖν ὀρέγεσθαι τῆς τοιαύτης ἡγεμονίας). Quell'onore che i re spartani ricevono dai concittadini le nostre condizioni ci offrono la possibilità di ottenerlo dagli Elleni, purché si convincano che la nostra potenza sarà per loro causa non di servitù ma di salvezza.

Isocrate riprende qui, con una proposta di cui è stata sottolineata l'originalità<sup>23</sup>, le riflessioni sui re spartani, sul cui potere, che accoppia *hegemonía* e *basileia*, potere militare e autorità legittima e riconosciuta, egli torna altrove nella sua opera, compreso il *Filippo*, come si è visto. Ma l'unione di *hegemonía* e *basileia*<sup>24</sup> è, in realtà, prospettiva ben poco realistica per una *polis*, dato che la storia delle città greche era piuttosto una storia di *archai* tiranniche e di *dynasteiai*, cioè di egemonie territoriali necessariamente oppressive; l'accostamento *hegemonía-basileia* implica inevitabilmente la figura di un singolo *hegemonón*, e per questo motivo ho già sostenuto altrove che *De pace* 142-144 mi sembra esprimere, non meno di *De pace* 64, una rinuncia all'egemonia di Atene, cui Isocrate approda dopo un profondo ripensamento critico dell'intera questione dell'egemonia<sup>25</sup>.

Nella sua tormentata ricerca dell'egemone ideale per il mondo greco<sup>26</sup>, Isocrate approda infine a Filippo non solo per motivi storici contin-

<sup>22</sup> Davidson 1990, 31-32 e 36.

<sup>23</sup> Davidson 1990, 36: l'idea dell'*arché* regale è «one of the most original concepts in the work».

<sup>24</sup> L'analogia del rapporto tra giusta egemonia e *pleonexía* da una parte, *basileia* e tirannide dall'altra è sottolineata da Constantineau 1998, 145. Sul concetto di *pleonexía* in Isocrate cfr., più analiticamente, Bouchet 2007.

<sup>25</sup> Bearzot 2003a [nr. 6], 75 ss.; meno pessimista Grieser-Schmitz 1999, 185 ss. Per gli elementi di continuità tra i diversi momenti dell'attività di Isocrate, che pure non mancano, cfr. Walter 2003.

<sup>26</sup> Una ricerca che valorizza molto l'aspetto culturale, e in particolare il possesso di *paideia* e *logos* (cfr. Wickersham 1994, 136 ss.).

genti (la fine del ruolo centrale delle *poleis*, lo sviluppo delle federazioni e dei poteri personali, lo straordinario rilievo della personalità del sovrano macedone)<sup>27</sup>, ma anche sulla base di una riflessione teorica: preso atto che le egemonie cittadine, soprattutto se legate al dominio del mare, degenerano inevitabilmente in *dynasteiai* tiranniche, come mostrano le pur diverse esperienze di Sparta e di Atene, un'egemonia 'regale' basata sul consenso, che sia causa non di *douleia* ma di *sotería* per la Grecia, può essere garantita solo da una figura simile, appunto, a quella dei re spartani. I sovrani lacedemoni (una sorta di 'relitto' costituzionale nel mondo greco) sono particolarmente presenti nel pensiero di Isocrate nel decennio 356-346 e sono portati in primo piano dal fatto di possedere, sulla base di un modello interamente greco ma non tirannico, le caratteristiche ideali per l'esercizio di un'egemonia pienamente legittima (assai più di discussi tiranni come Dionisio I e Giasone) e capace di «liberare gli Elleni dalle guerre e dagli altri mali che oggi li travagliano e impedire ai barbari di trascendere a violenze e di possedere più di quanto è giusto» (*Ep.* 9, 19), di farsi promotrice «della concordia fra gli Elleni e della spedizione contro i barbari» (*Phil.* 16). L'egemone ideale è dunque una figura che, come Archidamo, sia un *hegemon* «che porta il nome di *basileús*» (*Ep.* 9, 18: ἡγεμόνι δὲ Λακεδαιμονίων ὄντι, βασιλεῖ δὲ προσαγορευομένῳ), e che, come l'eraclide Filippo, erediti legittimamente la *basileia* e l'*hegemonía* concesse dagli Spartani ai discendenti di Eracle (*Phil.* 33), e insieme quell'*eúnoia* che Eracle, benefattore della Grecia, lasciò in eredità ai suoi successori (*Phil.* 76-77)<sup>28</sup>, una figura capace di ispirare «agli Elleni gli stessi sentimenti che i Lacedemoni hanno per i loro re» (*Phil.* 80; cfr. *Ep.* 2, 6) e che, partendo dal modello interamente ellenico dei re spartani, tuttavia lo superi in una prospettiva finalmente panellenica (*Phil.* 127): «Si addice agli altri discendenti di Eracle [i re di Sparta] e a quelli che sono legati alla costituzione e alle leggi della loro patria, amare la città in cui abitano, ma a te [...] si addice considerare l'Ellade tutta tua patria, come fece il vostro progenitore».

---

<sup>27</sup> Cfr. Bringmann 1965, 96 ss.; Bianco 1994, 85 ss.

<sup>28</sup> Sul concetto di *eúnoia* sempre fondamentale Romilly 1958.



# 10.

## Crisi politico-sociale e utopia coloniale nella Grecia del IV secolo \*

### ABSTRACT

L'articolo prende in esame alcuni aspetti del colonialismo greco nel IV secolo, partendo dal problema della crisi economico-sociale che colpisce a quest'epoca la Grecia delle città. Gli intellettuali greci, e soprattutto Isocrate, mostrano sensibilità verso il problema derivante dalla formazione di masse di apolidi, i cosiddetti *planómenoi*, privi di mezzi di sussistenza e costretti a cercare di sopravvivere attraverso mestieri precari, primo fra tutti il mercenariato. I rimedi suggeriti da Isocrate, legati a interventi di carattere coloniale, che trovano riscontro concreto in iniziative di leader come Timoleonte e Alessandro, appaiono però legati a modelli sociali troppo tradizionali. I *planómenoi* preferivano il mestiere rischioso, ma ben remunerato, di mercenario a quello di piccolo contadino; desideravano poter riallacciare prima o poi i rapporti con le città d'origine, non essere indirizzati ad una colonizzazione in terre lontane, in Oriente o in Occidente; non si sentivano affatto gratificati dalla prospettiva di diventare uno strumento di stabile contenimento dei barbari, in avamposti geografici esterni al mondo greco. La restaurazione del quadro sociale tradizionale della *polis*, con la sua classe media di piccoli proprietari terrieri e i suoi eserciti di opliti cittadini, non suscitava particolare interesse in uomini che erano piuttosto alla ricerca di fonti alternative di sicurezza economica, non più legate alla tradizionale economia agricola. Siamo dunque di fronte ad una sorta di 'utopia' coloniale, presente più nel pensiero degli intellettuali che negli interessi dei Greci.

The paper examines some aspects of Greek colonialism in the fourth century BC, starting with the problem of the economic-social crisis that affected Greek cities in the fourth century. Greek intellectuals, and above all Isocrates, showed sensitivity towards the problem deriving from the formation of masses of stateless people, the so-called *planómenoi*, deprived of means of subsistence and forced to try to survive through precarious trades, first of all mercenary work. The remedies suggested by Isocrates, linked to interventions of a colonial nature, which find concrete confirmation in initiatives of leaders such as Timoleon and Alexander, seem, however, based on too traditional social models. The *planómenoi* preferred the risky but well-paid job of mercenary to that of small farmer; they wished to be able to reconnect sooner or later the relations with the cities of origin, not to be addressed to a colonization in distant lands, in the East or in the West; they did not feel at all gratified by the prospect of becoming an instrument of stable containment of the barbarians, in geographical outposts outside the Greek world. The restoration of the traditional social framework of the *polis*, with its middle

---

\* In F. Gazzano - L. Santi Amantini (a cura di), *Incontri e conflitti. Ripensando la colonizzazione greca* (Rapporti interstatali nell'antichità, 5), Roma 2010, 69-89.

class of small landowners and its armies of citizen hoplites, did not arouse particular interest in men who were rather looking for alternative sources of economic security, no longer linked to the traditional agricultural economy. We are therefore faced with a sort of colonial 'utopia', present more in the thinking of intellectuals than in the interests of Greeks.

## 1. COLONIALISMO DELLA CRISI

Qualche anno fa al Convegno *Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo*, tenutosi a Cividale del Friuli nel 2000, mi sono occupata dell'atteggiamento di Isocrate di fronte a *xenoi* e profughi<sup>1</sup>. La prospettiva del convegno era quella dell'integrazione: mi domandavo quindi, in quell'intervento, come si ponesse un intellettuale conservatore come Isocrate di fronte al problema dell'integrazione dello straniero, in particolare dello *xenos*, il Greco di altra comunità.

Dall'analisi allora condotta emergeva, prima di tutto, che nel IV secolo lo *xenos* in senso tradizionale non costituiva un problema per la società greca: la sua posizione, oltre che favorita dall'omogeneità culturale, era protetta da una serie di misure atte a offrirgli la necessaria tutela giuridica; era naturale, per la *polis* greca, porsi il problema del passaggio, o della residenza stabile in qualità di meteci, di stranieri (non solo *xenoi* ma anche barbari) sul proprio territorio. Una tradizione ben attestata nei tragici e in Tucidide<sup>2</sup> riconosceva ad Atene una particolare attenzione a tale problema: nel § 41 del *Panegirico* Isocrate si richiama proprio a questa tradizione, che individua in Atene un luogo privilegiato di accoglienza per gli stranieri in difficoltà:

[Atene] inoltre improntò il resto della sua politica a tale spirito di ospitalità verso i forestieri e di amicizia verso tutti (φιλοξένως [...] και πρὸς ἅπαντας οἰκείως), che si adatta del pari a quelli che hanno bisogno di denaro e a quelli che desiderano godersi i loro beni, e non è inutile né a quelli che sono fortunati né a quelli che sono sventurati nelle proprie patrie, ma entrambi trovano presso di noi, gli uni i passatempi più piacevoli, gli altri il rifugio più sicuro (ἀσφαλεστάτην καταφυγήν). (Cfr. *Paneg.* 58 e 109; *Plat.* 1 e 52)

---

<sup>1</sup> Bearzot 2001a [nr. 4].

<sup>2</sup> Cfr. Thuc. II 39, 1; Ps.-Xen. *Athen. polit.* 2, 7-8; sui tragici cfr. Seibert 1979, I, 291 ss.

Fin dall'età soloniana Atene, diversamente da Sparta, che praticava sistematiche espulsioni di stranieri (*xenelasíai*)<sup>3</sup>, non teme lo straniero, lo accoglie e ne fa una risorsa, un fattore di sviluppo e di ricchezza; in un certo senso lo 'integra', pur senza assimilarlo completamente se non in casi assai rari; e fa di questa sua caratteristica, la *philoxenia*, un vanto, nonostante l'orgogliosa rivendicazione dell'autoctonia e della purezza etnica che caratterizza la cultura ateniese<sup>4</sup>. Ma, anche a prescindere dal peculiare contesto ateniese, si può affermare che in tutto il mondo greco l'accoglienza dello *xenos* è una prassi scevra di pericolo per la città, regolata giuridicamente fin dall'arcaismo.

Ma da quella stessa analisi emergeva anche che la questione si complica notevolmente nel IV secolo, quando la configurazione dello *xenos* cambia in modo significativo in seguito ai complessi mutamenti sociali che investono la Grecia di quest'epoca, ed egli diventa, da singolo individuo, parte di una massa numericamente consistente, che è percepita come una minaccia per i delicati equilibri della società greca.

Sarebbe troppo complesso affrontare il problema della crisi economico-sociale che colpisce nel IV secolo la Grecia, in particolare la Grecia delle città<sup>5</sup>. Ma uno degli aspetti che le fonti ci segnalano con particolare attenzione è appunto quello della formazione di masse di apolidi, i cosiddetti *planómēnoi*, privi di mezzi di sussistenza e costretti a cercare di sopravvivere attraverso mestieri precari, primo fra tutti il mercenariato (tanto che il termine *xenos* viene ad identificare, secondo un'evoluzione terminologica tipica del IV secolo, non più solo il Greco di altra città, ma il mercenario)<sup>6</sup>. A questo problema è particolarmente attento Isocrate, che vede nei *planómēnoi* un pericolo per la stabilità del mondo politico e della società greca e cerca di suggerire rimedi legati a interventi di carattere coloniale, che trovano riscontro concreto in iniziative di leader come Timoleonte e Alessandro. A questa particolare stagione del colonialismo greco vorrei dedicare queste pagine, che si limitano a riunire alcuni fra i diversi elementi di una problematica complessa e meritevole di una visione complessiva che finora è mancata.

---

<sup>3</sup> Cfr. Thuc. II 39, 1.

<sup>4</sup> Sul tema della *philoxenia* cfr. Clerc 1893, 318 ss.; Diller 1937, 114 ss.; Whitehead 1977, 140 ss.; sull'autoctonia, Bearzot 2007c, 18 ss.; 2007a [nr. 7], 7 ss.

<sup>5</sup> Esso è stato oggetto, del resto, della celebre monografia di C. Mossé (Mossé 1962).

<sup>6</sup> Bettalli 1995; Landucci 2001, 67 ss.

## 2. IL PROBLEMA DEI PLANÓMENOI

Diversi sono i passi dell'opera isocratea in cui l'oratore prende posizione sulla questione dei *planómenoi* e tenta di indicare alcune soluzioni al problema.

Nel § 168 del *Panegirico* Isocrate deplora che guerre e *staseis* in Grecia abbiano determinato una situazione per cui

Alcuni sono uccisi nelle loro città contro ogni legge, altri vagano in terra straniera (ἐπὶ ξένης) con le mogli e i figli e chi ancora, e molti per mancanza del sostentamento quotidiano sono costretti ad arruolarsi come mercenari (δι' ἔνδειαν τῶν καθ' ἡμέραν ἐπικουρεῖν) e a morire combattendo per i nemici contro gli amici.

Isocrate usa una terminologia tradizionale per definire il mercenario (*epikouros*, non *xenos*); ma un elemento nuovo è dato dalla percezione della grave crisi sociale determinata in Grecia dall'instabilità legata ai conflitti esterni e interni. La diffusione del mercenariato appare connessa prima di tutto con la rescissione dei legami tra il cittadino e la *polis* e con il conseguente venir meno della figura cardine della società greca, il cittadino-soldato che si assume la difesa della città, e che è ora invece costretto ad emigrare in terra straniera, facendosi *xenos* e mercenario.

È chiaro che la condizione di chi diviene *xenos* perché cerca nel mercenariato quella possibilità di sussistenza che per motivi diversi (politici ed economici: come ha notato A. Fuks, il passo fa riferimento tanto ai profughi politici, quanto agli esuli volontari per la povertà)<sup>7</sup> non trova più nell'ambito della *polis*, difficilmente può essere mitigata dalle tradizionali forme di accoglienza, giuridicamente tutelate, sviluppate dalle *poleis* stesse (e in particolare da Atene, che costituisce in questo ambito un modello): questo tipo di soluzione, legata alle capacità di assorbimento delle singole città, appare ormai del tutto insufficiente ad affrontare una realtà nuova, caratterizzata da una crescita esponenziale del fenomeno e dal contestuale sviluppo di peculiari difficoltà di carattere economico-sociale.

Come è noto, Isocrate indicava come prima soluzione alternativa, già nel *Panegirico*, il dirottamento sulla guerra contro la Persia delle risorse, ideali e concrete, investite nei conflitti interellenici: tra queste risorse è compresa anche la disponibilità di mercenari, per i quali la guerra anti-persiana è vista, dallo stesso Isocrate, soprattutto come un mezzo di sussistenza. La questione si precisa meglio nelle opere successive.

---

<sup>7</sup> Fuks 1984, 26-27.

La polemica contro le armate mercenarie è molto forte nelle opere isocratee degli anni '50. Nel § 46 dell'orazione *Sulla pace* Isocrate osserva ironicamente che gli Ateniesi si sono messi a mantenere mercenari (*xenotrophéin*) quando sono privi essi stessi del necessario, e nel § 48 deplora lo scambio di ruoli tra *xenoi* e *politai* sulle triremi. Nell'*Areopagitico* (§ 9) l'oratore sottolinea polemicamente che gli Ateniesi hanno speso più di mille talenti per mantenere mercenari (*xenoi*) e nell'*Antidosi* (§ 116, nell'ambito dell'elogio di Timoteo) si pronuncia contro l'abitudine di preferire come strateghi quanti hanno servito ἐν ξενικοῖς στρατεύμασιν. La sovrapposizione, nel termine *xenos*, dei due significati di 'straniero' e 'mercenario' è in questi passi già evidente.

Nel § 24 del *Sulla pace* il problema del mercenariato è collegato, come già nel § 168 del *Panegirico*, con l'emergere in Grecia di scottanti problemi economico-sociali. Se Atene si lascerà indurre alla pace (con Filippo e il re tracio Chersoblepte), afferma Isocrate, potrà recuperare in Tracia territori sufficienti per «poter offrire il sostentamento ai Greci bisognosi ed emigranti per miseria (τοῖς δεομένοις τῶν Ἑλλήνων καὶ δι' ἀπορίαν πλανωμένοις)»; infatti «coloro che rivendicano il primato sull'Elade devono farsi capi di tali imprese piuttosto che di guerre o di eserciti mercenari (στρατοπέδων ξενικῶν)».

Qui ci si preoccupa non tanto di individuare una utilizzazione bellica alternativa dei mercenari (nella guerra antipersiana e non nelle guerre intestine), quanto di procurar loro mezzi di sussistenza diversi dalla guerra e dare, con ciò, una soluzione definitiva ai problemi determinati dalla loro massiccia presenza sul suolo greco: tali mezzi sono individuati nella colonizzazione in Tracia, e dunque, significativamente, nello stanziamento in aree esterne al mondo ellenico. Una volta acquisiti nuovi territori, le masse di indigenti potranno essere qui indirizzate e trasformate, da potenziali mercenari, in cittadini-soldati tradizionali. La soluzione proposta da una parte cerca di delineare una sistemazione stabile (che la guerra non poteva fornire); dall'altra la colloca fuori dal mondo greco, sia perché nuove terre non potevano che essere cercate in queste aree, sia per allontanare dal suolo ellenico un potenziale pericolo e sottrarre strumenti agli imperialismi cittadini, in cui Isocrate riconosceva ormai un grave problema per la convivenza internazionale greca<sup>8</sup>.

Le diverse alternative proposte – dall'utilizzazione nella guerra antipersiana come valvola di sfogo allo stanziamento in nuovi territori extra-

---

<sup>8</sup> Bearzot 2003a [nr. 6].

ellenici da colonizzare – si integrano infine nel *Filippo*, §§ 96 e 120-121<sup>9</sup>. Giacché in Grecia «è più facile raccogliere un esercito più grande e più forte con gli esuli senza dimora (ἐκ τῶν πλανομένων) che con i liberi cittadini» (*Phil.* 96), Filippo deve impiegare costoro nella guerra contro i Barbari persiani, conquistare nuovi territori in Asia «e stabilirvi quelli che ora vanno errando per mancanza dei mezzi di vita giornalieri (τοὺς νῦν πλανομένους δι' ἔνδειαν τῶν καθ' ἡμέραν) e fanno del male a chiunque incontrano» (*Phil.* 120), poiché «se non li faremo cessare dal riunirsi in bande, fornendo loro sostentamento sufficiente, a nostra insaputa diventeranno così numerosi da non essere meno terribili per gli Elleni che per i barbari» (*Phil.* 121; cfr. *Ep.* 9, 9-10).

Guerra antipersiana e colonizzazione sono destinate a intervenire sul problema dei *planómenoi*, delle masse di *xenoi* privi di mezzi di sussistenza, prima per utilizzarli come forze mercenarie, poi per trasformarli in coloni e restituire loro la dignità di *politai*. Questo tipo di intervento 'normalizzatore' intende eliminare quello che Isocrate sente come «una minaccia e un pericolo comuni [che] crescono a danno di tutti noi» (*Phil.* 121), pericolo che rende lo *xenos* di origine greca non meno temibile del barbaro, prima di tutto allontanando dal suolo greco il principale fattore di destabilizzazione, e poi restaurando, ma fuori del territorio ellenico, alcune strutture basilari della tradizionale società greca, dal cittadino piccolo proprietario agli eserciti cittadini<sup>10</sup>.

Le soluzioni prefigurate da Isocrate cercano di reagire ad un fenomeno nuovo e fortemente dirompente per le strutture sociali tradizionali, che non era più risolvibile con le tradizionali forme di accoglienza, nate in relazione a singoli individui. Casi come la naturalizzazione 'di massa' dei Plateesi da parte di Atene nel 427 (si trattava di qualche centinaio di persone) erano di carattere assolutamente straordinario, e la storia della vicenda plateese (prima il trasferimento dei Plateesi a Scione nel 421, poi, dopo la seconda distruzione del 373, la scarsa disponibilità degli Ateniesi a nuove concessioni) mostra che l'inserimento di masse di apolidi in una nuova comunità creava grossi problemi sia per chi accoglieva, sia per gli apolidi stessi, il cui vero desiderio era tornare alla città di origine<sup>11</sup>. Ora, invece, gli *xenoi* con cui si aveva a che fare non erano più singoli individui, ma parte di una massa, quella dei *planómenoi*, ben più difficilmente

---

<sup>9</sup> Kessler 1911, 21, ritiene comunque che già all'epoca del *Panegirico* Isocrate pensasse ad iniziative coloniali (cfr. per il successivo sviluppo di questi progetti 39-40, 57 ss.).

<sup>10</sup> Fuks 1984, 21 ss.

<sup>11</sup> Bearzot 2007c, 24 ss.; inoltre, Prandi 1988, 93 ss.; Osborne 1981, 28 (D1); Osborne 1982, 11 ss.

gestibile: ed è significativo che entrambe le soluzioni isocratiche (guerra e colonizzazione) siano indirizzate fuori dal mondo ellenico. È proprio questo l'aspetto che incontrerà maggiore resistenza nei destinatari di queste proposte, soprattutto per quanto riguarda gli insediamenti coloniali, che avevano un carattere non temporaneo ma definitivo.

### 3. XENOI E PLANÓMENOI

Sempre sulla base del contributo di Isocrate, che è il più articolato a questo proposito, consideriamo più da vicino le caratteristiche dei *planómenoi*<sup>12</sup>.

Isocrate parla a più riprese della presenza, nel mondo greco, di gruppi nutriti di *xenoi*, di apolidi la cui caratteristica principale è la mancanza di mezzi di sussistenza (δι' ἀπορίαν; δι' ἔνδειαν τῶν καθ' ἡμέραν), e che costituiscono un serbatoio di risorse umane cui attingere per la formazione di quelle armate mercenarie che Isocrate collega strettamente con la decadenza degli eserciti cittadini (tanto che *planómenos* può avere il valore di sinonimo di *xenikós*, cfr. *Antid.* 115 a proposito di Timoteo, οὐτ' ἐν τοῖς στρατοπέδοις τοῖς πλανωμένοις κατατετριμμένος; in *Archid.* 76 una delle caratteristiche delle armate mercenarie è la mobilità, cioè la capacità di πλανᾶσθαι).

Se lo *xenos* come individuo isolato non sembra costituire un problema, giacché si inserisce facilmente nel quadro tradizionale dei rapporti sociali, i *planómenoi*, gruppi di *xenoi*-apolidi destinati ad ingrossare le file degli *xenoi*-mercenari, sono invece percepiti come un fenomeno gravemente destabilizzante, che è necessario affrontare con soluzioni efficaci prima che essi diventino un pericolo per la Grecia.

La formazione di queste masse incontrollabili di *xenoi* è collegata, secondo Isocrate, soprattutto con la diffusione del fenomeno dell'esilio, dovuta alle *staseis* interne già ricordate nel *Panegirico*: lo *xenos* è divenuto un pericolo perché esso è prima di tutto un *phygás*, un esule che ha perduto il rapporto con la sua *polis* d'origine e non ha speranza di riallacciarlo, e perché questo tipo di figura sociale, caratterizzata da un'estrema incertezza di vita a diversi livelli, è divenuta nella Grecia del IV secolo un elemento numericamente significativo (un fenomeno la cui responsabilità Isocrate addossa soprattutto all'egemonia di Sparta, cfr. *Paneg.* 114; 116; per contro, il buon politico si riconosce dal mancato incentivo al fenomeno dell'esilio, cfr. *Nic.* 32; *Antid.* 127; *Ep.* 7, 8; cfr. *Panath.* 159, dove tra

---

<sup>12</sup> Baslez 1984, 171 ss.

gli elementi di stabilità dell'ordinamento spartano troviamo l'assenza di *phygai*).

Il tema dell'esilio e delle condizioni di vita degli esuli è presente in Isocrate fin dalle opere logografiche, in cui i problemi economici, sociali, familiari degli esuli sono rappresentati con grande vivacità (penso per esempio all'*Eginetico*)<sup>13</sup>. Ciò che caratterizza la figura del profugo è, prima di tutto, l'assenza di legame con la *polis*. L'esule è qualcuno che risiede ormai stabilmente lontano dal proprio paese (*παρ' ἑτέροις μετοικεῖν* è espressione frequente in relazione agli esuli ed è uno degli elementi che rendono la vita dell'esule particolarmente dolorosa, cfr. *Aegin.* 23)<sup>14</sup> e che ha perduto, con la vita comune, il rapporto solidale con la comunità (*Plat.* 49: ὁ γὰρ κοινὸς βίος ἀπολωλὼς ἰδίας τὰς ἐλπίδας ἕκαστον ἡμῶν ἔχειν πεποίηκεν). Il fatto appare ad Isocrate così grave che egli, tanto nell'orazione *Sulla biga* (§§ 14-15) quanto nell'*Evagora* (§ 28), si pone contro la morale tradizionale giustificando i tentativi anche violenti di riallacciare il legame con la città d'origine, mentre in via normale si richiedeva all'esule un atteggiamento di neutralità<sup>15</sup>.

Al fondamentale elemento di instabilità costituito dalla rottura dei rapporti con la *polis* d'origine, che snatura l'esule in quanto *polites* e lo espone a rischi diversi, anche relativi all'incolumità personale (una situazione molto ben espressa proprio dal verbo *planáomai*, che indica il vagare senza una meta precisa in cerca d'aiuto), si unisce la crisi dei rapporti familiari e sociali e l'assenza di ogni forma di sicurezza in ambito economico: un quadro particolarmente vivido della condizione precaria dell'esule offre Isocrate nel *Plataico* (§§ 46-50; cfr. inoltre *Hel.* 8):

Chi potreste trovare più sventurati di noi, che privati in un sol giorno di città, terra ed averi, bisognosi assolutamente di tutto, siamo ridotti vagabondi e mendichi non sapendo dove rivolgerci? [...] Non c'è giorno che non versiamo lacrime, passando il nostro tempo a compiangere la patria e a lamentare il cambiamento che abbiamo subito. [...] Ma la cosa più penosa di tutte è quando si vede separare non solo i cittadini gli uni dagli altri, ma anche le mogli dai mariti, le figlie dalle madri e tutti i legami di parentela dissolversi. Ciò è accaduto a causa dell'indigenza a molti dei nostri concittadini, perché la rovina della vita comunitaria ha spinto ciascuno di noi a nutrire solo speranze egoistiche.

La necessità di ricorrere a forme alternative di sussistenza, dal mercenario al brigantaggio, fa dei profughi un fenomeno socialmente pericoloso.

---

<sup>13</sup> Sul problema cfr. Seibert 1979, I, 319 ss., 323 ss.

<sup>14</sup> Per *metoikeîn* nel senso di 'cambiare residenza' cfr. Lévy 1998.

<sup>15</sup> Su questo problema cfr. Seibert 1979, I, 385 ss.; Bearzot 1997b, 29 ss.

so, da ridurre attraverso la soppressione delle cause (le guerre tra Greci, le *staseis*), ma anche e soprattutto attraverso interventi di stabilizzazione e di riconversione sul fenomeno complessivo dei *planómenoi*: interventi di cui sono chiamati a farsi carico quanti aspirano all'egemonia della Grecia<sup>16</sup>.

La trasformazione dello *xenos* da individuo singolo bisognoso di protezione, integrabile attraverso le forme tradizionali dell'ospitalità e della *metoikía*, a componente di una massa incontrollabile di mercenari, di esuli, di *planómenoi*, capace di minacciare seriamente l'assetto socio-economico della Grecia, costituisce una novità tale da generare profondi timori e, di conseguenza, rifiuto, che si esprime essenzialmente nella volontà di convogliare tali masse fuori dal mondo greco, attraverso la guerra e la colonizzazione. I cambiamenti cui la figura dello *xenos* è soggetta nel IV secolo (non più mercante o professionista, ma *phygás* o *xenos-mercenario*, che va ad ingrossare la massa dei *planómenoi* e, cercando rifugio nel mercenariato e nel brigantaggio, mette in crisi il sistema sociale tradizionale con i suoi modelli di riferimento) richiedono interventi che riguardino non tanto i singoli, quanto la società nel suo complesso. Alla tradizionale *philoxenia* della *polis*, ormai del tutto insufficiente a risolvere il problema, subentra la necessità di neutralizzare i *planómenoi* stabilizzandoli al di fuori del mondo greco attraverso iniziative coloniali<sup>17</sup>, di cui Isocrate invita a farsi carico prima Atene, poi Filippo<sup>18</sup>. Soluzioni di questo tipo, che allontanano gli *xenoi* dal mondo delle città e offrono loro possibilità di assestamento in un contesto diverso, attraverso la colonizzazione e l'insediamento stabile in territori extraellenici, sono espressione di programmi sociali tanto innovativi quanto poco graditi alle masse: Isocrate tentava di accreditarli come scelte di tradizione, proiettandoli in un remoto passato, in cui l'antica colonizzazione ionica avrebbe risolto analoghi problemi sociali – la mancanza di risorse dovuta alle continue guerre e alla ristrettezza del territorio – sottraendo territori ai barbari e insediandovi i Greci (cfr. *Paneg.* 34-37, *Panath.* 166-167; cfr. 190).

Ma in realtà, queste soluzioni mettono in evidenza la mancanza di disponibilità al cambiamento e alla trasformazione da parte di una società che privilegia la difesa delle proprie strutture tradizionali, pure ormai desuete. L'unica realtà di riferimento resta la *polis*; l'unico modello sociale valido quello del *polites*, il cittadino-soldato e piccolo proprietario terrie-

---

<sup>16</sup> Bearzot 2008a [nr. 9].

<sup>17</sup> Non credo, in effetti, che Isocrate pensi ai *planómenoi* quando auspica l'accoglienza di nuovi meteci in Atene, come vuole Baslez 1984, 141.

<sup>18</sup> Seibert 1979, I, 321-322.

ro. Proprio la preoccupazione per il possibile sovvertimento del suddetto modello sociale fa sì che lo *xenos*, ormai non più singolo individuo, ma parte di una massa numericamente consistente di profughi e di potenziali mercenari, sia visto come un grave pericolo: di qui l'ipotesi di incanalare queste masse, per le quali le vecchie forme di integrazione non appaiono più proponibili, in progetti coloniali che si traducono in una vera e propria espulsione al di fuori dei confini del mondo greco e non richiedono pertanto un profondo ripensamento della situazione sociale ellenica.

#### 4. TIMOLEONTE

Nel § 122 del *Filippo* 122, troviamo accanto alle questioni ora considerate un altro aspetto interessante: l'idea che i nuovi coloni ex-mercenari costituiscono un baluardo avanzato per la Grecia in terra barbarica. In questa prospettiva convergono i più antichi modelli della colonia di popolamento e della colonia militare, e in qualche modo si nobilita l'«espulsione» dal mondo greco, caricando di valori 'nazionali' l'insediamento in terre lontane.

M. Sordi ha notato che la stessa idea si ritrova nel 343/2 nella propaganda di Timoleonte in Sicilia<sup>19</sup>. Uno dei soldati greci di Timoleonte, infatti, rivolgendosi ai mercenari greci che combattevano nelle file puniche, rimprovera loro l'impegno a favore dell'asservimento ai barbari di Siracusa, aggiungendo che «bisognerebbe pregare perché molte Sicilie si estendessero davanti alla Grecia per proteggerla dai Cartaginesi» (τοσαύτην μέντοι τὴν πόλιν τὸ μέγεθος καὶ τοσοῦτοις ἐξησκημένην καλοῖς ὑμεῖς Ἕλληνας ὄντες ἐκβαρβαρῶσαι προθυμείσθε, τοὺς κακίστους καὶ φονικοτάτους Καρχηδονίους ἐγγυτέρω κατοικίζοντες ἡμῶν, πρὸς οὓς ἔδει πολλὰς εὐχεσθαι Σικελίας προκεῖσθαι τῆς Ἑλλάδος) (Plut. *Timol.* 20, 7)<sup>20</sup>.

La propaganda di Timoleonte riecheggia le preoccupazioni espresse ripetutamente da Platone (*Ep.* 7, 336 c-d; 8, 357 a-b): per evitare la barbarizzazione della Sicilia, minacciata dai Cartaginesi, occorre una nuova colonizzazione, che rafforzi e qualifichi la presenza ellenica<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Sordi 1994.

<sup>20</sup> La traduzione è di Penati 1996.

<sup>21</sup> Per il rapporto fra la colonizzazione di Timoleonte e il pensiero platonico cfr. Sordi 1961, 21 ss., 83 ss.; *contra* Talbert 1974, 116 ss. Cfr. ora Smarczyk 2003, 177 ss. (con ampi riferimenti bibliografici): sulla scorta di De Blois 1978, 142, egli esprime il parere che le consonanze tra il pensiero di Platone e l'azione di Timoleonte riflettano

Sia in Isocrate che in Platone la Grecia (già in gravi difficoltà all'interno sul piano politico e sociale, a causa delle guerre intestine e della generale disgregazione del tessuto sociale cittadino) appare assediata dai barbari e la colonizzazione diviene lo strumento per frenare l'espansione barbarica. La situazione era particolarmente grave in Occidente, per le minacce provenienti, in Sicilia, da parte dei Cartaginesi (che nel 356 avevano appoggiato Dione e nel 346 si preparavano ad una nuova spedizione per impedire la restaurazione della tirannide dionisiana) e, in Italia, degli indigeni italici (che si erano mostrati molto aggressivi contro le città italiote dopo la caduta di Dionigi II nel 356). Proprio in area occidentale Timoleonte, mosso da una volontà di stabilizzazione dell'area siciliana sia rispetto alle esperienze tiranniche, sia rispetto alla presenza cartaginese<sup>22</sup>, pose mano alla realizzazione di quei progetti coloniali che nella madrepatria restarono confinati alle discussioni degli intellettuali, almeno fino ad Alessandro.

Le fonti riferiscono, a proposito della colonizzazione di Timoleonte, di due momenti, uno nel 343/2, dopo la liberazione di Siracusa, quando egli promosse un bando coloniario per ripopolare la città e potenziarla sul piano demografico, e uno nel 339/8, dopo la battaglia del Crimiso, quando il bando riguardò l'intera Sicilia. Le fonti, rispettivamente Plutarco e Diodoro, ci ricordano due bandi dalle caratteristiche in parte simili (concessione della cittadinanza siracusana e della parità di diritti con i vecchi cittadini, accesso alla distribuzione di terre e all'acquisto di case), in parte diverse. In Plutarco (*Timol.* 23) il bando è fatto dai Corinzi in sede panellenica, è destinato in prima istanza a Siracusani e Sicelioti e pone in primo piano la libertà e l'uguaglianza per vecchi e nuovi cittadini Siracusani, mentre la colonizzazione sembra costituire un aspetto secondario: «i Corinzi, abbattuta la tirannide a Siracusa e cacciato il tiranno, invitavano i Siracusani e gli altri Sicelioti che lo volessero a ripopolare la città, come cittadini liberi e autonomi, dividendosi il territorio secondo equità e giustizia» (ὅτι Κορίνθιοι καταλελυκότες τὴν ἐν Συρακούσαις τυραννίδα, καὶ τὸν τύραννον ἐξελυκότες, καλοῦσι Συρακουσίους καὶ τῶν ἄλλων Σικελιωτῶν τὸν βουλούμενον οἰκεῖν τὴν πόλιν ἐλευθέρους καὶ αὐτονόμους, ἐπ' ἴσοις καὶ δικαίοις τὴν χώραν διαλαχόντας). In Diodoro (XVI 82, 5, sotto l'anno 339/8) il bando è fatto dai Siracusani, è destinato a tutti i Greci e in esso la colonizzazione sembra svolgere un ruolo primario: «[Timoleonte] diffuse poi in Grecia il bando che i Siracusani avrebbero dato

---

non un rapporto di dipendenza, ma semplicemente una risposta analoga ad analoghi problemi.

<sup>22</sup> Su questa intenzione insiste Smarczyk 2003, 142 ss.

terra e case a chi avesse voluto diventare cittadino siracusano, per cui si presentarono molti Greci per avere il loro apprezzamento di terreno» (κηρύξαντος δ' αὐτοῦ κατὰ τὴν Ἑλλάδα διότι Συρακόσιοι διδόασι χώραν καὶ οἰκίας τοῖς βουλευμένοις μετέχειν τῆς ἐν Συρακούσσαις πολιτείας πολλοὶ πρὸς τὴν κληρουχίαν Ἕλληνας ἀπήντησαν).

Nel racconto di Plutarco, mentre è pienamente comprensibile, e confermato da altre fonti (Nep. *Timol.* 3, 1; cfr. Diod. XIX 2, 7 ss.), un bando coloniaro dopo la liberazione di Siracusa dalla tirannide dionigianna, appare strano che tale bando sia stato proposto dai Corinzi in agoni panellenici e altrettanto strano che abbia attirato, come dice Plutarco sulla base di Atanide, coloni dalla Grecia, dall'Asia e dalle isole in numero di sessantamila (Plut. *Timol.* 23, 6: ἤδη δὲ καὶ τῶν ἐξ Ἰταλίας καὶ Συκελίας πολλοὶ τῷ Τιμολέοντι συνελήλυθεισαν καὶ γενομένοις αὐτοῖς ἐξακισμυρίους τὸ πλῆθος, ὡς Ἀθανὶς εἶρηκε [FGrHist 562 F 2], τὴν μὲν χώραν διένειμε, τὰς δὲ οἰκίας ἀπέδοτο χιλίων ταλάντων [...]). In realtà il bando riportato da Plutarco appare, quanto a contenuti (libertà e uguaglianza per antichi e nuovi cittadini siracusani, colonizzazione come elemento secondario), quello del 343/2; mentre, quanto a contesto storico (bando panellenico, arrivo di coloni dalla Grecia, dall'Asia e dalle isole), corrisponde invece a quello del 339/8, ricordato da Diodoro; come ha sottolineato M. Sordi, la confusione deriverebbe da un errore cronologico di Plutarco, una contrazione di cinque anni provocata dal racconto di eventi simili nella sua fonte<sup>23</sup>.

