

INCIDENZA DELL'ANTICO

dialoghi di storia greca

21, 2023

Direttore / *Editor*

MAURIZIO GIANGIULIO, Università di Trento, Italia

Direttore emerito / *Honorary Editor*

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

Codirettori / *Coeditors*

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

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

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

Comitato scientifico / *Scientific Committee*

MARCO BETTALLI, Università di Siena, Italia

CORINNE BONNET, Université de Toulouse, France

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

MIRKO CANEVARO, University of Edinburgh, Scotland

RENATA CANTILENA, Università degli Studi di Salerno, Italia

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

MICHELE FARAGUNA, Università degli Studi di Milano Statale, Italia

MICHEL HUMM, Université de Strasbourg, France

MARIO LOMBARDO, Università del Salento, Italia

NINO LURAGHI, University of Oxford, England

CHRISTIAN MANN, Universität Mannheim, Deutschland

MANUELA MARI, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia

MAURO MOGGI, Università di Siena, Italia

CHRISTEL MÜLLER, Université Paris Nanterre, France

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

PASCAL PAYEN, Université de Toulouse, France

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

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

FEDERICO SANTANGELO, Newcastle University, England

MAREK WĘCOWSKI, University of Warsaw, Poland

CESARE ZIZZA, Università di Pavia, Italia

Redazione scientifica / *Scientific Secretary*

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

SERENA CUOPPOLO, Napoli, Italia

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

GIUSEPPE PASCALE, Università di Pavia, Italia

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

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

INCIDENZA DELL'ANTICO

dialoghi di storia greca

21, 2023

Edizioni ETS

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

Direttore responsabile: Amedeo Visconti

Rivista annuale

www.incidenzadellantico.it

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

Abbreviazione assegnata dall'*Année Philologique*: IncidAntico

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

Incidenza dell'Antico

via Aniello Falcone, 332/13

80127 Napoli (NA), Italia

e-mail: incidenzadellantico@gmail.com

Abbonamenti / *Subscription*

Edizioni ETS

Banca Intesa, Sede centrale, Corso Italia 2, Pisa

IBAN IT 21 U 03069 14010 100000001781

BIC/SWIFT BCITITMM

Causale: abbonamento "IncidAntico"

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

oppure online tramite pagamento elettronico

Abbonamento cartaceo

Individuale, Italia: € 50,00

Individuale, Europa: € 50,00

Individuale, Mondo: € 60,00

Istituzionale, Italia: € 55,00

Istituzionale, Europa: € 55,00

Istituzionale, Mondo: € 65,00

Abbonamento online

Individuale: € 30,00

Istituzionale: € 40,00

Abbonamento cartaceo + online

Individuale: € 80,00

Istituzionale: € 95,00

Proprietà riservata / *All rights reserved*

© Copyright 2023

Edizioni ETS

Lungarno Mediceo, 16

56127 Pisa (PI), Italia

info@edizioniets.com - www.edizioniets.com

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

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

Stampato in Italia / *Printed in Italy*

ISSN 1971-2995

ISBN 978-884676877-3

Circa venti anni fa appariva, per i tipi dell'editore Luciano di Napoli, il primo numero di *Incidenza dell'Antico. Dialoghi di storia greca*. Nella vita di una rivista un ventennio costituisce un tempo significativo, che inevitabilmente induce a trarre bilanci. In questi anni *Incidenza* è stata pubblicata con continuità e regolarità; è stata prontamente inserita, nell'ambito della classificazione delle riviste scientifiche promossa dall'ANVUR, nella Classe A per i settori concorsuali dell'Area 10; è stata accolta in banche dati bibliografiche internazionali; si è guadagnata riconoscimento e apprezzamento in seno alla comunità scientifica. Il progetto scientifico e culturale sotteso alla nascita di *Incidenza* non si è modificato nella sostanza, ma, come è naturale che sia, nel corso di questi venti anni sono intervenuti cambiamenti, sia nel gruppo di persone che, col tempo, si è raccolto intorno alla Rivista e che alla sua vita ha in vario modo contribuito, sia con il passaggio, proprio in occasione della pubblicazione del presente numero, il ventunesimo, a una nuova casa editrice: le Edizioni ETS di Pisa.

Sommario

Saggi

- 11 MARCELLO VALENTE, Il tiranno e le spighe più alte. Un celebre aneddoto erodoteo interpretato alla luce del mito di Litiere
- 25 ALESSANDRA COPPOLA, Democrazia e *poikilia*: Polibio e Platone (con Aristotele)
- 43 IVAN MATIJAŠIĆ, Anatomia del cambiamento. Tolemeo VIII Evergete II, Aristarco di Samotracia e la cacciata degli intellettuali da Alessandria

Note e discussioni

- 73 ALFREDO NOVELLO, Nota a una 'nota': sui *Milesiaka* di Egesippo, *FGrHist* 391 F 4 (Parth. *Amat. narr.* 16)
- 85 MARCO FRESSURA, Note di lettura all'epitaffio greco Roma, Abbazia di San Paolo fuori le Mura, inv. 50825 (TM 309415)

Dossier SULLE EMOZIONI: LINEE TEORICHE ED EPISODI STORICI

- 95 CINZIA BEARZOT, Alcibiade e le emozioni popolari
- 109 JOSÉ M. CANDAU, The emotions of the Jewish people and the *Moyses Graecus* of Flavius Josephus
- 121 ANGELOS CHANIOTIS, From the social and cultural construction of emotion to the emotional construction of society and culture
- 141 VIRGILIO COSTA, Glory, wine, and dice: the emotions of a negative hero in Plutarch's *Life of Demetrius*
- 155 MANUEL KNOLL, Aristotle on anger and aoral outrage as causes of civil war (*stasis*)
- 169 FRANCA LANDUCCI, Rhodes and Demetrius Poliorcetes at the end of the fourth century BC
- 183 ROBERTO NICOLAI, Anger of the masses and anger of individuals: analyzing and comparing Thucydides and Xenophon
- 203 CRISTINA VIANO, 'Porre davanti agli occhi': Aristotele e l'attivazione delle emozioni nella *Retorica*
- 217 GIUSEPPINA PAOLA VISCARDI, Affective states and emotional spaces. Memory, identity, and urban space

SAGGI

IL TIRANNO E LE SPIGHE PIÙ ALTE
UN CELEBRE ANEDDOTO ERODOTEO INTERPRETATO
ALLA LUCE DEL MITO DI LITIERSE

MARCELLO VALENTE

Abstract: THE TYRANT AND THE TALLEST EARS. A RENOWNED HERODOTEAN ANECDOTE INTERPRETED IN THE LIGHT OF THE LITYERSES' MYTH. The Lityerses' myth, the illegitimate son of the legendary Midas, king of Phrygia, who killed foreigners by beheading them after wrapping them in sheaves of wheat can be a useful key to interpreting the renowned Herodotean anecdote on the advice given by the tyrant Thrasybulus of Miletus to Periander of Corinth about the way to preserve one's power by eliminating the most prominent citizens, i.e. the «highest ears». The juxtaposition between this anecdote and the Lityerses' myth suggests that the Herodotean tale is the genuine version compared to the Aristotelian one which inverts the characters, as the Milesian milieu could more likely than the Corinthian one be aware of the Phrygian legend of Lityerses.

Keywords: Periander of Corinth – Thrasybulus of Miletus – Herodotus – Aristoteles – Lityerses

In un celebre passo del V libro di Erodoto, nel quale Socle di Corinto denuncia i mali della tirannide, il carattere violento del tiranno corinzio Periandro è fatto discendere dalla sua familiarità con un altro tiranno sanguinario, Trasibulo di Mileto:

e dopo ch'egli [*scil.* Cipselo] ebbe regnato per trent'anni e concluso la vita felicemente, il figlio Periandro gli succede nella tirannide. E appunto Periandro inizialmente era più mite del padre, ma poi, quando tramite messaggeri entrò in contatto con Trasibulo, tiranno di Mileto, divenne ancora più sanguinario di Cipselo. Inviò infatti un messaggero a Trasibulo per chiedergli quale fosse il modo più sicuro di fondare il suo potere e governare al meglio la città. Trasibulo condusse fuori città l'inviato di Periandro ed entrato in un campo coltivato vi passeggiava in compagnia del messaggero chiedendogli ripetutamente il motivo della sua missione e ogni volta che vedeva una spiga più alta delle altre la recideva e dopo averla recisa la gettava via, sicché in tal modo distrusse la parte più bella e più alta delle messi. Dopo avere attraversato il campo senza dire altro congedò il messaggero. Quando il messaggero tornò a Corinto, Periandro era ansioso di conoscere la risposta. Quello disse che Trasibulo non

marcello.valente@uniupo.it, Università del Piemonte Orientale, Italia.

aveva dato alcuna risposta e si meravigliava presso quale genere di uomo lo avesse inviato, uno così stolto e dissipatore dei propri beni, riferendo ciò che aveva visto fare da Trasibulo. Periandro tuttavia, compreso il gesto, capì che Trasibulo gli consigliava di uccidere i cittadini più in vista e subito compì ogni genere di malvagità nei confronti dei cittadini.¹

Erodoto colloca questo episodio nei primi anni del governo di Periandro a Corinto, quindi approssimativamente verso il 625 a.C., se si accoglie la cronologia alta dei Cipselidi che pone la tirannide di Periandro tra il 627 e il 587,² oppure verso il 575 a.C., se si segue invece la cronologia bassa che la pone tra il 580 e il 540.³ L'aneddoto tenta di dare conto di un aspetto tipico della tirannide greca arcaica, vale a dire il suo inasprimento nel corso della seconda generazione, da mettere in relazione con la perdita di consenso dei tiranni di seconda generazione rispetto a quelli di prima generazione,⁴ e la cui conseguenza era la crescita dell'opposizione al governo tirannico che innescava una spirale nella quale la repressione messa in atto dal tiranno non faceva che alimentare l'opposizione che a sua volta provocava l'ulteriore inasprimento della repressione stessa. Se i moderni sono inclini a vedere in questo fenomeno un'espressione del carattere carismatico, per usare una categoria weberiana, della tirannide greca,⁵ Erodoto ne offre invece una spiegazione assai più semplice, di natura morale, attribuendo l'inasprimento della tirannide corinzia all'influenza negativa esercitata da un tiranno su un altro.

L'aneddoto di Periandro e Trasibulo ritorna, sebbene con i protagonisti invertiti, in un passo della *Politica* di Aristotele in cui il filosofo esamina l'ostracismo, un istituto tipico delle democrazie inteso ad allontanare dalla *polis* quei

¹ Hdt. 5.92 ζ-η: ἄρξαντος δὲ τούτου ἐπὶ τριήκοντα ἔτεα καὶ διαπλέξαντος τὸν βίον εὖ διάδοχος οἱ τῆς τυραννίδος ὁ παῖς Περιάνδρος γίνεται. ὁ τοίνυν Περιάνδρος κατ' ἀρχὰς μὲν ἦν ἡπιώτερος τοῦ πατρὸς, ἐπέειπε δὲ ὠμίλησε δι' ἀγγέλων Θρασύβουλῳ τῷ Μιλήτου τυράννῳ, πολλῶν ἔτι ἐγένετο Κυψέλου μαιφονώτερος. πέμψας γὰρ παρὰ Θρασύβουλῳ κήρυκα ἐπυθάνετο ὄντινα ἂν τρόπον ἀσφαλέστατον καταστησάμενος τῶν πρηγμάτων κάλλιστα τὴν πόλιν ἐπιτροπεύοι. Θρασύβουλος δὲ τὸν ἐλθόντα παρὰ τοῦ Περιάνδρου ἐξήγαγε ἔξω τοῦ ἄστεος, ἐσβὰς δὲ ἐς ἄρουραν ἐσπαρμένην ἅμα τε διεξήμιε τὸ λήιον ἐπειρωτῶν τε καὶ ἀναποδίζων τὸν κήρυκα κατὰ τὴν ἀπὸ Κορίνθου ἄπιξιν, καὶ ἐκόλουε αἰεὶ ὄκως τινὰ ἴδιοι τῶν ἀσταχύων ὑπερέχοντα, κολούων δὲ ἔρριπτε, ἐς ὃ τοῦ ληίου τὸ κάλλιστόν τε καὶ βαθυτάτον διέφθειρε τρόπῳ τοιοῦτῳ. διεξελθὼν δὲ τὸ χωρίον καὶ ὑποθέμενος ἔπος οὐδὲν ἀποπέμπει τὸν κήρυκα. νοστήσαντος δὲ τοῦ κήρυκος ἐς τὴν Κόρινθον ἦν πρόθυμος πυνθάνεσθαι τὴν ὑποθήκην ὁ Περιάνδρος. ὁ δὲ οὐδὲν οἱ ἔφη Θρασύβουλον ὑποθέσθαι, θωμάζειν τε αὐτοῦ παρ' οἷόν μιν ἄνδρα ἀποπέμψει, ὡς παραπλήγᾳ τε καὶ τῶν ἑωυτοῦ σινάμων, ἀπηγεόμενος τὰ περὶ Θρασύβουλου ὁπώπτεε. Περιάνδρος δὲ συνείς τὸ ποιηθὲν καὶ νόφ σχῶν ὡς οἱ ὑπετίθετο Θρασύβουλος τοὺς ὑπερόχους τῶν ἀστῶν φονεύειν, ἐνθαῦτα δὴ πᾶσαν κακότητα ἐξέφαινε ἐς τοὺς πολίτας. Cfr. Stahl 1983, 215; Nenci 1994, 296-297; van der Veen 1996, 77-83. Sul rapporto di *xenia* che legava Periandro e Trasibulo, vd. Hdt. 1.20; cfr. Stahl 1983, 204-205.

² Cfr. Lenschau 1936, 279; Ducat 1961, 425; Cataudella 1964; Berve 1967, I, 20; Salmon 1984, 186; Gehrke 1990, 34-36; de Libero 1996, 176.

³ Cfr. Beloch 1913, 274-282; De Sanctis 1939, 523; Will 1955, 363-406; Parker 1993, 385-414.

⁴ Vd. Arist. *Pol.* 5.1312b17-34.

⁵ Cfr. Wallace 2009, 413-420.

cittadini troppo in vista che minacciano la libertà del popolo, ma il cui scopo è giudicato utile anche a preservare le tirannidi:

perciò non bisogna ritenere in assoluto che esprimano una valutazione corretta quanti biasimano la tirannide e il consiglio dato da Periandro a Trasibulo: raccontano infatti che Periandro non disse nulla al messaggero inviato per chiedergli un consiglio, ma che rese uniforme il campo eliminando le spighe più alte.⁶

Il significato del consiglio di Periandro a Trasibulo è da Aristotele spiegato in un altro passo della *Politica*, nel quale il filosofo afferma che la tirannide riunisce in sé i mali dell'oligarchia e della democrazia; della prima perché opprime il popolo cercando di tenerlo lontano dai luoghi del potere politico, della seconda perché combatte i maggiorenti (*gnorimoi*) esiliandoli in modo che non possano opporsi al tiranno:

da parte di questi [*scil.* i maggiorenti] vengono infatti ordite congiure, da alcuni perché vogliono governare essi stessi, da altri perché non vogliono essere sottomessi. Da qui il consiglio dato da Periandro a Trasibulo di recidere le spighe più alte, cioè che bisogna sempre eliminare i cittadini più in vista.⁷

A questo episodio, che dovette presto assumere un carattere topico,⁸ accennano più o meno velatamente anche Euripide, il quale, senza menzionare alcun personaggio in particolare, accusa i tiranni di impoverire le città in modo analogo a chi falcia i campi in fiore;⁹ Platone, quando rileva come i tiranni si comportino diversamente dai medici poiché, mentre questi eliminano il peggio e lasciano il meglio nel corpo umano, quelli eliminano il meglio e lasciano il peggio nelle città,¹⁰ nonché, infine, lo stesso Aristotele, in un passo della *Politica* in cui afferma che fu Periandro a elaborare molte delle pratiche intese a consolidare una tirannide, tra cui quella di eliminare i cittadini più in vista.¹¹

Se ci si limita a prendere in considerazione solamente i passi appena citati di Erodoto e di Aristotele, non pare possibile stabilire quale dei due riferisca la

⁶ Arist. *Pol.* 3.1284a26-33: διὸ καὶ τοὺς ψέγοντας τὴν τυραννίδα καὶ τὴν Περιάνδρου Θρασυβούλῳ συμβουλίαν οὐχ ἀπλῶς οἰητέον ὀρθῶς ἐπιτιμᾶν· φασι γὰρ τὸν Περιάνδρον εἰπεῖν μὲν οὐδὲν πρὸς τὸν πεμφθέντα κήρυκα περὶ τῆς συμβουλίας, ἀφαιροῦντα δὲ τοὺς ὑπερέχοντας τῶν σταχύων ὁμαλῦναι τὴν ἄρουραν· ὅθεν ἀγνοοῦντος μὲν τοῦ κήρυκος τοῦ γιγνομένου τὴν αἰτίαν, ἀπαγγείλαντος δὲ τὸ συμπέσον, συννοῆσαι τὸν Θρασύβουλον ὅτι δεῖ τοὺς ὑπερέχοντας ἄνδρας ἀναίρειν. Cfr. Accattino, Curnis 2013, 214.

⁷ Arist. *Pol.* 5.1311a18-22: ἐκ γὰρ τούτων συμβαίνει γίγνεσθαι καὶ τὰς ἐπιβουλὰς, τῶν μὲν ἄρχειν αὐτῶν βουλομένων, τῶν δὲ μὴ δουλεύειν. ὅθεν καὶ τὸ Περιάνδρου πρὸς Θρασύβουλον συμβούλευμά ἐστιν, ἢ τῶν ὑπερέχοντων σταχύων κολουσις, ὡς δέον αἰεὶ τοὺς ὑπερέχοντας τῶν πολιτῶν ἀναίρειν. Cfr. De Luna, Zizza, Curnis 2016, 462-464.

⁸ Cfr. Forsdyke 2005, 276.

⁹ Eur. *Suppl.* 445-449.

¹⁰ Plat. *Resp.* 8.567b-c.

¹¹ Arist. *Pol.* 5.1313a34-40.

versione autentica, se cioè a chiedere consiglio sia stato Trasibulo o Periandro. Si potrebbe infatti supporre che a dare il consiglio di tagliare le spighe più alte fosse stato il tiranno più anziano,¹² ma sfortunatamente la cronologia di Trasibulo di Mileto è tutt'altro che certa e non è pertanto possibile sapere se questi fosse più giovane o più anziano di Periandro.¹³ Un elemento che potrebbe fare propendere a considerare genuina la versione di Aristotele consiste nell'inclusione di Periandro tra i Sette Sapienti dell'antichità, la quale renderebbe verosimile che fosse Trasibulo a chiedere consiglio al ben più autorevole Periandro. Tuttavia, la più antica attestazione dell'inclusione di quest'ultimo nella lista dei Sette Sapienti risale a Demetrio Falereo,¹⁴ suggerendo pertanto l'ipotesi che l'inversione dei protagonisti dell'aneddoto rispetto al racconto erodoteo sia nata in ambiente peripatetico proprio per via dell'inclusione di Periandro tra i Sette e non rappresenti quindi la versione originaria dell'aneddoto.¹⁵ Aristotele potrebbe inoltre avere rovesciato i protagonisti dell'episodio semplicemente perché la tradizione attribuiva a Periandro l'elaborazione delle pratiche più efficaci per la conservazione del potere tirannico e aveva quindi semplificato l'immagine di Periandro che da tiranno con luci e ombre quale era ancora in Erodoto era ormai divenuto il prototipo del tiranno crudele e spietato.¹⁶

La maggiore vicinanza temporale all'episodio, la più ampia dovizia di particolari, tra cui quello della recente ascesa al potere di Periandro, che farebbe di quest'ultimo il tiranno più giovane e quindi bisognoso di consigli, insieme all'isolamento della versione aristotelica rispetto a quella erodotea che conosce invece dei paralleli nella letteratura successiva,¹⁷ sono tutti elementi che depongono a favore della genuinità del racconto di Erodoto. Secondo un'ipotesi suggestiva, lo storico di Alicarnasso avrebbe rifunzionalizzato nel contesto della democrazia ateniese del V secolo un aneddoto nato in ambiente aristocratico, come si ricava dalla metafora delle spighe più alte che rimanda alle lotte intestine all'aristocrazia greca in età arcaica.¹⁸ L'uso di termini insoliti come ἀστάχους per le spighe in luogo del più comune στάχους rimanderebbe infatti al termine

¹² Per questa ipotesi, cfr. Lenschau 1936, 282.

¹³ Sulla carenza di notizie riguardo a Trasibulo di Mileto, che impedisce di stabilire una cronologia della sua tirannide indipendente dalla cronologia, poco meno incerta, della tirannide di Periandro, cfr. Will 1955, 548-549; Berve 1967, I, 101; de Libero 1996, 357. Sull'impossibilità di datare l'episodio sulla base della familiarità tra i due tiranni, cfr. Parker 1993, 389.

¹⁴ Stob. 3.1.172; cfr. Busine 2002, 66.

¹⁵ Periandro non compare in tutte le liste antiche dei Sette Sapienti, venendone incluso per esempio da Diogene Laerzio (1.13), ma non da Platone (*Prot.* 343a), che fornisce la più antica lista tramandata, mentre Plutarco (*Sept. sap. conv.* 146D) lo menziona come padrone di casa nell'immaginario convivio dei Sette, ma non lo include a rigore tra di essi. Sull'inclusione di Periandro nella lista dei Sette Sapienti, cfr. Busine 2002, 32-36.

¹⁶ Cfr. Salmon 1984, 199; Loraux 1993, 19-22; Nenci 1994, 295-296; Ambaglio 2010, 26-27; Zizza 2012, 179-185.

¹⁷ Vd. Dion. Hal. *Ant. Rom.* 4.56.3 (per il quale, cfr. *infra*); Plut. *Sept. sap. conv.* 147C-D; Diog. Laert. 1.100.

¹⁸ Cfr. Forsdyke 1999, 367-368; Giangiulio 2005, 109-111.

ἄστοί, così come λήιον in luogo di ἄρουρα, che pure è anche presente nel passo erodoteo, rimanderebbe a λαός, richiamando quindi un contesto democratico diverso da quello aristocratico cui originariamente era riferito l'aneddoto che vede protagonisti Periandro e Trasibulo.¹⁹ In altre parole, Erodoto non avrebbe creato questo aneddoto, ma lo avrebbe rielaborato per calarlo nel contesto del dibattito circa la tirannide diffuso nella democrazia ateniese del suo tempo, sottolineando come la tirannide opprimesse l'intera comunità e non solamente gli aristocratici, le spighe più alte;²⁰ mentre Aristotele lo avrebbe da parte sua ripreso in funzione polemica verso la democrazia ateniese, accusata di perseguire una politica di eguaglianza tra i cittadini spinta al punto da espellere, tramite l'ostracismo, i cittadini più in vista,²¹ invertendone tuttavia i protagonisti in omaggio a una tradizione ormai consolidata che vedeva in Periandro un tiranno tanto crudele da non avere bisogno di essere istruito ai segreti del potere da un altro tiranno.

Se gli studi moderni hanno quindi cercato di comprendere la rielaborazione di questo aneddoto in età classica, non sembra che sia stato intrapreso alcun tentativo di spiegarne la matrice culturale, a proposito della quale una chiave interpretativa potrebbe essere fornita dal mito di Litiere (*Lityersage*), il figlio illegittimo del leggendario Mida, re di Frigia. Tale mito è narrato nella sua forma più completa dal poeta ellenistico Sositeo, fiorito verso il 280 a.C., che in due frammenti del dramma satiresco *Dafni o Litiere*²² tramandati da un anonimo lessicografo bizantino lo descrive come un personaggio caratterizzato da una fame insaziabile al punto da avere bisogno dell'aiuto dei viandanti di passaggio per mietere le messi necessarie a sfamarlo, facendosi beffe di questi ultimi che uccideva dopo avere offerto loro un lauto pranzo:

l'antica città di Celene è la patria di costui [*scil.* Litiere], / figlio dell'anziano Mida, re dalle orecchie d'asino / e assai sciocco. / Costui è figlio illegittimo di quello, / mentre non se ne conosce la madre che lo partorì, / ma è in grado di mangiare tre interi asini di pane, / anche tre volte nel breve volgere di una giornata, mentre beve / un'orcio da dieci anfore chiamandolo metrete. / Lavora alacremente per procurarsi da mangiare, / mietendo i solchi; in un solo giorno / [...] conclude il lavoro. / E quando giunge o passa di lì uno straniero / gli dà da mangiare e [...] / offre da bere, come fosse estate, / in abbondanza; si vergogna infatti di provare invidia per delle persone destinate a morire. / Vigilando [...] i giardini irrigati / generosamente dalle correnti del Meandro, / con falce affilata miete il grano / alto come un uomo; dopo averlo decapitato, / porta via il cadavere del mietitore straniero avvolto in un covone / ridendo per avere offerto da mangiare a uno sciocco.²³

¹⁹ Cfr. Shimron 1989, 61-62; Forsdyke 1999, 367.

²⁰ Cfr. Forsdyke 2005, 246-247.

²¹ Cfr. Forsdyke 2005, 274-276.

²² Per la qualifica di tragedia, anziché di dramma satiresco, al *Dafni o Litiere* di Sositeo, cfr. Xanthakis-Karamanos 1994, 242-250.

²³ Sosith., *TGF* I, 99 F 2: τούτω Κελαιναὶ πατρίς, ἀρχαία πόλις / Μίδου γέροντος, ὅστις ὄτ' ἔχων ὄνου / ἦνασσε καὶ νοῦν φωτὸς εὐήθους ἄγαν. / οὗτος δ' ἐκείνου παῖς παράπλαστος νόθος, /

Una volta ucciso fu gettato per un piede nel Meandro, come un disco rotondo; puoi immaginare chi fosse infatti il lanciatore di disco; chi altri, se non Eracle?²⁴

La violenza riservata da Litiere ai viandanti che avevano la sfortuna di attraversare i suoi campi rientra in quei racconti leggendari relativi a spietati banditi che in epoche antichissime aggredivano e uccidevano gli stranieri di passaggio nel loro territorio ricorrendo a metodi crudeli e assai dolorosi per le malcapitate vittime. Alcuni di questi banditi furono uccisi dallo stesso Eracle durante i suoi viaggi ‘civilizzatori’ in giro per il mondo, come Busiride in Egitto, Anteo in Libia e Cicno presso Delfi,²⁵ mentre altri, localizzati in particolare nell’Attica e nelle regioni limitrofe, furono uccisi invece da Teseo, come Procruste, Cercione,²⁶ Sini,²⁷ Perifete,²⁸ Scirone²⁹ e perfino una donna, Fea.³⁰ Meno celebre rispetto alle vicende appena ricordate, lo scontro tra Eracle e Litiere ha conosciuto comunque una discreta fortuna letteraria che ha trovato i suoi inizi forse nel perduto dramma satiresco *Mietitori* di Euripide,³¹ proseguendo poi nel poeta ellenistico Sositeo e giungendo fino a Cesare Pavese, che vi ha dedicato un capitolo dei *Dialoghi con Leucò*.³²

Il mito di Litiere è richiamato anche da un lemma della *Suda* per chiarire l’origine dell’omonimo canto intonato dai mietitori frigi:

Litiere: è un tipo di canto. [...] Altri ritengono invece che sia un tipo di suono del flauto. Litiere era un figlio illegittimo di Mida che viveva a Celene e quando accoglieva i viandanti li costringeva a mietere insieme a lui; quindi li decapitava e ne avvolgeva il corpo nei covoni di grano. Fu ucciso da Eracle e in onore di Mida su di lui fu creato un canto dei mietitori.³³

μητρὸς δ’ ὁποίας ἡ τεκοῦσ’ ἐπίσταται, / ἔσθαι μὲν ἄρτους, τρεῖς ὅλους κανθηλίους, / τρὶς τῆς βραχείας ἡμέρας· πίνει δ’, ἕνα / καλῶν μετρητῆν, τὸν δεκάμορον πίθον. / ἐργάζεται δ’ ἑλαφρὰ πρὸς τὰ σιτία / ὄγμιον θερίζων· τῆ μιᾷ δ’ ἐν ἡμέρᾳ / ἴδαινοσσίτ’ ἐμπης συντίθησιν εἰς τέλος. / χῶταν τις ἔλθη ξεῖνος ἢ παρεξίη, / φαγεῖν τ’ ἔδωκεν εὐτ’ ἀπεχόρτασεν / καὶ τοῦ ποτοῦ προὔτεινεν ὡς ἂν ἐν θέρει / πλέον· φθονεῖν γὰρ τοῖς θανουμένοις ὀκνεῖ. / ἐπιστατῶν ἴοῖδηα Μαϊάνδρου ῥοαῖς / καρπευμάτων ἀρδευτὰ δαψιλῆ ποτῶ / τὸν ἀνδρομήκη πυρὸν ἠκονημένη / ἄρπη θερίζει· τὸν ξένον δὲ δράγματι / αὐτῶ κολούσας κρατὸς ὀρφανὸν φέρει / γελῶν θεριστην ὡς ἄνου ἠρίστισεν.

²⁴ Sosith., *TrGF* I, 99 F 3: θανῶν μὲν οὖν Μαϊάνδρον ἐρρίφη ποδός / σόλος τις ὡς περ δίσκος· ἦν δ’ ὁ δισκέυσας ἀνὴρ / ἴππιθο· τίς γὰρ ἀνθ’ Ἡρακλέους;. Su questi due frammenti del *Dafni o Litiere* di Sositeo, cfr. Olivieri 1942, 65–70; Bertolletti 2016, 106–115.

²⁵ Vd. Plut. *Thes.* 11.

²⁶ Vd. Plut. *Thes.* 11; Paus. 1.38.6; 39.3.

²⁷ Vd. Plut. *Thes.* 8.3; Paus. 1.37.4; 2.1.4.

²⁸ Vd. Plut. *Thes.* 8.1–2; Paus. 2.1.4.

²⁹ Vd. Plut. *Thes.* 10; Paus. 1.44.8.

³⁰ Vd. Plut. *Thes.* 9.

³¹ Sul legame tra questo dramma satiresco euripideo e il mito di Litiere, cfr. Xanthakis-Karamanos 1994, 244.

³² Cfr. Pavese 1947, 114–119.

³³ *Suda*, s.v. Λιτιέρης: εἶδος ῥῶδης. [...] οἱ δὲ αὐλήσεως γένος. Μίδου δὲ ἦν ὁ Λιτιέρης νόθος υἱός, κατοικῶν δὲ ἐν Κελαιναῖς τοὺς παριόντας ὑποδεχόμενος ἠνάγκαζε μετ’ αὐτοῦ θερίζειν· εἶτα

Litierse viveva quindi presso Celene, in Frigia, e aveva l'abitudine di costringere gli stranieri di passaggio a falciare le spighe di grano insieme a lui, quindi decapitava il malcapitato di turno e ne avvolgeva il cadavere tra fasci di grano. Alla crudeltà di Litierse pose fine Eracle, il quale un giorno, mentre attraversava la Frigia, fu da questi sfidato a mietere il grano, ma questa volta fu Litierse a essere decapitato da Eracle che ne gettò il cadavere nelle acque del Meandro, come riferisce uno scolio a Teocrito:

questo Litierse viveva a Celene di Frigia e costringeva i viandanti stranieri a mietere insieme a lui dopo avere offerto loro un pasto abbondante. Poi, a sera, li decapitava e cantava mentre ne avvolgeva i cadaveri nei covoni di grano. Eracle lo uccise e lo gettò nel fiume Meandro, per cui ancora oggi in Frigia i mietitori lo cantano per celebrare il mietitore migliore.³⁴

Ancora ai tempi (καὶ νῦν) dello scoliasta di Teocrito, e quindi a maggior ragione ai tempi di Trasibulo di Mileto, i contadini frigi erano soliti accompagnare la mietitura con un canto detto 'litierse', in onore del leggendario figlio di Mida, ricordato come il migliore mietitore di grano.³⁵ Il canto litierse ha attirato l'interesse di due illustri storici delle religioni come il tedesco Wilhelm Mannhardt e lo scozzese James Frazer, i quali lo hanno esaminato in riferimento alle usanze legate alla mietitura del grano praticate in svariate culture.³⁶ Secondo la ricostruzione di questi due studiosi, nell'Europa moderna il contadino che mieteva l'ultimo covone era ritenuto incarnazione dello spirito del grano e come tale subiva vari maltrattamenti da parte dei suoi compagni, venendo da questi avvolto tra le spighe di grano e deriso, percosso, inondato d'acqua o gettato nel letame fino a mimarne l'esecuzione mediante attrezzi agricoli e abbandonarlo infine in acqua per propiziare la pioggia.³⁷ Se nell'Europa moderna l'esecuzione del rappresentante dello spirito del grano era solamente simulata, in diverse società primitive dell'America, dell'Africa e dell'India il sacrificio umano come rito propiziatorio per il raccolto dell'anno successivo era invece praticato senza remore, suggerendo pertanto che il mito di Litierse scaturisse da antiche usanze frigie legate alla mietitura che prevedevano anche sacrifici umani.³⁸

ἀποκόπτων τὰς κεφαλὰς τὸ ἄλλο σῶμα συνείλει ἐν τοῖς δράγμασιν. ἀπέθανε δὲ ὑπὸ Ἡρακλέους· εἰς τιμὴν δὲ τοῦ Μίδου θηριστικὸς ὕμνος ἐπ' αὐτῷ συνεθέτη.

³⁴ *Schol. in Theocr.* 10.41-42 Wendel: οὗτος δὲ ὁ Λιτιέρσης οἰκῶν Κελαινὰς τῆς Φρυγίας τοὺς παριόντας τῶν ξένων εὐωχῶν ἠνάγκαζε μετ' αὐτοῦ θερίζειν. εἶτα ἐσπέρας ἀποκόπτων τὰς κεφαλὰς αὐτῶν τὸ λοιπὸν σῶμα ἐν τοῖς δράγμασι συνειλὼν ἦδεν. Ἡρακλῆς δὲ ἀναιρήσας αὐτὸν κατὰ τὸν Μαίανδρον ποταμὸν ἔρριπεν, ὅθεν καὶ νῦν οἱ θηρισταὶ κατὰ Φρυγίαν ἄδουσιν αὐτὸν ἐγκωμιάζοντες ὡς ἄριστον θηριστήν.

³⁵ Sul canto 'litierse', vd. *Theocr.* 10.41; *Poll.* 1.38; *Athen.* 14.10, 619a.

³⁶ Cfr. Mannhardt 1884, 1-57; Frazer 1922, 492-517.

³⁷ Sull'etimologia del nome Litierse, che rimanderebbe alla sfera della pioggia e della rugiada, cfr. Kretschmer 1925, 33-35.

³⁸ Cfr. Mannhardt 1884, 50-57; Frazer 1922, 500-507.

A calare il mito di Litiere nel più ampio contesto delle usanze rurali mediterranee provvede Polluce che riferisce di una gara di mietitura, al termine della quale il perdente veniva fustigato dal vincitore:

borimo era un canto dei contadini mariandini, come manero di quelli egiziani e litiere di quelli frigi. Ma mentre Manero fu colui che insegnò l'agricoltura agli Egiziani, allievo delle Muse, Litiere lo fu per i Frigi; alcuni dicono che questi fosse figlio di Mida e che lanciaesse sfide di mietitura fustigando i perdenti, ma quando incontrò uno più forte nella mietitura gli toccò la morte. Dicono che a ucciderlo sia stato Eracle. Il canto funebre era intonato nelle aie in estate per consolare Mida.³⁹

La versione di Polluce è la meno cruenta tra quelle tramandate in quanto non riferisce che Litiere uccidesse i viandanti, bensì che li sfidasse a una gara di mietitura della quale evidentemente risultava sempre vincitore fino a quando incontrò Eracle che lo vinse e uccise. Il canto litiere sarebbe pertanto stato intonato dai contadini frigi per ricordare il figlio del re Mida che era morto per avere perso la sfida lanciata a Eracle, in altre parole per avere mietuto l'ultima spiga di grano. Rispetto a quella di Polluce, le altre versioni del mito di Litiere riferiscono che Eracle riservò al suo rivale il medesimo trattamento da questi inflitto alle proprie vittime,⁴⁰ dove la discrepanza potrebbe essere spiegata con una variante del mito, come spesso capitava nella mitologia greca. Il richiamo alle usanze rurali frigie pare comunque molto probabile sia che Litiere uccidesse le proprie vittime sia che si limitasse a fustigarle.

Se nel folklore frigio il culto dello spirito del grano era associato alla figura leggendaria di Litiere, famoso per decapitare i viandanti e avvolgerli in covoni di grano, non pare implausibile pensare che l'aneddoto circa le spighe più alte sia nato a Mileto, città ionica dalla quale era agevolmente raggiungibile, risalendo il fiume Meandro, la città di Celene, così strettamente associata al mito di Litiere, dove era quindi probabile che tale folklore fosse noto tanto da suggerire l'immagine delle spighe come metafora per indicare i cittadini più in vista da eliminare al fine di rendere sicuro il governo tirannico. Se la leggenda di Litiere è alla base dell'aneddoto circa il consiglio dato da un tiranno all'altro, allora la versione genuina potrebbe essere quella di Erodoto, non solo perché più vicina cronologicamente alla vicenda descritta rispetto al racconto di Aristotele, ma

³⁹ Poll. 4.54: βώριμος δὲ Μαριανδύνων γεωργῶν ᾄσμα, ὡς Αἰγυπτίων μανέρως, καὶ λιτύερας Φρυγῶν. ἀλλ' Αἰγυπτίοις μὲν ὁ Μανέρως γεωργίας εὐρετής, Μουσῶν μαθητής, Λιτύερας δὲ Φρυξίν· οἱ δ' αὐτὸν Μίδου παῖδα εἶναι λέγουσιν, εἰς ἔριν δ' ἀμητοῦ προκαλούμενον μαστιγῶσαι τοὺς ἐνδιδόντας, βριαιτέρῳ δ' ἀμήτη περιπεσόντα αὐτὸν θάνατον παθεῖν. οἱ δ' Ἡρακλέα γεγενῆσθαι τὸν ἀποκτείναντα αὐτὸν λέγουσιν. ἦδετο δ' ὁ θρήνος περὶ τὰς ἄλλως κατὰ τὸ θέρος ἐπὶ Μίδου παραμυθία.

⁴⁰ Che Litiere uccidesse le sue vittime dopo che avevano mietuto il grano insieme a lui è sostenuto anche da Servio nel suo commento alle *Bucoliche* virgiliane (ad 8.68.1): *Daphnis [...] invenit [scil. Pimpleam] in Phrygia apud Lityersem regem servientem, qui hac lege in advenas saeviebat, ut cum multas segetes haberet, peregrinos advenientes secum metere faceret victosque iuberet occidi.*

anche, e soprattutto, perché in grado di fare risalire l'origine di questa storiella ai contatti e agli scambi tra Greci della Ionia e indigeni frigi, diversamente dalla versione aristotelica, la quale, invertendo i protagonisti, lascia invece inspiegate le radici culturali dell'immagine delle spighe più alte adoperata dal tiranno, in questo caso Periandro di Corinto, che nulla aveva a che fare con l'ambiente frigio.

La metafora degli steli vegetali tagliati per indicare l'eliminazione di cittadini quale strumento per preservare il governo tirannico ha goduto di una notevole fortuna letteraria, non solo nell'antica Grecia, ma anche a Roma e nel Medioevo. La prima vicenda che richiama, anche esplicitamente e secondo la versione erodotea, quella di Periandro e Trasibulo si colloca alla fine del VI secolo a.C. e vede come protagonisti l'ultimo re di Roma Tarquinio il Superbo e suo figlio Sesto Tarquinio, il quale, d'intesa con il genitore, si rifugiò a Gabii fingendo di essere entrato in conflitto con il padre e grazie a questo stratagemma spinse la città in guerra con Roma riuscendo rapidamente a farsi riconoscere il comando militare:

divenuto tanto potente con l'inganno e la frode, all'insaputa dei cittadini di Gabii Sesto inviò al padre uno dei suoi schiavi per informarlo del potere che aveva ottenuto e per chiedergli cosa dovesse fare. Tarquinio, che non voleva che lo schiavo sapesse cosa consigliava di fare al figlio, si recò con il messaggero in un giardino attiguo agli appartamenti reali; qui c'erano dei papaveri selvatici già pieni di frutti e pronti al raccolto e passando tra questi con il bastone colpiva i papaveri più alti radendone la punta. Dopo avere fatto ciò, rimandò indietro il messaggero che lo interrogava con insistenza senza dare una risposta, ma imitando, a mio avviso, l'intenzione di Trasibulo di Mileto; questi, un tempo, quando il tiranno di Corinto Periandro gli chiese mediante un messaggero in quale modo avrebbe potuto mantenere il potere, non diede alcuna risposta, ma ordinando all'inviato di seguirlo lo condusse per un campo di grano e spezzò le spighe più alte lasciandole cadere a terra, suggerendo che bisognava colpire ed eliminare i cittadini più in vista. Poiché Tarquinio compì un gesto simile, Sesto comprese il suggerimento del padre, di sopprimere i più in vista tra i cittadini di Gabii.⁴¹

⁴¹ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 4.56.1-4: τοσαύτης δὴ γενόμενος ἔξουσίας ὁ Σέξτος κύριος δι' ἀπάτης καὶ φενακισμοῦ τῶν θεραπόντων τινὰ λαθῶν τοὺς Γαβίους πέμπει πρὸς τὸν πατέρα τὴν τ' ἔξουσίαν, ἣν εἰληφώς ἦν, δηλώσοντα καὶ πεισομένον, τί χρῆ ποιεῖν. ὁ δὲ Ταρκύνιος οὐδὲ τὸν θεράποντα γινώσκων βουλόμενος, ἃ τὸν υἱὸν ἐκέλευσε ποιεῖν, ἄγων τὸν ἄγγελον προήλθεν εἰς τὸν παρακείμενον τοῖς βασιλείοις κήπον· ἔτυχον δὲ μήκωνες ἐν αὐτῷ πεφυκυῖαι πλήρεις ἤδη τοῦ καρποῦ καὶ συγκομιδῆς ὥραν ἔχουσαι· διεξίων δὴ διὰ τούτων τῆς ὑπερεχούσης αἰεὶ μήκωνος τῷ σκίηπῳ παίων τὴν κεφαλὴν ἀπήρατε. ταῦτα ποιήσας ἀπέστειλε τὸν ἄγγελον οὐδὲν ἀποκρινάμενος <τῷ> πολλακίς ἐπερωτῶντι, τὴν Θρασυβούλου τοῦ Μιλησίου διάνοιαν ὡς ἔμοιγε δοκεῖ μιμησάμενος· καὶ γὰρ ἐκεῖνος Περιάνδρῳ ποτὲ τῷ Κορινθίων τυράννῳ πυνθανομένῳ διὰ τοῦ πεμφθέντος ἀγγέλου, πῶς ἂν ἐγκρατέστατα τὴν ἀρχὴν κατὰσχοι, λόγον μὲν οὐδένα ἀπέστειλεν, ἀκολουθεῖν δὲ τὸν ἦκοντα παρ' αὐτοῦ κελεύσας, ἦγε δι' ἀρούρας σιτοσπόρου καὶ τοὺς ὑπερέχοντας τῶν σταχύων ἀποθραύων ἐρρίπτει χαμαὶ διδάσκων, ὅτι δεῖ τῶν ἀστῶν τοὺς δοκιμωτάτους κολοῦειν τε καὶ διαφθεῖρειν. τὸ παραπλήσιον δὴ καὶ τοῦ Ταρκυνίου τότε ποιήσαντος συνείς τὴν διάνοιαν τοῦ πατρὸς ὁ Σέξτος, ὅτι κελεύει τοὺς ὑπερέχοντας τῶν Γαβίων ἀναίρειν.

Lo stesso episodio è riferito in termini molto simili anche da Livio, sebbene senza alcun riferimento alla vicenda di Trasibulo e Periandro:

pertanto, quando vide raccolte forze sufficienti per qualsiasi impresa, mandò [*scil.* Sesto] uno dei suoi a Roma, dal padre, per chiedere che cosa dovesse fare, dal momento che gli dèi gli avevano concesso di concentrare tutti i poteri nelle proprie mani a Gabii. Poiché, credo, questo non sembrava una persona di sicura fede, non gli fu data a voce alcuna risposta; il re, come assorto, passò nel giardino del palazzo seguito dal messo del figlio; e qui, passeggiando in silenzio, si narra che recidesse con una bacchetta le cime più alte dei papaveri. Il messo, stanco di interrogare e di aspettare una risposta, torna a Gabii come da una missione incompiuta; riferisce ciò che aveva detto e veduto: o per ira, o per odio, o per l'innata superbia, il re non aveva detto una parola. Ma Sesto, quando gli apparve chiaro che cosa voleva suo padre e che cosa gli ordinava con quei cenni misteriosi, fece sopprimere i maggiori della città, alcuni accusandoli presso il popolo, altri abbandonandoli all'odio che da se stessi si erano attirati.⁴²

L'episodio ricorre ancora nei *Fasti* di Ovidio, che lo narra in termini analoghi a quelli con cui lo riferisce Livio:

diventato ormai potente, chiede [*scil.* Sesto] a suo padre, tramite un amico, di fargli sapere in che modo si poteva rovinare Gabii. Nei pressi del palazzo c'era un giardino, coltivato con cura a piante odorifere, il cui terreno era attraversato dalle acque scroscianti di un piccolo rivo. È qui che Tarquinio, ricevendo il messaggero segreto del figlio, spezzò con un bastone i gigli più alti. Il messo tornò, riferì dei gigli decapitati e il figlio disse: «comprendo ciò che comanda mio padre». Senza indugio uccise i maggiori di Gabii e la città, rimasta senza difensori, si arrese.⁴³

Pur ricordando esplicitamente l'aneddoto su Periandro e Trasibulo nella versione erodotea, Dionisio concorda con Livio nel riferire che Tarquinio il Superbo recise dei papaveri anziché delle spighe di grano, mentre Ovidio, che pure riferisce l'episodio in linea con il racconto di Livio, per ragioni metriche

⁴² Liv. 1.54.5-8: *itaque postquam satis virium conlectum ad omnes conatus videbat, tum ex suis unum sciscitatum Romam ad patrem mittit quidnam se facere vellet, quando quidem ut omnia unus publice Gabiis posset ei di dedissent. Huic nuntio, quia, credo, dubiae fidei videbatur, nihil uoce responsum est; rex velut deliberabundus in hortum aedium transit sequente nuntio filii; ibi inambulans tacitus summa papaverum capita dicitur baculo decussisse. Interrogando exspectandoque responsum nuntius fessus, ut re imperfecta, redit Gabios; quae dixerit ipse quaeque viderit refert; seu ira seu odio seu superbia insita ingenio nullam eum vocem emisisse. Sexto ubi quid vellet parens quidue praeciperet tacitis ambagibus patuit, primores civitatis criminando alios apud populum, alios sua ipsos invidia opportunos interemit.*

⁴³ Ovid. *Fast.* 2.701-710: *iamque potens misso genitorem appellat amico, / perdendi Gabios quod sibi monstret iter. / Hortus odoratis suberat cultissimus herbis, / sectus humum rivo lene sonantis aquae: / illic Tarquinius mandata latentia nati / accipit, et virga lilia summa metit. / Nuntius ut rediit decussa lilia dixit, / filius 'agnosco iussa parentis' ait. / Nec mora, principibus caesis ex urbe Gabina, / traduntur ducibus moenia nuda suis.* L'aneddoto di Tarquinio il Superbo e i papaveri è ricordato brevemente anche da Plin. *HN* 19.169.

sostituisce i gigli ai papaveri.⁴⁴ In sostanza, l'ambientazione romana del modello erodoteo conserva il significato politico della vicenda, la formazione del tiranno, ma perde il riferimento al grano e pertanto il suo legame con il folklore frigio all'origine dell'episodio di Litiere. Se il mito di Litiere rappresentava l'archetipo dell'aneddoto che vedeva protagonista Trasibulo di Mileto, fornendo l'immagine di uomini considerati incarnazione dello spirito del grano, nei racconti di ambientazione romana il grano perde il suo significato religioso, troppo legato al contesto frigio per essere compreso a Roma, ed è sostituito da vegetali che potevano trovarsi negli *horti* delle case romane, in una cornice quindi ben diversa dai campi coltivati in cui il tiranno di Mileto portava il messaggero giunto da Corinto, ma più familiare al pubblico romano.⁴⁵

Un episodio molto simile, che richiama chiaramente l'aneddoto di Trasibulo e Periandro, anche se il modello originario deve essere quello liviano che aveva come protagonisti i due Tarquini, senza alcun riferimento, almeno esplicito, ai due tiranni greci, ricorre anche nei *Chronica* dello scrittore vicentino Antonio Godi (1350-1438), che, fondandosi su una tradizione locale, riferisce un analogo aneddoto i cui protagonisti sono questa volta l'imperatore Federico II di Svevia e il signore di Verona Ezzelino da Romano, al quale il sovrano affidò la signoria di Vicenza, caduta in mani imperiali nell'autunno del 1236:

quando affidò il governo e la signoria della città di Vicenza nelle mani di Ezzelino, l'imperatore non sapeva che quello fosse tanto propenso a commettere azioni malvage, e mentre si trovavano nel palazzo vescovile di Vicenza prese in mano un coltellino e disse a Ezzelino: «voglio spiegarti in che modo si deve tenere con fermezza il governo e la signoria di una città» e iniziò a decapitare gli steli d'erba più alti. A questo spettacolo Ezzelino disse: «terrò bene a mente gli ordini dell'imperatore».⁴⁶

La vicenda richiama da vicino quella di ambientazione romana, con Federico II di Svevia che spiega al suo alleato Ezzelino da Romano come mantenere il potere in una città, Vicenza, appena conquistata, in maniera analoga a Tarquinio il Superbo che aveva suggerito al figlio Sesto in quale modo assicurarsi il potere a Gabii. L'accostamento tra i due episodi è reso ancora più stringente dal comune destino di Sesto Tarquinio ed Ezzelino da Romano, assurti nella cultura occidentale a esempi di tiranni particolarmente spietati e crudeli, tanto

⁴⁴ Sulla sostituzione dei gigli ai papaveri, cfr. Ogilvie 1965, 206.

⁴⁵ Sull'influenza dell'ambientazione romana dell'aneddoto dei Tarquini nei racconti di Dionisio e di Livio rispetto al modello erodoteo, cfr. Rutland 1984, 201-202.

⁴⁶ Il passo di Antonio Godi è tramandato in Ludovico A. Muratori, *Rerum Italicarum Scriptores*, VIII, 83 [13, 7-18]: *cum Dominus Imperator in manibus Domini Eccelini regimen, et dominium civitatis Vicentiae commendaret, ignoransque ipsum esse tam dolosum ad scelera committenda, existentibus ipsis in Viridario Episcopatus Vicentiae, dixit Domino Eccelino, accepto in manu cultellino: 'Volo te docere, quomodo debet dominium, et regimen civitatis firmiter obtinere', coepitque decapitare herbas longas. Quo viso ait Dominus Eccelinus: 'Mandata Domini Imperatoris firma mente tenebo'*. Sull'episodio che vede protagonisti Federico II di Svevia ed Ezzelino da Romano, cfr. Arnaldi 1963, 76-77; Kantorowicz 1976, 429; Abulafia 1993, 247.

che Dante colloca entrambi nel VII girone dell'Inferno, dove sono dannati i violenti verso il prossimo.⁴⁷ Se ancora una volta il significato politico dell'aneddoto rimane pertanto il medesimo, cambia il vegetale oggetto della metafora, non più papaveri né gigli, bensì semplice erba.

Al termine di questo studio circa l'episodio relativo a Trasibulo e Periandro è possibile concludere che sotto il profilo del significato politico dell'aneddoto l'inversione tra i due protagonisti è sostanzialmente ininfluyente, anzi Periandro si prestava meglio nel ruolo di consigliere per via della sua fama di tiranno spietato, ma anche di uomo sapiente, quindi più indicato a fornire consigli su come preservare il potere, mentre la metafora del grano, con il suo richiamo ad antiche credenze e tradizioni frigie, suggerisce invece di ricondurre l'origine dell'aneddoto all'area micrasiatica e di vedere pertanto nel racconto erodoteo la versione più vicina al modello originario dell'aneddoto nel quale è Periandro a chiedere consiglio a Trasibulo e quest'ultimo a ricorrere a un linguaggio gestuale che si ispirava a quelle medesime credenze e tradizioni frigie. Questa proposta interpretativa incoraggia inoltre a considerare l'aneddoto circa Trasibulo e Periandro come l'espressione di contatti culturali tra Ionia e Frigia favoriti dalla valle del Meandro che metteva in comunicazione la ionica Mileto con la frigia Celene, attraversando proprio i luoghi del mito di Litiere. Se l'aneddoto è nato in ambienti aristocratici milesi⁴⁸ ostili alla tirannide e richiama le credenze frigie legate al mito di Litiere, è possibile avanzare l'ipotesi che la metafora delle spighe più alte riferita a cittadini in vista eliminati dal tiranno implicasse originariamente l'accostamento tra Trasibulo di Mileto e l'odioso Litiere e sottintendesse forse l'auspicio che prima o poi si manifestasse un oppositore in grado di eliminare la spiga più alta di tutte, vale a dire il tiranno, così come Eracle aveva eliminato il figlio di Mida ricorrendo alla stessa modalità con cui quest'ultimo eliminava le sue sfortunate vittime. Il grano, che nel mito di Litiere richiama antiche credenze religiose frigie che ne facevano incarnare lo spirito in coloro che mietevano l'ultimo covone, mostrandosi quindi più lenti degli altri mietitori, nell'aneddoto antitirannico che vede come protagonista Trasibulo di Mileto diviene invece la metafora per indicare gli aristocratici rivali del tiranno che, sconfitti nelle lotte politiche interne alla *polis*, sono da eliminare fisicamente per consolidare il potere del tiranno. In altre parole, l'aneddoto su Trasibulo di Mileto rappresenterebbe

⁴⁷ Dante, *Inferno* 12.109-110 (Ezzelino da Romano); 135 (Sesto Tarquinio). La metafora dei papaveri per indicare le persone in vista che il tiranno deve eliminare per rafforzare il proprio potere è utilizzata, con esplicito richiamo all'aneddoto relativo a Tarquinio il Superbo, ma senza descrivere una circostanza precisa, anche da Lorenzo Valla a proposito di papa Bonifacio IX (*De falso credita et ementita Constantini donatione* 80): *is fuit Bonifacius nonus, octavo in fraude ut in nomine par (si modo Bonifacii dicendi sunt, qui pessime faciunt), et cum Romani deprehensio dolo apud se indignarentur, bonus papa in morem Tarquini summa queque papavera virga decussit.*

⁴⁸ L'origine milesia dell'aneddoto su Trasibulo e Periandro non esclude naturalmente che Erodoto ne sia venuto a conoscenza tramite fonti corinzie, come sostenuto da Nenci 1994, 286, mentre Schachermeyr 1936, 567, ha espresso scetticismo circa la possibilità di individuare la fonte erodotea.

l'adattamento di una credenza popolare frigia a una circostanza particolare della lotta politica interna alla *polis* di Mileto.

Se rispetto al racconto erodoteo quello aristotelico ha mantenuto il riferimento al grano, ma invertendo i protagonisti ha dimostrato di avere probabilmente già perso nozione del significato culturale del grano e del suo legame con l'ambiente frigio, i racconti successivi, da quelli romani di Livio, Dionisio e Ovidio a quello medievale di Antonio Godi, menzionando papaveri, gigli o semplice erba hanno smarrito completamente anche ogni riferimento al grano, conservando unicamente il significato politico dell'episodio, vale a dire la formazione del tiranno, e garantendo lunga vita a un *topos* letterario che ha attraversato i secoli, ma ha obliterato il suo vero archetipo, l'escrabile Litierse.

Riferimenti bibliografici

- Abulafia D. (1993), *Federico II. Un imperatore medievale*, Torino [London 1988].
- Accattino P., Curnis M. (2013), *Aristotele. La Politica. Libro III*, Roma.
- Ambaglio D. (2010), *La storia come strumento ermeneutico: qualche caso dalla Politica di Aristotele*, in *La Politica di Aristotele e la storiografia locale* (Atti della giornata di studio. Fisciano, 12-13 giugno 2008), a cura di M. Polito e C. Talamo, Tivoli, 19-33.
- Arnaldi G. (1963), *Studi sui cronisti della marca trevigiana nell'età di Ezzelino da Romano*, Roma.
- Beloch K.J. (1913), *Griechische Geschichte*, I 2, Strassburg.
- Bertoletti E. (2016), *Storia e tragedia. POxy. XXIII 2382: edizione critica e commento*, Tesi di Dottorato, Università di Parma.
- Berve H. (1967), *Die Tyrannis bei den Griechen*, I-II, München.
- Busine A. (2002), *Les Sept Sages de la Grèce antique*, Paris.
- Cataudella M.R. (1964), *Erodoto e la cronologia dei Cipselidi*, «Maia» 16, 204-225.
- de Libero L. (1996), *Die archaische Tyrannis*, Stuttgart.
- De Luna M.E., Zizza C., Curnis M. (2016), *Aristotele. La Politica. Libri V-VI*, Roma.
- De Sanctis G. (1939), *Storia dei Greci*, I, Firenze.
- Ducat J. (1961), *Note sur la chronologie des Kypselides*, «BCH» 85, 418-425.
- Forsdyke S. (1999), *From Aristocratic to Democratic Ideology and Back Again. The Thrasybulus Anecdote in Herodotus' Histories and Aristotle's Politics*, «CPh» 94, 361-372.
- (2005), *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton - Oxford.
- Frazer J. (1922), *The Golden Bough*, London.
- Gehrke H.-J. (1990), *Herodot und die Tyrannenchronologie*, in *Memoria rerum veterum. Neue Beiträge zur antiken Historiographie und alten Geschichte. Festschrift für Carl Joachim Classen zum 60. Geburtstag*, hrsg. v. A. Wolfram, Stuttgart, 33-49.
- Giangiulio M. (2005), *Tradizione storica e strategie narrative nelle Storie di Erodoto. Il caso del discorso di Socle Corinzio*, in *Erodoto e il 'modello erodoteo'. Formazione e trasmissione delle tradizioni storiche in Grecia*, a cura di M.angiulio, Trento, 91-122.
- Kantorowicz E. (1976), *Federico II, imperatore*, Milano [Düsseldorf - München 1931].
- Kretschmer P. (1925), *Mythische Namen. Lityerses und Hylas*, «Glotta» 14, 33-36.
- Lenschau T. (1936), *Forschungen zur griechischen Geschichte im VII. und VI. Jahrhundert v. Chr.*, «Philologus» 91, 278-307.