Ma non è il caso di soffermarci su questi aspetti: quel che ci interessa qui sono piuttosto alcuni elementi del bando del 339. Esso ha un significato del tutto diverso da quello del 343, con cui Corinto, di fatto, rifonda la sua colonia che ha liberato e invita i Sicelioti ad abitarla in autonomia e libertà, su basi paritarie; il bando del 339 propone una colonizzazione non siceliota, ma panellenica, bandita in feste panelleniche (probabilmente le Istmiche e le Pitiche), e l'invito è fatto dai Siracusani, ma con la collaborazione di Corinto, dove è previsto che si riuniscano i volontari (*boulómenoi*) aspiranti coloni. L'invito (Plut. *Timol.* 23, 3) è rivolto ai *phygades*, dei quali si sapeva che erano sparsi nelle varie zone della Grecia: «inviarono messi in Asia e nelle isole, dove sapevano che abitava dispersa la maggior parte degli esuli» (διαπέμποντες ἀγγέλους εἰς τὴν Ἀσίαν καὶ τὰς νήσους, ὅπου πλείστους ἐπυρθάνοντο τῶν φυγάδων διεσπαρμένους κατοικεῖν): e qui la cosa si fa particolarmente interessante per noi, perché affiorano le stesse preoccupazioni di Isocrate, per cui la colonizzazione deve sottrarre terre ai barbari, popolarle o ripopolarle di Greci e porre fine al problema dei *planómenoi*. La presenza di questi ultimi in Sicilia è confermata dal fatto

---

<sup>23</sup> Sordi 1961, 47 ss., 72 ss.

che Timoleonte aveva portato con sé in Sicilia parte dei mercenari usati dagli strateghi focesi durante la terza guerra sacra (XVI 78, 3).

Ora, è molto interessante notare che, secondo Plutarco (*Timol.* 23, 6), i volontari non si raccolsero a Corinto in numero sufficiente e che fu necessario procedere a un secondo bando, con il quale fu possibile raccogliere infine diecimila uomini: «quelli che erano giunti a Corinto, poiché non erano in numero sufficiente, chiesero che si aggiungessero altri coloni da Corinto e dal resto della Grecia e, divenuti non meno di diecimila, salparono per Siracusa» (οἱ δὲ συνελθόντες εἰς Κόρινθον οὐκ ὄντες ἱκανοὶ τὸ πλῆθος ἐδεήθησαν ἐκ Κορίνθου καὶ τῆς ἄλλης Ἑλλάδος παραλαβεῖν συνοίκους; καὶ γενόμενοι μυρίων οὐκ ἐλάττους κατέπλευσαν εἰς Συρακούσας). Dunque, dei sessantamila che secondo Atanide si ritrovarono in Siracusa la maggior parte proveniva in realtà dall'Italia e dalla Sicilia.

La reazione di modesto interesse al bando panellenico di Timoleonte (che offriva ai volontari la cittadinanza siracusana e la distribuzione di terre) rivela che i *planómenoi* a cui ci si rivolgeva, immaginando che aderissero con entusiasmo a questi programmi di colonizzazione e di insediamento in terre nuove e lontane, non vedevano affatto nell'emigrazione uno sbocco soddisfacente per i loro problemi. Le componenti delle bande di *planómenoi* preferivano evidentemente i lauti guadagni offerti dal mestiere delle armi alle terre da coltivare in paesi lontani; probabilmente, se teniamo conto della grande capacità di conservazione dell'identità originaria da parte dei Greci, ben evidenziata dal caso dei Messeni, non gradivano neppure l'acquisizione di una cittadinanza comunque diversa dalla propria, ma sognavano di tornare un giorno alla loro città d'origine<sup>24</sup>. Alle stesse conclusioni conduce l'analisi dell'*Anabasi* senofontea, in cui il rifiuto dei Diecimila di stanziarsi in una colonia sulle coste del mar nero contraddice l'«utopia panellenica» dell'aspirante ecista Senofonte<sup>25</sup>.

## 5. ALESSANDRO

Le osservazioni fatte fin qui trovano conferma negli studi sui mercenari di Alessandro compiuti da Franca Landucci<sup>26</sup>.

Alessandro aveva con sé alla partenza circa cinquemila mercenari (Diod. XVI 17, 4); quando egli si trovava in Asia Minore, Cleandro fu

---

<sup>24</sup> Bearzot 2007c, 28 ss.; inoltre, Asheri 1983.

<sup>25</sup> Landucci 2001, 76 ss.; Roy 2004.

<sup>26</sup> Landucci 1994; Landucci 1995a; Landucci 1995b; inoltre, Landucci 2001; Landucci 2002.

inviato nel Peloponneso per reclutarne altri (Arr. I 24, 1; Curt. III 1, 1). Tuttavia, non risulta che questi mercenari siano stati utilizzati nella battaglia del Granico (334), e in quella di Isso (333) essi vennero impiegati come retroguardia (Arr. II 9, 3): è probabile dunque che Alessandro se ne fidasse poco, considerandoli traditori, e che l'intonazione panellenica della spedizione li relegasse inevitabilmente in posizione secondaria. Non è un caso che in Arr. II 7, 4 Alessandro, rivolgendosi ai suoi soldati prima della battaglia di Isso, distingua tra i Greci mercenari di Dario, che combattono per il *misthós* (ἐπιμισθῶ), e quelli che combattono con lui, che lo fanno «per la Grecia (ὕπερ τῆς Ἑλλάδος)»<sup>27</sup>.

Nuovi mercenari giunsero dall'Europa tra il 333 e il 331: tremilatrecento mercenari di Dario provenienti da guarnigioni urbane (trecento da Mileto e tremila da Chio), quattromila Peloponnesiaci condotti da Cleandro, quattrocento Greci inviati da Antipatro. Dopo la battaglia di Gaugamela (331) molti dei Greci dei contingenti alleati congedati si arruolarono come mercenari; e molti rinforzi ancora vennero dall'Europa tra il 331 e il 329. A ciò si aggiunga che dopo la morte di Dario Alessandro 'ereditò' i suoi cinquantamila mercenari ellenici, comandati da due Greci, il foscato Patrone e l'etolo Glauco; essi avevano con il re Achemenide un profondo rapporto di fiducia, ricordato da diverse fonti (Plut. *Alex.* 16, 12-15, per il Granico; Curt. V 8, 3, per Gaugamela).

La massa notevole di questi uomini creò certamente problemi ad Alessandro. Fra essi, pochi erano con lui dall'inizio della spedizione; altri erano appena giunti; altri ancora erano venuti come alleati e si erano trasformati in mercenari, allentando i legami con le loro città di origine; altri ancora militavano da anni sotto le bandiere persiane e avevano reciso da tempo questi legami. Alessandro sapeva bene che questi uomini, se congedati, avrebbero cercato altri ingaggi e temeva che, qualora non fossero riusciti a trovarne, si organizzassero in bande di razziatori, non diverse dai *planómenoi* greci; sapeva anche, del resto, di non avere risorse sufficienti per poter mantenere a lungo un esercito imponente. Si trattava, dunque, di trovare una soluzione adeguata.

Forse un primo intervento si può intuire da una notizia di Arriano (III 5, 3), che dice che Alessandro lasciò mercenari in Egitto, al comando dell'etolo Licida, con il macedone Eugnosto come segretario e due *epískopoi*, Eschilo ed Efippo. I più ritengono che si tratti dei quattromila mercenari peloponnesiaci al seguito di Cleandro; secondo F. Landucci erano invece i tremilatrecento ex-mercenari urbani di Dario, di cui Alessandro non si fidava (e a ragione: ottomila ex-mercenari di Dario furono

---

<sup>27</sup> Bosworth 1980, 209; Sisti 2001, 416.

arruolati da Agide III per la guerra contro Antipatro)<sup>28</sup>. L'iniziativa costituirebbe l'inizio di una strategia atta a 'disinnescare' il pericolo mercenario da parte di Alessandro: strategia che puntava sugli insediamenti coloniali e sullo stanziamento, in queste colonie, dei mercenari.

Le fondazioni coloniali di Alessandro sono state studiate da diversi punti di vista: si è pensato a motivazioni militari, ad interessi commerciali, alla volontà di ellenizzare territori e popolazioni barbariche<sup>29</sup>. Ma le fonti non sembrano affatto sottolineare questi aspetti, che pure, in linea teorica, non possono essere esclusi.

Le nostre fonti attribuiscono spesso a questi insediamenti un carattere 'volontario'; in alcune di esse, come Pausania, Arriano e Diodoro, emergono tuttavia indizi che fanno pensare a provvedimenti imposti. Pausania (I 25, 5) afferma che Alessandro avrebbe avuto intenzione di deportare in Persia (ἀνοικίσαι [...] ἐς τὴν Περσίδα) tutti i Greci che avevano combattuto per i Persiani e ne sarebbe stato impedito dalla rapidità con cui Leostene li riportò in Europa. Arriano (V 27, 6-7), più interessante, fa dire al macedone Ceno, nel discorso del 326 contro il progetto di avanzare oltre l'Ifasi, che i Greci insediati nelle città fondate nelle satrapie orientali non erano affatto contenti di starci: essi sentivano piuttosto «il desiderio della loro vera terra» (πόθος δὲ δὴ τῆς γῆς αὐτῆς τῆς οἰκείας), dove speravano di tornare da ricchi<sup>30</sup>. Diodoro (XVII 99, 5-6, confermato da Curt. IX 7, 1-11), ricorda che nel 325 scoppiò una rivolta dei Greci insediati nelle satrapie orientali, circa tremila, alla falsa notizia della morte di Alessandro presso la città dei Malli; essi «mal sopportavano di essere stati insediati in mezzo ai barbari» (οἱ κατὰ τὴν Βακτριανὴν καὶ Σογδιανὴν κατοικισθέντες Ἕλληνας ἐκ πολλοῦ μὲν τὸν ἐν τοῖς βαρβάροις κατοικισμὸν χαλεπῶς ἔφερον). Secondo Diodoro sarebbero stati tutti uccisi dopo la morte di Alessandro (ὑστερον ὑπὸ τῶν Μακεδόνων κατεκόπησαν μετὰ τὴν Ἀλεξάνδρου τελευτήν); secondo Curzio Rufo, che ha probabilmente ragione, riuscirono in gran parte a rientrare in patria<sup>31</sup> e, insieme ai mercenari congedati nel 324 da Alessandro per evitare ribellioni, si raccolsero al Tenaro, dove fornirono le forze necessarie per la guerra lamiaca.

Questi tre passi inducono a concludere per un insediamento forzoso, voluto da Alessandro per liberarsi di uomini di cui non si fidava e dare loro mezzi di sussistenza diversi dal mercenariato. Con ogni probabilità Alessandro, senza escludere le altre motivazioni che sono state individua-

---

<sup>28</sup> Diod. XVII 48, 1; Curt. IV 1, 39. Cfr. Landucci 2004, 181 ss.

<sup>29</sup> Seibert 1972, 179 ss., 298-299; Bosworth 1988, 245 ss.

<sup>30</sup> Bosworth 1995, 353; Zambrini 2004, 513.

<sup>31</sup> Atkinson 2000, 543.

te (militari, commerciali, culturali), cercava nella colonizzazione un modo per rendere definitiva l'emigrazione dei mercenari in Oriente, evitandone il ritorno in patria e il possibile servizio sotto capi (come gli Ateniesi Carete e Caridemo) a lui ostili; ma essi, come ricorda Diod. XVIII 7, 1 a proposito della nuova rivolta scoppiata nel 323 e duramente repressa dal macedone Pitone, rimpiangevano acutamente lo stile di vita greco (*ποθοῦντες μὲν τὴν Ἑλληνικὴν ἀγωγὴν καὶ δίαίταν*)<sup>32</sup>.

Dietro queste scelte non è difficile individuare una precisa ideologia: a Isocrate risale l'idea della necessità della colonizzazione per neutralizzare le bande mercenarie, grave pericolo per la stabilità e la sicurezza della Grecia; a Platone quella della necessità della colonizzazione come baluardo antibarbarico; ad Aristotele (*Polit.* II 1273 b), infine, quella della necessità della colonizzazione come antidoto alla guerra civile (Aristotele ricorda l'esempio dei Cartaginesi, che evitano la *stasis* mandando parte della popolazione «nelle città»).

## 6. TRA PERCEZIONE DEI PROBLEMI E DIFFICILI SOLUZIONI

Gli intellettuali greci (Isocrate soprattutto), nel considerare il problema della colonizzazione, ci appaiono oscillare tra due poli in un certo senso contraddittori: da una parte essi appaiono indubbiamente capaci di cogliere alcuni fenomeni politici, sociali ed economici nuovi, dall'altra mostrano scarsa capacità di penetrazione delle esigenze dei soggetti coinvolti in tali fenomeni. L'attaccamento a modelli sociali tradizionali sembra aver giocato un ruolo primario in questa contraddizione.

Tra le soluzioni proposte e le aspirazioni degli interessati si registra infatti un singolare scollamento. I *planómēnoi* preferivano il mestiere rischioso, ma ben remunerato, di mercenario a quello di piccolo coltivatore, tanto idealizzato dai pensatori di orientamento conservatore quanto poco gratificante sul piano economico; desideravano poter riallacciare prima o poi i rapporti con le città d'origine e recuperare il perduto *koinòs bios* nelle comunità di provenienza, non essere indirizzati ad una colonizzazione in terre lontane, in Oriente o in Occidente; non si sentivano affatto gratificati dalla prospettiva di diventare uno strumento di stabile contenimento dei barbari, in avamposti geografici esterni al mondo greco (significativo è il caso della deportazione in Tracia degli Ateniesi privati dei diritti da Antipatro e Focione nel 322, che fu sentita come una

---

<sup>32</sup> Landucci 2008, 48 ss.

punizione pesantissima, come un'espulsione in terre remote, non come un'opportunità nuova; appena possibile la grande maggioranza degli esuli rientrò in Atene)<sup>33</sup>.

La restaurazione del quadro sociale tradizionale della *polis* con la sua classe media di piccoli proprietari terrieri e i suoi eserciti di opliti cittadini, che appare ai pensatori greci un'esigenza prioritaria, non suscitava dunque particolare interesse in uomini che proprio alla crisi del sistema politico ed economico-sociale della *polis* e alla sua lenta disintegrazione dovevano la situazione di estrema incertezza in cui si trovavano, ed erano piuttosto alla ricerca di fonti alternative di sicurezza economica, non più legate alla tradizionale economia agricola.

Così alla percezione dei problemi non si appaia l'elaborazione di soluzioni veramente soddisfacenti: per questo ho parlato, nel titolo, di 'utopia' coloniale, presente più nel pensiero degli intellettuali che negli interessi dei Greci. Le soluzioni sarebbero potute giungere, e giungeranno in effetti, solo dalla profonda trasformazione della società determinata dal superamento degli schemi legati al mondo delle *poleis* (la cui caratteristica principale resta la chiusura verso chi è *xenos*, straniero, cioè 'altro' in senso politico ed etnico-culturale) e dall'affermazione degli stati territoriali, nell'ambito dei quali, nel periodo ellenistico, la posizione degli *xenoi* e degli apolidi conoscerà una significativa mitigazione. La stessa colonizzazione dei successori di Alessandro sarà favorita da questo nuovo clima e avrà maggior successo, grazie anche al coinvolgimento delle famiglie dei mercenari nell'insediamento di colonie militari<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Poddighe 2002, 66 ss.

<sup>34</sup> Loman 2005.



# 11.

## Isocrate et les dikastes athéniens\*

### ABSTRACT

L'articolo considera la visione isocratea del tribunale ateniese e dei dicasti, con particolare riguardo il tema dell'esercizio della valutazione (*gnome*) da parte dei giudici. In Isocrate le allusioni al loro operato non sono frequenti e si trovano, oltre che nelle orazioni giudiziarie, soprattutto nell'*Antidosi*, nel contesto di violenti attacchi al sistema giudiziario ateniese, il quale non garantisce un giudizio ragionevole, coerenza di valutazione ed equanimità nel giudicare accusati e accusatori (cfr. per esempio *In Callim.* 9-10; *Antid.* 23 e 143).

Le présent article prend en considération la vision isocratéenne du tribunal athénien et des dikastes, notamment en ce qui concerne le thème de l'exercice de l'évaluation (*gnomè*) de la part des juges. Chez Isocrate, les allusions à leur travail sont rares; on en trouve quelques unes dans les discours judiciaires, mais essentiellement dans l'*Antidosis*, dans le contexte de violentes attaques contre le système judiciaire athénien, qui ne garantit pas de jugement raisonnable, de cohérence dans l'évaluation ni d'équité dans le jugement des accusés et des accusateurs (voir, par exemple *In Callim.* 9-10; *Antid.* 23 et 143).

The paper considers Isocrates' view of the Athenian courts and of the dicasts, with particular regard to the subject of the exercise of the evaluation (*gnome*) by the judges. In Isocrates the allusions to their work are not frequent and can be found in the judicial speeches and above all in the *Antidosis*, in the context of violent attacks against the Athenian judicial system, which does not guarantee a reasonable judgment, coherence of evaluation and equanimity in judging accused and accusers (cf. e.g. *In Callim.* 9-10; *Antid.* 23 and 143).

### 1. LA GNOMÈ DU JUGE

La prémisses de mon intervention est une recherche que j'avais effectuée pour la conférence *La justice des Grecs entre la réflexion philosophique et la pratique judiciaire*, qui s'était tenue en 2012 auprès de l'Université Catholique de Milan. J'avais analysé à cette occasion le thème de la

---

\* In C. Bouchet, P. Giovannelli-Jouanna (éds.), *Isocrate. Entre jeux rhétoriques et enjeux politiques (Actes du Colloque, Lyon, 5-7 juin 2013)*, Lyon 2015, 163-174.

*gnomè* du juge dans l'art oratoire attique, ce qui m'avait permis d'arriver à quelques évaluations globales<sup>2</sup>.

*Gnomè* est un terme polysémique très commun: il est largement utilisé par les orateurs avec des significations génériques, pour indiquer l'esprit, l'âme, l'intelligence, souvent en opposition avec la partie physique de l'être humain, et par conséquent l'état d'âme, la disposition d'esprit, l'intention. La signification d'«avis», d'«opinion» est plus spécifique, que ce soit dans un sens général ou en relation, au moins implicite, avec le jugement et l'évaluation<sup>3</sup>. Le sens d'«avis» est également présent là où *gnomè* a une valeur plus technique et indique l'intervention en cours d'assemblée, la formulation d'une proposition par écrit ou par oral, ainsi que le fait de la mettre aux voix (*gnomèn eipein*, *leghein*, *graphein*, *apophainesthai*, *didonai*, *psephizesthai*, *epipsephizein*, *epicheirotonein*). En ce qui concerne ensuite la signification plus précise de «jugement» en un lieu qui lui est destiné, il convient avant tout de souligner que la *gnomè* à laquelle les orateurs font référence n'est pas nécessairement celle des dikastes, mais celle de quiconque a une fonction de juge (le peuple réuni en assemblée, la *boulè*, les cours spéciales comme l'Aréopage et les autres tribunaux pour les cas d'homicide). Il n'existe pas de différences substantielles dans la définition de la *gnomè* de ces différents «juges». En outre, il est frappant de constater que les références à la *gnomè* du juge sont relativement rares et pas toujours clairement reliées au thème de celle que nous pourrions appeler la «conscience» du juge ou, quoiqu'il en soit, sa capacité à intervenir dans l'évaluation par des réflexions personnelles qui iraient au-delà, au besoin, de l'application à la lettre de la loi (entrant ainsi sur le terrain de la soi-disant *gnomè dikaiotatè*)<sup>4</sup>.

Pour nous limiter à Isocrate, qui nous intéresse ici de manière toute particulière<sup>5</sup>, *gnomè* a souvent le sens commun de «pensée, intelligence, volonté» (parfois opposées à la force physique et aux actions concrètes: cf. *Évagoras*, 71, où il est question de la «supériorité physique et morale», τῷ σώματι καὶ τῇ γνώμῃ, de Évagoras; *Lettre I À Denys*, 4, où *gnomè*, «pensée», est opposée à *praxeis*, «action»)<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Bearzot 2013.

<sup>3</sup> Chantraine 1968, 224: dans le cadre d'un examen approfondi de *gignosko*, définit *gnomè* comme un «terme [...] qui implique à la fois l'idée de connaissance et celle d'avis, de décision prise en connaissance de cause».

<sup>4</sup> Biscardi (1970 = 1982); O'Neil 2001; Harris 2004.

<sup>5</sup> Sur la terminologie de la connaissance chez Isocrate, cf. Mikkola 1954, 43 sq., notamment 55 sq.

<sup>6</sup> Mikkola 1954, 55-56.

Il existe une autre valeur très spécifique qui est celle de «volonté du testateur» qui peut entrer en conflit avec la *gnomè* des juges (*Éginétique*, 43 et 47). Parfois, *gnomè* touche la sphère politique et exprime alors l'orientation et le jugement de l'opinion publique, intérieur (par exemple dans le *Discours sur la paix*, 27: les *gnomai* du peuple, sa «manière de voir», sont particulièrement difficiles à changer) et international (par exemple dans le *Philippe*, où *gnomè* exprime souvent la considération publique dont Philippe doit tenir compte: cf. §§ 146-147)<sup>7</sup>: ici, nous nous trouvons sans aucun doute dans la sphère du «jugement», mais dénué de valeur judiciaire spécifique. Toutefois, dans certains cas, *gnomè* est étroitement liée à l'action du juge: par exemple, il est fait allusion dans l'*Eloge d'Hélène* (§§ 46-47) à la *gnomè* dans le sens de «capacité de jugement» chez Pâris, que les déesses ont choisi pour juge<sup>8</sup>; dans le *Contre Lochitès* (§ 7), à la *gnomè* que les juges doivent exprimer à l'égard des *hybrizotes*; dans le *Sur l'attelage* (§ 50), l'orateur en appelle aux juges, afin que par leur jugement ils ne manifestent pas à son égard la même *gnomè* que les Trente Tyrans. C'est dans des cas comme celui-ci que l'on voit apparaître des aspects intéressants quant à l'évaluation de l'activité du juge et de ses qualités, comme de l'ensemble du système judiciaire athénien.

## 2. LE MODÈLE DU BON JUGE

Dans le discours *À Nicoclès* (370 ca.), parmi les conseils qu'Isocrate donne au roi de Salamine de Chypre, fils d'Évagoras, il en existe un qui concerne spécifiquement l'activité judiciaire du souverain (§ 18):

τὰς κρίσεις ποιοῦ περι ὧν ἂν πρὸς ἀλλήλους ἀμφισβητῶσι, μὴ πρὸς χάριν μηδ' ἐναντίας ἀλλήλαις, ἀλλ' αἰεὶ ταῦτά περι τῶν αὐτῶν γίγνωσκε: καὶ γὰρ πρέπει καὶ συμφέρει τὴν τῶν βασιλέων γνώμην ἀκινήτως ἔχειν περι τῶν δικαίων, ὥσπερ τοὺς νόμους τοὺς καλῶς κειμένους.

Dans les litiges qui dressent les gens les uns contre les autres, ne cède pas à la faveur et que tes jugements ne soient pas contradictoires; sur des affaires identiques, porte des jugements identiques. Il est bien et il est bon que la décision des rois, lorsqu'une cause est juste, demeure inviolable comme le sont les lois bien établies.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Mikkola 1954, 57 sq., pour les retombées sociales de la *gnomè* (en liaison avec *doxa*); en outre, Alexiou 1995, 26 sq.

<sup>8</sup> Mikkola 1954, 56. Zajonz 2002, 234 (cf. 134), entend ici *gnomè* comme patrimoine intellectuel d'une personne, comme dans le § 13; mais, dans ce cas, il me semble que le sens doit être différent, vu que tout est centré autour du choix de Pâris en tant que juge.

<sup>9</sup> Toutes les traductions sont celles de Mathieu-Brémond (1929-1962).

Les jugements émis par le roi juge doivent être dénués de caractère tendancieusement favorable (μη πρὸς χάριν) et doivent être cohérents entre eux (μηδ' ἐναντίας ἀλλήλαις); sa *gnomè* à propos de qui est juste doit rester immuable (ἀκινήτως ἔχειν). L'image du bon roi juge, proposée ici, est complétée par le biais d'une autre référence à l'activité judiciaire de Nicoclès que l'on retrouve dans le discours *Sur l'échange* (§ 40): Isocrate nie avoir reçu des dons de la part de Nicoclès pour lui avoir enseigné à parler au cours des procès, ce dont le roi n'avait nul besoin, étant donné qu'il «jugeait en maître absolu les différends des autres» (ὄς καὶ τοῖς ἄλλοις περὶ τῶν ἀμφισβητουμένων ὥσπερ δεσπότης ἐδίκασεν;).

Il est difficile de se débarrasser de l'impression qu'Isocrate voudrait de cette manière proposer une comparaison avec le juge du système judiciaire démocratique athénien, qui œuvre dans un contexte caractérisé par les mensonges rhétoriques et dont la *gnomè*, contrairement à celle du bon souverain, ne s'appuie pas sur des qualités analogues et peut donc être (et se révèle souvent) tendancieuse, incohérente et instable<sup>10</sup>. À travers les conseils donnés à Nicoclès et les références à son activité judiciaire, Isocrate évoque par contraste les pires caractéristiques de la justice démocratique: le manque d'équité et de sérénité dans le jugement, l'incohérence dans l'évaluation qui rend l'issue des procès imprévisibles et incertains, l'inconstance qui conduit à des erreurs judiciaires suivies de repentirs, le poids de l'influence de la rhétorique<sup>11</sup>. La présentation de l'activité de Nicoclès comme juge doit donc permettre d'évaluer d'autres expériences: par ailleurs, comme cela a déjà été souligné, les instructions données à Nicoclès trouvent un parallèle dans celles données au tribunal athénien dans le discours *Sur l'échange*, 29 sq., dont nous parlerons d'ici peu<sup>12</sup>.

### 3. L'ŒUVRE DU JUGE DANS LE CONTRE CALLIMACHOS

Le discours *Contre Callimachos*, que l'on peut replacer entre 402 et 401, concerne un cas de *paragraphe*. Callimachos, qui s'était vu séquestrer 10.000 drachmes sous l'oligarchie des Trente Tyrans, saisit l'occasion du retour des démocrates pour attaquer Patroclès, l'archonte roi qui l'avait dénoncé, en même temps que ceux qu'il considère comme ses complices.

---

<sup>10</sup> Usher 1990, 208.

<sup>11</sup> Bearzot 2006. En particulier, sur la question de la cohérence de jugement, cf. Harris 2007.

<sup>12</sup> Too 2008, 116-117.

L'action donne lieu à un arbitrage et à une transaction, mais Callimachos intente un premier procès, puis, après y avoir renoncé, un deuxième procès; à ce point de l'affaire, son adversaire, le client d'Isocrate, «oppose une exception» (*paragraphè*) profitant de la protection qui lui est offerte par l'amnistie de 403<sup>13</sup>. Il est intéressant de constater que, bien que nous nous trouvions dans un contexte de discours judiciaire, on entend de lourdes critiques à l'égard du système judiciaire athénien, en ce qui concerne la sentence exprimée par les juges: surtout si l'on réfléchit au fait que le *Contre Callimachos* est le discours judiciaire dans lequel la personnalité d'Isocrate se fait le plus sentir<sup>14</sup>.

On retrouve dans les §§ 9-10 une première référence intéressante.

Or tandis que tant de gens ont assisté aux événements, Callimachos, comme si personne n'en savait rien, allait lui-même de groupe en groupe et s'asseyait dans les ateliers pour répéter que je l'avais traité de façon indigne et lui avais enlevé son argent. D'autre part certains de ses familiers venaient me conseiller de mettre fin à mon différend avec lui, de ne pas m'exposer à des calomnies ni à de grands risques pécuniaires, même tout à fait rassurés sur cette affaire; ils disaient qu'il arrive bien de choses inattendues dans les tribunaux, et que chez vous on décide plutôt au hasard que d'après la justice, si bien qu'il vaudrait mieux pour moi dépenser une faible somme pour me débarrasser d'une grosse affaire que ne rien payer et courir un risque si important (*λέγοντες ὡς πολλὰ παρὰ γνώμην ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἀποβαίνει, καὶ ὅτι τύχη μᾶλλον ἢ τῷ δίκαιῳ κρίνεται τὰ παρ' ὑμῖν, ὥστε λυσitteλεῖν μοι μικρὸν ἀναλώσαντι μεγάλων ἐγκλημάτων ἀπαλλαγῆναι μᾶλλον ἢ μηδὲν ἀποτείσαντι κινδυνεύειν περὶ τηλικούτων*). Pourquoi vous donner tous les détails? En effet ils ne laissaient de côté rien de ce qu'on dit d'habitude dans de tels cas.

Les amis de Callimachos conseillent au client d'Isocrate d'arriver à une transaction, en arguant de la difficulté d'obtenir justice auprès d'un tribunal: celui-ci se laisse convaincre, accepte de se soumettre à un arbitrage et de donner 200 drachmes à Callimachos<sup>15</sup>. L'intérêt ici est la présentation qui est faite du tribunal athénien de la part des amis de Callimachos, lorsqu'ils tentent de convaincre son adversaire: dans les tribunaux (*ἐν τοῖς δικαστηρίοις*), affirment-ils, il se passe beaucoup de choses *παρὰ γνώμην* (des choses inattendues, mais peut-être aussi «des choses contraires à une évaluation raisonnable») et les décisions sont prises plus sur la base du hasard (*τύχη*) que sur celle de la justice (*τῷ δίκαιῳ*). Isocrate se meut habilement: en attribuant à l'entourage de Callimachos ces évaluations certes

<sup>13</sup> Loening 1987, 57-58.

<sup>14</sup> Cloché 1963, 9-10 e 14.

<sup>15</sup> Christ 1998, 75-76, qui fait entrer le cas dans les exemples de conflit de classe.

peu gratifiantes pour les juges, il réussit non seulement à jeter le discrédit sur l'adversaire, mais aussi à exprimer ce qui était sans aucun doute son opinion personnelle, comme le confirment unanimement les discours d'un caractère autre que judiciaire.

Il ne s'agit du reste pas d'un cas isolé à l'intérieur du discours. Au § 36, le client d'Isocrate accuse son adversaire de s'en prendre dans son discours aux oligarques afin d'exciter la colère des juges populaires:

Il accuse aussi ceux qui ont été mêlés à la révolution, pensant ainsi surtout exciter votre colère; peut-être en effet a-t-il entendu dire que, si vous ne trouvez pas les coupables, vous frappez les premiers venus (ὡς ὑμεῖς, ὅταν μὴ τοὺς ἀδικούντας λάβητε, τοὺς ἐντυγχάνοντας κολάζετε). Pour moi, je ne pense pas que vous ayez ces dispositions d'esprit et je crois facile de répondre aux arguments indiqués auparavant.

De toute évidence, affirme le client d'Isocrate, Callimachos pense que l'orientation des juges, leur *gnomè*, consiste à s'en prendre à qui leur tombe sous la main, lorsqu'ils ne trouvent pas les vrais coupables; lui, de son côté, nie partager cette évaluation. Dans ce cas aussi, Isocrate attribue à d'autres un jugement négatif sur la justice athénienne, tout en feignant de ne pas partager cet avis: «je ne pense pas que vous ayez ces dispositions d'esprit» (ἐγὼ δ' οὐθ' ὑμᾶς ταύτην ἔχειν τὴν γνώμην ἠγοῦμαι). Dans le § 39 qui suit, cependant, il émet l'idée que Callimachos fait preuve de peu de bon sens à vouloir le procès et à s'exposer ainsi à la *gnomè* des juges, en courant un risque qu'il pourrait parfaitement éviter (οὐκ ἄλογόν ἐστιν ἐν τούτῳ τῷ κινδύνῳ ζητεῖν αὐτόν ἐλέου παρ' ὑμῶν τυγχάνειν [...]): une évaluation qui, semble-t-il, est loin d'exprimer une grande confiance dans le système judiciaire et dans la possibilité de se voir faire justice.

Dans les deux passages, caractérisés par une ambiguïté significative, l'accent est mis sur le caractère fortuit et extemporané de la sentence des juges athéniens: sentence qui au contraire devrait être, comme le montre le modèle de Nicoclès, intrinsèquement cohérente et exprimer une orientation stable, comme celle des lois bien établies qui garantissent la certitude du droit.

#### 4. LA CONTRIBUTION DU DISCOURS SUR L'ÉCHANGE

Le discours *Sur l'échange* (354 ou 353) est une plaidoirie judiciaire fictive, une attaque feinte contre un certain Lysimaque, qui avait accusé Isocrate, en profitant du procès d'*antidosia* qui lui avait été intenté par

Mégaclidès, de corrompre la jeunesse<sup>16</sup> et de s'enrichir par le biais de l'enseignement de l'art de la rhétorique. Il s'agit en fait d'un «discours mixte» (§ 12: ὡς ὄντος μικτοῦ τοῦ λόγου) particulièrement innovant sur le plan de la forme littéraire<sup>17</sup>, et présentant les caractéristiques d'une apologie: un ouvrage, donc, à caractère autobiographique, modelé sur la platonique *Apologie de Socrate*<sup>18</sup>, et dans lequel Isocrate présente sa vie d'éducateur et d'auteur de discours politiques, en citant largement ses propres écrits<sup>19</sup>; Misch le considère comme la première autobiographie consciente, littéraire mais aussi politique: une sorte d'auto-panégyrique dans lequel Isocrate se représente lui-même doté des vertus du citoyen idéal<sup>20</sup>. Comme cela a déjà été souligné<sup>21</sup>, il s'agit là d'une autoreprésentation qui répond à un contexte social et politique précis, celui de la «culture of litigation» d'Athènes et de l'utilisation politique de la justice: en se distançant du style des orateurs judiciaires et en critiquant les tribunaux, Isocrate s'accrédite auprès de son public comme un «quiet Athenian»<sup>22</sup>, représentant de la meilleure tradition éthique et politique.

#### 4.1. L'impartialité des juges

Après la préface, un première partie de l'ouvrage (§§ 14-28) affronte un thème fort significatif pour nous, celui de l'impartialité des juges et, notamment, de l'attitude équitable que ceux-ci devraient avoir à l'égard des parties en cause.

Il est nécessaire, soutient Isocrate, que les juges écoutent avec la même attention les raisons de l'accusé, s'ils veulent voter en toute justice (ἐψηφίσθαι τὰ δίκαια: § 17)<sup>23</sup>. Sinon, on court le risque de prêter l'oreille aux calomnies, qui sont les pires des maux et qui peuvent avoir une série de conséquences négatives aux fins d'un jugement correct (§ 18)<sup>24</sup>:

---

<sup>16</sup> Too 2008, 111-112.

<sup>17</sup> Nicolai 2004a, 54 sq.

<sup>18</sup> Ober 2004.

<sup>19</sup> Momigliano 1974 (= 1971), 61-62; Camassa 1994, 311-312. Sur les autocitations, cf. Nicolai 2004b.

<sup>20</sup> Misch (1950 = 1949-1950<sup>3</sup>), 154 sq.; Gray 2011, 15 sq.; Nicolai 2004 a, 97 sq.

<sup>21</sup> Too 2008, 8 sq.

<sup>22</sup> Carter 1986.

<sup>23</sup> Too 2008, 105. Cf. Isocrate, *Sur la paix*, 11; [Lys.] *Contre Andocide*, 35; Démosthène, *Sur la couronne*, 2.

<sup>24</sup> Too 2008, 105-106.

Je ne m'étonne pas que des gens consacrent plus de temps aux accusations lancées contre eux par des calomnieurs<sup>25</sup> qu'à leur propre justification, ni qu'on dise que le pire des maux est la calomnie: peut-il y avoir en effet chose plus nuisible, puisque par elle les menteurs ont bonne réputation, les innocents passent pour coupables, les juges manquent à leur serment (τοὺς δὲ δικάζοντας ἐπιорκεῖν), bref puisqu'elle fait disparaître la vérité et, en donnant aux auditeurs de fausses opinions, perd injustement le premier venu des citoyens?

La calomnie, qui peut caractériser le discours de l'accusateur et que les juges, comme on peut le voir dans le § 26, sont trop souvent prêts à accueillir sans aucun esprit critique (ὄρᾳ γὰρ ὑμᾶς μὲν λίαν ταχέως ἀποδεχομένους τὰς αἰτίας καὶ τὰς διαβολὰς), induit les juges eux-mêmes à manquer à leur serment (τοὺς δὲ δικάζοντας ἐπιорκεῖν)<sup>26</sup> et conduit injustement à sa perte «le premier venu des citoyens» (cf. *Contre Callimachos*, 36). Cette réflexion d'Isocrate fait clairement ressortir sa préoccupation face à un jugement non équitable, orienté bien au contraire πρὸς χάριν, et substantiellement fortuit, capable de frapper le premier venu, sans fondement véritable: un jugement, donc, d'une nature radicalement opposée à celle des sentences émises par le juge idéal, capable d'exprimer des sentences impartiales et cohérentes, qu'Isocrate dessine dans le discours *À Nicoclès*. Il convient d'observer que ce même contexte voit également le retour du troisième élément proposé dans le discours *À Nicoclès*, la stabilité/instabilité du jugement (§ 19):

Vous n'ignorez pas, je crois, que bien souvent déjà l'Etat a tant regretté les jugements rendus par colère<sup>27</sup> et sans preuves (Οἴμαι δ' ὑμᾶς οὐκ ἀγνοεῖν ὅτι τῇ πόλει πολλάκις οὕτως ἤδη μετεμέλησεν τῶν κρίσεων τῶν μετ' ὀργῆς καὶ μὴ μετ' ἐλέγχου γενομένων) que, peu après, il a désiré châtier ceux qui l'avaient trompé (ὥστ' οὐ πολὺν χρόνον διαλιπούσα παρὰ μὲν τῶν ἐξαπατησάντων δίκην λαβεῖν ἐπεθύμησεν) et qu'il aurait eu plaisir à voir les victimes de la calomnie plus heureuses qu'auparavant.

Il s'agit là, très probablement, d'une allusion au procès des Arginuses<sup>28</sup>; le souvenir de cette tragique erreur judiciaire place au premier plan la

<sup>25</sup> En réalité, τῶν ἐξαπατώντων ne signifie pas «calomnieurs», mais «ceux qui trompent» les juges et le peuple. En employant ce verbe, Isocrate veut probablement souligner que les juges sont des victimes des sycophantes comme les accusés.

<sup>26</sup> Cf. §§ 21 et 173. Sur le serment des héliastes cf. Harris 2006, 157-181; Bearzot 2013, 91 sq.

<sup>27</sup> Too 2008, 106: cf. Démosthène, *Sur la couronne*, 278; Eschine, *Sur l'ambassade*, 3; Isée, *Sur l'héritage de Cléonymos*, 13.