- Loroux N. (1993), *Melissa, moglie e figlia di tiranni*, in *Grecia al femminile*, a cura di N. Loroux, Roma - Bari, 5-32.
- Mannhardt W. (1884), *Mythologische Forschungen*, Strassburg.
- Nenci G. (1994), *Erodoto. Le Storie. Libro V. La rivolta della Ionia*, Milano.
- Ogilvie R.M. (1965), *A Commentary on Livy. Books 1-5*, Oxford.
- Olivieri A. (1942), *Sositeo*, «Dioniso» 9, 65-74.
- Parker V. (1993), *Zur griechischen und vorderasiatischen Chronologie des sechsten Jahrhunderts v. Chr. unter besonderer Berücksichtigung der Kypselidenchronologie*, «Historia» 42, 385-417.
- Pavese C. (1947), *Dialoghi con Leucò*, Torino.
- Rutland L.W. (1984), *In Hortum Aedium, ἑσβὰς δὲ ἐς ἄρουραν. Consultation Scenes in Livy and Herodotus*, «Eranos» 82, 199-203.
- Salmon J.B. (1984), *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 BC*, Oxford.
- Schachermeyr F. (1936), *Thasybulos von Milet*, in *RE II A*, 567-568.
- Shimron B. (1989), *Politics and Belief in Herodotus*, Stuttgart.
- Stahl M. (1983), *Tyrannis und das Problem der Macht. Die Geschichten Herodots über Kypselos und Periander von Korinth*, «Hermes» 111, 202-220.
- van der Veen J.E. (1996), *The Significant and the Insignificant. Five Studies in Herodotus' View of History*, Amsterdam.
- Wallace R.W. (2009), *Charismatic Leaders*, in *A Companion to Archaic Greece*, ed. by K. Raaflaub, H. van Wees, Malden - Oxford - Chichester, 411-426.
- Will É. (1955), *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris.
- Xanthakis-Karamanos G. (1994), *The Daphnis or Lityrses of Sositheus*, «AC» 63, 237-250.
- Zizza C. (2012), *Tiranni e despoti orientali nella Politica di Aristotele: Periandro e Sardapalo*, «IncidAntico» 10, 177-193.

DEMOCRAZIA E *POIKILIA*: POLIBIO E PLATONE (CON ARISTOTELE)*

ALESSANDRA COPPOLA

Abstract: DEMOCRACY AND *POIKILIA*: POLYBIUS AND PLATO (WITH ARISTOTLE). Polybius' analysis of the Roman Constitution and its Spartan model can be traced back to Aristotle, and the definition of both democracy and the best constitution can be compared with a famous passage by Plato considering the concept of *poikilia*.

Keywords: Polybius – constitutions – Aristotle – Plato – *poikilia*

1. Democrazia aristocratica e variopinta

La presentazione della costituzione romana da parte di Polibio può ancora offrire l'occasione per ragionare sui possibili modelli e le fonti di ispirazione. Notoriamente lo storico confronta il sistema romano con quello di Sparta e lo inserisce nel contesto più ampio della valutazione della costituzione mista. Polibio, a ben vedere, sembra operare un suo personale percorso intellettuale nel cercare i confronti con i modelli greci, in particolare attingendo, come di fatto dichiara lui stesso, dal pensiero platonico. C'è infatti un interessante passo platonico che sembra tenuto in considerazione dallo storico per il tema della *poikilia* costituzionale, debitamente risemantizzato e applicato al contesto romano. In più, tale passo platonico può essere un utile confronto per l'esame della democrazia achea. Il passo in questione, come vedremo, riguardava la critica alla democrazia ateniese da un particolare punto di vista, teso a evidenziarne la poliedrica dimensione di sistema aperto, esaminabile da vari punti di vista. La possibilità di leggere il sistema del governo del popolo con riferimento a caratteristiche più ampie era già stato oggetto di riflessione, come dimostrano alcuni esempi che vale la pena ripercorrere brevemente.

Nel *Menesseno*, Socrate raccontava di aver udito la criticata compagna di Pericle, Aspasia, pronunciare un improbabile discorso per i caduti in guerra, tanto da restarne un po' confuso. Il discorso, infatti, applicava sì con rigore tutti i *topoi* della retorica democratica ma in chiave ironica. L'oratrice sosteneva che la costituzione di Atene era buona e rendeva virtuosi i cittadini: qualcuno la chia-

alessandra.coppola@unipd.it, Università degli Studi di Padova, Italia.

* Il presente testo è stato discusso il 3 maggio 2023 presso l'Università degli Studi della Campania 'Luigi Vanvitelli': per l'ospitalità e la vivace discussione ringrazio Marcello Lupi, Luigi Loreto, Maria Luisa Chirico, Osvaldo Sacchi, Claudio Vacanti, Eduardo Federico, Amedeo Visconti, Vittorio Saldutti, Alessandro Piccolo.

mava 'democrazia' oppure in altro modo, ma in concreto essa era un'aristocrazia apprezzata dalla massa perché assegnava le magistrature senza tenere conto di debolezza sociale, povertà o oscurità di origini: in essa governava chi sembrava onesto e virtuoso.¹ Il testo riplasma dunque la visione di Atene democratica insinuando una visione alternativa e caricaturale del suo regime, suggerendo che tale governo, significativamente definibile con nomi vari, poteva essere considerato un paradossale insieme di uguaglianza e aristocrazia. Era appunto quello che faceva seriamente Isocrate quando sosteneva, nel *Panatenico*, che l'Atene antica era retta da una democrazia dove non c'era affatto la negativa licenza di fare quello che si voleva, perché la democrazia si serviva dell'aristocrazia, cioè a dire si basava sui migliori.² Un punto di vista, questo, che avrà fornito uno spunto facile per l'ironia sottile del *Menesseno* di Platone, che certo non approvava tale visione, e che ci porta utilmente a vedere diverse prospettive nella valutazione del regime popolare ateniese, che mirava a combinare uguaglianza e selezione. La democrazia svelava facce diverse e contraddittorie (come già in Tucidide, nella famosa definizione del governo di Pericle come potere personale che nei fatti si contrapponeva al governo del *demos*)³ e il dibattito si poteva allargare.

Una specifica caratteristica della democrazia era positivamente individuata da Pericle nella libertà, come attestava Tucidide nell'epitafio pericleo, e come recepiva Euripide nelle *Supplici*.⁴ Ma nei principali pensatori del IV secolo, Platone e Aristotele, la libertà democratica aveva poco di attraente. Platone insiste particolarmente su questo tema nella *Repubblica*. Nella sua idea ciclica dei regimi fondamentali la democrazia nasce quando i poveri si ribellano e uccidono o mandano in esilio gli avversari, distribuendo e assegnando le cariche con il sorteggio. Dopo di che la città diventa «piena di libertà e di *parrhesia*», assegnando a ciascuno la possibilità di vivere come gli pare:

La democrazia, credo, nasce quando i poveri, avendo vinto, uccidono alcuni ed esiliano altri e con gli altri dividono in maniera uguale cittadinanza e cariche e per lo più le cariche diventano sorteggiabili [...]. Non sono forse liberi? e la città non si riempie forse di libertà di parola, e non c'è forse il potere di fare quello che si vuole? e dove c'è questo potere non è forse chiaro che ciascuno può organizzare la propria vita come vuole?⁵

¹ Pl. *Menex.* 238c-e. «Causa di tale regime», precisa Platone, era l'autoctonia: gli Ateniesi, infatti, abitavano l'Attica da sempre e non si erano mai mescolati con altri popoli, ottenendo così un lignaggio antico e puro dove tutti erano uguali fra loro. Il filosofo sembra insinuare l'idea che proprio tale origine creasse, a sua volta, una sorta di paradossale aristocrazia del popolo. Sui vari problemi del testo vd. Prandi 2015, che mette in rilievo come la pluralità di nomi del regime ne ponga in evidenza il carattere compromissorio e poco lineare, e ricorda a questo proposito un altro passo platonico, *Resp.* 557, di cui ci occuperemo più oltre nel testo. Vd. anche Bultrighini 2016, 27-40; sull'autoctonia, vd. la panoramica di Montanari 1981.

² Isoc. *Panath.* 131.

³ Thuc. 2.65.9: ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή.

⁴ Thuc. 2.36.1; 37.2; 43.4; Eur. *Suppl.* 405. Vd. Musti 1995, 128.

⁵ Pl. *Resp.* 8, 557a-b: δημοκρατία δὴ, οἶμαι, γίγνεται ὅταν οἱ πένητες νικήσαντες τοὺς μὲν ἀποκτείνωσι τῶν ἐτέρων, τοὺς δὲ ἐκβάλωσι, τοῖς δὲ λοιποῖς ἕξ ἴσου μεταδῶσι πολιτείας τε καὶ

Il filosofo usa poi una precisa immagine per indicare la libertà della democrazia, sostenendo che essa era la più bella di tutte le forme di governo, come un «mantello variopinto» (*himation poikilon*), ricamato con ogni sorta di fiori: molti possono giudicarla bellissima, come le donne e i bambini quando guardano cose variopinte. Infine, aggiunge:

Grazie a questa licenza, (la città democratica) possiede tutti i generi di costituzione, e chi vuole istituire una città, come noi oggi, rischia di dover andare in una città democratica per scegliere il governo che più gli piace, come al mercato delle costituzioni [...] una piacevole costituzione anarchica e variopinta, che distribuisce una sorta di uguaglianza a chi è uguale e a chi non lo è.⁶

La metafora del mantello ci ricorda una celebre immagine della *Lisistrata* di Aristofane.⁷ La commedia presenta un passo significativo in cui si propone un metodo efficace per risolvere i problemi di Atene: con l'arte femminile del tessere, dopo aver lavato via lo sporco della città, si doveva approntare per il popolo un mantello (*chlaina*), lavorando un gomito ricavato da un rimescolamento generale di meteci, debitori e coloni, cardando via le spine e quelli che aspiravano alle cariche. L'impasto di questa lana era formato da coloro che evidentemente creavano problemi alla città, e andava per questo ripulito, come si faceva di solito per preparare le matasse. Questa immagine metaforica, legata alle attività femminili, rimanda da un lato al problema, dall'altro alla sua soluzione: si capisce che la democrazia è un crogiuolo di personaggi e interessi variegati ma qui si suggerisce come andare oltre, cercando una sorta di concordia. La parte costruttiva e propositiva ci conduce all'immagine platonica che conclude il *Politico*, un dialogo che ampiamente sfrutta la metafora del tessere per definire l'attività politica: lì, nella conclusione, si dice che il perfetto uomo politico porta a una armoniosa vita comunitaria in concordia e amicizia realizzando il migliore dei tessuti che avvolge schiavi e liberi e li tiene insieme nell'intreccio al fine di rendere la città felice.⁸ La prima descrizione, invece, quella che parla di un insieme composito di persone e interessi, e l'idea stessa del mantello collegato alla città, sembrano ombreggiate dietro il passo della *Repubblica* che abbiamo visto, con

ἀρχῶν, καὶ ὡς τὸ πολὺ ἀπὸ κλήρων αἱ ἀρχαὶ ἐν αὐτῇ γίνονται [...]. οὐκοῦν πρῶτον μὲν διῆ ἐλευθεροί, καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται, καὶ ἔξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται; ὅπου δὲ γε ἔξουσία, δῆλον ὅτι ἰδίαν ἕκαστος ἂν κατασκευῆν τοῦ αὐτοῦ βίου κατασκεύαζοιτο ἐν αὐτῇ, ἥτις ἕκαστον ἀρέσκοι. Su Platone e la democrazia vd. Bertelli 2005; cfr. Bultrighini 2016.

⁶ Pl. *Resp.* 8, 557d: πάντα γένη πολιτειῶν ἔχει διὰ τὴν ἔξουσίαν, καὶ κινδυνεύει τῷ βουλομένῳ πόλιν κατασκευάζειν, ὃ νῦν διῆ ἡμεῖς ἐπιτιοῦμεν, ἀναγκαῖον εἶναι εἰς δημοκρατομένην ἐλθόντι πόλιν, ὃς ἂν αὐτὸν ἀρέσκῃ τρόπος, τοῦτον ἐκλέξασθαι ὥσπερ εἰς παντοπῶλιον ἀφικομένην πολιτειῶν, καὶ ἐκλεξαμένην οὕτω κατοικίξειν [...] ἠδεῖα πολιτεία καὶ ἀναρχος καὶ ποικίλη, ἰσοτήτῃ τινα ὁμοίως ἴσους τε καὶ ἀνίσους διανέμουσα. In particolare, vd. l'acuta analisi di Bertelli 2005.

⁷ Aristoph. *Lys.* 574 ss. Su Platone e Aristofane vd., in generale, il confronto di Coppola 2019 e Marren 2022.

⁸ Pl. *Plt.* 311c; per il confronto con la *Lisistrata* vd. Breglia 2012. Sul passo della *Lisistrata* vd. Scheid, Svembro 1994, 21 ss.; Dorati 1998. Sulla metafora della tessitura cfr. Andò 2005.

la definizione della democrazia come mantello variopinto (*himation poikilon*), a illustrare un regime in cui tutti gli interessi convivono. L'immagine del mantello dalla multiforme composizione viene riadattata al contesto come metafora delle varie componenti del regime popolare, declinabile da più punti di vista.

Platone potrebbe così ispirarsi alle riflessioni del poeta comico, che ben conosce, per dipingere la realtà della città democratica (il mantello variopinto) e anche per prospettare soluzioni, al fine della felicità.⁹ Particolarmente interessante è il confronto fra il mantello variopinto e la specifica forma di governo della democrazia, che è detta ποικίλη, perché nel suo sistema si può trovare tutto quello che si vuole. Qui ognuno può fare quello che gli pare e quindi tale costituzione «potrebbe apparire bellissima» (καλλίστη ἂν φαίνοιτο). In più, proprio grazie a questo suo essere variegata (πεποικιλμένη), nel senso che ognuno vi può vivere come preferisce, la costituzione democratica contiene tutti i tipi di costituzione (πάντα γένη πολιτειῶν ἔχει διὰ τὴν ἕξουσίαν) e quindi chi fosse stato interessato a scegliere una forma di governo poteva andare in una città democratica come in un supermercato di costituzioni (παντοπώλιον). Come presto vedremo, questo passo avrà una efficace ripresa nella valutazione polibiana.

2. Sparta democratica

Gli Ateniesi più conservatori, quelli che non gradivano la piena partecipazione di tutti i cittadini all'attività politica e l'eccesso di libertà, avevano in Sparta il loro modello alternativo, il baluardo possibile contro gli eccessi della democrazia marittima e il prevalere del volgo. Al tempo della crisi del modello democratico, dalla fine del V secolo, Sparta si prestava a divenire un modello politico di salvezza, contrapposto non tanto alla città di Atene in sé quanto piuttosto alle esagerazioni della vita democratica ateniese, che aveva posto tutti i cittadini sullo stesso piano permettendo a tutti di fare politica e di amministrare la città. Il filolaconismo si diffondeva facilmente (anche nella moda) esercitando piena capacità attrattiva per il fatto stesso che offriva un modello alternativo alle contraddizioni della città democratica, tale da allettare gli insoddisfatti.¹⁰ Nel IV secolo non si opponeva più un paradigma oligarchico al pur macchinoso e deludente modello democratico, perché quest'ultimo non era più messo sotto accusa in termini generali e le critiche si precisavano al suo interno, essendo ormai ritenuto come sistema imprescindibile di per sé, ripensato più a fondo solo nelle discussioni filosofiche. Anche nella dialettica democratica, la critica si poteva trasformare fino a vedere Sparta come modello attraente proprio in quanto vera città democratica, l'unica davvero basata su principi di uguaglianza tra pari. Se non si poteva smettere di dirsi democratici, per criticare il sistema si poteva

⁹ Cfr. Bertelli 2005, che vede un tono da commedia in tutto il passo (forse riconducibile ad Archipo per la parola *παντοπολιον*).

¹⁰ Sulla moda laconizzante vd. Marr, Rhodes 2008, 75. Per il IV secolo vd. Plut. *Phoc.* 10.1; 20.4–6; cfr. Isoc. *Panath.* 110–111 e 234. Sulla visione idealizzata della costituzione spartana nel IV secolo vd. Hodkinson 2005.

cambiare l'immagine della democrazia stessa. Una chiara presa di posizione, a proposito della percezione del sistema costituzionale spartano, si legge in un passo dell'*Areopagitico* di Isocrate. Al paragrafo 61 è detto infatti che Sparta era un ottimo esempio di città democratica:

Gli Spartani hanno una costituzione ottima perché retti a democrazia: nella scelta dei magistrati, nella vita di tutti i giorni e in tutte le loro faccende vediamo che uguaglianza e parità (τὰς ἰσότητος καὶ τὰς ὁμοιότητος) sono più forti che altrove. Questi sono i principi che le oligarchie combattono e a cui si attengono le buone democrazie.¹¹

Che Sparta sia ora ritenuta una democrazia è davvero un'evoluzione interessante. L'idea di democrazia si esprime attraverso il concetto dell'uguaglianza di diritti, che è un'uguaglianza fra pari, tale da far passare in secondo piano il fatto che coloro che sono uguali tra loro rappresentino solo un corpo civico limitato (soprattutto nel IV secolo).¹² Isocrate ha in mente, nella concreta realtà, la base della cittadinanza dotata di pieni diritti politici, quella costituita dagli Spartiati, gli *homoioi*. Non importa se gli altri erano esclusi. In realtà, in un'occasione più tarda Isocrate aggiusterà un po' il tiro, precisando di parlare solo a proposito della democrazia e *isonomia* fra gli Spartiati, e troverà più interessante dire che la costituzione in sé era una forma mista, metà democratica e metà aristocratica, aggiungendo che quello stesso regime era presente nell'antica città di Atene a cui Licurgo si sarebbe ispirato. Così scrive nel *Panatenaiico*: «Licurgo stabilì presso di loro una democrazia mischiata all'aristocrazia, come da noi una volta, e cariche non per sorteggio ma per elezione».¹³

Si stava sviluppando il tema di una visione aperta e variegata di Atene (quella di un tempo), di Sparta e della democrazia. Un simile ragionamento sulla possibilità di convivenza di modelli o visioni diverse era stato espresso per Atene da Tucidide per il breve ma apprezzato governo moderato dei Cinquemila, da lui descritto con il termine 'mescolamento' (*xynkrosis*) dei pochi e dei molti.¹⁴ Ma tale prospettiva, che intercettava forme mescolate di governo, si sviluppò meglio durante il secolo successivo, anche con l'articolazione teorica di questa prospettiva.

¹¹ Λακεδαιμονίους διὰ τοῦτο κάλλιστα πολιτευομένους, ὅτι μάλιστα δημοκρατούμενοι τυγχάνουσιν. ἐν γὰρ τῇ τῶν ἀρχόντων αἵρέσει καὶ τῷ βίῳ τῷ καθ' ἡμέραν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐπιτηδεύμασιν ἴδοιμεν ἂν παρ' αὐτοῖς τὰς ἰσότητος καὶ τὰς ὁμοιότητος μᾶλλον ἢ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἰσχυούσας.

¹² Questa tradizione di Sparta come città dell'uguaglianza avrà larga fortuna anche in età illuministica, presso i rivoluzionari francesi, che vedevano nella città peloponnesiaca un modello di ispirazione politica appunto grazie a questi principi egualitari: vd. Vidal-Naquet 1975.

¹³ Isoc. *Panath.* 153-154: (Licurgo) καὶ τὴν τε δημοκρατίαν καταστήσαντος παρ' αὐτοῖς τὴν ἀριστοκρατίαν μεμιγμένην, ἥπερ ἦν παρ' ἡμῖν, καὶ τὰς ἀρχὰς οὐ κληρωτὰς ἀλλ' αἰρετὰς ποιήσαντος.

¹⁴ Thuc. 8.97. Si soffermano sulla parola: Walbank 1943; von Fritz 1975, 417 n. 43; Carsana 1990, 8; Lintott 1999, 214-219; Champion 2004, 96 n. 83.

Significativa e utilmente confrontabile con quella di Isocrate è la posizione di Platone nei riguardi della costituzione spartana. Nelle *Leggi* uno dei protagonisti del dialogo, lo spartano Megillo, sostiene di non essere in grado di definire Sparta, perché Sparta era democratica e tirannica insieme, ma sarebbe stato assurdo negare che fosse allo stesso tempo un'aristocrazia e, in più, una monarchia:

Pensandoci, straniero, non saprei dire come si può definire la costituzione spartana: mi pare infatti una tirannide (è stupefacente quanto il potere degli efori sia diventato tirannico) e a volte mi sembra al massimo democratica; ma è del tutto assurdo non dirla un'aristocrazia; e poi contiene una monarchia a vita che è considerata da tutti, noi compresi, la più antica di tutte. Quindi, così su due piedi, come dicevo, non saprei dare una definizione di questa costituzione.¹⁵

Platone analizza dunque separatamente le varie istituzioni che compongono la costituzione di Sparta, vedendo esplicitamente l'aspetto della tirannide nell'eforato. Non offre ulteriori spiegazioni, però l'aspetto monarchico stava evidentemente nella presenza effettiva dei due re, che erano al vertice dell'organizzazione; quanto alla democrazia, non ricaviamo dal testo elementi chiari per capire cosa intendesse esattamente. Potremmo supporre che l'uguaglianza di cui parlava anche Isocrate, quella valida solo per gli Spartiati, fosse il fattore percepito come democratico anche da Platone. In ogni caso, l'interpretazione della presenza di più forme costituzionali in un solo sistema sembra essere, anche rispetto a quel che dice Isocrate, la prima articolata applicazione dell'idea di costituzione composita, intesa proprio come regime politico caratterizzato dalla compresenza di varie forme tradizionali di governo, identificabili nei vari consessi che costituivano le principali istituzioni. I pregi di un governo così composto non tardano infatti a essere riconosciuti, essendo ormai chiari i limiti di ogni singolo regime.

Dopo Platone, Aristotele ricordava che secondo alcuni pensatori la costituzione migliore doveva essere una mescolanza di tutti gli ordinamenti, e che costoro lodavano proprio quella di Sparta, sostenendo che tale ordinamento derivava dalla monarchia, dall'oligarchia e dalla democrazia, comprendendo i re, la *gherosia* (un consiglio oligarchico) e l'eforato, composto di membri provenienti dal popolo. Secondo altri, però, l'eforato era una forma di tirannide e la democrazia si esercitava solo nella pratica delle mense comuni e nella vita quotidiana.¹⁶ Qui Aristotele fa riferimento a una duplicità di visioni in relazione

¹⁵ Pl. *Lg.* 4, 712d: καὶ μὴν συννοῶν γε, ὧ ἔξενε, τὴν ἐν Λακεδαίμονι πολιτείαν οὐκ ἔχω σοι φράζειν οὕτως ἦντινα προσαγορεύειν αὐτὴν δεῖ. καὶ γὰρ τυραννίδι δοκεῖ μοι προσοικεῖναι – τὸ γὰρ τῶν ἐφόρων θαυμαστὸν ὡς τυραννικὸν ἐν αὐτῇ γέγονε – καὶ τις ἐνιότη μοι φαίνεται πασῶν τῶν πόλεων δημοκρατούμενη μάλιστ' εὐοικεῖναι. τὸ δ' αὖ μὴ φάναι ἀριστοκρατίαν αὐτὴν εἶναι παντάπασιν ἄτοπον· καὶ μὲν διὰ βασιλεία γε διὰ βίου τ' ἐστὶν ἐν αὐτῇ καὶ ἀρχαιοτάτη πασῶν καὶ πρὸς πάντων ἀνθρώπων καὶ ἡμῶν αὐτῶν λεγομένη. ἐγὼ δὲ οὕτω νῦν ἐξαίφνης ἀν' ἐρωτηθεὶς, ὄντως, ὅπερ εἶπον, οὐκ ἔχω διορισάμενος εἰπεῖν τίς τούτων ἐστὶν τῶν πολιτειῶν.

¹⁶ Arist. *Pol.* 2, 1265b35–40.

al problema della costituzione mista di Sparta, dato che l'eforato era percepito tanto come aspetto tirannico della costituzione (come in Platone), quanto come elemento popolare, per la provenienza dei suoi membri dalla base dei cittadini, intendendo sempre la categoria degli Spartiati. Ne deduciamo che anche per Platone (per cui l'eforato era una tirannide) l'aspetto democratico, che non stava per lui nell'eforato, era rintracciato nello stile di vita comunitario degli Spartiati, come anche per Isocrate.

Aristotele sosteneva che a Sparta la costituzione era una mescolanza (*mixis*) di democrazia e *arete*, ed era pur sempre una forma di aristocrazia:

Dove la costituzione mira alla ricchezza, all'aristocrazia e alla democrazia, come a Cartagine, questa è aristocratica, e in quelle che mirano a solo due elementi, come a Sparta, e cioè aristocrazia e democrazia, c'è anche una mescolanza di questi due elementi, democrazia e aristocrazia.¹⁷

Il filosofo dava il nome di *politeia* al governo che prendesse alcuni aspetti da un modello e altre caratteristiche da un altro, cioè fosse per la precisione una mescolanza di oligarchia e democrazia.¹⁸ Per lui la *politeia* doveva derivare non semplicemente da una mescolanza ma più esattamente da una buona mescolanza, in modo che fosse possibile definirla tanto democrazia quanto aristocrazia: questa proprietà toccava al punto medio fra due estremi «come avviene nella costituzione di Sparta», dove alcuni vedevano democrazia per il modo di crescere i figli e il trattamento in età adulta, nonché per le vesti uguali per tutti, e poi perché gli anziani erano eletti dal popolo e gli efori tra il popolo, mentre altri notavano gli aspetti oligarchici per l'eleggibilità delle cariche e il ristretto numero di chi aveva il potere di infliggere condanne a morte ed esilio.¹⁹ In un certo senso questa non è che la riformulazione delle parole di Megillo (nelle *Leggi* platoniche) sull'impossibilità di definire Sparta.

Si può discutere dell'apparente contraddizione in Aristotele: Sparta diventa nel quarto libro della *Politica* un esempio di costituzione ben fatta, cioè una *politeia* ben mescolata, nonostante le critiche ricevute nel secondo libro; e si può anche

¹⁷ Arist. *Pol.* 4, 1293b14–18: ὅπου οὖν ἡ πολιτεία βλέπει εἰς τε πλοῦτον καὶ ἀρετὴν καὶ δῆμον, οἷον ἐν Καρχηδόνι, αὕτη ἀριστοκρατική ἐστίν, καὶ ἐν αἷς εἰς τὰ δύο μόνον, οἷον ἡ Λακεδαιμονίων, εἰς τε ἀρετὴν καὶ δῆμον, καὶ ἔστι μίξις τῶν δύο τούτων, δημοκρατίας τε καὶ ἀρετῆς. Su *mixis* in Aristotele vd. la sintesi in Pacchiani 2005 e cfr. Bertì 1997.

¹⁸ Arist. *Pol.* 4, 1293b33–34, dove si aggiunge che in genere si definiscono *politeiai* quelle costituzioni che più tendono alla democrazia, e aristocrazie quelle che tendono all'oligarchia.

¹⁹ Arist. *Pol.* 4, 1294b14–40: τοῦ δ' εὖ μεμείχθαι δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν ὄρος, ὅταν ἐνδέχεται λέγειν τὴν αὐτὴν πολιτείαν δημοκρατίαν καὶ ὀλιγαρχίαν. δῆλον γὰρ ὅτι τοῦτο πάσχουσιν οἱ λέγοντες διὰ τὸ μεμείχθαι καλῶς· πέπονθε δὲ τοῦτο καὶ τὸ μέσον, ἐμφαίνεται γὰρ ἑκάτερον ἐν αὐτῶ τῶν ἄκρων· ὅπερ συμβαίνει περὶ τὴν Λακεδαιμονίων πολιτείαν. πολλοὶ γὰρ ἐγχειροῦσι λέγειν ὡς δημοκρατίας οὐσης διὰ τὸ δημοκρατικὰ πολλὰ τὴν τάξιν ἔχειν [...]. οἱ δ' ὀλιγαρχίαν διὰ τὸ πολλὰ ἔχειν ὀλιγαρχικά. Di 'estremi' parlava anche Platone (*Lg.* 3, 694d) identificandoli con le costituzioni 'madri', cioè quelle di Atene e dei Persiani, rispettivamente democrazia e monarchia.

discutere sull'essenza di questa identificazione di Sparta come *politeia*.²⁰ Che Sparta sia criticabile, anche se la identifichiamo con la *politeia*, è possibile perché anche le *politeiai* possono mutare, come afferma il filosofo quando sostiene che esse possono cadere ἀπὸ συμπτώματος (come accadde alla costituzione di Solone, anch'essa una mescolanza di varie forme): infatti, nel caso di Sparta il legislatore non aveva elaborato un sistema che promuovesse davvero tutte le virtù, ma era diretto a sviluppare soltanto quella guerresca.²¹

Se dunque già Platone nelle *Leggi* vedeva in Sparta un sistema misto, e così altri pensatori a cui accennava Aristotele, quest'ultimo poteva dire (a seconda del punto di vista adottato nell'indagine) che essa aveva una costituzione caratterizzata da una buona mescolanza.

3. Polibio e Sparta

A partire da queste considerazioni possiamo avviarcì a riflettere sull'atteggiamento di Polibio nei confronti della costituzione spartana, che è per lui modello di quella romana, e a esaminare alcuni punti della sua idea di democrazia. L'analisi della costituzione spartana è affrontata infatti dallo storico come utile paradigma per la valutazione delle istituzioni romane. La base di partenza per la sua analisi sono le principali forme di governo greche, che considera separatamente e anche in relazione tra loro, elaborando una propria teoria delle loro reciproche trasformazioni (*metabolai*). Quest'ultimo aspetto relativo alle costituzioni, cioè il loro sviluppo o degenerazione, è esplicitamente descritto sulla base di «Platone e altri filosofi». ²² Platone risulta infatti il primo ad aver classificato le trasformazioni dei regimi nelle città, con operazione teorica che dopo lui Aristotele condusse, a modo suo, in forma ancora più analitica.

Polibio descrive la costituzione romana come un insieme ben miscelato di monarchia, aristocrazia e democrazia; anzi, per la precisione, sostiene che «neppure i Romani avrebbero potuto dire con sicurezza se il loro sistema fosse nel complesso aristocratico, democratico o monarchico»: infatti, considerando

²⁰ Questi in sintesi gli elementi critici (*Pol.* 2, 1269a29-1271b19): la potenza quasi tirannica dell'efforato, a causa della quale i re furono costretti a farsi demagoghi, sì da produrre danno alla costituzione e trasformare l'aristocrazia in una democrazia; il sistema regale, che non portava alla scelta del migliore; la *gherosia*, che non era dotata di *aretè*; i sissizi, che volevano essere democratici ma non lo erano; i navarchi, che avevano troppo potere; la proprietà, poi, non era ben distribuita. Sull'apparente contraddizione vd. Hodkinson 2005, 227-237. Per una discussione su Sparta e i passi aristotelici citati sopra vd. Schürumpf 1996, 342-343; Accattino *et al.* 2014, 246 (G. Besso); Saunders, Robinson 2014, 455 (che non ritengono che per Aristotele Sparta sia una *politeia*).

²¹ Arist. *Pol.* 5, 1306b6; 2, 1274a12 (per Solone, vd. Coppola 2021; su Solone, in generale, vd. ora Lodo 2018). La critica allo sviluppo di una sola virtù, condivisa con Platone, è in *Pol.* 2, 1271b1-10.

²² *Plb.* 6.5.1. Platone è citato anche a 6.45.1; 47.7; 7.13.7; 12.28.2. Troppo poco sappiamo del discorso *Tripolitikos* di Dicearco per comprendere la sua influenza su Polibio (e poi su Cicerone), ma la sua illustrazione del sistema misto sembra avere avuto una discreta diffusione, forse ponendosi sulla scia del pensiero aristotelico. Per uno sguardo di insieme sulle *metabolai* e sulla compresenza di più forme di governo in un solo stato, nonché per i rapporti con le *metabolai* in Platone, vd. von Fritz 1975, 63-73.

il potere dei consoli lo si sarebbe detto monarchico, valutando quello del senato lo si sarebbe detto aristocratico e, osservando il popolo, democratico.²³ Va subito messo in evidenza che questa frase è chiaramente la ripresa quasi letterale della medesima perplessità espressa dallo spartano Megillo nelle *Leggi* di Platone, come abbiamo visto, in relazione alla difficoltà nel precisare quale fosse la costituzione di Sparta, essendo essa al contempo monarchica, aristocratica, democratica e tirannica. Modello polibiano è quindi sicuramente la riflessione di Platone su Sparta, che viene da Polibio debitamente riutilizzata per Roma.²⁴

In particolare, Polibio si sofferma su Sparta negli stessi modi dei pensatori del IV secolo, analizzando cioè la sua costituzione come una forma di costituzione mista, sostenendo che Licurgo, colui che diede a Sparta l'ordinamento politico, fu il primo a miscelare le varie parti.²⁵ Proprio la compresenza di più sistemi di governo rendeva la costituzione di Sparta paragonabile a quella di Roma. Polibio sa che nella città laconica un sistema di reciproci controlli teneva in equilibrio il tutto, perché i re erano tenuti a freno dal timore del popolo, il popolo non disprezzava i re per timore della *gherousia* e questa, i cui membri erano eletti per valore (*arete*), si atteneva alla giustizia.²⁶ In questo senso poteva esserci una costituzione mista tanto a Sparta quanto a Roma, dove le tre parti (consoli, senato, popolo), prese separatamente, potevano avvicinarsi alle tradizionali forme greche di governo della città.

Polibio sostiene tutto ciò dopo aver affermato che la migliore forma di governo è appunto quella che comprende tutte le caratteristiche dei tre principali sistemi, monarchia, aristocrazia, democrazia. A questo proposito vale la pena ricordare quello che diceva Aristotele. I suoi testi subirono un destino particolare dal punto di vista materiale, ma non rimasero certo ignoti nel contenuto. Solitamente, a proposito delle teorie costituzionali, si è vista un'influenza generica su Polibio da parte di pensatori peripatetici non identificabili.²⁷ L'unico filosofo

²³ Plb. 6.11.11: ἦν μὲν δὴ τρία μέρη τὰ κρατοῦντα τῆς πολιτείας, ἅπερ εἶπα πρότερον ἅπαντα οὕτως δὲ πάντα κατὰ μέρος ἴσως καὶ πρεπόντως συνετέακτο καὶ διωκεῖτο διὰ τούτων ὥστε μηδένα ποτ' ἂν εἰπεῖν δύνασθαι βεβαίως μηδὲ τῶν ἐγχωρίων πότερ' ἀριστοκρατικὸν τὸ πολίτευμα σύμπαν ἢ δημοκρατικὸν ἢ μοναρχικόν.

²⁴ Walbank 1957, 641, ricorda Megillo nel commento a Plb. 6.3.8, per precisare come Sparta potesse essere vista quale regime misto, senza insistere su eventuali collegamenti. Nel commento a 6.11.11 (p. 675) ricorda Aristotele (*Pol.* 4, 1294b13 ss.) per evidenziare come l'impossibilità di definire il governo di Sparta sia un segno di successo e poi aggiunge («cf. also») rinvio a Pl. *Lg.* 4, 712d e Isoc. *Areop.* 61, scartando l'ipotesi che Polibio derivi da Dicearco come già supposto da altri: non sembra insistere su una possibile, specifica derivazione da Platone.

²⁵ Plb. 6.3 e 10.

²⁶ Plb. 6.10.8-9.

²⁷ Ma una complessa analisi dei contatti tra il pensiero storico polibiano e un'opera particolare del filosofo, la *Poetica*, ha recentemente fatto un deciso passo avanti nella direzione della possibilità di un rapporto più stretto dello storico con i testi aristotelici: vd. Williams 2007, che mostra gli stretti contatti tra il pensiero aristotelico della *Poetica* e ampi passi polibiani. Teofrasto aveva lasciato tutti i testi di Aristotele a Neleo di Scepsi, ma gli eredi di costui non se ne erano affatto occupati. Strab. 13.1.54 C 609 precisa che quando i testi erano ormai quasi rovinati, gli eredi di Neleo li avevano venduti ad Apellicone di Teo. Plut. *Syll.* 26 racconta che Silla prelevò la biblioteca di Apellicone e poi a Roma

a noi noto che definiva Sparta come un sistema misto ben fatto era appunto Aristotele, proprio per la compresenza di più forme di governo ben mescolate fra di loro. Anche per Polibio la costituzione migliore è, senza incertezze, quella che contiene tutti gli aspetti costituzionali, come appunto quella di Licurgo a Sparta, ed essa è modello per Roma.²⁸ In questo, dunque, cioè nella valutazione di Sparta come città a governo misto, Polibio va ricollegato alla discussione che abbiamo visto da Isocrate a Platone, ma la definizione positiva ci rimanda decisamente ad Aristotele, che considerava Sparta esempio di una mescolanza fatta bene proprio in relazione alle varie componenti.

Una consonanza con la teoria aristotelica si può cogliere in altre osservazioni, sebbene in forma più generica. Lo storico precisava di aver fatto una digressione su Licurgo per dimostrare che la sua costituzione poteva essere utile per difendere il territorio e mantenere la libertà; ma per più alte aspirazioni tale costituzione aveva dei limiti, da cui invece quella romana era esente. Infatti, quando gli Spartani tentarono di acquistare l'egemonia sui Greci, rischiarono persino di perdere la loro indipendenza, mentre i Romani conquistarono tutta l'ecumene, anche grazie alla ricchezza e alla facilità degli approvvigionamenti.²⁹ Anche Aristotele ricordava che il legislatore degli Spartani non operò bene perché essi andarono in rovina non appena ottennero il primato. Per Aristotele questo avvenne perché gli Spartani non sapevano godersi i momenti di pace e cioè non sapevano «vivere bene»; per il concreto Polibio questo si traduce nel fatto che essi non seppero procurarsi di che vivere materialmente e cioè la ricchezza e le vettovaglie, a differenza dei Romani.³⁰ Il vivere bene aristotelico sembrerebbe letto dallo storico in termini di ricchezza materiale. Per Polibio, inoltre, gli Spartani erano troppo avidi di onori e ricchezze, e anche in questo concorda con Aristotele.³¹ Vale la pena lasciare aperta la possibilità che Polibio conoscesse, direttamente o meno, i contenuti della *Politica* aristotelica.³²

Se la costituzione romana era mista, come quella spartana, doveva avere anche dei caratteri democratici: ma dove esattamente? Questo problema è stato

il grammatico Tirannione ne mise in ordine la maggior parte dei testi, mentre Andronico di Rodi li pubblicò e redasse gli indici: vd. Barnes 1997.

²⁸ Plb. 6.3.7-8.

²⁹ Plb. 6.50.

³⁰ Plb. 6.49-50; Arist. *Pol.* 7, 1333b5-1334a10.

³¹ Plb. 6.48.8; Arist. *Pol.* 2, 1270b10; 1271a14-18.

³² Nel presentare la costituzione romana Polibio opera dei confronti con altre realtà, fra cui quelle di Sparta, Creta, Mantinea e Cartagine: la scelta di questi paralleli ha dei precedenti, come egli stesso precisa citando Senofonte per Creta e Sparta; ma va ricordato ancora una volta Platone (per Sparta e Creta nelle *Leggi*). Aristotele discuteva le costituzioni di Sparta, Creta e Cartagine nel secondo libro della *Politica*, dove è anche elogiata la costituzione di Mantinea, pure presente in Polibio. Per altri contatti vd. soprattutto von Scala 1890, 126-153; cfr. Weil 1977, 24, 53, per la valutazione di apporti peripatetici, su cui anche Nicolet 1983, 34. I pensatori successivi di solito ricordati dalla critica sono autori come Dicerco, Archita e Ippodamo, dei quali sappiamo davvero poco: vd. per es. Walbank 1957, 639-641; Champion 2004, 96. In termini più generali, vd. anche Annas 1995, per una sopravvivenza nel dibattito in ambito stoico.

oggetto di disamina critica anche e soprattutto per conciliare tale democraticità con le definizioni di democrazia che Polibio usa altrove, con una certa difformità. Il carattere composito faceva sì che la costituzione romana corrispondesse alla migliore forma di costituzione, quella appunto descritta come mescolanza delle tre forme principali di governo, sul modello spartano.³³ I due consoli rappresenterebbero la forma monarchica;³⁴ sulla base del ruolo del senato, invece, un osservatore greco avrebbe descritto Roma come città aristocratica;³⁵ quanto al popolo romano, come dicevamo, e all'elemento democratico, un approfondimento particolare è riservato dallo storico greco in un passo dove si ricorda che a Roma il popolo aveva il potere di comminare punizioni ed esili, dava le cariche a chi ne era degno, approvava le leggi e confermava o annullava i trattati interstatali (alleanza, pace e tregua): per questo aspetto la costituzione romana era appunto democratica.³⁶ Aristotele, sottile e classificatorio, ammetteva che questo potesse avvenire anche nelle migliori democrazie; anzi, precisava che è 'democratico' anche il fatto che i cittadini si riuniscano per deliberare sulle magistrature e sulla rendicontazione, sulla guerra e le alleanze, lasciando il resto alle magistrature elettive, da affidare a uomini esperti.³⁷ Polibio ci informa che tramite i tribuni della plebe il popolo controllava il senato, come appunto poteva fare il popolo in democrazia secondo il filosofo, controllando i magistrati e deliberando su cariche e rendicontazione.³⁸ Quanto al tema delle pene e degli esili, questo ricorda quanto Aristotele sosteneva a proposito delle oligarchie, che erano appunto tali perché soltanto pochi avevano il potere di comminare queste pene: nel caso che tale facoltà sia data a molti si deve intendere, ovviamente, che il governo sia democratico, come indica Polibio per Roma.³⁹

Il confronto con Aristotele ci può aprire uno spiraglio interpretativo in più, vedendo anche in lui un possibile punto di riferimento per il tema della costituzione mista ben fatta, identificabile in quella spartana, utile modello per quella romana. Si trattava di una sorta di griglia già sperimentata che torna utile a Polibio per valutare grecamente un ordinamento mai attuato in Grecia negli esatti termini. La visione aristotelica si scorge in questo modello (una costituzione ben mescolata), ma anche nel ruolo democratico della parte popolare, pur descritto in modo così diverso da altre definizioni e applicazioni del concetto che lo stesso Polibio ci offre: infatti, lo storico offre altrove altri elementi per ragionare sulla democrazia, come possiamo vedere ora in un'ottica che si rifà ancora a modelli filosofici, oltre che alla concreta esperienza ellenistica.

³³ Plb. 6.3.7.

³⁴ Plb. 6.12.9.

³⁵ Plb. 6.13.8.

³⁶ Plb. 6.14.12. Il tema delle cariche date a chi ne è degno sarebbe in realtà tipico delle oligarchie; però di questa prassi si faceva vanto anche Pericle nell'epitafio, nonostante l'uso del sorteggio, per replicare alle accuse di incapacità del *demos*: Thuc. 2.37.1.

³⁷ Arist. *Pol.* 4, 1298a9-34.

³⁸ Plb. 6.16.

³⁹ Plb. 6.14.4.

4. Polibio, Platone e la *poikilia* a proposito di Roma e degli Achei

Abbiamo detto che Polibio conosce Platone, ricordato esplicitamente per il concetto 'evoluzionistico' delle costituzioni, anche se va detto che Polibio intravede un ciclo, cioè una circolarità, nel passaggio da un sistema all'altro, mentre Platone, non ponendo un punto di partenza né un punto di arrivo nella transizione da una costituzione all'altra, illustra solo una regolarità per cui le oligarchie diventano democrazie e queste tirannidi. In sintesi, per Polibio la monarchia degenerata diventa tirannide, l'aristocrazia diventa oligarchia e la democrazia si tramuta in olocrazia, il regime della massa, sfrenato e violento. Secondo un'interpretazione già contestata, 'democrazia' in Polibio sarebbe parola da riferire solo a un sistema repubblicano, nel senso di non monarchico, e cioè libero. E quindi 'democrazia' e 'libertà' (*eleutheria*) sarebbero di fatto parole interscambiabili. In realtà ci sono margini per puntualizzare meglio questa lettura, oltre alle precisazioni già sviluppate dalla critica.⁴⁰

A ben vedere non si può dire che con l'ellenismo si fosse persa l'idea classica di democrazia, quella espressa dal punto di vista interno di un regime popolare, anche se, eventualmente, ora si poteva presentare con limitazioni di ordine censitario alla partecipazione cittadina.⁴¹ Ma leggiamo direttamente Polibio, là dove ci offre una sua idea di democrazia nella famosa definizione del regime in vigore presso gli Achei, il popolo che aveva formato, con altri, la Lega achea, consesso politico e militare di grande potere già guidato dal padre dello storico: «non si può trovare una vita politica più favorevole all'uguaglianza e libertà di parola [*isegoria e parrhesia*], cioè una vera democrazia, di quella degli Achei»; e più avanti aggiunge: «perciò una sola fu sempre la scelta politica degli Achei, e su questa base concedevano a chi si univa a loro uguaglianza e libertà di parola».⁴²

Democrazia è dunque essenzialmente l'uguaglianza che permette a tutti di esprimere liberamente le proprie opinioni. Questi sono i concetti che emergono subito, in concreto, quando si passa dall'oligarchia, che è degenerazione dell'aristocrazia, alla democrazia, nella quale si dà un gran valore appunto ai due cardini *isegoria* e *parrhesia*.⁴³ Il passaggio dall'una all'altra forma è violento,

⁴⁰ Walbank 1957, 221-222, intendeva il concetto di democrazia come non molto diverso da quello di oligarchia, e riguardante le città che si autoregolavano in una costituzione legittima. Musti 1967 contestava l'idea che *eleutheria* e *demokratia* fossero interscambiabili in Polibio: cfr. Nicolet 1983, il quale respinge anche l'idea che democrazia in Polibio significhi soltanto stato libero e non monarchico (così anche Tuci 2003). A proposito di Roma, vd. le riflessioni di Zecchini 2018, 163-196.

⁴¹ Analisi di casi particolari di democrazie ellenistiche si trova in Carlsson 2010 (su Polibio e i limiti censitari, cfr. 43).

⁴² Plb. 2.38.6: ἰσηγορίας καὶ παρρησίας καὶ καθόλου δημοκρατίας ἀληθινῆς σύστημα καὶ προαίρεσιν εἰλικρινεστέραν οὐκ ἂν εὔροι τις τῆς παρὰ τοῖς Ἀχαιοῖς ὑπαρχούσης. [...] ἴσα δὲ πάντα ποιοῦσα; 42.3: [...] διότι μία τις αἰεὶ τῶν Ἀχαιῶν αἵρεσις ὑπῆρχε, καθ' ἣν προτείνοντες μὲν τὴν παρ' αὐτοῖς ἰσηγορίαν καὶ παρρησίαν. Significativa è la scelta del vocabolo αἵρεσις, ampiamente indagato da Aristotele nell'*Etica Nicomachea* e spesso usato nel III secolo per definire precise scelte politiche (Coppola 2022).

⁴³ Cfr. Plb. 6.9.3-4. Sulla *parrhesia* in Polibio cfr. Thornton 2020, 163-167.

consumandosi tra uccisioni ed esili. Questo, come abbiamo visto,⁴⁴ è quanto sostiene nella *Repubblica* anche Platone, il quale aggiunge poi che quando si arriva alla democrazia, dopo il regime oligarchico, la città si riempie di libertà e *parrhesia*: non aggiunge l'*isegoria* (è parola che Platone non usa), ma in un regime democratico per Platone vige l'uguaglianza in tutto, anche nella possibilità di esprimersi liberamente, e quindi, tecnicamente, si afferma l'*isegoria*. Secondo Erodoto, l'*isegoria* era il tratto principale del sistema che nacque ad Atene dopo la tirannide, quando la città si avviò verso quelle riforme di Clistene che per lui segnarono proprio l'inizio della democrazia.⁴⁵ Il perfetto uomo democratico è infatti definito da Platone come «isonomico», perché si basa sull'uguaglianza delle possibilità.⁴⁶ La stessa libertà, di fatto, metteva tutti sullo stesso piano.

In Polibio la democrazia degenerata si trasforma in olocrazia, cioè nel regime popolare violento e brutale, e attraverso la demagogia diventa tirannide, secondo lo schema platonico, presente anche in Aristotele, là dove dice che la democrazia in cui il popolo è monarca, per colpa dei demagoghi, è analoga alla tirannide: a quel punto – afferma Polibio – quando il popolo è superbo e prepotente, il governo sarà di fatto l'olocrazia, appunto un governo negativo, ma avrà ancora il nome più bello di tutti, quello di libertà e democrazia.⁴⁷ Il concetto di democrazia è quindi per Polibio elastico, e designa innanzitutto la base popolare, in un contesto di libertà che può anche arrivare all'eccesso e alla degenerazione senza togliere alla democrazia la 'bellezza' del suo nome. La democrazia più nota, quella di Atene, non è considerata favorevolmente nel suo insieme da Polibio. Il giudizio che lo storico formula sulla storia della democrazia ateniese è riassunto nella definizione di «barca alla deriva» per l'incapacità di concordia all'interno della città.⁴⁸ Un periodo particolare di splendore è individuato solo all'epoca di Temistocle, forse per la compattezza interna e i grandi successi militari esterni, ma forse anche per la linea indicata da Aristotele quando parla della costituzione (mista) di Solone, in cui vede svilupparsi una degenerazione dopo il periodo di Salamina, la grande vittoria di Temistocle.⁴⁹ La stessa combinazione di democrazia e lotta contro i nemici esterni è indicata per gli Achei, quando Polibio precisa che essi poterono combattere contro coloro che cercavano di asservire la loro patria proprio per la compresenza di *isegoria* e *parrhesia*, cioè di democrazia.⁵⁰

Polibio caratterizza la democrazia anche riprendendo la critica platonica all'eccesso di libertà: non è democrazia quella in cui il popolo può fare tutto

⁴⁴ Cfr. n. 6.

⁴⁵ Hdt. 5.78.

⁴⁶ Pl. *Resp.* 8, 561e.

⁴⁷ Plb. 6.4.7 e 10; 57.8-9; cfr. Pl. *Resp.* 8, 564a; 565e-d; Arist. *Pol.* 4, 1292a11-18.

⁴⁸ Plb. 6.44.3.

⁴⁹ Plb. 6.44.2; Arist. *Pol.* 2, 1273b35-41 (cfr. n. 21).

⁵⁰ Plb. 2.42.5. Cfr. Champion 2018; vd. Aalders 1968, 7-30, 52-53, sulla costituzione di Solone come costituzione mista.

quello che gli pare, ma è democrazia quella in cui prevalgono la venerazione per gli dèi, il rispetto per i genitori e gli anziani, l'obbedienza alle leggi e il volere della maggioranza.⁵¹ Il quadro generale della democrazia polibiana si allarga dunque e si riempie di contenuti. La democrazia è tale anche quando degenera per eccesso di libertà e avidità, ma la vera democrazia prevede l'uguaglianza di espressione, il rispetto per le leggi, la famiglia e gli dèi, e si basa sul principio della maggioranza. Anche Aristotele, per esempio, propendeva per quella forma di democrazia moderata in cui prevalgono l'*arete* e le leggi.⁵²

La Lega achea è comunque il più utile termine di confronto, se consideriamo che Polibio la definisce anche «ordinamento democratico e dall'aspetto vario».⁵³ La democrazia achea è dunque multiforme. L'accento alla varietà di forme, nell'accezione della varia coloritura, si legge in Platone per la democrazia vera e propria attraverso il concetto di *poikilia*, appunto la «varietà», come abbiamo già visto. La possibilità di vivere liberamente dava per il filosofo questa sfumatura al governo del popolo, perché ognuno poteva fare come voleva, come se si trovasse in quella o in altre forme di governo. Questa presentazione del regime democratico come variegato ne era per Platone un limite, ma comunque era ben chiaro che per molti questo rappresentava un aspetto positivo. Se l'aspetto della varietà come convivenza di più forme è applicato da Polibio alla democrazia achea, egli aggiunge anche che gli Achei avevano fatto «la scelta più bella» adottando la democrazia (μετὰ δὲ ταῦτα καλλίστη προαιρέσει χρησαμένους δημοκρατικῆς πολιτείας), il che è ancora in perfetta sintonia con quanto affermava Platone (ironicamente), dicendo che tale varietà rendeva la democrazia la più bella forma di governo (καλλίστη αὕτη τῶν πολιτειῶν).⁵⁴ Il governo della Lega achea era così non solo democratico (vario e con *parrhesia*), ma soprattutto il migliore.

Ma Polibio applica l'idea di *poikilia* anche a tutta la costituzione romana: «Riguardo alla costituzione dei Romani non è affatto semplice spiegare quella attuale a causa della sua varietà (*poikilia*)».⁵⁵

La *poikilia* collegata a una forma di governo mista ci conduce ancora a Platone, che applicava tale immagine alla democrazia per definirne negativamente il carattere composito (o confusionario), quello stesso aspetto che Polibio ravvisa invece in positivo nella costituzione di Roma, vero regime misto. Che *poikilia* significhi costituzione mista se riferito a Roma è interpretazione corrente della critica, ma l'analisi del termine e dei suoi derivati si rivela anche più interessante

⁵¹ Plb. 6.4.5.

⁵² Cfr. Berti 2013.

⁵³ Plb. 23.12, dove parla di Filopemene, che visse ἐν δημοκρατικῷ καὶ πολυειδέῳ πολιτεύματι.

⁵⁴ Plb. 4.1.5. Per Platone cfr. n. 6.

⁵⁵ Plb. 6.3.3: περὶ δὲ τῆς Ῥωμαίων οὐδ' ὅλως εὐχερὲς οὔτε περὶ τῶν παρόντων ἐξηγήσασθαι διὰ τὴν ποικιλίαν τῆς πολιτείας. Un riferimento alla ποικιλία è usato anche per accennare alla complessità della teoria della evoluzione delle costituzioni, che vede appunto la perdita della monoliticità degli ordinamenti.

di quel che appaia.⁵⁶ Nella democrazia si trova di tutto, ma è pur sempre un unico sistema, almeno formalmente, anche per Platone. Se Polibio definisce la costituzione romana «bellissima», oltre che variegata, non fa che riprendere le due caratteristiche della costituzione democratica nel testo platonico (non approvate certo da Platone). Ma variegata e bellissima, e piena di *parrhesia* – dicevamo – era anche la democrazia degli Achei. La costituzione di Roma, nella sua *poikilia*, è dunque la più bella (κάλλιστον δὲ σύστημα τῶν καθ' ἡμᾶς πολιτειῶν),⁵⁷ come la variopinta democrazia ateniese in Platone (αὕτη πᾶσιν ἤθεσιν πεποικιλμένη καλλίστη ἂν φαίνοιτο);⁵⁸ ma anche gli Achei possono vedere applicata tale definizione platonica, sulla base in parte della *poikilia* e in parte della *parrhesia*.

In questo modo Polibio salva la democrazia degli Achei interpretando positivamente la caratteristica della *parrhesia* e definendo la loro democrazia «bellissima» sulla base di Platone, ma può al contempo applicare anche a Roma la stessa definizione di «bellissima costituzione» prendendo dal medesimo passo platonico l'aggettivo superlativo e il dettaglio della varietà, con la parola *poikilia*: questo aspetto, che indica per Roma una commistione reale, gli permette il contatto con la costituzione di Sparta, che confronta con quella di Roma riprendendo le parole platoniche di Megillo.⁵⁹ Se la costituzione romana è la migliore per questo aspetto della mescolanza (con derivazione platonica), essa va paragonata a quella spartana, non a caso quella che Aristotele definisce una mescolanza fatta bene.

Sembra cioè che Polibio arrivi a definire il sistema romano come il migliore utilizzando tanto Platone, da cui ricava l'idea di *poikilia* declinandola positivamente, quanto Aristotele, che apprezza la varietà in Sparta e permette un suo avvicinamento all'idea di *politeia* (costituzione con buona mescolanza delle parti). Polibio, in sostanza, sembra operare un ragionamento complesso su entrambi questi punti, sfruttando il passo platonico sulla costituzione più bella e sulla sua varietà, lasciando da parte le critiche di Platone e riversando i concetti base tanto su Roma quanto sugli Achei, in modo che entrambi siano riconducibili a una definizione di 'costituzione bellissima', probabilmente rielaborando l'idea della *poikilia* anche grazie al pensiero aristotelico sulla buona mescolanza spartana, così facilmente adattabile a Roma. All'interno della costituzione romana, poi, gli aspetti democratici del regime sembrano in linea con simili applicazioni del concetto di governo popolare che si riscontrano in Aristotele.

⁵⁶ Per il concetto di *poikilia* come costituzione mista vd. Walbank 1943, 80; Thornton 2011, 79 n. 28; cfr. Eisen 1966, 39-40, 46, 60, e Petzold 1969, 66-67 n. 1 (ma a questo proposito non viene ricordato Platone). Cambiano 2011 estende a Platone il riferimento a *poikilia* come qualcosa di formalmente «misto», quando dice che ci sono costituzioni madri (monarchia e democrazia), di cui le altre sono varietà (Pl. *Lg.* 3, 693d: αἱ δ' ἄλλαι σχεδὸν ἅπασαι, καθάπερ εἶπον, ἐκ τούτων εἰσι διαπεποικιλμένα), anche se sembra più corretto intendere che hanno varie sfumature, non che siano una composizione di quelle.