<sup>28</sup> Too 2008, 106. À propos du procès des Arginuses, cf. la bibliographie citée par Bearzot 1997 a, 128 sq., et par Tuci 2002; en outre, Bleckmann 1998, 509-571; Burckhardt 2000.

nécessité que la sentence du juge soit immuable (ἀκινήτως ἔχειν) justement parce qu'elle est conforme à la justice.

L'appel a certainement un caractère traditionnel, comme le montre la comparaison avec Andocide, *Sur les Mystères*, 6-7 et Lysias, *Sur les biens d'Aristophane*, 2-6, qui proposent des argumentations semblables; mais ce qui frappe dans ce cas, c'est l'opposition parfaite entre l'aptitude du bon roi juge qui, grâce à ses jugements impartiaux, cohérents et stables parce qu'inspirés par une justice droite, constitue le modèle de référence, et celle des juges des tribunaux démocratiques, qui risquent fort de se montrer tendancieux, incertains et inconstants, à cause de leur incapacité à se conformer à une justice véritable.

Isocrate poursuit en demandant aux juges de ne rien faire pour entacher la réputation de clémence et d'indulgence que les Athéniens se sont taillés au cours de leur histoire (§ 20)<sup>29</sup> et de rester fidèles au serment qui les oblige à «prêter une oreille impartiale à l'accusateur et à l'accusé» (ὁμοίως ἀκροάσασθαι τῶν κατηγορούντων καὶ τῶν ἀπολογουμένων; § 21). Le serment des dikastes est rappelé ici pour la deuxième fois, toujours en référence à l'impartialité du juge<sup>30</sup>. Il pourrait se révéler utile de rappeler que dans le *Contre Callimachos* (§ 34) aussi, on fait appel au serment des juges, que ceux-ci doivent respecter, en même temps que le serment d'amnistie, par un vote qui ne dépend «ni de la faveur ni de l'amabilité ni d'aucune autre raison» (οὔτε κατὰ χάριν οὔτε κατ' ἐπιείκειαν οὔτε κατ' ἄλλ' οὐδὲν): celui-ci est donc considéré comme une garantie contre des jugements tendancieux par préjudice favorable (*charis*) ou excès de pitié (*epieikeia*)<sup>31</sup>. Celui qui n'écoute pas avec la même *eunoia* les deux parties non seulement ne respecte pas le serment, mais se comporte comme ceux qui en d'autres lieux condamnent à mort sans procès (§ 22); au contraire, l'accusateur et l'accusé doivent se voir appliquer la même *gnomè*, et le juge doit se comporter comme s'il était lui-même en danger (§ 23): «Et le plus scandaleux serait qu'un homme qui, en danger de sa personne, se

<sup>29</sup> Too 2008, 106-107.

<sup>30</sup> Too 2008, 107. Cf. en particulier Démosthène, *Contre Timocrate*, 151 (bien que peut-être interpolé).

<sup>31</sup> Le thème de l'*epieikeia*, malgré son importance dans le domaine judiciaire, peut être considéré comme presque totalement absent de l'art oratoire. La terminologie la concernant identifie tout au plus les concepts d'«honnêteté», de «respectabilité», de «correction» et, sauf dans des cas fort rares, est totalement dénuée de toute valeur juridique. Dans Démosthène, *Contre Midias*, 90 l'idée d'*epieikeia* apparaît comme celle d'un «jugement bienveillant», auquel le citoyen athénien a droit au même titre qu'il a droit à l'indulgence et à la liberté de parole. Nous ne trouvons le rapprochement *dikaion/epieikès* que dans deux cas (Antiphon, *Tetralogies*, I 13; Démosthène, *Contre Nausimachos*, 6), où *epieikès* prend le sens de 'convenable, raisonnable'. Cf. Bearzot 2013, 95.

plaint de ses calomniateurs, ne garde pas sur eux, quand il juge autrui, le même sentiment» (ὁ δὲ πάντων δεινότατον, ὅταν τις αὐτὸς μὲν κινδυνεύων κατηγορῆ τῶν διαβαλλόντων, ἐτέρῳ δὲ δικάζων μὴ τὴν αὐτὴν ἔχη γνώμην περὶ αὐτῶν). L'argument invite le juge à la responsabilité qu'il doit exercer en se mettant dans la peau de l'accusé, et donc aussi dans une perspective d'autodéfense<sup>32</sup>: personne, poursuit Isocrate, ne saurait être à l'abri de fausses accusations, tout honnête qu'il fût (§§ 23-24). C'est justement à cause de ces anomalies du système judiciaire que Lysimaque a cru s'en sortir facilement, en voyant que les juges se montraient aussi superficiellement disponibles à recevoir les accusations et les calomnies (λίαν ταχέως ἀποδεχομένους τὰς αἰτίας καὶ τὰς διαβολὰς; § 26).

C'est ici que se clôt la longue exhortation initiale qu'Isocrate lance aux juges, à leur impartialité et à leur cohérence dans le jugement: il en ressort une substantielle méfiance à l'égard de l'équité dans le jugement et de la capacité des juges à tenir foi à leur serment en matière d'impartialité. Le discours *Sur l'échange* offre ainsi à Isocrate l'occasion d'exprimer ouvertement et en son nom l'opinion négative sur le système judiciaire athénien et sur la fiabilité des juges qu'il avait mise dans la bouche des amis de l'adversaire de son client dans le discours *Contre Callimachos*.

#### 4.2. La nature vile des orateurs judiciaires et des juges

Dans les §§ 30 sq. du même discours *Sur l'échange*, on retrouve une deuxième série d'arguments. Accusé entre autres d'enseigner l'éloquence comme un art pour prévaloir dans les procès, Isocrate cherche à se distinguer des orateurs judiciaires<sup>33</sup> ainsi que des sycophantes, à propos desquels il déclare expressément, à un autre endroit de son discours, qu'il n'a pas leur même *gnomè* (τῶ δὲ συκοφάντη μὴ τὴν αὐτὴν ἔχω γνώμην; § 96)<sup>34</sup>. La présentation des orateurs judiciaires est particulièrement négative: ceux-ci tirent leur subsistance des questions d'intérêts qui dressent les citoyens les uns contre les autres et «vivent dans les tribunaux» (ἐν τοῖς δικαστηρίοις οἰκοῦντας; § 38)<sup>35</sup>; experts en procès grâce à leur «esprit

<sup>32</sup> Cf. *Egénétiq*ue, 51; *Contre Lochitès*, 17-18.

<sup>33</sup> La richesse acquise de cette façon est considérée comme illégitime et la logographie est une activité intellectuelle discréditée. Cf. Azoulay 2010, 36 sq.

<sup>34</sup> Sur le sycophantisme cf. Osborne 1990; Harvey 1990. Le fait de prendre ses distances des sycophantes fait partie de la stratégie d'autojustification d'Isocrate qui, dans *Sur l'échange*, s'adresse au *demos* et aux élites: cf. Azoulay 2010, 39. Sur la vision isocratéenne du sycophantisme cf. aussi Christ 1998, 100 sq.

<sup>35</sup> Too 2008, 115, avec un renvoi à Todd 1990.

d'intrigue» (*polypragmosyne*)<sup>36</sup>, ils sont détestés et vilipendés par tout le monde (§§ 48-49). Ce ne sont donc pas seulement les juges mais aussi les orateurs qui ont leur part dans le jugement négatif sus le système judiciaire athénien qu'Isocrate propose dans le discours *Sur l'échange*: comme les juges qui vivent du *misthos*, les orateurs vivent des tribunaux et dans les tribunaux, en créant de la sorte un circuit pervers d'intérêts privés qui nuit gravement à la bonne administration de la justice.

Mais une autre attaque, peut-être encore plus dure, lancée contre le tribunal et qui dénonce la nature vile des juges qui le composent, se retrouve dans les §§ 142-143, dans le contexte d'un discours indirect qu'Isocrate attribue à un de ses amis, qui lui conseille de se montrer prudent dans l'apologie qu'il fait de lui-même, afin de ne pas susciter l'envie ou l'irritation chez des auditeurs qui sont d'une nature fort différente de la sienne (§§ 140-149)<sup>37</sup>. En définitive, quelle *gnomè* Isocrate peut-il bien s'attendre de la part des juges?

Certaines gens, disait-il, sont tellement aigris et courroucés par l'envie et la misère qu'ils font la guerre, non au crime, mais au succès, qu'ils ne détestent pas seulement les hommes les plus honnêtes, mais même les actes les plus vertueux, et qu'outre leurs autres méchancetés, ils se font les alliés des gens injustes auxquels ils pardonnent, tandis qu'ils perdent, s'ils le peuvent, ceux à qui ils portent envie. Quand ils agissent ainsi, ce n'est pas qu'ils ignorent sur quoi ils ont à voter, mais ils espèrent être injustes sans se laisser découvrir et, en sauvant leurs semblables, ils pensent se défendre eux-mêmes. Si je t'ai exposé cela, c'est afin que, prévenu, tu règles mieux ta conduite à leur égard et emploies des discours moins dangereux; car maintenant quels sentiments dois-tu t'attendre à trouver chez les gens de cette espèce quand tu leur exposeras ta vie et ta conduite, qui n'ont pas la plus petite ressemblance avec les leurs et qui sont telles que tu t'appliques à me les faire connaître?

Les juges populaires sont présentés de manière extrêmement négative: des personnes aigrées par l'envie et la pauvreté, qui combattent non pas l'injustice mais le succès d'autrui, qui détestent les gens honnêtes et les actions vertueuses et soutiennent la cause des *adikountes*; et qui font

---

<sup>36</sup> A propos de la critique à la *polypragmosynè* chez Isocrate, cf. Too 1995, 74 sq.: Isocrate se pose comme opposant aux «nouveaux politiciens» à la Cléon, qui haranguent les foules d'une voix tonitruante, en se présentant comme un homme à la voix faible, incapable de parler en public et qui choisit d'autres formes de communication et d'autres interlocuteurs. Dans le discours *Contre les sophistes*, 20, la *polypragmosynè* est associée à la *pleonexia*, pour indiquer l'appât du gain chez les orateurs judiciaires: cf. Bouchet 2007, 480. Cf. Demont 2003, 36 sq.; Nicolai 2004a, 24 sq.

<sup>37</sup> Too 2008, 164 sq.

tout cela en pleine conscience, en pensant sauver leurs semblables. De ces personnes, si différentes de lui, Isocrate ne peut espérer recevoir aucun appui. Isocrate répond en affirmant, selon une imitation clairement platonique, ne vouloir s'adresser qu'aux seuls juges dont la nature et les valeurs sont différentes de celles décrites par son ami (§ 154; cf. Platon, *Apologie*, 38 c sq.). Mais quoiqu'il en soit, la critique envers un système judiciaire comme le système athénien, qui n'a rien de satisfaisant pour l'antidémocratique Isocrate, atteint ici des niveaux d'âpreté particulièrement élevés: de tels juges, qui veulent à leur tour *adikein*, ne peuvent certes pas garantir un jugement, une *gnomè*, semblables à ceux exprimés par le bon juge proposé comme modèle à Nicoclès.

#### 4.3. Les juges et les «vrais démocrates»

Pour finir, le discours *Sur l'échange* se termine, dans les §§ 293 sq., par un nouvel appel aux juges (de fait, à l'opinion publique d'Athènes, le véritable interlocuteur d'Isocrate). Ces derniers doivent voter en faveur d'Isocrate, parce que voter contre lui reviendrait à voter contre eux-mêmes, citoyens d'une capitale culturelle comme Athènes (§ 297)<sup>38</sup>; au contraire, les juges intelligents (ἔστιν οὖν δικαστῶν νοῦν ἐχόντων; § 301)<sup>39</sup> doivent rendre honneur à ceux qui contribuent au bon renom d'Athènes, et doivent d'un côté assurer la justice pour le peuple, et de l'autre aimer, honorer et vénérer les hommes les meilleurs (§ 309), dont la supériorité est également définie à présent dans un sens culturel<sup>40</sup>.

Isocrate semble vouloir amadouer les juges, en leur montrant les devoirs du «juge intelligent»: mais il convient d'observer que les attaques sont loin de manquer ici aussi. Dans le § 303, par exemple, après avoir loué la *paideia* athénienne pour le prestige que celle-ci offre à la cité, l'orateur ajoute, en se tournant vers les juges:

Mais vous ne vous êtes jamais souciés de cela; vous avez tellement méconnu votre intérêt que vous avez plus de faveur pour les gens qui vous font décrier que pour ceux qui vous attirent des éloges, et que vous regardez ceux qui provoquent contre notre cité la haine d'un grand nombre

---

<sup>38</sup> Too 2008, 233.

<sup>39</sup> Cf. *Contre Lochitès*, 18: ἔστι τῶν δικαστῶν νοῦν ἐχόντων; *Sur l'échange*, 173: les juges ne doivent pas condamner ἄνευ λόγου. L'expression *hoi noun ecbontes* fait partie de la définition culturelle des élites de la part d'Isocrate, en même temps que *hoi eu phronountes*, *hoi phronimoi*, *hoi sophoi*: cf. Azoulay 2010, 27 (45-46 pour le tableau récapitulatif des termes utilisés).

<sup>40</sup> Azoulay 2010, 39 sq.

comme plus dévoués à la démocratie que ceux qui inspirent à tous les gens qu'ils ont approchés des sentiments de sympathie pour elle.

La note polémique isocratéenne se fait ici entendre à propos des «vrais démocrates»<sup>41</sup>, après avoir été largement présente dans le discours *Sur la paix* et dans l'*Aréopagitique*, ouvrages qui se situent dans le même contexte chronologique que le discours *Sur l'échange*: les juges, comme tous les Athéniens dont ceux-ci sont l'expression, ne savent pas reconnaître ceux qui sont vraiment dévoués à la cité et veulent véritablement son bien<sup>42</sup>. Du reste, dans ces deux ouvrages également on retrouve le jugement négatif sur les tribunaux athéniens, dans lequel les juges sont présentés comme des personnes qui vivent du *misthos* dikastique (*Discours sur la paix*, 130<sup>43</sup>; *Aréopagitique*, 54), ce qui mène à la soumission aux démagogues et aux sycophantes, et n'assure certes pas la mise en place d'une bonne administration judiciaire. On peut retrouver, parmi les différents motifs de l'incapacité des juges à se conformer au modèle du discours *À Nicoclès*, la difficulté d'échapper au conditionnement des démagogues et de reconnaître les défenseurs authentiques de la «véritable démocratie».

## 5. CONCLUSIONS

Je crois que nous pouvons ici conclure, en observant avant tout que, quant au thème de la justice et de son administration de la part des juges qui œuvrent dans les tribunaux, Isocrate propose un modèle très clair, celui du bon roi juge qui, grâce à ses qualités supérieures, juge avec autorité de manière impartiale et équitable, selon une cohérence intrinsèque et une stabilité rassurante.

Ce modèle, que nous connaissons d'un discours de 370 environ, mais qui exprime des idées appartenant au patrimoine idéologique et culturel d'Isocrate, semble par contraste bien présent dans les attaques qu'il adresse au tribunal athénien et aux juges qui y siègent. Dans un discours judiciaire comme le *Contre Callimachos*, les critiques sont attribuées aux adversaires d'Isocrate et de son client, aussi bien pour une question évidente de prudence du logographe qui veut éviter d'exposer son client dans une attaque contre les juges, que pour présenter ses adversaires eux-

---

<sup>41</sup> Too 2008, 235.

<sup>42</sup> Bearzot 1980 [nr. 1], 120 sq.; Bearzot 2003a [nr. 6], 121-122.

<sup>43</sup> Christ 1998, 101.

mêmes sous un mauvais jour, sans pour autant renoncer à exprimer ses propres réserves. Au contraire, dans un discours «mixte» comme celui *Sur l'échange*, qui prétend mettre en valeur l'art oratoire épidéiptique au détriment de celui de la rhétorique judiciaire et qui s'adresse non pas au *demos* qui remplit les assemblées et les tribunaux, mais à un public idéal, cultivé et choisi, les critiques s'expriment de manière franche et directe, en faisant ressortir en plusieurs endroits de graves perplexités sur le système judiciaire athénien.

La différence liée au genre littéraire est fort compréhensible, mais ce qui nous frappe, c'est l'analogie substantielle des positions exprimées. Les dikastes athéniens, d'extraction populaire et partant de nature vile, incapables d'impartialité, de cohérence et de stabilité de jugement, et qui ne sont pas en mesure de reconnaître ceux qui veulent véritablement le bien de la cité, avec la race inférieure des orateurs judiciaires, exploitent par intérêt le système judiciaire et participent d'une administration de la justice gravement inadéquate pour garantir l'affirmation du *dikaion* destiné aux bons citoyens. L'objectif du système judiciaire athénien était de garantir aux citoyens un jugement substantiellement correct sur la question et transparent dans les procédures de part de leurs pairs: si Lycurgue (*Contre Léocratès*, 4) place l'action des juges (ἡ τῶν δικαστῶν ψήφος), à côté du système législatif et de l'initiative accusatoire du *boulomenos*, parmi les éléments capables de sauver la démocratie, le bien-être et l'équilibre social de la cité, Isocrate ne semble pas du tout disposé à leur reconnaître un rôle dans le maintien de l'*eudaimonia* de la *polis*.

## 12.

# Isocrate et Phères: Jason et ses successeurs \*

### ABSTRACT

Il contributo indaga le relazioni tra Isocrate e i tiranni ferei, sul piano personale e politico, nel quadro dei rapporti tra Fere da una parte e Atene, Sparta e Tebe dall'altra; tenta inoltre di inserire la testimonianza di Isocrate nel contesto della nostra tradizione sui tiranni ferei.

L'article étudie les relations entre Isocrate et les tyrans de Phères au niveau personnel et politique, dans le cadre des rapports entre Phères d'une part et Athènes, Sparte et Thèbes de l'autre, et cherche à évaluer le témoignage d'Isocrate dans le contexte de notre tradition sur les tyrans de Phères.

The paper investigates the relations between Isocrates and the tyrants of Pherae, on a personal and political level, within the framework of the relations between Pherae on the one hand and Athens, Sparta and Thebes on the other; it also attempts to include Isocrates' witness in the context of our tradition on the tyrants of Pherae.

Comme on le sait, Isocrate parle à deux reprises de Jason de Phères: une première fois dans la *Lettre VI*, adressée «aux enfants de Jason», dont la date précise fait l'objet de discussion mais que l'on peut placer dans les années 50 du IV<sup>e</sup> siècle, et une deuxième fois dans le *Philippe*, la lettre ouverte adressée au souverain macédonien en 346 (§ 119). Il s'agit là de deux précieux témoignages qui nous permettent d'enquêter sur les relations personnelles d'Isocrate avec Jason et en général avec la dynastie phéréenne, ainsi que sur l'intérêt du rhéteur à l'égard de la figure du grand tyran/*tagos* et de celle de ses successeurs<sup>1</sup>. La question a à voir avec la sensibilité bien connue d'Isocrate envers le pouvoir absolu et son exercice, qui l'amena à analyser différentes figures d'autocrates, de tyrans

---

\* In *Ktèma* 41 (2016), 5-15.

<sup>1</sup> La nature du pouvoir de Jason et la relation entre la tyrannie de Phères et l'autorité des *tagoi* de Thessalie font l'objet de discussion, avec des résultats divergents, chez Westlake 1935, 67-83; Sordi 1958, 156-190; Mandel 1980; Sprawski 1999, 15-23; Sprawski 2004.

et de rois pour en atténuer les défaillances et en exalter les qualités afin de mener à bien ses propres projets politiques, après avoir pris acte de la difficulté de les focaliser sur Athènes<sup>2</sup>.

## 1. LA LETTRE VI AUX ENFANTS DE JASON

La *Lettre VI*, adressée aux «enfants» de Jason, en réalité ses beaux-enfants Lycophon et Peitholaos, qui succédèrent à leur frère Tisiphone<sup>3</sup> après la mort de ce dernier, a pour but de les convaincre de ne pas exercer la tyrannie à Phères, malgré les incitations en ce sens provenant de leur entourage (§ 11 sq.). La lettre, dont l'authenticité semble indéniable<sup>4</sup>, est généralement datée en 358/7, mais M. Sordi<sup>5</sup> a proposé de la dater en 355/4, en se fondant aussi bien sur la succession collégiale de Lycophon et de Peitholaos à Tisiphone après une période de gouvernement personnel de ce dernier (Xénophon, *Helléniques*, VI 4, 37) que sur l'allusion à la rupture d'une alliance entre Athènes et Phères qu'il paraît impossible de placer en 358/7 (Alexandre de Phères avait été l'ennemi d'Athènes et l'allié de Thèbes dans les dernières années de sa vie, et Tisiphone poursuivit la même politique après son ascension au pouvoir; Phères se rapprocha au contraire d'Athènes après la mort de Tisiphone et l'ascension au pouvoir de ses frères). La datation faite par M. Sordi me semble pouvoir être confirmée par les observations suivantes. Athènes et Phères étaient alliées en août 354, lorsque Philippe II attaqua Pagases, le port de Phères, et Athènes intervint pour défendre la ville, même si elle arriva en retard (Démosthène, *Première Philippique*, 35); nous savons qu'ensuite les souverains de Phères s'adressèrent aux Phocidiens, qui intervinrent en Thessalie en 354/3 (Diodore, XVI 35, 1-3). Or, la lettre d'Isocrate fait au contraire allusion à une délégation envoyée par Athènes à Phères (§ 1: Απήγγειλέ τις μοι τῶν πρεσβευσάντων [...]) ainsi qu'à l'échec d'une alliance militaire, qui induit Isocrate à craindre les réactions d'Athènes

---

<sup>2</sup> Sur Isocrate et le problème de l'hégémonie, cf. Bearzot 2008a [nr. 9]; Bouchet 2014 (sur lequel cf. Bearzot 2014).

<sup>3</sup> Ils sont considérés comme les enfants d'un premier lit de la femme de Jason, fille de Lycophon; le père s'appelait Evalcès/Polyalcès. Les chercheurs ne concordent cependant pas pour accepter cette reconstruction et considèrent Jason comme le fils et non comme le gendre de Lycophon, et le père de Tisiphone, Lycophon et Peitholaos, en plus d'être celui de Thébé, femme d'Alexandre de Phères. Cf. Sordi 1958, 156-157; Mandel 1980, 50-51; Sprawski 1999, 49-50.

<sup>4</sup> Mathieu 1962 (in Mathieu - Brémond 1929-1962, IV), 168-170.

<sup>5</sup> Sordi 1958, 241-243.

au cas où il accepterait l'offre des souverains de Phères (§ 3: Ὅρῳ γὰρ τὰς συμμαχίας τὰς πρὸς αὐτὴν γιγνομένας ταχέως διαλυομένας): il est possible que l'intention de cette délégation ait été de justifier le retard avec lequel il avait été porté secours à Pagases et d'éviter une rupture de l'alliance, chose qui évidemment s'avéra impossible.

La lettre d'Isocrate se présente comme écrite pour répondre à la proposition, adressée à Isocrate par les souverains de Phères, de venir s'installer auprès d'eux, proposition qu'Isocrate entend décliner à cause de son âge avancé et aussi par respect envers Athènes, dont les rapports avec Phères étaient à l'époque tendus. Il ne renonce cependant pas au rôle de conseiller, que les intellectuels du IV<sup>e</sup> siècle aimaient tant jouer à l'égard des dynastes et des tyrans, en intervenant justement sur le thème du pouvoir absolu et en exhortant ses interlocuteurs à se détourner de la tyrannie au profit des régimes constitutionnels (*politeiai*). L'initiative de Lycophron et de Peitholaos comme la réponse d'Isocrate font apparaître un lien entre le rhéteur athénien et la dynastie phéréenne (ce qui est paradoxal, même si la lettre était fautive); en effet, la nouvelle la plus intéressante que nous trouvons dans la *Lettre VI* est celle qui a trait au lien de *xenia* qui unirait Isocrate à Jason et à Polyalcès (§ 1: Ἐγὼ δ' ἕνεκα μὲν τῆς Ἰάσονος καὶ Πολυαλκοῦς ξενίας ἡδέως ἂν ἀφικοίμην ὡς ὑμᾶς; cf. § 4: Μηδὲν δ' ὑπολάβητε τοιοῦτον, ὡς ἄρ' ἐγὼ ταύτην ἔγραψα τὴν ἐπιστολὴν οὐχ ἕνεκα τῆς ὑμετέρας ξενίας, ἀλλ' ἐπίδειξιν ποιήσασθαι βουλόμενος), figure que certains identifient à Eualcès/Polyalcès, peut-être prédécesseur et frère de Jason, ou encore premier mari de la femme de Jason et père naturel de Tisiphone, Lycophron et Peitholaos<sup>6</sup>, et que d'autres pensent être la femme de Jason<sup>7</sup>. Quand ce lien de *xenia* avec Jason et avec la dynastie phéréenne, qu'Isocrate évoque deux fois dans la partie de la lettre qui nous est restée, s'est-il créé? La venue de Jason à Athènes, en novembre-décembre 373, accompagné d'Alcétas le Molosse, pour défendre leur ami Timothée ([Démosthène] 49, 9-10 et 22), accusé de ne pas avoir apporté un secours adéquat à Corcyre, assiégée par les Lacédémoniens (Xénophon, *Helléniques*, VI 2, 11-13; Diodore, XV 47, 2)<sup>8</sup>, pourrait être une bonne raison; Jason et Alcétas furent justement les hôtes de Timothée dans sa maison du Pirée. *Tagos* de Thessalie depuis 375/4, si l'on accepte la date proposée par Xénophon par rapport à celle de Diodore (371)<sup>9</sup>,

<sup>6</sup> Cf. *supra*, note 3.

<sup>7</sup> Sur la famille de Jason: Sprawski 1999, 49-58.

<sup>8</sup> Sur le procès de Timothée: Bianco 2007a, 30-35.

<sup>9</sup> Sordí 1958, 169-177, préfère la date de 375/4 et attire l'attention sur la différence de l'information apportée par Xénophon (qui, sur la base de nouvelles provenant de Pharsale, met en avant la figure de Jason surtout en ce qui concerne les événements

Jason était alors à l'apogée de sa puissance (Cornélius Népos, *Vie de Timothée*, 4, 2: *Iason, tyrannus Thessaliae, qui illo tempore fuit omnium potentissimus*; Xénophon, *Helléniques*, VI 4, 29, offre le même jugement pour 370: μέγιστος δ' ἦν τῶν καθ' αὐτὸν τῷ μηδ' ὑφ' ἐνὸς εὐκαταφρόνητος εἶναι); et Isocrate devait le considérer avec grand intérêt; d'autre part, Jason, homme cultivé et admirateur de Gorgias (Pausanias, VI 17, 9)<sup>10</sup>, était certainement intéressé à un contact personnel avec Isocrate, dont il connaissait sûrement le *Panégyrique* et dont il s'était sans doute inspiré pour certains aspects de sa propagande, sinon de sa politique, comme nous le verrons; les rapports de Jason avec Timothée, probablement liés à la question complexe de la présence de Jason parmi les alliés de la Seconde Confédération maritime<sup>11</sup> (dont la fondation avait vu l'implication de Timothée avec Callistratos et Chabrias, ses collègues lors de la stratégie de 378/7) et à l'activité de Timothée dans la Grèce du Nord-Ouest<sup>12</sup>, constituèrent certainement une importante médiation, vu la familiarité d'Isocrate avec les milieux politiques de Conon et de Timothée.

C'est à cette occasion, le procès de Timothée, que remonte donc très probablement la *xenia* à laquelle Isocrate fait allusion, en la considérant d'ailleurs comme la raison qui le pousse à offrir ses conseils à Lycophon et Peitholaos sur le thème de la tyrannie, conseils qui contredisent ceux qui faisaient autorité à la cour phérenne. Il en résulte qu'Isocrate entretenait depuis longtemps avec les souverains de Phères des relations de nature personnelle, qui étaient toutefois en mesure de fournir une base à des interventions à caractère politique, aussi bien pour répondre aux intérêts personnels d'Isocrate que pour jouer un rôle de médiation en vue de soutenir la politique athénienne. Les rapports avec la dynastie phérenne, loin de présenter un caractère épisodique, resteront une constante pour Isocrate: après ses rapports avec Jason, interrompus par la mort soudaine du *tagos* mais suffisantes pour faire de lui, aux yeux d'Isocrate, un modèle politique à proposer, le rhéteur écrira ensuite à Alexandre de Phères, neveu de Jason, une lettre dont les contenus proches du *Philippe*

---

internes de la Thessalie et le renforcement du *koinon*) et de Diodore (qui semble plus intéressé par l'aspect international de la politique de Jason et qui par conséquent se concentre surtout sur la dernière phase de sa politique et sur ses projets pan-helléniques mis en discussion) à propos de ces événements. L'information de Diodore dériverait, même sous une forme indirecte, par l'intermédiaire d'Ephorus, de Callisthène d'Olynthe: cf., pour un supplément de bibliographie, Bearzot 2005, 30-32. Pour cette même datation: Mandel 1980, 49, et Sprawski 1999, 79-81.

<sup>10</sup> Kyrkos 1984.

<sup>11</sup> Une synthèse chez Jehne 1991.

<sup>12</sup> Bianco 2007a, 19-29.

prouvent qu'il le considérait comme un interlocuteur politique valable, au même titre qu'Agésilas et Denys l'Ancien (Speusippe, *Lettres Socratiques*, 30, 11). La lettre à Lycophron et Peitholaos de 355/4 s'insère donc dans un parcours complexe: d'une part, elle entendait éviter une dérive tyrannique à Phères, selon la conception du pouvoir absolu développée par Isocrate, et de l'autre, elle voulait probablement aussi contribuer à renforcer les relations entre Phères et Athènes, qui étaient depuis peu en crise, sans doute à cause de la question de Pagases.

## 2. PHILIPPE, 119-120

Le deuxième passage est tiré du *Philippe* (§§ 119-120). Le contexte est celui de la proposition faite à Philippe de modèles auxquels se conformer: le modèle mythique d'Héraclès est rapproché du modèle historique de Jason. Celui-ci acquit une grande renommée non pas tant pour ce qu'il fit que pour ce qu'il dit: en effet, «il faisait des discours» dans lesquels il parlait de passer en Asie et de faire la guerre au Grand Roi (Ἐκεῖνος γὰρ οὐδὲν τοιοῦτον οἶον σὺ κατεργασάμενος μεγίστης δόξης ἔτυχεν, οὐκ ἐξ ὧν ἔπραξεν ἀλλ' ἐξ ὧν ἔφησεν· ἐποιεῖτο γὰρ τοὺς λόγους ὡς εἰς τὴν ἠπειρὸν διαβησόμενος καὶ βασιλεῖ πολεμῆσων). Philippe est invité à programmer concrètement une expédition analogue, afin de conquérir le royaume perse tout entier ou tout au moins d'annexer l'Asie Mineure à la Grèce, afin de pouvoir intervenir sur le problème des *planómenoi*, un problème social sur lequel Isocrate attire fréquemment l'attention<sup>13</sup>.

Isocrate affirme par conséquent que Jason *parla* d'un projet de guerre contre la Perse, mais pas qu'il le mit en œuvre, ce qui lui assura néanmoins une grande gloire. Les affirmations d'Isocrate sont également confirmées par Xénophon, dans le cadre du discours de Polydamas de Pharsale aux Lacédémoniens en 375/4, dans lequel il est fait une référence directe à un discours de Jason lui-même<sup>14</sup>. Ce dernier, après avoir expliqué les raisons pour lesquelles il pense pouvoir facilement arriver à contrôler la Grèce, affirme qu'il pense soumettre encore plus facilement le Roi de Perse, l'homme le plus riche du monde: en effet, les Perses sont plus habitués à utiliser l'esclavage que la force, comme le prouve l'exemple des Dix Mille et d'Agésilas, qui le mirent en difficulté avec de faibles effectifs mili-

---

<sup>13</sup> Bearzot 2001a [nr. 4]; Bearzot 2010 [nr. 10].

<sup>14</sup> Bearzot 2004, 63-72.

taires (Xénophon, *Helléniques*, VI 1, 12: οἴσθα δὲ δήπου ὅτι καὶ βασιλεὺς ὁ Περσῶν οὐ νήσους ἀλλ' ἤπειρον καρπούμενος πλουσιώτατος ἀνθρώπων ἐστίν· ὃν ἐγὼ ὑπήκοον ποιήσασθαι ἔτι εὐκατεργαστότερον ἡγοῦμαι εἶναι ἢ τὴν Ἑλλάδα. οἶδα γὰρ πάντας τοὺς ἐκεῖ ἀνθρώπους πλὴν ἐνὸς μᾶλλον δουλείαν ἢ ἀλκὴν μεμελετηκότας, οἶδα δὲ ὑφ' οἷας δυνάμεως καὶ τῆς μετὰ Κύρου ἀναβάσεως καὶ τῆς μετ' Ἀγησιλάου εἰς πᾶν ἀφίκετο βασιλεὺς). Jason n'annonce ici aucune expédition, se limitant à dire qu'il pense être en mesure de soumettre (ὑπήκοον ποιήσασθαι) très facilement le Roi: mais il ne fait aucun doute que nous nous trouvons ici dans le cadre des «discours» à ce sujet dont, à en croire Isocrate, Jason était prodigue (ἐποιεῖτο γὰρ τοὺς λόγους), et qui étaient de toute évidence des discours à caractère public<sup>15</sup>, vu que c'est sur eux que se fonda l'immense renommée que Jason réussit à obtenir (μεγίστης δόξης ἔτυχε). La coïncidence existant entre les deux sources, Isocrate et Xénophon, est importante si l'on tient compte d'un côté des rapports personnels d'Isocrate avec Jason, et de l'autre des bonnes informations dont bénéficiait Xénophon, obtenues très probablement grâce à ses relations avec Polydamas de Pharsale, un aristocrate philo-spartiate présenté dans les *Helléniques* de manière très positive<sup>16</sup>.

À la différence de Xénophon, Diodore ne parle jamais des projets anti-perses de Jason, se limitant à rappeler les intérêts hégémoniques de ce dernier sur la Grèce (XV 60, 1: Ἰάσων ὁ Φερῶν τύραννος, συνέσει τε στρατηγικῇ διαφέρων καὶ πολλοὺς τῶν περιοίκων εἰς συμμαχίαν προηγμένος, ἐπεισε τοὺς Θεταλοὺς ἀντιποιεῖσθαι τῆς τῶν Ἑλλήνων ἡγεμονίας: ταύτην γὰρ ὥσπερ ἔπαθλον ἀρετῆς προκεῖσθαι τοῖς δυναμένοις αὐτῆς ἀμφισβητήσαι)<sup>17</sup>. On trouve une mention des préparatifs de guerre contre la Perse chez Valère Maxime (IX 10, ext. 2), à propos de la mort de Jason: *Iasonem Thessalum Persarum regi bellum inferre parantem* [...]. Le passage indiquerait que Jason était en train de préparer la guerre contre la Perse lorsqu'il fut assassiné, selon Valère Maxime par vengeance personnelle. Sprawski ouvre un ample débat sur la question<sup>18</sup>, et se montre fort sceptique sur la consistance de ces projets, malgré la confirmation apportée par Valère Maxime aux témoignages d'Isocrate et de Xénophon. Bizarrement, il semble cependant considérer comme appartenant à Valère Maxime ce qui est en réalité le texte d'une des *notae variorum in Valerium*

<sup>15</sup> Tuplin 1993, 180-181.

<sup>16</sup> Sordi 1958, 163; Bearzot 2004, 63.

<sup>17</sup> Tuplin 1993, 181, soutient que celle-ci aurait pu être une des nombreuses occasions (si l'on en croit l'imparfait ἐποιεῖτο) où Jason s'exprima publiquement sur ses intentions à propos de la Perse.

<sup>18</sup> Sprawski 1999, 127-132.

*Maximum* contenue dans le troisième volume de l'édition de A.J. Valpy (Londinii 1823), dénué par conséquent de toute valeur de témoignage<sup>19</sup>.

La plupart des modernes ne jugent pas devoir douter du fait que Jason avait envisagé l'éventualité d'une guerre panhellénique contre la Perse. Selon M. Sordi, lors des Jeux Pythiques de 370, auxquels il se prépara en faisant un grand étalage de force et de richesse (Xénophon, *Helléniques*, VI 4, 29-30), Jason voulait obtenir des Grecs le commandement suprême de la guerre contre les Perses<sup>20</sup>. Il avait mis en place une série d'initiatives, depuis la médiation entre Sparte et Thèbes après Leuctres (Xénophon, *Helléniques*, VI 4, 22-25)<sup>21</sup> jusqu'à l'occupation d'Héraclée de Trachis (qui assurait le contrôle des Thermopyles et le passage à travers la Grèce centrale: Xénophon, *Helléniques*, VI 4, 27; Diodore, XV 57, 2), depuis l'adoption de la *prostasia* des Jeux delphiques jusqu'à la revendication de la présidence de l'amphictyonie aux Thessaliens: ces initiatives pouvaient sembler liées à la volonté de lancer en Grèce une guerre de libération contre l'impérialisme de Sparte, que Jason avait déjà évoquée en 375/4 (Xénophon, *Helléniques*, VI 1, 10), mais en réalité, maintenant qu'une telle guerre n'était plus d'actualité après Leuctres<sup>22</sup>, elles avaient pour but d'assurer la stabilité au front grec. Il est par conséquent probable que l'expédition contre les Perses, qui impliquait cette stabilité (comme le prouve le cas de Philippe) ait fait partie des projets que caressait Jason; et ses liens avec Isocrate peuvent avoir joué un rôle dans ce sens. Quoiqu'il n'apparaisse nulle part qu'Isocrate se soit adressé à Jason pour lui soumettre le projet, comme il le fit avec Agésilas, Denys l'Ancien, Alexandre de Phères<sup>23</sup> et enfin avec Philippe, il a déjà été soutenu par G. Mathieu<sup>24</sup> que Jason, dont nous avons déjà rappelé la vaste culture, a puisé son inspiration pour ses plans anti-perses – ou tout au moins pour une propagande

---

<sup>19</sup> *Hic Jason Thessalorum rex apud omnes maximi nominis et aestimationis fuit, adeo ut nemo dubitaret, quin Persarum regem fuisse subactus, nisi antea fuisset interceptus, quam Persis, quod institutum erat, bellum inferret.* On retrouve la même erreur dans le tableau de la page 61, à propos des dénominations de Jason qui existent dans les sources: Valère Maxime, IX 10, ext. 2 écrit en effet: *Iasonem Thessalum*, et non pas *Iason Thessalorum rex*, que l'on trouve au contraire dans la *nota ad loc.*, p. 1357 du volume de Valpy.

<sup>20</sup> Sordi 1958, 187.

<sup>21</sup> Cf. Diodore, XV 55, 5, avec une indication chronologique erronée.

<sup>22</sup> Sordi 1958, 186.