⁵⁷ Plb. 6.10.14.

⁵⁸ Pl. *Resp.* 8, 557c.

⁵⁹ Vd. *supra*, n. 15. Una simile applicazione di principi enunciati da Platone ma gestiti diversamente da Polibio è evidenziata da Mosconi 2006 in relazione alla valutazione delle costituzioni. L'autore nota che Polibio critica il modello platonico di città ideale con argomenti platonici, escludendolo dalla 'gara delle costituzioni' immaginata dal filosofo nel *Timeo* e da lui riattualizzata.

Riferimenti bibliografici

- Aalders G.J.D. (1968), *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam.
- Accattino P. et al. (2014), *Aristotele. La Politica. Libro IV*, Roma.
- Andò V. (2005), *L'ape che tesse. Saperi femminili nella Grecia antica*, Roma.
- Annas J. (1995), *Aristotelian Political Theory in the Hellenistic Period*, in *Justice and Generosity*, ed. by A. Laks, M. Schofield, Cambridge, 74-104.
- Barnes J. (1997), *Roman Aristotle*, in *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome*, ed. by J. Barnes, J.M. Griffin, Oxford, 1-69.
- Bertelli L. (2005), *Platone vs. democrazia (e oligarchia)*, in *Platone. La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, VI, Napoli, 295-396.
- Berti E. (1997), *Sulla costituzione mista in Platone, Aristotele, Cicerone*, in *Beiträge zur antiken Philosophie. Festschrift für Wolfgang Kullmann*, Stuttgart, 279-285.
- (2013), *Aristotele e la democrazia*, in *Aristotele e la storia*, a cura di C. Rossitto, A. Coppola, F. Biasutti, Padova, 31-52.
- Breglia L. (2012), *La tessitura del Politico*, in *Salvare le poleis, costruire la concordia e progettare la pace*, a cura di S. Cataldi, E. Bianco, G. Cuniberti, Alessandria, 215-246.
- Bultrighini U. (2016), *Platone e la democrazia*, Lanciano.
- Cambiano G. (2011), *Platone e il governo misto*, in *Governo misto*, 3-22.
- Carlsson S. (2010), *Hellenistic Democracies. Freedom, Independence and Political Procedure in Some East Greek City-States*, Stuttgart.
- Carsana C. (1990), *La teoria della "costituzione mista" nell'età imperiale romana*, Como.
- Champion C.B. (2004), *Cultural Politics in Polybius' Histories*, Berkeley - Los Angeles - London.
- (2018), *Polybius on Classical Athenian Imperial Democracy*, in *The Hellenistic Reception of Classical Athenian Democracy and Political Thought*, ed. by M. Canevaro, B. Gray, Oxford, 123-138.
- Coppola A. (2019), *Dike, aidòs e... galli: fra Aristofane e Platone*, in *Pensare giustizia tra Antico e Contemporaneo*, a cura di U. Bultrighini, E. Dimauro, Lanciano, 161-169.
- (2021), *Aristotele, l'Areopago e la democrazia dopo Salamina*, in *Heorté. Studi in onore di Michele R. Cataudella in occasione del suo 80° compleanno*, a cura di I. Achilli et al., Roma, 129-143.
- (2022), *Strategia e prassi politica nell'Atene del primo ellenismo*, «Politica Antica» 12, 13-35.
- Dorati M. (1998), *Lisistrata e la tessitura*, «QUCC» 58, 41-56.
- Eisen K.F. (1966), *Polybiosinterpretationen*, Heidelberg.
- von Fritz K. (1975), *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, New York.
- Governo misto*, a cura di D. Felice, Napoli 2011.
- Hodkinson S. (2005), *The Imaginary Spartan Politeia*, in *The Imaginary Polis*, ed. by M.H. Hansen, Copenhagen, 222-281.
- Lintott A. (1999), *The Constitution of the Roman Republic*, Oxford.
- Loddo L. (2018), *Solone demotikotatos. Il legislatore e il politico nella cultura democratica ateniese*, Milano.
- Marr J.L., Rhodes P.J. (2008), *The 'Old Oligarch'. The Constitution of the Athenians Attributed to Xenophon*, Oxford.
- Marren M. (2022), *Plato and Aristophanes. Comedy, Politics, and the Pursuit of a Just Life*, Evanston.

- Montanari E. (1981), *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma.
- Mosconi G. (2006), *Polibio e l'irreale politeia di Platone* (Hist. 6, 47, 7-10; Tim. 19B-C), «RFIC» 134, 52-65.
- Musti D. (1967), *Polibio e la democrazia*, «ASNP» s. II, 36, 155-207.
- (1995), *Demokratía. Origini di un'idea*, Bari - Roma.
- Nicolet C. (1983), *Polybe et la «Constitution» de Rome: aristocratie et démocratie*, in *Demokratia et Aristokratia*, sous la direction de C. Nicolet, Paris, 15-35.
- Pacchiani C. (2005), *La Politeia come "mixis" in Aristotele*, «Filosofia Politica» 1, 25-32.
- Petzold K.E. (1969), *Studien zur Methode des Polybius und zu ihrer historischen Auswertung*, München.
- Prandi L. (2015), *Platone e l'utopia democratica? (Considerazioni su Menesseno, Timeo 20e-24e, Crizia)*, «Politica Antica» 5, 161-191.
- Saunders T.J., Robinson R. (2014), *Aristotele. Politica, I. Libri I-IV*, Milano.
- von Scala R. (1890), *Die Studien des Polybios*, I, Stuttgart.
- Scheid J., Svembro J. (1994), *Le métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris.
- Schütrumpf E. (1996), *Aristoteles. Politik Buch IV-VI*, übersetzt und eingeleitet von E. Schütrumpf, erläutert von E. Schütrumpf und H.-J. Gehrke, Berlin.
- Thornton J. (2011), *La costituzione mista in Polibio*, in *Governo misto*, 67-118.
- (2020), *Polibio. Il politico e lo storico*, Roma.
- Tuci P. (2003), *La democrazia di Polibio tra eredità classica e federalismo*, in *Gli stati territoriali nel mondo antico*, a cura di C. Bearzot, F. Landucci, G. Zecchini, Milano, 45-86.
- Vidal-Naquet P. (1975), *Le mirage grec et la Révolution Française*, «Esprit» 452, 12, 825-839.
- Walbank F.W. (1943), *Polybius on the Roman Constitution*, «CQ» 3, 73-89.
- (1957), *A Historical Commentary on Polybius*, I, Oxford.
- (2002), *Polybius, Rome and the Hellenistic World*, New York.
- Weil R. (1977), *Notice*, in *Polybe. Histoire. Tome VI. Livre VI*, texte établi et traduit par R. Weil avec la collaboration de C. Nicolet, Paris, 9-64.
- Williams M.F. (2007), *Polybius' Historiography and Aristotle's Poetics*, «AHB» 21, 1-64.
- Zecchini G. (2018), *Polibio. La solitudine dello storico*, Roma.

ANATOMIA DEL CAMBIAMENTO

TOLEMEO VIII EVERGETE II, ARISTARCO DI SAMOTRACIA E LA CACCIATA DEGLI INTELLETTUALI DA ALESSANDRIA*

IVAN MATIJAŠIĆ

Abstract: ANATOMY OF CHANGE. PTOLEMY VIII EUERGETES II, ARISTARCHUS OF SAMOTRACE, AND THE EXILE OF INTELLECTUALS FROM ALEXANDRIA. The exile of intellectuals from Alexandria after the accession to the throne of Ptolemy VIII Euergetes II in 145 BC is an episode that has been treated only tangentially in numerous reference works on the Hellenistic age. This article highlights the political, social, and cultural dynamics surrounding this event. It deserves careful reconsideration not only because it displays several relevant historiographical problems, but also because it had an impact on the subsequent development of ancient knowledge, with particular relevance for the history of classical scholarship in antiquity.

Keywords: Museum and Library of Alexandria – Ptolemy VIII Euergetes II – Aristarchus of Samothrace – exile of intellectuals – Athenaeus

Η ΔΥΝΑΣΤΕΙΑ

Τοῦ Φύσκωνος οἱ υἱοί. Ὁ Λάθυρος διωγμένος
αἰσκρὰ ἀπ' τὴν Ἀλεξάνδρεια πιαίνει στὴν Κύπρο. Κι ὁ
Παρεΐσακτος εὐθὺς βγαίνοντας ἀπ' τὴν Κύπρο
τὴν Ἀλεξάνδρεια ἀρπάζει. Τὰ ἐτοίμασε ὅλα αὐτὰ
τὸ κάθαρμα ἢ Κόκκη. – Οἱ Ἀλεξανδρινοί,
οἱ περιγελασταί, τοὺς ἔβγαλαν καλὰ
ὀνόματα τῶντι. Πιὸ ταιριαχτά τους εἶναι
«Παρεΐσακτος» καὶ «Φύσκων», καὶ «Λάθυρος» καὶ «Κόκκη»,
παρὰ τὸ Πτολεμαῖος, παρὰ τὸ Κλεοπάτρα.

LA DINASTIA

I figli del Pancione. Il Pisello
cacciato da Alessandria in malo modo, a Cipro
si rifugia. E l'Intruso subito se ne va da Cipro
e Alessandria si prende. E dietro tutto questo
c'è quella fogna della Rossa. Gli Alessandrini
gente di spirito davvero – bei nomi gli diedero:
molto meglio si addicono «l'Intruso» e «il Pancione»
e «la Rossa» e «Pisello», anziché Tolomeo, anziché
Cleopatra.

Konstantinos Kavafis, 1923 (trad. R. Lavagnini)¹

ivan.matijasic@unive.it, Università Ca' Foscari Venezia, Italia.

* Una parte di questo scritto è stata oggetto di un seminario al Department of Greek and Latin presso la Catholic University of America a Washington DC il 28 aprile 2023: mi è gradito ringraziare Sarah Brown Ferrario e Fabio Pagani per avermi dato l'opportunità di testare le mie idee davanti a colleghi e studenti. Il lavoro di ricerca e scrittura è stato condotto al Center for Hellenic Studies (Harvard University) a Washington DC, un luogo ideale di studio e scambio intellettuale. Questo articolo nasce nel contesto di un progetto europeo finanziato da: European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No. 945361. Ringrazio infine Federico Santangelo (Newcastle) e Filippomaria Pontani (Venezia) per la lettura critica di una prima versione dello scritto, nonché i revisori anonimi della Rivista per gli utili suggerimenti. Le traduzioni dei testi greci e latini sono di chi scrive, così come gli errori e le inesattezze presenti nell'articolo. Tutte le date si intendono a.C. eccetto dove diversamente indicato.

¹ Lavagnini, Luciani 2021, 1128-1129.

Introduzione

In questo articolo si indagherà un evento specifico avvenuto ad Alessandria d'Egitto: la cacciata degli intellettuali ad opera di Tolemeo VIII Evergete II dopo la sua ascesa al trono come unico sovrano nel 145. La prima parte (§ 1), dedicata alla fondazione di Alessandria e alla creazione del Museo e della Biblioteca, ha lo scopo di mettere in luce due aspetti fondamentali dell'erudizione alessandrina in età ellenistica: il ruolo del testo omerico per gli studiosi operanti nel Museo e nella Biblioteca, nonché il rapporto tra potere politico e intellettuali nell'Egitto tolemaico. Nella seconda parte (§ 2) saranno illustrati gli anni turbolenti successivi alla morte di Tolemeo V Epifane, le lotte tra i due fratelli Tolemeo VI Filometore e Tolemeo VIII Evergete II, l'ascesa al trono di quest'ultimo nel 145 e il rapporto con la sorella Cleopatra II e sua figlia Cleopatra III. Saranno poi prese in considerazione le fonti che parlano della riconquista del potere ad Alessandria da parte di Tolemeo VIII: particolare rilevanza ricopre in questo contesto un passo del IV libro dei *Deipnosofisti* di Ateneo (4.184b-c) dove si afferma che Tolemeo VIII cacciò gli intellettuali da Alessandria e che questi contribuirono a un rinnovamento culturale in altri centri del Mediterraneo. La sezione successiva (§ 3) si concentrerà sulle testimonianze di una effettiva diaspora degli intellettuali prendendo in considerazione le biografie e le opere di Menele di Barca, Aristarco di Samotracia, Apollodoro di Atene, Dionigi il Trace e Agatarchide di Cnido. Nel § 4 sarà discussa la produzione letteraria di Tolemeo VIII e il suo rapporto con il maestro Aristarco di Samotracia. Nelle conclusioni (§ 5) si metterà in luce l'importanza degli eventi ad Alessandria d'Egitto in rapporto al ruolo di Roma nel Mediterraneo orientale. Infatti il 146, anno della distruzione di Cartagine e di Corinto per mano delle legioni romane, è un anno che rappresenta una cesura storica e storiografica di grande rilevanza. Gli eventi in Egitto nel 145 fanno parte di questo ampio panorama della politica internazionale di quegli anni: essi hanno contribuito ad importanti cambiamenti politici e culturali con un impatto su tutto il mondo greco-romano e anche oltre.

1. Il Museo e la Biblioteca di Alessandria d'Egitto

Dopo la battaglia di Issò nel novembre 333 e la conquista della roccaforte di Tiro nella primavera dell'anno successivo, Alessandro Magno rivolse la sua attenzione all'Egitto. Il satrapo Mazace consegnò senza combattere il paese ad Alessandro e al suo esercito. È in questo frangente dell'ascesa iniziale del grande condottiero macedone che si colloca la fondazione di una città sul delta del Nilo. Arriano nell'*Anabasi* riporta che Alessandro, dopo aver raggiunto Heliopolis da Pelusio e aver attraversato il fiume per compiere sacrifici e agoni musicali e ginnici a Menfi, si recò a nord verso Canopo e il lago Mareotide.² Qui decise di fondare una nuova città che avrebbe preso il suo nome e sareb-

² Arr. *An.* 3.1.1-5.

be diventata una delle più importanti metropoli dell'antichità: Alessandria.³

Sin dalla fondazione, Alessandria è entrata subito a far parte della leggenda del suo fondatore: si riscontrano infatti numerose varianti sugli aspetti pratici, religiosi, economici e culturali di questa fondazione. Si tratta anche di una delle poche fondazioni di epoca storica per le quali abbiamo un cospicuo numero di testimonianze. Le fonti a noi pervenute parlano di un coinvolgimento diretto del sovrano nella costruzione della nuova città, ma è possibile che in realtà sia stato Tolemeo figlio di Lago, la fonte principale di Arriano per questo episodio, ad aver amplificato il ruolo di Alessandro.⁴ Tolemeo divenne sovrano d'Egitto dopo la morte del condottiero macedone: rimarcare la posizione preminente di Alessandria d'Egitto nei piani di fondazione di Alessandro poteva fornire maggiore autorevolezza al nuovo sovrano, da subito in competizione con gli altri Diadochi.⁵ Naturalmente egli non avrebbe potuto inventarsi tutto di sana pianta poiché molti dei testimoni erano ancora vivi e avrebbero potuto contestare la sua ricostruzione.⁶ Però si può sostenere, con Andrew Erskine, che il racconto che le nostre fonti ci conservano della fondazione sia in parte legato alle «formidabili capacità di relazioni pubbliche» di Tolemeo.⁷

È interessante ricordare un altro aspetto della fondazione di Alessandria che emerge in un autore greco di epoca romana, Plutarco:⁸

λέγουσι⁹ γὰρ ὅτι τῆς Αἰγύπτου κρατήσας ἐβούλετο πόλιν μεγάλην καὶ πολυάνθρωπον Ἑλληνίδα συνοικήσας ἐπώνυμον ἑαυτοῦ καταλιπεῖν, καὶ τινα τρόπον γνώμη τῶν ἀρχιτεκτόνων ὅσον οὐδέπω διεμετρεῖτο καὶ περιέβαλλεν. εἶτα νύκτωρ κοιμώμενος ὄψιν εἶδε θαυμαστήν· ἀνὴρ πολιὸς εὐ μάλα τὴν κόμην καὶ γεραρὸς τὸ εἶδος ἔδοξεν αὐτῷ παραστὰς λέγειν τὰ ἔπη τάδε· ἼΝῆσος ἔπειτ' αἰεὶ τις ἔστι πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ, / Αἰγύπτου προπάροισθε· Φάρον δέ ἐ κικλήσκουσιν'.¹⁰

³ Sulla fondazione vd. Fraser 1972, § 1; Musti 2008, 71–80; Erskine 2013; Matijašić 2020a, 41–43. Sono apparsi in anni recenti numerosi studi dedicati alla città di Alessandria nell'antichità: Vrettos 2001; *Alexandria. Real and Imagined*; *Alexandria. A Cultural and Religious Melting Pot*; *Alexandria und das ptolemäischen Ägypten*; Bertì, Costa 2010; *Alexandria. Hub of the Hellenistic World*. Sulle altre fondazioni di Alessandro che portano il suo nome vd. Fraser 1996, studio erudito e acuto, ma che risente ancora dell'ideologia imperialista britannica del XIX secolo, come ha giustamente sottolineato di recente Giangiulio 2020, 179–181; contro alcune delle opinioni espresse in Fraser 1996 si era già espresso Hammond 1998.

⁴ Vd. Erskine 2013, 174–175. In generale su Tolemeo figlio di Lago, il futuro Tolemeo I Soter: Anson 2023.

⁵ Cfr. Pownall 2023.

⁶ Secondo Arriano, Tolemeo è fonte affidabile perché «aveva combattuto con Alessandro, anche lui era re e per lui mentire sarebbe stato più disonorevole che per chiunque altro» (Arr. *An.* 1.1.2: Πτολεμαῖος δὲ πρὸς τῷ [scil. Ἀλεξάνδρῳ] Ξυστρατεῦσαι ὅτι καὶ αὐτῷ βασιλεῖ ὄντι αἰσχρότερον ἢ τῷ ἄλλῳ ψεύσασθαι ἦν).

⁷ Erskine 2013, 175 n. 26.

⁸ Plut. *Alex.* 26.2–3.

⁹ Il verbo («essi dicono») si riferisce agli Alessandrini, cioè a una o più fonti locali, molto probabilmente di epoca ellenistica, che Plutarco menziona all'inizio del capitolo 26.

¹⁰ Il verso citato è tratto da Hom. *Od.* 4.354–355.

Dicono che, dopo aver conquistato l'Egitto, [Alessandro] voleva fondare una grande e popolosa città greca a cui avrebbe dato il suo nome, e secondo le indicazioni degli architetti stava prendendo le misure e recintando un certo luogo. Di notte, mentre dormiva, ebbe una visione straordinaria. Un uomo dai lunghi capelli e dall'aspetto venerabile sembrava stare al suo fianco, e recitò questi versi: «C'è un'isola nel mare burrascoso, di fronte all'Egitto; Pharos essi la chiamano».

Nel racconto di Plutarco, Alessandro riconosce subito l'anziano: era Omero che gli stava indicando il luogo preciso dove fondare la nuova città. In questo passo possiamo notare due aspetti principali, uno esplicito, l'altro forse meno evidente. Da un lato Plutarco vuole sottolineare la volontà di Alessandro di fondare una città greca, una *polis Hellenis*, che si distingue dal contesto politico e geografico egiziano: Alessandria è infatti nota in greco come Ἀλεξάνδρεια ἡ πρὸς Αἰγύπτῳ e in latino come *Alexandria ad Aegyptum* per rimarcare la sua extra-territorialità rispetto al territorio egiziano.¹¹ Dall'altro, citando due versi dell'*Odissea* e affidando al poeta il ruolo di ispiratore della fondazione, Plutarco intende mettere in evidenza non solo il rapporto ben noto tra Alessandro e Omero, ma anche il ruolo fondamentale del Poeta nella cultura Alessandrina di età ellenistica e romana.

Gli studi omerici erano il fondamento della *paideia* greca almeno dal VI secolo a.C. Allo stesso tempo rappresentavano la base di quell'istituzione nota come Museo di Alessandria con annessa la Biblioteca più famosa dell'antichità classica. È qui che risiedevano e lavoravano, patrocinati dai Tolemei, i poeti e gli studiosi dell'età ellenistica: da Zenodoto a Callimaco, da Aristofane di Bisanzio ad Apollonio Rodio fino ad Aristarco di Samotraccia.

Il mecenatismo verso poeti e studiosi da parte dei potenti è un fenomeno ben noto nel mondo greco sin dall'epoca arcaica. Simonide di Ceo si trasferì prima ad Atene su invito del tiranno Ipparco figlio di Pisistrato, e poi in Sicilia presso le corti dei tiranni Ierone di Siracusa e Terone di Agrigento. Qui incontrò altri poeti lirici, Pindaro e Bacchilide, che come lui avevano trovato l'appoggio dei due tiranni. Filippo II di Macedonia, il padre di Alessandro Magno, ingaggiò il filosofo Aristotele come tutore del giovane figlio.¹² I sovrani di età ellenistica seguirono le orme dei loro predecessori. Ma l'iniziativa dei Tolemei si caratterizza per l'ampiezza dell'impresa: essi non solo si prodigarono di raccogliere «gli scritti di tutti gli uomini che siano meritevoli di studio»,¹³ ma cercarono anche di attrarre le menti più brillanti ad Alessandria. Tolemeo I, avendo ben presente il precedente di Filippo II,

¹¹ Cfr. Rügge-meier 2021, xiii-xiv.

¹² Plut. *Alex.* 7.

¹³ Sono le parole di Eusebio di Cesarea, che attribuisce a Tolemeo figlio di Lago, cioè Tolemeo I Soter, la volontà di istituire una biblioteca: Πτολεμαῖος ὁ Λάγου φιλοτιμούμενος τὴν ὑπ' αὐτοῦ κατεσκευασμένην βιβλιοθήκην ἐν Ἀλεξάνδρεια κοσμήσῃ τοῖς πάντων ἀνθρώπων συγγράμμασιν ὅσα γε σπουδαῖα ὑπῆρχεν (Eus. *HE* 5.8.11). Cfr. Pfeiffer 1968, 96-97; Fraser 1972, I, 314-315; Montana 2020, 149-150, 159-161; Anson 2023, 149, 166.

cercò di convincere Teofrasto, l'allievo di Aristotele e suo successore come scolarca del Peripato, a trasferirsi presso la sua corte in Egitto. Lo scolaro di Aristotele rifiutò, e assieme a lui anche molti altri filosofi. Infine fu Demetrio del Falero, dopo la sua esperienza politica alla guida della città di Atene tra il 317 e il 307, ad accettare l'invito del primo Tolemeo.¹⁴ Per quanto le fonti a nostra disposizione siano incomplete e spesso ambigue, l'influenza di Aristotele e dei suoi allievi nella creazione della biblioteca di Alessandria e del suo patrimonio librario rimangono punti fermi da cui è difficile prescindere.¹⁵ Strabone lo afferma in modo esplicito: «[Aristotele] fu il primo a raccogliere libri e a insegnare ai sovrani d'Egitto l'organizzazione di una biblioteca».¹⁶

L'approccio sistematico alla conoscenza di Aristotele e della sua scuola aveva il suo nucleo principale nell'interesse per la dialettica, la metafisica e altre forme del pensiero filosofico. Ad Alessandria era invece lo studio filologico dei testi antichi a farla da padrone, *in primis* Omero. Zenodoto di Efeso non fu solamente il primo bibliotecario della Biblioteca di Alessandria, ma fu anche e soprattutto l'iniziatore dello studio critico ed esegetico dei poemi omerici, dell'*Iliade* e dell'*Odissea*. Si è soliti considerarlo sia editore del testo omerico sia lessicografo. Inoltre, fu scelto da Tolemeo I come precettore dei suoi figli, compreso il futuro Tolemeo II Filadelfo.¹⁷ Quest'ultimo aveva già avuto un altro maestro d'eccezione: Filita di Cos, il primo poeta-studioso dell'età ellenistica.¹⁸ Anche nei decenni successivi gli studiosi più importanti del Museo avrebbero avuto il ruolo di tutori dei giovani figli dei sovrani egiziani.¹⁹

Da questa sintesi sulla creazione del Museo e della Biblioteca di Alessandria emerge chiaramente lo stretto rapporto tra potere e cultura in età ellenistica. Considerato che gli studiosi Alessandrini dipendevano in gran parte dalla volontà dei sovrani d'Egitto, che cosa accadde quando l'appoggio dei sovrani venne meno?

¹⁴ Probabilmente fu solo dopo il 297, cioè dopo la morte di Cassandro, che Demetrio si trasferì ad Alessandria, nonostante Cicerone (*De fin.* 5.19.53) collochi l'emigrazione in Egitto di Demetrio poco dopo il 307. Su questo problema cronologico e in generale sulla biografia di Demetrio del Falero vd. Tracy 2000, 342-343.

¹⁵ Cfr. Pfeiffer 1968, 95-104; Montana 2020, 148-151.

¹⁶ Strab. 13.1.54 C 608: πρῶτος [Ἀριστοτέλης] ὃν ἴσμεν συναγαγὼν βιβλία καὶ διδάξας τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ βασιλέας βιβλιοθήκης σύνταξιν.

¹⁷ *Suda*, s.v. Ζηνόδοτος, ζ 74: Ἐφέσιος, ἐποποιὸς καὶ γραμματικὸς, μαθητὴς Φιλητᾶ, ἐπὶ Πτολεμαίου γεγρονῶς τοῦ πρώτου, ὅς καὶ πρῶτος τῶν Ὀμήρου διορθωτῆς ἐγένετο καὶ τῶν ἐν Ἀλεξανδρείᾳ βιβλιοθηκῶν προύστη καὶ τοὺς παῖδας Πτολεμαίου ἐπαιδεύσεν («Zenodoto di Efeso, poeta epico e grammatico, allievo di Filita, visse all'epoca del primo Tolemeo [Soter]: fu il primo editore dei poemi di Omero; per primo fu a capo delle biblioteche di Alessandria; istruì i figli di Tolemeo»). Su Zenodoto: Montana 2020, 155, 176-179.

¹⁸ Strabone, infatti, lo caratterizza con la famosa formula ποιητὴς ἅμα καὶ κριτικός (Strab. 14.2.19 C 657).

¹⁹ Per una discussione sul rapporto maestro-allievo tra il grammatico Aristarco e i sovrani d'Egitto, vd. *infra*, § 4.

2. L'ascesa al trono di Tolemeo VIII nel 145 e la cacciata degli intellettuali

Il II secolo a.C. rappresenta l'inizio della fine per il regno tolemaico.²⁰ Alla morte di Tolemeo V Epifane nel 180 il potere passò ai due figli maschi, Tolemeo VI Filometore e Tolemeo VIII Evergete II (detto Fiscone o anche Kakerghetes),²¹ e alla figlia Cleopatra II. Siccome sia i libri di Polibio sia quelli di Diodoro dedicati a questi anni sono frammentari, la nostra conoscenza degli eventi in Egitto nella prima metà del II secolo a.C. è molto lacunosa. Tuttavia, è possibile ricostruire per sommi capi le vicende del regno tolemaico dalla morte di Tolemeo V all'ascesa al trono di Tolemeo VIII. Nel 170 i due Tolemei stavano preparando un attacco in Celesiria, ma Antioco IV Epifane li anticipò e invase l'Egitto.²² Non avendo ricevuto il supporto della Lega Achea, impegnata nel conflitto tra Roma e la Macedonia di Perseo,²³ i Tolemei ebbero la peggio e nel 168 furono i Romani, che avevano appena ottenuto una vittoria schiacciante su Perseo a Pidna nel giugno 168, a imporre ad Antioco di interrompere le operazioni militari e ritirarsi. La grande potenza di Roma era così intervenuta in favore dei Tolemei per mantenere lo *status quo* nel Mediterraneo orientale.²⁴

La concordia fraterna in Egitto non durò molto. Già nel 164 Tolemeo VI Filometore fu costretto a cercare rifugio a Roma, per rientrare poi scortato dai *legati* romani, che imposero al fratello Tolemeo VIII di insediarsi a Cirene.²⁵ Uno dei motivi di disaccordo tra i due fratelli era Cipro, su cui Tolemeo VIII aveva delle pretese, ma che rimase saldamente sotto l'autorità di Alessandria durante il regno di Tolemeo VI. Dal 152 Cipro fu governata dal primo figlio di Tolemeo VI Filometore e di sua sorella Cleopatra II, Tolemeo Eupatore. Egli morì probabilmente pochi anni dopo,²⁶ seguito nel luglio 145 da suo padre che

²⁰ In generale sul periodo storico trattato in questa sezione vd. Huß 2001, § 8; Hölbl 2001, § 7; Will 2003, 359-364, 425-432, 436-445; Errington 2008, 256-260, 292-299; Russo 2022, 37-45. Studio ancora valido – per quanto datato – è Otto, Bengtson 1938.

²¹ Su questi epiteti di Tolemeo VIII Evergete II, vd. *infra*, pp. 49 e 55. Nella storiografia moderna sul regno tolemaico si è soliti riferirsi ai due fratelli come Tolemeo VI e Tolemeo VIII perché è stato ipotizzato che il figlio di Tolemeo VI, Tolemeo Neo Filopatore, abbia assunto anch'egli il titolo regale nel 145, prima di essere assassinato dallo zio Tolemeo VIII: vd. Otto, Bengtson 1938, 25, 107, 110-112. Tuttavia, Chauveau 1990 e 1991 ha dimostrato che Tolemeo Neo Filopatore non divenne mai sovrano e ha perciò proposto di eliminarlo dal computo dei Tolemei (*contra*, Heinen 1997), una proposta seguita da Huß 2001 (si vedano le *Vorbemerkungen*, p. 11). Anche se le fonti antiche si riferiscono a Tolemeo VIII come il settimo Tolemeo (vd. e.g. Ath. 4.184b-c: τὸν ἕβδομον βασιλεύσαντα Αἰγύπτου Πτολεμαῖον), si è preferito mantenere la numerazione tradizionale: cfr. Green 1990, 537-544; Nadig 2007, 5-6; *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck, passim*; Christodoulou 2022.

²² Polyb. 27.19; 28.1 e 18-23.

²³ Polyb. 29.23-26.

²⁴ Polyb. 29.27. Vd. anche Polyb. 30.16.1 e Liv. 45.13.4-8 per l'ambasceria inviata a Roma dai Tolemei per esprimere l'apprezzamento nei confronti dei loro benefattori.

²⁵ Vd. Polyb. 29.27; 31.10. Del soggiorno a Roma di Tolemeo VI nel 164 parla anche la poesia di Kavafis *Il disappunto del Seleucide* (Ἡ δυσπαρέσκεια τοῦ Σελευκίδου) del 1910: vd. Lavagnini, Luciani 2021, 102-105.

²⁶ Si vedano le iscrizioni raccolte in OGIS, 123-125. L'epigramma di Antipatro di Sidone conservato in *Anth. Pal.* 7.241 potrebbe riferirsi a Tolemeo Eupatore.

perse la vita nella battaglia presso il fiume Oenoparas, non lontano da Antiochia, durante la guerra che stava conducendo in Siria contro il sovrano seleucide Alessandro I Balas.²⁷ Questo evento diede l'occasione a suo fratello Tolemeo VIII di rientrare in Egitto e acquisire nuovamente il potere ad Alessandria nonostante l'opposizione iniziale della sorella Cleopatra II, vedova di Tolemeo VI, che egli ben presto sposò.²⁸

Le fonti a noi pervenute non sono clementi con Tolemeo VIII. Nonostante avesse assunto il soprannome di Euerghetes II, in omaggio al grande Tolemeo III, era noto comunemente come Φύσκων (Fiscone, cioè «Panzone»)²⁹ o Κακεργέτης («Malfattore»), in chiara antitesi con Εὐεργέτης («Benefattore»)³⁰. Quando una delegazione di Romani fece visita alla corte di Tolemeo VIII, forse già nel 144/143,³¹ l'impressione non fu delle migliori. Tra gli ambasciatori c'era anche P. Cornelio Scipione Emiliano detto l'Africano, il distruttore di Cartagine, che fu scioccato dall'eccessivo sfarzo della corte tolemaica, in forte contrasto con la *frugalitas* della classe dirigente romana. Scipione umiliò Tolemeo VIII costringendolo a percorrere a piedi le vie di Alessandria e ridicolizzando così il suo aspetto fisico: evidentemente non era un caso se le malelingue gli avevano affibbiato il soprannome di Fiscone.³²

Secondo una fonte particolarmente ostile, cioè l'epitome di Giustino delle *Storie Filippiche* di Pompeo Trogo (la cui veridicità storica su questi episodi è stata più volte messa in dubbio),³³ il giorno delle nozze dei due fratelli, Tolemeo VIII organizzò l'assassinio di Tolemeo Neo Filopatore, il secondogenito di Tolemeo VI e Cleopatra II. Allo stesso tempo eliminò coloro che si erano schierati con il giovane (*fautores pueri trucidari iussit*).³⁴ La stessa fonte racconta che egli avrebbe ripudiato la sorella Cleopatra II per poi usare violenza e sposare Cleopatra III, la figlia che sua sorella aveva avuto dall'altro fratello, Tolemeo VI.³⁵ Così la più giovane divenne ufficialmente «Cleopatra la moglie»

²⁷ Diod. 32.9c e 9d; 10.1. Vd. anche Huß 2001, 582-588.

²⁸ Cfr. Minas-Nerpel 2011, 64-65.

²⁹ Su questo soprannome vd. Nadig 2007, 66-67, e le recenti considerazioni di Christodoulou 2022 sul rapporto tra potere politico e apparenza fisica.

³⁰ Questo soprannome è noto da Ath. 4.184b-c (passo analizzato *infra*, pp. 52-55) e 12.594d.

³¹ Sulla datazione di questa ambasceria al 144/143, invece della più tradizionale datazione al 140/139: Mattingly 1986, seguito da Nadig 2007, 10.

³² Sull'episodio vd. Diod. 33.28b; Plut. *Reg. et imp. apophth.* 200E-F; Ath. 12.549d-e (= Posid., *FGrHist* 87 F 6); Iust. 38.8.8-11. Altre fonti offrono solo informazioni parziali sull'ambasceria: Plut. *Maxime cum princip.* 777A; Ath. 6.273b. Cfr. Volkmann 1959, 1728.

³³ Huß 2001, § 8; Nadig 2007, 9-10; Borgna 2018, 88-95, in part. 92; Borgna 2019, 674.

³⁴ Iust. 38.8.2-4.

³⁵ Iust. 38.8.5: *ipsam quoque sororem, filia eius uirgine per uim stuprata et in matrimonium adscita, repudiat*. Vd. anche Liv. *Per.* 59; Val. Max. 9.2 *ext.* 5. Borgna 2019, 674, sottolinea come «la scelta di prendere un'altra moglie fu marcatamente politica da parte di Tolemeo VIII, che cercava di limitare il potere di Cleopatra II e della fazione politica che le si raccoglieva attorno. Allo stesso modo anche Cleopatra III, la nipote, era ben più di una semplice virgo indifesa, ma doveva ricoprire un ruolo di una certa importanza [...]. Il racconto di Giustino, però, elimina ogni possibile riferimento politico e si concentra sull'elemento passionale».

(ἡ γυνή), mentre l'altra, da cui Tolemeo avrebbe divorziato, assunse il titolo di «Cleopatra la sorella» (ἡ ἀδελφή).³⁶ Se sposare la propria sorella era una pratica già sdoganata da Tolemeo II Filadelfo, che sposò la sorella Arsinoe II, non ci sono altri esempi di sovrani tolemaici che abbiano sposato prima la sorella e poi la nipote. Questo credò evidentemente degli attriti interni alla monarchia. Nel 132, a seguito di una congiura ordita da Cleopatra II, Tolemeo VIII e Cleopatra III furono costretti a rifugiarsi a Cipro e a lasciare il regno d'Egitto in mano a Cleopatra II. Il figlio che Tolemeo aveva avuto con la sorella Cleopatra II, Tolemeo Menfita, fu convocato, forse con l'inganno, da Cirene a Cipro e qui fatto uccidere dal padre. Il cadavere fu mutilato e inviato alla madre ad Alessandria.³⁷ Nonostante questo atto di crudeltà, sembra che già l'anno successivo i due esuli riuscirono a rientrare in Egitto e a riprendere il controllo di Alessandria nel 129. Tolemeo VIII continuò a governare con le due Cleopatre fino alla sua morte avvenuta il 28 giugno 116, seguita pochi mesi dopo da quella della sorella Cleopatra II.³⁸

L'ostilità delle fonti nei confronti di Tolemeo VIII deve essere in parte anche dovuta alle sue azioni nei confronti degli Alessandrini nel momento in cui riacquisì il potere nel 145.³⁹ Diodoro afferma che all'inizio del suo regno Tolemeo VIII compì numerosi atti illegali accusando ingiustamente e condannando a morte molti oppositori: i più fortunati furono mandati in esilio, le loro proprietà confiscate.⁴⁰

Anche Strabone, basandosi sull'autorità di Polibio, riferisce degli anni turbolenti del regno di Tolemeo VIII. Polibio ebbe modo di visitare il paese sicuramente dopo il 145, forse nella stessa occasione in cui vi fece visita Scipione Emiliano assieme ad altri legati del senato romano nel 144/143.⁴¹ Attraverso il testo straboniano, Polibio ci ha lasciato un'interessante testimonianza sulla divisione in tre classi (τρία γένη) della popolazione egiziana: i nativi egiziani (ἐπιχώριοι), i mercenari (μισθοφορικοί) e la classe degli Alessandrini (γένος τὸ τῶν Ἀλεξανδρέων), discendenti dei Greci e di cultura greca. Questi ultimi, afferma sempre Strabone citando Polibio, furono distrutti (ἀφανίζω) all'epoca di Tolemeo VIII.⁴²

Abbiamo già visto che secondo Giustino, Tolemeo VIII fece uccidere il

³⁶ Diverse iscrizioni attestano questa nomenclatura per le mogli di Tolemeo VIII: si vedano *OGIS* 130, 131, 132, 137, 138, 140, 141, 142. Cfr. anche Minas-Nerpel 2011, 65-68.

³⁷ È nuovamente Giustino a informarci di questi macabri dettagli: *Iust.* 38.8.11-15.

³⁸ Nadig 2007, 11-13. Per la figura di Cleopatra III dopo la morte di Tolemeo VIII e su Cleopatra II: Minas-Nerpel 2011, 68-70. A questi e ad altri episodi si riferisce la poesia di Kavafis *La dinastia* citata in epigrafe al presente articolo. Si veda anche *Tolemeo Evergete (o Kakergete)* dello stesso Kavafis, poesia incompiuta datata al febbraio 1922: Lavagnini, Luciani 2021, 1115-1123.

³⁹ Sulla popolazione di Alessandria in quegli anni: McKechnie 2011.

⁴⁰ Diod. 33.6 (*Exc. virt.* p. 296 Büttner-Wobst, Roos); una versione più breve in Diod. 33.6a (Georg. Sync., p. 342 Mosshammer).

⁴¹ Vd. Strab. 17.1.12 C 797: μάλιστα ὑπὸ τοῦ Εὐεργέτου τοῦ Φύσκωνος, καθ' ὃν ἦκεν εἰς τὴν Ἀλεξάνδρειαν ὁ Πολύβιος (= Polyb. 34, fr. 14). Cfr. Walbank 1979, 629-630.

⁴² Strab. 17.1.12 C 797-798. Cfr. Horster 2011, 212-213.

nipote Tolemeo Neo Filopatore e i suoi seguaci (*fautores pueri*) assieme ad altri oppositori.⁴³ Gli abitanti di Alessandria – continua Giustino – «terrorizzati da questi eventi, per timore della morte, fuggirono in altri paesi abbandonando la patria».⁴⁴

Flavio Giuseppe, nell'apologia del giudaismo nota come *Contro Apione*, si sofferma sul ruolo degli Ebrei nell'Egitto tolemaico. Se infatti Tolemeo VI aveva affidato l'esercito a due generali (στρατηγοί) ebrei, Onias e Dositheus, dopo la sua morte Tolemeo VIII iniziò una persecuzione della popolazione ebraica di Alessandria poiché aveva supportato il regno del fratello e si era schierata inizialmente dalla parte di Cleopatra II.⁴⁵ Su questo aspetto della vicenda biografica e politica di Tolemeo VIII si dovrebbe aprire un capitolo a parte. Basterà ricordare che, nonostante Giuseppe parli dell'antisemitismo di Tolemeo VIII, in verità abbiamo alcune testimonianze di studiosi ebrei che si trasferirono ad Alessandria proprio durante il regno del sovrano incriminato.⁴⁶ Inoltre, sono attestate due dediche di sinagoghe a nome di Tolemeo VIII e delle due Cleopatre.⁴⁷ Sembra dunque che le azioni di Tolemeo VIII verso gli Ebrei non siano rappresentative di un antisemitismo strutturale, ma siano da mettere in relazione allo specifico contesto politico.⁴⁸

In generale, le fonti che abbiamo considerato finora ci fanno capire che, una volta riottenuto il controllo di Alessandria e dell'Egitto nell'estate del 145, Tolemeo VIII si premurò di eliminare tutte le possibili minacce: dai diretti oppositori a quelli che avevano sostenuto il fratello negli anni precedenti. Questa descrizione ricorda il periodo del Grande Terrore nell'URSS staliniana, la repressione dei presunti oppositori del partito comunista sovietico. Il parallelo è forse troppo ardito considerata non solo la portata degli eventi in URSS negli anni '30, ma anche il fatto che le nostre fonti sull'Egitto nel 145 lasciano spazi a molti interrogativi.

Un passo dei *Deipnosophisti* di Ateneo si sofferma in particolare sulle conseguenze di questi eventi per gli intellettuali di Alessandria. Il termine 'intellettuale' è naturalmente anacronistico per il mondo antico, ma è usato qui per indicare «una persona dedita all'attività culturale, scientifica o letteraria, che si esprimeva in una produzione scritta e nell'attività didattica, e la cui funzione sociale [...] era riconosciuta pubblicamente».⁴⁹

⁴³ Iust. 38.8.2-5.

⁴⁴ Iust. 38.8.6: *quibus rebus territus, populus in diuersa labitur patriamque metu mortis exul relinquit.*

⁴⁵ Ios. *Ap.* 2.49-56.

⁴⁶ È questo il caso del *Libro di Siracide*, noto anche come *Ecclesiastico*, scritto in ebraico all'inizio del II secolo a.C. da Jesus Ben Sirach e tradotto in greco ad Alessandria «nel 38° anno del regno di [Tolemeo VIII] Evergete [II]»: il calcolo degli anni di regno inizia nel 170 e non nel 145, e perciò il 38° anno corrisponde al 132. Vd. Whitmarsh 2013, 213-214.

⁴⁷ *SB* 5862 (Alessandria: 145-116 a.C.); *SB* 7454 = *SEG* 8.366 (da Nitriai = Wadi Natrun, 120/119-116). Cfr. Bevan 1968, 111-114; Fraser 1972, II, 215 n. 232.

⁴⁸ Sul rapporto di Tolemeo VI prima e di Tolemeo VIII poi con la popolazione ebraica di Alessandria vd. Nadig 2011.

⁴⁹ Così Capponi 2017, 11; vd. anche Gabba 1998.

Nella struttura dialogica dei *Deipnosophisti* è il commensale Emiliano che si rivolge ad Ulpiano, il cui personaggio è ispirato al famoso giurista, per rimarcare l'importanza culturale di Alessandria:⁵⁰

οὐ γὰρ οἶδας ἱστοροῦντα Μενεκλέα τὸν Βαρκαῖον [*FGrHist* 270 F 9] συγγραφέα ἔτι τε Ἄνδρωνα ἐν τοῖς Χρονικοῖς τὸν Ἀλεξανδρέα [*FGrHist* 246 F 1], ὅτι Ἀλεξανδρεῖς εἰσιν οἱ παιδεύσαντες πάντας τοὺς Ἕλληνας καὶ τοὺς βαρβάρους, ἐκλειπούσης ἤδη τῆς ἐγκυκλίου παιδείας⁵¹ διὰ τὰς γενομένας συνεχεῖς κινήσεις ἐν τοῖς κατὰ τοὺς Ἀλεξάνδρου διαδόχους χρόνοις. ἐγένετο οὖν ἀνανέωσις πάλιν παιδείας ἀπάσης κατὰ τὸν ἑβδομον βασιλεύσαντα Αἰγύπτου Πτολεμαῖον, τὸν κυρίως ὑπὸ τῶν Ἀλεξανδρέων καλούμενον Κακεργέτην. οὗτος γὰρ πολλοὺς τῶν Ἀλεξανδρέων ἀποσφάξας, οὐκ ὀλίγους δὲ καὶ φυγαδεύσας τῶν κατὰ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐφηβησάντων ἐποίησε πλήρεις τὰς τε νήσους καὶ πόλεις ἀνδρῶν γραμματικῶν, φιλοσόφων, γεωμετρῶν, μουσικῶν, ζωγράφων, παιδοτριβῶν τε καὶ ἰατρῶν καὶ ἄλλων πολλῶν τεχνιτῶν· οἱ διὰ τὸ πένεσθαι διδάσκοντες ἂ ἠπίσταντο πολλοὺς κατεσκεύασαν ἀνδρας ἔλλογίμους.

Chiaramente non sai che lo storico Meneclé di Barce e Androne di Alessandria nelle *Cronache* narrano di come siano stati gli Alessandrini a istruire tutti i Greci e i barbari, nel momento in cui la cultura generale era in crisi per i continui rivolgimenti politici al tempo dei successori di Alessandro. Un altro rinnovamento di tutta la cultura si ebbe poi nuovamente durante il regno di Tolemeo VII [VIII nella numerazione moderna] d'Egitto, quello che giustamente è chiamato Kakerghetes dagli Alessandrini. Egli, infatti, uccise molti abitanti di Alessandria, e costrinse all'esilio non pochi di quelli che erano stati giovani all'epoca di suo fratello [Tolemeo VI], riempiendo così isole e città di grammatici/filologi, filosofi, geometri, esperti di musica, pittori, istruttori ginnici, medici e molti altri professionisti. Costoro, costretti alla povertà, si dedicarono all'insegnamento e formarono molti uomini illustri.

Il passo – spesso citato in numerose opere di riferimento, ma raramente analizzato in modo sistematico⁵² – presenta diversi punti di interesse.

⁵⁰ Ath. 4.184b-c.

⁵¹ L'espressione ἐγκύκλιος παιδεία è interessante poiché indica la «cultura generale», in un certo senso il sapere enciclopedico *tout court*, ed è attestata in numerose fonti antiche sia greche sia latine come ad es.: Dion. Hal. *Comp.* 15 e 25; Strab. 14.5.13 C 673; Plut. *Alex.* 7; Diog. Laert. 7.32; Ath. 1.1c; 13.588a; Vitruv. 6 *praef.* 4; Quint. 1.10.1. Cfr. Marrou 1966, 242-243, 249-250, 284-287, 295-298, 300; Pfeiffer 1968, 253; Luzzatto 2008, 132-133. Se l'espressione era effettivamente usata dagli autori citati da Ateneo, allora siamo di fronte alla sua più antica occorrenza.

⁵² Vd. Sandys 1903, 160; Bevan 1968, 308 (l'episodio dell'esilio è menzionato, ma è citato soltanto Meneclé di Barca, senza ulteriori riferimenti); Pfeiffer 1968, 252-253; Fraser 1972, I, 86 con II, 165 n. 324 nonché I, 121 con II, 216 n. 234 (Fraser cita soltanto Meneclé di Barca a partire da *FGrHist* senza segnalare che il passo è conservato in Ateneo); Green 1990, 538; Huß 2001, 600 (come Fraser, anche Huß cita solo Meneclé da *FGrHist* e non Ateneo); Thompson 2005, 115-117; Nadig 2007, 4, 17; Errington 2008, 296; Luzzatto 2008, 151-154; Berti, Costa 2010, 155-159; Capponi 2017, 17; Matijašić 2020b, 12, 25; Montana 2020, 217 n. 401, ma vedi anche 148; Russo 2022, 41. Per uno studio dedicato interamente a questo passo vd. Zalateo 1981: l'autore sostiene che l'episodio dell'esilio degli intellettuali

In primo luogo dobbiamo considerare i due storici menzionati quali fonti da Ateneo: Meneclé di Barca nei pressi di Cirene (nota come Barce durante il periodo coloniale italiano), e Androne di Alessandria. Di Meneclé Felix Jacoby raccoglie nei *FGrHist* una decina di frammenti, mentre di Androne non abbiamo che quest'unica attestazione. A partire da Franz Susemihl, si è sostenuto che Meneclé fosse un contemporaneo di Tolemeo VIII e che dunque conoscesse di persona gli eventi che descriveva.⁵³ Androne sarebbe una fonte derivativa, poiché è menzionato in posizione secondaria.⁵⁴ Tuttavia, altri studiosi, tra i quali anche Jacoby,⁵⁵ hanno sostenuto che Ateneo abbia attinto tutta la notizia dalle *Cronache* di Androne, dove avrebbe trovato anche la citazione di Meneclé. Nelle citazioni di due o più autori, spesso è proprio l'ultimo autore menzionato quello effettivamente utilizzato. In ogni caso, data la scarsità di informazioni certe su Meneclé e Androne, possiamo solo limitarci a collocare i due autori nella tarda età ellenistica, probabilmente dopo il 145, e a supporre che entrambi operarono in un contesto alessandrino.⁵⁶

Il passo di Ateneo discute due momenti storici distinti. In primo luogo si parla dei decenni immediatamente successivi alle lotte tra i Diadochi, della fondazione del Museo e della Biblioteca di Alessandria e del ruolo culturale di queste due istituzioni che avrebbero istruito «tutti i Greci e i barbari» (οἱ παιδεύσαντες πάντας τοὺς Ἑλληνας καὶ τοὺς βαρβάρους). Secondo Eduard Schwartz, il termine βάρβαροι si riferisce qui ai Romani e questo lo spingeva a datare Androne «spätstens im 1. Jhdt. v. Chr.; denn später wären die Römer nicht βάρβαροι genannt worden».⁵⁷ Ma Jacoby ha fatto giustamente notare

narrato da Ateneo non ha avuto molta rilevanza nella storia della cultura antica; tuttavia, questa interpretazione è basata sul termine ἀνανέωσις come positivo rinnovamento culturale: in verità sembra che Ateneo e le sue fonti intendano ἀνανέωσις quasi in senso ironico (vd. *infra*, p. 54, per una discussione più approfondita). Vd. anche Horster 2011, che però nega l'impatto negativo dell'intervento di Tolemeo contro gli intellettuali alessandrini sostenendo che siano pochi quelli che effettivamente andarono in esilio e, se esilio vi fu, fu un esilio volontario e non forzato. La tesi espressa nel presente articolo va in una direzione del tutto diversa.

⁵³ Susemihl 1892, 390; Hanslik 1931, 796; Jacoby, *apud FGrHist* 270; Ottone 2002, 433. Per Parke 1938, 72, e Chamoux 1953, 111, Meneclé andrebbe collocato nel II secolo a.C. Fraser 1972, I, 517-518, esprime dubbi sul fatto che Meneclé fosse un contemporaneo di quegli eventi e lo colloca nei decenni finali del II secolo a.C. o agli inizi del I.

⁵⁴ Così Fraser 1972, II, 746 n. 198; Hashiba 2023.

⁵⁵ Commento a *FGrHist* 246 (p. 813) e a *FGrHist* 270 (p. 223); cfr. Zecchini 1989, 100. Vd. anche Berti, Costa 2010, 157-158, che attribuiscono l'intero passo ad Androne («come narra lo storico Androne di Alessandria...»), senza nemmeno citare Meneclé.

⁵⁶ Zalateo 1981, 144, ha ipotizzato che la prima parte del passo di Ateneo in questione (da ὅτι Ἀλεξανδρεῖς εἰσιν οἱ παιδεύσαντες πάντας τοὺς Ἑλληνας fino a ἐν τοῖς κατὰ τοὺς Ἀλεξάνδρου διαδόχους χρόνοις) sia da attribuire a Meneclé, mentre la seconda parte (che inizia con ἐγένετο οὖν ἀνανέωσις πάλιν παιδείας ἀπάσης) sarebbe la citazione di Androne. Ma vedremo nella sezione successiva (§ 3) che forse proprio Meneclé fu tra coloro che trovarono la via dell'esilio a causa di Tolemeo VIII rifugiandosi ad Atene: sarebbe dunque da considerare un contemporaneo degli eventi del 145.

⁵⁷ Schwartz 1894.

che βάρβαροι non indica per forza i Romani.⁵⁸ Sembra anzi evidente che con βάρβαροι ci si riferisca a tutte le popolazioni non greche con uno sguardo più verso Oriente che verso Occidente, considerato anche che questa prima parte del passo di Ateneo si riferisce al IV–III secolo a.C. Inoltre, non va dimenticato che l'espressione Ἀλεξανδρεῖς εἰσὶν οἱ παιδεύσαντες πάντας τοὺς Ἕλληνας καὶ τοὺς βαρβάρους può essere messa in relazione alle famosissime affermazioni che Tucide fa pronunciare a Pericle nell'epitafio per i caduti del primo anno della guerra del Peloponneso.⁵⁹ Analoghe sono poi le nozioni espresse da Isocrate, in particolare nel *Panegirico*, scritto intorno al 380.⁶⁰ Dunque un elogio della *paideia* greca alessandrina con un esplicito omaggio al precedente ateniese.

La seconda parte del passo inizia con ἐγένετο οὖν ἀνανέωσις πάλιν παιδείας ἀπάσης e parla dell'episodio che più ci interessa. Questo rinnovamento (ἀνανέωσις) di tutta la cultura avvenne non per la benevolenza dei sovrani d'Egitto, ma al contrario per l'avversione di Tolemeo VIII verso i sapienti. Tale avversione è chiaramente legata a dinamiche politiche interne che conosciamo solo superficialmente. Molti degli intellettuali operanti ad Alessandria fino al 145 devono essere stati in qualche modo legati al sovrano precedente, Tolemeo VI, e questo può aver portato a un inasprimento del suo successore verso questa categoria. Nell'epitome di Giustino sono menzionati dei non meglio precisati *populares* come coloro che avrebbero richiamato il sovrano da Cirene ad Alessandria, ma anch'essi furono poi vittime delle purghe di Tolemeo VIII.⁶¹

Il passo di Ateneo afferma con amara ironia che proprio grazie all'esilio da Alessandria degli oppositori di Tolemeo VIII, l'*intelligentsia* alessandrina si sparse per tutto il Mediterraneo dando così nuova linfa ad altri centri di cultura. I primi a essere menzionati nella lista di coloro che furono cacciati da Alessandria sono proprio i *grammatikoi*, cioè gli studiosi più rappresentativi del Museo e della Biblioteca di Alessandria.⁶² Questa preminenza non è certo frutto del caso, ma una scelta ponderata e per noi particolarmente significativa. Inoltre, il passo di Ateneo designa la seconda categoria tra quelli che furono costretti all'esilio come *philosophoi*. Non si tratta qui della nozione aristotelica di filosofia come ideale di

⁵⁸ Commento a *FGrHist* 246 (p. 813). Cfr. Pfeiffer 1968, 252 n. 5; Hashiba 2023 (*Biographical Essay*).

⁵⁹ Thuc. 2.41.1: ξυνελών τε λέγω τήν τε πάσαν πόλιν τῆς Ἑλλάδος παιδευσιν εἶναι καὶ καθ' ἕκαστον δοκεῖν ἂν μοι τὸν αὐτὸν ἄνδρα παρ' ἡμῶν ἐπὶ πλεῖστ' ἂν εἶδη καὶ μετὰ χαρίτων μάλιστ' ἂν εὐτραπέλωσ τὸ σῶμα αὐταρκεῖ παρέχεσθαι. La similitudine era già stata notata da Pfeiffer 1968, 252–253.

⁶⁰ Isoc. *Paneg* 50: τοσοῦτον δ' ἀπολέλοιπεν ἡ πόλις ἡμῶν περὶ τὸ φρονεῖν καὶ λέγειν τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους, ὥσθ' οἱ ταύτης μαθηταὶ τῶν ἄλλων διδάσκαλοι γεγόνασι, καὶ τὸ τῶν Ἑλλήνων ὄνομα πεποίηκε μηκέτι τοῦ γένους ἀλλὰ τῆς διανοίας δοκεῖν εἶναι, καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.

⁶¹ Iust. 38.8.5, cfr. Borgna 2019, 674.

⁶² In opposizione ai γραμματικοὶ alessandrini, Cratete di Mallo, iniziatore della rivale scuola di Pergamo, si definiva κριτικός con accezione filosofica più ampia del ristretto interesse esegetico e grammaticale della scuola alessandrina: Sext. Emp. *Math.* 1.79 (= Crates, F 94 Broggiato), con il commento di Broggiato 2001, 249–250.

vita che trascende le singole attività di ricerca. Piuttosto il termine va inteso in un'accezione specialistica e molto più ristretta: presso il Museo di Alessandria con filosofia si intendeva infatti «una somma di competenze e discipline [...] che la scuola ha mantenuto inalterata e ha esportato, insieme al modello di istruzione isocrateo, in tutto il mondo greco»,⁶³

Abbiamo già visto come l'ostilità nei confronti di Tolemeo VIII è espressa anche dai vari soprannomi che gli vennero affidati: Κακεργέτης («Malfattore») e Φύσκων («Panzone»). Quest'ultimo nomigliolo è stato fatto risalire all'ambiente erudito alessandrino e in particolare ad Aristarco. Infatti Fiscone è soprannome negativo di Pittaco, il tiranno di Lesbo, nella poesia di stampo politico di Alceo.⁶⁴ Sappiamo che Aristarco, tra i suoi molti lavori, fu anche editore di Alceo. Dunque il soprannome erudito Fiscone potrebbe essere stato creato da Aristarco o dai suoi allievi, probabilmente come conseguenza dell'atteggiamento ostile di Tolemeo nei confronti degli intellettuali alessandrini.⁶⁵

Nel passo si fa anche riferimento alle isole e alle città dove gli esiliati avrebbero trovato rifugio, letteralmente «rendendole piene» (ἐποίησε πλήρεις τὰς τε νήσους καὶ πόλεις). In questi luoghi non meglio specificati, i vari grammatici, filosofi, geometri etc., costretti dalla povertà, si sarebbero dedicati all'insegnamento. Se dunque ad Alessandria gli studiosi del Museo erano finanziati dai Tolemei, una volta venuto meno il supporto regale, essi si sarebbero dedicati all'insegnamento per una ricompensa in denaro. Ma quali sono le isole e le città dove questi esiliati andarono ad abitare e operare? E quali sono soprattutto i casi specifici a noi noti di esilio forzato da Alessandria?

3. Testimonianze sulla diaspora degli intellettuali di Alessandria e il loro impatto nei centri di cultura del Mediterraneo

Per dimostrare che la presa del potere ad Alessandria da parte di Tolemeo VIII nel 145 rappresenta effettivamente una cesura per la cultura alessandrina e mediterranea in generale, è necessario considerare le biografie di alcuni studiosi alessandrini che furono costretti all'esilio.

Partiamo proprio da Meneclé di Barca, l'autore menzionato da Ateneo come fonte per l'esilio degli intellettuali da Alessandria. Nella raccolta di Jacoby, a Meneclé sono attribuiti anche quattro frammenti di un'opera su Atene e sulla sua geografia (Περὶ Ἀθηνῶν) che le fonti attribuiscono «a Meneclé o a Callicrate» (Μενεκλῆς ἢ Καλλικράτης).⁶⁶ Se da un lato Mary Williams, nella scheda dedicata a Meneclé nel *Brill's New Jacoby*, è categorica nel negare l'identificazione

⁶³ Così Luzzatto 2008, 151-152.

⁶⁴ Alc. test. 429 Voigt *apud* Diog. Laert. 1.81; cfr. anche Alc. fr. 129 Voigt *apud* POxy. 18.2165 fr. 1, col. i.21-22.

⁶⁵ Sul soprannome 'Fiscone', vd. Touloumakos 2006, in part. 124-125; Nadig 2007, 66-72.

⁶⁶ Vd. Meneclé, *FGrHist* 270 FF 1-4; Callicrat., *FGrHist* 370 FF 1-4. Si tratta di frammenti conservati esclusivamente negli *scholia* ad Aristofane e nel *Lessico* di Arpocrazione.

di Menele di Barca con il Menele Periegeta autore di un'opera su Atene,⁶⁷ dall'altro Giuseppe Zecchini ha proposto un'interpretazione acuta: Menele avrebbe compiuto le sue ricerche storico-antiquarie ad Alessandria mentre Tolemeo VIII controllava Cirene (dal 163 fino al 145), ma quando Tolemeo rientrò ad Alessandria nel 145, lo storico sarebbe stato costretto all'esilio ad Atene dove avrebbe composto la sua ultima opera periegetica intitolata *Περὶ Ἀθηνῶν*.⁶⁸ L'ipotesi è attraente, anche se molte questioni rimangono aperte, soprattutto alla luce dei dubbi espressi nelle fonti antiche sull'attribuzione dell'opera *Περὶ Ἀθηνῶν* a Menele o a Callicrate.

Se dunque sull'effettivo esilio di Menele permangono numerosi interrogativi, possediamo qualche elemento in più sull'esilio di Aristarco di Samotracia, il più importante grammatico della sua generazione (se non addirittura di tutta l'epoca alessandrina). L'enciclopedia bizantina nota come *Suda* ricorda che egli concluse la sua esistenza a Cipro, anche se non ci sono riferimenti espliciti nelle fonti al suo esilio da Alessandria a causa di Tolemeo VIII.⁶⁹ Tuttavia, se si considera che egli trascorse buona parte della sua carriera ad Alessandria e che morì a Cipro all'età di 72 anni, il suo esilio dopo il 145 diventa altamente probabile. Un aspetto che viene raramente menzionato è che Cipro era all'epoca sotto il controllo dei Tolemei:⁷⁰ è comunque significativo che Aristarco fu allontanato da Alessandria negli anni finali della sua vita.

C'è un altro elemento che potrebbe corroborare questa ricostruzione degli eventi. Nel presunto catalogo dei bibliotecari di Alessandria conservato in *POxy.* 10.1241 (prima metà del II secolo d.C.), la lista dei bibliotecari-studiosi si interrompe con Aristarco, a cui fa seguito un certo Kydas ἐκ τῶν λογχοφόρων, cioè del corpo dei lancieri.⁷¹ Dopo Kydas, il testo del papiro prosegue con una lista di diversi studiosi e grammatici – Ammonio, Zenodoto, Diocle e Apollodoro – che sarebbero stati a capo della Biblioteca e del Museo sotto il regno del nono Tolemeo, cioè Tolemeo IX Soter II detto Lathyros, figlio di Tolemeo VIII e Cleopatra III.⁷² La presenza in questa lista di un soprintendente militare e l'assenza di nomi di studiosi fino alla fine del regno di Tolemeo VIII corroborano l'ipotesi fin qui esposta di una cacciata di Aristarco da Alessandria nel 145.⁷³

⁶⁷ Williams 2010, che segue quanto sostenuto già da Susemihl 1892, 391, e Hanslik 1931, 797.

⁶⁸ Zecchini 1990, 225-226; vd. anche Ottone 2002, 432-433. *Contra*, Fraser 1972, I, 517-518. Dai frammenti che rimangono del *Περὶ Ἀθηνῶν* sembra che l'opera sia stata scritta prima della distruzione del Pireo da parte di Silla nell'87/86.

⁶⁹ *Suda*, s.v. Ἀρίσταρχος, α 3892: [...] τελευτᾷ δὲ ἐν Κύπρῳ ἑαυτὸν ὑπεξαγαγὼν ἐνδείξ τροφοῆς, νόσῳ τῇ ὕδρωπι ληφθεὶς. ἔτι δὲ αὐτοῦ τῆς ζωῆς οὐβ' («Aristarco [...] morì a Cipro, lasciandosi morire di fame, malato di idropsia. Visse per 72 anni»). Cfr. Schironi 2018, 4-6.

⁷⁰ Lo notava marginalmente Zalateo 1981, 147 n. 18.

⁷¹ *POxy.* 10.1241, col. ii, 16-17: μεθ' ὃν Κύδας ἐκ τῶν λογχοφ[ό]ρων («Dopo di lui [cioè dopo Aristarco], Kydas, membro dei lancieri»).

⁷² *POxy.* 10.1241, col. ii, 17-21.

⁷³ Cfr. Fraser 1972, I, 333. Rimangono naturalmente dei dubbi sull'effettiva validità storica delle notizie contenute in *POxy.* 10.1241, e ogni considerazione sul contenuto deve tener conto delle numerose incongruenze e dei palesi errori che si possono individuare nel testo (vd. *infra*, p. 60, per un esempio

Altri esempi della diaspora degli intellettuali si possono ricavare dalle biografie di due tra i più importanti allievi di Aristarco: Apollodoro di Atene e Dionigi il Trace. Gli elementi più importanti per la biografia di Apollodoro sono conservati all'inizio di un'opera geografica in trimetri giambici il cui autore è noto come Pseudo-Scimno. Qui è menzionato un filologo attico, allievo del filosofo stoico Diogene e collaboratore di Aristarco, autore di una cronografia a partire dalla distruzione di Troia fino ai suoi giorni:⁷⁴ si tratta appunto di Apollodoro di Atene, autore di una *Cronografia* (Χρονικά) dedicata al sovrano di Pergamo Attalo II Filadelfo. Secondo Jacoby, Apollodoro scelse come anno finale della sua *Cronografia* il 146/145 perché era l'anno in cui abbandonò Alessandria a causa della situazione politica.⁷⁵ La *Suda* afferma che Apollodoro fu allievo del filosofo Panezio e del grammatico Aristarco, ma è più probabile che Apollodoro fosse un contemporaneo di Panezio.⁷⁶ Infatti, in un frammento papiraceo dell'*Index stoicorum Herculansenis* di Filodemo è annotato: «Panezio accolse anche il grammatico Apollodoro» (ὁ δὲ Πανα[ί]τιος καὶ τὸν γραμματ[ικ]ὸν Ἀπολλόδωρον ἀπ[εδέχετο]).⁷⁷ Il verbo ἀπ[εδέχετο] («accolse») è integrazione di Jacoby, non accettata nell'edizione più recente di questo testo a cura di Tiziano Dorandi, che stampa semplicemente «ἀπ[. . . ? . . .]».⁷⁸ Ma se l'integrazione è corretta, il testo indicherebbe che Panezio avrebbe accolto Apollodoro presso la scuola stoica di Atene di cui era diventato scolarca intorno al 135.⁷⁹ Dobbiamo comunque accettare con riserva l'ipotesi che Apollodoro fosse stato costretto a rientrare nella sua città natale a causa delle persecuzioni di Tolemeo VIII.

Su Dionigi il Trace abbiamo informazioni biografiche un po' più sostanziali. Probabilmente dopo il 145, egli si rifugiò sull'isola di Rodi dove continuò i suoi importanti studi di grammatica e completò quella che è la sua opera più importante e duratura, la *Τέχνη γραμματική* (*Technē grammatike*).⁸⁰ A Rodi fu maestro di Tirannione e contribuì in modo significativo alla diffusione della grammatica a Roma.⁸¹

specifico). Alcuni studiosi hanno sostenuto che si tratti di un compendio paraletterario, forse una compilazione scolastica: cfr. van Rossum-Steenbeek 1998, 137-139; Murray 2012; Solaro 2016; Montana 2020, 173-174.

⁷⁴ [Scymn.] 19-21 (= *FGrHist* 244 T 2): τῶν Ἀπικῶν τις γνησίῳ τε φιλολόγῳ, ἡ γεγῶνως ἀκουστῆς Διογένους τοῦ Στωικοῦ, ἡ συνεσχολακῶς δὲ πολλὴν Ἀριστάρχῳ χρόνον. Per l'edizione più recente, con ampia introduzione e commento, vd. Marcotte 2000.

⁷⁵ Vd. il commento di Jacoby a *FGrHist* 244 F 1 (pp. 718-720), una sintesi di Jacoby 1902, 1-38. Così anche Pfeiffer 1968, 253-254, e Fraser 1972, I, 471.

⁷⁶ *Suda*, α 3407 (= *FGrHist* 244 T 1): Ἀπολλόδωρος· Ἀσκληπιάδου, γραμματικός, εἷς τῶν Πανατιῶν τοῦ Ῥοδίου φιλοσόφου καὶ Ἀριστάρχου τοῦ γραμματικοῦ μαθητῶν. Ἀθηναῖος τὸ γένος («Apollodoro: figlio di Asclepiade, grammatico, uno degli allievi del filosofo Panezio di Rodi e del grammatico Aristarco. Ateniese di nascita»).

⁷⁷ Philod. *Ind. stoic. Herc. col.* 69.3-5 (= *FGrHist* 244 T 5).

⁷⁸ Dorandi 1994, 118.

⁷⁹ Così Pfeiffer 1968, 254.

⁸⁰ In generale su Dionigi e la *Technē grammatike* vd. Dickey 2007, 77-80, con ulteriore bibliografia.

⁸¹ Vd. *Suda*, s.v. Τυραννίων, τ 1184 (= T 1a Linke): [...] εἶτα διήκουσε καὶ Διονυσίου τοῦ Θρακῶς ἐν Ῥόδῳ («ascoltò anche le lezioni di Dionigi il Trace a Rodi»). Breve, ma ben documentato profilo bio-

Infine, i pochi indizi che abbiamo sulla biografia dello storico Agatarchide di Cnido indicano che anche egli fu molto probabilmente vittima della persecuzione degli intellettuali nel 145. Il patriarca Fozio di Costantinopoli, nella sua *Biblioteca*, dedica due schede ad Agatarchide (codd. 213 e 250). Qui scopriamo che Agatarchide, originario di Cnido, si trasferì ad Alessandria dove fu uno stretto collaboratore di Eraclide Lembo e grazie ad Eraclide divenne famoso.⁸² Anche se le altre fonti si riferiscono ad Agatarchide come storico,⁸³ è interessante notare che secondo Fozio, l'attività principale di Agatarchide fu l'«arte grammatica» (τέχνη γραμματική), probabilmente poiché operava ad Alessandria assieme ad altri grammatici. Sempre Fozio, nell'ampio estratto dall'opera sul Mar Rosso (Περὶ τῆς Ἐρυθρᾶς θαλάσσης), ci informa che Agatarchide decise di interrompere la narrazione dopo aver concluso il quinto libro, da un lato per l'avanzata età, dall'altro «a causa delle rivolte in Egitto» (διὰ τὰς κατ' Αἴγυπτον ἀποστάσεις).⁸⁴ Considerata la cronologia di questo autore, è molto probabile che con ἀποστάσεις si faccia riferimento al tumultuoso anno 145 e al ritorno al trono d'Egitto di Tolemeo VIII. Inoltre, sappiamo che Agatarchide raccolse informazioni sul nome del Mar Rosso proprio ad Atene da un Persiano di nome Boxus: è probabile che questo incontro sia avvenuto dopo l'esilio del 145.⁸⁵

Gli esempi fin qui esposti mostrano come diversi intellettuali di prim'ordine furono costretti ad abbandonare il Museo e la Biblioteca di Alessandria per rifugiarsi a Cipro, Rodi, Atene e forse in altri luoghi del Mediterraneo, proprio come riferisce Ateneo nel IV libro dei *Deipnosophisti*. Se nel contesto della storia della cultura, le conseguenze della cacciata degli intellettuali da Alessandria furono fatali per il regno d'Egitto, esse ebbero un esito positivo per altri centri culturali. Un esempio su tutti è l'isola di Rodi, uno dei luoghi che accolse numerosi studiosi e che divenne ben presto un importantissimo centro culturale della tarda età ellenistica. Lo testimonia Strabone, che offre un'ampia rassegna

grafico di Dionigi in Callipo 2011, 9–11. I *testimonia* per la biografia e l'attività di Dionigi sono raccolti e discussi in Linke 1977, 5–13.

⁸² Agath., *FGrHist* 86 T 2 (*apud* Phot. *Bibl.* cod. 213, 171a6–10). Eraclide Lembo fu attivo durante il regno di Tolemeo VI Filometore: *Suda*, η 462: Ἡρακλείδης Ὁξυρυγίτης, φιλόσοφος, ὁ τοῦ Σαραπίωνος, ὃς ἐπεκλήθη Λέμβος, γεγονὼς ἐπὶ Πτολεμαίου τοῦ ἕκτου, ὃς τὰς πρὸς Ἄντιοχον ἔθετο συνθήκας. ἔγραψε φιλόσοφα καὶ ἄλλα («Eraclide: ossirinchita, filosofo, figlio di Sarapione, chiamato Lembo; visse all'epoca di Tolemeo VI [Filometore], per il quale stipulò la pace con Antioco [IV]. Scrisse opere filosofiche e altro»). Il riferimento al trattato di pace è da intendersi a quello che conclude la guerra tra Antioco IV e i due Tolemei nel 169, su cui vd. *supra*.

⁸³ Vd. in primo luogo *FGrHist* 86 T 1 *apud* Strab. 14.2.15 C 656: εἶτ' Ἀγαθαρχίδης, ὁ ἐκ τῶν Περιπάτων, ἀνὴρ συγγραφεὺς («Poi Agatarchide, il Peripatetico, uno storico»).

⁸⁴ *FGrHist* 86 T 3 *apud* Phot. *Bibl.* cod. 250, 460b3–13. Dell'età avanzata si parla in *FGrHist* 86 T 2 *apud* Phot. *Bibl.* cod. 213, 171a15–19: τὴν οὖν εἰρημένην ἄπασαν συγγραφὴν καὶ αὐτὸς ἐπὶ τέλει τοῦ ε' λόγου εἰς μνήμην ἀνάγει, ἐν ᾧ καὶ πεπαῦσθαι τοῦ γράφειν διὰ τινὰς τε αἰτίας ἄλλας καὶ ὅτι τὰ τῆς ἡλικίας ἀποκλίνει πρὸς τὸ ἔξωρον. Cfr. Marcotte 2001, 388–396.

⁸⁵ Vd. Phot. *Bibl.* cod. 250, 442a22–25 (= *GGM*, I, 112–113). Cfr. Burstein 1989, 43–44. Su Agatarchide e l'esilio da Alessandria: Zecchini 1989, 96–99; 1990, 224–225; Marcotte 2001, 396 e n. 60; Burstein 2022 (*Biographical Essay*).

di studiosi delle più svariate discipline.⁸⁶ Anche il rapporto tra Rodi e Roma è ben attestato in questo periodo: molti furono i giovani aristocratici romani che trascorsero un periodo di studio a Rodi: da Marco Antonio Orator a Quinto Muzio Scevola (console nel 95), da Cesare a Cicerone.⁸⁷

Alessandria perse il suo primato a vantaggio di altre realtà culturali. In un libro recente, Lucio Russo parla di «tracollo culturale» in riferimento al periodo successivo alla conquista romana del Mediterraneo nel 146-145.⁸⁸ Tra gli eventi storico-politici che portarono a questo crollo Russo include anche la cacciata degli intellettuali da Alessandria nel 145. La sua tesi – già espressa in parte nel libro *La rivoluzione dimenticata*⁸⁹ – si basa soprattutto sulla tradizione scientifica e tecnologica, soffermandosi però anche sulle ricerche filosofiche, linguistiche, filologiche e geografiche. Ma se scienza e tecnologia antiche hanno subito un arresto significativo dopo il 146-145, per il sapere umanistico il discorso è più complesso ed è difficile individuare una cesura così netta. Anche se il 145 fu un *annus horribilis* per gli studi filologici ad Alessandria, essi non perirono del tutto: circa un secolo e mezzo dopo quegli eventi erano attivi ad Alessandria d'Egitto importanti studiosi tra cui Aristonico, Didimo Calcentero e Seleuco Omerico.⁹⁰

Prima di concludere, è necessario approfondire un ultimo, per quanto importante, tassello in questa vicenda sull'esilio degli intellettuali da Alessandria: la figura di Tolemeo VIII e il suo rapporto con Aristarco.

4. La produzione letteraria di Tolemeo VIII e il rapporto con Aristarco

Tolemeo VIII ci appare come uno spregevole tiranno, spietato e senza scrupoli, pronto a esiliare l'*intelligentsia* alessandrina per vendicarsi del supporto che questa aveva mostrato nei confronti del suo predecessore. Tuttavia, una parte delle fonti mostra anche un'altra faccia di questo sovrano. Ad esempio, Polibio testimonia il rapporto familiare che i due fratelli, Tolemeo VI e VIII, intrattenevano con suo padre Licorta e quindi anche con Polibio stesso. Nella richiesta di aiuto alla Lega Achea nella guerra contro Antioco IV, i sovrani d'Egitto pregarono (αἰτοῦντες) la Lega di inviare 1000 soldati e 200 cavalieri in loro soccorso, comandati rispettivamente proprio da Licorta e Polibio.⁹¹

⁸⁶ Strab. 14.2.3 C 655. Cfr. Matijašić 2020b, 21-27.

⁸⁷ Si vedano Cic. *De or.* 1.75, 126 e 130; Cic. *Brut.* 245, 307 e 316; Suet. *Iul.* 4; Quint. 3.1.16; Plut. *Cic.* 4.4; *Caes.* 3.1; Val. Max. 2.2.3. Cfr. Kennedy 1963, 326-327.

⁸⁸ Russo 2022.

⁸⁹ Russo 2001.

⁹⁰ Aristonico: Razzetti 2010. Didimo: *Didymus and Graeco-Roman Learning*. Seleuco: Matthaios 2020, 292-295. In generale, Jolivet 2010 e Montana 2020, 244-253.

⁹¹ Polyb. 29.23.5: καὶ δεόμενοι παντοδαπῆς ἐπικουρίας ἐξαπέστειλαν πρεσβευτὰς Εὐμένην καὶ Διονυσόδωρον πρὸς τοὺς Ἀχαιοὺς, αἰτοῦντες πεζοὺς μὲν χιλίους ἵππεῖς δὲ διακοσίους, ἡγεμόνα δὲ τῆς ὅλης συμμαχίας Λυκόρταν, τῶν δ' ἵππέων Πολύβιον («Essi [i due Tolemei], avendo bisogno di aiuto, aveano inviato gli ambasciatori Eumene e Dionisodoro presso gli Achei, pregandoli di inviare mille soldati e duecento cavalieri sotto il comando di Licorta, con Polibio a capo della cavalleria»).

Questi ultimi si spesero molto in favore dell'invio di una forza militare in aiuto ai Tolemei, ma senza successo.⁹²

Oltre a intrattenere rapporti di amicizia con il futuro storico Polibio,⁹³ Tolemeo VIII è autore di un'opera storica scritta in prima persona nota come *Hypomnemata* (*Memorie*) in 24 libri.⁹⁴ I frammenti di quest'opera sono trasmessi esclusivamente da Ateneo nei *Deipnosophisti*, che ne parla come di una «famosa narrazione storica» (πολυθρύλητος ἱστορία).⁹⁵ Ma più che il rapporto con Polibio, è interessante menzionare un particolare noto ancora una volta grazie ad Ateneo, che evidentemente aveva a disposizione numerose opere storico-antiquarie sui Tolemei e su Alessandria d'Egitto:⁹⁶ «Tolemeo l'Evergete sovrano d'Egitto, il quale fu allievo del grammatico Aristarco».⁹⁷

Altre fonti non sono in totale accordo con questa affermazione. Nell'enciclopedia bizantina *Suda* è riferito che Aristarco fu maestro di uno dei figli di Tolemeo VI, ma non specifica quale, se Neo Filopatore o Eupatore.⁹⁸ D'altro canto, nel già citato *POxy.* 10.1241 troviamo la seguente affermazione: «Dopo di lui [cioè dopo Apollonio Eidographos, menzionato nella sezione precedente], Aristarco figlio di Aristarco originario di Samotraccia: egli divenne anche maestro dei figli di Filopatore».⁹⁹ Il testo del papiro presenta chiaramente un errore: il nome 'Filopatore', che si riferisce a Tolemeo IV, andrebbe corretto con quello di Filometore (Φιλομήτορος; Tolemeo VI) o Epifane (Ἐπιφάνους; Tolemeo V), come annotavano già i primi editori Grenfell e Hunt.¹⁰⁰ Anche se da un punto di vista storico sarebbe preferibile la seconda opzione (Ἐπιφάνους) perché si riferirebbe ai due figli di Epifane, cioè Tolemeo VI Filometore e Tolemeo VIII Evergete, la prima soluzione è paleograficamente più semplice: Φιλομήτορος per Φιλοπάτορος. Aristarco sarebbe dunque stato il maestro dei due figli del Filometore, Neo Filopatore ed Eupatore, una notizia che combacia in parte con quanto riportato nella *Suda*.¹⁰¹

⁹² Polyb. 29.23–26.

⁹³ Cfr. Polyb. 29.23.7.

⁹⁴ Su quest'opera vd. Zecchini 1989, 101–103; 1990, 223–227; Thompson 2000, 78; Bearzot 2011, 67–70.

⁹⁵ *FGrHist/BNJ* 234 T 2 = F 2a *apud* Ath. 14.654d. Da segnalare che l'autenticità dell'ultimo frammento (*FGrHist/BNJ* 234 F 12 *apud* Steph. Byz., s.v. Ἀγχιιάλη, α 53 Billerbeck) è stata messa in dubbio già da Jacoby; è probabile che il frammento sia da attribuire a Tolemeo I Soter: vd. *FGrHist/BNJ* 138 F 5.

⁹⁶ Zecchini 1989, 3–6, 22 con n. 48; Carrière 2018, 449–463; Jacob 2020, 30–33, 47–48, etc.

⁹⁷ *FGrHist/BNJ* 234 T 1 = F 1 *apud* Ath. 2.71b: Πτολεμαῖος δ' ὁ Εὐεργέτης βασιλεὺς Αἰγύπτου, εἰς ὃν τῶν Ἀριστάρχου τοῦ γραμματικοῦ μαθητῶν.

⁹⁸ *Suda*, s.v. Ἀριστάρχος, α 3892: [...] γέγονε δὲ κατὰ τὴν ργς' Ὀλυμπιάδα, ἐπὶ Πτολεμαίου τοῦ Φιλομήτορος, οὗ καὶ τὸν υἱὸν ἐπαίδευσεν («Aristarco [...] visse all'epoca della 156° Olimpiade sotto il regno di Tolemeo Filometore, il cui figlio istruì»).

⁹⁹ *POxy.* 10.1241, col. ii, 11–15: μεθ' ὃν Ἀριστάρχος Ἀριστάρχου Ἀλεξανδρεὺς ἄνωθεν δὲ Σαμοθράξ· οὗτος καὶ διδ[ά]σκαλος [ἐ]γγέγε[το] τῶν τοῦ Φιλοπάτορος τέκνων. Su questo papiro vd. la bibliografia citata *supra* a n. 73.

¹⁰⁰ Grenfell, Hunt 1914, 108, che propendono per Ἐπιφάνους.

¹⁰¹ Vd. *supra*, n. 98.

Dunque il solo Ateneo menziona Aristarco quale maestro di Tolomeo VIII. *Testis unus, testis nullus?* Probabilmente no, se si considera che Ateneo era ben documentato sui sovrani d'Egitto e che disponeva dell'opera storica di Tolomeo (o almeno di un testo che ne riportava ampie sezioni). È forse ragionevole ritenere che Aristarco fu maestro di due generazioni di sovrani tolemaici: i due figli di Epifane (Tolomeo VI Filometore e Tolomeo VIII Evergete) e i due figli di Filometore (Neo Filopatore ed Eupatore).¹⁰²

Tornando a Tolomeo VIII, il discepolato presso il grammatico omerico Aristarco può essere corroborato a partire da un frammento della sua opera storica:¹⁰³

σία· Σπεύσιππος [fr. 6 Tarán = 123 Isnardi Parente] ἐν β' Ὀμοίων φησὶ ἐν ὕδατι γίνεσθαι, σελίνῳ ἐλείψω τὸ φύλλον ἑοικός, διὸ καὶ Πτολεμαῖος ὁ δεῦτερος Εὐεργέτης Αἰγύπτου βασιλεύσας παρ' Ὀμήρῳ [Od. 5.72] ἄξιός γράφειν ἄμφι δὲ λειμώνες μαλακοὶ σίου ἢ δὲ σελίνου· σία γὰρ μετὰ σελίνου φύεσθαι, ἀλλὰ μὴ ἴα.

Sia. Speusippo nel libro II sui *Simili* afferma che il sio nasce nell'acqua, simile nella foglia al petroselino palustre. Per questo motivo Tolomeo Evergete II, sovrano d'Egitto, ritiene corretto scrivere in Omero «intorno morbidi prati di sio e di petroselino». Le piante di sio crescono infatti assieme al petroselino, ma non le viole.

Nel frammento si discute dunque di una variante nel testo omerico proposta da Tolomeo VIII. I manoscritti omerici hanno tutti ἴου (ἴον, «viola») e non σίου (σίον), che corrisponde alla «pastinaca palustre» (*Sium latifolium*), termine raro nelle fonti greche sulle piante, ma in questo caso più adatto nel contesto dei versi di *Odissea* V. I commenti antichi all'*Odissea* non registrano alcuna variante su questo problema testuale,¹⁰⁴ un fatto che ci fa supporre che l'intervento di Tolomeo non fosse parte di un più ampio lavoro esegetico dedicato ai poemi omerici, ma sia da inserire tra i frammenti degli *Hypomnemata*.¹⁰⁵ Ciò che conta è la presenza di un accenno di esegesi omerica in un passo dell'opera storica di Tolomeo VIII.

Un trascurato passo di Plutarco ci aiuta a inquadrare meglio il contesto degli studi e della produzione letteraria di Tolomeo VIII:¹⁰⁶

¹⁰² Così Fraser 1972, I, 332, e Schironi 2018, 4-5.

¹⁰³ *FGrHist* 234 F 11 *apud* Ath. 2.61c.

¹⁰⁴ Vd. Pontani 2015, 27.

¹⁰⁵ Roller 2016 *ad* F 11. *Hypomnema/hypomnemata* è naturalmente il termine usato per indicare i commenti omerici di epoca alessandrina: infatti il commento di Aristarco ad Omero è noto come *Hypomnema*, come anche il commento ad Erodoto: vd. *P.Amh.* 2.12, col. 2, ll. 17-20: Ἀριστάρχου Ἡροδότου α' ὑπόμνημα. Cfr. Matijašić 2013; su *hypomnema* in Cicerone vd. Matijašić 2019, 100-101. Roller 2016, nel *Biographical Essay* mette in relazione l'uso del titolo *Hypomnemata* in Tolomeo VIII con Aristarco: «The only work named is the *Hypomnemata* ('Commentaries'), a title probably inspired by the work of the same name by his teacher Aristarchos». Tuttavia è probabile che la natura dell'opera aristarchea fosse radicalmente diversa da quella di Tolomeo VIII, anche se i pochi frammenti trasmessi da Ateneo non permettono di approfondire la questione.

¹⁰⁶ Plut. *Quomodo adul.* 60A. Il passo non è incluso tra i frammenti di Tolomeo, né in *FGrHist* né in *BNJ*, ma è citato *en passant* da Jacoby nel commento a *FGrHist* 234 T 1 (p. 658).

οὕτω δὲ καὶ Πτολεμαίῳ φιλομαθεῖν δοκοῦντι περὶ γλώττης καὶ στιχιδίου μαχόμενοι καὶ ἱστορίας μέχρι μέσων νυκτῶν ἀπέτεινον· ὠμότητι δὲ χρωμένον καὶ ὕβρει καὶ τυμπανίζοντος καὶ τελούντος οὐδεὶς ἐνέστη τῶν τοσοῦτων [*scil.* τῶν κολάκων].

Così anche presso Tolomeo, che si atteggiava quale amante del sapere, dibattendo su questioni linguistiche, versi oscuri e problemi storici si continuava fino a notte fonda; ma quando egli si lasciava andare alla ferocia, alla violenza gratuita, quando suonava il timpano e conduceva i riti iniziatici, nessuno di questi [cioè gli adulatori] osava opporsi.

Il fatto che si parli di Tolomeo quale amante del sapere (φιλομαθεῖν), che si menzionino le dispute su questioni linguistiche, versi oscuri e problemi storici, e che poi si faccia riferimento alla crudeltà del sovrano mi sembrano riferimenti espliciti a Tolomeo VIII.¹⁰⁷ La tradizione secondo cui Tolomeo VIII era anche uno studioso è confermata in un passo di un testo sui pesi e sulle misure di Epifanio di Salamina, autore cristiano attivo nella seconda metà del IV secolo d.C. Il capitolo 12 di quest'opera, nota unicamente nella versione siriana, è interamente dedicato a enumerare gli anni di regno di ciascun sovrano tolemaico: tra questi è incluso anche «Ptolemy the Lover of Learning and the Well-Doer»: la retroversione in greco dal siriano offerta dal traduttore inglese è «Philologus» ed «Euergetes».¹⁰⁸

Gli indizi analizzati finora sembrano confermare il fatto che Tolomeo VIII fosse stato allievo di Aristarco, probabilmente ad Alessandria nella prima fase della sua vita, cioè prima dell'esilio a Cirene nel 163. Che poi Aristarco sia stato una vittima, forse la più illustre, della persecuzione degli intellettuali da parte di Tolomeo VIII, è quasi naturale: Aristarco era probabilmente rimasto fedele al defunto fratello Tolomeo VI nei quasi vent'anni che separano il trasferimento a Cirene di Tolomeo VIII dal suo rientro ad Alessandria nell'estate del 145. Non conosciamo l'effettivo grado di iniziativa politica di Aristarco, ma sappiamo che egli era stato tutore di uno o di entrambi i figli di Tolomeo VI e dunque degli eredi al trono: una minaccia da eliminare o almeno neutralizzare nel momento in cui lo zio riprese il potere nella capitale egiziana. Se Tolomeo VIII fece veramente giustiziare i sostenitori di Tolomeo Neo Filopatore, i *fautores pueri* menzionati da Giustino,¹⁰⁹ Aristarco non fu tra quelli che vennero uccisi, ma subì l'esilio a Cipro: forse Tolomeo VIII mostrò un po' di clemenza nei confronti del vecchio maestro e non lo costrinse, ormai anziano, a cercare una nuova residenza presso un'altra corte o città del mondo greco.

¹⁰⁷ Non sono di questa opinione gli editori del testo di Plutarco per la CUF. Vd. Klaerr, Philippon, Sirinelli 1989, 108 e 286 n. 3: «Probablement Ptolémée IV Philopator surnommé Τρύφων».

¹⁰⁸ Dean 1935, 53d.

¹⁰⁹ Iust. 38.8.3.

5. Conclusioni

In sintesi, l'episodio riportato in Ath. 4.184b-c, a partire dalle opere di Menele e Androne, sulla diaspora degli intellettuali è da mettere in relazione alle fonti storiche che possediamo sulla riconquista del trono d'Egitto da parte di Tolemeo VIII e sulla sua ostilità nei confronti di quelli che avevano collaborato con il defunto fratello e con la sorella Cleopatra II. La natura frammentaria delle nostre fonti su questo episodio lascia aperti molti dubbi.¹¹⁰ Ma non si può negare che l'anno 145 rappresenti per Alessandria e l'Egitto uno stravolgimento politico significativo. Questo stesso episodio ha avuto anche un impatto ben più ampio nella storia culturale del mondo greco-romano: con la cacciata degli intellettuali da Alessandria, la città perse il suo status di capitale culturale del mondo greco per almeno un secolo e mezzo a vantaggio di altri centri del Mediterraneo. Non sono pochi gli studiosi di cui è attestato, anche se non sempre in maniera esplicita, il trasferimento in altre città dopo il 145: Aristarco di Samotraccia, Dionigi il Trace, Apollodoro di Atene, Agatarchide di Cnido, e forse anche lo storico Menele di Barca che narrò quegli eventi drammatici.

La storia si alterna tra momenti di rottura e di continuità.¹¹¹ Noi abbiamo indagato qui un momento di rottura paradigmatico che si sovrappone in modo quasi perfettamente sincronico ad altri eventi più direttamente legati alla sfera politico-militare: la conquista e distruzione di Cartagine e Corinto da parte dei Romani nel 146. Che questi furono anni drammatici e per questo meritevoli di particolare attenzione era evidente anche ai contemporanei. Quando Polibio si apprestò a scrivere la storia dell'ascesa di Roma decise di concludere la sua narrazione con la battaglia di Pidna del 168 e la fine della terza guerra macedonica. Ma col passare degli anni si rese conto che non poteva ignorare gli avvenimenti successivi a questa battaglia. Decise così di includere nella sua narrazione anche i vent'anni successivi per concludere con il 146. Questa scelta indica una volontà di offrire ai suoi lettori una visione più ampia delle relazioni tra Roma, Cartagine e il mondo greco. Allo stesso tempo dimostra che il 146 rappresenta un importante momento di discontinuità storica e storiografica.¹¹² Il filosofo, storico e scienziato Posidonio di Apamea (o di Rodi) decise di continuare da dove Polibio si era interrotto, e lo stesso fece il geografo Strabone nella sua perduta opera storica.¹¹³ Anche Apollodoro, come abbiamo visto, decise di concludere

¹¹⁰ Si segnala per completezza che in passato si pensava che un epigramma di Erodico di Babilonia conservato in Ath. 5.222a (= SH 494) si riferisse alla cacciata degli intellettuali da Alessandria nel 145, ma questa ipotesi è ormai screditata: vd. Broggiato 2014, 42-43, 59-68, con ulteriore bibliografia.

¹¹¹ Cfr. Foucault 1969.

¹¹² Vd. Polyb. 1.3.1 e 5.1; 3.4-7. Polibio aveva scelto di iniziare con la 140° olimpiade (220-216) ricollegandosi all'opera storica di Arato di Sicione (*FGrHist* 231 T 2a) e, tacitamente, di Filarco (*FGrHist* 81), ma effettivamente iniziava la sua narrazione dal punto in cui si era interrotto Timeo di Tauromenio, cioè il 264 (vd. *FGrHist* 566 T 6a). Vd. Marincola 1997, 289-290; Pelling 2007, 250-252; Carsana 2022, 111-113, 119.

¹¹³ Posid., *FGrHist* 87 TT 1 e 12b (= 1 e 1b Edelstein-Kidd); Strab., *FGrHist* 91 T 2 e F 1 (Τὰ μετὰ Πολύβιον). Su Posidonio storico vd. ora Desideri 2022; su Strabone vd. Malinowski 2017.

la sua opera cronografica con l'anno 146/145, una decisione dettata forse da motivi personali, se accettiamo l'ipotesi che egli fosse stato allontanamento da Alessandria dopo il ritorno di Tolemeo VIII.¹¹⁴ Se spostiamo l'attenzione sulla prospettiva romana, lo storico Sallustio individuava nel 146 l'inizio della decadenza della società romana, una decadenza che portò a una sanguinosa e lunghissima guerra civile.

L'epurazione degli intellettuali e il loro esilio da Alessandria nel 145 rappresentano dunque un momento di discontinuità che va messo in stretta relazione con la distruzione di Cartagine e Corinto nel 146. Si tratta in tutti questi casi di sconvolgimenti politici e sociali che ebbero una forte eco in tutto il mondo mediterraneo non solo nel breve termine, ma soprattutto nei decenni e secoli successivi.

Gli intellettuali esiliati da Tolemeo VIII non furono né le prime né le ultime vittime di sovrani autocratici o di regimi totalitari. Si potrebbero elencare svariati paralleli con l'epoca moderna e contemporanea, e il Novecento in particolare ne offre diversi: dalle purghe staliniane degli anni '30 (già menzionate in precedenza), al periodo del fascismo in Italia e del nazismo in Germania. Concentrando l'attenzione sulla Germania nazista, e guardando solo al ristretto giardino degli studi classici, numerosi studiosi, specialmente quelli di origine ebraica, furono costretti a lasciare la Germania dopo la legge per la restaurazione del pubblico impiego (*Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums*) del 7 aprile 1933. Molti si rifugiarono nel Regno Unito, soprattutto ad Oxford. Qui giunsero – in circostanze e momenti diversi – studiosi tedeschi di primissimo calibro: Eduard Fraenkel, Felix Jacoby, Paul Maas e Rudolf Pfeiffer. Quest'ultimo è stato evocato più volte in questo saggio per i suoi studi sulla storia della filologia classica in epoca ellenistica. Nel 1937 Pfeiffer fu costretto ad abbandonare la cattedra di Filologia classica a Monaco di Baviera per trasferirsi a Oxford a causa delle origini ebraiche della moglie. In Inghilterra egli continuò con grande profitto i suoi studi sulla poesia e l'erudizione di età ellenistica, in particolare su Callimaco. Nel 1949 pubblicò per i tipi della Oxford Clarendon Press un capolavoro della filologia classica: l'edizione dei frammenti di Callimaco, a cui seguì pochi anni dopo il secondo volume dedicato agli inni e agli epigrammi del poeta di Cirene.¹¹⁵ Nel 1968 diede alle stampe in inglese, sempre presso la Clarendon Press di Oxford, un volume che ancora oggi si legge con grande profitto: *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Quando nel 1942 l'Università di Oxford gli conferì il titolo di Master of Arts (M.A.), l'*Oxford Magazine* concluse l'articolo che riportava la notizia con le seguenti parole: «Thus, once more, Oxford gains what Nazi Germany has lost».¹¹⁶

L'impatto di Pfeiffer, Fraenkel e di altri studiosi tedeschi sugli studi classici in Gran Bretagna fu forte e duraturo. Si può parlare anche in questo caso di un

¹¹⁴ Vd. *supra*, p. 57.

¹¹⁵ Pfeiffer 1949-1953; si veda la lunga *Praefatio* nel I volume, pp. vii-x.

¹¹⁶ *Oxford Magazine*, 12 March 1942, p. 241. Cfr. Bühler 1980, 406.

«rinnovamento di tutta la cultura», ἡ ἀνανέωσις πάλιν παιδείας ἀπάσης di cui parla Ateneo in 4.184b-c²¹¹⁷ Di certo i due episodi presentano molti elementi in comune, ma ovviamente si tratta di contesti storici e culturali radicalmente diversi. Metterli in relazione può però aiutare a comprendere le linee generali di processi storici complessi.

Riferimenti bibliografici

- Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck. Die Zeit Ptolemaios' VI. bis VIII. (Internationales Symposium Heidelberg 16.-19.9.2007), hrsg. v. A. Jördens, J.F. Quack, Wiesbaden 2011.
- Alexandria und das ptolemäische Ägypten. Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit, hrsg. v. G. Weber, Berlin 2010.
- Alexandria. A Cultural and Religious Melting Pot, ed. by G. Hinge, J.A. Krasilnikoff, Aarhus 2009.
- Alexandria. Hub of the Hellenistic World, ed. by B. Schliesser et al., Tübingen 2021.
- Alexandria. Real and Imagined, ed. by A. Hirst, M. Silk, Aldershot 2004.
- Anson E.M. (2023), *Ptolemy I Soter. Themes and Issues*, London – New York.
- Bearzot C. (2011), *Royal Autobiography in the Hellenistic Age*, in *Political autobiographies and Memoirs in Antiquity*, ed. by G. Marasco, Leiden, 37-86.
- Berti M., Costa V. (2010), *La Biblioteca di Alessandria. Storia di un paradiso perduto*, Tivoli.
- Bevan E.R. (1968), *The House of Ptolemy. A History of Egypt under the Ptolemaic Dynasty*, revised reissue of the 1927 edition, Chicago.
- Borgna A. (2018), *Ripensare la storia universale. Giustino e l'Epitome delle Storie Filippiche di Pompeo Trogo*, Hildesheim – Zürich – New York.
- (2019), *Giustino. Storie Filippiche. Florilegio da Pompeo Trogo*, premessa di G. Traina, Santarcangelo di Romagna.
- Broggiato M. (2001), *Cratete di Mallo. I frammenti*, La Spezia.
- (2014), *Filologia e interpretazione a Pergamo. La scuola di Cratete*, Roma.
- Bühler W. (1980), *Rudolf Pfeiffer †*, «Gnomon» 52, 402-410.
- Burstein S.M. (1989), *Agatharchides of Knidos. On the Erythraean Sea*, London.
- (2022), *Agatharchides of Knidos (86)*, in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby – Second Edition, Part II*, ed. by I. Worthington [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj2_a86: ultimo accesso 6.7.2023].
- Callipo M. (2011), *Dionisio Trace e la tradizione grammaticale*, Acireale – Roma.
- Capponi L. (2017), *Il ritorno della Fenice: intellettuali e potere nell'Egitto romano*, Pisa.

¹¹⁷ Cfr. Elsner 2013, 150-152, che discute proprio la questione dell'esilio degli intellettuali da Alessandria nel 145 e la possibile identificazione di Pfeiffer con quello stesso episodio. In particolare, Elsner si sofferma sulla seguente frase tratta dalla *History of Classical Scholarship* di Pfeiffer: «From Alexandria, the exiled and penniless *grammatikoi* spread their *techné* over the islands and the cities and stimulated intellectual life...» (Pfeiffer 1968, 253); Elsner commenta: «That last sentence seems much less a factual statement located in antiquity than a post-war self-portrait of the refugees from Nazi Germany» (Elsner 2013, 151). Ma lo studioso non considera il fatto che la frase di Pfeiffer è in pratica una parafrasi di Ath. 4.184b-c. È comunque possibile che Pfeiffer sentisse una certa affinità tra la sua esperienza di esilio dalla Germania nazista e la cacciata degli intellettuali da Alessandria nel 145.

- Carrière J.-C. (2018), *Athénée dans son temps: fiction et histoire*, in *Athénée de Naucratis. Le banquet des savants, livre XIV. Spectacles, chansons, danses, musique et desserts (texte, traduction et commentaire – Études et travaux)*, éd. par S. Rougier-Blanc, Bordeaux, 449-586.
- Carsana C. (2022), *Polybius and Roman Political Culture*, in *A Companion to the Political Culture of the Roman Republic*, ed. by V. Arena, J. Prag, A. Stiles, Hoboken, 111-124.
- Chamoux F. (1953), *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris.
- Chauveau M. (1990), *Un été 145*, «BIFAO» 90, 135-168.
- (1991), *Un été 145 (Postscriptum)*, «BIFAO» 91, 129-134.
- Christodoulou P. (2022), *Ptolémée VIII Évergète II – le roi qui aimait son corps*, in *Le corps des souverains dans les mondes hellénistique et romain*, éd. par A. Gangloff, G. Gorre, Rennes, 331-354 [<https://books.openedition.org/pur/184636>: ultimo accesso 20.12.2023].
- Dean J.E. (1935), *Epiphanius' Treatise on Weights and Measures. The Syriac version, with a foreword by M. Sprengling*, Chicago.
- Desideri P. (2022), *Posidonio e la storia*, «GeogrAnt» 31, 19-29.
- Dickey E. (2007), *Ancient Greek Scholarship*, Oxford.
- Didymus and Graeco-Roman Learning*, ed. by T.R.P. Coward, E.E. Prodi («BICS» 63.2), London - Oxford 2020.
- Dorandi T. (1994), *Filodemo. Storia dei filosofi. La stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018)*, Leiden.
- Elsner J. (2013), *Paideia: Ancient Concept and Modern Reception*, «IJCT » 20, 136-152.
- Errington R.M. (2008), *A History of the Hellenistic World 323-30 BC*, Malden - Oxford.
- Erskine A. (2013), *Founding Alexandria in the Alexandrian Imagination*, in *Belonging and Isolation in the Hellenistic World*, ed. by S.L. Ager, R.A. Faber, Toronto - Buffalo - London, 169-183.
- Foucault M. (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris.
- Fraser P.M. (1972), *Ptolemaic Alexandria*, I-III, Oxford.
- (1996), *Cities of Alexander the Great*, Oxford.
- Gabba E. (1998), *Pubblica opinione e intellettuali nel mondo antico*, «RSI» 110, 5-17.
- Giangiulio M. (2020), *Shaping the New World: Once More on the Cities of Alexander*, in *The Legitimacy of Conquest. Monarchical Representation and the Art of Government in the Empire of Alexander the Great*, ed. by K. Trampedach, A. Meeus, Stuttgart, 179-194.
- Green P. (1990), *Alexander to Actium. The Hellenistic Age*, London.
- Grenfell B.P., Hunt A.S. (1914), *The Oxyrhynchus Papyri X. 1224-1350*, London.
- Hammond N.G.L. (1998), *Alexander's Newly-founded Cities*, «GRBS» 39, 243-269.
- Hanslik R. (1931), *Menekles* [1-2], in *RE* 15.1, 796-797.
- Hashiba Y. (2023), *Andron of Alexandria (246)*, in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby – Second Edition, Part II*, ed. by I. Worthington [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj2_a246: ultimo accesso 15.6.2023].
- Heinen H. (1997), *Der Sohn des 6. Ptolemäers im Sommer 145. Zur Frage nach Ptolemaios VII. Neos Philopator und zur Zählung der Ptolemäerkönige*, in *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses in Berlin (13.-19.8.1995)*, hrsg. v. B. Kramer et al. («APF», Beihefte 3), Stuttgart - Leipzig, 449-560.
- History of Ancient Greek Scholarship. From the Beginnings to the End of the Byzantine Age*, ed. by F. Montanari, Leiden - Boston 2020.
- Hölbl G. (2001), *A History of the Ptolemaic Empire*, Abingdon [Darmstadt 1994].

- Horster M. (2011), *Geistesleben in Alexandria im 2. Jh. v. Chr. und die sogenannte Gelehrtenvertreibung, in Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck*, 201-218.
- Huß W. (2001), *Ägypten in hellenistischer Zeit 332-30 v.Chr.*, München.
- Jacob C. (2020), *Faut-il prendre les Deipnosophistes au sérieux?*, Paris.
- Jacoby F. (1902), *Apollodors Chronik. Eine Sammlung der Fragmente*, Berlin.
- Jolivet J.-Chr. (2010), *Philologues et commentaires alexandrins à Rome à la fin de la république et au début de l'empire*, in *Neronia VIII. Bibliothèques, livres et culture écrite dans l'empire romain de César à Hadrien* (Actes du VIIIe colloque international de la SIEN. Paris, 21-23 octobre 2004), éd. par Y. Perrin, Bruxelles, 105-115.
- Kennedy G.A. (1963), *A History of Rhetoric*, I. *The Art of Persuasion in Greece*, London.
- Klaerr R., Philippon A., Sirinelli J. (1989), *Plutarque. Œuvres morales*, Tome I - 2e partie, Paris.
- Lavagnini R., Luciani C. (2021), *Konstantinos Kavafis. Poesie e prose*, Firenze - Milano.
- Linke K. (1977), *Die Fragmente des Grammatikers Dionysios Thrax*, Berlin - New York.
- Luzzatto M.T. (2008), *Filosofia e retorica nel curriculum ellenistico: una convivenza (in)possibile*, «Prometheus» 34, 129-159.
- Malinowski G. (2017), *Strabo the Historian*, in *The Routledge Companion to Strabo*, ed. by D. Dueck, London - New York, 337-352.
- Marcotte D. (2000), *Géographes grecs, I. Introduction Générale. Ps. Scymnos: Circuit de la terre*, Paris.
- (2001), *Structure et caractère de l'œuvre historique d'Agatharchide*, «Historia» 50, 385-435.
- Marincola J. (1997), *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge.
- Marrou H.I. (1966), *Storia dell'educazione nell'antichità*, Roma [Paris 1965].
- Matijašić I. (2013), *Aristarco ed Erodoto in Stefano di Bisanzio*, «RhM» 156, 217-221.
- (2019), *Writing, Copying, and Exchanging Books in the First Century BC: Testimonies from Cicero's Correspondence*, in *Historiens et érudits à leur écritoire. Les œuvres monumentales à Rome entre république et principat*, éd. par A. Cohen-Skalli, Bordeaux, 93-111.
- (2020a), *Alexander, Aristotle and Menaechmus: Reconsidering the Foundation of Alexandria*, «RicEll» 1, 41-57.
- (2020b), *Timachidas Rhodius*, Leiden.
- Matthaios S. (2020), *Greek Scholarship in the Imperial Era and Late Antiquity*, in *History of Ancient Greek Scholarship*, 261-372.
- Mattingly H.B. (1986), *Scipio Aemilianus' Eastern Embassy*, «CQ» 36, 491-495.
- McKechnie P. (2011), *Who Were the Alexandrians? Palace and City, Aristarchus and Comanus, 170-145 BC*, in *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck*, 219-234.
- Minas-Nerpel M. (2011), *Cleopatra II and III. The Queens of Ptolemy VI and VIII as Guarantors of Kingship and Rivals for Power*, in *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck*, 58-76.
- Montana F. (2020), *Hellenistic Scholarship*, in *History of Ancient Greek Scholarship*, 132-259.
- Murray J. (2012), *Burned after reading: the so-called list of Alexandrian librarians in POxy. X 1241*, «Aitia» 2 [http://aitia.revues.org/544: ultimo accesso 11.10.2023].
- Musti D. (2008), *Lo scudo di Achille. Idee e forme di città nel mondo antico*, Roma - Bari.
- Nadig P. (2007), *Zwischen König und Karikatur. Das Bild Ptolemaios VIII. Im Spannungsfeld der Überlieferung*, München.
- (2011), *Zur Rolle der Juden unter Ptolemaios VI. und Ptolemaios VIII.*, in *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck*, 186-200.

- Otto W., Bengtson H. (1938), *Zur Geschichte des Niederganges des Ptolemäerreiches. Ein Beitrag zur Regierungszeit des 8. und des 9. Ptolemäers*, München.
- Ottone G. (2002), *Libyka. Testimonianze e frammenti*, Tivoli.
- Parke H.W. (1938), *Notes on Some Delphic Oracles*, «Hermathena» 27, 56-78.
- Pelling C. (2007), *The Greek Historians of Rome*, in *A Companion to Greek and Roman Historiography*, ed. by J. Marincola, I, Malden - Oxford, 244-258.
- Pfeiffer R. (1949-1953), *Callimachus*, I. *Fragmenta*; II. *Hymni et epigrammata*, Oxford.
- (1968), *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*, Oxford.
- Pontani F. (2015), *Scholia Graeca in Odysseam*, III. *Scholia ad libros ε-ζ*, Roma.
- Pownall F. (2023), *Contemporary Historiography and Ptolemy's Creations of an 'Egyptian' Alexander*, in *Studies in Contemporary Historiography*, ed. by A.G. Scott («Histos», Suppl. 15), Oxford - Edmonton - Tallahassee, 39-63.
- Razzetti F. (2010), *Aristonico fra Aristarco e Didimo. Alcune questioni di filologia omerica antica*, in *Aner polytropos. Ricerche di filologia greca antica dedicate dagli allievi a Franco Montanari*, a cura di F. Montana, Roma, 41-61.
- Roller D.W. (2016), *Ptolemy VIII (234)*, in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby – Second Edition, Part II*, ed. by I. Worthington [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj2_a234; ultimo accesso 22.9.2023].
- van Rossum-Steenbeek M. (1998), *Greek Readers' Digests? Studies on a Selection of Sub-literary Papyri*, Leiden - New York - Köln.
- Rüggemeier J. (2021), *Alexandria. Hub of the Hellenistic World. Introduction*, in *Alexandria. Hub of the Hellenistic World*, xiii-l.
- Russo L. (2001²), *La rivoluzione dimenticata. Il pensiero scientifico greco e la scienza moderna*, Milano.
- (2022), *Il tracollo culturale. La conquista romana del Mediterraneo (146-145 a.C.)*, Roma.
- Sandys J.E. (1903), *A History of the Classical Scholarship. From the Sixth Century BC to the End of the Middle Ages*, I, Cambridge.
- Schironi F. (2018), *The Best of the Grammarians. Aristarchus of Samothrace on the Iliad*, Ann Arbor.
- Schwartz E. (1894), *Andron*, in *RE* 1.2, 2160.
- Solaro G. (2016), *La Biblioteca di Alessandria e i dilemmi di POxy 1241*, «ZPE» 198, 22-38.
- Susemihl F. (1892), *Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*, II, Leipzig.
- Thompson D.J. (2000), *Athenaeus in His Egyptian Context*, in *Athenaeus and His World. Reading Greek Culture in the Roman Empire*, ed. by D. Braund, J. Wilkins, Exeter, 77-84.
- (2005), *The Ptolemies and Egypt*, in *A Companion to the Hellenistic World*, ed. by A. Erskine, Malden, 105-120.
- Touloumakos J. (2006), *Politischer Witz und Karikatur in der hellenistischen Zeit: Ausdrucksformen und Stellenwert*, «AncSoc» 36, 111-134.
- Tracy S.V. (2000), *Demetrius of Phalerum: Who was He and Who was He not?*, in *Demetrius of Phalerum. Text Translation and Discussion*, ed. by W. Fortenbaugh, E. Schütrumpf, New Brunswick, 331-345.
- Volkman H. (1959), *Ptolemaios VIII Euergetes II*, in *RE* 32.2, 1721-1736.
- Vrettos T. (2001), *Alexandria. City of the Western Mind*, New York.
- Walbank F.W. (1979), *A Historical Commentary on Polybius*, III. *Commentary on Books XIX-XL*, Oxford.

- Whitmarsh T. (2013), *Politics and Identity in Ezekiel's Exagoge*, in Id., *Beyond the Second Sophistic. Adventures in Greek Postclassicism*, Berkeley - Los Angeles - London, 211-227.
- Will É. (2003²), *Histoire politique du monde hellénistique 323-30 av. J.-C.*, préface inédite de P. Cabanes, Paris.
- Williams M.F. (2010), *Menekles of Barka*, in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby – Second Edition, Part III*, ed. by I. Worthington [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj2_a270: ultimo accesso 6.7.2023].
- Zalateo G. (1981), *Ἐνανέωσις πάλιν παιδείας sotto Tolomeo Evergete II (nota a Ateneo IV, 184b-c)*, «Anagennesis» 1, 141-150.
- Zecchini G. (1989), *La cultura storica di Ateneo*, Milano.
- (1990), *La storiografia lagide*, in *Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd centuries BC*, ed. by H. Verdin, G. Schepens, E. De Keyser, Leuven, 213-232.

NOTE
E DISCUSSIONI

NOTA A UNA ‘NOTA’: SUI *MILESIAKA* DI EGESIPPO,
FGrHist 391 F 4 (PARTH. *AMAT. NARR.* 16)

ALFREDO NOVELLO

Abstract: NOTE ON A ‘NOTE’: HEGESIPPOS’ *MILESIAKA*, *FGrHist* 391 F 4 (PARTH. *AMAT. NARR.* 16). The aim of this paper is to show the possibility of preserving the reading ‘*Ἡγήσιππος Μιλησιακῶν α’*’ related to one of the manchettes accompanying the text of Parthenius’ *Ἐρωτικά Παθήματα* (*Palatinus graecus* 398, 176r in correspondence of the beginning of the 16th *πάθημα*) and that was corrected by Alphonsus Hecker in ‘*Ἡγήσιππος Παλληνιακῶν α’*’ (this conjectural emendation was proposed in 1850 and afterwards accepted by most scholars). In this way, it becomes possible to ascribe also *Μιλησιακά*, a local history of Miletus, to the 4th century BC historian Hegesippos (*FGrHist* 391) known for his *Παλληνιακά*. In the *Μιλησιακά* Hegesippos could have dealt with some details relating to the Trojan princess Laodike, whose story is told in Parthenius’ 16th *πάθημα*.