<sup>23</sup> Speusippe, *Lettres Socratiques*, 30, 11. Il a été proposé de corriger «Alexandre» en «Jason», mais il n'y a aucune raison de le faire: en revanche, le fait d'avoir adressé une invitation en ce sens à Alexandre, neveu de Jason, est un signe ultérieur des relations constantes avec la domination de Phères.

<sup>24</sup> Mathieu 1966<sup>2</sup>, 100-101.

efficace fondée sur ces plans – dans le *Panegyrique* d’Isocrate, comme le révèlent les analogies existantes entre cet ouvrage et le discours de Jason rapporté par Polydamas (comme l’utilisation des exemples des Dix Mille et d’Agésilas: § 144); on peut du reste observer que, lorsque Jason rappelle que la pratique de l’esclavage rend les Perses faciles à battre, il offre un point de contact significatif avec la pensée d’Isocrate<sup>25</sup>.

### 3. ISOCRATE ET JASON

Il convient à présent de se demander, après l’examen des passages, ce qui a suscité l’intérêt d’Isocrate à l’égard de Jason, dont il vante la *xenia* dans ses écrits aux successeurs de ce dernier en 355/4 et qu’il propose à Philippe comme modèle à imiter en 346. Il est fait généralement référence au fait que Jason représente un exemple de ces pouvoirs autocratiques qui intéressaient Isocrate et que, d’Évagoras à Philippe, on retrouve de manière insistante dans son œuvre, dans le cadre du débat sur les caractéristiques du bon gouvernant. En effet, Xénophon souligne à plusieurs reprises à propos de Jason une série de qualités qu’Isocrate appréciait certainement beaucoup chez un souverain: les compétences militaires (Xénophon, *Helléniques*, VI 1, 15-16: εὔ γὰρ ἴστε, πρὸς τε μεγάλην ἔσται ρώμην ὁ πόλεμος, καὶ πρὸς ἄνδρα ὃς φρόνιμος μὲν οὕτω στρατηγός ἐστιν ὡς ὅσα τε λανθάνειν καὶ ὅσα φθάνειν καὶ ὅσα βιάζεσθαι ἐπιχειρεῖ οὐ μάλα ἀφαιμαρτάνει; cf. Diodore, XV 60, 1: συνέσει τε στρατηγικῇ διαφέρων), les capacités de commandement et la résistance à la fatigue (Xénophon, *Helléniques*, VI 1, 6), l’habileté à se créer des alliés (Xénophon, *Helléniques*, VI 1, 5 et 7; VI 4, 28; cf. Diodore, XV 60, 1-2), les capacités diplomatiques et de médiation (Xénophon, *Helléniques*, VI 4, 22-25), la préférence pour les rapports fondés sur la collaboration et sur le consensus plutôt que sur l’utilisation de la force (Xénophon, *Helléniques*, VI 1, 7: ὅτι νῆ Δία τῷ παντὶ κρεῖττόν μοι δοκεῖ εἶναι ἐκόντας ὑμᾶς μᾶλλον ἢ ἄκοντας προσαγαγέσθαι; cf. Diodore, XV 60, 5: δοκῶν ἐπιεικῶς ἄρχειν τῶν ὑποτεταγμένων), la rapidité et l’efficacité dans l’action (Xénophon, *Helléniques*, VI 4, 21: περὶ διεπορεύθη εἰς τὴν Βοιωτίαν, ἐν πολλαῖς τῶν πόλεων πρότερον ὄφθεις ἢ ἀγγελθεῖς ὅτι πορευόιτο [...] πρὶν γοῦν συλλέγεσθαι τι πανταχόθεν ἔφθανε)<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Bouchet 2014, 187, note 375.

<sup>26</sup> Sprawski 1999, 9-14 (avec bibliographie): cf. en particulier, pour une vision substantiellement positive de Jason en tant que leader, qui émerge chez Xénophon, Westlake 1966, 249-254; Gray 1989, 121-123, 163-165, 185-186; Tuplin 1993, 117-121.

Tout cela est certainement vrai, mais on peut sans doute préciser davantage. Un premier aspect important, que nous avons déjà traité, est l'intérêt que portait Jason à l'égard de la perspective anti-perses, qu'Isocrate ne pouvait pas ne pas apprécier, étant donné que cette guerre satisfaisait ses convictions les plus profondes, et dont on pourrait presque le considérer comme l'inspirateur. Mais il y a plus: qu'il s'agisse du caractère purement militaire du pouvoir de Jason ou du type d'hégémonie qu'il exerça sur la Grèce entre 375/4 et 371/70, ces idées étaient en harmonie parfaite avec celles d'Isocrate et stimulaient son intérêt et son admiration pour le dynaste phérien.

### 3.1. Une hégémonie militaire

L'aspect fortement militaire du pouvoir de Jason, typique des *tagoi* thessaliens, s'harmonisait parfaitement avec l'idée d'hégémonie d'Isocrate. Comme j'ai eu l'occasion de le souligner par ailleurs<sup>27</sup>, une analyse terminologique et conceptuelle du concept d'hégémonie chez Isocrate en fait ressortir en effet le caractère essentiellement militaire. L'hégémon idéal d'Isocrate est évalué sur la base de trois critères fondamentaux: la tradition qui en fait le candidat naturel à l'hégémonie, la reconnaissance de la supériorité militaire et la capacité à apporter des profits. Le rôle significatif de l'aspect militaire trouve également sa raison d'être dans l'objectif fondamental qu'Isocrate identifie pour l'hégémon idéal: cela ne consiste pas à exercer une domination sur les Grecs, mais à se mettre à la tête, après avoir rassemblé les Grecs autour de soi sur la base d'un ample consensus, de la guerre nationale contre la Perse, à laquelle Isocrate n'a pas cessé d'aspirer depuis l'époque où il préparait le *Panegyrique*, en cherchant le guide suprême dans l'univers des *poleis* grecques, puis chez les tyrans et les souverains qui auraient pu y trouver une légitimité panhellénique, jusqu'à arriver à Philippe II.

Le caractère essentiellement militaire de l'hégémonie et l'objectif de la guerre contre la Perse contribuèrent certainement à orienter Isocrate vers un seul hégémon, capable de garantir l'efficacité, de mobiliser des ressources et d'offrir au monde grec, à défaut de l'unité, au moins la capacité d'éviter des luttes intestines épuisantes et de mener une entreprise commune. La grave crise politique et militaire de Sparte, les difficultés croissantes d'Athènes et le rôle éphémère de Thèbes, la ville haïe, n'étaient certainement pas en mesure d'offrir au panhellénisme d'Isocrate

---

<sup>27</sup> Bearzot 2008a [nr. 9].

les garanties nécessaires sur le plan politique et militaire. Il en était autrement des états fédéraux et territoriaux du nord, dirigés par des potentats personnels, comme justement la Thessalie de Jason de Phères (et plus tard la Macédoine de Philippe). Dans sa présentation de Jason, que nous avons déjà rappelée plusieurs fois, Xénophon (*Helléniques*, VI 1, 4-16 et VI 4, 19-37) passe en revue les grandes potentialités d'une Thessalie unie sous un *tagos* unique par un solide accord fédéral, et en évoque la puissance démographique et militaire, la grande disponibilité des ressources économiques, les capacités d'expansion, et exalte également les qualités personnelles de Jason, qui faisait de lui un modèle de l'hégémon idéal auquel aspiraient les intellectuels de l'époque<sup>28</sup>. Ces considérations proches de celles exprimées par Xénophon ont sans doute inspiré aussi la réflexion d'Isocrate, lorsqu'il rappelle Jason à Philippe comme son prédécesseur et un modèle possible<sup>29</sup>. En outre, la méfiance croissante d'Isocrate à l'égard de l'empire naval, que l'on retrouve exprimée en plusieurs endroits et définie dans le parcours depuis le *Panégyrique* jusqu'au *Discours sur la paix*, ainsi que le fait que l'hégémonie terrestre elle-même avait démontré, au moment de la défaite des Lacédémoniens à Leuctres et de ses conséquences, sa fragilité, devaient rendre toute forme d'hégémonie territoriale manifestement inapte à prendre en charge le projet d'une guerre nationale contre les Perses cher à Isocrate, en rendant nécessaire le recours à une hégémonie éminemment personnelle, définie par la seule personnalité du monarque ou du tyran et non par la sphère d'influence sur laquelle elle s'exerçait<sup>30</sup>. On peut mieux comprendre l'intérêt porté à Jason, auquel probablement Isocrate n'eut pas le temps de s'adresser directement à cause de la mort soudaine de celui-ci<sup>31</sup>, ainsi qu'à ses successeurs, y compris le peu populaire Alexandre, dans le cadre de cette évaluation globale de la question de l'hégémonie. Dans sa recherche tourmentée de l'hégémon idéal pour le monde grec<sup>32</sup>, Isocrate arrive finalement à des figures comme celle de Jason (et Philippe) non seulement pour des raisons historiques contingentes (la fin du rôle central des *poleis*, le développement des fédérations et des pouvoirs personnels, l'importance extraordinaire de la personnalité du *tagos* des Thessaliens et

---

<sup>28</sup> Cf. *supra*, p. 237 et note 14.

<sup>29</sup> La pensée politique de Xénophon et d'Isocrate est traitée en parallèle par Gray 2000 (cf. notamment 146-151).

<sup>30</sup> Bearzot 2003a [nr. 6], 75-77; cf. Bearzot 2008a [nr. 9].

<sup>31</sup> Bien que P. Cloché dise qu'il tenta de faire prendre à Jason la direction d'une expédition contre les Barbares (Cloché 1963, 58).

<sup>32</sup> Une recherche qui valorise particulièrement l'aspect culturel, et notamment la possession de *paideia* et de *logos* (cfr. Wickersham 1994, 136-142).

du souverain macédonien)<sup>33</sup>, mais aussi sur la base d'une réflexion théorique: après avoir pris acte du fait que les hégémonies des villes, surtout si elles étaient liées au domaine de la mer, dégénérent inévitablement en *dynasteiai* tyranniques, comme le montrent les expériences pourtant fort différentes de Sparte et d'Athènes, une hégémonie «royale» fondée sur le consensus, cause non pas de *douleia* mais de *soteria* pour la Grèce, ne peut être garantie que par la figure de celui qui détient un pouvoir personnel. Jason, comme Denys l'Ancien, convenait parfaitement à cette perspective: c'est la raison pour laquelle Isocrate propose à Philippe de le prendre en exemple.

### 3.2. Une hégémonie continentale

Le type d'hégémonie que Jason allait construire a une certaine importance dans le cadre de notre discours: il s'agissait d'une hégémonie à base continentale, accompagnée d'une évaluation d'infériorité de l'empire naval.

La question du type d'hégémonie est très actuelle dans la réflexion du IV<sup>e</sup> siècle, comme j'ai récemment essayé de le mettre en lumière<sup>34</sup>. Dans les XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> livres, Diodore souligne à plusieurs reprises la question du rapport entre hégémonie de terre et hégémonie de mer, d'un point de vue qui semble par certains aspects renouvelé par rapport au V<sup>e</sup> siècle: il semblerait en effet que, sur la base de l'expérience de Sparte, vienne s'affirmer l'idée de l'hégémonie unique, qui dépasse l'idée de la division des sphères d'influence pour ne plus considérer comme valable que la seule perspective unitaire.

En XV 60, 1-2, pour l'année 370/69, le problème apparaît justement à propos de Jason de Phères. Diodore souligne la *synesis strateghikè* qui le caractérise, sa capacité à se procurer des alliances chez les périèques (l'allusion concerne l'unification de la Thessalie sous la personne du *tagos*) et la volonté qui en découle de pousser les Thessaliens à aspirer à l'hégémonie sur la Grèce (ἐπεισε τοὺς Θεσσαλοὺς ἀντιποιεῖσθαι τῆς τῶν Ἑλλήνων ἡγεμονίας). Ce qui induit Jason à revendiquer l'hégémonie panhellénique pour la Thessalie, en reprenant le projet des *tagoi* thessaliens du VI<sup>e</sup> siècle, c'est la crise d'une part de Sparte, battue à Leuctres (l'intérêt de Jason à profiter de la crise de Sparte émerge également du rappel de la descente du *tagos* en Béotie, au lendemain de Leuctres, pour tenter une médiation entre Lacédémoniens et Thébains), d'autre part de Thèbes, indigne de

---

<sup>33</sup> Bringmann 1965, 96-102; Bianco 1994, 85-90.

<sup>34</sup> Bearzot 2015.

cette suprématie (une affirmation qui reprend la problématique de l'inaéquation de Thèbes à l'hégémonie, présente dans le fragment 119 de Éphore, et reproposée dans certains passages de Diodore), et d'autre part enfin d'Argos, affaiblies par les luttes internes et les massacres fratricides.

La motivation la plus intéressante pour nous est que les Athéniens, durant cette période, «aspiraient *seulement* à l'hégémonie navale» (Ἀθηναίους δὲ μόνον τῆς κατὰ θάλατταν ἀρχῆς ἀντέχεσθαι). Le détail est digne d'être relevé, car il semble se fonder sur l'hypothèse que l'hégémonie navale, considérée au V<sup>e</sup> siècle comme nettement plus importante que l'hégémonie terrestre (il suffit de penser à la grande importance que lui accorde Thucydide, par exemple dans le discours de Périclès, I 140 sq., et dans Pseudo-Xénophon, au chapitre 2 en particulier)<sup>35</sup> est capable de garantir la suprématie en Grèce, grâce à la supériorité stratégique, économique et financière qu'elle assure, seule mais sans être suffisante pour réaliser un contrôle panhellénique efficace. Si l'on en croit Diodore, donc, Jason est aidé dans ses aspirations hégémoniques par l'étroitesse des ambitions athéniennes. Des intérêts de Jason liés à la sphère navale, et reliés entre eux dans le but d'obtenir une hégémonie sur les deux versants, terrestre et naval, émergent clairement chez Xénophon. Dans le discours de Polydamas de Pharsale, on retrouve une série de déclarations de Jason (Xénophon, *Helléniques*, VI 1, 10-12), dont celle de ne pas avoir l'intention de faire alliance avec les Athéniens, car il était convaincu de pouvoir obtenir la suprématie sur la mer encore plus facilement que sur terre (νομίζω γὰρ ἔτι ῥᾶον τὴν κατὰ θάλατταν ἢ τὴν κατὰ γῆν ἀρχὴν παραλαβεῖν ἄν) et de pouvoir la maintenir grâce au contrôle de la Macédoine (qui aurait fourni le bois pour les bateaux), grâce à la puissance démographique des pénestes (qui auraient fourni les équipages), à l'abondance de blé (qui aurait permis la subsistance des chiourmes) et enfin à l'argent prélevé non sur les îles (voire *nesydria*, «îlots», avec une nuance péjorative), mais sur le continent, plus riche, en suivant l'exemple du roi de Perse, dont la richesse extraordinaire dérive de l'exploitation du continent et pas des îles<sup>36</sup>. Il convient de noter que Jason s'exprime ici d'une manière pleinement conforme au passage de Diodore que nous avons examiné plus haut, qui suggère que les Athéniens sont faibles dans la mesure où ils aspirent «seulement» à l'hégémonie navale: il est clair

---

<sup>35</sup> Pour une discussion de ces questions, cf. Luppino 2000, 25-62; Fantasia 2009; Bearzot 2009; Bianco 2011.

<sup>36</sup> La conviction que Jason ait disposé d'une flotte résulte du fait que son premier geste, après avoir été appelé par les Thébains en Béotie à la suite de la bataille de Leuctres, fut d'armer des trirèmes (Xénophon, *Helléniques*, VI 4, 21).

en effet que Jason considère l'hégémonie maritime d'une part facile à atteindre et de l'autre inférieure à l'hégémonie terrestre (capable d'assurer de plus grands bénéfices), et qu'il pense pouvoir se libérer facilement des Athéniens, dont les horizons sont limités, grâce justement à sa capacité de réunir les deux hégémonies<sup>37</sup>.

La perspective qui émerge chez Diodore (et que Xénophon n'ignore pas, tout au moins en ce qui concerne Jason) fait ressortir un jugement intéressant quant à l'insuffisance de l'hégémonie maritime en tant que telle: l'hégémonie terrestre est la plus importante; l'hégémonie navale est moins significative et plus facile à obtenir pour celui qui détient déjà la première; celui qui veut être reconnu hégémon au niveau panhellénique ne doit pas partager l'hégémonie, mais au contraire s'efforcer de l'obtenir et de la conserver sur les deux fronts, à partir de la solidité d'une base territoriale. L'hégémonie navale, qui au V<sup>e</sup> siècle avait été considérée comme l'unique condition efficace du contrôle de la Grèce, grâce aussi aux grands succès d'Athènes, ne semble assumer au IV<sup>e</sup> siècle sa pleine valeur que si on y adjoint l'hégémonie terrestre, tout au moins au sein d'un certain filon de la tradition, celui de Diodore, qui remonte à des sources concernant les états fédéraux: la Béotie, les anciens alliés de Sparte dans le Péloponnèse, la Thessalie<sup>38</sup>.

À la lumière de ces considérations, il me semble pouvoir conclure que l'attention d'Isocrate à la figure de Jason fut attirée non seulement par les rapports personnels établis au cours de la deuxième moitié des années Soixante-dix, mais également par la sensibilité à propos du thème de la guerre contre les Perses et par le caractère militaire du pouvoir du Phéréen, par une conception de l'hégémonie panhellénique comme celle que l'on retrouve chez Diodore: fondée sur l'aspect territorial, mais avec une extension possible au domaine naval, même dans une position subordonnée. Cela correspondait pleinement au développement des réflexions de l'époque sur le thème de l'hégémonie ainsi qu'au peu de considération d'Isocrate pour l'empire de la mer<sup>39</sup>: il vaut peut-être la peine de rappeler qu'Isocrate semble convaincu du fait que c'est justement l'hégémonie navale qui avait conduit les Lacédémoniens à perdre l'hégémonie terrestre (*Discours sur la paix*, 102; *Philippe*, 60), ce qui représente une continuité, en l'inversant, avec la position exprimée par Jason.

---

<sup>37</sup> Pour une confrontation entre la perspective qui émerge du discours de Jason et la vision du V<sup>e</sup> siècle, cf. Bearzot 2009, 106.

<sup>38</sup> À titre d'exemple, la perspective de Xénophon est différente: celui-ci repropose la vision de la division des sphères d'influence (Bearzot 2015, 89-90).

<sup>39</sup> Bearzot 2003a [nr. 6].

#### 4. CONCLUSION

Jason disparut trop tôt de la scène politique, juste au moment où ses intentions devenaient évidentes, mais il avait toutes les caractéristiques nécessaires pour intéresser Isocrate, depuis ses grandes qualités personnelles de leader jusqu'au caractère militaire de son pouvoir, depuis sa conception territoriale de l'hégémonie avec une ouverture maritime jusqu'à l'intérêt qu'il porta à l'expédition contre les Perses. De ses rapports personnels avec Jason, aux alentours de 373, c'est-à-dire au moment de la plus grande splendeur de son pouvoir, Isocrate tira des rapports stables de *xenia* avec la dynastie phéeréenne, qui ressortent de la lettre à Alexandre sur la question perse, et de la lettre à Lycophron et Peitholaos sur la tyrannie, également destinée à établir une médiation entre Phères et Athènes; il en tira également la conviction que Jason représenta un modèle hégémonique idéal, parfaitement adapté à Philippe. Peut-être ce dernier, à travers la médiation d'Épaminondas et de Pélopidas (par ailleurs, avec ce dernier, Plutarque, *Vie de Pélopidas*, 28, 7 rappelle les rapports d'amitié et de familiarité: ἦν γὰρ τῷ Ἰάσονι συνήθης καὶ φίλος)<sup>40</sup>, qui furent à leur tour des imitateurs de Jason et des principales lignes de sa politique, y avait-il déjà pensé lui-même<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Chez Plutarque, *Œuvres morales*, 193 b; 583 c; 817 f, au contraire, émerge un rapport non positif avec Épaminondas.

<sup>41</sup> Bouchet 2014, 131 (avec un renvoi à Corvisier 2002, 27-29).

# 13.

## «Con grande gloria ma non con lode unanime»: Isocrate su Alcibiade \*

### ABSTRACT

Il contributo esamina gli interventi di Isocrate su Alcibiade, dalla visione estremamente favorevole e giustificatoria dell'orazione *Sulla biga* a quelle, più sfumate e attendibili, del *Busiride* e del *Filippo*, pure fra loro molto distanti cronologicamente e di diversa estensione. Isocrate riconosce ad Alcibiade una certa grandezza, nel bene e nel male; ma lo presenta come una figura ambigua, capace di ottenere grande fama (*doxa*), ma non necessariamente unanime lode (*epainos*). Alcibiade figura nelle pagine isocratee come un uomo dalla volontà tenace e capace di grandi iniziative, ma causa di *taraché* e di *kaká* dalle conseguenze gravi e di lunga durata per Atene.

The paper examines Isocrates' passages on Alcibiades, from the extremely favourable and justifying vision of the oration *On the team of horses* to those, more nuanced and reliable, of the speeches *Busiris* and *To Philip*, very distant from each other from a chronological point of view and of different extension. Isocrates recognises to Alcibiades a certain greatness, for better or for worse; but he presents him as an ambiguous figure, able to obtain great fame (*doxa*), but not necessarily unanimous praise (*epainos*). Alcibiade appears in Isocrates' work as a man of tenacious will and capable of great initiatives, but cause of *taraché* and *kaká* with serious and long lasting consequences for Athens.

Una delle caratteristiche dell'opera di Isocrate, che si sviluppa per un lunghissimo arco di tempo, dalla fine del V secolo al 336, è la presenza di variazioni anche significative nelle opinioni espresse dal retore su temi come l'impero ateniese (difeso nel *Panegirico*, attaccato duramente nel *Sulla pace*) o la politica spartana (fortemente criticata nel *Panegirico* e nel *Panatenaico*, in contrapposizione con Atene, ma sostenuta nell'*Archidamo*). Il passato – e lo stesso presente – sono infatti oggetto di una 'costruzione' che obbedisce alle esigenze dell'occasione politica <sup>1</sup>: in Isocrate

---

\* Inedito.

<sup>1</sup> Nouhaud 1982; Desideri - Roda - Biraschi 2007; Foxhall - Gehkre - Luraghi 2010; Canevaro 2017.

non va cercata una rigorosa coerenza, ma piuttosto, pur in una sostanziale unità di pensiero, la capacità di adattare gli argomenti al contesto politico del momento.

La figura di Alcibiade non sfugge a questo trattamento. Isocrate vi fa riferimento nei §§ 4-44 dell'orazione *Sulla biga*, scritta per Alcibiade il Giovane tra 399 e 395 (probabilmente nel 396/5), nei §§ 4-5 del *Busiride* (390-380 ca.) e infine, nei §§ 57-67 del *Filippo* (346).

## 1. SULLA BIGA

Cominciamo dall'orazione *Sulla biga*, che si inserisce in un dibattito molto vivo agli inizi del IV secolo sull'impero navale di Atene e sullo stesso Alcibiade<sup>2</sup>. Trattandosi di un'orazione giudiziaria, scritta per un processo intentato da Tisia contro il figlio di Alcibiade per questioni risalenti alla vittoria olimpica del 416, è ovvio che la presentazione dell'uomo politico non può che essere favorevole e fortemente giustificatoria. Il discorso è incompleto<sup>3</sup> e fornisce una 'biografia'<sup>4</sup> che da una parte riproduce la prospettiva familiare di Alcibiade, dall'altra quella dei suoi sostenitori (presentata da Senofonte in *Hell.* I 4, 13-16): ciò significa, in sostanza, che ripropone gli argomenti che lo stesso Alcibiade aveva messo in campo in alcune occasioni pubbliche, dal discorso di Sparta (Thuc. VI 89-92) a quello tenuto nell'assemblea ateniese immediatamente dopo il ritorno nel 408 o 407 (Xen. *Hell.* I 4, 20)<sup>5</sup>. Il passo che tratta della carriera di Alcibiade è molto lungo (quanto resta dell'orazione è in effetti, sostanzialmente, l'apologia di Alcibiade) e mi soffermo solo sugli aspetti che ci consentono un confronto con il *Filippo*<sup>6</sup>.

L'Alcibiade dell'orazione *Sulla biga* è un Alcibiade esiliato ἀνόμως, con accuse fraudolente perpetrate dai nemici della democrazia, e «costretto», dopo aver tentato di rimanere in esilio ad Argo, a rifugiarsi dagli Spartani (τελευτῶν ἐπὶ Λακεδαιμονίους ἠναγκάσθη καταφυγεῖν); un Alcibiade oggetto di calunnie, come quella di avere indotto gli alleati alla ri-

---

<sup>2</sup> Turchi 1984; Bianco 1992-1993, 16 ss.

<sup>3</sup> Nicolai 2004, 158.

<sup>4</sup> Nouhaud 1982, 81-82; Musti 1999.

<sup>5</sup> Il problema cronologico relativo al ritorno di Alcibiade in Atene è molto delicato e dipende dall'incertezza della cronologia senofontea. Uno *status quaestionis* in Bianco 2018, 52 ss.

<sup>6</sup> Rimando, per un'analisi più approfondita, a Eck 2014.

bellione e di aver suggerito agli Spartani di fortificare Decelea<sup>7</sup>; un Alcibiade che, una volta rientrato in Atene, restaura efficacemente la potenza della città; un Alcibiade che non merita accuse a proposito della sua vita privata e a proposito dell'aspirazione alla tirannide, ma che è stato sempre fedele alla democrazia, di cui ha condiviso le sorti. Particolarmente interessante è il modo in cui Isocrate tratta la questione dell'attivismo di Alcibiade esule. Si trattava di un aspetto delicato, perché l'etica greca richiedeva agli esuli di accettare la propria condizione senza far nulla contro la patria<sup>8</sup>, mentre Alcibiade era giunto a farle guerra insieme al nemico; la sua posizione era dunque difficilmente difendibile. Ora Isocrate, nel difendere questa scelta (che lo stesso Alcibiade rivendicava come corretta, e anzi come segno di profondo amor di patria), giunge a paragonare l'attivismo di Alcibiade per rientrare in città a quello dei democratici del Pireo, che per liberare la città dalla tirannide dei Trenta non esitarono a devastare il territorio, incendiare i sobborghi e assaltare le mura<sup>9</sup>.

Questa visione di Alcibiade, che costituisce l'immagine speculare di quella offerta nell'orazione 14 del *corpus* di Lisia, la *Contro Alcibiade* (una deuterologia di discussa autenticità scritta per il processo intentato da Archestratide ad Alcibiade il Giovane, per renitenza alla leva, diserzione e viltà, un anno dopo quello intentatogli da Tisia sul tiro a cavalli e portatrice della posizione degli accusatori di Alcibiade il Giovane)<sup>10</sup>, non rappresenta, probabilmente, il vero pensiero di Isocrate: essa è semplicemente funzionale alle esigenze della causa giudiziaria, anche se non manca chi ha ritenuto che Isocrate sia rimasto in qualche modo impressionato dalla personalità dell'Alcmeonide<sup>11</sup>. Benché l'orazione isocratea abbia un indubbio interesse per la conoscenza dei contenuti del dibattito su Alcibiade, nella quale è pienamente inserita, si tratta comunque di una testimonianza tendenziosa e fondamentalmente opportunistica, anche se basata più su una selezione delle notizie e della loro interpretazione che sulla «déformation grossière et flagrante de la vérité historique», come voleva P. Cloché<sup>12</sup>. Più interessanti per comprendere l'autentica prospettiva di Isocrate sono invece i passi delle altre due orazioni.

---

<sup>7</sup> Cfr. [Lys.] 14, 29-30.

<sup>8</sup> Seibert 1979, 385 ss.

<sup>9</sup> Cfr. la contestazione di [Lys.] 14, 33-34.

<sup>10</sup> Medda 1991, 413 ss.; cfr. Calvo Martínez 2004.

<sup>11</sup> Schmitz-Kahlmann 1939, 29; Mathieu 19662, 96; Eck 2014, 46.

<sup>12</sup> Cloché 1963, 11; *contra* Eck 2014, 46.

## 2. BUSIRIDE

Il *Busiride*, la cui datazione oscilla tra il decennio 390-380, fra le opere più antiche di Isocrate, e gli anni Settanta del IV secolo<sup>13</sup>, è un pamphlet polemico diretto contro il sofista Policrate, al quale Isocrate intenderebbe dimostrare come si costruisce, sul piano retorico, un elogio<sup>14</sup>. Non siamo lontani, dal punto di vista cronologico, dall'orazione *Sulla biga*. Nei §§ 4-5, Isocrate rimprovera a Policrate di aver affibbiato a Socrate, per denigrarlo, Alcibiade come allievo; da una parte, ciò è a suo parere privo di fondamento, perché Alcibiade non fu educato da Socrate; dall'altra, così facendo Policrate sembra anzi voler non biasimare, ma elogiare Socrate, dato che tutti concorderebbero sul fatto che Alcibiade si distingueva molto da tutti gli altri (Σωκράτους δὲ κατηγορεῖν ἐπιχειρήσας, ὥσπερ ἐγκωμιάσαι βουλόμενος Ἀλκιβιάδην ἔδωκας αὐτῷ μαθητὴν, ὃν ὑπ' ἐκείνου μὲν οὐδεὶς ἦσθετο παιδευόμενον, ὅτι δὲ πολὺ διήνεγκε τῶν ἄλλων<sup>15</sup> ἅπαντες ἂν ὁμολογήσειαν). L'affermazione si inserisce nel dibattito sugli effetti dell'educazione socratica, che trova riscontro anche in un celebre passo dei *Memorabili* di Senofonte (I 2, 12-16): in esso si rimprovera all'«accusatore» (*katégoros*, identificato con Policrate)<sup>16</sup> di aver sostenuto che fra i discepoli di Socrate vi erano Crizia e Alcibiade, che arrecarono alla città danni gravissimi (πλεῖστα κακὰ τὴν πόλιν ἐποιήσατην). L'accusa a Socrate di corrompere i giovani era corroborata dai suoi detrattori con l'esempio di Crizia e Alcibiade, mentre i Socratici opponevano il fatto che costoro erano divenuti esempi negativi proprio per essersi rifiutati di seguire l'insegnamento di Socrate<sup>17</sup>. Isocrate qui va oltre, negando che Alcibiade sia stato educato da Socrate: ma soprattutto, dice che l'argomento di Policrate è mal scelto, perché qualunque sia il giudizio su Alcibiade, la sua superiorità rispetto alla media dei contemporanei è indiscussa.

Dunque Isocrate ammette che Alcibiade era un personaggio controverso e non ne dà un giudizio morale positivo, ma si esprime in favore di una qualche sua forma di grandezza, che non può non essere riconosciuta dall'opinione pubblica alla cui testimonianza egli si appella: prendendo con ciò le distanze da quegli avversari di Alcibiade che egli stesso ricorda nel § 11 dell'orazione *Sulla biga* e che si atteggiavano a suoi spregiatori,

---

<sup>13</sup> Così Livingstone 2001, 40 ss.

<sup>14</sup> Su Isocrate come testimone dell'*Accusa di Socrate* di Policrate, cfr. Livingstone 2001, 28 ss.; sui discorsi paradossografici di Isocrate (*Busiride e Elena*) cfr. Blank 2013.

<sup>15</sup> Altri mss. hanno τῶν Ἑλλήνων; la variante è adottata da Benseler-Blass sulla scorta di *De bigis* 11 (λέγοντες ὡς οὐδὲν διέφερε τῶν ἄλλων). Cfr. Livingstone 2001, 109.

<sup>16</sup> Dorion 2000 (in Dorion - Bandini 2000-2011), 79 ss.

<sup>17</sup> Cfr. Stokes 2012, anche per bibliografia recente sulla letteratura socratica.

dicendo che egli non si distingueva per nulla dagli altri (λέγοντες ὡς οὐδὲν διέφερε τῶν ἄλλων)<sup>18</sup>. Due prospettive opposte, che assegnano a Isocrate un posto tra coloro che riconoscevano almeno l'eccezionalità di Alcibiade, pur senza sbilanciarsi in una valutazione positiva (che può comunque essere considerata implicita)<sup>19</sup>.

### 3. FILIPPO

In un lungo passo del *Filippo* Isocrate, con l'intento di convincere il sovrano macedone che egli parte dai presupposti più favorevoli per compiere le più grandi imprese, a cominciare dall'unificazione della Grecia, di cui ha appena tracciato un quadro caratterizzato da grave debolezza e da costanti tensioni, in vista della spedizione antipersiana. Egli propone a Filippo quattro esempi storici<sup>20</sup>: due strateghi ateniesi (Alcibiade e Conone), messi tra loro in netta contrapposizione quanto ad atteggiamento verso la patria; un grande tiranno d'Occidente, tanto potente quanto discusso (Dionisio I); un sovrano achemenide, ormai divenuto quasi leggendario, simbolo della monarchia illuminata (Ciro il Grande).

Alcibiade è la prima personalità proposta alla riflessione, ed è anche quella cui è dedicato maggior spazio (§§ 57-61). Isocrate esordisce ricordando la scelta controcorrente di Alcibiade, che, diversamente dagli altri esuli, rifiutò di accettare la sua condizione e decise di tentare di rientrare in patria con la forza:

Egli, esiliato da noi<sup>21</sup>, pur vedendo che gli altri colpiti prima di lui da questa sventura erano sgomenti (ἐπιηχότας) per la potenza della nostra città, lungi dal pensarla come loro, giudicò che bisognava tentar di rientrare con la forza e scelse di far guerra alla patria.

Viene qui evocata la giustificazione che Alcibiade stesso forniva per essersi rifugiato a Sparta: quella di essere tanto amante della patria (*philópolis*) da accettare di farle guerra per riottenerla. Una giustificazione che troviamo espressa nel discorso di Sparta da parte di Alcibiade stesso (Thuc. VI 92, 2-4)<sup>22</sup>, ma che torna anche altrove, per esempio nella tra-

---

<sup>18</sup> La loro voce si esprime in [Lys.] 14, 37: ὅστ' οὐ χαλεπὸν γινῶναι ὅτι Ἀλκιβιάδης δυνάμει μὲν οὐδὲν τῶν ἄλλων διέφερε.

<sup>19</sup> Livingstone 2001, 109.

<sup>20</sup> Schmitz-Kahlmann 1939, 26 ss. Cfr. Squillace 2004, 30 ss.

<sup>21</sup> La traduzione migliore è forse «esule da Atene»; «esiliato da noi» introduce un complemento d'agente che tradisce il senso originale.

<sup>22</sup> Moggi 1999, 57-58; Queyrel 2010, 118 ss.; Bearzot 2012, 161 ss.

gedia attica (in particolare nelle *Fenicie* di Euripide, in cui Polinice, forse proprio per evocare la figura di Alcibiade, si esprime in modo molto simile)<sup>23</sup>. L'attivismo anomalo dell'esule Alcibiade è contrapposto qui al comportamento di altri esuli, incapaci di muoversi per paura: si noti che *ἐπιχότας*, tradotto da Marzi con «sgomenti», è il participio perfetto del verbo *πίησω*, che significa letteralmente 'stare accucciati, indietreggiare, farsi piccoli' per la paura, e fa quindi riferimento all'inattività degli esuli, paralizzati dal timore e comunque richiesti di tenere a un basso profilo. Isocrate non entra nei particolari, temendo di risultare noioso, ma forse soprattutto per non affrontare temi imbarazzanti. Quel che è certo è che egli, su questo punto, riprende uno degli aspetti dell'autorappresentazione di Alcibiade, ignorato nell'orazione *Sulla biga* perché non funzionale alle esigenze della causa. L'accento cade in ogni caso non tanto sull'amor di patria di Alcibiade, quanto sul suo coraggio e sulle sue capacità di iniziativa, che lo distinguevano dagli altri esuli: da queste qualità è derivata la sua scelta di non accettare la *symphorá* che lo aveva colpito e di far guerra ad Atene (*προείλετο πολεμεῖν*).

L'Alcibiade proposto come esempio a Filippo è dunque un Alcibiade coraggioso e intraprendente, ma che non arretra davanti all'uso della forza per realizzare i suoi obiettivi (*οἰηθεὶς πειρατέον εἶναι βία κατελθεῖν*); dunque un Alcibiade non privo di ambiguità, diverso da quello presentato nell'orazione *Sulla biga* e più vicino all'Alcibiade indiscutibilmente 'grande', anche se non irreprensibile, del *Basiride*. I successivi argomenti spostano ulteriormente il giudizio sul versante negativo.

Comunque tanto grande fu il subbuglio (*εἰς τοσαύτην δὲ ταραχὴν κατέστησεν*) in cui egli mise non solo la nostra città, ma anche i Lacedemoni e gli altri Elleni, che noi subimmo ciò che ognuno sa, gli altri incorsero in mali così gravi (*τηλικούτους κακοῖς*), che neppur ora sono cancellate le dolorose conseguenze prodotte nelle città da quella guerra, e i Lacedemoni che allora parvero all'apice della fortuna, sono ridotti per causa di Alcibiade alle odierne sventure (*εἰς τὰς νῦν ἀτυχίας*): persuasi da lui ad aspirare all'impero marittimo, persero anche l'egemonia terrestre; sicché se qualcuno affermasse che i mali presenti (*τῶν παρόντων κακῶν*) ebbero inizio per loro nel momento in cui conseguirono il dominio del mare, non potrebbe essere tacciato di menzogna.

Il passo merita un'attenta analisi. In esso Alcibiade figura come fomentatore di *taraché* per Atene, per Sparta e per gli altri Greci; come responsabile ultimo della sconfitta di Atene nella guerra del Peloponneso; come autore di *atychíai* e di *kaká* per gli Spartani, da lui indotti ad aspirare

---

<sup>23</sup> Bearzot 1997b; Bearzot 1999; Bearzot 2008.

all'egemonia navale e arrivati infine a perdere anche quella terrestre. Alcune di queste accuse sono ingenerose. Se pensiamo alla politica di Alcibiade tra Atene, Sparta e la Persia negli anni successivi al 415, forse l'accusa di aver provocato *taraché* in Grecia può avere qualche fondamento. Ma certamente non si può ascrivere ad Alcibiade, esule dal 407, la sconfitta in guerra di Atene; egli anzi aveva cooperato a risollevare le sorti di Atene negli anni successivi al 411, operando insieme a Trasibulo e a Teramene (proprio le sue capacità di restaurare la potenza della città sono esaltate dai suoi sostenitori: cfr. Xen. *Hell.* I 4, 20 e lo stesso Isocrate, *De bigis* 40). L'accusa di aver indotto gli Spartani ad aspirare all'egemonia navale allude probabilmente al consiglio di provocare la ribellione degli alleati e di portare la guerra nell'Egeo, che peraltro Isocrate, come si è visto, considera privo di fondamento nell'orazione *Sulla biga*; ma si deve considerare che fu in realtà Lisandro a portare avanti un progetto di doppia egemonia per Sparta, reso possibile proprio dalla vittoria ad Egospotami. Isocrate non rinuncia qui a portare avanti la polemica contro l'egemonia navale e i suoi rischi, che costituisce uno dei motivi dominanti del suo pensiero<sup>24</sup>.