Keywords: Hegesippos – *Μιλησιακά* – Parthenius’ *Ἐρωτικά Παθήματα* – *manchettes* – *Palatinus Graecus* 398

Di Egesippo di Meciberna, unica figura censita da Jacoby nella sezione di storia locale relativa alla penisola calcidica (*FGrHist* 391), resta difficile delineare un profilo ben definito: i pochi frammenti e testimonianze superstiti sono sostanzialmente concordi soltanto nell’attribuirgli dei *Παλληνιακά*, in cui pare dovesse trattare di remote antichità dell’area della Calcidica,¹ e nel marcarne l’origine da Meciberna, piccolo centro sulla costa a nord del golfo di Torone, progressivamente spopolatosi all’indomani della fondazione di Cassandreia nel territorio di Potidea nel 316 a.C. – fattore, quest’ultimo, che ne ha determinato una ipotesi di datazione sullo scorcio del IV secolo a.C.²

Due suoi frammenti, F 2 e F 4 secondo la numerazione in *FGrHist*, sono materialmente ‘costituiti’ da due delle cosiddette *note* che accompagnano il testo

fredo_92@hotmail.it, Università degli Studi di Salerno, Italia.

¹ Con evidente attenzione alla penisola di Pallene: cfr. F 1 (Giganti nell’area di Pallene), F 3 (Europa in Tracia), F 5 (morte di Enea in Tracia). Su autore e opera, vd. Jacoby 1912 e *FGrHist* III B, *Komm.*, 188–191; Meister 1998; Jenkins 2020; per alcuni suoi supposti accenti campanilistici, vd. Vannotti 1995, 144; De Luna 2017, 89; sull’ipotesi che Egesippo abbia costituito la fonte per le narrazioni di ambientazione tracia in Conone, vd. Brown 2002, 33.

² Cfr. *FGrHist* 391 T 1 e *FGrHist* III B, *Text*, 273; Brown 2002, 33; De Luna 2017, 89; Jenkins 2020. Su Meciberna, vd. Zahrt 1999; Flentsted-Jensen 2004, 830.

degli Ἐρωτικά Παθήματα di Partenio di Nicea tràdito nel *codex unicus Palatinus Graecus* 398, collettore di scritti geografici e paradossografici conservato ad Heidelberg e datato al IX/X secolo.³

Si rende necessaria una piccola digressione in merito. In corrispondenza dell'inizio di quasi tutte le trentasei tragiche storie d'amore oggetto dell'operetta del Niceno, i παθήματα, lo stesso copista del testo principale ha riportato in maiuscola distintiva queste note, una per πάθημα, a seconda dei casi nel margine superiore o inferiore delle pagine del manoscritto (ma quasi sempre in posizione centrata);⁴ ciascuna di esse, altrimenti dette *manchettes*, include quindi il nome di un autore, di prosa o poesia, ed eventualmente una sua opera, con un formulario che oscilla di fatto tra ἡ ἱστορία παρὰ / ἱστορεῖ seguito dal nome dell'autore.⁵ Lo *status* di tali *note*, legatesi sicuramente a un certo punto alla trasmissione del testo, è tuttavia abbastanza controverso, a partire dalla loro genesi: restano infatti assolutamente non chiari la loro effettiva cronologia (se sia 'alta' o 'bassa') e meno che mai il loro presunto autore.⁶ In passato, gli studiosi hanno generalmente da un lato tentato di individuare la loro origine (e di quelle, simili e con gli stessi problemi, che accompagnano anche le narrazioni della Μεταμορφώσεων Συναγωγῆ di Antonino Liberale, tràdita nel medesimo manoscritto, 189r-208v);⁷ dall'altro, hanno insistito nel ritenerle, *a priori*, quali indicazioni delle fonti usate da

³ Gli Ἐρωτικά Παθήματα occupano nel codice la sezione da 173v a 188v. Per aspetti di carattere codicologico, vd. Paphomopoulos 1968, xxiii-xxv; Lightfoot 1999, 303-305; Biraud 2008, 70; Astyrakaki 2020, 83-84. Chi scrive ha consultato le digitalizzazioni del manoscritto in alta definizione disponibili online (<https://doi.org/10.11588/diglit.303>). Sull'operetta del Niceno, vd. Lightfoot 1999, 215-302, e i contributi in *Littérature et érotisme*; sul suo carattere 'hypomnematico', vd. più specificamente Spatafora 2008; sui legami con l'epillio, vd. Klooster 2012.

⁴ Fa eccezione la *nota* al πάθημα 29 che si trova in posizione centrata, sul margine sinistro di 186v – i margini superiore e inferiore della stessa pagina sono infatti occupati dalle *note* ai παθήματα 28 e 30. Presenta invece due *note* il πάθημα 26: la prima in corrispondenza dell'inizio sul margine inferiore di 185v, una seconda supplementare sul margine destro di 186r (su cui vd. Lightfoot 1999, 518). Nel manoscritto è inoltre segnalato – nel margine, destro o sinistro a seconda di *recto* e *verso* – l'inizio di quasi tutte le trentasei storie, con il numero progressivo e con una intestazione-titolo sempre in maiuscola presentante la formula περί + genitivo (del nome del protagonista della storia), funzionale al 'lettore' per la comprensione dell'argomento dei singoli παθήματα. Su questi cosiddetti *tituli* e sulle 'mani' che potrebbero averli redatti, vd. Astyrakaki 2020, 84-85.

⁵ Più articolato rispetto agli altri è il formulario della *nota* del πάθημα 9, nel margine inferiore di 178v, così come è particolare quello della *nota* al πάθημα 8 a 177v: cfr. Lightfoot 1999, 249. È da ricordare che diversi παθήματα (20, 21, 23, 24, 35) non sono accompagnati da queste *note*; altri (10, 12, 17, 30, 32), al loro posto e in corrispondenza dell'inizio, presentano il segno ϛ, la cui interpretazione non è purtroppo univoca: cfr. Paphomopoulos 1968, xix-xx; Lightfoot 1999, 252-256; Astyrakaki 2020, 94-96.

⁶ A tal proposito si preferisce in questa sede utilizzare il termine generico 'annotatore' non riuscendo a determinare con chiarezza, a oggi, né la sua identità né la sua cronologia (se mai fu effettivamente uno soltanto o, ancora, se non coincide proprio con lo stesso copista del manoscritto).

⁷ Cfr., tra gli altri, Hercher 1877; Oder 1886, 42-53; Blum 1892, 51-55; Eitrem 1900, 62-63; Bethé 1903; Pasquali 1913, 101-105; Cessi 1921; Sellheim 1930. Recentemente è stato rimarcato che *note* abbastanza simili nella forma e nella posizione sulla pagina ritornano anche in altri punti del manoscritto, accompagnandosi a passaggi degli altri testi che lo stesso conserva (a 285r, 305r, 308r, 320v): Astyrakaki 2020, 94-95 (per riflessioni più generali circa le varie tipologie di annotazioni che ricorrono nei manoscritti della cosiddetta *Collectio Philosophica*, di cui anche il *Palatinus Graecus* 398 è parte, vd. Brockmann 2014).

Partenio.⁸ Oggi si tende invece a considerare almeno in parte diversamente: quanti menzionati nelle *note* non avrebbero costituito necessariamente le fonti usate dal Niceno – cosa pure forse possibile in casi isolati –,⁹ quanto piuttosto (e intanto) autori che di volta in volta avrebbero in qualche misura trattato dell'argomento dei singoli *παθήματα* di Partenio, all'interno di specifiche loro opere laddove citate (e magari in termini diversi rispetto al Niceno).¹⁰ Si è cioè andati sempre di più nella direzione per cui quelle del manoscritto sarebbero da intendersi come *note* 'a Partenio', per quanto persistano difficoltà a dirimere in via definitiva una serie di interrogativi, vista anche l'assenza di ulteriori testimoni dell'opera.

Fatta questa premessa, si può tornare a Egesippo, il cui nome è presente nelle note afferenti ai *παθήματα* 6 (F 2) e 16 (F 4).

La prima è posta alla fine di 176r nel margine inferiore della pagina e recita 'Ηγήσιππος ἐν Παλληνιακοῖς, «Egesippo nei Παλληνιακά», accompagnandosi alla narrazione degli struggimenti amorosi di Pallene, eponima della penisola della Calcidica: c'è qui un chiaro richiamo all'opera del Meciberneo nota da diverse fonti (e in cui questi sembrerebbe quindi aver trattato, tra le altre cose, delle vicende dell'eponima della sua regione d'origine).¹¹

La seconda occorrenza richiede una maggiore attenzione, a partire dallo stesso *πάθημα* 16 cui si riferisce, centrato sulla vicenda amorosa della principessa troiana Laodice¹² durante l'ambasceria dei Greci a Troia per il riscatto di Elena, antecedente alla guerra. Nella versione riportata da Partenio Laodice si sarebbe follemente innamorata del teseide Acamante giunto come ambasciatore e, per soddisfare il suo desiderio, dopo un iniziale freno, avrebbe chiesto aiuto a Filobia, moglie dello ὑπαρχος di Dardano Perseo. Questi, per andare incontro alla richiesta, avrebbe promosso legami di ξενία con Acamante, invitandolo a un banchetto. Qui il teseide sarebbe stato fatto quindi accomodare proprio accanto a Laodice, giunta 'in incognito' insieme ad altre fanciulle troiane. Fintasi una concubina reale, Laodice

⁸ E non è mancato chi le ha ritenute apposte dallo stesso Partenio: per un articolato *status quaestionis* sulle *note* e sul valore loro attribuito nel corso del tempo, vd. Paphthomopoulos 1968, xi-xix; Lightfoot 1999, 246-252; Cameron 2004, 106-116 e 321-327; Astyrakaki 2020, 86-94. Per il confronto con i medesimi formulari che spesso si ritrovano in quanto superstiti del cosiddetto *Mythographus Homericus*, vd. Pagès 2017, 66-70 (sul *Mythographus*, vd. Henrichs 1987, 243; Haslam 1990, 31; Montanari 1995, 141-148; Cameron 2004, 27-28; Dickey 2007, 26; Higbie 2007, 107-108; Pagès 2017, 66-68).

⁹ Effettivamente, gli autori menzionati sarebbero tutti antecedenti a Partenio – vi sono un paio di casi dubbi: valido esempio un enigmatico Diogene menzionato proprio insieme a Egesippo nella *nota* al *πάθημα* 6 alla fine di 176r. Il nome Diogene che occorre nel manoscritto (Διογένης) a partire dal Gale è stato tuttavia emendato, pensando a una sua possibile identificazione con il Teagene (Θεαγένης) autore di Μακεδονικά (*FGrHist* 774): cfr. Lightfoot 1999, 316 e 403; Engels 2008; Focanti 2017.

¹⁰ Emblematico su questo punto è stato il ritrovamento dei frammenti papiracei del Θρᾶξ di Euforione di Calcide – opera e autore sono menzionati nella *nota* al *πάθημα* 26 su Trambelo e Apriate a 185v (ἰστορεῖ Εὐφορίων Θρακι). Grazie a essi è emerso come la vicenda di Trambelo fosse trattata dal poeta in maniera effettivamente diversa rispetto al *πάθημα* corrispondente di Partenio: cfr. già Bartoletti 1948. Si tenga infine presente che lo stesso Niceno tende spesso a riportare nelle varie narrazioni più versioni dell'argomento trattato (o di singoli particolari), segnalate attraverso la contrapposizione οἱ μὲν / οἱ δέ.

¹¹ Cfr. *FGrHist* III B, *Komm.*, 189-190; Lightfoot 1999, 403-407; Jenkins 2020.

¹² La più bella delle figlie di Priamo, secondo Hom. *Il.* 6.252.

sarebbe così riuscita nel suo intento, unendosi ad Acamante e generandogli un figlio, Munito (allevato dalla bisnonna Etra, schiava a Troia, fino alla caduta della città). Nelle battute finali viene quindi ricordato come Acamante, finita la guerra, avrebbe ripreso con sé il figlio, in seguito tuttavia morto durante una battuta di caccia in Tracia, a Olinto, per il morso di un serpente.¹³

Se di per sé i contenuti del *πάθημα*, appena prospettati in sintesi, presentano tutta una serie di peculiarità,¹⁴ anche la *nota* corrispondente è stata oggetto di discussione, almeno da parte dei moderni. Posta nel margine inferiore di 182r, reca scritto chiaramente Ἡγήσιππος Μιλησιακῶν α', «Egesippo nel primo libro dei Μιλησιακά»: da essa si trarrebbe dunque 1) che oltre ai Παλληνιακά il Meciberneo abbia scritto anche Μιλησιακά (ossia una storia locale su Mileto in più di un libro, di cui questa resterebbe l'unica testimonianza); 2) che in essi doveva occorrere una delle vicende o qualcuno dei particolari relativi alle vicissitudini di Laodice, Acamante e Munito che ritornano nel *πάθημα* 16 – in accordo alla più recente linea esegetica sul valore da attribuire, in linea di massima, alle note a Partenio, esposta nelle righe precedenti.

Mentre i primi editori di Partenio hanno mantenuto il testo della *nota* così come tradito nel manoscritto (Ἡγήσιππος Μιλησιακῶν α'),¹⁵ Alphonsus Hecker ne ha proposto nel 1850 un emendamento (Ἡγήσιππος Παλληνιακῶν α', «Egesippo nel primo libro dei Παλληνιακά»), generalmente accolto da editori e studiosi successivi, ivi compresi in particolare Edgar Martini e Felix Jacoby:¹⁶ scelta, questa, che finisce di fatto per negare a Egesippo l'attribuzione di Μιλησιακά.¹⁷

¹³ Per un commento generale al *πάθημα*, vd. Lightfoot 1999, 478–482.

¹⁴ Tra esse: 1. non altrimenti attestati sono Filobia e Perseo; 2. insolita composizione dell'ambasceria greca a Troia, con protagonisti Acamante e Diomede, rispetto alle precedenti attestazioni, come evidenziato da Lightfoot 2009, 479–480 – assente dall'epica omerica, Acamante avrebbe assunto rilievo in seno al contesto ateniese quale civilizzatore di terre lontane (tra cui appunto la Tracia e Cipro), probabilmente già all'indomani della presenza dei Pisistratidi nel Chersoneso: cfr. Kearns 1989, 88–89; 3. la relazione fra Laodice e Acamante sarebbe soltanto una delle versioni relative al destino della principessa troiana e non la sola, probabilmente, ad essersi sviluppata in ambienti attici o in rapporto ad eroi attici: vd. Ciampa 2009; 4. la presenza di Etra a Troia, particolarmente problematica sul piano della tradizione (tra gli altri, vd. Berti 2009, 73–77); 5. lo stesso ruolo di Munito, la cui morte ricalca quella di Olinto, eponimo dell'omonima città, cosa che indurrebbe a ritenere che sia stato 'agganciato' alla saga troiana soltanto in un secondo momento: sulla figura e le sue stratificazioni nelle tradizioni, vd. Kearns 1989, 186–187; Lightfoot 1999, 482; Ciampa 2009, 37–44; Viscardi 2018, 43–47.

¹⁵ Tra gli altri, Teucher 1802; Meineke 1843; Westermann 1843.

¹⁶ Martini 1902, 70. Seguono poi Jacoby (1912, 2610, e successivamente *FGrHist III B, Text*, 275), che tuttavia, pur accogliendo in ultima istanza l'emendamento di Hecker, evidenziava nella stessa pagina la possibilità che Egesippo avesse scritto anche Μιλησιακά, con il rimando allo stesso frammento con il testo emendato; Meister 1998; Lightfoot 1999, 340; Thomas 2019, 231 n. 11; Astyrakaki 2020, 94; Jenkins 2020.

¹⁷ È bene tuttavia segnalare come dopo il 1850 alcuni editori di Partenio e altri studiosi abbiano comunque continuato a riconoscere al Meciberneo anche questi Μιλησιακά attraverso la conservazione della lezione del manoscritto, non si sa se per chiara e consapevole scelta rispetto alla proposta di emendamento di Hecker o per non conoscenza della stessa: per le edizioni cfr. Hirschig 1855, Hercher 1858, quindi Müller in *FHG IV*, 423–424; vd. anche Susemihl 1891, 643. Recentemente su questa linea soltanto, a quanto mi risulta, Viscardi 2018, 43.

Quali le ragioni dell'emendamento? Visto il riferimento alla morte del personaggio di Munito nei pressi di Olinto, Hecker affermava di ritenere poco probabile che le vicende narrate nel *πάθημα* 16 fossero trattate in uno scritto su Mileto: finiva così per correggere il tradito *Μιλησιακῶν* con il titolo dell'altra opera nota di Egesippo, in cui meglio avrebbe trovato spazio, a suo dire, l'ambientazione olintia della vicenda (forte anche dell'attestazione dei *Παλληνιακά* in una precedente *nota* al testo del Niceno, quella del *πάθημα* 6). Fin qui le osservazioni espresse nel datato contributo dallo studioso, il quale vedeva in *Μιλησιακῶν*, in qualche modo, il frutto di errore.¹⁸

Non sono tuttavia da escludere ulteriori ragioni di ordine per così dire pratico come più strettamente filologiche. All'emendamento può infatti aver contribuito *in primis* un principio di economia, il non voler moltiplicare le opere di un autore, vista soprattutto, come anticipato, l'attestazione di *Παλληνιακά* in un'altra *nota* al testo dello stesso Partenio; d'altra parte è probabile anche che Hecker abbia ritenuto *Μιλησιακῶν* l'esito di una banalizzazione intervenuta nel corso della tradizione: più facilmente il 'raro' *Παλληνιακῶν* (tale perché riferentesi a un'area e/o a un tipo di produzione storiografica meno note o diffuse) avrebbe potuto essere sostituito con il più 'comune' *Μιλησιακῶν*, che rimanda a un contesto e a una produzione certo più celebri – i casi di corruzioni di titoli di opere non sono peraltro infrequenti, specie a fronte di lavori poco o pochissimo conosciuti già nell'antichità. Verosimilmente, proprio tutti questi fattori potrebbero aver spinto anche i successivi editori ad accogliere l'emendamento.¹⁹

Sebbene l'intervento di Hecker risulti dunque 'motivabile', i presupposti da cui muove restano opinabili: in altre parole, non c'è alcuna ragione del tutto dirimente per intervenire sul testo tradito (che di per sé non pone comunque problemi di senso).²⁰

Non è infatti da rigettare *a priori* l'ipotesi che oltre a quella sull'area di Pallene (cioè la propria patria) Egesippo abbia scritto anche un'altra opera, su Mileto, solo perché non altrimenti nota.²¹ Restano inoltre praticamente *e silentio* i motivi di

¹⁸ Hecker 1850, 416-417. Nel proporre l'emendamento lo studioso presupponeva probabilmente la dipendenza diretta della narrazione di Partenio da Egesippo, secondo l'allora diffusa linea interpretativa delle *note*, intese cioè come indicazione delle fonti usate dal Niceno – si veda in merito la sezione introduttiva del presente contributo. A questo va forse aggiunta anche la tendenza a emendare con facilità, propria della ecdotica di una certa fase cronologica.

¹⁹ È opportuna a questo punto una precisazione. Se si accettasse che *Μιλησιακῶν* costituisca effettivamente un 'errore', sarebbe poi complesso determinare a che punto della tradizione si sarebbe introdotta questa banalizzazione: non necessariamente essa sarebbe dovuta al copista del codice Palatino, ma potrebbe essere stata ripresa dalla fonte da cui attingeva o essere imputabile più genericamente all'annotatore di Partenio, su cui comunque gravano tutta una serie di problemi di identità e cronologia (si veda *supra*, 74 e n. 6).

²⁰ Nella *brevitas* che caratterizza queste note nessun elemento particolare suggerisce, infatti, la presenza di una corruzione.

²¹ Nell'ambito della produzione storiografica antica (o di quanto a essa è in qualche modo riconducibile) non sono peraltro rari i casi – con, chiaramente, tutti i problemi di autenticità che comportano – di autori poligrafi ai quali vengono ricondotti, oltre a opere centrate sulle rispettive patrie, anche scritti su

problemi di aderenza di contenuto invocati da Hecker, ossia la poca, presunta pertinenza di vicende di ambientazione almeno in parte tracia, presenti nel *πάθημα* 16, a uno scritto su Mileto:²² nulla impedisce, infatti, di pensare a un potenziale *excursus* a più o meno ampio raggio o, ancora, a una ragione specifica e per noi sfuggente in grado di motivare un riferimento, in un lavoro sulla *polis* micrasiatica, ad aree e personaggi non immediatamente riconducibili alla stessa.

Lo stato altamente frammentario di quanto resta dell'autore, cui si aggiunge il controverso valore da attribuire alle *note* a Partenio, non permette di determinare con certezza di quali puntuali argomenti del *πάθημα* 16 Egesippo avesse effettivamente trattato, e soprattutto in che contesto e in che maniera; nel contempo, vi sono tuttavia elementi che avvalorerebbero l'ipotesi che tale trattazione potesse trovarsi anche in un'opera su Mileto e non necessariamente, dunque, in una su Pallene.

Innanzitutto, alcuni dei motivi del *πάθημα* 16, potenzialmente presenti in Egesippo, sono riconducibili a nuclei che ritornano nella storiografia locale milesia superstite.²³

Il primo di essi è costituito dalla guerra di Troia, a voler ammettere che in Egesippo si ritrovassero componenti quali per esempio l'ambasceria dei Greci a Troia o la troiana Laodice: eventi, fatti, *ἄγτια* e culti connessi al conflitto troiano o ai suoi protagonisti appaiono caratterizzare le *archaiologiai* di diversi contesti del mondo greco d'Asia;²⁴ con riferimento a Mileto sono attestati l'*ἄτιον* di un culto di Achille, legato all'intervento dell'eroe ai danni del lelego Trambelo, e una curiosa digressione sugli aironi a partire dalla *Nyktergesia*, ascritta al meno noto autore Zopiro.²⁵

In seconda battuta, eventuali riferimenti o allusioni all'area della Tracia da parte di Egesippo, attraverso personaggi mitici che alla stessa potevano rimandare, sarebbero spiegabili in una sua ipotetica opera su Mileto con la vicinanza di questa regione alle colonie milesie sul Ponto Eusino e, dunque, riconducibili a una digressione sulla colonizzazione milesia:²⁶ anche questo tipo di nucleo –

realtà 'altre', sparse nell'Egeo, spesso aventi alle spalle presunti viaggi e/o spostamenti: si vedano per es. *FGrHist* 262 T 1 (Carone di Lampsaco) o le innumerevoli opere ascritte a Ellanico di Lesbo, su cui cfr. Ambaglio 1980, 18-57.

²² Pur restando quest'ultima una soluzione di 'comodo', vista la trattazione di vicende tracie nei *Παλληνιακά* sulla base di quanto superstite.

²³ O che risultano comunque caratterizzare, su di un piano più generale, questo genere di produzione, con puntuale riferimento all'area dell'Asia Minore.

²⁴ Ne sono esempi alcune tradizioni (ecistiche e non, anche con la menzione di singoli personaggi o peculiari episodi) su Colofone, Rodi, Magnesia al Meandro, su cui cfr., a titolo esemplificativo, Sakellariou 1958 e Prinz 1979, *passim*. Più recentemente cfr. anche i contributi in *The Returning Hero*.

²⁵ Cfr. rispettivamente *FGrHist* 496 F 4 – su cui vd. *FGrHist* III B, *Komm.*, 409-410 e 413, e Liddel 2008 – e Zopyr., *FGrHist* 494 F 1, su cui vd. *FGrHist* III B, *Komm.*, 411, e Almagor 2016a. Sulla storiografia locale milesia, oltre a Jacoby, *FGrHist* III B, *Komm.*, 401-414, cfr. anche Polito 2009.

²⁶ O, a un livello ulteriore, alla descrizione di dinamiche di scontro e/o integrazione con le popolazioni locali tracie. Sul tema resta fondamentale Ehrhardt 1983; più recentemente cfr. anche Gorman 2001, 243-258. L'origine di Egesippo da quell'area geografica e la sua produzione storiografica sulla medesima potrebbe ben spiegare, inoltre, la presenza di particolari ben dettagliati in merito anche in un'altra sua opera.

storia e rappresentazione dei rapporti di Mileto con l'*esterno* – è attestato variamente in quanto superstita e ne è stata anzi ribadita una certa rilevanza, politica e soprattutto ideologica, in seno alla *polis* milesia.²⁷

Qualora Egesippo avesse invece trattato di alcune delle componenti del *πάθημα* con l'accento sulla loro origine ateniese o sui loro rapporti con la *polis* attica (con attenzione, in questo caso, alle figure di Acamante e Laodice), a sostegno della loro pertinenza a dei Μιλησιακά potrebbe concorrere il fitto e complesso rapporto fra Atene e il contesto milesio: come buona parte delle città dell'area, a un certo momento anche Mileto si riconosce (e/o viene riconosciuta) come città ionica in quanto fondata da un discendente del re di Atene Codro, senza contare la forte ingerenza di Atene nel contesto dell'Asia e su Mileto a seguito delle guerre persiane e della fondazione della Lega delio-attica.²⁸

Accanto a questi rapporti a sfondo mitologico-storiografico che motiverebbero la presenza della trattazione dei temi del *πάθημα* 16 in Μιλησιακά, da uno sguardo a tutto tondo sull'opera di Partenio e sul complesso di *note* che la accompagnano, cambiando la prospettiva, emergono ulteriori peculiarità, finora non appieno valorizzate dagli studi, a sostegno della conservazione della lezione Μιλησιακῶν.

Non solo, infatti, la materia o l'ambientazione milesia è ricorrente in innumerevoli *παθήματα* (rispettivamente i numeri 8, 9, 11 e 14),²⁹ ma lo stesso 'annotatore' di Partenio – posti i problemi sulla sua effettiva identità e cronologia e almeno per quanto riusciamo a desumere dal manoscritto³⁰ – sembra ben

²⁷ Da intendersi appunto non solo nel senso di colonizzazione *stricto sensu*, ma anche in quello di intrattenere relazioni con le realtà 'altre', poleiche e non, siano esse positive o negative: sul tema in rapporto alla storiografia locale milesia cfr. recentemente Thomas 2019, 235-243. I casi più interessanti sono sicuramente costituiti dal racconto di fondazione di Cauno a partire dai figli di Miletos Kaunos e Biblide noto ad Aristocrito (*FGrHist* 493 F 1; il riferimento è, peraltro, nella *nota* al *πάθημα* 11 di Partenio) e da quanto espresso in un documento epigrafico di Apollonia sul Rindaco circa i rapporti madre patria-colonia fra questa città e Mileto (*FGrHist* 496 F 5). Su questi frammenti cfr. anche *FGrHist* III B, *Komm.*, 409 e 413-414; Liddel 2008; Almagor 2016b. Più particolare è il caso di un frammento di Clito, autore di un Περὶ Μιλήτου (*FGrHist* 490 F 1), in cui si tratta delle galline faraone del tempio della Parthenos di Lero: già Jacoby 1921 ipotizzava che una simile digressione ben dettagliata sui volatili fosse da legarsi a un *excursus* sulle colonie milesie.

²⁸ Sul complesso tema, nella sterminata bibliografia, si vedano, con approcci diversi, Sakellariou 1958, *passim*; Prinz 1979, 314-376; Vanschoonwinkel 1991, 386-397; Ragone 1996; Hall 1997, 51-57; Crielaard 2009, e più recentemente Polito 2016 e 2018; Mac Sweeney 2017; Sarmartano 2020, 91-117; peraltro proprio in età cimoniana, dopo le guerre persiane, si assisterebbe alla piena valorizzazione ateniese di Acamante, occorrente nel *πάθημα* 16 (vd. *supra*, n. 14). Si tenga tuttavia presente che la stessa Atene diresse a un certo punto le sue mire, come è noto, proprio verso l'area tracia, cui Atamante è strettamente legato. Che sia stata una commistione di elementi a condurre alla ripresa di determinati temi in un'opera storiografica di argomento milesio? D'altro canto occorre pur riconoscere che le medesime componenti, con attenzione soprattutto alla zona tracia e al suo rapporto con la *polis* attica per mezzo di Atamante, si adatterebbero perfettamente anche a un'opera su Pallene, divenendo un potenziale argomento a favore dell'intervento di Hecker.

²⁹ Per il commento a ciascuno di essi si rinvia alla sezione corrispondente in Lightfoot 1999.

³⁰ Vd. *supra*, 74 e n. 6.

conoscere fra le *auctoritates* citate gli autori di storie locali milesie (si vedano, rispettivamente, le *note* ai *πάθημα* 11, 14 e 26).³¹

Proprio la *nota* al *πάθημα* 26 è in grado di tradursi, infine, in un più cogente elemento a scapito della principale argomentazione invocata da Hecker per legittimare il suo intervento – problemi di corrispondenza di contenuto fra le vicende olintio-tracie del *πάθημα* 16 e un’opera di ambientazione e argomento milesio. Tale *nota*, in cui occorre il nome di Aristocrito con il suo *Περὶ Μιλήτου*, si accompagna alla sciagurata vicenda di Trambelo e Apriate, di ambientazione lesbica:³² a voler ragionare alla maniera dello studioso, anche in questo caso si riproporrebbe una situazione per cui l’opera menzionata nella *nota*, a sfondo milesio, finirebbe apparentemente per cozzare con la cornice, stavolta lesbica, del *πάθημα* (in maniera cioè molto simile a quanto evidenziato appunto per Egesippo). Soltanto per mera fortuna è sopravvissuto un frammento di storiografia locale milesia che testimonia l’esistenza di una versione ‘milesia’ (o comunque legata a Mileto) sul personaggio di Trambelo. Ciò non solo ha evidentemente aiutato a comprendere il riferimento dell’“annotatore”, ma ha fatto probabilmente anche sì che non si sentisse l’esigenza di intervenire su questa ulteriore *nota*³³ – un’altra vicenda coinvolgente guarda caso Mileto è dunque indicativa della fragilità delle ragioni addotte da Hecker a sostegno dell’emendamento.³⁴

Tutto quanto esposto nella presente *nota* dovrebbe pertanto indurre a una maggiore cautela nei confronti della proposta di Hecker, presupponente una qualche corruzione nel manoscritto, e a prendere in seria considerazione anche la possibilità di mantenere la lezione trādita, riconoscendo che essa ha ugualmente le sue ragioni d’essere – forse, finora, non sufficientemente indagate.

Ciò significa, in definitiva, attribuire a Egesippo un’opera di storia locale milesia all’interno della quale avrebbe trattato almeno per grandi linee argomenti e/o particolari enumerati nel *πάθημα* 16, valorizzandone evidentemente un legame con Mileto.³⁵

³¹ Ove risultano menzionati complessivamente Aristocrito per due volte, Aristotele e οἱ τὰ Μιλησιακά – rispettivamente *FGrHist* 493 FF 1-2 per Aristocrito; il riferimento ad Aristotele è invece ricondotto alla *Milesion Politeia*; per gli οἱ τὰ Μιλησιακά si vedano le considerazioni in Lightfoot 1999, 454-455. Su di un piano più generale, l’“annotatore” di Partenio mostra una variegata conoscenza degli autori di storie locali, per i quali tende infatti a fornire dettagli molto precisi per quanto riguarda titoli e numero di libri delle loro opere. Un ulteriore elemento a sostegno della genuinità del testo trādito è che quello di Egesippo non sarebbe l’unico autore citato nelle *note* per il quale vengono ricordate più opere: Apollonio Rodio, per es., occorre in esse più volte, sia con gli Ἀργοναυτικά che con la Καύνου κτίσις.

³² Lightfoot 1999, 516-519. Sulla peculiarità della *nota* in questione, posta sul margine destro di 186r, vd. *supra*, n. 4.

³³ Il frammento milesio su Trambelo è quello già menzionato *supra* in relazione alla guerra di Troia, su cui cfr. anche n. 25.

³⁴ Di fatto, la sostanziale differenza con questo altro caso di studio offerto dallo stesso manoscritto è che, per quanto riguarda Egesippo, non si riescono a cogliere in maniera immediata, netta e decisiva i rapporti fra il *πάθημα* 16 e la *polis* milesia, come più volte è stato ribadito in questa sede.

³⁵ Riprendere ad annoverarlo fra gli autori di Μιλησιακά renderebbe peraltro Egesippo, guardando alla sua probabile cronologia, uno degli autori di storia locale milesia più antichi.

Riferimenti bibliografici

- Almagor E. (2016a), *Zopyros of Magnesia (494)*, in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*, ed. by I. Worthington [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj_a494].
- (2016b), *Aristokrytos of Miletos (493)*, in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*, ed. by I. Worthington [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj_a493].
- Ambaglio D. (1980), *L'opera storiografica di Ellanico di Lesbo*, Pisa (Ricerche di Storiografia Antica, 11).
- Astyarakaki E. (2020), *Remarks on the marginal notes in codex Palatinus Graecus 398 (the stories of Parthenius and Antoninus Liberalis)*, «Ariadne» 23–24, 83–106.
- Bartoletti V. (1948), *Euforione e Partenio*, «RFIC» 76, 26–36.
- Berti M. (2009), *Istro il Callimacheo, I. Testimonianze e frammenti su Atene e sull'Attica*, Tivoli (I Frammenti degli Storici Greci, 5).
- Bethe E. (1903), *Die Quellenangaben zu Parthenios und Antoninos Liberalis*, «Hermes» 38, 608–617.
- Biraud M. (2008), *Les Erotica Pathémata de Parthénios de Nicée: des esquisses de poésie accentuelle signées d'acrostiches numériques*, «REG» 121, 65–98.
- Blum F. (1892), *De Antonino Liberali. Dissertatio inauguralis*, Frisingae.
- Brockmann Ch. (2014), *Scribal Annotation as Evidence of Learning in Manuscripts from the First Byzantine Humanism. The "Philosophical Collection"*, in *Manuscript Cultures. Mapping the Field*, ed. by J. Quenzer, D. Bondarec and J.U. Sobisch (Studies in Manuscript Cultures, 1), Berlin - München - Boston, 11–33.
- Brown M.K. (2002), *The Narratives of Konon. Text, Translation and Commentary on the Diegeseis*, München - Leipzig (Beiträge zur Altertumskunde, 163).
- Cameron A. (2004), *Greek Mythography in the Roman World*, Oxford (American Classical Studies, 48).
- Cessi C. (1921), *Gli indici delle fonti di Partenio e di Antonino Liberale*, «AIV» 81, 345–350.
- Ciampa S. (2009), *Laodice: storia di una polemica mitologica dall'ellenismo alla tarda antichità*, «Prometheus» 35, 34–52.
- Crielaard J.P. (2009), *The Ionians in the Archaic Period. Shifting Identities in a Changing World*, in *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*, ed. by T. Derks, N. Roymans (Amsterdam Archaeological Studies, 13), Amsterdam, 37–84.
- De Luna M.E. (2017), *Arkadika. Testimonianze e frammenti*, Tivoli (I Frammenti degli Storici Greci, 12).
- Dickey E. (2007), *Ancient Greek Scholarship. A guide to finding, reading and understanding scholia, commentaries, lexicographical and grammatical treatises, from their beginnings to the Byzantine Period*, Oxford.
- Ehrhardt N. (1983), *Milet und seine Kolonien. Vergleichende Untersuchung der kultischen und politischen Einrichtungen*, Frankfurt am Main - Bern - New York - Paris (Europäische Hochschulschriften, Reihe 3, 206).
- Eitrem S. (1900), *De Ovidio Nicandri imitatore*, «Philologus» 59, 48–63.
- Engels J. (2008), *Theagenes (774)*, in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*, ed. by I. Worthington [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj_a774].
- Flentsted-Jensen P. (2004), *Thrace from Axios to Strymon*, in *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, ed. by M.H. Hansen and T.H. Nielsen, Oxford, 810–853.
- Focanti L. (2017), *The fragmentary Corpus of Theagenes*, «Mnemosyne» 70, 24–39.
- Gorman V.B. (2001), *Miletos, the Ornament of Ionia. A History of the City to 400 B.C.E.*, Ann Arbor.

- Hall J.M. (1997), *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge.
- Haslam M.W. (1990), *A New Papyrus of the Mythographus Homericus*, «BASP» 27, 31-36.
- Hecker A. (1850), *Epistolae Criticae ad F. D. Schneidewinum pars secunda*, «Philologus» 5, 414-512.
- Henrichs A. (1987), *Three Approaches to Greek Mythology*, in *Interpretations of Greek Mythology*, ed. by J. Bremmer, London, 242-277.
- Hercher R. (1858), *Erotici scriptores Graeci*, I, Lipsiae.
- (1877), *Zur Textkritik der Verwandlungen des Antoninus Liberalis*, «Hermes» 12, 306-319.
- Higbie C. (2007), *Hellenistic Mythographers*, in *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, ed. by R.D. Woodard, Cambridge, 237-254.
- Hirschig G.A. (1855), Ἑρωτικῶν λόγων συγγραφεῖς. *Erotici scriptores. Parthenius, Achilles Tattius, Longus, Xenophon Ephesius, Heliodorus, Chariton Aphrodisiensis, Antonius Diogenes, Iamblichus*, Parisiis.
- Jacoby F. (1912), *Hegesippos* [4], in *RE* VII.2, 2610-2611.
- (1921), *Klytos* [8], in *RE* XI.1, 897.
- Jenkins F.W. (2020), *Hegesippos (391)*, in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby - Second Edition, Part III*, ed. by I. Worthington [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj2_a391].
- Kearns E. (1989), *The Heroes of Attica*, London («BICS» Suppl., 57).
- Klooster J.J.H. (2012), «εἰς ἔπη καὶ ἐλεγείας ἀνάγειν». *The Erotika Pathemata of Parthenius of Nicaea*, in *Brill's Companion to Greek and Latin Epyllion and its Reception*, ed. by M. Baumbach and S. Bär, Leiden - Boston, 309-331.
- Liddel P. (2008), *Anonymous, On Miletos (496)*, in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part III*, ed. by I. Worthington [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj_a496].
- Lightfoot J. (1999), *Parthenius of Nicaea. Extant Works Edited with Introduction and Commentary*, Oxford.
- Littérature et érotisme dans les Passions d'amour de Parthénios de Nicée* (Actes du colloque de Nice, 31 Mai 2006), éd. par A. Zucker, Grenoble 2008.
- Mac Sweeney N. (2017), *Separating Fact from Fiction in the Ionian Migration*, «Hesperia» 86, 379-421.
- Martini E. (1902), *Mythographi Graeci. Parthenii Nicaeni quae supersunt*, Lipsiae.
- Meineke A. (1843), *Analecta Alexandrina*, Berolini.
- Meister K. (1998), *Hegesippos* [4], in *DNP* V, 239.
- Montanari F. (1995), *The Mythographus Homericus*, in *Greek Literary Theory after Aristotle. A collection of papers in honour of D.M. Schenkeveld*, ed. by J.G.J. Abbenes, S.R. Slings and I. Sluiter, Amsterdam, 135-172.
- Oder E. (1886), *De Antonino Liberali. Dissertatio Philologica*, Bonnae.
- Pagès J. (2017), *Apollodorus' Bibliotheca and the Mythographus Homericus. An Inter-textual Approach*, in *Apollodoriana. Ancient Myths, New Crossroads*, ed. by J. Pàmias (Sozomena, 16), Berlin - Boston, 66-80.
- Papathomopoulos M. (1968), *Antoninus Liberalis. Les Métamorphoses*, Paris.
- Pasquali G. (1913), *I due Nicandri*, «SIFC» 20, 55-111.
- Polito M. (2009), *Milesiaka, I. Meandrio. Testimonianze e frammenti*, Tivoli (I Frammenti degli Storici Greci, 4).
- (2016), *Autorappresentazione e rappresentazione erodotea degli Ioni d'Asia (I 142 ss.)*, «Erga-Logoi» 4, 157-181.
- (2018), «Testi» e «Contesti» della migrazione: Neleo e gli Ioni d'Asia, «Lexis» 36, 31-42.

- Prinz F. (1979), *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, München (Zetemata, 72).
- Ragone G. (1996), *La Ionia, l'Asia Minore, Cipro*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, a cura di S. Settis, II.2, Torino, 903-943.
- The Returning Hero. Nostoi and traditions of Mediterranean settlement*, ed. by S. Hornblower and G. Biffis, Oxford 2018.
- Sakellariou M.B. (1958), *La Migration grecque en Ionie*, Athènes (Collection de l'Institut Français d'Athènes, 17).
- Sammartano R. (2020), *Alle radici della syngeneia. Parentele etniche nel mondo greco prima della guerra del Peloponneso*, Alessandria (Studi di Storia greca e romana, 19).
- Sellheim R. (1930), *De Parthenii et Antonini fontium indiculorum auctoribus. Dissertatio Philologica*, Halle.
- Spatafora G. (2008), *Les Erotica Pathémata de Parthénios et la réécriture en format abrégé*, in *Littérature et érotisme*, 29-38.
- Susemihl F. (1891), *Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*, I, Leipzig.
- Teucher L.H. (1802), *Cononis Narrationes, Ptolemaei Historiae ad variam eruditionem pertinentes, Parthenii Narrationes Amatoriae*, Lipsiae.
- Thomas R. (2019), *Polis Histories, Collective Memories and the Greek World*, Cambridge.
- Vanotti G. (1995), *L'altro Enea: la testimonianza di Dionigi d'Alicarnasso*, Roma.
- Vanschoonwinkel J. (1991), *L'Égée et le Méditerranée orientale à la fin du deuxième Millénaire*, Louvain-la-Neuve (Archaeologica Transatlantica, 9).
- Viscardi G.P. (2018), *Modellare identità, tramandare memoria, riformare la polis. A proposito di Munico: un eroe eponimo tra mito e storia*, in *Héros fondateurs et identités communautaires dans l'Antiquité entre mythe, rite et politique*, a cura di M.P. Castiglioni et al. (Quaderni di Otium, 3), Perugia, 36-57.
- Westermann A. (1843), *Μυθογράφοι. Scriptores poeticae historiae Graeci*, Brunsvigae.
- Zahrnt M. (1999), *Mekeyberna*, in *DNP* VII.2, 1164-1165.

NOTE DI LETTURA ALL'EPITAFFIO GRECO ROMA,
ABBZIA DI SAN PAOLO FUORI LE MURA, INV. 50825 (TM 309415)*

MARCO FRESSURA

Abstract: READING NOTES TO THE GREEK EPITAPH ROMA, ABBZIA DI SAN PAOLO FUORI LE MURA, INV. 50825 (TM 309415). A new examination of the original inscription TM 309415 kept at the Abbey of St. Paul Outside the Walls in Rome has led to a reconsideration of its layout and text, namely a Greek epitaph for a Syrian man who died in 431 AD.

Keywords: Greek inscription – epitaph – Via Ostiense Necropolis at Rome – foreigners in Late antique Rome – Syrian toponyms

Il frammento di lastra marmorea TM 309415 (86 [l] × 73 [h] cm)¹ si conserva murato ad altezza d'uomo nella parete dell'ambulacro orientale del chiostro dell'Abbazia di San Paolo fuori le Mura a Roma (riquadro V, inv. 50825).² Le fonti a stampa non registrano l'anno di ingresso del reperto nella collezione.³ La prima trascrizione del testo a oggi nota fu effettuata da Pietro Paolo Ginanni (1698-1774), presumibilmente negli anni del proprio abbaziato a San Paolo (1743-1748);⁴ lo stesso Ginanni cedette poi ad Anton Francesco Gori (1691-1757)⁵ il proprio apografo e con esso la responsabilità dell'*editio princeps* del reperto, pubblicata nel 1749.⁶ Allorché fu esaminata da Ginanni, l'iscrizione – solo

marco.fressura@uniroma3.it, Università degli Studi Roma Tre, Italia.

* Con immensa gratitudine, dedico questo studio alla comunità monastica dell'Abbazia di San Paolo fuori le Mura (Roma), presso la quale, in circostanze eccezionali, ho avuto il privilegio di soggiornare tra febbraio e maggio 2022.

¹ Spessore non rilevabile.

² Filippi 1998, 36.

³ È opportuno ricordare che tale collezione, in quanto situata all'interno di un immobile extraterritoriale vaticano, è di proprietà della Santa Sede: Filippi 1998, 11.

⁴ Filippi 1998, 16. Sono noti due precedenti soggiorni di Ginanni a Roma, avvenuti nel 1717-1720 (in qualità di collegiale presso la stessa Abbazia di San Paolo) e nel 1732-1735 (in qualità di lettore presso l'allora Collegio di Sant'Anselmo, oggi Pontificio Ateneo): Manetti 1769; Donato 2001.

⁵ Vannini 2002.

⁶ Gori 1749, 25 nr. 27 (trascrizione di Ginanni), 30-31 (edizione, con integrazioni testuali, di Gori). L'iscrizione è stata in seguito più volte riedita (cfr. Felle 1991, 80; Filippi 1998, 36); Donati 1756, 193 nr. 3; Nicolai 1815, 117-118 nr. 136; Osann 1834, 474 nr. IX; Le Blant 1856, 326 nr. 7; *ICUR* I 668 (a. 1857-1861); *CIG* IV 9730 (a. 1859); *ICUR* n.s. II 4891 (a. 1935); Wessel 1989 [1936], 16 nr. 57; Wischmeyer 1982, 80 nr. 62; solo traduzione italiana, apparentemente condotta sul testo greco di *CIG*, in Bevilacqua, Filippi, Nocita 2007, 160. Non mi risulta ancora avvenuta (luglio 2023) la pubblicazione in un *corpus* di

successivamente installata a muro nel chiostro (1756) – poteva trovarsi inclusa nel pavimento della basilica o già depositata in uno dei locali dell'abbazia, compreso il chiostro stesso se non anche l'appartamento di Ginanni, dove questi usava custodire il materiale epigrafico acquisito per proprio conto a Roma.⁷ Nonostante la provenienza della lapide risulti attualmente ignota,⁸ nulla osta alla ragionevole ipotesi che l'epitaffio fosse stato originariamente depresso nell'area dell'antica necropoli ostiense, situata appunto nelle immediate vicinanze dell'attuale complesso di San Paolo e in parte coincidente con esso.⁹

Il margine fisico della pietra, rotta lungo tutto il suo perimetro, si presenta in condizioni di conservazione compatibili con quelle desumibili dalla trascrizione di Ginanni. Il bordo della lastra – salvo che per l'angolo inferiore sinistro spezzato in diagonale – delinea per la porzione superstite una forma approssimativamente rettangolare; proprio sotto tale forma si direbbe che il frammento, in epoca imprecisata, sia stato fatto oggetto di un qualche genere di riuso, come suggerisce la presenza di un foro praticato esattamente al centro del rettangolo 'ideale'.¹⁰ La superficie scritta non reca tracce di linee guida, ma il parallelismo fra le righe, nel loro andamento orizzontale, è ben mantenuto; non appaiono altrettanto regolari la spaziatura fra le lettere e il loro posizionamento reciproco (per es. a l. 3 ρω). La scrittura, interamente greca, sembra adeguarsi alla norma della maiuscola rotonda (caratteristici sono δ e μ; fanno invece eccezione α con occhiello 'a cuneo' e π con pronunciate sporgenze del tratto orizzontale); le lettere, incise con solco approssimativamente triangolare e in grandi dimensioni (6–8 cm in altezza), presentano le estremità libere ornate talvolta con lievi ingrossamenti, talaltra con motivi a coda di rondine. Soprattutto nella metà superiore della lapide, i solchi mostrano tracce, più o meno evidenti, di una rubricatura (colore rosso sovrapposto a nero), che si direbbe recente.¹¹

tutte le iscrizioni greche della collezione di San Paolo fuori le Mura, annunciata da Bevilacqua, Filippi, Nocita 2007, 155 n. 1; cfr. già *Attività della Santa Sede*, 1310.

⁷ Filippi 1998, 16, 20–21; un'eventuale attribuzione dell'iscrizione agli acquisti effettuati da Ginanni, stando almeno alle fonti a stampa, non è a oggi sostenuta da alcun indizio.

⁸ *CIG* IV 9730 riferisce di un ritrovamento «ad basilicam S. Pauli in via Ostiensi», ma non è resa nota la fonte dell'informazione; Osann 1834, 472 n. *, si limita a ripetere la notizia, peraltro non esaustiva, dell'asportazione delle «inscriptiones basilicae S. Pauli ad viam Ostiensem» dal pavimento della basilica stessa (vd. *supra*, n. 7).

⁹ Docci 2006, 20–23.

¹⁰ Non sono in grado di precisare in cosa tale riuso consistesse, data anche la mancanza di informazioni circa le caratteristiche del lato opposto della lastra, nascosto all'interno della sede muraria. Da notare che una sezione quasi perfettamente verticale della superficie visibile, corrispondente grosso modo con le prime due lettere di ciascuna riga (eccetto l'ultima) sul versante sinistro, si presenta priva della patina rosacea che ricopre tutto il resto della lapide: a meno che tale dettaglio non risulti da un più o meno recente saggio di pulitura del reperto, esso potrebbe costituire indizio di un'ineguale esposizione della superficie della lapide stessa nelle circostanze del reimpiego. L'eventuale inclusione del frammento nel pavimento della basilica, e la sua successiva estrazione (vd. *supra*, n. 7), potrebbero di per sé bastare a spiegare i diversi fenomeni di alterazione subiti – forse in diverse fasi – dalla pietra quale oggi appare.

¹¹ Nella fotografia in *ICUR* n.s. II, tab. VIII.6, la rubricatura sembra presentarsi in un migliore stato di conservazione ed eseguita uniformemente su tutte le lettere eccetto quelle danneggiate a l. 1.

Tutte le righe del testo, nonostante alcune mancanze, risultano superstiti.¹² L'iscrizione contiene un epitaffio in prosa: non ricostruibile il nome del dedicatario, un uomo (ll. 3-4) originario di un'ignota *kome* del territorio di Apamea in Siria (ll. 2-3), forse un mercante¹³ e presumibilmente cristiano,¹⁴ deceduto giovedì 4 (o lunedì 1°) giugno 431 (secondo il calendario giuliano allora in vigore) in età non più leggibile (ll. 3-7).

Do di seguito un'edizione rivista in base ad autopsia (maggio 2022). Il testo così come ricostruito (Fig. 1) permette una distribuzione delle lettere in un impaginato abbastanza regolare, con approssimativo allineamento delle righe a sinistra; e questo stato di cose costituisce il presupposto per la stima del numero delle lettere in lacuna, non integrabili, a ll. 1-2. In apparato, gli editori ai quali si devono precedenti letture sono indicati in forma abbreviata e presentati, salvo che per l. 1, in ordine cronologico rispetto alle relative pubblicazioni.

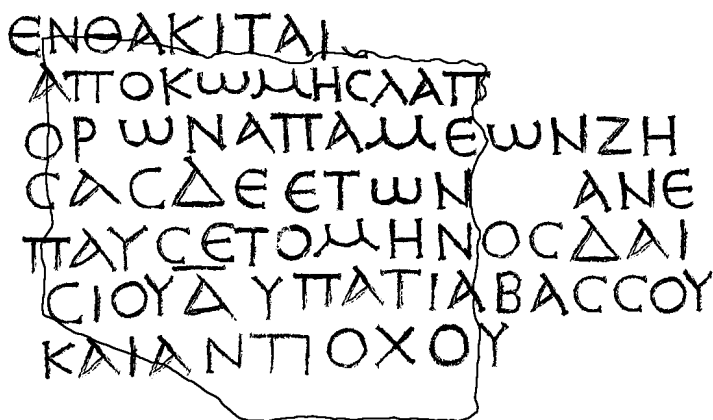


Fig. 1. Ricostruzione dell'iscrizione.

- 1 [ἔ]νθα κ[ί]τα]ι .[- 7 -]
- 2 ἀπὸ κώμης Λαπ[- 4 -]
- 3 ὄρων Ἀπαμέ[ων. ζή-]
- 4 σας δὲ ἐτῶν [. . ' ἀνε-]
- 5 παύσετο μην[ὸς Δαι-]
- 6 κίου δ', ὑπατία [Βάκκου]
- 7 [κα]ί Ἀντιόχο[υ.]

¹² Questo dato è esplicitamente rilevato solo da *CIG* IV 9730.

¹³ Balty, Balty 1977, 107-108; Balty, Balty 1981, 55-56.

¹⁴ Avraméa 1995, 50; Noy 2000, 178, 234-240; con particolare riferimento alla menzione della data di morte, Guarducci 1974, 149-150.

1 [Ἐνθα κῆτε ὁ δεῖνα] *CIG*]νοα[*ICUR n.s.* Wischmeyer, vestigia notant Le Blant *ICUR* Wessel, neglexerunt cett. edd. || 2]ποκωμηλατ[Ginanni apud Gori (p. 25) α]πο κωμησ Λατ[Gori (p. 31) = Donati α]πο κωμησ Λατ[Nicolai [ἀ]πό κώμησ Λατ[Osann] ἀπό κώμησ Λατ[. . . Le Blant . .] ἀπό κώμησ Λατ[. . . *ICUR* [. .] ἀπό κώμησ Λατ[*CIG* ἀπό κώμησ Λατ[*ICUR n.s.*] ἀπό κώμησ Λατ[μί] Wessel ἀπό κώμησ Λατ[Wischmeyer || 3]ορωναπαμε[Ginanni apud Gori (p. 25) τον] ορων Απαμε[Gori (p. 31) = Donati] ορων Απαμε[Nicolai ο(?)ρων Ἀπαμέ[ιας]· Osann] ὄρων Ἀπαμέ[ων . . . Le Blant . .] ὄρων Ἀπαμέ[ων] *ICUR* [. . .] ὄρων Ἀπαμέ[ων]. *CIG* ὄρων Ἀπαμέ[ων] *ICUR n.s.* [ων?] ὄρων Ἀπαμέ[ων] Wessel ὄρων (sic) Ἀπαμέ[Wischmeyer || 4]αδδετων[Ginanni apud Gori (p. 25) ων τελευτες]αδ δε ετων [Gori (p. 31) = Donati ζησ]αδ δε ετων [Nicolai [ζήσ]αδ δε ἑτων [Osann ζήσ]αδ δε ἑτων [Le Blant [ζήσ]αδ δε ἑτων [. . . *ICUR* [Ζήσ]αδ δε ἑτων [. .] *CIG* [ζήσ]αδ δε ἑτων [*ICUR n.s.* [ζήσ]αδ δε ἑτων [Wessel]αδ δε ἑτων [Wischmeyer || 5]παυσετομην[Ginanni apud Gori (p. 25) ανε]παυσετο μην[Gori (p. 31) = Donati . . . ηκον]τα υσ (= εἶς in comm.) ετο (= ἕτος in comm.) μην[Nicolai [ἀνε]παύσετο μην[δσ Osann ἀνε]παύσετο μην[ι Le Blant [ἀνε]παύσετο μην[δσ] *ICUR* [ἀνε]παύσετο μην[ι] *CIG* [ἀνε]παύσετο μην[δσ] *ICUR n.s.* [ἀνε]παύσετο μην[ι] Wessel]παύσετο μην[Wischmeyer || 6]τσιουαυπατια[Ginanni apud Gori (p. 25) οσ Αρτεμι]σιου (potius quam Δε]σιου in comm.) α υπατα (sic) [Gori (p. 31) = Donati . . . Φλ. Αναστα]σιου ᾱ υπατια [Nicolai]σιου δ', ὑπατία Osann Ἀρτεμι]σιου δ ὑπατία Le Blant [Δαι]σιου δ ὑπατία [Bác] *ICUR* [Δαι]σιου δ ὑπατία *CIG* [Δαι]σιου δ ὑπατία [Bác] *ICUR n.s.* [Δαι]σιου δ' ὑπατία [Bác] Wessel]σιου δ ὑπατία [Wischmeyer || 7]αντιχο[Ginanni apud Gori (p. 25) Βαccου και] Αντιχο[υ Gori (p. 31) = Donati] Αντιχο (= Αντιοχηνων in comm.) Nicolai [Φλαου]του] Αντιόχο[υ]. Osann Βάccου και?] Αντιόχο[υ Le Blant [ου και] Αντιόχο[υ]. *ICUR* Αντιόχο[υ]. *CIG* [ου και] Αντιόχο[υ] *ICUR n.s.* [ου και] Αντιόχο[υ]. Wessel Αντιόχο[Wischmeyer.

1 Di θ resta la porzione inferiore del corpo circolare, senza traccia del tratto orizzontale mediano; κ si ricostruisce in base alla rimanenza della terminazione inferiore del tratto verticale e del tratto obliquo inferiore, visibile a ridosso della frattura della pietra; seguono dopo lacuna la terminazione inferiore di un tratto verticale e, a minima distanza, la porzione inferiore di un corpo circolare aperto a destra. La posizione relativa di queste due ultime tracce e l'ampiezza dello spazio fra il moncone di asta verticale e il precedente κ impongono κ[ῖτα]₁ (= κῆται) e parallelamente non permettono κ[εῖ]τῆ [ο κατάκειται, comprese le grafie risultanti dall'eventuale semplificazione di uno o entrambi i dittonghi (ει > ι; αι > ε). La traccia dopo κ[ῖτα]₁ va dunque riferita alla prima lettera (ε oppure c) del nome del defunto (cfr. *CIG* IV 9730), che nella sua forma completa doveva occupare tutto lo spazio fino alla conclusione della riga (± 7 lettere).