Questa idea di Alcibiade visto come causa di grandi mali per Atene e per tutta la Grecia trova un interessante riscontro nelle parole dei detrattori di Alcibiade al momento del rientro in Atene (Xen. *Hell.* I 4, 17):

Per altri egli era la sola fonte dei mali passati e, per quanto riguardava i pericoli cui la città andava incontro per il futuro, c'era il caso che potesse diventarne l'unico responsabile (οἱ δέ, ὅτι τῶν παροχομένων αὐτοῖς κακῶν μόνος αἴτιος εἶη, τῶν τε φοβερῶν ὄντων τῇ πόλει γενέσθαι μόνος κινδυνεύσαι ἡγεμῶν καταστῆναι).

Il passo senofonteo è interessante per due motivi: prima di tutto per la coincidenza di giudizio su Alcibiade ritenuto causa di gravi *kaká* (in questo caso, per Atene; cfr. [Lys. 14, 16]: πολλῶν κακῶν αἴτιον γεγενημένον; 30: διδάσκαλος δὲ τῶν τῆς πόλεως κακῶν ἐγένετο; 35: ὥστε τῇ πόλει πάντων <τῶν> κακῶν αἴτιος γεγένηται), in secondo luogo per la possibilità, qui prospettata, che egli potesse diventare *heghemón* di pericoli futuri. Come ha osservato A. Kapellos, l'uso del termine *heghemón* allude forse alla carica di *heghemòn autokrator* (un sinonimo di *strategòs autokrator*?) che secondo Xen. *Hell.* I 4, 20 venne conferito ad Alcibiade dopo il rientro in Atene e la piena riabilitazione: con la sua caratteristica ironia, Senofonte avrebbe sottolineato i rischi connessi con il titolo di *heghemón* e il possibile vero oggetto dell'*heghemonía* di Alcibiade. La concordanza fra Isocrate e Senofonte sui *kaká* di cui Alcibiade sarebbe stato ultimo

---

<sup>24</sup> Bearzot 2003a [nr. 6].

responsabile conferma il pieno inserimento di Isocrate nel dibattito su Alcibiade<sup>25</sup>.

Tornando al *Filippo*, in queste righe la capacità di iniziativa di Alcibiade diventa quella che i critici della democrazia avrebbero chiamato *polypragmosyne*: l'attività instancabile di un intrigante, le cui pesanti conseguenze investono l'intera Grecia<sup>26</sup>. La chiusa è perfettamente in linea con l'argomentazione fin qui sviluppata:

Quegli dunque, dopo essere stato la causa di mali così gravi, rientrò in Atene con grande gloria, anche se non con lode unanime (ἐκεῖνος μὲν οὖν τηλικούτων αἰτίος γενόμενος κατήλθεν εἰς τὴν πόλιν, μεγάλης μὲν δόξης τυχών, οὐ μὴν ἐπαινούμενος ὑφ' ἀπάντων).

Isocrate ribadisce il giudizio su Alcibiade causa di gravi *kaká*: dopodiché ritorna alla questione iniziale, la volontà di tornare ad ogni costo in Atene, affermando che egli alla fine rientrò ottenendo grande *doxa*, ma non unanime *épainos*. L'azione di Alcibiade ottiene il successo da lui sperato, ma solo in termini concreti; dal punto di vista dell'immagine, la situazione è più incerta, venendo a mancare l'unanime approvazione dell'opinione pubblica (l'assenza di unanime approvazione è ben sottolineata da Xen. *Hell.* I 4, 14-17, che mette in evidenza la divisione degli Ateniesi).

Il giudizio di Isocrate sulla carriera di Alcibiade appare nel *Filippo* abbastanza cauto: egli lo considera un uomo di successo, capace di realizzare le sue aspirazioni anche in condizioni difficili, ma lo ritiene pernicioso e, soprattutto, sottolinea che si tratta di un personaggio comunque controverso, su cui il giudizio dell'opinione pubblica non è unanime. La grande *doxa*, cui in fondo Isocrate accenna anche nel passo del *Busiride*, non si accompagna ad una valutazione unanimemente positiva del suo operato: grandezza, insomma, ma senza coerenza etica e senza unanime riconoscimento.

Può valer la pena di considerare anche gli altri esempi storici, in particolare quello di Conone.

Conone, a distanza di non molti anni, si comportò in maniera opposta (ἀντίστροφα τούτων ἔπραξεν). Dopo il disastro subito nella battaglia navale dell'Ellesponto<sup>27</sup> non per colpa sua ma dei colleghi, si vergognò (κατησχύνθη) di tornare in patria e navigò alla volta di Cipro dove si dedicò per qualche tempo alla cura dei propri affari. Ma avendo saputo che Agesilao era passato in Asia con ingenti forze e saccheggiava il paese,

---

<sup>25</sup> Kapellos 2019, 71 ss.

<sup>26</sup> Sulla questione, dopo Ehrenberg 1947, cfr. Abbt - Niazi 2917.

<sup>27</sup> Per i riferimenti a Egospotami nell'oratoria cfr. Bearzot 2017.

concepì un piano così ambizioso, da sperare, pur non avendo altri sussidi all'infuori della sua persona e del suo ingegno, di debellare i Lacedemoni, che allora avevano l'egemonia sugli Elleni per terra e per mare, e inviando messi ai generali del Re si impegnava ad attuare quest'impresa. A che serve dilungarsi oltre? Riunitasi per lui una flotta presso Rodi, con la vittoria riportata sul mare egli scalzò i Lacedemoni dal loro predominio, liberò gli Elleni e non solo ricostruì le mura della patria, ma anche restituì la nostra città allo stesso grado di gloria da cui era decaduta. Eppure chi si sarebbe aspettato che da un uomo disceso così in basso fossero capovolte le sorti dell'Ellade, e che delle città elleniche le une fossero private dei loro privilegi, le altre prendessero il sopravvento?<sup>28</sup>

Conone, alla cui famiglia Isocrate era notoriamente legato da relazioni personali che spiegano il favore della presentazione (Timoteo, figlio di Conone, era l'allievo prediletto di Isocrate: cfr. *Antid.* 101 ss.)<sup>29</sup>, viene immediatamente raffigurato come l'antitesi di Alcibiade. In comune i due hanno la difficoltà della situazione di partenza, la condizione di esuli: ma per il resto il loro comportamento si sviluppa in senso opposto. Conone, pur non avendo alcuna colpa, dopo la sconfitta di Egospotami andò in esilio volontario per vergogna<sup>30</sup> e, invece di tramare per tornare in patria, si dedicò ai propri affari. Inoltre, invece di passare al nemico, di fronte ai successi di Agesilao in Asia concepì il piano di contrastare gli Spartani con l'appoggio del Re: con la vittoria di Cnido tolse l'*arché* agli Spartani dominatori della Grecia per terra e per mare, liberò i Greci, ricostruì le mura di Atene e restaurò la gloria della città<sup>31</sup>.

Correttezza nei confronti della patria, benefici arrecati ad Atene e a tutta la Grecia, grande capacità costruttiva distinguono Conone da Alcibiade, spregiudicato nel rapporto con la patria e causa di gravi mali per Atene, per Sparta e per gli altri Greci. Partendo entrambi da situazioni difficili, Alcibiade ha esercitato grande influenza sulle vicende greche e ottenuto grande gloria, ma non unanime apprezzamento, Conone ha realizzato risultati del tutto positivi in un difficile contesto di politica internazionale.

Qualche parola su Dionisio I e Ciro il Grande, prima di concludere su Alcibiade. Qui l'esempio proposto a Filippo è impostato in modo un po' diverso: si presentano due personaggi che, muovendo non tanto da situazioni politicamente difficili quanto da origini modeste, hanno otte-

---

<sup>28</sup> Cfr. *Paneg.* 142-143; *Evag.* 52 ss.

<sup>29</sup> Su Timoteo cfr. Bianco 2007a.

<sup>30</sup> Più probabilmente, egli non tornò in patria dopo la sconfitta per paura di finire sotto processo.

<sup>31</sup> Su Conone cfr. Asmonti 2015 (22-23 a proposito del passo del *Filippo*).

nuto un grande potere. Non essendoci di mezzo il rapporto con Atene, l'aspetto etico passa in secondo piano. Dionisio, pur essendo tutt'altro che eminente a Siracusa, desiderò in modo così intenso, addirittura quasi maniacale, il potere monarchico da osare qualunque cosa per ottenerlo; così prese Siracusa, sottomise le città greche di Sicilia e si circondò di enormi forze terrestri e navali. Ciro invece, esempio tratto dal mondo barbarico (ἵνα μνησθῶμεν καὶ περὶ τῶν βαρβάρων), esposto dalla madre, fu raccolto da una donna persiana e mutò la sua condizione fino a diventare *despotes* di tutta l'Asia<sup>32</sup>. Ciò che viene qui ricordato a Filippo è che una volontà decisa può rovesciare condizioni in sé non favorevoli; chi come lui parte da presupposti già favorevoli non deve dunque temere di affrontare grandi imprese. In entrambi i casi, la scelta sembra guidata dall'interesse di Isocrate per il potere assoluto di natura autocratica, tirannico o monarchico che fosse<sup>33</sup>.

Tornando al nostro tema, l'interpretazione che Isocrate fornisce della figura di Alcibiade è dunque duplice. Quella estremamente favorevole e giustificatoria dell'orazione *Sulla biga* non riflette, probabilmente, il vero giudizio storico del retore. Più attendibili sono a questo proposito gli interventi del *Busiride* e del *Filippo*, pure fra loro molto distanti cronologicamente e di diversa estensione.

Da essi si ricava che Alcibiade è per Isocrate un personaggio a cui egli riconosce una qualche grandezza, nel bene e nel male; ma una figura comunque controversa, capace di ottenere grande *doxa*, ma non necessariamente unanime *épainos*. Alcibiade figura nelle pagine isocratee come un uomo dalla volontà tenace e capace di grandi iniziative, ma causa di *taraché* e di *kaká* dalle conseguenze gravi e di lunga durata per Atene, per Sparta e per tutta la Grecia. La presentazione del personaggio è quindi nel segno dell'ambiguità: un'ambiguità che emerge con chiarezza dalle pagine di Tuciddide (di cui Isocrate è un attento lettore)<sup>34</sup>, che in più occasioni mette in contrapposizione le grandi qualità personali di Alcibiade con il suo discutibile stile di vita, con la sua indifferenza ai valori e con la sua politica non sempre limpida, e che trova conferma in Senofonte, laddove lo storico contrappone le ragioni degli estimatori e dei detrattori di Alcibiade (si tratta, come è noto, della parte derivata dagli appunti tucididei)<sup>35</sup>. Dal *Busiride* (ὄτι δὲ πολὺ διήνεγκε τῶν ἄλλων ἅπαντες

---

<sup>32</sup> Cfr. Her. I 107 ss.; per un confronto tra le due versioni, Haussker 2017.

<sup>33</sup> La bibliografia è in entrambi i casi molto ampia ed è recuperabile, per Dionisio I, da Bearzot 1981, 118 ss.; Sordi 1992; Franco 1993; per Ciro, da Biondi 2014.

<sup>34</sup> Bearzot 2002a [nr. 5], 80 ss.; cfr. inoltre Nicolai 2004a, 83 ss.

<sup>35</sup> Mathieu 1966<sup>2</sup>, 181 ss.; per un confronto fra le posizioni di Isocrate e quelle di Senofonte cfr. inoltre Gray 2000.

ἄν ὁμολογήσειαν) al *Filippo* (ἐκεῖνος μὲν οὖν τηλικούτων αἴτιος γενόμενος κατήλθεν εἰς τὴν πόλιν, μεγάλης μὲν δόξης τυχών, οὐ μὴν ἐπαινούμενος ὑφ' ἀπάντων) il giudizio di Isocrate si è forse un po' inasprito: dalla superiorità sugli altri da tutti riconosciuta (ma in realtà, come risulta da Senofonte e dallo Pseudo-Lisia, apertamente contestata dai suoi avversari) si è passati all'impossibilità di ottenere unanime lode, a motivo dei mali causati. Quel che è certo è che Isocrate, mentre nell'orazione *Sulla biga* parla da oratore giudiziario, sposando interamente la prospettiva del suo cliente, sia nel *Busiride* sia, soprattutto, nel *Filippo* parla come commentatore politico, mostrandosi in gran parte in linea con le ragioni della storiografia<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Nouhaud 1982, 296-297.



---

## RECENSIONI

---



Mario Marzi presenta per i tipi della UTET, in sostituzione della vecchia, e pur valida, edizione a cura di Argentina Argentati e Clementina Gatti<sup>1</sup>, una nuova traduzione delle opere di Isocrate, corredata da un'introduzione generale e dalle note di commento al testo. La scelta programmatica cui Marzi si è ispirato è, per così dire, una scelta 'minimale': quella di indirizzarsi principalmente al «pubblico dei cultori, a cui soprattutto è rivolta questa collana di classici» (I, 54). Il carattere divulgativo (comunque a livello sempre assai elevato) della collana non escludeva necessariamente, io credo, una scelta almeno parzialmente diversa: in ogni caso il dichiarato obiettivo di realizzare un'opera destinata alla fruizione da parte di non specialisti ha certamente assai condizionato il risultato del lavoro.

La scelta di fondo porta infatti con sé alcune inevitabili conseguenze per quanto riguarda il taglio delle diverse parti. Prima di tutto un'introduzione essenziale, estremamente riassuntiva della problematica relativa ad Isocrate e alla sua opera (I, 9 ss.), cui fa peraltro riscontro una bibliografia assai ricca e aggiornata (I, 33 ss.), che in parte compensa la forse eccessiva stringatezza del saggio introduttivo. In secondo luogo un'attenzione specifica alla traduzione<sup>2</sup>, che risulta a mio parere complessivamente efficace, guidata come è da una scelta di aderenza alla lettera del testo che si rivela, in genere, assai opportuna: particolarmente felice mi è parsa la traduzione della terminologia politica, sempre ambigua in Isocrate (perché suscettibile di diversi livelli di lettura) e quindi spesso fuorviante. Infine un esauriente commento al testo, storicamente molto preciso e corredato da opportuni luoghi paralleli, pensato per consentire al lettore non specialista un corretto inquadramento dell'opera nel contesto storico e culturale che le compete: di qui note esplicative che mirano,

---

\* In Prometheus 18 (1992), 280-283.

<sup>1</sup> Argentati - Gatti 1965.

<sup>2</sup> Cfr. I, 52, in cui l'autore dichiara il suo intento di «offrire finalmente ai cultori degli studi classici una traduzione che, pur conservando le strutture e il respiro dell'originale, non risultasse troppo lontana dal gusto odierno».

generalmente con successo, a permettere un'immediata leggibilità del testo e a proporre nuovi elementi di confronto.

Se dunque il lavoro si presenta, nella realizzazione, fondamentalmente corretto e in ogni caso coerente con le scelte che ne hanno guidato il concepimento, esso finisce però per risentire di una certa discontinuità, che a me pare frutto della contraddizione tra la ricchezza del materiale raccolto da Marzi (solo parzialmente riproposto) e il tipo di destinazione cui si è fatto cenno più sopra. Così, a temi dell'opera isocratea che risultano assai ben sottolineati nella pur breve introduzione e vengono poi ampiamente ripresi nel commento (ricordo, a titolo d'esempio, la questione del panellenismo e la preoccupazione per un nuovo assetto internazionale del mondo greco; la riproposizione su basi radicalmente nuove dell'egemonia ateniese; la contrapposizione, di carattere tanto politico quanto 'culturale', con la Persia) se ne accompagnano altri che, forse perché ritenuti eccessivamente peregrini per gli interessi del lettore colto, trovano una trattazione cursoria, pur essendo meritevoli di ben diverso approfondimento. Per entrare nel merito, mi sembra mancare una adeguata sottolineatura del problema dello sviluppo dell'idea monarchica, sviluppo che caratterizza il pensiero politico del IV secolo e all'interno del quale il ruolo di Isocrate è di rilevanza fondamentale: nessuna delle numerose opere isocratee che in tale evoluzione ideologica si inseriscono (dai discorsi ciprioti al *Filippo* e alle *Lettere*) offre a Marzi l'opportunità di un approfondimento di questo tema, nonostante esso costituisca uno degli elementi di originalità del pensiero di Isocrate (precursore, in questo come in altri aspetti, di un'epoca nuova, e pertanto portatore di un pensiero politico già maturo per la svolta ellenistica, che non può essere in alcun modo ristretto all'alternativa democrazia/oligarchia e al solo orizzonte poleico)<sup>3</sup> e nonostante tale mancanza non si spieghi nel quadro della ricchezza problematica messa in evidenza dalla bibliografia. Analogamente, avrei visto con favore una maggior attenzione ad aspetti di carattere ideologico come, per esempio, il richiamo isocrateo (espresso in forme indirette ma proprio per questo meritevole, per il suo significato

---

<sup>3</sup> In questo senso, non mi pare si possa affermare (cfr. I, 136, nota 6, nel commento al *Nicocle*) che per Isocrate l'elogio della monarchia come regime ideale si spiega da una parte «con la convenienza retorica e storica (Isocrate pone il discorso in bocca di un sovrano assoluto del mondo greco periferico)», dall'altra con una simpatia per il regime, condizionata dal fatto che esso sia «esercitato da un sovrano illuminato su un popolo semibarbaro». In realtà la monarchia venne a costituire, nell'ideologia isocratea, una valida alternativa alla crisi dei regimi poleici tradizionali, come dimostra l'interesse con cui egli guardò a personaggi come Giasone di Fere, Dionisio I di Siracusa, Filippo II di Macedonia.

ideologico, di essere opportunamente messo in rilievo) all'età di Cimone, sia dal punto di vista interno (democrazia moderata, più formale che sostanziale, affidata al controllo areopagitico), sia da quello esterno (accordo fra Atene e Sparta e teoria della doppia egemonia, con divisione delle sfere di influenza, rispettivamente marina e continentale). Il carattere di riferimento ideale che quest'epoca riveste per Isocrate vale a mettere in evidenza la sua continuità con il pensiero politico antidemocratico ateniese, dallo Pseudo-Senofonte in poi, continuità che appare evidentissima al di là delle conclamate, pretestuose dichiarazioni di democraticità dell'opinionista: le allusioni di Isocrate a questa presunta 'epoca aurea' della storia ateniese meritavano dunque di essere meglio esplicitate e soprattutto meglio ricomposte in un quadro unitario, proprio alla scopo di rendere più soddisfacente quella 'decodificazione' del testo che costituisce l'obiettivo fondamentale del commento pensato da Marzi. Si potrà obiettare che il tema dell'età cimonia non è di immediata evidenza in Isocrate e che proporlo al pubblico dei cultori avrebbe costituito eccessiva raffinatezza esegetica. Risponderei però che applicando con eccessiva rigidità questo criterio si rischia di non cogliere adeguatamente quello che definirei il 'doppio livello' di possibile lettura dei testi isocratei. Isocrate si muove infatti tra la riproposizione di luoghi comuni largamente condivisi dall'opinione pubblica cui egli si rivolgeva (riproposizione guidata da una ricerca di consenso che ha spesso restituito un'impressione di qualunquismo, o addirittura di facile opportunismo) e l'infiltrazione, nel tessuto superficiale di un generico conservatorismo, di forti novità ideologiche. Per questo motivo i suoi testi vanno letti, dal lettore specialista come dal cultore, anche fra le righe, laddove affiora un'abile opera di trasformazione dei comuni concetti politici, che si esplica attraverso l'adozione di una terminologia accettata, lo svuotamento dei suoi contenuti tradizionali e la sostituzione ad essi di contenuti nuovi e 'sovversivi': opera che caratterizza Isocrate come abile ideologo e pensatore rivoluzionario, capace di distaccarsi radicalmente da un'opinione pubblica dei cui sentimenti e valori egli affetta di farsi interprete e portatore<sup>4</sup>. La discontinuità che si rivela nell'approfondimento tematico si ritrova anche nelle note di commento ai singoli testi: mentre alcuni discorsi isocratei sono corredati da un commento di estrema precisione e non privo di

---

<sup>4</sup> Si pensi alle affettate dichiarazioni di fede democratica in un publicista che rappresenta invece uno dei massimi esponenti delle correnti antidemocratiche del IV secolo e il cui contributo alla crisi ideologica del pensiero democratico appare fondamentale.

acutezza critica<sup>5</sup> (penso in particolare al *Panegirico*, al *Filippo*, alla triade *Areopagitico*, *Sulla pace*, *Antidosi*)<sup>6</sup>, altre opere, come i discorsi ciprioti e l'Archidamo, appaiono commentati in modo meno esauriente, col risultato di una riduzione della loro portata storico-ideologica e dell'impatto culturale da esse esercitato<sup>7</sup>. Ma in sostanza è la complessità di Isocrate come pensatore, con la sua enorme influenza sull'opinione pubblica e sul pensiero politico contemporaneo, che non mi sembra trovare il rilievo che merita nel lavoro di Marzi: la figura del pubblicista ateniese risulta tutto sommato delineata come quella di un passatista legato ad ideali tanto generici quanto utopici, laddove egli appare piuttosto come il promotore di un ripensamento politico totale sui temi più disparati, ripensamento in cui, mentre porta alle estreme conseguenze il dibattito politico nato nell'interno della democrazia ateniese, e su di essa, fin dalla metà del V secolo, Isocrate si fa interprete del travagliato transito all'età ellenistica, con il suo ideale politico e la sua ideologia radicalmente nuovi. La proposta politica isocratea, per quanto si ammanti di ideali conservatori e per così dire 'rassicuranti', ha un carattere dirompente che discende

---

<sup>5</sup> Vorrei segnalare, a solo titolo d'esempio, la messa in evidenza delle concordanze o dei risvolti polemici nei confronti di autori contemporanei, come Platone o Aristotele, presenti nei testi isocratei (cfr. I, 249, nota 15; I, 364, note 24-25); di temi politici significativi come il dibattito sui limiti della democrazia (I, 376-377, note 59-60; 400, nota 14) e in particolare sulla sua inefficienza, presente anche nei democratici come Demostene, opportunamente richiamato (I, 250, nota 17); di argomenti che rivelano la pretestuosità delle coordinate ideologiche dichiarate da Isocrate, come la sua preoccupazione di distaccarsi dalla tradizione antidemocratica (I, 380, nota 69) o la sua ammirazione per l'«uguaglianza» spartana (I, 381, nota 72). Assai bene impostate sono in genere, nei discorsi logografici, le note di diritto attico.

<sup>6</sup> Anche se non appare sottolineato a sufficienza il rapporto esistente tra i tre discorsi, che fanno parte di un unico, coerente progetto politico che prevedeva la proposta di una nuova costituzione (*Areopagitico*), un nuovo assetto internazionale (*Sulla pace*) e l'assimilazione in chiave di ortodossia democratica di un programma ben diversamente connotato: di qui l'insistenza, nell'*Antidosi* in particolare, sulla credibilità democratica dei proponenti, da Isocrate stesso agli uomini politici 'moderati' nel loro complesso.

<sup>7</sup> Penso ancora all'importanza dei discorsi ciprioti nel cammino di distacco dalla democrazia e di avvicinamento a forme autocratiche di governo: l'ambientazione 'esotica', lungi dall'indicare un'irrelevanza del contenuto rispetto alla problematica politica ateniese, serve piuttosto ad ottundere la carica rivoluzionaria che certe prese di posizione dovevano avere all'orecchio dell'opinione pubblica democratica. Non pienamente illuminate nel loro significato mi sembrano anche le opere logografiche, tutt'altro che prive di un loro interesse politico (del resto un autore democratico come Lisia affidava a discorsi logografici interventi ideologicamente connotati), e testi come l'*Encomio di Elena* o il *Busiride*, di cui Isocrate si serve anche per aprire una riflessione su temi politicamente significativi (come i rapporti con la Persia o gli scambi culturali tra mondo greco e mondo barbarico).

direttamente dall'esperienza sofistica, della quale Isocrate è figlio più di quanto egli stesso non ammetta: propugnatore dell'adeguamento alle nuove condizioni storiche che egli già intravedeva, Isocrate non esitò di fronte all'ipotesi di una spregiudicata riduzione di pregnanza dei valori di *autonomía* e di *eleuthería* che, dalle guerre persiane in poi, avevano guidato l'esperienza storica greca. Lo scopo era in prima istanza quello di edificare una possibilità di convivenza panellenica che il mondo delle *poleis* sembrava non poter realizzare: ma con ciò Isocrate determinava, certo non inconsapevolmente, anche l'uscita da quel pensiero democratico che si fondava sulla realizzazione di quei medesimi valori, applicati al singolo oltre che alla comunità. Ottundendo la radicalità dei valori fondamentali della Grecità, Isocrate si proponeva di renderne possibile la sopravvivenza in un mondo in trasformazione, alla ricerca di nuovi punti di riferimento: egli prendeva con ciò atto della crisi del mondo poleico in quanto incapace di garantire rapporti internazionali stabili, indicando le soluzioni alternative collegate con l'affacciarsi di nuove forze storiche e quindi di nuove possibilità costituzionali e di nuovi assetti di convivenza.

Da segnalare infine qualche fraintendimento<sup>8</sup> e qualche scelta discutibile<sup>9</sup>; assai rari gli errori di stampa<sup>10</sup>. Certo spiace che l'autore, imponendosi una sorta di condizionamento forse non necessario, si sia impedito di realizzare un obiettivo che il materiale bibliografico raccolto gli rendeva certamente accessibile, quello di un'edizione che si configurasse come strumento introduttivo capace di fornire uno *status quaestionis*

---

<sup>8</sup> I, 370, nota 44: non è esatto collegare con la riforma di Efialte l'apertura dell'arcotato a tutti i cittadini. L'accesso risale al 457/6 per gli zeugiti e ad un momento imprecisato, ma ancora successivo, per i teti. I, 379, nota 66: «Le ciurme delle triremi erano arruolate soprattutto fra i meteci, gli schiavi o gli sbandati»: in realtà la caratteristica della flotta ateniese era che i rematori erano arruolati prevalentemente fra i teti, il che aveva appunto condizionato il precoce sviluppo costituzionale in senso democratico (cfr. Ps.-Xen. *Athen. polit.* I 2). I, 446, nota 175: il collegamento tra il diffondersi della sicofantia e la riduzione dei poteri dell'Areopago mi sembra arbitrario, tanto più che le competenze giuridiche dell'Areopago prima della riforma non appaiono affatto chiare. Le fonti collegano piuttosto la massiccia presenza di sicofanti con il determinarsi di un'eccessiva specificità delle leggi attraverso un processo che inizia fin da Solone.

<sup>9</sup> Gli autori moderni sono citati nelle note solo episodicamente e in modo generico: forse sarebbe stato opportuno indicare un criterio di uniformità e di completezza (anche se indubbiamente la bibliografia generale permette il recupero dei riferimenti). La nota critica con segnalazione di varianti e talvolta traduzione mi sembra di scarsa utilità perché, mentre non può soddisfare le esigenze del filologo, non mi sembra proficuamente utilizzabile dal lettore non specialista: forse più valida in questo senso sarebbe stata una nota a pie' di pagina che mettesse in evidenza il problema testuale.

<sup>10</sup> Segnalo il più vistoso fra quelli da me notati: I, 109, r. 31: «altri altri» per «agli altri».

esaurientemente informativo sulle più recenti acquisizioni del dibattito scientifico. Ma ciò non toglie che nel complesso l'edizione del Marzi ha una sua indubbia validità, che va individuata, coerentemente con la scelta originaria dell'autore, nella sua utilizzazione ai fini di un orientamento generale su Isocrate e sulle singole sue opere e nella sua fruibilità da parte di una ben delimitata categoria di utenti (oltre al lettore colto, penserei anche agli insegnanti di scuola superiore e agli studenti, anche universitari), che potrà avvalersi opportunamente tanto dell'efficace resa linguistica del testo quanto del corretto inquadramento storico, che costituiscono le caratteristiche salienti dell'opera.

Il volume di Christian Bouchet su *Isocrate l'Athénien ou la belle hégémonie* è dedicato essenzialmente, come specifica la quarta di copertina, allo 'slittamento semantico' che porta il vocabolario dell'egemonia, fondamentalmente politico-militare, a spostarsi su un ambito di carattere più etico e culturale, man mano che la situazione politica diviene meno favorevole per Atene. La difficoltà per Atene di mantenere un ruolo politico primario costringe infatti Isocrate a immaginare, per la sua città, una forma di egemonia ben distinta da quella *arché* che pure egli per tanti aspetti giustifica.

Presentato da Patrice Brun, che sottolinea la scarsità di studi isocratici in Francia dopo il volume di Georges Mathieu (*Les idées politiques d'Isocrate*, 1925, 1966<sup>2</sup>), e da Nicolas Richer, che valorizza in particolare il contributo dato alla valutazione dell'atteggiamento di Isocrate nei confronti di Sparta, il volume si apre con una ampia introduzione (pp. 19-29) che rivendica l'importanza di Isocrate (vuoi per il suo ruolo di testimone diretto di un periodo storico molto ampio, vuoi perché autore di testi di natura politica di grande interesse) e sottolinea come egli sia difficilmente incasellabile in una definizione univoca. Per Isocrate, che fu caposcuola, educatore, retore, pensatore, pubblicitista e persino 'filosofo', almeno nel senso che egli intendeva, Bouchet sceglie alla fine la definizione di 'rhéteur politique'. L'introduzione dà anche all'autore l'opportunità di offrire uno *status quaestionis* aggiornato della ricerca su Isocrate (che attesta la sua eccellente conoscenza della vasta bibliografia internazionale) e di fornire indicazioni sulle edizioni del testo e sulle traduzioni in lingue moderne a nostra disposizione.

L'obiettivo del lavoro è dichiaratamente di dimostrare che Isocrate era profondamente legato ad Atene e che i suoi interventi vanno valutati tenendo sempre presente il suo interesse per il ruolo egemonico, pur diversamente interpretato nel tempo, della sua città: il titolo, *Isocrate l'Athénien*, vuole appunto sottolineare questo legame intenso e costante.

---

\* In Erga/Logoi. Rivista di storia, letteratura, diritto e culture dell'antichità 2, 2 (2014), 143-147.

Il campo principale di indagine è quello della politica estera e delle relazioni fra città e stati; l'approccio è di tipo crono-tematico, parte cioè da un tema (l'egemonia, la guerra, la pace, il panellenismo [...]) e ne segue lo sviluppo nel corso dell'opera isocratea, che si distende sull'arco di più di sessant'anni.

Il primo capitolo, dedicato all'egemonia (pp. 31-112), ha un'impostazione prevalentemente lessicale. Interessato a verificare i contenuti della buona e della cattiva egemonia nel pensiero di Isocrate, l'A. prende in esame una serie di termini e tenta di mettere in luce, seguendone le occorrenze su base cronologica, il corrispondente sviluppo concettuale. Termini come *hegemonía*, *dýnamis*, *arché*, legati alla potenza politica e militare, sono al centro del dibattito: ad essi si aggiungono però termini diversi, più legati alla sfera della gestione e dell'amministrazione, come *dióikesis* ed *epiméleia*; questa seconda sfera terminologica, che evidenzia una interferenza tra sfera privata, cittadina e interstatale, tende ad incrementarsi nel tempo. Il motivo va identificato, a parere dell'autore, nel fatto che il problema centrale del pensiero di Isocrate è sempre quello dell'egemonia ateniese: una volta compreso che Atene non avrebbe più potuto esercitare una egemonia fondata sulla forza militare, Isocrate avrebbe puntato su una egemonia morale e culturale, basata sulla giustizia e sul rispetto delle autonomie, lasciando ad altri (in particolare, a Filippo di Macedonia) la guida militare della spedizione antipersiana ma assicurando ad Atene il primato in Grecia. A Isocrate viene attribuita così una coerente visione che potremmo definire 'panateniese' e che attraverserebbe tutta l'opera; l'apologia dell'impero ateniese che talora si riscontra in Isocrate e che lascia stupiti sarebbe da spiegare non solo con la contrapposizione con l'imperialismo spartano, come di solito si fa, ma anche con l'ottimistica fede nella permanenza del ruolo primario di Atene in Grecia.

Isocrate ha spesso dato un'impressione di opportunismo: le sue opere sembrano infatti adattarsi a situazioni diverse, adottando argomenti ugualmente efficaci. La visione di Bouchet è evidentemente in controtendenza: Isocrate è in realtà pensatore coerente. Per parte mia, non intendo negare a Isocrate coerenza ideologica, dato che la costanza di alcune linee di pensiero è certamente riscontrabile nel suo lavoro: ma se non ho difficoltà ad ammettere che la sua indefettibile fiducia in Atene possa essersi mantenuta fino all'epoca della guerra sociale, quando anche i *Poroí* di Senofonte esprimono sentimenti analoghi, mi sembra più difficile ammetterla per il periodo successivo, soprattutto dopo il 346, in un quadro politico veramente difficile per le *poleis* greche. Qualche problema interpretativo mi pare di poter riscontrare nell'analisi di singole

opere: per esempio, che l'*Archidamo* contenga una sottile propaganda in favore di Atene mi pare difficile da dimostrare, e a me sembra piuttosto che l'opera, nel clima dell'alleanza Atene-Sparta del 369, rifletta le aspirazioni 'neocimoniane' che l'ascesa di Tebe aveva fomentato in Atene e che ben si riflettono nel discorso di Callistrato al congresso di Sparta del 371 (Xen. *Hell.* VI 3, 10-20). Quanto al *Filippo*, Bouchet tenta di dimostrare che Isocrate vuol fare di Filippo non un *archon* né un *hegemon*, ma un *euerghetes*, distogliendolo dall'uso della forza: l'egemonia offerta a Filippo e che gli spetta in quanto Eraclide, dunque, non sarebbe altro che il comando in guerra, ma non avrebbe altre implicazioni di carattere politico e morale; tuttavia, osservo che quando nell'*Ep.* 9 ad Archidamo (§ 19) si parla dell'egemonia legittima dei re spartani, la stessa che viene offerta al re macedone, la si definisce come capace di «liberare gli Elleni dalle guerre e dagli altri mali che oggi li travagliano e impedire ai barbari di trascendere a violenze e di possedere più di quanto è giusto». Che questa egemonia non abbia carattere politico e morale mi pare difficile da affermare; mi sembra evidente anche il suo carattere panellenico, non legato alla sfera peloponnesiaca; credo quindi che Filippo sia per Isocrate qualcosa di più che un 'benefattore' da utilizzare ma da tener lontano dalla *belle hégémonie*. Del resto, come nota lo stesso Bouchet (p. 96), attribuire ad Isocrate la speranza di poter manipolare a tal punto Filippo sarebbe forse fare di lui un ingenuo.

Questa prima parte del lavoro è comunque molto ricca di interesse, come del resto tutte le ricerche di carattere lessicale, che, se condotte con la necessaria finezza, riescono a mettere in luce aspetti che spesso sfuggono a una prima lettura dei testi. L'impostazione lessicale viene mantenuta nella seconda parte (pp. 113-194), dedicata ai temi della guerra e della pace e all'analisi del 'panellenismo' isocrateo.

Guerra e pace sono temi ben presenti a Isocrate: egli, pur affettando spesso incompetenza militare, dedica ampio spazio alla definizione del buon stratego (le cui doti devono essere più umane e morali che non fisiche) e alla trattazione di problemi militari, come quello, molto attuale nel IV secolo, del rapporto fra eserciti cittadini e mercenari. Come è noto, uno degli argomenti favoriti di Isocrate è la guerra contro i Persiani, che egli sostiene con una serie di argomenti di varia natura: la necessità di mantenere una divisione territoriale (una sorta di 'norma') tra Greci e barbari, di vendicare le guerre persiane, di prevenire ulteriori attacchi, di cogliere l'occasione favorevole per chiudere un contrasto antico, di acquisire gloria combattendo nemici 'naturali' ed 'ereditari'. L'argomento principe, però, è quello economico: la guerra contro i Persiani può offrire ai Greci opportunità di arricchimento.

Anche il panellenismo isocrateo è attentamente analizzato sulla base di una accurata ricostruzione della visione geografica di Isocrate: l'autore studia i concetti di Europa e Asia, di *Hellás* e di *Héllenes*, e affronta anche la visione di realtà geopolitiche come la Libia, l'Egitto, Cipro, il Nord Egeo, il Mar Nero e l'Occidente. A partire da tale molteplicità, l'unità del mondo greco per Isocrate va ricercata non tanto in un generico panellenismo, quanto piuttosto in un deciso atenocentrismo, che vede in Atene il centro di una cultura unitaria e fa di lei la candidata 'naturale' all'egemonia. Una solida analisi del vocabolario dell'unità greca sostiene lo studio di Bouchet: la Grecia costituisce una comunità di sangue e di stirpe, una 'fraternità' (come esprimono i concetti di *ghenos* e di *syngbéneia*), ma anche una comunità di interessi (agg. *koinós*, sost. *koinonía*, spesso associata all'idea di *homónoia*, a livello sia cittadino sia panellenico). In sostanza, Isocrate propone un programma politico fondato sull'unità dei Greci, avvalendosi del vocabolario della 'comunità'; tale programma è sostenuto da una visione geografica dicotomica che oppone Europa-Grecia e Asia e ha come presupposto l'identità greca, definita sulla base della stirpe e dell'affinità culturale. All'identità greca si contrappone una visione dei 'barbari' coerente e largamente debitrice di luoghi comuni (incultura, viltà, *hybris*, tendenza al lusso eccessivo e alla servitù), che investe anche i sovrani.

Anche in questa seconda parte il valore dell'analisi lessicale è indubbio e dà un contributo notevole ad una miglior comprensione del vocabolario isocrateo in settori ideologici e culturali significativi; si può ben dire che l'analisi colma una lacuna e dà un contributo importante. Emerge anche qui la visione 'panateniese', che fa di Atene la capitale politica, militare, economica e culturale della comunità greca; penso che da un punto di vista ideale, soprattutto culturale, questa visione possa essere accolta, ma resta il problema della compatibilità tra questo ruolo di Atene e l'affidamento della spedizione militare antipersiana ad egemoni singoli (Filippo, ma conviene ricordare che non è l'unica opzione perseguita da Isocrate). Isocrate (non essendo, appunto, un ingenuo) non può non essersi interrogato sulla compatibilità fra i due progetti.

L'ultima parte (pp. 195-230) è dedicata specificamente all'orazione *Sulla pace*, di cui è offerta una nuova traduzione (ma non un commento sistematico, che pure manca negli studi moderni). In linea con l'impianto generale del volume, viene fornita un'interpretazione ottimistica del discorso: secondo Isocrate Atene, abbandonando l'impero ingiusto, ritroverà pace e prosperità e potrà esercitare quel primato politico, morale e culturale che prescinde dall'esercizio della superiorità militare e dell'impero.