2 Di π[, danneggiato a destra dalla frattura sulla pietra, restano intatti circa i 2/3 in larghezza; la lettera si identifica inequivocabilmente non solo in ragione della ridotta sporgenza a sinistra del suo tratto orizzontale (di norma ≤ 2 cm: cfr. π a ll. 2, 3, 5, 6), ma anche grazie alla sopravvivenza dello strato più profondo del solco costituente il tratto verticale destro, ancora visibile – alla congrua distanza di 3,5 cm dal tratto verticale sinistro – in sede di frattura

(la lesione procede obliquamente verso il basso, da sinistra a destra, rispetto alla superficie della lastra). È da escludersi perciò τ, letto unanimemente dagli editori, che comporterebbe un tratto orizzontale sporgente di ≥ 3 cm su entrambi i lati (in base alla lezione inesatta Λατ[erano state formulate proposte di identificazione con la κώμη Καπερλατίου [Todt, Vest 2014, 1348], quindi con Λατμῖν [Todt, Vest 2014, 1459-1460] nell'ipotetica resa κώμη Λατμίων; termini del dibattito e bibliografia sono esaurientemente riportati da Feissel 1982b, 321 n. 15; cfr. Feissel 1982a, 361; SEG 36.937). La lettura complessiva Λατ[- 4 -], data qui, non sembra in ogni caso favorire la ricostruzione del nome della κώμη e tantomeno una sua identificazione con una località nota (non ho ricavato spunti utili dallo spoglio di Mordtmann 1887; Hartmann 1899; Dussaud 1927, 165-233; Honigsmann 1939; Todt, Vest 2014); l'ipotesi che tale condizione di stallo sia dovuta all'intervento di un errore 'paleografico' commesso dal lapicida porrebbe rilevanti problemi di metodo (vd., fra gli altri, Robert 1955), risultando anche, a fronte di ciò, scarsamente produttiva: la seducente correzione in Κατ[aprirebbe la via, se non altro, al recupero del frequente prefisso toponomastico vicino-orientale Καπερ-/Καπρ(ο)- (resa greca della radice aramaica KPR «villaggio»: fra gli altri, Feissel 1982b, 320-321), ma il vantaggio conseguibile in termini di ricostruzione – proprio a causa dell'ampia diffusione del prefisso stesso – sarebbe minimo o nullo e non giustificerebbe, in fin dei conti, la violenza imposta al testo (tralascio del tutto l'esame delle possibili correzioni Λαγγ[, Λαγι[, Λατι[, Δαπ[, Δαγγ[, Δαγι[, Δατ[, Δατι[, Καπ[, Καγγ[, Καγι[, Κατ[, Κατι[etc., che rappresenterebbero solo le combinazioni più basilari: cfr. Ronconi 2003).

3 Le modalità di presentazione del luogo di origine del defunto (ἀπὸ κώμης [?] ὄρων Ἀπαμέων), con riferimento al materiale epigrafico specificamente rinvenuto a Roma, confermano l'identificazione di Apamea di Siria (cfr. Noy 2000, 237-238), con esclusione di Apamea di Frigia (Nicolai 1815, 117), di Bitinia (cui sembra riferirsi Osann 1834, 474) e di altre località omonime (per un elenco, RE I 2, 2663-2665).

4-5 ζή]ζαc (ll. 3-4) certifica il sesso maschile del defunto, l'età del quale, in lacuna, poteva comodamente articolarsi in due cifre (decina + unità). Di seguito, la porzione iniziale di un'eventuale forma ἐ]παύετο risulterebbe troppo breve. L'alterazione della vocale tematica in direzione dell'imperfetto o aoristo secondo in ἀνεπαύετο (= -ατο) è già stata notata da Wagner 1883, 122; Buresch 1891, 222-223; Hatzidakis 1892, 186; sul fenomeno, in generale, anche Gignac 1981, 349.

5-6 In lacuna a l. 5, troppo breve μην[ι Δαι]λίου (a maggior ragione se nell'eventuale grafia Δε]λίου), troppo lungo μην[ι (o peggio μην[ος) Ἀρτεμ]λίου; impossibile Διου]λίου (preso in considerazione, insieme ai due mesi già nominati, da Osann 1834, 474) per la sua estraneità al sistema cronologico di riferimento:

il calendario giuliano reso secondo l'uso antiocheno, caratterizzato dalla sostituzione dei nomi romani dei mesi con nomi desunti dalla tradizione macedone (dove l'equivalenza Δαίσιος = giugno: Grumel 1958, 174; Samuel 1972, 174); le attestazioni in questo e in altri epitaffi ritrovati a Roma riflettono le tradizioni vigenti nei luoghi di origine dei defunti (Noy 2000, 178-179; Bultrighini 2021, 93-96). La cifra che identifica il giorno del mese, sormontata come di norma da un tratto orizzontale (l. 6), presenta qualche margine di dubbio in termini di lettura: l'ampia angolatura dello spigolo sinistro della lettera è compatibile con δ, ma si segnalano l'anomalo andamento obliquo della base, la ridotta sporgenza in alto del tratto obliquo destro (cfr. δ a l. 4) e l'apparente prosecuzione dello stesso verso il basso oltre la base, tutte caratteristiche latamente riconducibili ad α. Può trattarsi dunque di un'esecuzione mal riuscita o di un tentativo di correzione in corso d'opera in direzione dell'una o dell'altra lettera, in entrambi i casi con esito graficamente ambiguo (vd. app. cr.). In base all'impressione d'insieme, coerentemente con la tendenza degli editori più recenti, si mantiene a testo δ, senza escludere in via definitiva α, rispettivamente il 4° (giovedì) o il 1° (lunedì) giorno del mese allora corrente (Cappelli 2012, 93).

6-7 Nonostante Osann 1834 e CIG IV 9730 (vd. app. cr.), l'impaginato, così come ricostruito, permette l'inserimento, a l. 6, del nome del console occidentale [Βάσσου] (Flavius Anicius Auchenius Bassus: *PLRE* II, 220-221) a precedere quello dell'orientale Ἀντιόχο[υ] (Flavius Antiochus [Chuzon] = Ἀντίοχος ὁ ἐπίκλην Χουζών: *PLRE* II, 103-104), entrambi effettivamente in carica nell'a. 431 (Bagnall *et al.* 1987, 396-397, 671-672); prima di α a l. 7 rimane del resto l'estremità superiore di un tratto verticale libero, che contribuisce a formare l'atteso [κα]i. L'indubbio dativo ὑπατίᾳ è reso nell'iscrizione, come di norma, senza *iota* muto ascritto.

Riferimenti bibliografici

L'attività della Santa Sede nel 2004, Città del Vaticano 2005.

Avraméa A. (1995), *Mort loin de la patrie. L'apport des inscriptions paléochrétiennes*, in *Epigrafia medievale greca e latina. Ideologia e funzione* (Atti del seminario di Erice, 12-18 settembre 1991), a cura di G. Cavallo, C. Mango, Spoleto, 1-65.

Bagnall R.S. *et al.* (1987), *Consuls of the Later Roman Empire*, Atlanta.

Balty J., Balty J.Ch. (1977), *Apamée de Syrie, archéologie et histoire. I. Des origines à la Tétrarchie*, in *ANRW* II 8, 103-134.

— (1981), *L'Apamène antique et les limites de la Syria Secunda*, in *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet* (Actes du Colloque de Strasbourg, 14-16 juin 1979), Leiden, 41-75.

Bevilacqua G., Filippi G., Nocita M. (2007), *La collezione delle iscrizioni greche della basilica di San Paolo fuori le Mura*, in *Provinciae Imperii Romani inscriptionibus descriptae* (XII Congressus internationalis epigraphiae Graecae et Latinae. Barcelona, 3-8 Septembris 2002. Acta), I, ed. M. Mayer i Olivé, G. Baratta, A. Guzmán Almagro, Barcelona, 155-164.

- Bultrighini I. (2021), *Calendars of the Greek East under Rome. A New Look at the Hemerologia Tables, in Calendars in the Making. The Origins of Calendars from the Roman Empire to the Later Middle Ages*, ed. by S. Stern, Leiden, 80-128.
- Buresch K. (1891), Γέγοναν und anderes Vulgärgriechisch, «RhM» 46, 193-232.
- Cappelli A. (2012⁷), *Cronologia, Cronografia e Calendario perpetuo. Dal principio dell'era cristiana ai nostri giorni*, a cura di M. Viganò, Milano.
- Docci M. (2006), *San Paolo fuori le mura. Dalle origini alla basilica delle 'origini'*, Roma.
- Donati S. (1756), *Ad novum thesaurum veterum inscriptionum cl. v. Ludovici Antonii Muratorii supplementum*, I, Lucae.
- Donato M.P. (2001), *Ginanni, Pietro Paolo*, in *DBI LV*, 8-9.
- Dussaud R. (1927), *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris.
- Feissel D. (1982a), *Contributions à l'épigraphie grecque chrétienne de Rome*, «*RAC*» 58, 353-382.
- (1982b), *Remarques de toponymie syrienne d'après des inscriptions grecques chrétiennes trouvées hors de Syrie*, «*Syria*» 59, 319-343.
- Felle A.E. (1991), *Concordanze delle Inscriptiones Graecae Christianae veteres occidentis*, Bari.
- Filippi G. (1998), *Indice della raccolta epigrafica di San Paolo fuori le Mura*, Città del Vaticano.
- Gignac F.Th. (1981), *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods*, II, Milano.
- Gori A.F. (1749), *Epigrammata antiqua nunc primum in lucem edita quae collegit, manuque sua excersipit, ac misit reverendissimus p. abbas d. Petrus Paullus Ginannius patricius Ravennas in patria urbe monachorum Casinensium praesul vigilantissimus et clarissimus*, in *Symbolae litterariae opuscula varia philologica scientifica antiquaria signa lapides numismata gemmas et monumenta medii aevi nunc primum edita complectentes*, V, Florentiae, 17-32.
- Grumel V. (1958), *La chronologie*, Paris.
- Guarducci M. (1974), *Epigrafia greca*, III, Roma.
- Hartmann M. (1899), *Beiträge zur Kenntniss der Syrischen Steppe*, «*ZPalV*» 22, 127-149.
- Hatzidakis G.N. (1892), *Einleitung in die neugriechische Grammatik*, Leipzig.
- Honigmann E. (1939), *Notes de géographie syrienne*, in *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud, secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, par ses amis et ses élèves*, I, Paris, 129-133.
- Le Blant E. (1856), *Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle*, I, Paris.
- Manetti P. (1769), *Ai lettori*, in *Ginanni P.P., Memorie storico-critiche degli scrittori ravennati*, II, Faenza, 486-499.
- Mordtmann J.H. (1887), *Zur Topographie des nördlichen Syriens aus griechischen Inschriften*, «*ZDMG*» 41, 302-307.
- Nicolai N.M. (1815), *Della basilica di S. Paolo*, Roma.
- Noy D. (2000), *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, London - Swansea.
- Osann F. (1834), *Sylloge inscriptionum antiquarum Graecarum et Latinarum*, Lipsiae et Darmstadii.
- Robert L. (1955), *Épigraphie et paléographie*, «*CRAI*» 99, 195-222.
- Ronconi F. (2003), *La traslitterazione dei testi greci. Una ricerca tra paleografia e filologia*, Spoleto.
- Samuel A.E. (1972), *Greek and Roman Chronology. Calendars and Years in Classical Antiquity*, München.

- Todt K.P., Vest B.A. (2014), *Syria (Syria Prōtē, Syria Deutera, Syria Euphratēsia)* (TIB XV 2, hrsg. v. J. Koder), Wien.
- Vannini F. (2002), *Gori, Anton Francesco*, in *DBI LVIII*, 25–28.
- Wagner R. (1883), *Quaestiones de epigrammatis Graecis ex lapidibus collectis grammaticae*, Lipsiae.
- Wessel C. (1989²), *Inscriptiones Graecae Christianae veteres occidentis*, ed. A. Ferrua, C. Carletti, Barii [Halaē Saxonum 1936].
- Wischmeyer W. (1982), *Griechische und lateinische Inschriften zur Sozialgeschichte der Alten Kirche*, Gütersloh.

DOSSIER

SULLE EMOZIONI: LINEE TEORICHE ED EPISODI STORICI

I contributi del dossier che segue costituiscono la rielaborazione di una prima presentazione avvenuta nel corso del Convegno Internazionale *Le emozioni nelle poleis. Dinamiche storiche, interpretazioni storiografiche, riflessioni politiche e culturali in Grecia 'propria' e nell'Oriente greco*, tenutosi presso l'Alma Mater Università Bologna nei giorni 18-20 novembre 2021, organizzato da Maria Elena De Luna e dedicato alla memoria di Federicomaria Muccioli, eccellente studioso pervaso di *Humanitas*.

ALCIBIADE E LE EMOZIONI POPOLARI

CINZIA BEARZOT

Abstract: ALCIBIADES AND POPULAR EMOTIONS. The prevalence of emotional over rational aspects in the decision-making process is for Thucydides a characteristic element of post-Periclean political degeneration. The people in the assembly become for the politician a mass of manoeuvre, whose negative feelings it may be useful to encourage. Given the role Alcibiades played in this transition from old to new politicians, this paper tries to identify, in the tradition concerning him, references to popular emotions in the assembly context: emotions of which Alcibiades was the object, but also an able fomenter. Since the essays in this section focus on the intertwining of individual emotions and collective passions, the paper does not neglect the references to individual emotions that are often at the basis of the initiatives of politicians, Alcibiades included.

Keywords: Alcibiades – Athenian politics – popular emotions – assembly – individual emotions

Tucidide (2.65), nel formulare il suo celebre giudizio su Pericle, sottolinea il carattere fondamentale, in democrazia, del rapporto fra il leader e l'assemblea, che deve essere basato sul *logos*, non su *orghe* ed *hedone*.¹ Senofonte (*Hell.* 1.7), dal canto suo, ci descrive drammaticamente un'assemblea, quella sul caso degli strateghi delle Arginuse, che agisce sull'onda di emozioni abilmente fomentate dai demagoghi, nonostante il tentativo di alcuni di riportarla su binari più razionali.²

La prevalenza degli aspetti emozionali su quelli razionali nel processo decisionale è per Tucidide un elemento caratteristico della degenerazione politica postpericlea. Il popolo in assemblea diventa per l'uomo politico una massa di manovra, della quale può essere utile incoraggiare i sentimenti negativi.³ Dato il ruolo che Alcibiade, a cavallo tra due mondi, svolge in questo passaggio, mi è parso interessante andare alla ricerca, nella tradizione che lo riguarda, di riferi-

cinzia.bearzot@unicatt.it, Università Cattolica del Sacro Cuore / Istituto Lombardo - Accademia di Scienze e Lettere, Milano, Italia.

¹ Darbo-Peschanski 2011, 19–22. Per Tucidide, fondamentale resta lo studio di Huart 1968, condotto su base lessicale. Per Senofonte, cfr. Tamiolaki 2013; Tuci 2019. Per l'importanza delle emozioni nel 'laboratorio' dello storico antico cfr. Marincola 2003. Riferimenti alle emozioni negli storici si troveranno anche in Konstan 2006, pur incentrato su Aristotele.

² Gli aspetti emozionali come fattore di storia, soprattutto nel delicato ambito del processo decisionale, vengono ben sottolineati, per il processo delle Arginuse, da Kapellos 2019, 133–216.

³ Sul rapporto tra leader e massa in Tucidide cfr. Zumbrennen 2017.

menti alle emozioni popolari in contesto assembleare: emozioni di cui Alcibiade fu oggetto, ma anche abile fomentatore, più vicino a Cleone che a Pericle sul tema del rapporto con l'assemblea.⁴ Cercherò di non trascurare i riferimenti alle emozioni individuali che spesso sono alla base delle iniziative degli uomini politici, Alcibiade compreso. Ciò consente di interrogarsi sull'intreccio tra emozioni individuali e passioni collettive.

Non pretendo che la rassegna sia esauriente, né per quanto riguarda gli episodi storici interessati da questa problematica, né per il tipo di emozioni che prenderò in considerazione: se ne potrebbero individuare, in realtà, molte altre, che richiederebbero però un'analisi specifica.

1. L'assemblea del 420 sui rapporti fra Atene, Argo e Sparta

Il racconto di Tucidide sullo svolgimento delle trattative del 420 fra Atene, Argo (tornata a volgersi all'alleanza ateniese dopo la sollevazione del Peloponneso fomentata dai Corinzi) e Sparta (preoccupata della rottura della pace del 421) sottolinea da subito la paura⁵ di Alcibiade, in competizione con Nicia (5.44.2: φρονήματι φιλονικῶν),⁶ di fronte al rischio che gli ambasciatori spartani, dichiarandosi *autokratores* come già avevano fatto con la *boule*,⁷ convincessero l'assemblea e facessero saltare l'alleanza con Argo, che Alcibiade poneva alla base della sua politica peloponnesiaca (5.45.1: τὸν Ἀλκιβιάδην ἐφόβουν).⁸ Alcibiade reagì ordendo la ben nota *mechane*:⁹ dopo aver convinto gli ambasciatori, in seguito a colloqui privati, a dichiarare in assemblea di non essere *autokratores*, in contrasto con quanto avevano detto alla *boule*, li accusò a gran voce (5.45.4: Ἀλκιβιάδου [...] καταβοῶντος) in assemblea di inaffidabilità, inducendo reazioni di insofferenza negli Ateniesi (5.45.4: οὐκέτι ἠνείχοντο). Essendo stata l'assemblea rimandata per un terremoto, Nicia ottenne di essere inviato a Sparta, ma fallì il suo obiettivo: come egli aveva temuto (ἐφοβείτο), ciò provocò, al suo ritorno, l'ira (*orghe*) degli Ateniesi, che si ritenevano offesi (ἀδικεῖσθαι),

⁴ Su Alcibiade rimando a Bearzot 2021, con la bibliografia ivi citata.

⁵ Il ruolo della paura in Tucidide è stato esaminato, seppure con riferimento a una terminologia precisa, da Cusumano 2011.

⁶ L'iniziativa di Alcibiade, irritato per il ruolo attribuito dagli Spartani a Nicia in occasione della pace del 421 (Thuc. 5.43.2-3), riflette le emozioni competitive studiate in *Envy, Spite and Jealousy*. Mi limito ad accennare alla questione perché una considerazione adeguata di questo tipo di emozioni richiederebbe un'analisi a parte.

⁷ *Autokrator*, «con pieni poteri», se riferito ad ambasciatori indica che essi venivano con l'incarico di riportare al loro paese qualunque richiesta; venivano cioè non per trattare a livello paritario, ma per riconoscere una condizione di inferiorità. La questione risulta molto chiara a proposito degli ambasciatori ateniesi, guidati da Teramene, che nel 404 furono inviati a Sparta e ricevuti dagli efori solo dopo aver dichiarato la loro condizione di *autokratores*, in grado di accettare condizioni senza previo riferimento all'assemblea ateniese (*Hell.* 2.2.19); cfr. Mosley 1973, 30-38; Missiou-Ladi 1987, 337-341.

⁸ Vale la pena di ricordare che, secondo Huart 1968, 122-139, *phobos* esprime la paura irrazionale; *deos*, invece, la paura 'costruttiva', che incoraggia la riflessione sul futuro.

⁹ Sulla *mechane* come forma di manipolazione cfr. Tuci 2013; il saggio, il più recente e approfondito sulla questione, considera con attenzione anche le questioni cronologiche e istituzionali.

e la ratifica della ‘quadruplica alleanza’ con Argivi, Elei e Mantinesi (5.46).¹⁰

Questi aspetti ritornano nella *Vita di Alcibiade* di Plutarco. Ciò che muove Alcibiade, già da tempo irritato e invidioso di Nicia (14.2: οὐ μετρίως ἀνιῶμενος ὁ Ἀλκιβιάδης καὶ φθονῶν), è il timore (14.6: δέισας); egli attacca gli ambasciatori vittime del suo inganno con grida irose (14.12: μετὰ κραυγῆς καὶ ὀργῆς); l'intervento suscita l'indignazione della *boule* e del *demos* (14.12: ἐπιγανάκτει δ' ἡ βουλή, καὶ ὁ δῆμος ἐχάλεπαινε).¹¹ Anche a proposito degli Argivi, gli altri interlocutori di Alcibiade, si sottolinea la loro paura (*phobos*) e il loro odio (*misos*) per gli Spartani, che Alcibiade sfrutta per offrire speranze e incoraggiamento ad allinearsi alla sua politica (14.3).

Sempre Plutarco, nella *Vita di Nicia*, ripropone l'irritazione (10.3: ἀχθόμενος) e la paura di Alcibiade (10.4: δέισας) e il timore e lo sconcerto di Nicia (10.7: δεδιώς; 10.6: ἄχει καὶ θαύματι πεπληγός); l'impegno di Alcibiade nel provocare l'indignazione popolare (10.3: παρώξυνε τὸν δῆμον); l'ira del popolo contro Nicia in seguito al fallimento dell'ambasceria a Sparta (10.8: λυτουμένους καὶ ἀγανακτοῦντας; 10.9: *orghe*). La dipendenza di Plutarco da Tuciddide è evidente, benché le scelte lessicali siano in parte diverse.

Da questo episodio emerge che irritazione, invidia, paura sono spesso il motore dell'azione degli uomini politici (non certo del solo Alcibiade); che il popolo è facile alle reazioni emotive come insofferenza, indignazione, collera,¹² il che peraltro giustifica il timore degli uomini politici nei suoi confronti; che queste emozioni, tuttavia, sono abilmente sfruttate dagli stessi leader politici che temono di caderne vittima, con interventi in assemblea spesso sguaiati e sopra le righe («a gran voce», «con grida irose»: viene in mente, per contro, la compostezza di Pericle evocata da Plut. *Per.* 5.1-2), destinati ad eccitarle e a farne la base delle scelte politiche desiderate.

2. Le assemblee sulla spedizione in Sicilia

Tuciddide ci parla di due assemblee sulla spedizione di Sicilia, tenute a distanza di cinque giorni (6.8.2; 6.8.3-26.1); la seconda, su cui lo storico ci fornisce un resoconto ampio comprendente due discorsi di Nicia e uno di Alcibiade, ci attesta l'uso di forme di pressione ‘psicologica’ sul popolo, da una parte attraverso l'alimentazione di speranze e la fomentazione di sentimenti di esaltazione, dall'altra attraverso l'evocazione del pericolo.

Tuciddide (6.24) insiste sui temi del desiderio e della speranza (*eros*, *epithymia*, *elpis*), che orientano, nonostante la prudenza di Nicia, le decisioni del popolo;¹³

¹⁰ Sul racconto di Tuciddide cfr. Hornblower 2008, 105-109; Rhodes 2011, 31-33. Sull'ira in Tuciddide cfr. Huart 1968, 152-164.

¹¹ Sul racconto di Plutarco cfr. Verdegem 2010, 194-200.

¹² Osserva Huart 1968, 159, che *orghe* è in genere riferito alla folla ed esclude ogni riflessione intellettuale, mantenendo una carattere puramente emotivo.

¹³ Hornblower 2008, 361-362. Cfr. Tsoumpra 2018, che sottolinea il carattere spesso irrazionale della speranza in Tuciddide, soprattutto se collegata con ambizioni e desideri; Lateiner 2018, che identifica

ma il tema trova particolare sviluppo in Plutarco (*Alc.* 17-18).¹⁴ Spinto dalla propria ambizione, Alcibiade rinfocola il desiderio di conquistare la Sicilia che gli Ateniesi coltivavano da tempo (17.2: ὁ δὲ παντάπασι τὸν ἔρωτα τοῦτον ἀναφλέξας αὐτῶν), inducendo il popolo a concepire grandi speranze (τὸν τε δῆμον μεγάλα πείσας ἐλπίζειν). Queste speranze avevano esaltato soprattutto i giovani (17.4: ταῖς ἐλπίσιν ἐπηρμένους): a questo rilievo Plutarco fa seguire l'immagine degli Ateniesi che, seduti nelle palestre e nei luoghi pubblici, disegnavano per terra la pianta della Sicilia e indicavano la posizione di Cartagine e della Libia.¹⁵ Diodoro (13.2.2) presenta gli Ateniesi come esaltati dalle speranze di conquista (μεμετεωρισμένοι ταῖς ἐλπίσιν).

Nelle pagine di Tucidide, Nicia si sforza di spegnere l'esaltazione e di condurre l'assemblea, che già aveva votato a favore della spedizione, a tornare sui suoi passi, contrapponendo alla speranza il senso del pericolo.¹⁶ Già l'ambasceria dei Segestani (in guerra con Selinunte, sostenuta da Siracusa: 6.8.2, cfr. Diod. 12.83) aveva prospettato agli Ateniesi il pericolo (6.8.2: *kindynos*) di un attacco dalla Sicilia: questo timore era da tempo presente nell'opinione pubblica.¹⁷ Il tema è ripreso ampiamente, nella seconda assemblea dedicata alla spedizione, da Nicia per convincere gli Ateniesi a negare appoggio ai Segestani: questi ultimi atterriscono gli Ateniesi con la prospettiva di un attacco siracusano (6.11.2: ἐκφοβοῦσιν; cfr. per altri riferimenti alla paura anche 6.10.1 e 4; 12.1; 13.1). Anche Alcibiade utilizza l'idea di pericolo (6.18.3: *kindynos*) a proposito del rischio di perdere l'impero, in caso di mancata reazione: la rinuncia all'*arche* espone alla caduta in stato di sottomissione.¹⁸

Sempre Nicia propone in due casi, a proposito dei Sicelioti nei confronti degli Ateniesi e degli Ateniesi nei confronti degli Spartani, l'alternativa tra paura e disprezzo del nemico (6.11.4: ἐκπεπληγμένοι/ὑπεριδόντες; 11.5: ἐφοβεῖσθε/καταφρονήσαντες), sentimenti in contrapposizione tra loro. Il senso dei rilievi di Nicia è che la paura può indurre a decisioni sagge, mentre il disprezzo del nemico incoraggia a commettere errori:¹⁹ qui, dunque, la paura compare come elemento positivo, non come fuorviante strumento di pressione.

Speranza e pericolo ritornano anche in 6.30.1, al momento della partenza della spedizione.²⁰ Ma non sono questi i soli elementi di carattere emozionale messi in campo nella discussione sull'impresa siciliana. Nicia obietta infatti sull'op-

in Tucidide il primo storico ad analizzare l'*elpis* nelle assemblee; Spatharas 2019, 65-72, con accento sul ruolo della visualità nella fomentazione di *pathos*, *eros* ed *elpis* a proposito della spedizione siciliana.

¹⁴ Verdegem 2010, 225-230, 234-237.

¹⁵ Cfr. a questo proposito Ambaglio 2007.

¹⁶ Su questa serie di discorsi cfr. Vattuone 1978; Hornblower 2008, 323-337.

¹⁷ Bearzot 2016a, 11-13; Bearzot 2016b, 47-48.

¹⁸ Il pericolo (*kindynos*) costituito dall'attacco dalla Sicilia, presente per gli Spartani come per gli Ateniesi, e dall'occupazione di Declea, cagione di costante paura per gli Ateniesi (αἰεὶ φοβοῦνται), è evocato da Alcibiade anche davanti all'assemblea spartana (Thuc. 6.91.3 e 6).

¹⁹ Per la terminologia del disprezzo in Tucidide cfr. Huart 1968, 90-93.

²⁰ Cfr. Hornblower 2008, 383-384. Sul tema della speranza in Tucidide cfr. Huart 1968, 141-152.

portunità di dar retta a stranieri e barbari, peraltro fuggiaschi (6.9.1: ἀνδράσιν ἄλλοφύλοις; 6.11.7: ἀνδρῶν βαρβάρων; 6.12.1: ἀνδρῶν φυγάδων); il tema dell'estraneità, cui l'assemblea doveva essere molto sensibile, fa da contraltare a quello della parentela ionica, a sua volta molto sentito, tante volte utilizzato per giustificare la legittimità degli interventi ateniesi in Sicilia (6.6.1) e messo in campo in questa occasione dai Leontini (Diod. 12.83.1: *syngheneis*; 83.3: *syngheneia*) e dai Segestani in relazione ai Leontini (Thuc. 6.20.3: *xynghenes*).²¹ Ai rilievi di Nicia, Alcibiade obietta la necessità di difendere gli alleati, a prescindere dalla questione della stirpe (6.18.2): una discussione che verte sul tema dell'opportunità ma anche della legittimità di un intervento militare, giustificabile moralmente con il tema della parentela, giuridicamente con il rispetto dei patti.²²

Infine, merita di essere sottolineato il riferimento di Tucidide allo scontro generazionale che si determinò nella discussione.²³ Il tema è aperto da Nicia, spaventato (6.13.1: φοβοῦμαι) dalla vista di Alcibiade e dei suoi sostenitori.²⁴ Egli si rivolge ai *presbyteroi*, invitandoli a non vergognarsi della scelta di respingere la spedizione (μὴ κατασχυνθῆναι). A loro egli contrappone quei giovani, preda di un folle desiderio di ciò che non hanno (δυσέρωτας εἶναι τῶν ἀπόντων),²⁵ vittime di una *epithymia* cui si contrappone la *pronoia* dei più saggi. Questa bramosia giovanile è la stessa di Alcibiade (6.15.2: προθυμότητα; ἐπιθυμῶν καὶ ἐλπίζων) e la stessa che alla fine contagia i più (6.24.2: τὸ μὲν ἐπιθυμοῦν; 24.4: τῶν πλεόνων ἐπιθυμίαν), portando a giudicare la posizione espressa da Nicia come segno di aspirazione a una *hesychia* che va respinta (6.18.4) e di *apragmosyne* (6.18.6-7). Non diversamente, in Plutarco (*Alc.* 18.1) si contrappongono la *tolma* di Alcibiade e la *pronoia* di Nicia; la *prothymia* del *demos* ritorna in Diod. 13.2.2.

Oltre a paura, speranza, disprezzo, senso di estraneità/solidarietà, generati dal conflitto tra generazioni, diversi altri sentimenti vengono evocati nel racconto: orgoglio, coraggio, vergogna (6.11.6). Si cercò dunque di indirizzare, in un senso o nell'altro, la grave decisione sulla spedizione di Sicilia facendo ampiamente ricorso alle armi della sollecitazione emozionale. La tensione che ne derivò si esprime bene nella paura del pritano (6.14: εἰ ὄρωδεῖς τὸ ἀναψηφίσαι) di

²¹ In Thuc. 6.6.2 i Segestani prospettano un invio di soccorsi agli Spartani da parte dei Dori di Sicilia (κατὰ τὸ ξυγγενές).

²² L'alleanza Atene/Segesta è datata al 418/7: Chambers, Gallucci, Spanos 1990; Chambers 1993. Sulla legittimità della guerra cfr. Bertoli 2009; Stolfi 2012.

²³ Strauss 1993, 148-153. Cfr. inoltre de Romilly 1976; Ostwald 1986, 321-322; Hornblower 2008, 352-353.

²⁴ Pseudo-Andocide ([4].22), mettendo in contrapposizione gli anziani che combattono con i giovani che preferiscono i tribunali alle palestre e parlano al popolo (δημηγοροῦσι), dice che questi ultimi «prendono come modello Alcibiade». Cfr. Gazzano 1999, 103-104, e anche 156, a proposito del § 39 (per l'arroganza di Alcibiade, l'abbandono delle palestre e i comportamenti inadatti all'età i giovani subiscono critiche dal popolo); Cobetto Ghiggia 1995, 221-223 (per il contrasto fra vecchi e giovani, fra tradizione e novità).

²⁵ Evocazione pindarica (Hornblower 2008, 335-336), ripresa da Lisia (12.78) a proposito di Teramene.

rimettere ai voti la proposta già approvata cinque giorni prima: chiaramente la paura di incorrere in un'accusa da parte del popolo.

Giova anche ricordare che nella narrazione tucididea su questo episodio, come del resto nel complesso della tradizione sull'Alcmeonide, ritorna pure il fatto che Alcibiade fu oggetto di sentimenti contrastanti da parte dell'opinione pubblica, che influenzarono ampiamente le vicende che lo riguardavano: ammirazione, ma anche inimicizia, insofferenza, rabbia, invidia, timore (6.15.4; 16.3; 17.1).²⁶

Un'ultima segnalazione: in 6.17.1 Alcibiade, rivendicando come successo l'essere riuscito a coalizzare le potenze peloponnesiache contro Sparta,²⁷ presenta una visione positiva di *orghe*, intesa come «passione» capace di suscitare ammirazione e fiducia e non come «ira, rabbia». Come la paura, che può indurre a decisioni sagge, anche l'ira può talora incidere positivamente sul processo decisionale. È questo un aspetto interessante, che ci apre una prospettiva inconsueta sul valore delle emozioni come strumento di orientamento e che, anche alla luce di quanto si ritrova in Senofonte, meriterebbe un approfondimento a parte.²⁸

3. Lo scandalo delle Erme

Tucidide, nell'introdurre la vicenda, dice subito che gli Ateniesi sopravvalutarono la gravità dell'episodio della mutilazione delle Erme (6.27.3: τὸ πρᾶγμα μειζρόνως ἔλαμβανον), perché temevano che celasse progetti sovversivi (cfr. anche 6.60.1; Diod. 13.2.3; Nep. *Alc.* 3.3; Plut. *Alc.* 18.8). Lo sconvolgimento del popolo è ricordato anche da Plutarco facendo ricorso al verbo *diatarasso* (διετάρᾳξεν).²⁹ Contribuì alla tendenza a gonfiare la vicenda l'odio degli avversari di Alcibiade (6.28.2: ἀχθόμενοι). Tucidide ci descrive un clima di grande, anzi esagerata preoccupazione: i colpevoli, ignoti, furono ricercati a spese pubbliche e la delazione di cittadini e stranieri fu incoraggiata con ricompense e promesse di impunità. Il terreno ideale per lo scatenarsi di emozioni contrastanti.

Un primo sentimento da considerare è il sospetto³⁰ del popolo (*hypopsia*), che investe sia l'intera comunità (6.53.2: πάντα ὑπόπτως ἀποδεχόμενοι; 60.1: *hypopsia*; 60.3: *hypoptes*) sia Alcibiade, coinvolto nell'inchiesta con l'accusa di aver parodiato i Misteri eleusini (61.4: πανταχόθεν τε περιειστήκει ὑποψία ἐς τὸν Ἀλκιβιάδην; cfr. Plut. *Alc.* 20.4: ψυχραὶ τινες ὑποψίαι καὶ διαβολαὶ κατὰ τοῦ Ἀλκιβιάδου προσέπιπτον); il sospetto colpì addirittura i suoi ospiti

²⁶ Sulla terminologia dell'odio in Tucidide e sul tentativo dello storico di distinguere i sentimenti irrazionali da quelli con un fondamento intellettuale cfr. Huart 1968, 103-113. I temi del sospetto e dell'odio, generati dall'attività antispartana di Alcibiade e dal suo tradimento, emergono anche nel discorso di Alcibiade a Sparta: Thuc. 6.89.1 (τῷ ὑπόπτῳ μου); 89.3 (εἴ τις καὶ τότε ἐν τῷ πάσχῃν οὐκ εἰκότως ὠργίζετό μοι; ἄχθεσθαί); 92.2 (ὑποπτεῦσεσθαί μου). Sul discorso di Alcibiade cfr. Queyrel-Bottineau 2010, 132-140, e Bearzot 2012, 1-3.

²⁷ Diversa la valutazione di Nicia in 6.10.1: la situazione di diffidenza tra Atene e Sparta è opera «di Ateniesi e di nemici».

²⁸ Cfr. Tuci 2019, 35-36.

²⁹ Hornblower 2008, 375-376; Verdegem 2010, 239-242.

³⁰ Sulla terminologia del sospetto in Tucidide cfr. Huart 1968, 87-90.

argivi (61.3: ὑπωπτεύθησαν). Per Tucidide il sospetto sembra il sentimento dominante, che spinge il popolo a dare retta a qualunque delazione, creando una situazione di grande insicurezza e tensione (Andoc. 1.36 ricorda che, in occasione delle riunioni della *boule*, tutti fuggivano dall'*agora* per timore di essere arrestati), come accadrà nel 411 quando l'azione delle eterie determinerà un clima diffuso di sospetto e di diffidenza (8.66).³¹ Al sospetto si uniscono irritazione e rabbia – in generale verso i colpevoli veri o presunti (6.60.1–2: χαλεπὸς ἦν τότε καὶ ὑπόπτῃς, per il timore della sovversione; 60.2: αὐτῶν διὰ τὸ τοιοῦτον ὀργιζομένων; ἐπέδιδουσαν μᾶλλον ἐς τὸ ἀγριώτερόν; cfr. Plut. *Alc.* 18.8: ὀργῆ δ' ἅμα καὶ φόβῳ) e in particolare nei confronti di Alcibiade – provenienti dal popolo (61.1: χαλεπῶς οἱ Ἀθηναῖοι ἐλάμβανον; cfr. Plut. *Alc.* 19.3: τραχνομένον δὲ τοῦ δήμου καὶ πικρῶς πρὸς Ἀλκιβιάδην ἔχοντος e 20.6: τῆ πρὸς ἐκείνον ὀργῆ) e dai suoi avversari (Plut. *Alc.* 19.5: μισοῦντας; Diod. 13.5.1: μισοῦντες; Nep. *Alc.* 4.2: invidia). Questi sentimenti, secondo Diod. 13.5.2, erano violentemente fomentati presso il popolo dai demagoghi (πιστεύσας οὖν ὁ δῆμος ταῖς κατηγορίαις, καὶ δεινῶς ὑπὸ τῶν δημαγωγῶν παροξυνθείς); Plut. *Alc.* 19.4 fa il nome di Androcle.³² L'odio degli avversari si trasforma così in sospetto e risentimento del popolo.

L'ambivalenza della figura di Alcibiade su questo punto è messa bene in evidenza da Nepote, che ricorda (*Alc.* 3.5) che egli suscitava sentimenti contrastanti, *spes* e *timor*. Interessante anche il contrasto tra i nemici e i sostenitori di Alcibiade: i primi, secondo Thuc. 6.29.3, lo fecero partire prima del giudizio perché temevano la buona disposizione dell'esercito (οἱ δ' ἐχθροὶ δεδιότες τό τε στράτευμα μὴ εὖνουν ἔχῃ) nei suoi confronti e la gratitudine del popolo, dato che egli aveva procurato l'appoggio di Argivi e Mantinesi; i secondi, secondo Plut. *Alc.* 19.4, furono assai turbati dalle accuse rivolte ad Alcibiade, ma, saputo che marinai e soldati gli erano favorevoli (εὖνους ὄντας) e che gli opliti di Argo e di Mantinea si sarebbero ritirati in caso di offesa a lui, ripresero coraggio (ἀνεθάρπουν) e furono gli avversari a demoralizzarsi (ἀθυμεῖν καὶ φοβεῖσθαι). L'*eunoia* dei soldati verso Alcibiade induce così, a seconda dello schieramento che la percepisce, audacia o scoraggiamento.³³

La vicenda delle Erme, con il coinvolgimento di Alcibiade, offriva un terreno favorevole allo scatenarsi dei sentimenti più contrastanti. La paura della sovversione e, di conseguenza, il sospetto e l'ira, opportunamente fomentati dai demagoghi, crearono un clima che indusse a scelte irrazionali, sia verso la comunità (si pensi alla proposta di Pisandro, il futuro oligarca,³⁴ approvata all'unanimità dalla *boule*, di ricorrere alla tortura per gli imputati, anche se cittadini: Andoc. 1.43), sia verso Alcibiade, vittima dei sentimenti negativi che suscitava presso molti e

³¹ Bearzot 2013, 70–76.

³² Su Androcle cfr. Thuc. 8.65.2; Cuniberti 1997, 53–80.

³³ Su *eunoia/kakonoia* e, in genere, sui sentimenti di benevolenza/malevolenza in Tucidide cfr. Huart 1968, 72–84 e 93–113.

³⁴ Bearzot 2013, 31–38.

che rendeva credibili, data la sua tendenza alla trasgressione incompatibile col sistema di vita democratico (6.28.2: ἐπιλέγοντες τεκμήρια τὴν ἄλλην αὐτοῦ ἐς τὰ ἐπιτηδεύματα οὐ δημοτικὴν παρανομίαν), le accuse di sfregio deliberato al sentimento religioso del popolo. Scelte irrazionali che non furono prive di conseguenze: il giustizialismo esasperato generò una grande insicurezza nella società ateniese, in genere abituata a una convivenza fiduciosa e serena (Thuc. 2.37.2-3), e, per quanto riguarda Alcibiade, la sua rimozione dalla guida della spedizione di Sicilia, che fu poi considerata da molti la vera causa della sconfitta (Nep. *Alc.* 6.2; Plut. *Alc.* 32.5-6). Messe in scena come queste furono una delle armi preferite dai demagoghi per manipolare l'opinione pubblica e l'assemblea: basta pensare al già ricordato processo delle Arginuse.³⁵

4. Alcibiade a Samo

Dopo il fallimento degli accordi con Pisandro, Alcibiade scelse come interlocutori, per ottenere il richiamo in Atene, i democratici di Samo. Al suo arrivo nell'isola, parlando all'assemblea dei soldati,³⁶ egli suscitò in loro grandi speranze per il futuro, di salvarsi dagli Spartani e di vendicarsi degli oligarchi (Thuc. 8.81.2: ἐλπίδας [...] οὐ σμικρὰς; 82.2: ἐλπίδα), inducendoli a disprezzare il nemico (82.1: καταφρονεῖν); nello stesso tempo, egli ambiva a deprimere le speranze dei Peloponnesiaci (81.2: ἐλπίδων), basate sul rapporto con Tissaferne che egli andava insidiando. Tucidide sottolinea la tendenza all'esagerazione di Alcibiade, che esaltava oltre misura il suo potere su Tissaferne (81.2: ὑπερβάλλων ἐμεγάλυνε), allo scopo di suscitare maggiore stima nei propri confronti (τιμιώτερον), di spaventare gli oligarchi ateniesi (φοβοῦντο) e di infondere coraggio ai soldati (ἐπὶ πλέον θαρσοῦεν). Ed ecco Alcibiade nuovamente trasformato, da collaboratore degli Spartani e da interlocutore dei rivoluzionari oligarchici, in democratico, intento a guadagnarsi la fiducia dell'assemblea del popolo in armi con grandi promesse.³⁷

A Samo, dunque, Alcibiade agisce come fomentatore di speranze, parlando all'assemblea dei soldati con tecniche, basate soprattutto sull'amplificazione, in grado di orientarne le decisioni. Non manca il tema della paura, con cui Tucidide chiude il capitolo 82: «avvenne che Alcibiade spaventava (φοβεῖν) gli Ateniesi per mezzo di Tissaferne e Tissaferne per mezzo degli Ateniesi» (82.3).

Plutarco ricorda la paura di Alcibiade di cadere in mano spartana (25.1: φοβούμενος; 25.2: φοβεῖσθαι) come motore della sua attività diplomatica presso Tissaferne; sottolinea la simpatia e l'ammirazione suscitate presso il satrapo (25.2); soprattutto, presenta Alcibiade come capace di tener testa ai soldati in preda all'ira (26.4: φερομένοις ὑπ' ὀργῆς).

³⁵ Sul complesso retroscena politico della vicenda delle Erme cfr. Bearzot 2021, 76-85.

³⁶ Su questi discorsi cfr. Forde 1989, 163-166.

³⁷ È questo l'inganno (ἐξαπατήσας) che secondo Lisia (14.36) avrebbe permesso ad Alcibiade di tornare ad Atene; addirittura, dopo aver promesso gli aiuti del Re, avrebbe sottratto alla città 200 talenti. Cfr. Stuttard 2018, 218: «Much of his speech was total fantasy. But Alcibiades understood the power of propaganda».

Alcibiade appare, in questi capitoli tucididei, come il leader riconosciuto dei democratici ateniesi di Samo: è lui a respingere gli ambasciatori dei Quattrocento ponendo loro una serie di condizioni, tra cui l'effettiva attuazione del regime dei Cinquemila, e a indurre i soldati della flotta a continuare la guerra con impegno. La sua figura, in Tucidide, oscura quella di Trasibulo, che pure Plutarco (*Alc.* 26.6) ricorda impegnato nel tentativo di placare i soldati infuriati.³⁸

Alcibiade, in questo episodio, figura sia come manipolatore dell'assemblea, attraverso speranze e paure, sia come moderatore delle sue emozioni, scatenate proprio dai suoi interventi sopra le righe: ne emerge la fragilità di un equilibrio leader/*demos*, condotto sul filo della sollecitazione emozionale, assai difficile da gestire.

5. Alcibiade al rientro in Atene

Un contesto privilegiato per lo scatenarsi di emozioni diverse è il ritorno di Alcibiade in Atene nel giugno del 407:³⁹ un avvenimento che le nostre fonti descrivono prestando particolare attenzione ai sentimenti dei protagonisti, da Alcibiade al popolo.

Senofonte (*Hell.* 1.4.11-23) sottolinea la buona disposizione della città nei confronti di Alcibiade,⁴⁰ reduce da una serie di vittorie nella Ionia (4.12: εὐνοῦν οὖσαν), e l'ammirazione e le aspettative della folla (4.13: θαυμάζοντες καὶ ἰδεῖν βουλόμενοι; cfr. Diod. 13.68.3-4); ma insiste anche sulla paura di Alcibiade nei confronti dei suoi potenziali nemici (4.18: φοβούμενος), che lo rende esitante a scendere dalla nave (cfr. Plut. *Alc.* 32.2: δεδιώς).⁴¹ Del resto, la paura si comprende alla luce del fatto che l'opinione pubblica ateniese era divisa al suo riguardo (Xen. *Hell.* 1.4.13-17).⁴² Presentatosi alla *boule* e all'assemblea, Alcibiade si disculpò dichiarandosi vittima di ingiustizia: è interessante che Senofonte dica che nessuno lo contestò, «perché l'assemblea non lo avrebbe tollerato». Questo clima assembleare teso, ma ben disposto verso Alcibiade, è il risultato, oltre che delle sue vittorie militari, della sua capacità affabulatrice e della sua abilità nel suscitare emozioni a lui favorevoli: Diod. 13.69.1 ricorda che il discorso di Alcibiade suscitò nella folla (τοὺς ὄχλους) sentimenti di grande benevolenza (εὐνοίαν); Nep. *Alc.* 6.4-5 presenta un Alcibiade *lacrumans*, che piangendo suscita la buona disposizione dei cittadini (*benevolentiam civium suorum*), e un'assemblea che a sua volta piange per compassione verso di lui. In Plutarco (*Alc.* 32.4) le lacrime non sono collegate

³⁸ Verdegem 2010, 302-303; cfr. 306-307 (Plutarco sembra utilizzare un'altra fonte oltre a Tucidide, che pure è il suo principale riferimento in questa parte della *Vita*).

³⁹ Per la questione cronologica, cfr. Bearzot 2021, 162-163.

⁴⁰ Krentz 1989, 129-133; Kelly, McDonald 2019, 138-139.

⁴¹ Non credo, come vuole Krentz 1989, 131-132, che Senofonte abbia introdotto questa descrizione per ragioni drammatiche. Le preoccupazioni di Alcibiade, benché forse esagerate, sono ben comprensibili. Condannato a morte in contumacia e non ancora protetto dall'*adeia*, egli era suscettibile di arresto sommario. Si ricordi inoltre che Senofonte fu forse testimone oculare degli eventi.

⁴² Krentz 1989, 131.

tanto con la compassione per le sventure di Alcibiade, quanto con il pentimento per averlo allontanato da Atene, andando incontro a sciagure che egli avrebbe potuto evitare. Sempre Plutarco (*Alc.* 34.7) dice addirittura che il popolo, dopo che Alcibiade aveva reso nuovamente possibile, con la scorta dei suoi soldati, lo svolgimento della processione eleusina per via di terra, in segno di riparazione,⁴³ concepì l'ardente desiderio (ἐρᾶν ἔρωτα θαυμαστόν) di averlo come tiranno: la processione va interpretata come una forma di pressione emotiva sull'opinione pubblica mirante al recupero di fiducia e consenso.

Uno dei temi del discorso di Alcibiade furono, ancora una volta, le speranze (*Plut. Alc.* 33.4: ἐλπίδας): il passo presenta un problema testuale, perché alcuni leggono ἐλπίδας τῶν πολιτῶν, altri ἐλπίδας τῶν πολεμίων.⁴⁴ La situazione è molto diversa nei due casi: nel primo Alcibiade fa oggetto del suo discorso le speranze che vuole infondere agli Ateniesi; nel secondo ricorda le speranze dei nemici, che egli vuole deprimere. Mi pare che il contesto porti piuttosto nella prima direzione, anche perché Plutarco chiude il paragrafo dicendo che Alcibiade si dava da fare per incoraggiare i soldati (πρὸς τὸ θαρρεῖν).

Mi sembra che questo episodio metta in piena luce le reazioni popolari a un evento carico di tensione: stupore e ammirazione per il ritorno trionfale di Alcibiade, buona disposizione e consenso nei suoi confronti, compassione per le sue sventure, rimpianto per gli errori commessi. Una situazione complessa sul piano emozionale, che ha come conseguenza un'assemblea orientata, ben decisa a impedire contestazioni nei confronti dell'Alcmeonide (nonostante gli iniziali timori di quest'ultimo, legati alla sua incerta situazione giuridica).⁴⁵

6. Alcibiade dopo Nozio

La battaglia di Nozio, nonostante la sconfitta inflitta da Lisandro ad Antioco, era stato un episodio di poco conto, di cui Senofonte non riteneva Alcibiade responsabile. Tuttavia, le conseguenze per lui furono estremamente gravi, anche a motivo delle grandi aspettative che aveva suscitato e della reazione dei suoi oppositori, prontissimi a sfruttare la situazione di difficoltà in cui venne a trovarsi.⁴⁶ La vicenda di Nozio e della reazione del popolo ateniese alla notizia della sconfitta ripropone il tema dei rapporti fra Alcibiade e l'assemblea: dal quadro idilliaco del 407 essi tornarono alla fase di grande tensione del 415, con il manifestarsi di sentimenti contrastanti.

Senofonte (*Hell.* 1.5.16-17) evoca il risentimento degli Ateniesi (16: χαλεπῶς εἶχον; cfr. *Plut. Lys.* 5.4: ὁ μὲν ἐν ἅσται δῆμος ὀργισθεὶς) contro Alcibiade,

⁴³ Hatzfeld 1951, 299-301; Prandi 1991; Ead. 1997; Ellis 1989, 89-90; Ferreira Leão 2012. Un rilievo eleusino è stato interpretato come una dedica di Alcibiade per commemorare la processione: cfr. Pemberton 1981, 313-317.

⁴⁴ Konrat Ziegler e Robert Flacélière ed Émile Chambry raccolgono πολιτῶν: cfr. Verdegem 2010, 338 n. 29.

⁴⁵ Sull'*adeia* cfr. Bearzot 2021, 121-129.

⁴⁶ Rhodes 2011, 90-91.

accusato di negligenza (*ameleia*) e debolezza (*akrateia*); la conseguenza fu l'elezione di dieci nuovi strateghi, e ci si può domandare se ciò avvenne in seguito alla deposizione dalla strategia di Alcibiade e dei suoi colleghi, che erano stati almeno in parte indicati da lui, oppure se la sostituzione avvenne in occasione delle normali elezioni dei magistrati previste in primavera, nelle quali Alcibiade e i suoi non furono rieletti.⁴⁷ Alla cattiva disposizione del popolo si unì quella dei soldati (*Hell.* 1.15.17: πονηρῶς [...] φερόμενος; cfr. *Plut. Lys.* 5.2: ἀτιμαζόμενος): il non poter contare sull'appoggio dell'armata spinse Alcibiade alla fuga nel Chersoneso tracio, dove aveva dei possedimenti.

La questione della caduta di consenso presso i soldati è meglio esplicitata in altre fonti. Diodoro (13.73.6) ricorda che soldati da Samo, in disaccordo con Alcibiade (ἄλλοτρίως τὰ πρὸς αὐτὸν ἔχοντες), giunsero in Atene accusandolo di trescare con gli Spartani e con Farnabazo e di aspirare alla tirannide. In Plutarco l'odio dei soldati verso Alcibiade ha un nome, quello di Trasillo, che, spinto dal *misos*, si recò ad Atene a denunciare Alcibiade come responsabile della sconfitta di Nozio e a eccitare il popolo contro di lui (*Alc.* 36.1: παροξύνως).

Diodoro (13.74.1) introduce il tema del sospetto nei confronti dell'audacia di Alcibiade (ὁ δὲ τῶν Ἀθηναίων δῆμος ὑφορώμενος τὴν τάνδρὸς τόλμαν). Lo stesso tema, a causa di fallimenti che non parevano congruenti con la fama di cui godeva, è presente in Plutarco (*Alc.* 35.3: ὑποπτον) e in Nepote (*Alc.* 7.1: *in invidiam recidit*). Diodoro e Nepote, però, collegano l'odio cui Alcibiade andò incontro non tanto con Nozio, quanto con l'episodio dell'attacco a Cuma.⁴⁸ Al sospetto si affiancano l'ira e la cattiva disposizione: cfr. *Diod.* 13.74.2 (τῆς τοῦ πλήθους ὀργῆς) e *Plut. Alc.* 36.4 (τὴν πρὸς ἐκείνον ὀργὴν καὶ κακόνοϊαν), in entrambi i casi in relazione alla decadenza di Alcibiade dalla strategia.

Diodoro esplicita inoltre la paura di Alcibiade nei confronti del popolo ateniese, lasciata implicita da Senofonte (13.74.4: ἐφοβεῖτο); il tema della paura emerge anche in Plutarco, la paura che spinge Alcibiade a fuggire (*Alc.* 36.5: δεδοικῶς), ma anche quella dei cittadini nei suoi confronti in merito alle aspirazioni tiranniche (35.1: φοβηθέντες). I sentimenti contrastanti dei cittadini verso Alcibiade sono evocati da Nepote (*Alc.* 7.3: *timebatur [...] non minus quam diligebatur*) e da Plutarco (*Alc.* 35.3: egli godeva di una grande reputazione di *tolma* e di *synesis*, ma proprio per questo eventuali fallimenti lo esponevano al sospetto).

I sentimenti negativi si intrecciano: Alcibiade, oggetto di timore, sospetto, rabbia, malevolenza, addirittura odio, reagisce alla caduta di consenso che lo colpisce dopo Nozio con la paura: paura che lo induce a una scelta istintiva,

⁴⁷ La prima ipotesi ha qualche elemento in più dalla sua parte: cfr. Bearzot 2022.

⁴⁸ Dopo Nozio Alcibiade aveva fatto vela per Cuma, con l'intento di saccheggiarne il territorio e ricavarne denaro per la guerra. Con il pretesto di false accuse contro i Cumani, Alcibiade fece un gran numero di prigionieri; ma i Cumani reagirono e gli Ateniesi furono costretti a liberarli e a rifugiarsi sulle navi. Alcibiade fece venire rinforzi da Mitilene e cercò di provocare a battaglia i Cumani, che però non accettarono. Per l'enfaticizzazione delle conseguenze della vicenda di Cuma, tratto eforo, cfr. Ambaglio 2008, 129.

quella di autorelegarsi in esilio nella lontana Tracia. Istintiva, ma non veramente irrazionale, perché la minaccia proveniente dall'odio degli avversari e dall'ira del popolo, abilmente fomentata, era reale.

Conclusioni

Nel rapporto di Alcibiade con il popolo ateniese e segnatamente con l'assemblea, gli aspetti emozionali hanno un ruolo molto significativo. Tre punti mi sembrano meritare sottolineatura alla fine di questa rassegna, che ha portato l'attenzione sia sulle emozioni individuali sia su quelle collettive e sulla loro incidenza sul processo decisionale. Preciso che i risultati dell'analisi conservano la loro validità anche al di fuori della vicenda di Alcibiade, che è servita da *case-study*.

1. La forte presenza del sentimento di paura, motivo dominante della relazione tra Alcibiade, timoroso delle reazioni dell'assemblea, e il popolo, spaventato dalle caratteristiche eccezionali della sua personalità e dalla sua sospetta affidabilità. Ma, al di là del caso di Alcibiade, la paura risulta spesso il motore principale delle azioni degli uomini politici, preoccupati di esporsi alle reazioni popolari, ed è altrettanto spesso usata dai medesimi per condurre l'assemblea alle decisioni volute. Resta il fatto che cavalcare la tigre espone a rischi non irrilevanti, e la vicenda di Alcibiade ne è un bell'esempio.
2. La complessità dei sentimenti del popolo verso Alcibiade, oggetto di timore, ira, sospetto, malevolenza, ma anche di ammirazione, simpatia, compassione. La stessa complessità emerge a proposito della posizione dell'assemblea davanti a questioni politiche diverse: a irritazione, indignazione, ira, risentimento fanno da contraltare esaltazione ed entusiasmo. Le emozioni della folla sono per loro natura difficilmente coerenti.
3. Lo sfruttamento delle emozioni del popolo riunito in assemblea per orientarne le decisioni: per esempio, l'evocazione del pericolo, il richiamo a questioni caricate di significati emozionali come estraneità e parentela, l'eccitazione delle speranze, la fomentazione dell'indignazione, talora con il ricorso a tecniche di amplificazione di carattere manipolatorio.⁴⁹

Sono, questi, tutti aspetti presenti nel rapporto tra Alcibiade e l'assemblea: un rapporto ondivago, proprio perché non basato sul *logos*, che si sarebbe tentati di collegare con la personalità fuori del comune dell'Alcmeonide, ma che investe probabilmente l'intero quadro della politica postpericlea. Un rapporto che può generare consenso, ma anche provocare clamorose cadute: guardare all'assemblea, alla folla, come a una massa di manovra facilmente preda di sollecitazioni emotive, invece che come a un interlocutore paritario con il quale confrontarsi su basi razionali, si rivela alla fine un gioco molto pericoloso.

⁴⁹ Sul tema della manipolazione, cfr. Tuci 2013.