Infine, alle pp. 231-238, la conclusione generale rivendica ad Isocrate la coerenza di una visione filoateniese molto ottimistica, che vede Atene

imporsi su Greci e barbari per esercitare quell'egemonia e quel primato ideale che le spettano di diritto.

Come ho avuto modo di anticipare, ritengo che questo libro offra un contributo significativo, proponendo un'analisi lessicale molto fine del vocabolario dell'egemonia e di altri ambiti specifici ad essa collegati. Da questo punto di vista, il volume aggiunge certamente molto alla bibliografia su Isocrate, nell'ambito della quale questi aspetti sono stati esaminati solo parzialmente e in modo non sistematico. Qualche riserva ho invece nella visione che ho definito 'panateniese' e che mi sembra proporre un Isocrate un po' sganciato dalla storia, legato a una idea coerente, ma anche alquanto statica, del quadro internazionale greco, che dal 400 al 336 aveva invece conosciuto cambiamenti epocali; mentre Isocrate mi è sempre parso uomo capace di adattarsi a situazioni nuove con soluzioni originali, anche se talora apparentemente contraddittorie. Ma siamo nel campo dell'interpretazione e penso ci sia spazio per visioni diverse: resta invece come stabile acquisizione lo studio del lessico isocrateo nella felice prospettiva crono-tematica adottata dall'autore, da cui risulta una lettura particolarmente fine e proficua.



Il volume di Claudia Brunello costituisce la pubblicazione di una tesi di dottorato sul *Panatenaico* di Isocrate e si inserisce nella vivace fioritura di studi isocratei degli ultimi anni: il retore ateniese è stato infatti oggetto di monografie, come quelle di Thomas Blank e di Christian Bouchet (entrambe del 2014), e di convegni, come i due organizzati a Lione nel 2013 (atti usciti nel 2015) e nel 2015 (atti in corso di stampa) da Christian Bouchet e Pascale Giovannelli-Jouanna.

Quest'ultima opera di Isocrate meritava senz'altro di essere riconsiderata, perché spesso scarsamente compresa, vuoi per il contesto storico in cui si inserisce, che è ormai quello della conquista macedone, vuoi per il conseguente anacronismo di molti dei suoi contenuti, a cominciare dal confronto Atene-Sparta che ne costituisce una parte importante. Il punto di vista scelto dall'A. per giungere ad una miglior comprensione dell'opera è la trattazione della materia storica da parte di Isocrate: l'obiettivo è, da una parte, di comprendere il valore formativo attribuito dal retore alla storia, dall'altra di cogliere il modo in cui le tradizioni sul passato sono recepite e rielaborate nella sua opera, in rapporto all'uso che ne viene fatto nei diversi generi letterari con i quali egli si confronta.

L'*Introduzione* (pp. 1-27) sottolinea le caratteristiche del *Panatenai-co*: un'opera in cui Isocrate intende proporre i contenuti della formazione che egli offriva, nella sua scuola, alle élite greche contemporanee. Ciò implica necessariamente un confronto con i generi letterari utilizzati nella formazione superiore: per esempio, l'oratoria (con cui Isocrate ha in comune il riconoscimento delle grandi potenzialità della parola) e la storiografia (cui lo accomuna la scelta della forma scritta come strumento privilegiato della comunicazione). Di quest'ultima, che è specifico oggetto dell'indagine, è espressamente sottolineato nel *Panatenaico* il valore formativo: la storia ha nell'opera un ruolo centrale, non tanto come strumento di ricostruzione della verità dei fatti, quanto in funzione

---

\* In *Respublica litterarum. Studies in the Classical Tradition* 38 (2015), 215-217.

strettamente paideutica. La continuità con il proemio metodologico di Tucidide, in cui pure si prendono le distanze da altri generi letterari come la poesia e la logografia (la storiografia minore in prosa), si manifesta proprio a proposito della natura formativa della storia.

Nell'ambito dell'*Introduzione* trovo di particolare interesse il tentativo di spiegare il rapporto tra Isocrate e la storia dei suoi tempi, e quindi di mettere a fuoco il discusso ruolo di Isocrate come intellettuale. Le sue opere andrebbero intese come proposte di ripensamento generale su grandi temi (l'egemonia nel *Panegirico*, il rapporto egemone-alleati nel *De pace*); solo secondariamente vanno considerate le eventuali corrispondenze con posizioni politiche contemporanee. Isocrate, quindi, non farebbe proposte politiche dirette, ma neppure svilupperebbe riflessioni soltanto teoriche: semplicemente, sposterebbe la riflessione politica dal contesto assembleare a quello scolastico, impegnandosi a fornire elementi di riflessione di validità esemplare su temi cruciali. L'*Introduzione* si chiude con un'analisi dell'elogio di Atene presentato nel *Panatenaico* e «articolato sul doppio binario della lode e del riconoscimento di colpe ingiustificabili» (p. 24): esso viene confrontato con gli elogi di Atene proposti negli epitafi e con gli analoghi elogi isocratici presenti nel *Panegirico* (dove l'atteggiamento verso l'*arché* ateniese è meno critico e il confronto con Sparta sostanzialmente favorevole) e nel *Sulla pace* (dove invece la critica all'imperialismo navale è molto più forte). Analisi e confronto contribuiscono a mettere in luce la natura degli interventi politici di Isocrate.

Il lavoro è diviso in cinque capitoli. Il primo, *Storia e storiografia in Isocrate*, intende precisare il rapporto del retore con la storiografia e chiarire il suo uso dell'esempio storico. L'A. riconosce il debito di Isocrate verso la storiografia, non tanto nella dipendenza da fonti storiografiche (anche se sono stati riconosciuti contatti con Erodoto e Tucidide), quanto nell'assimilazione della lezione metodologica proveniente dalla storiografia, che si riconosce soprattutto nei riferimenti ai principi di metodo tipici della ricerca storica (come la distinzione tra vicende del remoto passato e della storia recente quanto ad affidabilità della tradizione). Ma per Isocrate il valore esemplare dei fatti prevale sulla loro verità, data la differenza di genere fra la sua opera e la storiografia. L'analisi di tre casi in cui è possibile confrontare la trattazione che ne fa Isocrate con la tradizione storiografica (Minosse i Cari; le vicende di Melo, Scione e Torone nel quadro dell'imperialismo ateniese; eventi epocali e periodizzazioni) intende dimostrare che non c'è 'dipendenza' dalla storiografia, ma 'confronto': nel primo caso, Isocrate si confronta con una storiografia che aveva consolidato un'interpretazione politica del mito in chiave ateniese, presentandola come un antecedente dell'egemonia di Atene; nel secon-

do egli, pur non traendo dagli storici la ricostruzione dei fatti, recupera l'esemplarità degli eventi nel dibattito su imperialismo ed egemonia; nel terzo, che riguarda la periodizzazione dell'egemonia ateniese e spartana nell'oratoria e nella storiografia, emerge la dipendenza da una memoria di tipo orale (anche personale) più che storiografico, come del resto accade nell'oratoria di IV secolo. Concordo sostanzialmente con le conclusioni dell'A. (non dipendenza, ma confronto con la storiografia e sviluppo degli spunti utili alla riflessione politica), benché l'influenza di Tucidide mi sembri complessivamente molto forte e da non minimizzare, anche per il ruolo molto importante svolto dallo storico nel dibattito sull'imperialismo che anima la discussione politica agli inizi del IV secolo.

Il secondo capitolo, *Usi retorici della storia* (pp. 73-131), esamina la relazione di Isocrate con la 'storia intenzionale', cioè con la memoria storica costruita dalla città in funzione del presente, attraverso riflessioni pubbliche (il teatro), discorsi celebrativi (gli epitafi), documenti epigrafici. A questo scopo l'A. considera i riferimenti presenti nel *Panatenai-co* alle battaglie di Salamina, di Platea e delle Termopili, concludendo che, nonostante non manchino contatti con la tradizione storiografica, Isocrate sembra piuttosto basarsi su una tradizione retorica consolidata e sulla necessità di individuare e proporre figure esemplari (come per esempio Temistocle). Lo stesso può dirsi per il riferimento ai documenti, mai citati per esteso e la cui conoscenza è data per scontata da Isocrate. Nella trattazione di queste vicende, Isocrate rivela una buona conoscenza storica, ma la sua presentazione dei fatti costituisce piuttosto l'esito di «un processo di elaborazione di una tradizione cittadina in ambito retorico» (p. 97): processo che comporta soprattutto l'adattamento dei fatti alla funzione esemplare di volta in volta richiesta dal contesto retorico. Ciò risulta evidente nell'uso dell'esempio mitico, come nel ricorso alle figure di Teseo e di Agamennone, che lasciano al retore maggiore libertà di intervento nella costruzione di 'modelli' (del buon governante, del buon capo militare). Il capitolo si chiude sull'elogio di Atene e di Sparta nel *Panatenai-co*, che l'A. considera un esempio del modo in cui Isocrate, partendo da motivi topici, si mostra capace di rielaborare la tradizione.

Il capitolo terzo, *Una storia dialogata* (pp. 133-162), si rifà nel titolo a Raymond Weil e alla sua definizione dell'uso della storia nelle *Leggi* platoniche. Isocrate ricerca nel passato i temi del dibattito contemporaneo, adattando il racconto secondo necessità e selezionando di volta in volta gli elementi più utili alle esigenze della rappresentazione dei fatti. Il dialogo tra maestro e allievo, che tanta parte ha nel *Panatenai-co*, ha appunto questa funzione: dare voce ad argomenti diversi e contrapposti, e insieme mettere in evidenza le caratteristiche dell'insegnamento isocrateo.

A proposito della selezione degli argomenti in funzione dello scopo del discorso, vorrei osservare che siamo a mio avviso in presenza, anche in questo caso, di una metodologia affine a quella praticata in storiografia: il processo di selezione delle informazioni, funzionale all'interpretazione, è caratteristico del metodo storico proposto da Tuciddide. Che Isocrate abbia imparato la lezione della storiografia, comunque la utilizzi, mi sembra un dato assodato.

Proprio a Tuciddide ci riporta il quarto capitolo, *Isocrate e Tuciddide: la paideia delle classi dirigenti* (pp. 163-209). Esso parte dal dibattito sull'egemonia presente nel *Panatenaico*, cercando di individuarne la specificità rispetto a testi come le *Leggi* platoniche e l'*Athenaion politeia* pseudosenofontea; prende in esame il rapporto con la riflessione tucididea sulla necessità dell'*arché* e sui rapporti di forza tra le *poleis*; riprende ancora una volta il confronto fra Atene e Sparta, illustrando il tentativo di trarre dalla storia modelli per la discussione del tema dell'egemonia; inquadra infine le convergenze fra Isocrate e Tuciddide in un panorama culturale comune e prende in considerazione la presa di distanza di Isocrate dalla sofistica, che si esprime nella proposta di una formazione alternativa per l'uomo politico, basata sul recupero di valori condivisi.

Il quinto e ultimo capitolo, *La rielaborazione della tradizione* (pp. 211-234), ci porta al cuore dell'insegnamento praticato nella scuola di Isocrate: basato sulla pratica dell'eloquenza e sull'imitazione dei modelli forniti dal maestro, tale insegnamento si pone in competizione con altre proposte formative. Se Platone, nel *Crizia*, propone un *logos*, quello su Atlantide, che entra in competizione con l'epica, la storiografia e il genere dell'epitafio, Isocrate con l'episodio di Adrasto inserito nel *Panatenaico* si confronta con il teatro come occasione di riflessione pubblica, così come attraverso gli esempi mitici e storici si confronta con la poesia e con l'oratoria. In entrambi i casi il destinatario della nuova proposta formativa è un pubblico elitario, costituito dagli allievi delle scuole platonica e isocratea; la forma della comunicazione scritta, che Isocrate predilige, diventa strumento privilegiato per la celebrazione del passato e la creazione di modelli di comportamento. Il capitolo tira così le fila del discorso complessivo svolto nel corso del lavoro: il passato è per Isocrate, che pure parte da una buona conoscenza della storia e della storiografia, soprattutto il luogo dove cercare modelli e valori da proporre in chiave paideutica; egli ripropone così temi 'storici' ricorrenti nella tradizione celebrativa, adattandoli all'occasione e insieme ribadendo i valori condivisi che da questi modelli promanano.

Complessivamente, l'obiettivo di cogliere il significato del *Panatenaico* attraverso l'uso del passato e la sua funzione educativa può dirsi

centrato. Il lavoro non è privo di apporti interpretativi interessanti, rivela competenze solide ed è adeguatamente aggiornato, come mostra la bibliografia che comprende i contributi più recenti. Trovo anche stimolante che la ricerca sia incentrata sul valore formativo della storia: è questo un tema meritevole di attenta riflessione, in un contesto attuale di progressiva marginalizzazione delle discipline storiche e, di conseguenza, di forte decadenza della conoscenza storica. Quella stessa conoscenza che Isocrate riteneva indispensabile per formare le élite e per alimentare una valida discussione politica; e che in effetti è indispensabile per educare alla capacità critica.

Qualche piccola osservazione. Sarebbe stato bene che i passi in greco, citati ampiamente nel lavoro e talora piuttosto lunghi (cfr. pp. 78-79; 103), venissero tradotti: per un aiuto al lettore ma anche all'A. stessa, perché tradurre obbliga ad interpretare e a meglio intendere il testo in tutti i suoi risvolti. Alla fine dei singoli capitoli sarebbe stata utile una breve conclusione che ricapitolasse le acquisizioni: non sempre risulta perspicuo, infatti, dove il ragionamento voglia condurre, perché molto è lasciato implicito, forse anche a motivo della riduzione operata sul testo in vista della pubblicazione. Infine, avrebbe giovato maggiore attenzione nella correzione delle bozze: i refusi sono davvero molti, e il peggiore è 'beneficiato' per 'beneficato' a p. 122.



Thomas Blank, *Logos und Praxis: Sparta als politisches Exemplum in den Schriften des Isokrates* (Klio Beihefte, n.s. 23), Berlin - Boston 2014 \*

Il ponderoso lavoro di Blank si inserisce nella fioritura di studi isocratei che caratterizza gli ultimi anni e che ha coinvolto studiosi di diversi paesi e con diversi interessi, filologico-letterari e storici. Di questa fioritura è testimone la ricca bibliografia internazionale che correda il volume, a cui si aggiungono ora gli Atti del Convegno *Isocrate. Entre jeux rhétoriques et enjeux politiques* (Lyon, 5-7 juin 2013), presentati durante la recente giornata di studi *Autour d'Isocrate* (Lyon, 8 juin 2015), organizzata da Pascale Giovannelli-Jouanna e Christian Bouchet. Si tratta di un contributo molto stimolante, che si presenta come un'analisi dell'uso, da parte di Isocrate, degli 'esempi spartani' di carattere storico-politico; ma in realtà l'obiettivo è più ampio e investe il metodo educativo di Isocrate e il suo rapporto con il pubblico cui le opere erano idealmente destinate.

Il lavoro si divide in tre parti: una parte introduttiva (A, pp. 1-74), una parte di analisi degli scritti isocratei (B, pp. 75-587) e una parte di articolate conclusioni (C, pp. 589-618), che comprendono anche una sintesi dei risultati dell'analisi precedente e che, data la mole del libro, sono di grande aiuto per il lettore. Seguono due brevi appendici (sui concetti di *koinón*, *idion*, *allotrion* e su Evagora, pp. 619-624), la bibliografia (pp. 625-662) e gli indici.

La parte introduttiva muove da un accurato *status* della ricerca su Isocrate, con particolare attenzione all'uso dell'esempio storico da parte dell'oratore, che, spinto dal suo tendenziale conservatorismo sul piano dei valori, è portato a guardare al passato e a farne uso, spaziando dai tempi mitici all'età contemporanea. Sparta, come modello di stato e come esponente di una politica estera a vasto raggio, ha un ruolo centrale nell'opera isocratea, soprattutto come 'specchio' di Atene, ma la presentazione che ne viene fornita non è sempre coerente e accosta idealizzazioni e critiche. I moderni hanno notato questa ambivalenza di giudizio, ma

---

\* In *Gnomon* 89 (2017), 113-115.

l'hanno fatta risalire in genere al cambiamento delle condizioni politiche nel corso della lunga carriera di Isocrate, che copre un arco di 50 anni; in alternativa, hanno preferito sostituire all'Isocrate pubblicista, autore di scritti che esprimono un'ideologia politica, un Isocrate retore, autore di puri esercizi retorici. Insoddisfatto di queste spiegazioni, Blank cerca una strada diversa per arrivare a una miglior comprensione delle apparenti incongruenze che si incontrano nell'analisi dell'opera di Isocrate. Egli intende dimostrare che Isocrate considerava la sua opera come unitaria e che le apparenti contraddizioni che tale opera complessiva sembra contenere spesso non sono da considerare tali: sia che si tratti della violazione di regole compositive da lui stesso fissate (cfr. pp. 72-74), sia che si tratti dell'uso di argomenti incongruenti e insostenibili, tali contraddizioni hanno piuttosto lo scopo di attirare l'attenzione del lettore (esponente di un pubblico ateniese selezionato ed elitario, interessato soprattutto ai valori etico-politici) e di invitarlo a interrogarsi sul significato recondito di affermazioni apparentemente paradossali, in modo da cogliere, al di là del livello più immediato e superficiale della comunicazione, il vero contenuto del pensiero dell'autore.

La seconda parte (B) contiene l'esposizione delle singole ricerche sui diversi scritti isocratei in ordine cronologico; l'analisi è corredata da conclusioni parziali, anch'esse molto utili per il lettore. Lo studio parte dall'*Elena* e dal *Busiride*, considerati non scritti sofistici ma *logoi politikoi*, dai quali emerge una Sparta caratterizzata dal valore aristocratico della *kalokagathía*, ma anche una Sparta eccessivamente idealizzata; la contrapposizione fra i due 'eroi fondatori' Eracle e Teseo riflette quella fra un'Atene disposta a mettersi al servizio dei Greci e una Sparta troppo attenta ai propri interessi. Un posto centrale occupa il *Panegirico*, in cui Isocrate propugna l'idea che le città greche – Atene, città della formazione spirituale ed etica, Sparta, città dell'educazione militare – possano realizzare grandi imprese a favore della comunità panellenica solo se concordi fra loro e in grado di completarsi, come era accaduto all'epoca delle guerre persiane e come Isocrate auspica possa accadere di nuovo. L'elogio dell'Atene della pentecontetia e dell'*arché* navale esplicita bene il pensiero di Blank a proposito del metodo isocrateo: tale elogio (§§ 100-128), in contrasto con le regole retoriche degli encomi e costruito con argomenti insostenibili alla luce dei valori sostenuti da Isocrate, rivela il suo carattere di *logos pseudés* e va inteso dunque in senso ironico (come nel *Menesseno* platonico), trasformandosi in un'implicita accusa. In altri discorsi emerge il tema dell'aggressività militare di Sparta, destabilizzatrice nei confronti della Grecia, che riflette le vicende dell'egemonia spartana: così nel *Plataico*, in cui pure la critica è rivolta soprattutto ai Tebani, e

nei discorsi ciprioti, dove all'elogio della *basileia* spartana, su cui si ritornerà, si accosta la critica alla guerra fra Greci. È l'*Archidamo*, in particolare, a esprimere una critica alla politica estera di Sparta, mettendo in chiara evidenza il metodo che Blank tenta di ricostruire in Isocrate: il re Archidamo III, personalità controversa, sostiene posizioni ambigue con argomenti deboli e si esprime come un demagogo ateniese, rinnegando i tradizionali valori spartani di *sophrosyne* e di *hesychía* per sostenere la piena legittimità di una politica militarmente aggressiva. L'obiettivo è di attirare l'attenzione del pubblico sulle contraddizioni di Sparta e di screditare l'idealizzazione che di essa veniva fatta nei circoli conservatori ateniesi: in questo modo lo scritto acquista senso e si evita di doverlo considerare, per renderlo compatibile con altre prese di posizioni isocratee, un esercizio retorico.

Atene e Sparta tornano ad essere affiancate, come esempi di politica interna ed estera ingiusta e fattore di decadenza, nell'*Areopagitico* e nel *Sulla pace* (e anche nel *Filippo*, in cui è interessante la presentazione di Alcibiade come 'cattivo maestro' di Sparta), benché siano valorizzati, di Sparta, alcuni aspetti politici, come la *basileia*, già lodata nel *Nicocle*, e l'*isotes*. L'elogio della *basileia*, insieme al modello di Eracle, torna nel *Filippo* e rappresenta uno degli aspetti coerentemente valorizzati da Isocrate in chiave di egemonia panellenica (mi permetto di osservare che questa conclusione concorda con quanto da me scritto in *Isocrate. Dall'hegemonía all'hegemonón*, in *Forme sovrapoleiche e interpoleiche di organizzazione nel mondo greco antico. Atti del Convegno, Lecce, 17-21 settembre 2008*, Galatina 2008, 94-102, contributo che a Blank è sfuggito, benché sia molto informato sulla bibliografia internazionale: ma la completezza in questo campo è forse ormai irrealizzabile). Infine, nel *Panatenaico*, esempio principe di *logos amphibolos*, ritorna l'elogio di Atene rispetto a Sparta, di cui è presente un ritratto particolarmente negativo; anche in questo caso, come nel *Panegirico*, l'elogio si rivolge però soprattutto all'Atene dei padri e implica critica per l'Atene del periodo successivo alle guerre persiane.

Nella parte conclusiva (C) Blank sintetizza i risultati dell'analisi e conclude a favore del carattere relativamente omogeneo della visione di Sparta offerta nell'opera isocratea: una visione che non riflette tanto le idee di Isocrate quanto quelle dell'opinione pubblica greca e in particolare ateniese. Essa si basa sulla valutazione negativa della formazione spartana basata sulla guerra e della sua aggressività sul piano politico e militare, che implica un giudizio negativo sulla politica spartana dopo il 404, a fronte della valutazione positiva dell'*isotes* spartana e della *basileia* come modello egemonico. Si spiega così l'importanza della presenza di Sparta

in Isocrate: Sparta, da una parte, con la sua *pleonexía* è lo specchio di Atene e gli consente di criticare indirettamente la sua città; dall'altra, con la sua mancanza di quella formazione culturale e spirituale che sola consente un comportamento eticamente e politicamente corretto, permette infine a Isocrate di riflettere su problemi di carattere pedagogico e formativo che gli stavano particolarmente a cuore: il *logos* è fondamentale per una corretta *praxis*.

Come ho detto in apertura, il lavoro di Blank è molto stimolante e in molti casi la lettura su due livelli che egli propone sembra fornire una chiave interpretativa convincente: è il caso dello sperticato elogio di Atene del *Panegirico*, difficilmente comprensibile in Isocrate se non come espressione ironica e paradossale, e dell'*Archidamo*. Ma proporre come chiave interpretativa generale l'ipotesi che in genere Isocrate non dica quel che veramente pensa mi pare problematico: le interpretazioni di tipo, per così dire, 'esoterico' sono di moda (Blank, nelle sue conclusioni, parla espressamente di 'ermetica'), ma mi sembrano scontrarsi con un dato incontestabile, e cioè che, se così è, noi interpreti moderni, a distanza di tanto tempo e solo parzialmente informati sulle coordinate culturali dell'epoca, siamo i meno adatti a decodificare i significati nascosti; il rischio di fraintendimenti per eccessiva sottigliezza interpretativa sono pertanto molto alti. Inoltre l'idea che Isocrate immaginasse come destinatario un pubblico in grado di avere presente l'intera sua opera e di cogliere al suo interno sottili riferimenti intertestuali, contraddizioni e incongruenze e di interpretarli come 'segnali' sembra difficile da ammettere. In sostanza, quella di Blank è una chiave interpretativa molto suggestiva e acuta, che in alcuni casi sembra in grado di aiutare la comprensione del testo sul piano storico; ma richiede ulteriore riflessione e approfondimento soprattutto sul piano del rapporto tra autore e lettore e della fruizione del testo.

## Riferimenti bibliografici\*

- Abbt - Niazi 2917 C. Abbt - N. Niazi (Hrsgg.), *Der Vieltuer und die Demokratie. Politische und philosophische Aspekte von Allotrio- und Polypragmosyne*, Basel 2017.
- Accame 1941 S. Accame, *La lega ateniese del secolo IV a.C.*, Roma 1941.
- Accame 1951 S. Accame, *Ricerche intorno alla guerra corinzia*, Napoli 1951.
- Accame 1966 S. Accame, *Il problema della nazionalità greca nella politica di Pericle e Trasibulo*, Paideia 11 (1966), 241-253.
- \*Adorno 1966 F. Adorno (a cura di), *Platone, Opere*, I-II, Roma - Bari 1966.
- Albini 1964 U. Albini (a cura di), *Andocide, De pace*, Firenze 1964.
- Alexiou 1995 E. Alexiou, *Rubm und Ehre. Studien zu Begriffen, Werten und Motivierungen bei Isokrates*, Heidelberg 1995.
- Allen 2000 D.S. Allen, *Changing the Authoritative Voice. Lycurgus' Against Leocrates*, *ClAnt* 19 (2000), 5-33.
- Aloni 1994 A. Aloni, *L'elegia di Simonide dedicata alla battaglia di Platea (Sim. fr. 10-18 W<sup>2</sup>) e l'occasione della sua performance*, *ZPE* 102 (1994), 9-22.
- Ambaglio 1980 D. Ambaglio, *L'opera storiografica di Ellanico di Lesbo*, in *Ricerche di storiografia antica*, II, Pisa 1980, 11-57.
- Amit 1965 M. Amit, *Athens and the Sea. A Study in Athenian Sea-Power* (Collection Latomus, 74), Bruxelles - Berchem 1965.
- \*Annibaletto 1956 L. Annibaletto (a cura di), *Erodoto, Storie*, Milano 1956.
- Argentati - Gatti 1965 A. Argentati - C. Gatti (a cura di), *Isocrate, Orazioni*, Introduzione di M.A. Levi, Torino 1965.
- Arnim 1976 (= 1917) H. von Arnim, *Das Testament des Isokrates*, in F. Seck (Hrsg.), *Isokrates*, Darmstadt 1976, 40-73 (= *Deutsche Revue* 42, 2, 1917, 245-256; 3, 28-41).
- Asheri 1983 D. Asheri, *La diaspora e il ritorno dei Messeni*, in E. Gabba (a cura di), *Tria corda. Scritti in onore di A. Momigliano*, Como 1983, 27-42.

---

\* [Sono indicate con l'asterisco le traduzioni degli autori antichi adottate nel testo; esse sono segnalate in nota solo in occasione della prima utilizzazione, per evitare le ripetizioni venutesi a determinare riunendo gli articoli.]

- Asheri 2000 D. Asheri, *Isocrate e l'impero*, in E. Luppino, *Egemonia di terra ed egemonia di mare. Tracce del dibattito nella storiografia tra V e IV sec. a.C.*, Alessandria 2000, 193-199.
- Asmonti 2003 L. Asmonti, *La crisi della democrazia di Atene e la guerra sociale. Punti di vista su Isocrate e Demostene*, *Acme* 56 (2003), 271-286.
- Asmonti 2015 L. Asmonti, *Conon the Athenian* (Historia Einzelschriften, 235), Stuttgart 2015.
- Atkinson 1998-2000 J.E. Atkinson (a cura di), Curzio Rufo, *Storie di Alessandro Magno*, I-II, Milano 1998-2000.
- Aucello 1965 E. Aucello, *La genesi della pace di Antalcida*, *Helikon* 5 (1965), 340-380.
- Aurenche 1974 O. Aurenche, *Les groupes d'Alcibiade, de Léogoras et de Teucros. Remarques sur la vie politique athénienne en 415 av. J.-C.*, Paris 1974.
- \*Avezzù 1986 E. Avezzù (a cura di), Demostene, *Processo a una cortigiana (Contro Neera)*, Venezia 1986.
- Aymard 1958 A. Aymard, *Les étrangers dans les cités grecques aux temps classiques (V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles av. J.-C.)*, *Recueils de la Société Jean Bodin* 9, 1 (1958), 119-139.
- Azoulay 2010 V. Azoulay, *Isocrate et les élites. Cultiver la distinction*, in L. Capdetrey - Y. Lafond (éds.), *La cité et ses élites. Pratiques et représentation des formes de domination et de contrôle social dans les cités grecques (Actes du Colloque «Hellénisation et romanisation dans le monde antique»*, Poitiers, 19-20 octobre 2006), Paris 2010, 19-48.
- Baldry 1965 H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge 1965.
- Barron 1964 J.P. Barron, *Religious Propaganda of the Delian League*, *JHS* 84 (1964), 35-48.
- \*Bartolini Lucchi 1994 L. Bartolini Lucchi (a cura di), Demostene, *Per la corona; Eschine, Contro Ctesifonte*, Milano 1994.
- Baslez 1984 M.-F. Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris 1984.
- Baynes 1955 N.H. Baynes, *Byzantine Studies and Other Essays*, London 1955.
- Bearzot 1978/79 C. Bearzot, *Callistrato e i 'moderati' ateniesi*, *Atti CeRDAC* 10 (1978/79), 7-27.
- Bearzot 1979a C. Bearzot, *La genesi del concetto di democrazia nella Grecia del V secolo*, *Studium* 75 (1979), 183-191.
- Bearzot 1979b C. Bearzot, *Teramene tra storiografia e propaganda*, *RIL* 113 (1979), 195-219.
- Bearzot 1980 [nr. 1] C. Bearzot, *Isocrate e il problema della democrazia*, *Aevum* 54 (1980), 113-131.

- Bearzot 1981 C. Bearzot, *Platone e i «moderati» ateniesi*, MIL 37 (1981), 3-157.
- Bearzot 1985 [nr. 3] C. Bearzot, *Da Andocide ad Eschine. Motivi ed ambiguità del pacifismo ateniese nel IV secolo a.C.*, in M. Sordi (a cura di), *La pace nel mondo antico* (CISA, 11), Milano 1985, 86-107.
- Bearzot 1986 C. Bearzot, *Il significato della βασιλεία τῆς πάσης Εὐρώπης in Teopompo*, in M. Sordi (a cura di), *L'Europa nel mondo antico* (CISA, 12), Milano 1986, 91-104.
- Bearzot 1990 C. Bearzot, *L'orazione demostenica «Contro Leptine» e la polemica sulla morte di Cabria*, in M. Sordi (a cura di), *Dulce et decorum est pro patria mori. La morte in combattimento nell'antichità classica* (CISA, 16), Milano 1990, 95-110.
- Bearzot 1991 (= 2007) C. Bearzot, *Per una nuova immagine di Teramene. P. Mich. inv. 5982 e il processo di Eratostene*, in M. Sordi (a cura di), *L'immagine dell'uomo politico. Vita pubblica e morale nell'antichità* (CISA, 17), Milano 1991, 65-87 (= *Vivere da democratici. Studi su Lisia e la democrazia ateniese*, Roma 2007, 15-36).
- Bearzot 1994 C. Bearzot, *Esilii, deportazioni ed emigrazioni forzate in Atene sotto regimi non democratici*, in M. Sordi (a cura di), *Emigrazione e immigrazione nel mondo antico* (CISA, 20), Milano 1994, 141-167.
- Bearzot 1996 C. Bearzot, *Il vocabolario dell'autorevolezza politica nella Grecia del IV secolo*, ACD 32 (1996), 23-38.
- Bearzot 1997a C. Bearzot, *Lisia e la tradizione su Teramene. Commento storico alle orazioni XII e XIII del corpus lysiacum* (Biblioteca di Aevum Antiquum, 10), Milano 1997.
- Bearzot 1997b C. Bearzot, *Perdonare il traditore? La tematica amnistiale nel dibattito sul richiamo di Alcibiade*, in M. Sordi (a cura di), *Amnistia, perdono e vendetta nel mondo antico* (CISA, 23), Milano 1997, 29-52.
- Bearzot 1997c C. Bearzot, *P.Oxy. 3965. Considerazioni sulla data e sull'ispirazione dell'elegia di Simonide per la battaglia di Platea*, in B. Kramer et al. (Hrsg), *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses (Berlin, 13.-19.8.1995)*, I, Stuttgart - Leipzig 1997, 71-79.
- Bearzot 1999 C. Bearzot, *Euripide, Trasibulo e il dibattito sul richiamo di Alcibiade*, in E. Luppino (a cura di), *Aspirazione al consenso e azione politica. Il caso di Alcibiade (Atti del Seminario interdisciplinare di Storia greca e di Epigrafia greca, Chieti, 12-13 marzo 1997)*, Alessandria 1999, 29-47.
- Bearzot 2001a [nr. 4] C. Bearzot, *Xenoi e profughi nell'Europa di Isocrate*, in G.P. Urso (a cura di), *Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo (Atti del Convegno, Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000)*, Roma 2001, 47-63.

- Bearzot 2001b  
(= 2007) C. Bearzot, *Στάσις e πόλεμος nel 404*, in M. Sordi (a cura di), *Il pensiero sulla guerra nel mondo antico* (CISA, 27), Milano 2001, 19-36 (= *Vivere da democratici. Studi su Lisia e la democrazia ateniese*, Roma 2007, 101-119).
- Bearzot 2001c  
(= 2007) C. Bearzot, *Ἀπραγμοσύνη, identità del meteco e valori democratici in Lisia*, in A. Barzanò et al. (a cura di), *Identità e valori. Fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica* (Atti del Convegno, Bergamo - Brescia, 16-18 dicembre 1998), Roma 2001, 63-80 (= *Vivere da democratici. Studi su Lisia e la democrazia ateniese*, Roma 2007, 121-140).
- Bearzot 2002a [nr. 5] C. Bearzot, *Guerra e costituzione in Isocrate* (Panath. 114-118), in M. Sordi (a cura di), *Guerra e diritto nel mondo antico* (CISA, 28), Milano 2002, 69- 85.
- Bearzot 2002b  
(= 2007) C. Bearzot, *Lisia e l'ammistia. Lo sfondo politico dell'orazione XXV*, in M. Sordi (a cura di), *Ammistia, perdono e vendetta nel mondo antico* (CISA, 23), Milano 2002, 59-77 (= *Vivere da democratici. Studi su Lisia e la democrazia ateniese*, Roma 2007, 37-54).
- Bearzot 2003a [nr. 6] C. Bearzot, *Isocrate e la Seconda lega ateniese*, in W. Orth (Hrsg.), *Isokrates. Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers* (Akten des Kolloquiums Wuppertal, 23.-24. Februar 2001), Trier 2003, 62-77.
- Bearzot 2003b C. Bearzot, *Il concetto di 'dynasteia' e lo stato ellenistico*, in C. Bearzot - F. Landucci - G. Zecchini (a cura di), *Gli stati territoriali nel mondo antico* (Contributi di storia antica, 1), Milano 2003, 21-44.
- Bearzot 2003c C. Bearzot, *Panellenismo e asyilia in età classica. Il caso dell'Elide*, in M. Dreher (Hrsg.), *Das antike Asyl. Kultische Grundlagen, rechtliche Ausgestaltung und politische Funktion* (Akten des Kolloquiums, Villa Vigoni, Loveno di Menaggio, 13.-16. März 2002), Köln 2003, 37-58.
- Bearzot 2004 C. Bearzot, *Federalismo e autonomia nelle Elleniche di Senofonte*, Milano 2004.
- Bearzot 2005 C. Bearzot, *Aminta III di Macedonia in Diodoro*, in C. Bearzot - F. Landucci (a cura di), *Diodoro e l'altra Grecia. Macedonia, Occidente, Ellenismo nella Biblioteca storica* (Atti del Convegno, Milano, 15-16 gennaio 2003), Milano 2005, 17-41.
- Bearzot 2006 C. Bearzot, *Diritto e retorica nella democrazia ateniese*, *Dike* 9 (2006), 129-155.
- Bearzot 2007a [nr. 7] C. Bearzot, *Autoctonia, rifiuto della mescolanza, civilizzazione. Da Isocrate a Megastene*, in T. Gnoli - F. Muccioli (a cura di), *Incontri tra culture nell'Oriente ellenistico e romano* (Atti del Convegno, Ravenna 11-12 marzo 2005), Milano 2007, 7-28.

- Bearzot 2007b [nr. 8] C. Bearzot, *Uomini ed eventi del passato spartano nell'oratoria attica*, in P. Desideri - S. Roda - A.M. Biraschi (a cura di), *Costruzione e uso del passato storico nella cultura antica (Atti del Convegno internazionale di studi, Firenze, 18-20 settembre 2003)*, Alessandria 2007, 63-97.
- Bearzot 2007c C. Bearzot, *Rivendicazione di identità e rifiuto dell'integrazione nella Grecia antica (Ateniesi, Arcadi, Plateesi, Messeni)*, in G. Amiotti - A. Rosina (a cura di), *Identità e integrazione. Passato e presente delle minoranze nell'Europa mediterranea (Atti del Seminario, Milano, 29 aprile 2004)*, Milano 2007, 15-37.
- Bearzot 2008a [nr. 9] C. Bearzot, *Isocrate, Dall'hegemonia all'hegemon*, in M. Lombardo (a cura di), *Forme sovrappoleiche e interpoleiche di organizzazione nel mondo greco antico (Atti del Convegno, Lecce, 17-21 settembre 2008)*, Galatina 2008, 94-102.
- Bearzot 2008b C. Bearzot, *Il dibattito sul richiamo di Alcibiade nel teatro ateniese. Il Filottete e il Ciclope*, in L. Castagna - C. Riboldi (a cura di), *Amicitiae templa serena. Studi Aricò*, Milano 2008, I, 151-175.
- Bearzot 2009 C. Bearzot, *Isole e isolani nella prospettiva di Tucidide*, in C. Ampolo (a cura di), *Immagine e immagini della Sicilia e delle altre isole del Mediterraneo antico (Atti del Workshop «G. Nenci», Erice, 12-16 ottobre 2006)*, Pisa 2009, I, 101-112.
- Bearzot 2010 [nr. 10] C. Bearzot, *Crisi politico-sociale e utopia coloniale nella Grecia del IV secolo*, in F. Gazzano - L. Santi Amantini (a cura di), *Incontri e conflitti. Ripensando la colonizzazione greca (Rapporti interstatali nell'antichità, 5)*, Roma 2010, 69-89.
- Bearzot 2012 C. Bearzot, *La légitimité de la trahison*, in J.-C. Couvêhnes - A. Queyrel-Bottineau - A. Vigourt (éds.), *Trahison et traîtres dans l'Antiquité*, Paris 2012, 161-171.
- Bearzot 2013 C. Bearzot, *La gnome del giudice nell'oratoria attica*, in C. Bearzot - E. Vimercati (a cura di), *La giustizia dei Greci fra riflessione filosofica e prassi giudiziaria (Atti della Giornata di studio, Milano, 5 giugno 2012)*, Milano 2013, 85-98.
- Bearzot 2014 [nr. 2 rec.] C. Bearzot, recensione a Bouchet 2014, *Erga/Logoi. Rivista di storia, letteratura, diritto e culture dell'antichità* 2, 2 (2014), 143-147.
- Bearzot 2015 C. Bearzot, *L'impero del mare come egemonia subalterna nel IV secolo (Diodoro, libri XIV-XV)*, *Aevum* 89 (2015), 83-91.
- Bearzot 2017 C. Bearzot, *La symphora de la cité. La défaite d'Athènes (405-404 av. J.-C.) chez les orateurs attiques*, *Ktema* 42 (2017), 41-52.