Riferimenti bibliografici

- Ambaglio D. (2007), *La spedizione in Sicilia e l'opinione pubblica: un disastro annunciato*, in *Il dopoguerra nel mondo antico*, a cura di L. Santi Amantini, Roma, 41-55.
- (2008), *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Libro XIII. Commento storico*, Milano.
- Bearzot C. (2012), *La légitimité de la trahison*, in *Trahison et traîtres dans l'Antiquité* (Actes du Colloque international. Paris, 22-23 septembre 2011), éd. par A. Queyrel-Bottineau, J.-C. Couvehnes, A. Vigourt, Paris, 161-171.
- (2013), *Come si abbatte una democrazia. Tecniche di colpo di Stato nell'Atene antica*, Roma - Bari.
- (2016a), *Lo 'spazio ionico' nelle relazioni internazionali greche: dagli antichi ai moderni*, in *Sulle sponde dello Ionio: Grecia occidentale e Greci d'Occidente*, a cura di G. De Sensi Sestito, M. Intriari, Pisa, 7-27.
- (2016b), *Tucidide sugli anni 421-413: dalla tregua "incerta" e "sospetta" (ou bebaios/hypoptos anokoche) alla "guerra aperta" (phaneros polemos)*, «Politica antica» 6, 33-52.
- (2021), *Alcibiade. Il leone della democrazia ateniese. Stratega, politico, avventuriero*, Roma.
- (2022), *Alcibiade dopo Nozio: deposizione o mancata rielezione?*, in *Res et verba. Studi in onore di Claudia Giuffrida*, a cura di M. Cassia, G. Arena, Milano, 87-102.
- Bertoli M. (2009), *La "guerra giusta" in Tucidide: argomenti giuridici, argomenti religiosi*, «Aevum» 83.1, 7-30.
- Chambers M.H. (1993), *The Archon's Name in the Athens-Egesta Alliance* (IG F 11), «ZPE» 98, 171-174.
- Chambers M.H., Gallucci R., Spanos P. (1990), *Athens' Alliance with Egesta in the Year of Antiphon*, «ZPE» 83, 38-63.
- Cobetto Ghiggia P. (1995), *Pseudo-Andocide. Contro Alcibiade*, Pisa.
- Cuniberti G. (1997), *La presenza ateniese a Samo e le uccisioni di Iperbolo e Androcle nell'VIII libro di Tucidide*, «AHS» 14, 53-80.
- Cusumano N. (2011), *Ἔκπληξις e κατάπληξις: shock e resilienza in Tucidide*, «Hormos» n.s. 3, 36-54.
- Darbo-Peschanski C. (2011), *À la recherche des conceptions et représentations des sentiments et des émotions chez Hérodote et Thucydide*, «Hormos» n.s. 3, 9-23.
- Ellis W.M. (1989), *Alcibiades*, London - New York.
- Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, ed. by D. Konstan, N.K. Rutter, Edinburgh 2003.
- Ferreira Leão D. (2012), *The Eleusinian Mysteries and Political Timing in the Life of Alcibiades*, in *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity*, ed. by L. Roig Lanzillotta, I. Muñoz Gallarte, Leiden - Boston, 181-192.
- Forde S. (1989), *The Ambition to Rule. Alcibiades and the Politics of Imperialism in Thucydides*, Ithaca - London.
- Gazzano F. (1999), *Pseudo-Andocide. Contro Alcibiade*, Genova.
- Hatzfeld J. (1951²), *Alcibiade. Étude sur l'histoire d'Athènes à la fin du V^e siècle*, Paris.
- Hope in Ancient Literature, History, and Art. Ancient Emotions I*, ed. by G. Kazantzidis, D. Spatharas, Berlin - Boston 2018.
- Hornblower S. (2008), *A Commentary on Thucydides*, III, Oxford.
- Huart P. (1968), *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'oeuvre de Thucydide*, Paris.
- Kapellos A. (2019), *Xenophon's Peloponnesian War*, Berlin - Boston.
- Kelly D.H., McDonald J. (2019), *Xenophon's 'Hellenica'. A Commentary*, I, Amsterdam.

- Konstan D. (2006), *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto.
- Krentz P. (1989), *Xenophon. Hellenika*, with an Introduction, Translation and Commentary, Warminster.
- Lateiner D. (2018), *Elpis as Emotion and Reason (Hope and Expectation) in Fifth-Century Historians*, in *Hope in Ancient Literature, History, and Art*, 131-149.
- Marincola J. (2003), *Beyond Pity and Fear: the Emotions of History*, «AncSoc» 33, 285-315.
- Missiou-Ladi A. (1987), *Coercive Diplomacy in Greek Interstate Relations*, «CQ» n.s. 37, 336-345.
- Mosley D.J. (1973), *Envoys and Diplomacy in Ancient Greece*, Wiesbaden («Historia» Einzelschr., 22).
- Ostwald M. (1986), *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley - Los Angeles.
- Pemberton E.G. (1981), *Dedications of Alcibiades and Thrasybulos*, «ABSA» 76, 309-321.
- Prandi L. (1991), *Il caso di Alcibiade. Profanazione dei Misteri e ripristino della processione eleusina*, in *L'immagine dell'uomo politico. Vita pubblica e morale nell'antichità*, a cura di M. Sordi, Milano, 41-50.
- (1997), *Alla ricerca del consenso perduto: Alcibiade e i misteri eleusini*, in *Aspirazione al consenso e azione politica: il caso di Alcibiade*, a cura di E. Luppino, Alessandria, 49-56.
- Queyrel-Bottineau A. (2010), *Prodosia. La notion et l'acte de trahison dans l'Athènes du V^e siècle. Recherche sur la construction de l'identité athénienne*, Bordeaux.
- Rhodes P.J. (2011), *Alcibiades*, Barnsley.
- de Romilly J. (1976), *Alcibiades et le mélange entre jeunes et vieux. Politique et médecine*, «WS» n.F. 10, 93-105.
- Spatharas D. (2019), *Emotions, Persuasion, and Public Discourse in Classical Athens. Ancient Emotions II*, Berlin - Boston.
- Stolfi E. (2012), *Stasis, polemos e dikaios polemos. Immagini del fenomeno bellico e nozione di "guerra giusta" nella Grecia antica*, in *Diritti in guerra*, a cura di M.A. Fino, Roma, 23-65.
- Strauss B.S. (1993), *Fathers and Sons in Athens. Ideology and Society in the Era of the Peloponnesian War*, London.
- Stuttard D. (2018), *Nemesis. Alcibiades and the Fall of Athens*, Cambridge (MA) - London.
- Tamiolaki M. (2013), *Emotions and Historical Representation in Xenophon's Hellenika*, in *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome. Texts, Images, Material Culture*, ed. by A. Chaniotis, P. Ducrey, Stuttgart, 15-52.
- Tsoumpra N. (2018), *The Politics of Hopelessness: Thucydides and Aristophanes' Knights*, in *Hope in Ancient Literature, History, and Art*, 111-129.
- Tuci P.A. (2013), *La fragilità della democrazia. Manipolazione istituzionale ed eversione nel colpo di Stato oligarchico del 411 a.C. ad Atene*, Milano.
- (2019), *Apronōētos orgē. The Role of Anger in Xenophon's Vision of History*, in *Xenophon on Violence*, ed. by A. Kapellos, Berlin - Boston, 25-44.
- Vattuone R. (1978), *Logoi e storia in Tucidide*, Bologna.
- Verdegem S. (2010), *Plutarch's Life of Alcibiades. Story, Text and Moralism*, Leuven.
- Zumbrunnen J. (2017), *Thucydides and Crowds*, in *The Oxford Handbook of Thucydides*, ed. by R.K. Balot, S. Forsdyke, E. Foster, Oxford, 475-489.

THE EMOTIONS OF THE JEWISH PEOPLE AND THE *MOYSES GRAECUS* OF FLAVIUS JOSEPHUS

JOSÉ M. CANDAU

Abstract: In books III and IV of the *Antiquities of the Jews*, Flavius Josephus narrates the march of the Jewish people to the promised land under the guidance of Moses. The narrative includes the exposure of repeated conflicts between the people and their guide, as well as the description of the emotions that arouse these conflicts. Initially the emotions of the people are described in terms that highlight factors such as irrationality, lack of control, excess passions, and recklessness. Faced with this, Moses appears endowed with the qualities of foresight, confidence, security, moderation, and wisdom. The conflict between both actors (the Jewish community and Moses) is thus assimilated to the confrontation between an irrational mass dominated by violent feelings and a wise and judicious leader.

Keywords: Flavius Josephus – historiography – Judaeo-Greek studies – biblical studies – Greek literature

Josephus presents the *Antiquities of the Jews* as an account of the ancient history and the constitution of the Jewish people, an account carried out using the records that encapsulate them, i.e., the Sacred Scriptures. The national tone of the work is seen not only in the use of the possessive, as Josephus refers to «our ancient history» (τὴν παρ' ἡμῖν ἀρχαιολογίαν), but also in his stated intention: the objective will be to cover the history of the Jewish people from its origins until its confrontation (involuntary, according to Josephus) with Rome.¹ According to their author, the *Antiquities of the Jews* constitute a translation: ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεθηρμηνημένην γραμμάτων is the expression that is used for the first time. This is later expanded and rounded off with this statement: «The precise details of our Scripture records will, then, be set forth, each in its place, as my narrative proceeds, that being the procedure that I have promised to follow throughout this work, neither adding nor omitting anything».² Josephus goes on to compare his composition with the known translation carried out under Ptolemy II, known as the *Septuagint*, which he intends to complete.³

jmc@us.es, Universidad de Sevilla, España.

¹ *AJ* 1.5-6.

² *AJ* 1.17. For Josephus, I always use the translation by Henry St. John Thackeray.

³ *AJ* 1.10-13.

This statement by Josephus is certainly misleading. The *Antiquities of the Jews* are based on the biblical account, but they contain abundant omissions, additions and amplifications. One example of addition is the story about the military expedition on which Moses led the Egyptian troops in Ethiopia, as well as his marriage to an Ethiopian princess.⁴ A significant omission can be found in the encounter between Judah and his daughter-in-law Tamar in *Genesis* 38, an encounter Josephus surely keeps quiet because its scabrous content would clash with the moralizing tone predominant in the *Antiquities*. There are undoubtedly a variety of reasons for these alterations,⁵ with said reasons being different in each case.⁶ In the passages analyzed in this paper, these changes are largely caused by the approach and aim of Josephus' 'translation', if it can be called that, of the *Bible*.⁷

The translation is an attempt at intercultural mediation, striving to lessen the boundaries drawn by cultural differences and make them transparent.⁸ The identity of a people, a nation or a group is a construction in which one contrasts one's own with that of others, the 'we' with the 'other'. Seen from this perspective, the translation aims to balance the differences existing between two identities.⁹ In the case of the *Antiquities*, it is clear which two identities these are: on one hand, that of the source language, Hebrew, and the Jewish culture, and on the other, Greek, the target language, and Greek culture. The author expressly states as much:

I have undertaken this present work in the belief that the whole Greek-speaking world will find it worthy of attention [...] there where two further considerations to which I have given serious thought, namely, whether our ancestors, on the one hand, were willing to communicate such information, and whether any of the Greek, on the other hand, had been curious to learn our history.¹⁰

The fact that the *Antiquities of the Jews* bridge the gap between the two cultural spheres is not only seen in express statements like the previous one. The terms and categories Josephus uses to state his objectives reveal a desire to adapt the discourse on Jewish history to Greek mental habits. The use of these terms and categories is quite likely not a novelty, but rather something inherited. Literature on Jewish matters written in Greek is known to date back to the Hellenistic period. Due to reception and transmission issues, we aren't very familiar with

⁴ *AJ* 2.238–253.

⁵ A broad account of omissions and additions is offered by Feldman 1998, 38–39.

⁶ See Feldman 1998, 39–44.

⁷ Feldman 1998, 44–46, takes a look at the terms Josephus uses when referring to 'translation' as well as at the broad and diverse content this concept seems to cover.

⁸ Baker 2014, 15–16.

⁹ Assmann 1997, 2.

¹⁰ *AJ* 1.5 and 9.

this literature, the preservation of which is largely fragmentary.¹¹ The authors mainly write about biblical topics, but at the same time they show a high degree of Hellenization. They are therefore representative of a Hellenized Judaism in which Jewish traditions intermingle with Greek topics and content.¹² It is very possible that this mixed literature contributed to forging the vocabulary Josephus uses to characterize his work. In any case, his use of said vocabulary shows familiarity and fluency and that indicates to what extent Greek intellectual standards are present in the *Antiquities of the Jews*.

An example of this presence is already seen in the prologue. The work is said to contain a large dose of inquiry into nature (φυσιολογία); the work of Moses, the Jewish legislator (νομοθέτης), is based on intellectual inquiry (κατανοῆσαι, νοῦς) into God and his work, while the detailed study of the origins (αἰτίαις) of Jewish beliefs will require profound reflection on highly philosophical content (πολλή [...] ἡ θεωρία καὶ λίαν φιλόσοφος).¹³ Specifically, Greek presence is noteworthy when the work is characterized from the historiographical perspective. As mentioned previously, the *Antiquities* are based on the biblical account, an account in which divine intervention has a decisive presence. It is striking that the content is described in the following terms:

The things narrated in the sacred Scriptures are, however, innumerable, seeing that they embrace the history of five thousand years and recount all sorts of surprising reverses, many fortunes of war, heroic exploits of generals, and political revolutions.¹⁴

With this description, Josephus seems to want to follow the Greek historiographical tradition. Indeed, Greek historians focus their accounts on political and social phenomena, events in the physical world and perceivable realities in general. However, the Sacred Scriptures can be described (and in fact have been described) as a theological narrative in the sense that theology, the design God outlines for his people, is the element that gives the narrative meaning.¹⁵ Josephus thus characterizes the content of his source – the Sacred Scriptures – in a light allusive to the tradition started by Herodotus, a tradition in which human feats (τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων) are the center of the story.¹⁶ It seems incoherent to

¹¹ The problems with chronology, authorship and reception that the study of these texts pose has been highlighted by specialists: see Schürer 1986, 472; Siegert 2016, 2.

¹² Holladay 1983, 1-3. Regarding Hellenistic Jews' high degree of Hellenization and the complexity of the convergence between Greek and Jewish cultural worlds, see Gruen 2002, 213-231.

¹³ *AJ* 1.18-19; 24-25.

¹⁴ *AJ* 1.13: μυρία δ' ἐστὶ τὰ δηλούμενα διὰ τῶν ἱερῶν γραμμάτων, ἅτε δὴ πεντακισχιλίων ἐτῶν ἱστορίας ἐν αὐτοῖς ἐμπεριελημμένης, καὶ παντοῖαι μὲν εἰσι παράλογοι περιπέτεια, πολλὰ δὲ τύχαι πολέμων καὶ στρατηγῶν ἀνδραγαθία καὶ πολιτευμάτων μεταβολαί.

¹⁵ Regarding these and similar expressions («narrative Theologie», «Geschichtstheologie») applied to the biblical account, see Kaiser 1984, 61, 64-65.

¹⁶ Regarding the general content of the work by Herodotus and, by extension, that of Greek historiography, see Pelling 2019, 1-21.

assert that human feats represent the content of the theological history presented in *Exodus*. However, this contradiction can be interpreted as a symptom of the intercultural mixing that takes place in Josephus' work.

This paper will focus on the emotions of a wandering πόλις, the Jewish community led by Moses towards the promised land. In the biblical account, the Jews repeatedly rebel against Moses. Josephus includes these rebellions and, in doing so, indicates the feelings and emotions that accompany the collective revolt. Moses is the cause of continuous conflict and the target of feelings of indignation among the rebels, while he is also the superior figure, the leader who knows how to overcome the conflict and lead the masses on the right path. Josephus' account of the *Exodus* and the Jewish people's wandering years is dominated by the opposition between Moses and the rebellious mob. The examination of some of the passages that speak of this opposition will help clarify how a profoundly Hellenized Jew describes the collective emotions of his people.

At first glance to the aforementioned opposition, the continuity and clarity with which he characterizes the two poles in the conflict is striking. On one hand, people are described in terms alluding to irrational feelings, uncontrolled emotions, and attention to pleasure above all. Added to this is the forgetting of recent events, especially the blessings bestowed, and a lack of foresight. On the other extreme, Moses is portrayed with the qualities of perseverance and sagacity, remembrance of the promises and blessings of the past, tranquility, caution, persuasiveness, and magnanimity.¹⁷ The conflict between the two extremes, Moses and the people, is therefore described as a political clash: an irresponsible mass who are slaves to passion and unable to control themselves are guided and saved by a wary, prudent, foresighted and wise leader. And in this conflict, the victor is the sensible leader, Moses. There is surely a third factor involved, divinity, but God always supports Moses' decisions. The consequence of this is that, in Josephus' account, there is no contradiction nor interference noted between both planes (the human [or political] and divine).

The *Antiquities of the Jews* follow the tradition of a moralizing historiography whose premises reached considerable dissemination in the Greek world. For its followers, moral instruction is a fundamental objective of the historical composition. Another objective is exemplariness, understood as the desire to offer a gallery of models of virtue through the protagonists in the accounts. Representative of this line of thought is Dionysius of Halicarnassus, one of whose works, *Roman Antiquities*, has been compared to Josephus' *Antiquities of the Jews*.¹⁸ Dionysius justifies the content of his composition, which discusses primitive Roman history, with the aim of showing how Rome, since its early days, produced men of innumerable virtues. His intention is born from a love of justice and the truth and tends to show how the study of history benefits honest

¹⁷ A full inventory of Moses' strengths is offered by Feldman 1998, 397–425.

¹⁸ Feldman 1998, 7–12.

men and lovers of contemplating grand and noble feats.¹⁹ Another text that follows this approach, the prologue of *Library of History* by Diodorus of Sicily, illustrates the conception of the history being discussed. After praising historical compositions' ability to instill the habits of excellence (ἐπισκευάσαι δύνασθαι τὰ ἦθη μᾶλλον πρὸς καλοκάγαθίαν) to the highest degree,²⁰ Diodorus continues as follows (1.2.2; 2.8): «for it [history] is ever to be seen urging men to justice, denouncing those who are evil, lauding the good, laying up, in a word, for its readers a mighty store of experience».²¹

For this conception of history and the historiographical work, in the human sphere, virtue has always predominated over its opponents. The account of historical events is therefore moralizing (moral excellency prevails) and exemplary (the course of events incites admiration and imitation from the bearers of excellence). Josephus makes these ideas his own and underscores the triumph of good qualities. This allows him to juxtapose the two causal axes that act in his conception of history: divine providence and human feats. The triumph of virtue is guaranteed, but it does nothing more than reaffirm the will of God. The human plane and the divine plane thus run parallel, without interference nor contradiction between the two.

It is likely that in designing the figure of Moses, Josephus did not exclusively refer to Greek sources; the biblical and extrabiblical Jewish tradition seem to have contributed to his design of the character.²² It is also possible that, as mentioned previously, Judeo-Hellenistic literature served as an important source of material.²³ In any case, the Moses that Josephus designs is a victorious figure from the perspective and on the scale of Greek values.²⁴ Here, it is important to keep in mind that the *Antiquities of the Jews* carry out a partial transposition or refiguration of the conflict between the people and their leader and legislator. As indicated in the prologue, the work uses the Sacred Scriptures as a source. But in these, in the biblical account, the conflict between Moses and the Jewish people is of a religious or theological nature. The people give in to idolatry and abandon their God, or rather they refuse to follow the conduct guidelines God reveals through Moses. Josephus does not deny this aspect of the confrontation, but he adds and even highlights another dimension of it, a dimension that transforms the original theological conflict into a civil one. In general terms, the *Antiquities*

¹⁹ Dion. Hal. *Ant. Rom.* 1.5.3; 6.5; cf. 11.1.4–5. For a brief yet complete and up-to-date overview of Dionysius and an illustrative selection of his view of history, see Marincola 2017, 257–336.

²⁰ Diod. Sic. 1.2.2.

²¹ Diod. Sic. 1.2.8: ὁρᾶσθαι γὰρ αὐτὴν [τὴν ἱστορίαν] προτρεπομένην ἐπὶ δικαιοσύνην, κατηγοροῦσαν τῶν φαύλων, ἐγκωμιάζουσαν τοὺς ἀγαθοὺς, τὸ σύνολον ἐμπειρίαν μεγίστην περιποιούσαν τοῖς ἐντυγχάνουσι. Regarding Diodorus and his historiographical view, see Marincola 2017, 231–245.

²² With respect to this topic, see the explanation offered by Bloch 2010.

²³ Moses seems to have been a figure discussed extensively in Judeo-Hellenistic literature. Regarding this topic, see Inowlocki-Meister 2010.

²⁴ Cf. Feldman 1998, 386–397.

show a clear tendency towards what Louis Feldman calls «detheologizing», in other words, a tendency to look at the Bible as history and not theology. The result is an account of events in which the emphasis on divine intervention is reduced and human factors are stressed as the causal elements of the story.²⁵ The examination of the terminology Josephus uses to describe the clashes between Moses and his community is illustrative of this tendency towards detheologizing.

The first clash takes place before crossing the Red Sea, when the Egyptian army is approaching, and the Jews are filled with despair.²⁶ In this passage, Josephus mentions how the people have forgotten the blessings and miracles performed by their leader Moses and briefly contrasts the attitude of the two opposing sides. On one hand, there are the masses who are furious at their leader (ἀγριαίνοντος πρὸς αὐτὸν τοῦ πλήθους), and it must be emphasized that Josephus uses the verb ἀγριαίνω here, a word that comes from ἄγριος, an adjective whose meaning includes the notions of «savage», «violent» and «brutal». On the other side is Moses who, despite his people's rage, maintains his *pronoia* and remembers God's promises.

The second clash occurs a short while later.²⁷ Josephus tells how, once they reach the oasis of Elim, its bitter waters and scarce fruits cause the people, hungry and thirsty, to confront Moses once again (εἶχον οὖν ἐν αἰτίᾳ τὸν στρατηγόν), who they want to stone, forgetting the blessings his virtue has awarded them. The terms used to describe the masses' movements again refer to uncontrolled emotions like rage (δι' ὀργῆς τὸν στρατηγὸν εἶχον) and agitation (οὕτως ἀνηρεθισμένοι τοῦ πλήθους καὶ πικρῶς ἐπ' αὐτὸν κεκινημένου). Facing this, Moses, armed with his trust in God and his far-sighted attention to the people (τῷ θεῷ θαρρῶν καὶ τῷ συνειδότι τῆς περὶ τοὺς ὁμοφύλους προνοίας), calms the mob with his words (ἐπράϋνεν αὐτούς). Later, the miraculous divine intervention puts an end to the people's deprivation.

Two subsequent clashes take an identical or similar approach, one occurring when the wandering nation reaches Rephidim and the other caused by the perspective of an armed encounter with the Amalekites.²⁸ Perhaps more significant is the episode that Josephus recounts at the end of book III.²⁹ After leaving Mount Sinai, the masses begin to revolt again (τὸ πλῆθος πάλιν στασιάζειν ἄρχεται). It is a complex episode that stems from hardship and forgetting the blessings bestowed. When Moses manages to calm this first clash and reveal the promised land, the people decide to send twelve explorers on a reconnaissance mission. They return astonished by the magnitude and power of the lands they have explored. Panic-stricken before the task of conquering these lands, they try to sew their panic among the Jewish masses (αὐτοὶ τε κατεπλάγησαν καὶ τὸ πλῆθος οὕτως

²⁵ Feldman 1998, 205-214.

²⁶ Joseph. *AJ* 2.320-333.

²⁷ Joseph. *AJ* 3.9-25.

²⁸ Joseph. *AJ* 3.32-38; 42-48.

²⁹ Joseph. *AJ* 3.295-316.

ἔχεν ἐπειρῶντο). They succeed and the masses, hopeless, want to stone Moses and Aaron. Thanks to his extraordinary power of persuasion, Moses manages to calm them. The expressions used here to characterize the revolting multitude resemble those used previously: forget, rage, insolence, turmoil, agitation, etc. But there is also the novelty of Josephus introducing the episode with the verb στασιάζειν. στάσις and στασιάζειν are terms used in Greek historiography and political treaties to designate social struggles and crises that result in μεταβολαί, changes in constitution.³⁰ By using this term, Josephus introduces the idea that the clashes between Moses and the people equate to a civil war.³¹

The account of a new clash, described at the beginning of book IV,³² once again contrasts the leader described as having his usual virtues (intelligence, foresight, etc.) and a violent mob. But the use of Greek political vocabulary is taken a step further. The Jews, tired of the harsh conditions of desert life, want to immediately fight the Canaanites, which Moses refuses. Irritated by his refusal, they deprive Moses of his position as an intermediary between God and the Jewish people (λέγοντες τὸν θεὸν οὐχὶ Μωυσεῖ χαριζόμενον ἐπικουρεῖν αὐτοῖς). The people aspire to be their own masters (ὅπως τε συμφέρειν αὐτοῖς τὸ αὐτοκράτορσιν εἶναι) and have no reason to tolerate a tyrant like Moses (Μωυσῆν τύραννον ἀνέχεσθαι). This leads to an attack on the Canaanites and, as expected, the Jewish army suffers a spectacular defeat, with Moses again sparing them from the worst consequences. But the discord continues. As tends to occur in defeated armies, indiscipline, disobedience, and irritation towards those in charge spreads among the Jewish troops. This causes a στάσις to break out, an uprising of the people against their legislator and leader of colossal proportions (στάσις οὖν αὐτοὺς οἷαν ἴσμεν οὔτε παρ' Ἑλλήσιν οὔτε παρὰ βαρβάροις γενομένην κατέλαβεν). Josephus describes the rebellion of Korah, Dathan and Abiram in this way. In the biblical account (*Numbers* 16), the rebellion is in response to Aaron's appointment as high priest. Korah, Dathan and Abiram, leading 250 distinguished Jews, incite an act of sacrilege, since Aaron's appointment arises from the will of God. As a result, they suffer a deserving punishment, being swallowed by the earth along with their families. Josephus calls it divine punishment, but his account forcefully highlights the political and human component. He refers to a civil conflict (στάσις) in which Korah is supported by an unsettled and violent mob. A mob

³⁰ The Greek ideas on the στάσις as a political and moral phenomenon have as its foundational text the reflections of Thucydides (3.82-83) on the effects of the civil war of Corcyra in 427. Possibly the best analysis of this text continues to be that of Price 2004, 6-72. Price himself (11 n. 5) cites Gehrke 1985 and Loraux 1987 as his main predecessors. An updated revision of Thucydides' text in Joho 2021, 34-35. See n. 33.

³¹ The importance of στάσις in the *Antiquities of the Jews* has been highlighted by Feldman 1998, 140-148. This importance has been accentuated by later studies, although the *Jewish War* has been the work that has focused the analysis on the subject: see Mason 2005a, 253-256; 267; Id. 2009, 326-330; Brighton 2016, 244; Kemezis 2016, 464; Mason 2018, *passim*; Glas 2020, *passim*.

³² Joseph. *AJ* 4.1-53.

which sees Moses as a tyrant, which succumbs to an innate desire to defame its leaders, which feeds confusing desires for freedom and which, for all these reasons, wants to stone its leader.

In his descriptions of the clashes between Moses and the Jewish people, Josephus uses a series of mental parameters that go back to Greek literature: the negative depiction of the emotions and desires that dominate the ordinary man and the unruly masses; the belief that the majority is ignorant; the perverse effect of passions on human affairs; violence as an opposing principle to moderation and wisdom.³³ This set of ideas is present in historiography and plays an important role in explaining the origin of civil strife, στάσις.

Thucydides' description of the Corcyraean civil war holds a canonic place.³⁴ In it, Thucydides recounts the state of mind accompanying the internal conflict occurring on the island. In this description, terms and expressions appear (τὰς ὀργὰς τῶν πολλῶν, τόλμα ἀλόγιστος, ἐτόλμησαν τὰ δεινότερα, αἴτιον ἀρχὴ ἢ διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν) that are clearly evoked, as critics indicate,³⁵ in Josephus' passages recounting the clashes between Moses and the people.

Texts condemning conduct dictated by violence could be gathered within Xenophon's historical work. Fury (ὀργή) as a movement devoid of rationality (ἀπρόνοητον) is characterized by its inefficiency even on the battlefield.³⁶ The different forms of irrational violence produce detrimental results when tested by political leaders³⁷ and constitute a characteristic trait of στάσις when used by the community.³⁸

Polybius also discusses the destructive effects caused by the uncontrolled feelings of the masses. The section of book VI dedicated to the decadence of democracy and its transformation into ochlocracy (ὄχλοκρατία) is a text of great irradiation in later literature and which gathers several commonplaces of Greek thought.³⁹ One of its passages reads:

³³ The subject is dealt with by a well-known text by Plato (*Resp.* 6, 488a2–489a6): see analysis and commentary on this text in Keyt 2006. Arist. *Pol.* 5, 1304a33–38 («emotions and self-assessments often played a major role in causing revolution») is one of the texts on which Balot 2006 bases his analysis of the civil conflict in Aristotle (pp. 230–234). Rogan 2018 is essential to understand στάσις as a key concept in Aristotle's political thought: see his analysis of book V of *Politics* (*L'inextricable Livre V des Politiques*, pp. 81–127). Rogan's study is also a remarkable contribution to the importance of στάσις in the Greek conception of man (*La στάσις constitutive du politique humain*, pp. 131–245: see part. 132: «vouloir penser une cité sans στάσις reviendrait paradoxalement à annihiler la polis»).

³⁴ Thuc 3.82–83; see n. 30. There are numerous studies that have followed the ideas expressed by Price 2004 in his analysis of this text by Thucydides. Among them can be highlighted those of Mara 2009, 119–121; Stahl 2013, 311–331, and Palmer 2017, 410–414.

³⁵ Feldman 1998, 140–148.

³⁶ Xen. *Hell.* 5.3.7. Cf. Tuci 2019, 26.

³⁷ See the citations offered by Bearzot 2019, 20.

³⁸ See Bearzot 2019, 26.

³⁹ See Walbank 1957, 744–745. On the role played in book VI by the terms related to violence and the breakdown of the law (ἀδικία, ἀλαζονεία, ὕβρις, πλεονεξία, ἀλογία, ἀποθηρέομαι, θηριώδης and their cognates), see Champion 2004, 241–244. On the negative impact caused, according to Polybius, by uncontrolled emotions and the absence of reflection, see Moore 2020, 38–41.

For now, stirred to fury and swayed by passion in all their counsels [subject is the people], they will no longer consent to obey or even to be the equals of the ruling caste, but will demand the lion's share for themselves. When this happens, the state will change its name to the finest sounding of all, freedom and democracy, but will change its nature to the worst thing of all, mob-rule.⁴⁰

Josephus thus explains the feelings that overtake the people in their clashes with Moses by using clichés and recurring ideas from Greek literature. This explanation represents one of the additions that form a part of his 'translation' of the *Bible*. It is therefore aimed to fill a void. Some time ago, Erich Auerbach compared the narrative processes of Homer and the *Bible* in a well-known book. In the biblical account, Auerbach explains, the actions, situations, and movements are not explained, at least overtly. The power of the ellipsis is an essential characteristic here. Neither the circumstances that surround the events nor the characters' motives, their qualities or attributes, nor the elements that guide the action are directly explained. The biblical account is thus one full of gaps and silences, assumptions that are not explained and certainly not discussed.⁴¹ And this is a singularity that makes the biblical account the opposite of the principles of Greek historiography. For Greek historians, adequately assessing the situation, describing the circumstances in which the events take place, is an essential part of the historical work. Particularly important is the examination of thoughts and intentions. The actions that make up the historical account emanate from protagonists that may be an individual or a community. These protagonists act based on motives, motives which in turn stem from feelings and are associated with a character, a way of feeling. Thus, according to the Greek perspective, the observation and explanation of feelings, intentions, characters, etc. are no longer an indispensable element, but rather the lifeblood of the historical account.⁴²

To narrate the episodes that make up *Exodus* in accordance with the principles of Greek historiography, it was necessary to fill the voids and silences in the biblical account. That is what Josephus does in his 'translation'. With this aim, he describes the clashes between Moses and the people by resorting to a cliché image of the Greek political and historiographical tradition. The people thus appear to be a furious, violent, irrational mob who confront the wise and foresighted Moses. With this depiction, by conferring those feelings to the people, Josephus creates a work assimilable to the parameters of Greek historiography, but which somehow alters the account he claims to be translating.

⁴⁰ Polyb. 6.57.8-9 (trans. by W.R. Paton): τότε γὰρ ἔξοργισθεὶς καὶ θυμῷ πάντα βουλευόμενος οὐκέτι θελήσει πειθαρχεῖν οὐδ' ἴσον ἔχειν τοῖς προεστῶσιν, ἀλλὰ πᾶν καὶ τὸ πλεῖστον αὐτός, οὐ γενομένου τῶν μὲν ὀνομάτων τὸ κάλλιστον ἢ πολιτεία μεταλήψεται, τὴν ἐλευθερίαν καὶ δημοκρατίαν, τῶν δὲ πραγμάτων τὸ χεῖριστον, τὴν ὄχλοκρατίαν.

⁴¹ See Auerbach 2013, 7-11.

⁴² There are numerous studies on the importance of motivation and character analysis in Greek historiography. See the bibliography offered by Wallace 2018, 69-70.

Josephus was a Jewish priest who received a Jewish education, but he also wrote his works in Rome, used the Greek language and knew Greek literature well. His writings therefore fall between the two mental universes. Postcolonial studies produced tools aimed to analyze the contact between a hegemonic culture (the Greco-Roman one, in this case) and another subordinate local culture (the Jewish one). Using these tools, John Barclay characterizes another of Josephus' works, *Against Apion*, using the term «hybridity». For Barclay, hybridity results in products that neither continue the subordinate culture (Jewish) nor reproduce the hegemonic one (Greco-Roman). Said products would be unstable and destabilizing works that, on one hand, affirm the authority of the dominant culture and, on the other, create something different.⁴³ In a way, and at least with respect to the passages examined here, the *Antiquities of the Jews* are born from hybridity understood in this way. However, it must be kept in mind that Josephus does not mix nor merge the Greek and Jewish cultural and epistemological categories. The only thing he does is overlap them, placing the political design of the clash between the irrational masses and the far-sighted leader over the theological framework of *Exodus*. The repeated characterization of the Jewish people as a mob easily controlled by irrational feelings and which resorts to dangerous violence has a certain air of artificiality and is fairly unconvincing. But perhaps Josephus' contemporary audience would find a point of interest here. It is important to remember that Josephus wrote under the Flavian dynasty. The rise to power of its founder, Vespasian, was preceded by the Year of the Four Emperors and the terrible civil wars that marked the end of Nero's reign and the establishment of the new dynasty. The ghost of the civil wars at the end of the Republic seemed to have returned, becoming a trauma that fills contemporary literature. The editors of a work dedicated to the subject assert that the authors of Flavian Rome wrote for an audience of survivors: on one hand, for those who survived the conspiring and uprisings towards the end of Julio-Claudian Rome, and on the other, for those who survived the subsequent civil wars.⁴⁴ With this in mind, the importance that στάσις takes on in the *Antiquities of the Jews* must be interpreted as an expression of contemporary concerns. When Josephus presents the theological conflict of the biblical account as a civil clash provoked by the feelings of rage among the masses, he not only shapes the biblical account in accordance with the general patterns of the Greco-Roman world, but he also includes matters alive and dominant in his own age, the Flavian age.

⁴³ Barclay 2007, lxix.

⁴⁴ *After 69 CE*, 4. The importance of the στάσις in Josephus and the location of this theme in the framework of Flavian literature has been underlined by several authors: see Mason 2005b. *After 69 CE* systematically analyzes the importance of the στάσις in representative authors of Flavian literature. For an exposition of the topic and bibliographical indications on it, see the introduction of the volume, especially 4-7 for the bibliography.

Bibliography

- After 69 CE - Writing Civil War in Flavian Rome*, ed. by L.D. Ginsberg, D.A. Krasne, Berlin - Boston 2018.
- Assmann J. (1997), *Moses the Egyptian. The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge (MA) - London.
- Auerbach E. (2013), *Mimesis. The Representation of Reality in Western Literature*, Princeton [Bern 1946].
- Baker M. (2014), *The Changing Landscape of Translation and Interpreting Studies*, in *A Companion to Translation Studies*, ed. by S. Bermann and C. Porter, Malden - Oxford, 15-27.
- Balot R. (2006), *Greek Political Thought*, Malden.
- Barclay J.M.G. (2007), *Against Apion. Translation and Commentary*, Leiden - Boston.
- Bearzot C. (2019), *The notion of violence (bia, hybris) in Xenophon's work*, in *Xenophon on Violence*, 11-23.
- Bloch R. (2010), *Moïse chez Flavius Josèphe: un exemple juif de littérature héroïque*, in *Interprétations de Moïse*, 85-102.
- Brighton M.A. (2016), *Roman Judaea*, in *A Companion to the Flavian Age*, 239-254.
- Champion C.B. (2004), *Cultural Politics in Polybius's Histories*, Berkeley - Los Angeles.
- A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome*, ed. by A. Zissos, Malden - Oxford - Chichester 2016.
- Feldman L.H. (1998), *Josephus' Interpretation of the Bible*, Berkeley - Los Angeles - London.
- Gehrke H.-J. (1985), *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v.Chr.*, München.
- Glas J.E. (2020), *Josephus between Jerusalem and Rome. Cultural Brokerage and the Rhetoric of Emotion in the Bellum Judaicum (1.9-12)*, «Histos» 14, 275-299 [histos.org/documents/2020AA10GlasJosephusJerusalemAndRome.pdf].
- Gruen E.S. (2002), *Diaspora. Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge (MA) - London.
- Holladay C.R. (1983), *Fragments from Hellenistic Jewish Authors, I. Historians*, Chico.
- Inowlocki-Meister S. (2010), *Le Moïse des auteurs juifs hellénistiques et sa réappropriation dans la littérature apologétique chrétienne: le cas de Clément d'Alexandrie*, in *Interprétations de Moïse*, 103-131.
- Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome*, éd. par Ph. Borgeaud, T. Römer, Y. Volokhine, Leiden - Boston 2010.
- Joho T. (2021), *The Peloponnesian War and the State of Nature in Thucydides: the Co-occurrence of Motion and Rest*, «Histos» Suppl. 12, 17-45 [histos.org/documents/SV12.02.Joho.pdf].
- Kaiser O. (1984), *Einleitung in das alte Testament*, Gütersloh.
- Kemezis A. (2016), *Flavian Greek Literature*, in *A Companion to the Flavian Age*, 450-468.
- Keyt D. (2006), *The Ship of the State*, in *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, ed. by G. Santas, Malden - Oxford - Carlton, 189-213.
- Loroux N. (1987), *Oikeios polemos: la guerra nella famiglia*, «StudStor» 28, 5-35.
- Mara G. (2009), *Thucydides and Political Thought*, in *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, ed. by S. Salkever, Cambridge, 96-125.
- Marincola J. (2017), *On Writing History from Herodotus to Herodian*, London.

- Mason S. (2005a), *Figured Speech and Irony in T. Flavius Josephus*, in *Flavius Josephus and Flavian Rome*, ed. by J. Edmondson, S. Mason, J. Rives, Oxford, 243-288.
- (2005b), *Of Audience and Meaning: Reading Josephus' Bellum Judaicum in the Context of a Flavian Audience*, in *Josephus and Jewish History in Flavian Rome and Beyond*, ed. by J. Sievers, G. Lembi, Leiden - Boston, 71-100.
- (2009), *Of Despots, Diadems and Diadochoi: Josephus and Flavian Politics*, in *Writing Politics in Imperial Rome*, ed. by W.J. Dominik, J. Garthwaite, P. Roche, Leiden, 323-349.
- (2018), *Vespasian's Rise from Civil War in Josephus's Bellum Judaicum*, in *After 69 CE*, 199-225.
- Moore D.W. (2020), *Polybius. Experience and the Lessons of History*, Leiden - Boston.
- Palmer M. (2017), *Stasis in the War Narrative*, in *The Oxford Handbook of Thucydides*, ed. by R. Balot, S. Forsdyke, E. Foster, Oxford, 409-425.
- Pelling C.B.R. (2019), *Herodotus and the Question Why*, Austin.
- Price J.J. (2004), *Thucydides and Internal War*, Cambridge.
- Rogan E. (2018), *La Stásis dans la politique d'Aristote. La cité sous tension*, Paris.
- Schürer E. (1986), *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135.)*, II.1, a new English version revised and edited by G. Vermes, F. Millar, and M. Goodman, Edinburgh.
- Siegert F. (2016), *Einleitung in die hellenistisch-jüdische Literatur. Apokrypha, Pseudepigrapha und Fragmente verlorener Autorenwerke*, Berlin - Boston.
- Stahl H.-P. (2013), *The Dot on the 'i': Thucydidean Epilogues*, in *Thucydides Between History and Literature*, ed. by A. Tsakmakis, M. Tamiolaki, Berlin - Boston, 309-328.
- Tuci P.A. (2019), «Apronoetos Orge»: *the Role of Anger in Xenophon's Vision of History*, in *Xenophon on Violence*, 25-44.
- Walbank F.W. (1957), *A Historical Commentary on Polybius, I. Commentary on Books I-IV*, Oxford.
- Wallace S. (2018), *Implied Motivation in Diodorus' Narrative of the Successors*, «Histos» Suppl. 8, 69-114 [<https://histos.org/documents/SV08.Ch.3.WallaceImpliedMotivation.pdf>].
- Xenophon on Violence*, ed. by A. Kapellos, Berlin - Boston 2019.

FROM THE SOCIAL AND CULTURAL CONSTRUCTION OF EMOTION TO THE EMOTIONAL CONSTRUCTION OF SOCIETY AND CULTURE

ANGELOS CHANIOTIS

Abstract: In ancient history, it is typically examined how society and culture ‘construct’ emotions, i.e., how they influence the way emotions are presented, displayed, controlled, and evaluated. Less attention has been paid to the way emotions are instrumentalized in order to consolidate political conditions, social values, norms, and ideals, to establish fictions, and to keep illusions alive. Examining a small selection of epigraphic, literary, and papyrological sources, this paper discusses how fictions in Greek politics (acceptance of hierarchical relations), society (slavery), culture (sexual behavior), and religion (divine power) had an emotional basis.

Keywords: Emotion – slavery – religion – disgust – elite

In 2008, when I applied for a grant of the European Research Council in order to study emotions in the documentary sources, inscriptions and papyri, I had to come up with a name for this project. Given the fact that social and cultural factors, such as education, values, and social conventions influence the manifestation of emotions in documentary sources, I called the project *The Social and Cultural Construction of Emotions: the Greek Paradigm*.¹ At least in one sense the project was fruitful: it allowed me to significantly reconsider some of my earlier conceptions concerning the study of emotions in history. I had started believing that we study texts in order to understand emotions, and I soon realized that we study emotions, in order to understand texts; I started to doubt whether emotions, as survival mechanisms,² have a history, but I was left with no doubt that history has emotions. And although there is no doubt that social and cultural parameters determine if and how emotions will be described, evaluated, aroused, displayed, controlled, performed or expressed in the written sources – and in this sense society and culture construct emotions –, I realized that it is equally important – and far less studied – to examine how emotions construct society and culture. How are emotions used in order to create fictions, to establish hierarchies, or to represent political and social relations? In this paper, I summarize some of the findings of my research by providing a few examples of how individual emotions contribute to the creation of fictions and illusions.

achaniotis@ias.edu, Institute for Advanced Study, Princeton (NJ), USA.

¹ Main publications of the project: *Unveiling Emotions*; *Unveiling Emotions II*; *Unveiling Emotions III*.

² Chaniotis 2018.

Disgust and the enhancement of morality

The importance of disgust as a medium used to stigmatize and marginalize individuals and groups whose behavior does not follow the generally acceptable norms has been discussed by David Lateiner and Dimos Spatharas in their introduction to an important collective volume on the feeling of disgust.³ Disgust is also used to establish social hierarchies.⁴ The display of moral disgust for condemnable behaviour is usually accompanied by facial expressions similar to those that accompany unpleasant tastes and smells or threats from pathogens, i.e. to the facial expressions of core disgust: a wrinkled nose, narrowed brows, a curled upper lip, and visible protrusions of the tongue.⁵ Such bodily responses are occasionally described in written sources.

In a number of petitions and letters preserved in papyri the victims of attacks or abuse complain that their abusers spoke words through their nose. They complain: «he spoke to my face through his nose, wishing to end my life»;⁶ «he spoke many terms of abuse into my face and through his nose»;⁷ «he snorted his contempt for me and wanted to attack me».⁸ The biological origin of snorting and speaking through the nose is disgust. The feeling of disgust is accompanied by autonomic physiological responses, such as changes in respiratory behaviour and unpleasant sensations in the throat and mouth, that aim at protecting the body from the intrusion of pathogens.⁹ What these papyri describe are more than just facial and vocal expressions of contempt. They are displays of disgust in conflict situations aiming to arouse disgust also in those who observed them.

Deviant sexual practices are often condemned through their association with disgust. A decree from Tralleis presents a good example of a documentary source that demonstrates this.¹⁰ The proposer of the decree that prohibited access to sanctuaries and gymnasia to passive homosexuals (οἱ ἐν κιναιδείᾳ βιοῦντες) first reminds citizens of the moral traditions of the city:

³ Lateiner, Spatharas 2017. See also Spatharas 2021.

⁴ Spatharas 2021, 45–50.

⁵ Spatharas 2021, 42.

⁶ *PMich.* 17.793 (AD 381): λέγων εἰς πρόσωπόν μου διὰ τῆς ἑαυτοῦ ῥίνος βουλόμενος μὲ τοῦ ζῆν ἀπαλλάξαι. See Bryen 2008; Kotsifou 2012, 81–82; Chaniotis 2021a, 14–15.

⁷ *POxy.* 6.903 (fourth century AD): πολλὰ ἀσελήματα λέγων εἰς πρόσωπόν μου καὶ διὰ τῆς ῥίνος αὐτοῦ.

⁸ *PCol.* 8.242 (Arsinoite nome): περιετρόχασέν μοι καὶ ἐβουλήθη μοι ἐπελθεῖν.

⁹ Rozin, Lowery, Ebert 1994.

¹⁰ Malay, Rici, Amendola 2018; Chaniotis 2020: ἐπεὶ τὴν σόφρονα καὶ δικαίαν ἀγωγὴν ἢ ὁ δῆμος αἰεὶ τετείμηκεν τῶν πατέρων[ν] ἢ ἐν τε νόμοις καὶ ἔθεσιν καθαροῖς διακεκοσμηκότων τὴν πόλιν· πολλὰ δὲ νεώτερα δι' ἀναισχυντίας τελόληται, ὥστε μήτε τῶν ἱερῶν μήτε τῶν γυμνασίων ἀπέχεσθαι τοὺς οὐδὲ λαθεῖν δυναμένους, ὅτι πᾶσαν ἄρρητον ὕβριν πεπίνθασιν[ν], ἢ ἄλλ' ὡς μήτε περιαντηρίων μήτε ἢ γόμων κειμένων εἰσβιάζονται ἢ ὅπου μὴ καλὸν μηδὲ ὅσιον αὐτοῦ[ς] ἢ ὀραῖσθαι· ὁ δὲ δῆμος οὕτως ἔρρωτ[αι] ἢ πρὸς εὐκοσμίαν ὥστε καὶ τὰς ἐτ[αιρο]ύσας ἀπὸ τῶν ἐπ' ἀμφοδιῶν ἐλα[ύν]ει τόπων ἵνα μηδὲ μέχρῃς ὀχ[ετῶν] ἢ τ]ὸ σεμνὸν ἐνοχλήται τῆς π[όλεως].

Whereas the people have always revered the prudent and just conduct of our fathers, who adorned the city with pure laws and customs, and whereas due to the shamelessness many offensive things are attempted now, so that the ones who cannot even conceal that they have suffered every unspeakable insult do not keep away neither from the sanctuaries nor from the gymnasia, but as if no basins for lustral water nor laws are set up, they force their way into places wherever it is not good nor proper for them to be seen.

The image of 'purity' explicitly mentioned with reference to the pure laws and customs (νόμοις καὶ ἔθεσιν καθαροῖς) and implicitly alluded to by the reference to the lustral basins (περιραντηρίων) is contrasted with the image of filth that one associates with the gutters on the sides of the streets (ἀμφοδία) and the sewers (μηδὲ μέχρις ὀχ[ετῶν]). The local orator continues:

The people has such vigorous zeal towards good order that it even removes the prostitutes from the places adjacent to the sewers that flank the streets, so that the city's sense of decency is not disturbed, not even as far as the gutters.

John Chrysostom used exactly the same vocabulary, when he explicitly associated prostitutes with ὀχετοί. In one of his homilies, he castigates people who turn to prostitutes: «leaving the clean source of water, you run to the sewer; for the body of the prostitute is a sewer of filth».¹¹ Similarly, in his attack against the Karpokratians, Epiphanius of Salamis compares the disclosure of their actions with the opening of a sewer (ὀχετός) that would let out a terrible stench:

Again, I am afraid to say what sort of actions, or I might uncover a trench like a hidden sewer, and some might think that I am causing the blast of foul odor.¹²

With the arousal of disgust these orators sought to elicit the moral condemnation of their opponents – prostitutes, passive homosexuals, and heretics –, to strengthen the people's morality, and to dictate norms.

From fear to love: the construction of divine power

In one of the *Stories of Mr. Keumer* Bertolt Brecht has someone ask Mr. K. if there is a god. Mr. K. responds:

¹¹ PG 60.626.33-35: καὶ τὴν πηγὴν ἀφέντες τὴν καθαρὰν, ἐπὶ τοῦ βορβόρου τὸν ὀχετὸν τρέχετε. ὅτι βόρβορος τὸ τῆς πόρνης σῶμα. Cf. Germ. *Hom.* 5, p. 249.21-24: νῦν δέ, ἀλλὰ καὶ εἰς αὐτοὺς τοὺς τριγέροντας, ἢ τοιαύτῃ τῆς γλώττης ἔρπει πορνεία καὶ ὁ τοῦ τοιοῦτου μολύσματος ὀχετὸς ἐπὶ πᾶσαν ἐκχέεται τὴν πόλιν δίκην ὑπονόμων τινῶν. The association of prostitution and filth (βόρβορος) is very common in Christian authors, esp. John Chrysostom; e.g., see PG 59.28.54-58; 62.307.8-11; see also Greg. Nyss. 46.125.43-46; Epiph. *Pan.* 1.299.22-23; Aster. *Hom.* 12.17.16-20.

¹² *Pan.* 1.274.5: ποίαν δέ πράξιν δέδια πάλιν εἰπεῖν, μὴ βορβόρου δίκην κεκαλυμμένου ὀχετὸν ἀποκαλύψω καὶ τισὶ δόξω λοιμῶδους δυσσομίας ἐργάζεσθαι τὴν ἐμφόρησιν (trans. by F. Williams).

I suggest that you ask yourself whether the answer would impact your behaviour. If your behaviour would remain unchanged, then we can drop the question. If it would change, then I can at least be of assistance to you by telling you that you have already decided: you need a God.

Long before Brecht associated belief in god with human needs, Greek intellectuals traced the origins of the belief in gods back to the emotion of fear. The author of the late fifth-century BC satyr-play *Sisyphos*, perhaps the Athenian sophist Kritias, argued that the gods were invented by a man who observed that only open deeds of violence were punished. In order to deter secret offenders as well, he invented the gods and made people believe that superior beings could see, hear, and know everything.

When the laws prevented men from open deeds of violence, but they continued to commit them in secret, I believe that a man of shrewd and subtle mind invented for men the fear of the gods, so that there might be something to frighten the wicked even if they acted, spoke or thought in secret. From this motive he introduced the conception of divinity. There is, he said, a spirit enjoying endless life, hearing and seeing with his mind, exceedingly wise and all-observing, bearer of a divine nature. [...] For a dwelling he gave them the place whose mention would most powerfully strike the heartsers of men, whence, as he knew, fear comes to mortals and help for their wretched lives; that is, the vault above, where he perceived the lightning and the dread roars of thunder, and the starry face and form of heaven fair-wrought by the cunning craftsmanship of time. [...] With such fears did he surround mankind, and so by his story gave the godhead a fair home in a fitting place, and extinguished lawlessness by his ordinances. [...] So, I think, first of all, that someone persuaded men to believe that there exists a race of gods.¹³

In the second century AD, Lucian has two crooks introduce the cult of Glykon Neos Asklepios, after they had observed that they could make money by exploiting human fear and hope:

They readily understood that human life is ruled by two great tyrants, hope and fear, and that a man who could use both of these to advantage would speedily enrich himself. [...] Thanks to these two tyrants, hope and fear, men continually visited the sanctuaries and sought to learn the future in advance, and to that end sacrificed hecatombs and dedicated ingots of gold.¹⁴

The idea that the gods do not only punish impious people who insulted them and disparaged their power, but also observe crimes and punish offenders, was

¹³ Sext. Emp. *Math.* 9.54. Translation and discussion: Guthrie 1971, 243-244; see also Davies 1989.

¹⁴ Luc. *Alex.* 8. On the cult see more recently Sfameni Gasparro 1996 and 1999; Chaniotis 2002; Thonemann 2021.

propagated by religious agents – priests and other religious personnel, authors of narratives of miracles in prose and metre – who used a variety of media. Inscriptions set up in sacred spaces were the most effective medium. They contained narratives of punitive miracles, confessions, dedications by people who had requested and received divine assistance against their opponents, and cult regulations that threatened transgressors with divine punishment.¹⁵

Decorated with suggestive images, the inscriptions attracted the attention of the visitors of sanctuaries. The message was clear: ‘learn about the suffering of others, fear the gods, and be just and pious!’ A ‘confession inscription’ is a good example. In Saittai (Lydia) the community performed the preventive cursing of those who might commit theft in a public bath. A thief who ignored this was punished by the god and forced to confess his crime and deliver the garment he had stolen. A relief shows the statue of the punishing god Mes and the thief who brings the stolen garment to the sanctuary. The text reads:

A sceptre was set up in case someone should steal something from the bath. When a garment was stolen, the god angrily prosecuted the thief and made him, after some time, bring the garment to the god. And he confessed. Through a messenger the god ordered the garment to be sold and (the manifestation of) his power to be written on a stele.¹⁶

If the visitors of the sanctuary were not able to read the text themselves, they could ask another worshipper or the priests. But it is also possible that such inscriptions were read out to the worshippers from time to time, as happened with the narratives of miracles in the worship of Sarapis. A papyrus fragment from Egypt (second century AD) reports that the priest read out passages from a collection of miracles to the worshippers; the audience was asked to respond with acclamations.¹⁷

The healing miracles of Epidauros, inscribed on *stelae* dedicated to Apollo and Asklepios (fourth century BC), include narratives that deal with disbelievers in Asklepios’ healing powers or with individuals who thought that they could cheat the god and deprive him of his reward. When the god revealed his power and punished the disbeliever, he restored faith. One of the very first miracles is such a story:¹⁸

¹⁵ For a more detailed discussion of the construction of the fear of god see Chaniotis 2012.

¹⁶ Petzl, *Beichtinschriften*, no. 3 lines 2–11 (Saittai, AD 164): ἐπεὶ ἐπεστάθη σκήπτρον, εἴ τις ἐκ τοῦ βαλανείου τι κλέψῃ, κλαπέντος οὖν εἰματίου ὁ θεὸς ἐνεμέσῃσεν τὸν κλέπτην καὶ ἐπόησεν μετὰ χρόνον τὸ εἰμάτιον ἐνεκτῖν ἐπὶ τὸν θεόν, καὶ ἐξωμολογήσατο. ὁ θεὸς οὖν ἐκέλευσε δι’ ἀγγέλου πραθῆναι τὸ εἰμάτιον καὶ στηλογραφῆσαι τὰς δυνάμεις.

¹⁷ *POxy.* 11.1382: ἡ ἀρετὴ ἐν ταῖς Μερκουρίου βιβλιοθήκαις· οἱ παρόντες εἶπατε ‘εἰς Ζεὺς Σάραπισ’ (‘this miracle is contained in the *Library* of Mercurius; those who are present should exclaim: ‘One Zeus Sarapis!’)).

¹⁸ *IG IV*² 1.121, lines 22–33; cf. LiDonnici 1995, 86–87, A3; Martzavou 2012, 197.

A man who was paralyzed in all his fingers except one came as a suppliant to the god. When he was looking at the plaques in the sanctuary, he didn't believe in the cures and was somewhat disparaging of the inscriptions. Sleeping in the shrine, he saw a vision. It seemed he was playing the knucklebones below the temple, and as he was about to throw them, the god appeared, sprang on his hand and stretched out these fingers one by one. When he had straightened them all, the god asked him if he would still not believe the inscriptions on the plaques around the sanctuary and he answered no. «Therefore, since you doubted them before, though they were not unbelievable, from now on», he said, «your name shall be “Unbeliever”». When day came, he left well.

The use of the verb ὑποδιασύρω («to ridicule, to scorn») makes it clear that the ‘Unbeliever’ interacted with other worshippers; the inscription made his punishment public. The fear of divine anger guided people to the right path.

The best sources for the arousal of fear through narratives of divine justice are the so-called ‘confession inscriptions’ and the praises of gods that refer to divine punishment. Since I have treated this subject extensively in another publication (see n. 15), I only give here one example, an inscription from Lydia (AD 57).¹⁹

The text consists of acclamations and an account of a family conflict given by a certain Glykon. Glykon had been locked up by his nephew. However, when the nephew interpreted an unknown incident (a disease?) as divine punishment, he set his uncle free and accompanied him to the sanctuary of the moon god Mes or Men. There, before an audience, Glykon castigated his nephew's ingratitude and praised the god:

Great is the Mother of Mes Axiottenos! – Glykon, the son of Apollonios, and Myrtion, the wife of Apollonios, (set up) this praise for Mes Ouranios and for Mes of Artemidoros who rules over Axiotta, for their rescue and for that of their children. – For you, Lord, have shown mercy, when I was a captive. – Great is your holiness! Great is your justice! Great is your victory! Great your punishing power! Great is the Dodekatheton that has been established in your vicinity! – For the son of my brother Demainetos made me his captive. For I had neglected my own affairs and helped you, as if you were my own son. But you locked me in and kept me a captive, as if I were a criminal and not your paternal uncle! Now, great is Mes, the ruler over Axiotta! You have given me satisfaction. I praise you.