- Beck 1997 H. Beck, *Polis und Koinon. Untersuchungen zur Geschichte und Struktur der griechischen Bundesstaaten im 4. Jahrhundert v. Chr.* (Historia Einzelschriften, 114), Stuttgart 1997.
- Bengtson 1962 H. Bengtson, *Die Staatsverträge des Altertums, II, Die Verträge der griechisch-römischen Welt von 700 bis 338 v. Chr. Unter Mitwirkung von Robert Werner*, München - Berlin 1962.
- Bertelli 2001 L. Bertelli, *La memoria storica di Aristofane*, in *Storiografia locale e storiografia universale. Forme di acquisizione del sapere storico nella cultura antica (Atti del Convegno, Bologna, 16-18 dicembre 1999)*, Como 2001, 41-99.
- Bertelli 2007 L. Bertelli, *Commedia e memoria storica. Cratino ed Eupoli*, in P. Desideri - S. Roda - A.M. Biraschi (a cura di), *Costruzione e uso del passato storico nella cultura antica (Atti del Convegno internazionale di studi, Firenze, 18-20 settembre 2003)*, Alessandria 2007, 21-61.
- Bertoli 2003 M. Bertoli, *Archino tra oratoria e politica. L'epitafio*, RIL 137 (2003), 339-366.
- Bettalli 1992 M. Bettalli, *Isocrate e la guerra*, Opus 9 (1992), 37-56.
- Bettalli 1995 M. Bettalli, *I mercenari nel mondo greco. Dalle origini alla fine del V secolo a.C.*, Pisa 1995.
- Bianco 1992-1993 E. Bianco, *L'attualità di Alcibiade nel dibattito politico ateniese all'inizio del IV secolo a.C.*, RSA 22-23 (1992-1993), 7-23.
- Bianco 1994 E. Bianco, *Atene «come il sole». L'imperialismo ateniese del V secolo a.C. nella storia e oratoria politica attica*, Alessandria 1994.
- Bianco 2003 E. Bianco, *De Isocratis malignitate*, in W. Orth (Hrsg.), *Isokrates. Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers (Akten des Kolloquiums, Wuppertal, 23.-24. Februar 2001)*, Trier 2003, 128-139.
- Bianco 2007a E. Bianco, *Lo stratego Timoteo, torre di Atene*, Alessandria 2007.
- Bianco 2007b E. Bianco, *Passato prossimo e passato remoto nell'orazione Contro Leptine di Demostene*, in P. Desideri - S. Roda - A.M. Biraschi (a cura di), *Costruzione e uso del passato storico nella cultura antica (Atti del Convegno internazionale di studi, Firenze, 18-20 settembre 2003)*, Alessandria 2007, 99-113.
- Bianco 2011 E. Bianco, *Le parole della thalassokratia nello Pseudo-Senofonte*, in C. Bearzot - F. Landucci - L. Prandi (a cura di), *L'Athenaion politeia rivisitata. Il punto su Pseudosenofonte (Contributi di storia antica, 9)*, Milano 2011, 99-122.
- Bianco 2018 E. Bianco, *Sparta e i suoi navarchi*, Alessandria 2018.

- Bieler 1951                   L. Bieler, *A Political Slogan in Ancient Athens*, *AJPh* 72 (1951), 181-184.
- Biffi 2000                    N. Biffi, *L'Indiké di Arriano. Introduzione, testo, traduzione e commento*, Bari 2000.
- Biondi 2014                 E. Biondi, *Ciro pastore nella Ciropedia senofontea. I significati di un'immagine*, *MedAnt* 17 (2014), 609-632.
- Biscardi 1970 = 1982     A. Biscardi, *La 'gnome dikaiotate' et l'interprétation des lois dans la Grèce ancienne*, *RIDA* 17 (1970), 219-232 (= *L'interpretazione delle leggi e la 'gnome dikaiotate'*, in *Diritto greco antico*, Milano 1982, 361-372).
- Blank 2013                 T. Blank, *Isocrates on Paradoxical Discourse. An Analysis of «Helen» and «Bustiris»*, *Rhetorica* 31 (2013), 1-33.
- Blass 1892<sup>2</sup>                 F. Blass, *Die attische Beredsamkeit*, II, Leipzig 1892<sup>2</sup>.
- Bleckmann 1998         B. Bleckmann, *Athens Weg in die Niederlage. Die letzten Jahre des Peloponnesischen Kriegs (411 v. Chr. - 404 v. Chr.)* (Beiträge zur Altertumskunde, 99), Berlin - New York 1998.
- Bodei Giglioni 1970     G. Bodei Giglioni (a cura di), *Xenophontis De Vectigalibus*, Firenze 1970.
- Bodin 1932                 L. Bodin, *Isocrate et Thucydide*, in *Mélanges Gustave Glotz*, Paris 1932, I, 93-104.
- Boedeker - Sider 1996    D. Boedeker - D. Sider, *The New Simonides*, *Arethusa* 29, 2 (1996).
- Boedeker - Sider 2001    D. Boedeker - D. Sider, *The New Simonides. Contexts of Praise and Desire*, Oxford 2001.
- Boegehold 1994         A.L. Boegehold, *Perikles' Citizenship Law of 451/0 B.C.*, in A.L. Boegehold - A.C. Scafuro (eds.), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore - London 1994, 57-66.
- den Boer 1969             W. den Boer, *Thesues*, *G&R* 16 (1969), 1-13.
- Boffo 1976                 L. Boffo, *L'intervento di Efiante di Sofonide sull'Areopago nell'interpretazione del IV secolo*, *RAL* 31 (1976), 435-450.
- Bordes 1982                J. Bordes, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris 1982.
- Bosworth 1980; 1988; 1995   A.B. Bosworth, *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander*, Oxford, I-II, 1980; III, 1988; IV-V, 1995.
- Bosworth 1988             A.B. Bosworth, *Conquest and Empire. The Reign of Alexander the Great*, Cambridge 1988.
- Bosworth 1996a            A.B. Bosworth, *Alexander and the East*, Oxford 1996.
- Bosworth 1996b            A.B. Bosworth, *The Historical Setting of Megasthenes' Indica*, *CPh* 91 (1996), 113-127.
- Bouchet 2007             C. Bouchet, *La πλεονεξία chez Isocrate*, *REA* 109 (2007), 475-490.
- Bouchet 2014             C. Bouchet, *Isocrate ou la belle hégémonie*, Bordeaux 2014.

- Bradford Welles 1966 C. Bradford Welles, *Isocrates' View of History*, in L. Wal-lach (ed.), *The Classical Tradition. Literary and historical Studies in Honor of Harry Caplan*, Ithaca - New York 1966, 3-25.
- Bringmann 1965 K. Bringmann, *Studien zu den politischen Ideen des Isokrates* (Hypomnemata, 14), Göttingen 1965.
- Brown 1955 T.S. Brown, *The Reliability of Megasthenes*, *AJPh* 76 (1955), 18-33.
- Brown 1957 T.S. Brown, *The Merits and Weakness of Megasthenes*, *Phoenix* 11 (1957), 12-24.
- Brown 1960 T.S. Brown, *A Megasthenes Fragment on Alexander and Mandanis*, *JAOS* 80 (1960), 133-135.
- Bruce 1966 I.A.F. Bruce, *Athenian Embassies in the Early Fourth Century B.C.*, *Historia* 15 (1966), 272-281.
- Brun 2003 P. Brun, *Lycurgue d'Athènes. La construction d'un para-digme historique*, in G. Lachenaud - D. Longrée (éds.), *Grecs et Romains aux prises avec l'histoire. Représentations, récits et idéologie*, II, Rennes 2003, 493-507.
- Bruno Sunseri 2002 G. Bruno Sunseri, *L'Ἰνδικὴ χώρα da Scilace ad Alessandro Magno*, in S. Bianchetti et al. (a cura di), *POIKILMA. Studi Studi in onore di Michele R. Cataudella in occasione del 60° compleanno*, I, La Spezia 2002, 201-217.
- Buchner 1958 E. Buchner, *Der Panegyrikos des Isokrates* (Historia Einzel-schriften, 2), Wiesbaden 1958.
- Buck 1979 R.J. Buck *A History of Boeotia*, Edmonton 1979.
- Buckler 1980 J. Buckler, *The Theban Hegemony, 371-362 B.C.*, Cam-bridge (MA) - London 1980.
- Buffière 1956 F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956.
- Burckhardt 1955 (= 1952) J. Burckhardt, *Storia della civiltà greca*, I-II, trad. it. Firenze 1955 (= Stuttgart 1952).
- Burckhardt 2000 L.A. Burckhardt, *Eine Demokratie wohl, aber kein Rechts-staat? Der Arginusenprozess des Jahres 406 v. Chr.*, in L.A. Burckhardt - J. von Ungern-Sternberg (Hrsgg.), *Gros-se Prozesse im antiken Athen*, München 2000, 128-143.
- Burk 1923 (= 1968) A. Burk, *Die Pädagogik des Isokrates als Grundlegung des humanistischen Bildungsideals, im Vergleich mit den zeitge-nössischen und den modernen Theorien dargestellt* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, XII), Würzburg 1923 (= Meisenheim 1968).
- Burton 1972 A. Burton, *Diodorus Siculus, Book I. A Commentary*, Leiden 1972.
- Calabi Limentani 1964 I. Calabi Limentani (a cura di), *Plutarchi Vita Aristidis*, Fi-rence 1964.

- Calvo Martínez 2004 J.L. Calvo Martínez, *Oratoria y biografía. El retrato de Alcibíades en Lisias e Isócrates*, in A. Pérez Jiménez - J. Ribeiro Ferreira - Maria do Céu Zambujo Fialho (coords.), *O retrato literario e a biografia como estratégia de teorização política*, Málaga 2004, 37-48.
- Camassa 1994 G. Camassa, *La biografia*, in G. Cambiano - L. Canfora - D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I.3, *I Greci e Roma*, Roma 1994, 303-332.
- Canevaro 2017 M. Canevaro, *La memoria, gli oratori e il pubblico*, in E. Franchi - G. Proietti (eds.), *Conflict in Communities, Forward-looking Memories in Classical Athens*, Trento 2017, 171-212.
- \*Canfora 1974 L. Canfora (a cura di), *Discorsi e lettere di Demostene*, I, Torino 1974.
- Canfora 1980 L. Canfora, *Studi sull'Athenaion politeia pseudosenofontea*, MAT s. V, 4 (1980), 1-110.
- Cantarelli 1974 F. Cantarelli, *Il personaggio di Menesteo nel mito e nelle ideologie politiche greche*, RIL 108 (1974), 459-505.
- Cantoni 1941 R. Cantoni, *La filosofia tra scepsi e mito*, Studi Filosofici 2 (1941), 1-34.
- Cargill 1981 J. Cargill, *The Second Athenian League. Empire or Free Alliance?*, Berkeley - Los Angeles - London 1981.
- Cargill 1982 J. Cargill, *Hegemony, not Empire. The Second Athenian League*, AW 5 (1982), 91-102.
- Carnes 1986. J.S. Carnes, *Pindar's Use of the Aiginetan Autochthony Myths*, Diss. Chapel Hill 1986.
- Carter 1986 Carter L.B., *The Quiet Athenian*, Oxford 1986.
- Cartledge 1987 P. Cartledge, *Agasilaos and the Crisis of Sparta*, Baltimore 1987.
- Casevitz 2001 M. Casevitz, *Le vocabulaire du mélange démographique. Mixobarbares et mixhellènes*, in V. Fromentin - S. Gotte-land (éds.), *Origines gentium*, Bordeaux - Paris 2001, 41-47.
- Cataldi 1983 S. Cataldi, *Symbolai e relazioni tra le città greche nel V secolo a.C.*, Pisa 1983.
- Cataldi 2000 S. Cataldi, *Ακολασία e ισχυροπία di meteci e schiavi nell'Atene dello Pseudo-Senofonte. Una riflessione socio-economica*, in M. Sordi (a cura di), *L'opposizione nel mondo antico* (CISA, 26), 2000, 75-101.
- Cawkwell 1960 G.L. Cawkwell, *Aeschines and the Peace of Philocrates*, REG 73 (1960), 416-438.
- Cawkwell 1962 G.L. Cawkwell, *Notes on the Social War*, C&M 23 [1962], 34-49.
- Cawkwell 1976 G.L. Cawkwell, *The Imperialism of Thrasibulus*, CO 26 (1976), 270-277.

- Cawkwell 1981 G. Cawkwell, *Notes on the Failure of the Second Athenian Confederacy*, JHS 101 (1981), 40-55.
- Ceccarelli 1993 P. Ceccarelli, *Sans thalassocratie, pas de démocratie? Le rapport entre thalassocratie et démocratie à Athènes dans la discussion du V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, *Historia* 42 (1993), 444-470.
- Cecchin 1969 S.A. Cecchin, *Patrios politeia. Un tentativo propagandistico durante la guerra del Peloponneso*, Torino 1969.
- \*Ceva 1996 M. Ceva (a cura di), *Senofonte, Elleniche*, Milano 1996.
- Chambers 1975 J.T. Chambers, *The Fourth-Century Athenians' View of Their Fifth-Century Empire*, PP 30 (1975), 177-191.
- Chantraine 1968 P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968.
- Christ 1998 M.R. Christ, *The Litigious Athenian*, Baltimore 1998.
- Clerc 1893 M. Clerc, *Les métèques athéniens* (BEFAR, 64), Paris 1893.
- Cloché 1919 P. Cloché, *Les conflits politiques et sociaux à Athènes pendant la guerre corinthienne*, REA 21 (1919), 157-192.
- Cloché 1927 P. Cloché, *Isocrate et Callistratos*, RBPhH 6 (1927), 673-688.
- Cloché 1934 P. Cloché, *La politique étrangère d'Athènes de 404 à 338 av. J.-C.*, Paris 1934.
- Cloché 1941 P. Cloché, *La démocratie athénienne et les possédants au V<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.*, RH 192 (1941), 1-45, 193-235.
- Cloché 1951 P. Cloché, *La démocratie athénienne*, Paris 1951.
- Cloché 1960 P. Cloché, *Les hommes politiques et la justice populaire dans l'Athènes du IV<sup>e</sup> siècle*, *Historia* 9 (1960), 80-95.
- Cloché 1963 P. Cloché, *Isocrate et son temps*, Paris 1963.
- Cobetto Ghiggia 1995 P. Cobetto Ghiggia (a cura di), [Andocide], *Contro Alcibiade*, 1995.
- Constantineau 1998 P. Constantineau, *La doctrine classique de la politique étrangère. La cité et les autres*, Paris - Montréal 1988.
- \*Cordiano - Zorat 2004 G. Cordiano - M. Zorat (a cura di), *Diodoro Siculo, Biblioteca storica*, I (libri I-III), Milano 2004.
- Dahlquist 1962 A. Dahlquist, *Megasthenes and Indian Religion*, Stockholm 1962.
- Dalmeyda 1930 G. Dalmeyda (éd.), *Andocide, Discours*, Paris 1930.
- Davidson 1990 J. Davidson, *Isocrates Against Imperialism. An Analysis of the De pace*, *Historia* 29 (1990), 20-36.
- Davies 1971 J.K. Davies, *Athenian Propertied Families, 600-300 B.C.*, Oxford 1971.
- Day - Chambers 1962 J. Day - M. Chambers, *Aristotle's History of Athenian Democracy*, Berkeley - Los Angeles 1962.

- De Blois 1978 L. de Blois, *Dionysios II, Dion and Timoleon*, MNIR 40 (1978), 113-149.
- Delebecque 1951 É. Delebecque, *Euripide et la guerre du Péloponnèse*, Paris 1951.
- Demont 2003 P. Demont, *La réflexion d'Isocrate sur le pouvoir dans les années 360-350*, in S. Franchet d'Espèrey et al. (éds.), *Fondements et crises du pouvoir*, Bordeaux 2003, 35-46.
- De Sensi Sestito 1979 G. De Sensi Sestito, *Correnti, leaders e politica estera in Atene (400-395 a.C.)*, Sicularum Gymnasium 32 (1979), 1-42.
- Desideri - Roda - Biraschi 2007 P. Desideri - S. Roda - A.M. Biraschi (a cura di), *Costruzione e uso del passato storico nella cultura antica*, Alessandria 2007.
- Detienne 2001 M. Detienne, *The Art of Founding Autochthony. Thebes, Athens, and Old-Stock French*, Arion. A Journal of Humanities and the Classics 9 (2001), 46-55.
- De Vido 1996 S. De Vido, *Ricordando la guerra persiana*, ASNP s. IV, 1 (1996), 11-30.
- Dieckhoff 1969 M. Dieckhoff, *Zwei Friedensrede*, *Altertum* 15 (1969), 74-82.
- Dihle 1997 A. Dihle, *L'identità greca e la percezione dell'altro*, in *I Greci e il mondo antico*, trad. it. 1997 (= München 1994), 33-49.
- Diller 1937 A. Diller, *Race Mixture among the Greeks before Alexander*, Urbana 1937.
- Diller 1972 H. Diller, *Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Perserkriege*, in *Grecs et barbares* (Entretiens sur l'antiquité classique, VIII), Gênevè 1962, 39-68.
- Dillery 1995 J. Dillery, *Xenophon and the History of His Times*, London - New York 1995.
- Dobesch 1968 G. Dobesch, *Der panbellenische Gedanke im 4. Jh. v. Chr. und der Philippos des Isokrates*, I. *Untersuchungen zum korinthischen Bund*, Wien 1968.
- Dognini 2000 C. Dognini, *L'Indiké di Arriano. Commento storico*, Alessandria 2000.
- Dorion 2000 L.-A. Dorion - M. Bandini (éds.), *Xénophon, Mémoires*, I-IV, Paris 2000-2011.
- Dougherty 1996 C. Dougherty, *Democratic Contradictions and the Synoptic Illusion of Euripides' Ion*, in J. Ober - C. Hedrick (eds.), *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996, 249-270.
- Dover 1968 J.K. Dover, *Lysias and the Corpus Lysiacum*, Berkeley - Los Angeles 1968.
- Dreher 1995 M. Dreher, *Hegemon und Symmachoi. Untersuchungen zum zweiten Athenischen Seebund*, Berlin - New York 1995.

- Dubuisson 1982 M. Dubuisson, *Remarques sur le vocabulaire grec de l'acculturation*, RBPhH 60 (1982), 5-32.
- Dugas 1943 C. Dugas, *L'évolution de la légende de Thésée*, REG 56 (1943), 1-24.
- Dugas - Flacelière 1958 C. Dugas - R. Flacelière, *Thésée. Images et récits*, Paris 1958.
- Dušanić 1970 S. Dušanić, *The Arcadian League of the Fourth Century*, Beograd 1970.
- Eck 2014 B. Eck, *Alcibiade dans le «Sur l'attelage» d'Isocrate*, in C. Bouchet - P. Giovannelli-Jouanna (éds.), *Isocrate. Entre jeu rhétorique et enjeux politique*, Paris 2014, 33-46.
- Ehrenberg 1947 V. Ehrenberg, *Polypragmosyne. A Study in Greek Politics*, JHS 67 (1947), 46-67.
- Eliade 1949 M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949.
- Engels 1993<sup>2</sup> J. Engels, *Studien zur politischen Biographie des Hypereides*, München 1993<sup>2</sup>.
- Eucken 1982 C. Eucken, *Leitende Gedanken im isokratischen Panathenaios*, MH 39 (1982), 43-70.
- Eucken 1983 C. Eucken, *Isokrates. Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen*, Berlin 1983.
- Fantasia 2009 U. Fantasia, *Insularità e talassocrazia nello spazio egeo*, in C. Ampolo (a cura di), *Immagine e immagini della Sicilia e delle altre isole del Mediterraneo antico (Atti del Workshop «G. Nenci», Erice, 12-16 ottobre 2006)*, Pisa 2009, I, 14-29.
- Fassò 1959 C. Fassò, *La democrazia in Grecia. Antologia politica*, Bologna 1959.
- Feraboli 1995 S. Feraboli - M. Marzi (a cura di), *Oratori attici minori, II, Antifonte, Andocide, Dinarco, Demade*, Torino 1995.
- \*Ferrari 1985 F. Ferrari (a cura di), *Tucidide, La guerra del Peloponneso, I-III*, Milano 1985.
- Fisher 1976 N.R.E. Fisher, *Social Values in Classical Athens*, London - Toronto 1976.
- Fisher 1982 N.R.E. Fisher, recensione a Cargill 1981, G&R 29 (1982), 203.
- Fisher 1994 N.R.E. Fisher, *Sparta Re(de)valued. Some Athenian Public Attitudes to Sparta between Leuctra and the Lamian War*, in A. Powell - S. Hodkinson (eds.), *The Shadow of Sparta*, London - New York 1994, 347-400.
- Fontana 1968 M.J. Fontana, *L'Athenaion politeia del V secolo a.C.*, Palermo 1968.
- Foxhall - Gehrke - Luraghi 2010 L. Foxhall - H.-J. Gehrke - N. Luraghi (eds.), *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart 2010.
- Franco 1993 C. Franco, *Isocrate e la Sicilia*, RFIC 121 (1993), 37-52.

- French 1994 A. French, *Pericles' Citizenship Law*, AHB 8 (1994), 71-75.
- Fuks 1953 A. Fuks, *The Ancestral Constitution. Four Studies in Greek Party Politics at the End of the Fifth-Century BC*, London 1953.
- Fuks 1984 A. Fuks, *Isokrates and the Social-Economic Situation in Greece*, in *Social Conflict in Ancient Greece*, Jerusalem - Leiden 1984, 17-44.
- Fuscagni 1974 S. Fuscagni, *Aspetti della propaganda macedone sotto Filippo II*, in M. Sordi (a cura di), *Contributi dell'Istituto di storia antica* (CISA), II, Milano 1974, 71-82.
- Gallo - Mocchi 1992 I. Gallo - M. Mocchi (a cura di), *Plutarco, La gloria di Atene*, Napoli 1992.
- Gatti 1956 C. Gatti, *Gli dei fra i mortali. Saggio sugli onori religiosi a personalità umane nella tradizione storico-letteraria ellenica classica*, Milano - Varese 1956, 101-103.
- Gauthier 1972 P. Gauthier, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy 1972.
- Gauthier 1973 P. Gauthier, *Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome*, AncSoc 4 (1973), 1-21.
- Gauthier 1976 P. Gauthier, *Un commentaire historique des Poroi de Xénophon*, Genève - Paris 1976.
- Gazzano 1997 F. Gazzano, *Gli 'errori' delle Pseudo-Andocide. Note all'orazione Contro Alcibiade*, MGR 21 (1997), 45-60.
- Gazzano 1999 F. Gazzano (a cura di), *Pseudo-Andocide, Contro Alcibiade*, Genova 1999.
- Georgiadou 1997 A. Georgiadou, *Plutarch's Pelopidas. A Historical and Philological Commentary*, Stuttgart - Leipzig 1997.
- Gernet 1960 L. Gernet (éd.), *Démosthène, Plaidoyers civils*, IV, Paris 1960.
- Ghirga - Romussi 1993 C. Ghirga - R. Romussi (a cura di), *Isocrate, Orazioni*, Milano 1993.
- Gianfrancesco 1975 L. Gianfrancesco, *Un frammento sofistico nella Vita di Teseo di Plutarco?*, in M. Sordi (a cura di), *Storiografia e propaganda* (CISA, 3), Milano 1975, 7-20.
- Gigante 1953 M. Gigante, *La Costituzione degli Ateniesi. Studi sullo Pseudo-Senofonte*, Napoli 1953.
- Gillis 1970 D. Gillis, *The Structure of Arguments in Isocrates' De pace*, Philologus 109 (1970), 195-210.
- Gillis 1976-1977 D. Gillis, *Isocrates, the Philippos, and the Evening of Democracy*, CeRDAC 8 (1976-1977), 123-133.
- Glötz 1948 (= 1928) G. Glötz, *La città greca*, trad. it. Torino 1948 (= 1928).
- Gomme 1950<sup>2</sup> A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, I, Oxford 1950<sup>2</sup>.

- Gotteland 2001 S. Gotteland, *L'origine des cités grecques dans les discours athéniens*, in V. Fromentin - S. Gotteland (éds.), *Origines gentium*, Bordeaux - Paris 2001, 79-93.
- Goukowsky 1978-1981 P. Goukowsky, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre*, I-II, Nancy 1978-1981.
- Gray 1989 V. Gray, *The Character of Xenophon's Hellenica*, London 1989.
- Gray 1994 V. Gray, *Images of Sparta. Writer and Audience in Isocrates' Panathenaicus*, in A. Powell - S. Hodkinson (eds.), *The Shadow of Sparta*, London - New York 1994, 223-271.
- Gray 2000 V. Gray, *Xenophon and Isocrates*, in C. Rowe (ed.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000.
- Gray 2011 V. Gray, *Classical Greece*, in G. Marasco (ed.), *Political Autobiographies and Memoirs in Antiquity*, Leiden 2011, 1-36.
- Grieser-Schmitz 1999 D. Grieser-Schmitz, *Die Seebundpolitik Athens in der Publizistik des Isokrates. Eine quellenkritische Untersuchung vor dem Hintergrund realer historischer Prozesse*, Bonn 1999.
- Griffith 1978 G.T. Griffith, *Athens in the Fourth Century*, in P.D.A. Garnsey - C.R. Whittaker (eds.), *Imperialism in Ancient World*, Cambridge - London - New York - Melbourne 1978, 127-144.
- Guidorizzi 2001 G. Guidorizzi (a cura di), Euripide, *Ione*, Milano 2001.
- Habicht 1961 C. Habicht, *Falsche Urkunden zur Geschichte Athens im Zeitalter der Perserkriege*, *Hermes* 89 (1961), 1-35.
- Hadley 1974 R.A. Hadley, *Seleucus, Dionysus or Alexander?*, *NC* 14 (1974), 9-13.
- Hall 1989 E. Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-definition through Tragedy*, Oxford 1989.
- Hall 1997 J.M. Hall, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge 1997.
- Hamilton 1979 C.D. Hamilton, *Sparta's Bitter Victories. Politics and Diplomacy in the Corinthian War*, London 1979.
- Hamilton 1994 C.D. Hamilton, *Plutarch and Xenophon on Agesilaus*, *AncW* 25 (1994), 205-212.
- Hammond 1955 N.G.L. Hammond, *Studies in Greek Chronology of the Sixth and Fifth Century B.C.*, *Historia* 4 (1955), 406-411.
- Harding 1973 P. Harding, *The Purpose of Isocrates' Archidamos and on the Peace*, *CSCA* 6 (1973), 137-149.
- Harding 1987 P. Harding, *Rhetoric and Politics in Fourth-Century Athens*, *Phoenix* 41 (1987), 25-39.

- Harris 1989 E.M. Harris, *Demosthenes' Speech Against Meidias*, HSCPh 92 (1989), 117-136.
- Harris 1995 E.A. Harris, *Aeschines and Athenian Politics*, Oxford 1995.
- Harris 2000 E.M. Harris, *The Authenticity of Andokides' De pace. A Subversive Essay*, in P. Flensted-Jensen - T. H. Nielsen - L. Rubinstein (eds.), *Polis and Politics. Studies Hansen*, København 2000, 479-505.
- Harris 2004 E.M. Harris, *Le rôle de l'epieikeia dans les tribunaux athéniens*, RD 82 (2004), 1-13.
- Harris 2006 E.M. Harris, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens. Essays on Law, Society and Politics*, Cambridge 2006.
- Harris 2007 E.M. Harris, *Did the Athenian Courts Attempt to Achieve Consistency? Oral Tradition and Written Records in the Athenian Administration of Justice*, in C. Cooper (ed.), *Politics of Orality*, Leiden - Boston 2007, 343-370.
- Hartman 1965 S.S. Hartman, *Dionysos and Heracles in India According to Megasthenes. A Counter-argument*, *Temenos* 1 (1965), 55-64.
- Harvey 1990 D. Harvey, *The Sycophant and Sycophancy. Vexatious Redefinition*, in P. Cartledge - P. Millett - S. Todd (eds.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge 1990, 103-121.
- Harvey 1994 D. Harvey, *Laconica. Aristophanes and the Spartans*, in A. Powell - S. Hodkinson (eds.), *The Shadow of Sparta*, London - New York 1994, 35-58.
- Hausser 2017 F. Hausser, *The 'ekthesis' of Cyrus the Great. A Case Study of Heroicity versus Bastardy in Classical Athens*, *Cambridge Classical Journal* 63 (2017), 193-117.
- Herter 1939 H. Herter, *Theseus, der Athener*, *RhM* 88 (1939), 244-286.
- Hodot 1992 R. Hodot, *Le vice, c'est les autres*, in R. Lonis (éd.), *L'étranger dans le monde grec*, II, *Actes du deuxième Colloque sur l'étranger*, Nancy, 19-21 septembre 1991, Nancy 1992, 169-183.
- Hoffer 1996 S.E. Hoffer, *Violence, Culture and the Workings of Ideology in Euripides' Ion*, *CA* 15 (1996), 289-318.
- Horsley 1982 G.H.R. Horsley, *The Second Athenian Confederacy*, in G.H.R. Horsley (ed.), *Hellenika. Essays on Greek History and Politics*, North Ryde 1982, 131-150.
- Hudson-Williams 1948 H.L. Hudson-Williams, *Thucydides, Isocrates, and the Rhetorical Method of Composition*, *CQ* 42 (1948), 76-81.
- Isnardi 1961 M. Isnardi, *Techne ed episteme della classe dirigente nel pensiero politico del IV secolo*, *RSI* 73 (1961), 5-35.
- Jacoby 1957 F. Jacoby, *FGrHist I A Kommentar*, Leiden 1957.

- Jaeger 1940 W. Jaeger, *The Date of Isocrates' Areopagiticus and the Athenian Opposition*, in *Athenian Studies Presented to W.S. Ferguson*, HSCPh Suppl. 1 (1940), 409-450.
- Jaeger 1959 (=1955<sup>2</sup>) W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, I-III, trad. it. Firenze 1953<sup>2</sup>-1959 (= Berlin - Leipzig 1936<sup>2</sup>-1955<sup>2</sup>).
- Jehne 1991 M. Jehne, *Iasons Symmachie mit Athen und das Mitgliederverzeichnis des 2. Athenischen Seebunds*, ZPE 89 (1991), 121-134.
- Jehne 1994 M. Jehne, *Koine Eirene. Untersuchungen zu den Befriedigungs- und Stabilisierungsbemühungen in der griechischen Poliswelt des 4. Jahrhunderts v. Chr.* (Hermes Einzelschriften, 63), Stuttgart 1994.
- Jones 1957 A.H.M. Jones, *Athenian Democracy*, Oxford 1957.
- Jung - Kerényi 1948 C.G. Jung - K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, trad. it. Torino 1948 (= 1941).
- Kapellos 2019 A. Kapellos, *Xenophon's Peloponnesian War*, Leiden - Boston 2019.
- Karttunen 1985 K. Karttunen, *A Miraculous Fountain in India*, Arctos 19 (1985), 55-65.
- Karttunen 1989 K. Karttunen, *India in Early Greek Literature*, Helsinki 1989.
- Karttunen 1997 K. Karttunen, *India and the Hellenistic World* (Studia Orientalia, 83), Helsinki 1997.
- Karttunen 2001 K. Karttunen, *In India e oltre. Greci, Indiani, Indo-Greci*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia cultura arte società*, 3, *I Greci oltre la Grecia*, Torino 2001, 167-202.
- Kessler 1911 J. Kessler, *Isokrates und die panhellenische Idee*, Paderborn 1911.
- King 1955 D.B. King, *The Appeal to Religion in Greek Rhetoric*, CJ 50 (1955), 363-371.
- Kirchner PA I. Kirchner, *Prosopographia attica*, I-II, Berlin 1966<sup>2</sup> (= Chicago 1981).
- Konstan 2001 D. Konstan, *To Hellenikon Ethnos. Ethnicity and the Construction of Ancient Greek Identity*, in I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge (MA) 2001, 29-50.
- Kyrkos 1984 B.A. Kyrkos, *Sophistik und Politik. Jason von Pherai, ein Schüler von Gorgias*, Dodone 13 (1984), 229-248.
- Labriola 1978 I. Labriola, *Oligarchia, aristocrazia, democrazia*, QS 7 (1978), 147-168.
- Labriola 2000 I. Labriola, in L. Canfora (a cura di), *Discorsi e lettere di Demostene*, II.1, Torino 2000.

- Landucci 1994 F. Landucci, *I mercenari nella politica ateniese dell'età di Alessandro, I, Soldati e ufficiali mercenari ateniesi al servizio della Persia*, AncSoc 25 (1994), 33-61.
- Landucci 1995a F. Landucci, *I mercenari nella politica ateniese dell'età di Alessandro, II, Il ritorno in patria dei mercenari*, AncSoc 26 (1995), 59-91.
- Landucci 1995b F. Landucci, *L'emigrazione forzata dei mercenari greci di Alessandro*, in M. Sordi (a cura di), *Coercizione e mobilità umana nel mondo antico* (CISA, 21), Milano 1995, 125-140.
- Landucci 2001 F. Landucci, *I mercenari e l'ideologia della guerra*, in M. Sordi (a cura di), *Il pensiero sulla guerra nel mondo antico*, Milano 2001, 65-85.
- Landucci 2002 F. Landucci, *Il ruolo dei mercenari nella nascita dei regni ellenistici*, in M. Sordi (a cura di), *Guerra e diritto nel mondo greco e romano* (CISA, 28), Milano 2002, 123-139.
- Landucci 2004 F. Landucci, *Sparta dopo Leuttra. Storia di una decadenza annunciata*, in C. Bearzot - F. Landucci (a cura di), *Contro le 'leggi immutabili'. Gli Spartani tra tradizione e innovazione* (CISA, 2), Milano 2004, 161-190.
- Landucci 2008 F. Landucci, *Diodoro Siculo, Biblioteca, Libro XVIII. Commento storico*, Milano 2008.
- Lanzillotta 1977 E. Lanzillotta, *Ricerche sulla guerra civile ateniese dopo la sconfitta di Egospotami*, MGR 5 (1977), 115-177.
- Lapini 1997 W. Lapini, *Commento all'Athenaion politeia dello Pseudo-Senofonte*, Firenze 1997.
- Leduc 1976 C. Leduc, *La Constitution d'Athènes attribuée à Xénophon*, Paris 1976.
- Lenfant 2001 D. Lenfant, *Mélanges ethniques et emprunts culturels. Leur perceptions et leur valeur dans l'Athènes classique*, in V. Fromentin - S. Gotteland (éds.), *Origines gentium*, Bordeaux - Paris 2001, 59-77.
- Levi 1957 M.A. Levi, *Postille semantiche isocratee*, RIL 91 (1957), 1049-1058.
- Levi 1958 M.A. Levi, *Nuove postille semantiche isocratee*, RIL 92 (1958), 393-402.
- Levi 1959 M.A. Levi, *Isocrate. Saggio critico*, Milano - Varese 1959.
- Levi 1965 M.A. Levi, *Introduzione*, in A. Argentati - C. Gatti (a cura di), *Isocrate, Orazioni*, Torino 1965, 9-57.
- Lévy 1976 E. Lévy, *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique* (BEFAR, 225), Paris 1976.
- Lévy 1983 E. Lévy, *Les trois traités entre Sparte et le Roi*, BCH 107 (1983), 221-241.
- Lévy 1984 E. Lévy, *Naissance du concept de barbare*, in *L'image du barbare en Grèce et à Rome*, Ktéma 9 (1984), 5-14.

- Lévy 1988 E. Lévy, *Métèques et droit de résidence*, in R. Lonis (éd.), *L'étranger dans le monde grec*, Nancy 1988, 47-67.
- Lewis 1977 D.M. Lewis, *Sparta and Persia*, Leiden 1977.
- Livingstone 2001 N. Livingstone, *A Commentary on Isocrates' «Busiris»* (Mnemosyne, Suppl. 223), Leiden - Boston 2001.
- Loening 1987 T.C. Loening, *The Reconciliation Agreement of 403/2 in Athens. Its Content and Application* (Hermes Einzelschriften, 53), Stuttgart 1987.
- Loroux 1979 N. Loroux, *L'autochtonie, une topique athénienne. Le mythe dans l'espace civique*, Annales ESC 34 (1979), 3-26.
- Loroux 1981 a N. Loroux, *Les enfants d'Athènes. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1981.
- Loroux 1981 b N. Loroux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la 'cité classique'*, Paris 1981.
- Loroux 1990 N. Loroux, *Kreousa the Autochthon. A Study of Euripides' Ion*, in J.J. Winkler - F.I. Zeitlin (eds.), *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*, Princeton 1990, 168-206.
- Loroux 1996 N. Loroux, *Né de la terre. Politique et autochtonie à Athènes*, Paris 1996.
- Luppino 1967 E. Luppino, *L'intervento ateniese in Egitto nelle tragedie eschilee*, Aegyptus 47 (1967), 197-212.
- Luppino 1972 E. Luppino, *I Pelasgi e la propaganda politica del V secolo a.C.*, in M. Sordi (a cura di), *Propaganda e persuasione occulta nell'antichità* (CISA, 1), 1972, 71-78.
- Luppino 1990 E. Luppino, *Agesilao di Sparta. Tra immagine e realtà*, in M. Sordi (a cura di), *L'immagine dell'uomo politico. Vita pubblica e morale nell'antichità* (CISA, 17), Milano 1990, 89-109.
- Luppino 2000 E. Luppino, *Egemonia di terra ed egemonia di mare. Tracce del dibattito nella storiografia greca tra V e IV secolo A.C.*, Alessandria 2000.
- Maidment 1941 K.J. Maidment, *Minor Attic Orators*, I, London - Cambridge 1941.
- Majumdar 1958 R.C. Majumdar, *The Indika of Megasthenes*, JAOS 78 (1958), 273-276.
- Mandel 1980 J. Mandel, *Jason. The Tyrant of Pherae, Tagus of Thessaly as Reflected in Ancient Sources and Modern Literature. The Image of the New Tyrant*, RSA 10 (1980), 47-77.
- Markle 1976 M.M. Markle, *Support of Athenian Intellectuals for Philip. A Study of Isocrates' Philippus and Speusippus' Letter to Philip*, JHS 46 (1976), 80-99.
- Martin 1984 T.R. Martin, recensione a Cargill 1981, CPh 79 (1984), 243-247.

- Martin - Budé 1927-1928 V. Martin - G. de Budé (éds.), in Eschine, *Discours*, I-II, Paris 1927-1928.
- \*Marzi 1991 M. Marzi, (a cura di), Isocrate, *Opere*, I-II, Torino 1991.
- Masaracchia 1995 A. Masaracchia, *Isocrate. Retorica e politica*, Roma 1995.
- Mathieu 1914 G. Mathieu, *Survivances des luttes politiques du V<sup>e</sup> siècle chez les orateurs attiques du IV<sup>e</sup>*, RPh 38 (1914), 182-205.
- Mathieu 1918 G. Mathieu, *Isocrate et Thucydide*, RPh 42 (1918), 123-129.
- Mathieu - Brémond 1929-1962 G. Mathieu - E. Brémond (éds.), *Isocrate, Discours*, I-IV, Paris 1928-1962.
- Mathieu 1966<sup>2</sup> G. Mathieu, *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris 1966<sup>2</sup>.
- Mazzarino 1966 S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I-II.1-2, Bari 1966.
- \*Medda 1991-1995 E. Medda (a cura di), *Lisia, Orazioni*, I-II, Milano 1991-1995.
- McCoy 1975 J.W. McCoy, *Aristotle's Athenaiion Politeia and the Establishment of the Thirty Tyrants*, YCS 24 (1975), 131-145.
- MacDowell 1965 D.M. McDowell, *An Expansion of the Athenian Navy*, CR 15 (1965), 260.
- Meier 1990 C. Meier, *Il ruolo della guerra nell'Atene classica*, in M. Sor-di (a cura di), *Dulce et decorum est pro patria mori* (CISA, 16), Milano 1990, 69-94.
- Meister 1992 K. Meister, *La storiografia greca*, trad. it. Roma - Bari 1992 (= Stuttgart - Berlin - Köln 1990).
- Meritt - Wade-Gery - McGregor 1950 B.D. Meritt - H.T. Wade-Gery - M.F. McGregor, *The Athenian Tribute Lists*, III, Princeton 1950.
- Meyer 1892-1899 E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, I-II, Halle 1892-1899 (= Hildesheim 1966).
- Mikkola 1954 E. Mikkola, *Isokrates. Seine Anschauungen im Lichte seiner Schriften*, Helsinki 1954.
- Mikkola 1973 E. Mikkola, *Das Denken des Isokrates im Lichte der Abstraktion*, in O. Thomsen et al. (eds.), *Classica et Mediaevalia Francisco Blatt septuagenario dedicata*, København 1973.
- Misch 1950 G. Misch, *A History of Autobiography in Antiquity*, engl. transl. London 1950 (= Leipzig - Berlin 1949-1950<sup>3</sup>).
- Missiou 1992 A. Missiou, *The Subversive Oratory of Andokides*, Cambridge 1992.
- Moggi 1984 M. Moggi, *La superiorità navale degli Ateniesi e l'evoluzione tattica della 'naumachia'. Opliti e marinai a confronto*, CCC 5 (1984), 239-269.
- Moggi 1991 M. Moggi, *Greci e barbari. Uomini e no*, in L. De Finis (a cura di), *Civiltà classica e mondo dei Barbari. Due modelli a confronto*, Trento 1991, 31-46.
- Moggi 1992 M. Moggi, *Straniero due volte. Il barbaro e il mondo greco*, in M. Bettini (a cura di), *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Roma - Bari 1992, 51-76.

- Moggi 1996 M. Moggi, *Lo straniero (xenos e barbaros) nella letteratura greca di epoca arcaica e classica*, Ricerche storico-bibliche 8, 1-2 (1996), 103-116.
- Moggi 1999 M. Moggi, M., *Stasis, prodosia e polemos in Tucidide*, in M. Sordi (a cura di), *Fazioni e congiure nel mondo antico* (CISA, 25), Milano 1999, 41-72.
- Möller 2003 A. Möller, *Monumenti falsi, tradizioni fittizie. Un prolegomenon per una patologia del documento*, in P. Desideri - S. Roda - G. Zecchini (a cura di), *L'uso dei documenti nella storiografia antica (Atti del Convegno, Gubbio, 22-24 maggio 2001)*, Napoli 2003, 113-121.
- Momigliano 1933 (= 1966) A. Momigliano, *L'Europa come concetto politico presso Isocrate e gli isocratei*, RFIC n.s. 11 (1933), 477-487 (= *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1966, 489-497).
- Momigliano 1936a (= 1966) A. Momigliano, *Per la storia della pubblicistica sulla koinè eirene nel IV secolo a.C.*, ASNP s. II, 5 (1936), 97-123 (= *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1966, 457-487).
- Momigliano 1936b (= 1966) A. Momigliano, *Un momento di storia greca. La pace del 375 a.C. e il Plataico di Isocrate*, Athenaeum 14 (1936), 1-35 (= *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Roma 1966, 421-455).
- Momigliano 1944 (= 1960, 1987) A. Momigliano, *Sea Power in Greek Thought*, CR 58 (1944), 1-7 (= *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, 57-67 = *Storia e storiografia antica*, Bologna 1987, 127-138).
- Momigliano 1974 (= 1971) A. Momigliano, *Lo sviluppo della biografia greca*, trad. it. Torino 1974 (= Cambridge, MA, 1971).
- Montanari 1981 E. Montanari, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981.
- Moritani 1985 K. Moritani, *Arche and Hegemonia in Isocrates*, JCS 33 (1985), 40-49.
- Mosley 1962 D.J. Mosley, *The Athenian Embassy to Sparta in 371 B.C.*, PCPhS n.s. 8 (1962), 41-46.
- Mossé 1962 C. Mossé, *Aspects sociaux et politiques du déclin de la Cité grecque au IV<sup>e</sup> siècle avnt. J.-C. La fin de la démocratie athénienne*, Paris 1962.
- Moysey 1982 R.A. Moysey, *Isokrates' on the Peace. Rhetorical Exercise or Political Advice?*, AJAH 7 (1982), 118-127.
- Moysey 1987 R.A. Moysey, *Isokrates and Chares. A Study in the Political Spectrum of Mid-Fourth Century Athens*, AncW 15 (1987), 81-86.
- Murray 1972 O. Murray, *Herodotus and Hellenistic culture*, CQ 22 (1972), 200-213.

- Musti 1986 D. Musti (a cura di), Pausania, *Guida della Grecia*, II, *La Corinzia e l'Argolide*, Milano 1986.
- Musti 1999 D. Musti, *Alcibiade e la tradizione biografica*, in E. Luppino (a cura di), *Aspirazione al consenso e azione politica. Il caso di Alcibiade*, Alessandria 1999, 11-18.
- Nafissi 2004 M. Nafissi, *Pausania, il vincitore di Platea*, in *Contro le «leggi immutabili». Sparta fra tradizione e innovazione* (CISA, 2), Milano 2004, 53-90.
- Nakategawa 1995 Y. Nakategawa, *Democracy and Justice in Pseudo-Xenophon's Athenaiion politeia*, *Hermes* 123 (1995), 28-46.
- Natalicchio 1998 A. Natalicchio (a cura di), *Eschine, Orazioni*, Milano 1998.
- \*Natalicchio 2000 A. Natalicchio (a cura di), *Discorsi e lettere di Demostene*, II.1, Torino 2000.
- Nenci 1994 G. Nenci (a cura di), Erodoto, *Le Storie*, V, *La rivolta della Ionia*, Milano 1994.
- Nestle 1933 W. Nestle, *Griechische Religiosität vom Zeitalter des Perikles bis auf Aristoteles*, Berlin 1933.
- Nicolai 2004a R. Nicolai, *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV secolo a.C. e i nuovi generi della prosa*, Roma 2004.
- Nicolai 2004b R. Nicolai, *Isocrate e le nuove strategie della comunicazione letteraria. L'Antidosi come 'antologia d'autore'*, in R. Pretagostini (a cura di), *La cultura ellenistica. L'opera letteraria e l'esegesi antica (Atti del Convegno COFIN 2001, Università di Roma «Tor Vergata», 22-24 settembre 2003)*, Roma 2004, 187-197.
- Nilsson 1955 M. Nilsson, *Geschichte der Griechische Religion*, I-II, München 1941-1950.
- Nippel 1996 W. Nippel, *La costruzione dell'«altro»*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia cultura arte società*, I, *Noi e i Greci*, Torino 1996, 165-196.
- Nock 1928 A.D. Nock, *Notes on Ruler-Cult*, I, *Alexander and Dionysos*, *JHS* 48 (1928), 21-43.
- Norlin 1929 G. Norlin (ed.), *Isocrates*, II, London - Cambridge (MA) 1929.
- Nouhaud 1982 M. Nouhaud, *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*, Paris 1982.
- Ober 1978 J. Ober, *Views of the Sea-Power in the Fourth-Century Attic Orators*, *AW* 1 (1978), 119-130.
- Ober 2004 J. Ober, «I, Socrates» ... *The Performative Audacity of Isocrates' Antidosis*, in D.J. Depew - T. Poulakos (eds.), *Isocrates and Civic Education*, Austin (TX) 2004, 21-43.
- Ollier 1933 F. Ollier, *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque de l'origine jusqu'aux Cyniques*, Paris 1933.

- Olshausen 1974 E. Olshausen, *Prosopographie der hellenistischen Königsgesandten*, Leuven 1974.
- O'Neil 2001 J.-L. O'Neil, *Was the Athenian gnome dikaiotate a Principle of Equity?*, *Antichthon* 35 (2001), 20-29.
- Orban 1976 M. Orban, *Eschine a-t-il trahi?*, *LEC* 44 (1976), 337-347.
- Orth 1997 W. Orth, *'Gleichheit' der Bürger im Urteil des Isokrates*, in W. Eder - H.-J. Hölkeskamp (Hrsgg.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland. Beiträge auf dem Symposium zu Ehren von Karl-Wilhelm Welwei in Bochum, 1.-2. März 1996*, Stuttgart 1997, 177-189.
- Osborne 1981-1982 M.J. Osborne, *Naturalization in Athens*, I-II, Bruxelles 1981-1982.
- Osborne 1990 R. Osborne, *Vexatious Litigation in Classical Athens. Sycophancy and the Sycophant*, in P. Cartledge - P. Millett - S. Todd (eds.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge 1990, 83-102.
- Oudot 2001 E. Oudot, *Penser l'autochthonie athénienne à l'époque impériale*, in V. Fromentin - S. Gotteland (éds.), *Origines gentium*, Bordeaux - Paris 2001, 95-108.
- Parker 1987 R. Parker, *Myths of Early Athens*, in J.N. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London - Sidney 1987, 187-214.
- Parsons 1992 P.J. Parsons, *The Oxyrhynchus Papyri*, LIX, London 1992.
- Patterson 1981 C.B. Patterson, *Pericles' Citizenship Law of 451-50 B.C.*, Salem (MA) 1981.
- Pavan 1972 M. Pavan, *Il momento del 'classico' nella Grecità politica*, Roma 1972.
- Pavan 1968-1969 M. Pavan, *Isocrate e Demostene e la fine della Grecità politica classica*, 6 (1968-1969), 1-94.
- Pavese 1995 C.O. Pavese, *Elegia di Simonide agli Spartiati per Platea*, *ZPE* 107 (1995), 1-26.
- Pavese 1996 C.O. Pavese, *Addenda et corrigenda a «Elegia di Simonide per gli Spartiati a Platea»*, *ZPE* 107 (1995) 1-26; 112 (1996), 56-58.
- Pearson 1941 L. Pearson, *Historical Allusions in the Attic Orators*, *CPh* 36 (1941), 209-229.
- Pecorella Longo 1971 C. Pecorella Longo, *'Eterie' e gruppi politici nell'Atene del IV secolo a.C.*, Firenze 1971.
- Pecorella Longo 1975 C. Pecorella Longo, *Le ambascerie ateniesi tra il 348 e il 346 a.C.*, *SIFC* 47 (1975), 204-221.
- Penati 1996 A. Penati (a cura di), *Plutarco, Vite Parallele. Emilio Paolo, Timoleonte*, Milano 1996.
- Perlman 1967 S. Perlman, *The Historical Example, Its Use and Importance as Political Propaganda in the Attic Orators*, *Scripta Hierosolymitana* 7 (1961), 150-166.

- Perlman 1968 S. Perlman, *Athenian Democracy and the Revival of the Imperialistic Expansion at the Beginning of the Fourth Century B.C.*, CPh 63 (1968), 257-267.
- Perlman 1967 S. Perlman, *Isocrates' Advice on Philip's Attitude towards Barbarians (V, 154)*, *Historia* 16 (1967), 338-343.
- Perlman 1969 S. Perlman, *Isocrates' Philippus and Panhellenism*, *Historia* 18 (1969), 370-374.
- Perlman 1991 S. Perlman, *Hegemony and Arché in Greece*, in R.N. Lebow - B.S. Strauss (eds.), *Hegemonic Rivalry. From Thucydides to the Nuclear Age*, S. Francisco - Oxford 1991, 269-286.
- Pfister 1951 F. Pfister, *Die Reisenbilder des Herakleides* (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 227.2), Wien 1951.
- Piccirilli 1997 L. Piccirilli, in G. Angeli Bertinelli - M. Manfredini - L. Piccirilli - G. Pisani (a cura di), *Plutarco, Le Vite di Lisandro e di Silla*, Milano 1997.
- \*Pierro 2000 M.R. Pierro, in L. Canfora (a cura di), *Discorsi e lettere di Demostene*, II.2, Torino 2000.
- \*Pinto 2000 P.M. Pinto, in L. Canfora (a cura di), *Discorsi e lettere di Demostene*, II.2, Torino 2000.
- Poddighe 2002 E. Poddighe, *Nel segno di Antipatro. L'eclissi della democrazia ateniese dal 323/2 al 319/8 a.C.*, Roma 2002.
- Pöhlmann 1970 (= 1913) R. von Pöhlmann, *Isokrates und das Problem der Demokratie*, München 1913 (= Roma 1970).
- Pointner 1969 F. Pointner, *Die Verfassungstheorie des Isokrates*, I-II, Augsburg 1969.
- Porciani 1996 L. Porciani, *L'ideologia politica del Panegirico di Isocrate*, ASNP s. IV, I, 1 (1996), 31-39.
- Prandi 1981 L. Prandi, *I Flegiei di Orcomeno e Delfi*, in M. Sordi (a cura di), *Religione e politica nel mondo antico* (CISA, 7), Milano 1981, 51-63.
- Prandi 1985 L. Prandi, *Il dibattito sulla pace durante la guerra del Peloponneso*, in M. Sordi (a cura di), *La pace nel mondo antico* (CISA, 9), Milano 1985, 69-85.
- Prandi 1988 L. Prandi, *Platea. Momenti e problemi della storia di una polis*, Padova 1988.
- Prandi 1996 L. Prandi, *Fortuna e realtà dell'opera di Clitarco* (*Historia Einzelschriften*, 104), Stuttgart 1996.
- Prandi 2004 L. Prandi, *Textual Arguments for the Date of the In Alcibiadem in the Corpus of Andokides*, in D.L. Cairns - R.A. Knox, *Law, Rhetoric and Comedy in Classical Athens. A Conference in Honour of D.M. McDowell* (*Glasgow, 30 June - 2 July 2001*), Swansea 2004, 65-73.

- Puskás 1989 I. Puskás, *Indian Religions in Classical Sources*, ACD 25 (1989), 61-66.
- Queyrel 2010 A. Queyrel, *Prodosia. La notion et l'acte de trahison dans l'Athènes du V<sup>e</sup> siècle. Recherche sur la construction de l'identité athénienne*, Bordeaux 2010.
- Ramming 1965 G. Ramming, *Die politischen Ziele und Wege des Aischines*, Inaugural Dissertation der philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander Universität zu Erlangen-Nürnberg, Erlangen 1965.
- Raubitschek 1960 (= 1981) A.E. Raubitschek, *The Covenant of Plataea*, TAPhA 91 (1960), 178-183 (= *The School of Hellas*, New York 1981, 11-15).
- Raubitschek 1981 A.W. Raubitschek, *Andocides and Thucydides*, in G.S. Shrimpton - D.J. McCargar (eds.), *Classical Contributions. Studies in Honor of M.E. McGregor*, Locust Valley (NY) 1981, 121-123 (= *The School of Hellas*, New York 1981, 292-295).
- Riedinger 1991 J.-C. Riedinger, *Étude sur les Helléniques. Xénophon et l'histoire*, Paris 1991.
- Romilly 1947 J. de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris 1947.
- Romilly 1954 J. de Romilly, *Les modérés athéniens vers le milieu du IV<sup>e</sup> siècle. Échos et concordances*, REG 67 (1954), 327-354.
- Romilly 1958 J. de Romilly, *Eunoia in Isocrates or the Political Importance of Creating Good Will*, JHS (1958), 92-101.
- Romilly 1962 J. de Romilly, *Le Pseudo-Xénophon et Thucydide. Étude sur quelques divergence de vue*, RPh 36 (1962), 225-241.
- Romilly 1992 J. de Romilly, *Isocrates and Europe*, G&R 39 (1992), 2-13.
- Romilly 1993 J. de Romilly, *Les barbares dans la pensée de la Grèce classique*, Phoenix 47 (1993), 283-292.
- Roscalla 1995 F. Roscalla, *Περὶ δὲ τῆς Ἀθηναίων πολιτείας ...*, QUCC 78 (1995), 105-130.
- Rosivach 1987 V.J. Rosivach, *Autochthony and the Athenians*, CQ 37 (1987), 294-306.
- Roth 2003 a P. Roth, *Der Panathenaikos des Isokrates. Übersetzung und Kommentar* (Beiträge zur Altertumskunde, 196), Leipzig 2003.
- Roth 2003 b P. Roth, *Die Dialogszene im ‚Panathenaikos‘*, in W. Orth (Hrsg.), *Isokrates. Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers* (Akten des Kolloquiums, Wuppertal, 23.-24. Februar 2001), Trier 2003, 140-149.
- Roy 2004 J. Roy, *The Ambitions of a Mercenary*, in R. Lane Fox (ed.), *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, New Haven - London 2004, 264-288.

- Rowe 1994 G.O. Rowe, *The Charge against Meidias*, *Hermes* 122 (1994), 55-63.
- Rowe 2000 G.O. Rowe, *Anti-Isocratean Sentiment in Demosthenes' Against Androtion*, *Historia* 49 (2000), 278-302.
- Ruschenbusch 1958 E. Ruschenbusch, *Patrios politeia. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtsschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, *Historia* 7 (1958), 398-424.
- Russo 2000 G. Russo, in L. Canfora (a cura di), *Discorsi e lettere di Demostene*, II.2, Torino 2000.
- Ryder 1963 T.T.B. Ryder, *Athenian Foreign Policy and the Peace-Conference at Sparta in 371 B.C.*, *CQ* 13 (1963), 237-241.
- Ryder 1965 T.T.B. Ryder, *Koine Eirene. General Peace and Local Independence in Ancient Greece*, London - New York - Toronto 1965.
- Sachse 1983 J. Sachse, *Le problème de la non-existence de l'esclavage en Inde selon Onésicrite et Mégasthène*, *Eos* 71 (1983), 299-308.
- Säid 2001 S. Säid, *The Discourse of Identity in Greek Rhetoric from Isocrates to Aristides*, in I. Malkin (ed.), *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, Cambridge (MA) 2001, 275-300.
- Salomon 1996 N. Salomon, *Atene e i Greci d'Asia nel Panegirico di Isocrate*, *ASNP* s. IV, 1 (1996), 41-60.
- Santi Amantini 1979-1980 L. Santi Amantini, *Sulla terminologia relativa alla pace nelle epigrafi greche fino all'avvento della koinè eirene*, *AIV* 138 (1979-1980), 467-495.
- Sarini 1992 I. Sarini (a cura di), *Demostene, Orazioni (Filippiche - Olintiche - Sulla pace - Sui fatti del Chersoneso)*, Milano 1992.
- Sartori 1984 M. Sartori, *Storia, 'utopia' e mito nei primi libri di Diodoro*, *Athenaeum* 62 (1984), 492-536.
- Saxonhouse 1986 A.W. Saxonhouse, *Myths and the Origins of Cities. Reflections in the Autochthony Theme in Euripides' Ion*, in J.P. Euben (ed.), *Greek Tragedy and Political Theory*, Berkeley - Los Angeles - London 1986, 252-273.
- Schäublin 1982 C.S. Schäublin, *Selbstinterpretation im Panathenaikos des Isokrates?* *MH* 39 (1982), 165-178.
- Schepens 2001 G. Schepens, *Three Voices on the History of a Difficult Relationship. Xenophon's Evaluation of Athenian and Spartan Identities in Hellenica VI 3*, in A. Barzanò et al. (a cura di), *Identità e valori. Fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica (Atti del Convegno, Bergamo - Brescia, 16-18 dicembre 1998)*, Roma 2001, 261-276.
- Schmitz-Kahlmann 1939 G. Schmitz-Kahlmann, *Das Beispiel der Geschichte im politischen Denken des Isokrates* (Philologus, Suppl. 31.4), Leipzig 1939.

- Schwabl 1962 H. Schwabl, *Das Bild der Fremden Welt bei den frühen Griechen*, in *Grecs et barbares* (Entretiens sur l'antiquité classique, VIII), Gênevè 1962, 3-23.
- Schwanbeck 1846 (= 1966) E.A. Schwanbeck, *Megasthenes Indica*, Bonn 1846 (= Amsterdam 1966).
- Schwarz 1976 F.F. Schwarz, *Onesikritos und Megasthenes über den Tam-bapannidipa*, GB 5 (1976), 233-263.
- Seager 1967 R. Seager, *Thrasybulus, Conon, and Athenian Imperialism 396-386 B.C.*, JHS 87 (1967), 95-115.
- Sealey 1967 R. Sealey, *Callistratos of Aphidna and His Contemporaries*, Historia 5 (1956), 178-203 (= *Essays in Greek Politics*, New York 1967, 131-156).
- Seibert 1972 J. Seibert, *Alexander der Grosse*, Darmstadt 1972.
- Seibert 1979 J. Seibert, *Die politischen Flüchtlinge und Verbannten in der griechischen Geschichte*, I-II, Darmstadt 1979.
- Serra 1979a G. Serra, *La forza e il valore. Capitoli sulla Costituzione degli Ateniesi dello Pseudo-Senofonte* (Bollettino dell'Istituto di Filologia greca dell'Università di Padova, Suppl. 3), Roma 1979.
- Serra 1979b G. Serra, *La Costituzione degli Ateniesi dello Pseudo-Senofonte* (Bollettino dell'Istituto di Filologia greca dell'Università di Padova, Suppl. 4), Roma 1979.
- Shapiro 1998 H.A. Shapiro, *Autochthony and the Visual Arts in Fifth-Century Athens*, in D. Boedeker - K.A. Raaflaub (eds.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge (MA) - London 1998, 127-151.
- Signes Codoñer 1998 J. Signes Codoñer, *El Panatenaico de Isocrates. Tema y finalidad del discurso*, Emerita 66 (1998), 67-94.
- Silvestrini 1978 M. Silvestrini, *L'«Areopagitico» o dell'ambiguità isocratea*, QS 7 (1978), 169-183.
- Sinclair 1951 T.A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, London 1951.
- Sisti 2001 F. Sisti - A. Zambrini (a cura di), Arriano, *Anabasi di Alessandros*, I-II, Milano 2001-2004.
- Skurzak 1979 L. Skurzak, *En lisant Mégasthène. Nouvelles observations sur la civilisation indienne*, Eos 67 (1979), 69-74.
- Smarczyk 2003 B. Smarczyk, *Timoleon und die Neugründung von Syrakus*, Göttingen 2003.
- Snell 1963<sup>2</sup> B. Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. Torino 1951, 1963<sup>2</sup> (= 1946).
- Sordi 1951a M. Sordi, *I caratteri dell'opera storiografica di Senofonte nelle Elleniche*, 2, Athenaeum 29 (1951), 273-348.

- Sordi 1951b (= 2002) M. Sordi, *La pace di Atene del 371/0*, RFIC n.s. 29 (1951), 34-64 (= *Scritti di storia greca*, Milano 2002, 3-29).
- Sordi 1958 M. Sordi, *La lega tessala fino ad Alessandro Magno*, Roma 1958.
- Sordi 1961 M. Sordi, *Timoleonte*, Palermo 1961.
- Sordi 1966 (= 2002) M. Sordi, *Mitologia e propaganda nella Beozia antica*, A&R 11 (1966), 15-24 (= *Scritti di storia greca*, Milano 2002, 271-284).
- Sordi 1973 M. Sordi, *La restaurazione della lega beotica nel 379/8 a.C.*, Athenaeum 51 (1973), 79-91.
- Sordi 1980 (= 2002) M. Sordi, *Il decreto di Pericle contro Megara: un «decreto ragionevole ed umano»?*, in *Studi in onore di Ferrante Rittatore Vomwiller*, II, Como 1980, 507-511 (= *Scritti di storia greca*, Milano 2002, 395-399).
- Sordi 1986 (= 1992) M. Sordi, *Dionigi I dinasta d'Europa*, in M. Sordi (a cura di), *L'Europa nel mondo antico* (CISA, 12), Milano 1986, 84-90 (= *La dynasteia in Occidente*, Padova 1992, 73-79).
- Sordi 1992 M. Sordi, *La dynasteia in Occidente. Studi su Dionigi I*, Padova 1992.
- Sordi 1993 (= 2002) M. Sordi, *Temistocle e il papiro di Teramene*, RIL 127 (1993), 93-101 (= *Scritti di storia greca*, Milano 2002, 513-521).
- Sordi 1994 M. Sordi, *La Grecità assediata e le premesse di una colonizzazione panellenica*, in M. Sordi (a cura di), *Emigrazione e immigrazione nel mondo antico* (CISA, 20), Milano 1994, 133-140.
- Sordi 1998 M. Sordi, *Gli interessi geografici e topografici nelle Elleniche di Senofonte*, in M. Sordi (a cura di), *Geografia e storiografia nel mondo antico* (CISA, 14), Milano 1998, 32-40.
- Sordi 1998a M. Sordi, *Panellenismo e koine eirene*, in S. Settis (a cura di), *I Greci. Storia cultura arte società*, 2, *Una storia greca*, III, *Trasformazioni*, Torino 1998, 5-20.
- Sordi 1998b M. Sordi, *Propaganda e confronto politico*, in A. D'Atena - E. Lanzillotta (a cura di), *Alle radici della democrazia. Dalla polis al dibattito costituzionale contemporaneo*, Roma 1998, 57-67.
- Sordi 2000 M. Sordi, *L'Europa di Filisto*, in M. Sordi (a cura di), *Studi sull'Europa antica*, I, Alessandria 2000, 61-76.
- Sordi 2001 M. Sordi, *Integrazione, mescolanza, rifiuto nell'Europa antica*, in G.P. Urso (a cura di), *Integrazione, mescolanza, rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo (Atti del Convegno, Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000)*, Roma 2001, 17-26.

- Sordi 2002 M. Sordi, *Her. VIII, 144, 3 - Sall. Cat. VI, 2. Unità e alterità etnica nel modello greco e nel modello romano*, in R.B. Finazzi et al. (a cura di), *L'alterità nella dinamica delle culture antiche e medievali. Interferenze linguistiche e storiche nel processo della formazione dell'Europa (Atti del Convegno, Milano, 5-6 marzo 2001)*, Milano 2002, 71-81.
- Sprawski 1999 S. Sprawski, *Jason of Pherae. A Study on History of Thessaly in Years 431-370 BC*, Krakow 1999.
- Sprawski 2004 S. Sprawski, *Were Lycophron and Jason Tyrants of Pherae? Xenophon on the History of Thessaly*, in C.J. Tuplin (ed.), *Xenophon and His World (Historia Einzelschriften, 172)*, 437-452.
- Squillace 2004 G. Squillace, *Basileis e tyrannoi. Filippo II e Alessandro Magno tra opposizione e consenso*, Soveria Mannelli 2004.
- Starr 1978 C.G. Starr, *Thucydides on Sea Power*, *Mnemosyne* 31 (1978), 343-350.
- Stokes 2012 M.C. Stokes, *Three Defences of Socrates. Relative Chronology, Politics and Religion*, in F. Hobden - C.J. Tuplin (eds.), *Xenophon. Ethical Principles and Historical Enquiry (Mnemosyne, Suppl. 348)*, Leiden - Boston 2012, 243-267.
- Stylianou 1998 P.J. Stylianou, *A Historical Commentary on Diodorus Siculus, Book 15*, Oxford 1998.
- Strebel 1962 S. Strebel, *Autochthonen. Die Vorstellungen der Griechen von der Herkunft der Menschen aus der Erde*, Diss. Tübingen 1962.
- Taeger 1937 F. Taeger, *Isokrates und die Anfänge des hellenistischen Herrscherkultes*, *Hermes* 72 (1937), 355-360.
- Taeger 1957 F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkulters*, I-II, Stuttgart 1957.
- Talbert 1974 R.J.A. Talbert, *Timoleon and the Revival of Greek Sicily, 344-317 B.C.*, Cambridge 1974.
- Talbert Roberts 1980 J. Talbert Roberts, *The Athenian Conservatives and the Impeachment Trials of the Corinthian War*, *Hermes* 108 (1980), 100-114.
- Thomas 1989 R. Thomas, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge 1989.
- Thompson 1967 W.E. Thompson, *Andocides and Hellenicus*, *TAPhA* 98 (1967), 483-490.
- Thompson 1983 W.E. Thompson, *Isocrates on the Peace Treaties*, *CQ* 33 (1983), 75-80.
- Thompson 1984 W.E. Thompson, *Andocides and the Peace of Cimon*, *Phoenix* 38 (1984), 216-220.
- Tigerstedt 1965-1978 E.N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, I-III, Stockholm - Göteborg 1965.

- Timpanaro Cardini 1958-1964 M. Timpanaro Cardini (a cura di), *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, I-III, Firenze 1958-1964.
- Todd 1990 S. Todd, *The Purpose of Evidence in Athenian Law*, in P. Cartledge - P. Millett - S. Todd (eds.), *Nomos. Essays in Athenian Law, Politics and Society*, Cambridge 1990, 19-39.
- Too 1995 Y.L. Too, *The Rhetoric of Identity in Isocrates*, Cambridge 1995.
- Too 2008 Y.L. Too, *A Commentary on Isocrates' «Antidosis»*, Oxford - New York 2008.
- Traill PAA 1995 J.S. Traill, *Persons of Ancient Athens*, I-XXII, Toronto 1994-2016.
- Treves 1932 P. Treves (a cura di), *Isocrate, Panegirico*, Torino 1932.
- Treves 1933a P. Treves, *Demostene e la libertà greca*, Bari 1933.
- Treves 1933b P. Treves (a cura di), *Isocrate, A Filippo*, Milano 1933.
- Tuci 2002 P.A. Tuci, *La boulé nel processo agli strateghi della battaglia delle Arginuse. Questioni procedurali e tentativi di manipolazione*, in D. Ambaglio (a cura di), *Syngraphé. Materiali e appunti per lo studio della storia e della letteratura antica*, 3, Como 2002, 51-85.
- Tuplin 1977 C.J. Tuplin, *The Athenian Embassy to Sparta, 372/1*, LCM 2 (1977), 51-56.
- Tuplin 1993 C.J. Tuplin, *The Failings of Empire. A Reading of Xenophon Hellenica 2.3.11-7.5.27* (Historia Einzelschriften, 76), Stuttgart 1993.
- Turchi 1984 M. Turchi, *Motivi della polemica su Alcibiade negli oratori attici*, PP 39 (1984), 105-119.
- Untersteiner 1972<sup>2</sup> M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, Firenze 1972<sup>2</sup>.
- Usher - Najok 1982 S. Usher - D. Najok, *A Statistical Study of Authorship in the Corpus Lysiacum*, CHum 16 (1982), 85-106.
- Usher 1990 S. Usher (ed.), *Isocrates, Panegyricus and To Nicocles*, in *Greek Orators*, III, Warminster 1990.
- Vallone 1974 G. Vallone, *Mitologia come fondazione*, RCCM 16 (1974), 93-98.
- Viviers 1996 D. Viviers, *Vrais et faux Crétois*, Topoi 6 (1996), 205-220.
- Wagner 1968 B. Wagner, *Isokrates und der Mythos*, Diss. Wien 1968.
- Walsh 1978 G.B. Walsh, *The Rhetoric of Birthright and Race in Euripides' Ion*, Hermes 106 (1978), 301-315.
- Walter 2003 U. Walter, *Traditionen athenischer Kriegs- und Aussenpolitik bei Isokrates*, in W. Orth (Hrsg.), *Isokrates. Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers (Akten des Kolloquiums, Wuppertal, 23.-24. Februar 2001)*, Trier 2003, 78-94.

- Walters 1983 K.R. Walters, *Perikles' Citizenship Law*, CA 2 (1983), 314-336.
- Walz 1936 J. Walz, *Der lysianische Epitaphios*, Philologus Suppl.-Bd. 29 (1936).
- Wankel 1976 H. Wankel (Hrsg.), *Demosthenes, Rede für Ktesiphon über den Kranz*, I-II, Heidelberg 1976.
- Weber 1967 H.-O. Weber, *Die Bedeutung und Bewertung der Pleonexie von Homer bis Isokrates*, Bonn 1967.
- Weissenberger 2003 M. Weissenberger, *Isokrates und der Plan eines panhellenischen Perserkrieges*, in W. Orth (Hrsg.), *Isokrates. Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers (Akten des Kolloquiums, Wuppertal, 23.-24. Februar 2001)*, Trier 2003, 95-110.
- West 1992 M.L. West, *Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati*, Oxonii 1992.
- West 1993 M.L. West, *Simonides Redivivus*, ZPE 98 (1993), 1-14.
- Westlake 1935 H.D. Westlake, *Thessaly in the Fourth Century*, London 1935.
- Westlake 1966 H.D. Westlake, *Individuals in Xenophon's Hellenica*, BRL 49 (1966), 246-269.
- Whitehead 1977 D. Whitehead, *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge 1977.
- Whitehead 1986 D. Whitehead, *The Political Career of Aristophan*, CPh 81 (1986), 313-319.
- Whitehead 2000 D. Whitehead, *Hypereides. The Forensic Speeches*, Oxford 2000.
- Wickersham 1994 J.M. Wickersham, *Hegemony and Greek Historians*, Boston 1994.
- Wilamowitz-Moellendorff 1877 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Die Thukydideslegende*, Hermes 12 (1877), 326-367.
- Wilamowitz-Moellendorff 1893 (= 1966) U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, I-II, Berlin - Dublin - Zürich 1893 (= 1966).
- Wilamowitz-Moellendorff 1931-1932 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Der Glaube der Hellenen*, I-II, Berlin 1931-1932.
- Wilson 1966 C.H. Wilson, *Thucydides, Isocrates and the Athenian Empire*, G&R 13 (1966), 54-63.
- Worthington 1992 I. Worthington, *Historical Commentary on Dinarchus. Rhetoric and Conspiracy in Later Fourth-Century Athens*, Ann Arbor (MI) 1992.
- Zajonz 2002 S. Zajonz, *Isokrates Enkomion auf Helena. Ein Kommentar (Hypomnemata, 139)*, Göttingen 2002.

- Zambrini 1981 A. Zambrini, *Idealizzazione di una terra. Etnografia e propaganda negli Indiká di Megastene*, in *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés antiques (Actes du Colloque, Cortone, 24-30 mai 1981)*, Pisa - Roma 1983, 1105-1118.
- Zambrini 1982 A. Zambrini, *Gli Indika di Megastene, I*, ASNP 12 (1982), 71-149.
- Zambrini 1985 A. Zambrini, *Gli Indika di Megastene, II*, ASNP 15 (1985), 781-853.
- Zambrini 1987 A. Zambrini, *A proposito degli Indika di Arriano*, ASNP 17 (1987), 139-154.
- Zambrini 2004 F. Sisti, A. Zambrini (a cura di), Arriano, *Anabasi di Alessandro*, I-II, Milano 2001-2004.

*Titoli dal catalogo LED:*

- L. Loddo • *Solone demotikotatos. Il legislatore e il politico nella cultura democratica ateniese*
- M. Polito • *I decreti dei Demotionidi/Decelesi ad Atene. IG II<sup>2</sup> 1237*
- E. Biondi • *La politica imperialistica ateniese a metà del V secolo a.C. Il contesto egiziano-cipriota*
- M.H. Hansen • *La democrazia ateniese nel IV secolo a.C.*
- P.A. Tuci • *La fragilità della democrazia. Manipolazione istituzionale ed eversione nel colpo di stato oligarchico del 411 a.C. ad Atene*
- C. Bearzot • *Studi su Isocrate (1980-2020)*
- Athenaion politeiai tra storia, politica e sociologia. Aristotele e Pseudo-Senofonte* • A cura di C. Bearzot - M. Canevaro - T. Gargiulo - E. Poddighe
- G. Daverio Rocchi • *Città-stato e stati federali della Grecia classica. Lineamenti di storia delle istituzioni politiche*
- E. Gabba - D. Foraboschi - D. Mantovani - E. Lo Cascio - L. Troiani • *Introduzione alla storia di Roma*
- G.L. Gregori • *Ludi e munera. 25 anni di ricerche sugli spettacoli d'età romana*
- G. Urso, *Cassio Dione e i sovversivi. La crisi della Repubblica nei frammenti della Storia Romana (XXI-XXX)*
- E. Santamato • *Dionigi il Politologo. Ragionamenti politici e società augustea*
- M.F. Petracchia • *Indices e delatores nell'Antica Roma. Occultiore indicio proditus; in occultas delatus insidias*
- Tra marginalità e integrazione. Aspetti dell'assistenza sociale nel mondo greco e romano. Atti delle Giornate di Studio. Università Europea di Roma - 7-8 Novembre 2012* • A cura di U. Roberto e P.A. Tuci
- B. Girotti • *Assolutismo e dialettica del potere nella Corte tardoantica. La Corte di Ammiano Marcellino (Parte I)*
- La famiglia tardoantica. Società, diritto, religione* • A cura di V. Neri e B. Girotti
- La storiografia tardoantica. Bilanci e prospettive* • A cura di V. Neri e B. Girotti
- Città e capitali nella tarda antichità* • A cura di B. Girotti e C.R. Raschle
- S. Mollo • *La mobilità sociale a Brescia romana*
- S. Bussi • *Economia e demografia della schiavitù in Asia Minore ellenistico-romana*
- F. Conca - U. Criscuolo - R. Maisano • *Bisanzio. Storia e civiltà*

Il catalogo aggiornato di LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto è consultabile all'indirizzo web <https://www.lededizioni.com>, dove si possono trovare anche informazioni dettagliate sui volumi sopra citati: di tutti si può consultare il sommario, di alcuni vengono proposte diverse pagine in lettura, di altri è disponibile il testo integrale. Tutti i volumi possono essere ordinati online.