Presumably, Glykon's praise was followed by the nephew's propitiation of the god in accordance with the manner often described in such records of divine

¹⁹ SEG 53.1344 (Magazadamlari, Lydia): Μεγάλη Μήτηρ Μηνός Ἀξιοττηνοῦ. Μηνὶ Οὐρανίῳ, Μηνὶ Ἀρτεμιδώρου Ἀξιοττα κατέχοντι. Γλύκων Ἀπολλωνίου καὶ Μύρτιον Γλύκωνος εὐλογίαν ὑπὲρ τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας καὶ τῶν ἰδίων τέκνων. σὺ γάρ με, κύριε, αἰχμαλωτιζόμενον ἠλέησες. μέγα σοι τὸ ὄσιον, μέγα σοι τὸ δίκαιον, μεγάλη νείκη, μεγάλοι σαὶ νεμέσεις, μέγα σοι τὸ δωδεκάθεον τὸ παρὰ σοὶ κατεκτισμένον. ἠχμαλωτίσθην ὑπὸ ἀδελφοῦ τέκνου τοῦ Δημαινέτου. ὅτι τὰ ἐμὰ προέλειψα καὶ σοὶ βοῦθεαν ἔδωκα ὡς τέκνω. σὺ δὲ ἐξέκλεισές με καὶ ἠχμαλώτισάς με οὐχ ὡς πάτρως, ἀλλὰ ὡς κακοῦργον. μέγας οὖν ἔστι Μεῖς Ἀξιοττα κατέχων. τὸ εἰκάνον μοι ἐποίησας. εὐλογῶ ὑμεῖν. Discussion: Chaniotis 2009b, 116-122.

punishment. After the public confession, the culprit asked for forgiveness, performed a propitiatory ritual, and praised the gods.

Set up in sacred space, such texts reached their audiences through oral performances, such as the acclamations and the reading aloud of the inscriptions. These inscribed testimonia of divine anger and punishment could attract a worshipper's attention in different ways: through their location – for instance, at the entrance of a precinct, in front of a temple, near the incubation room in a healing sanctuary –, with their decoration, or by their size. In numerous cases, the records of divine punishment are explicitly called 'exempla' (ἔξεμπλάριον, ὑπόδειγμα) and proofs (μαρτύριον) of the effectiveness of divine justice.²⁰ These media of religious instruction show that piety (εὐσέβεια) was constructed as fear of the divine (δεισιδαιμονία). Fear of god (θεοῦδεια) is explicitly mentioned in an unclear context in an oracle of Apollo Klarios from Hierapolis (late second or early third century AD).²¹

It goes without saying that the emotional construction of the divine was not limited to polytheism. The term θεοσεβής («god-fearer») designated a religious group influenced by Judaism;²² and the prophetess Nana, a member of the Montanist movement, declared in a metrical inscription (c. AD 350) that «from the beginning she felt the fear of god all night long» (παννύχιον θεοῦ φόβον εἶχεν ἅπ' ἀρχῆς).²³

But I should also briefly mention an important development that can be observed in the Imperial period and in Late Antiquity: the idea of a compassionate god who loves mankind. In this case, it is love not fear that contributes to the emotional construction of the divine. The traditional relationship between the worshipper and the deity was transactional: divine help was granted in response to the promise of a gift (κατ' εὐχὴν) or to piety.²⁴ There is a fundamental difference between a god who is moved by the prayer of a human being on one specific occasion and a god who has the emotional disposition of affection towards mankind (φιλάνθρωπία). The idea that certain divinities did not simply respond to individual human pleas for help, but their very nature was to have kind feelings and compassion towards all mankind, is explicitly formulated for the first time in the Imperial period.²⁵ Asklepios is *par excellence* the god 'who loves mankind' (φιλάνθρωπος). His φιλάνθρωπία is

²⁰ Ἐξεμπλάριον: Petzl, *Beichtinschriften*, nos. 106, 111, 112, 120, 121. Μαρτύριον: Petzl, *Beichtinschriften*, nos. 9 and 17; cf. the verb μαρτυρεῖν: Petzl, *Beichtinschriften*, nos. 8, 17, 68.

²¹ *Steinepigramme*, I, no. 02/12/03: ὧδε γὰρ οὐκ ἀφαρματήσεις ὧν τοι θε[ὸς αὐδᾶ], | ἐκ δὲ θεουδείης κύρσεις, ἢ σ' οὔτι [κακώσει] («in this way you will not fail in what the god pronounces, and through the fear of god, which will not harm you, you shall achieve something»).

²² On the θεοσεβεῖς see more recently Ameling 2004, 13–20.

²³ SEG 43.943; *Steinepigramme*, II, no. 16/41/15.

²⁴ On reciprocity in Greek religion see Parker 1998.

²⁵ A god is called φιλάνθρωπος in Plat. *Lg.* 4, 713d6–7 (Kronos). For the Imperial period, see Parker 2016, 76.

praised in both literary sources and inscriptions.²⁶ In addition to Asklepios, we find the notion of φιλανθρωπία in connection with Mes, a healing god called Δαίμων φιλάνθρωπος νέος Ασκληπιός («the mankind-loving daemon, the new Asklepios»),²⁷ and Zeus in Panamara.²⁸ It is against this trend of perceiving polytheistic gods as loving mankind, independent of social status, citizenship, and gender that a Christian vocabulary that made compassion a cardinal property of the Christian God and Christ emerged.²⁹ The shift from the gods who respond to vows in expectation of a votive, to God who responds to prayers because of his compassionate nature is also reflected by the use of the word εὐχή in polytheistic and Christian inscriptions. While polytheistic dedications use the word εὐχή in the meaning «vow» in the stereotypical expressions εὐχήν and κατ' εὐχήν («dedicated as a vow» or «dedicated in fulfilment of a vow»), in Christian (and Jewish) inscriptions the very same word is always used in the nominative in the meaning «prayer».

Affection and the illusion of social and political harmony

«I love Apollonios, my master» (φιλῶ Ἀπολλώνιον κύριον) is written on a pillar in Aphrodisias (c. AD 200).³⁰ Around the same time, in Patara in Lykia, a slave was praised by a fellow slave who had erected his grave monument as φιλοκύριος («affectionate toward the master»).³¹ No matter whether these texts are expressions of true feelings, public manifestation of loyalty, or flattery, one thing is certain: the alleged affection of a slave towards the master expresses the expectations of the master, not those of the slave. The voice of slaves is often manipulated in epitaphs that put in their mouth statements that praise the master, construct the image of the obedient and loyal servant, praise the slaves for qualities that the master appreciates – friendly attitude towards the master (φιλοδέσποτος, φιλοκύριος, εὐνοια), love of order (εὐτακτος), and industriousness (ἐργάτις, κόπτοι, ὑπηρεσίη).³² An epigram by Poseidippos

²⁶ Ael. Aristid. *Or.* 38.15; 39.5 and 11; 42.12 (mid-second century AD); Ael. *NA* 9.33; θεῶν φιλανθρωπότατε, Ἀσκληπιέ (cf. 8.12; c. AD 200); *IGR* 1.826 (epitaph of a worshipper of Asklepios, Thrace, third century AD: θ[ε]ραπευτῆς τοῦ φιλαν[θρ]ώπου θεοῦ Ἀσκληπιοῦ); 1.546 (dedication to Asklepios and Hygieia, Ulpia Traiana, c. AD 235–238); cf. Julian. *Ep.* 78, 419b.

²⁷ Mes: *Steinepigramme*, IV, 108 (Makropedion in Pisidia, AD 125/6). Daimon Neos Asklepios: *I.Erythrai Klazomenai* 223 (Erythrai, second century AD).

²⁸ Zeus' priest invited the citizens of the neighbouring city of Mylasa to Zeus' festival «on behalf of the god, who invites all people to the mystery of philanthropy, not only the relatives, the members of the same tribe, and the friends» (*I.Stratonikeia* 30, second century AD: διὰ τὸν θεόν, ὃς πάντας ἄ[μ]α ἀνθρώπους ἐπὶ τὸ τῆς φιλ[ανθρωπίας] καλῆ μυστήρ[ι]ον, οὐ μόνον τ[οὺς] συγγενεῖς καὶ ὁμοφύλου[ς] καὶ φίλους).

²⁹ Greg. Nys. *Or. cat. magna* 15.8: ἴδιον γνῶρισμα τῆς θείας φύσεως ἢ φιλανθρωπία. See also e.g. Clem. Al. *Protr.* 1.4.4; 6.1; 2.27.3; 9.83.1; 85.3; 10.91.3; Origen. *Hom. in Job* 17.81; *Exp. in Prov.* 17.201; 17.236. Inscriptions: *I.Chr. Egypte* 587, 650, 666; *I.Syringes* 522; *SEG* 18.724.

³⁰ Chaniotis 2010, 205.

³¹ *TAM* 2.466 (Imperial period).

³² Detailed discussion: Chaniotis 2021b, 94–99.

even presents a slave saying that burial near the grave of her master was more desirable than freedom.³³ However, when the voice of a slave is unchained, it expresses a sad reality: slavery is characterized as ‘hateful’, ‘wretched’³⁴ and death is regarded as liberation from servitude.³⁵ Although there are instances in which we may recognize genuine bonds of affection between slave and master, most of the relevant material is shaped by the theatrical display of emotion. An exceptional case, in which we can confidently recognize true feelings, is a moving epigram from Naples (first century AD). It describes the close bond between two men of the same age, the slave Kosmos and his master M. Opsius Navius Fannianus, who not only manumitted Kosmos, but also provided him with burial:

This Kosmos, here, well endowed by fortune, / accomplished every happiness. / My master placed me here with his own hands. / He came to my grave shedding tears – you have to believe me! – / and he stood, tireless, near my dead body. / Already when I was an infant, he longed for me, being an infant himself, / and now, showing piety, he buried me, an old man another old man.³⁶

These verses make us eyewitnesses to an old man shedding tears for a lifelong friend. The epigram does not conceal the social differences. On the contrary, the imperative πιστεύσατε («believe this!») shows that the scene the poem describes was anything but self-evident.

Exactly as the epigraphy of slavery exploited emotions in order to construct a human face for an inhumane institution, Greek cities of the Hellenistic and Imperial periods constructed the fiction of the city as a big family by exploiting the emotion of affection. Two media were used. First, the burial of a benefactor was transformed from a ritual performed by the family into a public ritual, in which the entire city participated.³⁷ The attendance of the funeral by the entire community created the fiction of the orphaned people. This is directly

³³ Austin, Bastianini 2002, no. 48: τοῦθ' ἱκανὸν συνετῆι Βιθυνίδι τοῦγγυθι κείσ[θαι] | τῆι δούλῃ[ι] χρηστῶν, ὧ Θέμι, δεσποτέων· | [οὐ γὰρ] ἐλευθερίῃ προσεμόχθεον, εὐ χαριτοῦμ[αι], | [ἦτις] ἔλχῳ στήλῃν κρέσσον' ἐλευθερίας («this is enough for the wise Bithynis, to lie | as a slave next to excellent masters, O Themis, | [I did not] strive from freedom, I am well favoured, | [I who] possess a tomb that is better than freedom»).

³⁴ *IGUR* 3.1330 (Rome, third century AD): δουλοσύνης ἐξάγαγεν συγερῆς; cf. *SEG* 59.1318 (Ephesos): θρηγεῖ δὲ ἀφόρητος Ἀνάγκη | δουλοσύνην, ἦν σοὶ Μοῖρ' ἐπέκλωσεν ἔχειν.

³⁵ *IGLS* 5.2336 (Emesa, AD 538; cf. *Anth. Plan.* 7.553): [Ζω]σίμη ἢ πρὶν εὐόσα μόνῳ τῷ σώματι δούλη | καὶ τῷ σώμα[τ]ι νῦν ἡῦρον ἐλευθερίην («I, Zosime, who used to be a slave only in the body, have now found the freedom for my body too»). See also *IMésie sup.* I, no. 70.

³⁶ *IG Napoli* 133 (with further references): Κόσμος ὄδε εὐμοίρωσ πληρώσας ὄλβια π[άντα]· | ἔνθα με χερσὶν εἰαῖς θήκατο δεσπότης[ος]· | ἦκεν δακρυόεις πρὸς ἐμόν, πιστεύσατε, τύμ[ιβον], | ἔστι μὴ κάμων ἄνχις ἐμοῦ φθιμέν[ου]· | καὶ βρέφος ὡς ἦμην, ἐπόθει βρέφος αὐτὸς ὑ[πάρχων]· | καὶ νῦν εὐσεβέων θάψε γέροντα γέρων.

³⁷ Jones 1999; Chaniotis 2006.

stated by Philostratos in connection with the funeral of Herodes Atticus.³⁸ When his freedmen were planning to perform the burial in Marathon, the Athenian ephebes marched from Athens to Marathon, «seized the body with their own hands», brought it back to Athens in procession, and buried it near the stadium which Herodes had donated. All the Athenians attended the funeral lamenting the death of their benefactor like children who have lost a good father. Secondly, the fiction of a family relation between the people and the elite was expressed through the honorary titles of ‘the son of the people’, ‘the daughter of the people’, and ‘the father of the people’.³⁹ This established a relationship of mutual care.

Similar fictions can be observed in Hellenistic monarchies and their public display of affection. The court consisted of ‘friends’ (φίλοι), the top peer of whom were the ‘relatives’ (συγγενεῖς), and those ‘equal in honor with the relatives’ (ὁμότιμοι τοῖς συγγενέσιν).⁴⁰ Official epithets highlighted the affection between the king, the queen, and their living and deceased relatives: ‘father-loving’, ‘mother-loving’, and ‘brother- or sister-loving’ (φιλοπάτωρ, φιλομήτωρ, φιλάδελφος). The wife of Antiochos III, Laodike, designated him as her ‘brother’, although she was not his biological sister.⁴¹ The subjects of these kingdoms were given the impression that they were ruled by a group of people joined with bonds of affection; they were expected to believe in the image of dynastic continuity and harmony.

Literary works that praised Hellenistic royalty, such as Theokritos’ 12th *Idyll*, and narratives detailed the affection between members of the royal family, in particular the king and the queen,⁴² confirming the fiction of harmony in the royal family, and friendship and loyalty in the court. They show the importance of emotional display for royal propaganda. Two well-known cases of such emotional display are the love stories of the young prince Antiochos, son of Seleukos I, and his father’s wife, Stratonike, and the dedication of the lock of Queen Berenike for the safe return of her husband, Ptolemy III, from the war. When the love-sick Antiochos tried to starve himself to death, the physician Erasistratos convinced King Seleukos to divorce Stratonike and marry her to Antiochos.⁴³

³⁸ Philostr. *VS* 15.20: ἀποθανόντος δὲ αὐτοῦ ἐν τῷ Μαραθῶνι καὶ ἐπισκήψαντος τοῖς ἀπελευθέροις ἐκεῖ θάπτειν Ἀθηναῖοι ταῖς τῶν ἐφήβων χερσίν ἀρπάσαντες ἐς ἄστῳ ἤνεγκαν προσπαντῶντες τῷ λέχει πᾶσα ἡλικία δακρύοις ἅμα καὶ ἀνευφημοῦντες, ὅσα παῖδες χρηστοῦ πατρὸς χηρεύσαντες κτλ.

³⁹ Canali De Rossi 2007; van Nijf 2013, 353–357.

⁴⁰ On royal ‘friends’ see Savalli-Lestrade 1998; Strootman 2014, 117–135, 174–184. On *philo* and *syngeneis* in the Ptolemaic kingdom, Mooren 1977.

⁴¹ *Ilasos* 4, line 4 (letter to Iasos).

⁴² See Caneva 2014.

⁴³ Main sources: Plut. *Demetr.* 38; App. *Syr.* 59–61; Luc. *Syr. D.* 17–18. Müller 2004 dates its origin to the second half of the third century BC. A selection of recent scholarly discussions: Müller 2004; Almagor 2016; Engels, Erickson 2016; Ogden 2017, 207–246; Chaniotis 2021b, 84–85.

Consequently, Seleukos called an assembly of the entire people and declared it to be his wish and decision to make Antiochos king of all the upper satrapies and Stratonike his queen, the two being husband and wife. In his opinion, his son, accustomed as he was to be compliant and obedient in all things, would not oppose his father in this marriage; and if his wife was reluctant to take this extraordinary step, he called upon his friends to teach and to persuade her to regard as good and just whatever the king thought beneficial.⁴⁴

The most likely explanation is that Seleukos I wanted to secure a smooth transition of power.⁴⁵ If people wondered about the divorce and the new marriage, it is not unlikely that the court had provided the version that we have. It had no reason not to tell the story of an affectionate father willing to make a sacrifice for the sake of his son, of a respectful and obedient son willing to starve himself to death and keep his love a secret, and of a dutiful and prudent wife willing to follow Seleukos' instructions. A loving family found a solution supported by their friends. The royal family appeared to their subjects as people with emotions.⁴⁶

While in the case of Antiochos and Stratonike we can only suspect the origin of the love story in the court, in the case of Berenike II and Ptolemy III the court's intervention is certain.⁴⁷ The affair of the 'Lock of Berenike' was described by Kallimachos in a poem. Most of it is now lost, except for two partly overlapping papyrus fragments.⁴⁸ A Latin version, that probably closely follows Kallimachos' poem, survives in Catullus' *Carmen* 66.⁴⁹ At the beginning of Ptolemy's campaign in the Third Syrian War (246 BC), the young bride vowed to Aphrodite to offer her long blonde hair, if she would protect the king and bring him back. Ptolemy returned safely and, in fulfilment of her vow, Berenike placed her hair in the temple of Aphrodite/Arsinoe at Zephyrion. When on the next day it was nowhere to be seen, the court astronomer Konon offered an explanation. He identified the hair with a constellation, claiming that the goddess of love had taken such great pleasure in the offering that she had placed the hair in the firmament between Virgo and Leo, where the *Coma Berenices* can still be seen. As Kathryn Gutzwiller has convincingly argued, the court portrayed a public image of a harmonious royal marriage that based on earlier practices «in which the romantic lives of Ptolemaic queens were openly celebrated in order to legitimize their joint rule with their husbands».⁵⁰

⁴⁴ Plut. *Demetr.* 38.11.

⁴⁵ Kuhrt, Sherwin-White 1991, 83–85; Ager 2017, 172.

⁴⁶ Further examples of the efforts of Hellenistic kings to appear affable and close to the 'ordinary people' in Chaniotis 1997, 239–242, and 2009a, 103–139.

⁴⁷ Main sources: *Schol. ad Arat. Phaen.* 146; Hyg. *Astr.* 2.24; Nonn. *Ad Greg. Or. contra Iulian.* 2.2 (= PG 36.1037).

⁴⁸ PSI 1092 and POxy. 2258C.

⁴⁹ For a discussion see Gutzwiller 1992.

⁵⁰ Gutzwiller 1992, 362–363.

Another example of propaganda through emotions in Hellenistic courts is provided by the Attalids. In c. 185 BC, two of the sons of King Attalos I – the later Attalos II and either Philetairos or Athenaios – visited Kyzikos, the native city of their mother Apollonis. Their visit was staged as a display of affection and gratitude (χάρις) towards their mother, whom Polybios praises for her affection toward her children (φιλοστοργία) until her old age.⁵¹ The sons placed Apollonis between them, and holding both her hands they walked all around the sanctuaries of the city followed by their servants:

All who witnessed it applauded and honored the young men for this, and, mindful of the story of Kleobis and Biton, compared their conduct to this, and were thought to have made up for the splendor of the devotion of those with their exalted and royal status.⁵²

The two Attalids were compared with the best sons in Greek history. The staged appearance of Eumenes' sons achieved its aim.

The theatricality of courts did not escape the notice of contemporaries. During a symposium, king Antigonos Gonatas tried to break the cooperation between Aratos of Sikyon and Ptolemy II by spreading 'fake news'; he claimed that Aratos

seems to be capable to judge the lives and affairs of kings. For in the past he overlooked us, fixing his hopes elsewhere, and he admired the wealth of Egypt, hearing about their elephants, their fleet, and their court. But now that he has seen behind the scene and recognized that everything there is dramaturgy (τραγωδία) and scenery (σκηνογραφία), he has come over entirely to us.⁵³

The fiction of affection also characterized the relations between emperor and subjects. In AD 125, the federation of the Greeks who celebrated the festival of the Eleutheria in Plataiai honored Emperor Hadrian with a statue in Delphi:

The Greeks who gather in Plataiai dedicated this to Emperor Hadrian, the rescuer, who saved and nourished his very own Greece, in expression of their gratitude.⁵⁴

The language of this text is emotional. χαριστήριον directly refers to the feeling of gratitude. The words σωτήρ and ρυσαμένω express relief from fears and

⁵¹ Polyb. 22.20.3–7.

⁵² Polyb. 22.20.6–7: ἐφ' οἷς οἱ θεώμενοι μεγάλως τοὺς νεανίσκους ἀπεδέχοντο καὶ κατηξίου καὶ μνημονεύοντες τῶν περὶ τὸν Κλέοβιν καὶ Βίτωνα συνέκρινον τὰς αἰρέσεις αὐτῶν, καὶ τὸ τῆς προθυμίας τῆς ἐκείνων λαμπρὸν τῷ τῆς ὑπεροχῆς τῶν βασιλέων ἀξιώματι συναναπληροῦντες (trans. by W.R. Paton, revised by F.W. Walbank, C. Habicht); Walbank 1979, 211–212; Chaniotis 2021b, 87.

⁵³ Plut. *Arat.* 15.2.

⁵⁴ *Syll.*³ 835 A: Αὐτοκράτορι Ἀδριανῷ σωτήρι, ἰρυσσάμενῳ καὶ θρέψαντι τὴν ἑαυτοῦ Ἑλλάδα, οἱ ἱεῖς Πλαταιῶν συνιόντες Ἑλληνας χαριστήριον ἀνέθηκαν.

anxiety. The use of *τρέφω* (*θρέψαντι*) constructs a strong bond between the emperor and the Greeks and alludes to Hadrian's material benefactions. Finally, and more importantly, the possessive pronoun *ἑαυτοῦ* («his Greece»), often used as an expression of affection,⁵⁵ constructs a bond of affection and mutual loyalty between Hadrian and the Greeks, despite the clear hierarchical relationship that exists between the ruler and his subjects.

Anger and hierarchical relations

One of the longest Hellenistic honorific decrees for benefactors is the one for Protogenes of Olbia (late third century BC).⁵⁶ The proposer of the decree repeatedly used an emotional vocabulary, reminding the citizens of Olbia how terrified they were on several occasions, when Protogenes saved the city. In a fragmentary passage that refers to an embassy to a foreign (Skythian?) dynast:

When king Saitaphernes came along to the other side of the river to receive favours (*ἐπιθεραπείαν*), and the magistrates called an assembly and reported on the presence of the king and on the fact that the city's revenues were exhausted, Protogenes came forward and gave 900 gold pieces. When the ambassadors, Protogenes and Aristokrates, took the money and met the king, and the king took the presents but flew into a rage (*εἰς ὀργὴν δὲ καταστάνας*) and broke up his quarters [... treated?] the magistrates [unworthily? and so] the people met together and [were] terrified (*περίφοβος*)...

No matter what the king felt, when he received the tribute of Olbia, that he decided to display his anger was part of negotiations between unequal partners in an asymmetrical relationship. We may recognize such displays of anger in the documentary sources through the choice of vocabulary, as the following examples demonstrate.

In the aftermath of the Third Macedonian War (167 BCE), a certain Demophilos, a supporter of the Romans, was given confiscated land belonging to supporters of Perseus. When some citizens of Gonnoi had prevented Demophilos from taking possession of the land, he complained to Aemilius Paullus. Thereupon, the Roman consul sent a letter to the authorities of Gonnoi asking them to ensure that Demophilos got the land. Apparently, the opposition continued and Paullus had to send a second letter; both letters are preserved in an inscription.⁵⁷ Unlike the first letter, in the second letter Paullus omits the customary greeting *χαίρειν*. Without any effort to be polite, he immediately addresses the issue with a sharp tone that verbally shows his indignation:

⁵⁵ Examples in Chaniotis 2021b, 89.

⁵⁶ *IOSPE²* I 32. Its rhetorical aspects and the use of an emotional appeal are discussed in Chaniotis 2013a.

⁵⁷ *SEG* 66.400; commentaries: Bouchon 2014; Batziou, Pikoulas 2014–2019; Chaniotis 2021b, 78–82.

On the matter of Demophilos [...] He has come twice to you, in order that he receives the plots and the house granted to him. You appear to be completely ill-judged for not taking any action when Philinias and Aischylos present obstacles in this matter. All of you should have shown greater steadfastness, not looking at your own advantage and following other malevolent people.

Paullus accused all the magistrates for ill-judgment (ἀγνώμωνες), neglect of duties, self-interest, and following malevolent people (μοχθηροί). The adjective μοχθηρός often appears in Hellenistic public documents, as an 'acoustic signal' of indignation.⁵⁸ His wording is the equivalent of a raised, angry voice. Paullus' display of indignation aiming at fear, humiliation, and demonstration of superior position followed up on the display of indignation by the Roman senate a few years earlier. The senate published a letter summarizing the grievances of the Romans against Perseus in the sanctuary of Apollo in Delphi.⁵⁹ The impact of these emotional displays is seen in contemporary documents. In the same year in which Paullus was dealing with Gonnoi, ambassadors of Teos to Rome experienced such a humiliation that they describe it using the unique expression ψυχική κακαπάθεια. Having to perform the daily rituals of the *clientes* in the *atria* of the houses of influential senator, in the very year that the Achaean League had sent to Rome 1000 hostages, these envoys had the impression that they were hostages themselves, and no longer free men.⁶⁰ And a few years later, Attalos II sent a letter to the priest of Pessinous explaining why he was hesitant in starting a war against the Galatians, because of fear of the Romans:

[...] to launch an undertaking without their participation seemed connected with great danger; if we were successful, the success would cause envy and detraction and baneful suspicion – which they [the Romans] also felt toward my brother; if we failed, our destruction is undeniably clear. For they would not regard our disaster with sympathy but with delight, because we had undertaken such projects without them.⁶¹

These examples, along with numerous passages in Polybios,⁶² show the importance of the display of Roman indignation during a turning point of Roman imperialism in the East.

⁵⁸ Chaniotis 2013b, 346–350.

⁵⁹ Bagnall, Derow 2004, no. 44; Austin 2006, no. 93.

⁶⁰ *I.Thake Aeg.* no. E5, lines 19–26: εἰς τε [Ῥώμην π]ρεσβεύσαντες ὑπὲρ τοῦ δήμου ψυχικὴν ἅμα καὶ σω[ματικὴν] ὑπέμειναν κ[α]κοπαθίαν ἐντυγχάνοντες μὲν τοῖς ἡγουμένοις Ῥωμαίων καὶ ἔξομηρεόμενοι διὰ τῆς καθ' ἡμέραν [ν καρ]τερήσεως («when they went to Rome as ambassadors, they patiently endured psychic and bodily stress, appealing to the Roman magistrates and, with their perseverance, offering themselves as hostages»).

⁶¹ *I.Pessinous* 7 (c. 158–156 BC; inscribed in the late first century BC/early first century AD): [...] τὸ προπσεῖν ἄνευ κείνων μέγαν ἐδόκει κίνδυνον ἔχειν· καὶ γὰρ ἐπιτυχοῦσιν φθόνον καὶ ἀφαίρεσιν καὶ ὑφοσίαν μοχθηράν, ἣν καὶ περὶ τοῦ ἀδελφοῦ ἔσχσαν, καὶ ἀποτυχοῦσιν ἄρσιν πρόδηλον. οὐ γὰρ ἐπιστραφήσεσθ' ἐκείνους, ἀλλ' ἡδέως ὕπεσθαι, ὅτι ἄνευ ἑαυτῶν τηλικαῦτ' ἐκινούμεθα.

⁶² Erskine 2015.

Another example of verbal expression of indignation by a higher authority is a letter of Augustus to Knidos (6 BC) containing his verdict in a complicated homicide case.⁶³ A certain Phileinos gathered some friends and attacked the house of a personal (or political?) enemy, Euboulos, for a full three nights. No longer tolerating the harassment, in the third night Euboulos ordered one of his slaves to take a chamber pot and empty its content on the assailants' heads. Unfortunately, the pot fell out of the slave's hands, killing one of the assailants. As a consequence, Euboulos faced charges for murder. The wording of Augustus' verdict reveals his indignation:

I am amazed that you do not show indignation against those who deserved to suffer every punishment, since they attacked another's house three times at night with violence and force and were destroying the common security of all.

Simply by expressing his amazement (ἐθαύμαζον) at the Knidians' wrong approach to the matter, Augustus indicated his indignation and thus expressed not only his superiority with regard to power but also with regard to morality.

Hope and pity and relations of dependence

Elpis (expectation, hope) creates a very powerful bond between partners in asymmetrical relations: gods and humans, elites and masses, rulers and subjects. In this bond, the superior partners – gods, benefactors, or emperors – are the givers of hope – or they *are* hope –,⁶⁴ and their gift is rewarded by the inferior partners with faith in the case of religion, acceptance of authority in the case of the civic elites, and loyalty in the case of imperial rule. A few selected examples demonstrate this.⁶⁵

The discourse of *elpis* as we find it in documents concerning the relations between the emperor and Greek communities constructed a relationship of reciprocity. It promoted the image of the powerful ruler, in whose hands the hopes of subordinate communities lie, but at the same time it reminded the ruler of his obligation to act in order to fulfil these expectations. This is clearly expressed in

⁶³ *IKnidos* 34: ἐθαύμαζον δ' ἄν, πῶς [...] μὴ κατὰ τῶν ἀξίων πᾶν ὅτιοῦν παθεῖν, ἐπ' ἄλλο[τρίαν] οἰκίαν νύκτωρ μεθ' ὕβρεως καὶ βίας τρίς ἐπεληλυ[θό]των καὶ τὴν κοινὴν ἀπάντων ὑμῶν ἀσφάλειαν [ἀναι]ρῶντων ἀγανακτοῦντες.

⁶⁴ E.g. *IAncyra* 8 (honorific inscription for Tiberius Claudius Procellianus, Ankyra, c. AD 150: νέαν ἐλπίδα τῆς πατρίδος («the new hope of the fatherland»); *SEG* 39.1243 (honorific decree for a benefactor, Kolophon, second century BC): ἡ βουλή καὶ ὁ δῆμος φαίνεται τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας καὶ πολλὰ δείγματα τῆς ἀρετῆς τεθικίας καὶ εἰς τὸν μέλλοντα χρόνον τὰς ἀρίστας ἐλπίδας διδόντας καὶ ἀξίως τιμῶντες («the council and the people visibly honor the virtuous men and those who have shown many specimens of their virtue and have given the best hopes for the future time»); *JG* 7.2711, lines 68–69 (Boiotian decree for Caligula, AD 37): ἦεν[εν]κεν ἀπόκριμα πρὸς τὸ ἔθνος πάσης [φιλαν]θρωπίας καὶ ἐλπίδων ἀγαθῶν πλήρες («he brought to the federation a response which is full of benevolence and good hopes»).

⁶⁵ For a more detailed treatment see Chaniotis 2021b, 88–93.

a document concerning Augustus. A decree of the cities of Asia in honor of his grandson Caius Caesar describes the emperor with a phraseology of hope (1 BC):

his providence has not only fulfilled the hopes of all people but has also surpassed them. [...] And men are full of good hopes for the future and good spirit in the present.⁶⁶

In order to see the fulfilment of their hopes, Greek communities appealed to the pity of emperors. A decree of Messene concerning the cult of Tiberius describes the city's relationship to the emperor in emotional terms, combining the theatrical display of sorrow, affection, joy, and distress with a plea for pity:

We should also send an embassy to Rome, to the Emperor Tiberius Caesar, which will express our sorrow (λυπηθησομέναν) for the fact that the god is no longer apparent to us, will embrace (ἀσπασομέναν) the Emperor Tiberius and share the joy (συνχαρησομέναν) for the fact that he has become our ruler of the entire world, worthy and corresponding to our prayers, and will lament (ἀποδουρουμέναν) the misfortunes that have befallen our city, and beg him that we may receive some pity (ἐλέου).⁶⁷

With the use of emotional terms and emotional language, this text represented the relation between the Roman emperor and a community of subjects as an emotional transaction between asymmetrical partners. In this transactional relationship, the partners display distinct emotions and fulfill distinct tasks. The subjects have hopes; the emperors fulfill them. The subjects join the emperor and his family in their joy or grief, expecting their loyalty to be rewarded. The subjects display sorrow and distress; the emperor shows pity. The imperial ἔλεος is not the empathy of the audience in a dramatic performance that fears that it might be subject to a fate similar to that of the tragic heroes; it is the pity that a superior power shows to those who depend on its goodwill and generosity. In this way, ἐλπίς and ἔλεος construct relations of power.

Conclusions

The epigraphic sources on which this paper was based reveal in a direct manner how various agents used emotional displays, an emotional vocabulary, or the arousal of emotions in order to create fictions of great significance for Greek society, political life, and culture, as well as for the transmission of values. Dis-

⁶⁶ *GIBM* 894 + *SEG* 4.201, lines 7–14: οὗ ἡ πρόνοια τὰς πάντων [ἐλπίδ]ας οὐκ ἐπλήρωσε μόνον ἀλλὰ καὶ ὑπερῆρεν· [...] ἐλπίδων μὲν χρηστῶν πρὸς τὸ μέλλον, εὐθυμία[ς ἢ δ]ε εἰς τ[ὸ] παρὸν τῶν ἀνθρώπων ἐντεπληρημένων.

⁶⁷ *SEG* 41.328: ἀποστείλαι δὲ καὶ ἰ πρεσβείαν εἰς Ῥώμαν ποτὶ τὸν αὐτοκ[ρά]τορα Τιβέριον Καίσαρα, τὰν λυπηθησομέναν μὲν ἐπὶ τῷ μηκέτι ἀμείν ἡμεν ἐ[μ]φανῆ τὸν θεόν, ἀσπασομέναν δὲ Τιβέριον τὸν αὐτοκράτορα καὶ συνχαρησομέναν ἐπὶ τῷ τὸν ἄξιον καὶ κατ' εὐχὰν ἀμείν ἀγλιεμόνα γεγενῆσθαι τοῦ παντός κόσμου, ἀποδουρουμέναν δὲ καὶ περὶ τῶν κατεσχηκότων τὰν πόλιν ἀτόπων καὶ ἰκετεύουσας ὅπως τύχωμες ἐλέου τινός.

gust was used to enhance moral norms and stigmatize those who did not follow them. Fear and love contributed to the construction of divine power and divine justice. The theatrical display of affection between slaves and masters, among the members of the court, and between the elite and the people created fictions of social, dynastic, and civic harmony. The display of anger, the expression of hope, and the plea for pity constructed hierarchical relations. As much as society and culture shape certain manifestations of emotions, emotions are used by social and cultural agents to represent social and cultural institutions, to enhance values, and to establish hierarchies.

Bibliography

- Ager S.L. (2017), *Symbol and ceremony: royal weddings in the Hellenistic Age*, in *The Hellenistic Court. Monarchic Power and Elite Society from Alexander to Cleopatra*, ed. by A. Erskine, L. Llewellyn-Jones, S. Wallace, Swansea, 165-188.
- Almagor E. (2016), *Seleukid love and power: Stratonike I*, in *Seleukid Royal Women*, 67-86.
- Ameling W. (2004), *Inscriptiones Judaicae Orientis*, II. Kleinasien, Tübingen.
- Austin C., Bastianini G. (2002), *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, Milano.
- Austin M.M. (2006²), *The Hellenistic World from Alexander to the Roman Conquest. A Selection of Ancient Sources in Translation*, Cambridge.
- Bagnall R., Derow P. (2004²), *Historical Sources in Translation. The Hellenistic Period*, Oxford.
- Batziau A., Pikoulas Y.A. (2014-2019), Πρόσταγμα καὶ ἐπιστολὲς Λευκίου Αἰμυλίου Λευκίου (Παύλου Μακεδονικοῦ), «Horos» 26-31, 281-302.
- Bouchon R. (2014), *Démophilos de Doliché, Paul-Émile et les conséquences de la troisième guerre de Macédoine à Gonnoi*, «Topoi» 19, 486-513.
- Bryen A.Z. (2008), *Visibility and violence in petitions from Roman Egypt*, «GRBS» 48, 181-200.
- Canali De Rossi F. (2007), *Filius publicus. υἱὸς τῆς πόλεως e titoli affini in iscrizioni greche di età imperiale*, Roma.
- Caneva S. (2014), *Courtly love, stars, and power: the queen in third-century royal couples, through poetry and epigraphic texts*, in *Hellenistic Poetry in Context*, ed. by M.A. Harder, R.F. Regtuit, G.C. Walker, Leuven, 25-57.
- Chaniotis A. (1997), *Theatricality beyond the theater: staging public life in the Hellenistic World*, in *De la scène aux gradins. Théâtre et représentations dramatiques après Alexandre le Grand dans les cités hellénistiques*, éd. par B. Le Guen, Toulouse, 219-259.
- (2002), *Old wine in a new skin. Tradition and innovation in the cult foundation of Alexander of Abonouteichos*, in *Tradition and Innovation in the Ancient World*, ed. by E. Dabrowa, Krakow, 67-85.
- (2006), *Rituals between norms and emotions: rituals as shared experience and memory*, in *Rituals and Communication in the Graeco-Roman World*, ed. by E. Stavrianopoulou («Kernos» Suppl., 16), Liège, 211-238.
- (2009a), Θεατρικότητα και δημόσιος βίος στον ελληνιστικό κόσμο, Herakleion.
- (2009b), *Ritual Performances of Divine Justice: The Epigraphy of Confession, Atonement, and Exaltation in Roman Asia Minor*, in *From Hellenism to Islam: Cultural and Linguistic Change in the Roman Near East*, ed. by H.M. Cotton et al., Cambridge, 115-153.

- (2010), *Graffiti in Aphrodisias: images - texts - contexts*, in *Ancient Graffiti in Context*, ed. by J.A. Baird, C. Taylor, London, 207-224.
- (2012), *Constructing the fear of gods: epigraphic evidence from sanctuaries of Greece and Asia Minor*, in *Unveiling Emotions*, 205-234.
- (2013a), *Paradoxon, enargeia, empathy: Hellenistic decrees and Hellenistic oratory*, in *Hellenistic Oratory. Continuity and Change*, ed. by C. Kremmydas, K. Tempest, Oxford, 201-216.
- (2013b), *Emotional language in Hellenistic decrees and Hellenistic histories*, in *Parole in movimento. Linguaggio politico e lessico storiografico nel mondo ellenistico*, a cura di M. Mari, J. Thornton (*Studi Ellenistici*, 27), Pisa - Roma, 339-352.
- (2018), *The social construction of emotion: a view from ancient Greece*, «Current Opinion in Behavioral Sciences» 24, 56-61.
- (2020), *Too shameless, even for the gutter! Prostitutes in Tralleis*, «Eulimene» 21, 151-154.
- (2021a), *Display, arousal, and performance of emotions: introduction*, in *Unveiling Emotions III*, 9-30.
- (2021b), *Power relations as emotional relations: Hellenistic and Imperial realities and fictions*, in *Unveiling Emotions III*, 75-103.
- Davies M. (1989), *Sisyphus and the invention of religion* ('Critias' TrGF 1 (43) F 19 = B 25 DK), «BICS» 36, 16-32.
- Engels D., Erickson K. (2016), *Apama and Stratonike: marriage and legitimacy*, in *Seleucid Royal Women*, 41-67.
- Erskine A. (2015), *Polybius and the anger of the Romans*, in *Emotions between Greece and Rome*, ed. by D. Cairns, L. Fulkerson («BICS» Suppl., 125), London, 105-127.
- Guthrie W.K.C. (1971), *The Sophists*, Cambridge.
- Gutzwiller C. (1992), *Callimachus' Lock of Berenice: Fantasy, Romance, and Propaganda*, «AJPh» 113, 359-385.
- Jones C. (1999), *Interrupted funerals*, «PAPhS» 143, 588-600.
- Kotsifou C. (2012), *Emotions and papyri: Insights into the theatre of human experience in Antiquity*, in *Unveiling Emotions*, 39-90.
- Kuhr A., Sherwin-White S. (1991), *Aspects of Seleucid royal ideology: the cylinder of Antiochus I from Borsippa*, «JHS» 111, 71-86.
- Lateiner D., Spatharas D. (2017), *Introduction: ancient and modern modes of understanding and manipulating disgust*, in *The Ancient Emotion of Disgust*, ed. by D. Lateiner, D. Spatharas, Oxford, 23-35.
- LiDonnici L.R. (1995), *The Epidaurian Miracle Inscriptions. Text, Translation, and Commentary*, Atlanta.
- Malay H., Riçl M., Amendola D. (2018), *The city of Tralleis combats immorality: measures taken against οἱ ἐν κιναιδείᾳ βιοῦντες in a new civic decree*, «EA» 51, 91-97.
- Martzavou P. (2012), *Dream, narrative, and the construction of hope in the 'healing miracles' of Epidauros*, in *Unveiling Emotions*, 177-204.
- Mooren L. (1977), *La hiérarchie de cour ptolémaïque. Contribution à l'étude des institutions et des classes dirigeantes à l'époque hellénistique*, Leuven.
- Müller C.W. (2004), *Der König, der kranke Prinz und der kluge Arzt. Eine hellenistische Novelle in kaiserzeitlicher Brechung*, in *Iubilet cum Bonna Rhenus. Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Bonner Kreises*, hrsg. v. J.P. Clausen, Berlin, 91-114.
- Ogden D. (2017), *The Legend of Seleucus. Kingship, Narrative, and Mythmaking in the Ancient World*, Cambridge.

- Parker R. (1998), *Pleasing thighs: reciprocity in Greek religion*, in *Reciprocity in Ancient Greece*, ed. by C. Gill, N. Postlethwaite, R. Seaford, Oxford, 105-125.
- (2016), *Religion in the prose hymns*, in *In Praise of Asclepius. Aelius Aristides, Selected Prose Hymns*, ed. by D.A. Russell, M. Trapp, H.-G. Nesselrath, Tübingen, 67-88.
- Rozin P., Lowery L., Ebert R. (1994), *Varieties of disgust faces and the structure of disgust*, «*Journal of Personality and Social Psychology*» 66, 870-881.
- Savalli-Lestrade I. (1998), *Les philoi royaux dans l'Asie hellénistique*, Genève.
- Seleukid Royal Women. Creation, Representation and Distortion of Hellenistic Queenship in the Seleukid Empire*, ed. by A. Coşkun, A. McAuley, Stuttgart 2016.
- Sfameni Gasparro G. (1996), *Alessandro di Abonutico, lo "pseudo-profeta" ovvero come costruirsi un'identità religiosa. I. Il profeta, "eroe" e "uomo divino"*, «*SMSR*» 62, 565-590.
- (1999), *Alessandro di Abonutico, lo "pseudo-profeta" ovvero come costruirsi un'identità religiosa. II. L'oracolo e i misteri*, in *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique* (Actes du colloque international en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997), éd. par C. Bonnet, A. Motte, Bruxelles - Rome, 275-305.
- Spatharas D. (2021), *Projective disgust and its uses in ancient Greece*, in *Unveiling Emotions III*, 33-73.
- Strootman R. (2014), *Courts and Elites in the Hellenistic Empires. The Near East after the Achaemenids, c. 330 to 30 BCE*, Edinburgh.
- Thonemann P. (2021), *Lucian. Alexander or the False Prophet*, Oxford.
- Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, ed. by A. Chaniotis, Stuttgart 2012.
- Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome. Texts, Images, Material Culture*, ed. by A. Chaniotis, P. Ducrey, Stuttgart 2013.
- Unveiling Emotions III. Arousal, Display, and Performance of Emotions in the Greek World*, ed. by A. Chaniotis, Stuttgart 2021.
- van Nijf O.M. (2013), *Affective politics: the emotional regime in the Imperial City*, in *Unveiling Emotions II*, 351-368.
- Walbank F.W. (1979), *A Historical Commentary on Polybius, III*, Oxford.

GLORY, WINE, AND DICE: THE EMOTIONS
OF A NEGATIVE HERO IN PLUTARCH'S *LIFE OF DEMETRIUS**

VIRGILIO COSTA

Abstract: This article deals with the complex portrait of Demetrius Poliorcetes in Plutarch's homonymous *Life*. Demetrius is portrayed as a brave and daring hero, but emotional and unable to withstand the reverses of fortune: and yet these very characteristics, beyond the harsh words expressed in the σύγκρισις of the *Lives of Demetrius and Antony*, make the biography of the former one of Plutarch's most interesting works.

Keywords: Demetrius Poliorcetes – Plutarch – *Parallel Lives* – emotions – ancient Greek historiography

1. A negative hero?

In the σύγκρισις of the *Lives of Demetrius and Antony* Plutarch states that the death of the former was more censurable (ψεκτός), since «he tolerated being captured, and, as a prisoner, was glad to gain three more years to get drunk and satisfy his belly, letting himself be tamed like an animal». It is a severe judgement, which clashes with the biographer's evident sympathy for Demetrius and his weaknesses, almost always commented on with humorous remarks and a certain indulgence. The *comparatio*, in other words, would seem to have been composed by a writer who, after having portrayed a negative but courageous and, at times, even noble personality, then developed a harsher opinion.

Compared to Plutarch's other biographies, that of Demetrius¹ pays greater attention to the value of emotions: those most intimate and sincere of the hero, but also those that are exhibited and used as a means of propaganda; and, symmetrically, those of the crowd, which measures the stature of the powerful also by the credibility of their outward manifestations. Moreover, there is Plutarch himself, who rereading the biographical traditions on Demetrius Poliorcetes specifically identifies emotions as the cause of his rise and fall. Particularly interesting, finally, is that the author of the *Parallel Lives* defines Poliorcetes as a man capable of κακία μεγάλαι, but without attributing to him a corrupt soul, even when with his insistent attempts at seduction he involuntarily drives an

costa@lettere.uniroma2.it, Università degli Studi di Roma 'Tor Vergata', Italia.

* This short study is dedicated to the memory of Federicomaria Muccioli, an eminent scholar and, for me, an invaluable friend. I am also very grateful to Prof. Thomas R. Martin for his scientific advice.

¹ For the text of the *Life of Demetrius* cf. Manni 1953; Lindskog, Ziegler 1971.

Athenian boy to suicide (24.2-5). On the contrary, the biographer insists on Demetrius' affection for his father Antigonos Monophthalmus (3.1-2), whom he nevertheless dares to disobey to save his friend Mithridates (4.1-4), and recounts his strength of character after the first battle he loses (5.5-6), as well as his generosity² towards defeated enemies and conquered cities (6.4-5; 9.8; 17.1).

Antigonos, for his part, tenderly reciprocates Demetrius' love, sometimes shielding himself with a joke:

λέγεται δὲ τῆς Λαμίας ἀναφανδὸν ἤδη κρατούσης τὸν Ἀντίγονον ὑπὸ τοῦ Δημητρίου καταφιλούμενον ἦκοντος ἀπὸ ξένης εἶπεῖν ἅμα γελῶντα: «δοκεῖς Λάμιαν ὧ παῖ καταφιλεῖν» (*Demetr.* 19.6).

They say that, when it was now known that Lamia exercised dominion over him, Antigonos, receiving a kiss from Demetrius who was returning from abroad, said to him laughing: «O my son, you seem to be kissing Lamia!».

Plutarch's sympathetic disposition towards Demetrius Poliorcetes already emerges in the introductory chapter of the *Life*, in which the biographer, after stating that men are more willing to imitate the best men if they also know the lives of evil (φασλοῖ) and blameworthy (ψεγόμενοι) characters, declares:

περιέξει δὴ τοῦτο τὸ βιβλίον Δημητρίου τοῦ Πολιορκητοῦ βίον καὶ τὸν Ἀντωνίου τοῦ αὐτοκράτορος, ἀνδρῶν μάλιστα δὴ τῶ Πλάτωνι μαρτυρησάντων, ὅτι καὶ κακίας μεγάλας ὥσπερ ἀρετὰς αἱ μεγάλαι φύσεις ἐκφέρουσι. γενόμενοι δ' ὁμοίως ἐρωτικοὶ ποτικοὶ στρατιωτικοὶ μεγαλλόδωροι πολυτελεῖς ὑβρισταί, καὶ τὰς κατὰ τύχην ὁμοιότητος ἀκολουθοῦς ἔσχον. [8] οὐ γὰρ μόνον ἐν τῶ λοιπῶ βίῳ μεγάλα μὲν κατορθοῦντες, μεγάλα δὲ σφαλλόμενοι, πλείστων δ' ἐπικρατοῦντες, πλείστα δ' ἀποβάλλοντες, ἀπροσδοκῆτως δὲ πταίοντες, ἀνελπίστως δὲ πάλιν ἀναφέροντες διετέλεσαν, ἀλλὰ καὶ κατέστρεψεν ὁ μὲν ἀλοῦς ὑπὸ τῶν πολεμίων, ὁ δ' ἔγγιστα τοῦ παθεῖν τοῦτο γενόμενος (*Demetr.* 1.7-8).

This book will contain the lives of Demetrius Poliorcetes and the emperor Antony, men who, more than any others, gave Plato testimony to the fact that great natures produce both great evils and great virtues. And being likewise lovers, drinkers, fighters, munificent, prodigal, and violent, they consequently also had similar fates. [8] For not only they achieved great successes and great defeats in the rest of their lives, made great conquests and suffered great losses, fell suddenly and rose again against all odds, but they also ended up one captured by enemies, the other very close to suffering this fate.

² On this aspect of Demetrius' politics cf. Martin 2013, 685: «As often pointed out, his [*scil.* Demetrius'] history clearly demonstrates how victory in war and large-scale gestures of generosity to followers and allies could elevate a commander [...] to the status of an acknowledged king [...]. Most remarkably, Demetrius's career brought to culmination the process by which a living human being could be acclaimed as a god on earth».

There is something apparently incoherent in these words: if in fact Demetrius and Antony were two «great natures» (μεγάλοι φύσεις), and although they committed crimes, they were also intrepid in battle, munificent, lovers, drinkers etc., where does their non-exemplarity lie? Did they not, after all, have the same vices as so many other protagonists of Greek history, including Philip and Alexander? Or was their fault merely that they ended life as losers? A little further on, among other things, Plutarch points out that while in private Demetrius was the most dissolute of kings, when he had to act, he nevertheless showed energy and tenacity, and for this reason he had always endeavoured to imitate Dionysus, who had been skilful in war but also ready to enjoy the pleasures of peace (2.3). But to emulate Dionysus, the god who had conquered Asia before Alexander, meant, in reality, to accredit himself as Alexander's legitimate successor, the man who, more than anyone else in recent history, had claimed to be an *alter Dionysus*.³ Poliorcetes, moreover, is not the only one of Plutarch's characters who strives to imitate a heroic model, to the point of identifying with it; in the *Life of Theseus* (6.2-3 and 7-9), for example, the protagonist's first public act after discovering his real father is to travel overland from the Peloponnese to Athens, since this allowed him to repeat the deeds of Heracles, who years earlier had slaughtered the marauders who infested it.

It is possible that Plutarch's fluctuation in his judgement on Demetrius stems simply from the objective difficulty of interpreting such a complex and contradictory character, and some scholars have even observed that the writer from Chaeronea often gives credit to his villains for the good deeds they perform.⁴ But Plutarch's supposed 'incoherence' may simply be part of a precise narrative scheme; the biographies of Demetrius and Antony, in fact, are openly structured in the form of tragedy, so much so that Plutarch, passing from one to the other, declares: «Having performed the Macedonian drama, it is time to present the Roman one». Now, as Aristotle explains in the *Poetics*, in a tragedy one must distinguish the knot (δέσις) from the dissolution (λύσις):

λέγω δὲ δέσιν μὲν εἶναι τὴν ἀπ' ἀρχῆς μέχρι τοῦτου τοῦ μέρους ὃ ἔσχατόν ἐστιν ἐξ οὗ μεταβαίνει εἰς εὐτυχίαν ἢ εἰς ἀτυχίαν, λύσιν δὲ τὴν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῆς μεταβάσεως μέχρι τέλους (Arist. *Poet.* 1455b26-29).

I call 'knot' the series of events from what is taken as the beginning of the story to the point where the mutation from a state of unhappiness to a state of happiness or vice versa begins; and I call 'dénouement' what goes from the beginning of that mutation to the conclusion.

³ Cf. e.g. Arr. *An.* 5.1.5-5.2.1; 7.20.1; Plut. *Mor.* 332a-b. Of this imitation of Dionysus by Alexander there is perhaps also a trace, as has been speculated, in the coins minted by Seleucus immediately after Ipsos: cf. Hadley 1974, 12.

⁴ Cf. e.g. Nikolaidis 2008, xvi.

2. Demetrius and the Ghost of Alexander at Ipsos

In the case of Poliorcetes, the point of transition from δέσις to λύσις, that is, the point at which «the events and actions of the man whose life we are narrating transfer the narrative, so to speak, from a comic scene to a tragic one» (28.1), is the battle of Ipsos (28–29).⁵ From this moment on, the daring hero, always helped by fortune, begins to be tormented by premonitions and visions. The night before the clash, for example, Alexander appears to him, asking him for the password, and when Demetrius answers Δία καὶ Νίκην, «Zeus and Victory»,⁶ the Macedonian replies: «When it is so, I go away to your enemies: they, indeed, receive me» (29.2). This anecdote, evidently fabricated «with the intention of showing that they were ‘supported’ by Alexander, and that their victory was divinely sanctioned by their patron and predecessor»,⁷ recalls another nocturnal apparition, that of Alexander to Pyrrhus during the campaign for control of the city of Beroia in Macedonia:

ἐκείνης δὲ τῆς νυκτὸς ἔδοξε κατὰ τοὺς ὕπνους ὑπ’ Ἀλεξάνδρου καλεῖσθαι τοῦ μεγάλου, καὶ παραγενόμενος κλινήρῃ μὲν αὐτὸν ἰδεῖν, λόγων δὲ χρηστῶν τυχεῖν καὶ φιλοφροσύνης, ἐπαγγελλομένου προθύμως βοηθήσειν. [5] αὐτοῦ δὲ τολμήσαντος εἰπεῖν ‘καὶ πῶς ἂν ὦ βασιλεῦ νοσῶν δυνατὸς εἴης ἐμοὶ βοηθεῖν;’ ‘αὐτῷ’ φάναί ‘τῷ ὀνόματι’, καὶ περιβάντα Νισαῖον ἵππον ἠγγείσθαι (Plut. *Pyrrh.* 11.4–5).

That night, during his sleep, he thought he was called by Alexander the Great, and approaching him he saw that he was sick in bed, but he received kind words and friendship from him, and promised that he would gladly come to his aid. [5] And when he dared to ask him «and in what way, O king, though I am sick, will you come to my aid?» he replied: «By my own name», and mounted on a Nisean horse he led the way.

The opponent whom Pyrrhus is contesting at Beroia, when Alexander appears to him, is Demetrius Poliorcetes himself. At Ipsos the very young Epirot king had fought on the side of Antigonos and Demetrius, who had married his sister Deidamia (*Pyrrh.* 4.3–4) in his first marriage, and had remained faithful to the latter even after the Antigonids’ defeat; but then relations had broken down, and under the gates of Beroia Pyrrhus had forced Demetrius to flee without a fight, simply winning the favour of the Macedonians as more ‘Macedonian’ –

⁵ Chapters 28–30 of Plutarch’s *Demetrius* (probably based on Hieronymus of Cardia’s account) are our most extensive source on the battle of Ipsos, having been lost the narrative of the same episode at the beginning of Book XXI of Diodorus’ *Historical Library*, which almost certainly followed Hieronymus even more literally. However, as Bar-Kochva 1976, 105, notes, Plutarch’s inexperience in military matters and his tendency to manipulate documentation, in order to make certain features of his characters stand out better, should be kept in mind when evaluating his interpretations.

⁶ Which incidentally is identical to the one chosen by Clearchus in Cunaxa: see Xen. *An.* 1.18.17.

⁷ Cf. Wheatley, Dunn 2020, 250–251.

he, a foreigner! – than the adversary himself: that is, as the dream had predicted, as more deserving of Alexander's name. This is all the more significant since, as will be seen, Demetrius and Pyrrhus had very similar characters, but were perceived, according to Plutarch, as two opposite ways of embodying heroic kingship.

Plutarch adds that at Ipsos Antigonus himself was seized by his son's anxiety: up until this point, he had been sure he could rout the enemy coalition as one would a swarm of birds, with a single stone and a single cry (*Demetr.* 28.5); but that day, when he presented Demetrius to the deployed army, designating him as his successor, he was thoughtful and silent, he who usually «was fierce and proud, spoke with a loud voice, and made haughty speeches» (28.8). Then, while the phalanx was already lining up, «in going out he stumbled, fell face down and hurt himself, but he got up and raising his hands to heaven asked the gods for victory or sudden death before defeat» (29.3).

3. The illusions of hope

Despite the grim omen, until the last moment the old king does not stop believing in a turn of fate:

φερομένων δὲ πολλῶν ἐπὶ τὸν Ἀντίγονον, καὶ τινος τῶν περὶ αὐτὸν εἰπόντος· ἐπὶ σὲ οὗτοι βασιλεῦ, τίνα γάρ' εἶπε '<πλὴν> ἐμοῦ σκοπὸν ἔχουσιν; ἀλλὰ Δημήτριος ἀφίξεται βοηθῶν'. [8] καὶ τοῦτο μέχρι παντὸς ἐλπίζων καὶ περισκοπῶν τὸν υἱόν, ἅμα πολλῶν ἀκοντισμάτων εἰς αὐτὸν ἀφεθέντων ἔπεσε, καὶ τῶν ἄλλων ἀπολιπόντων ὀπαδῶν καὶ φίλων μόνος παρέμεινε τῷ νεκρῷ Θώραξ ὁ Λαρισαῖος (*Demetr.* 29.7–8).

Many enemies advanced against Antigonus, and one of his retainers said to him: «These are coming against you, O king». He replied: «Indeed, what target can they have if not me? But Demetrius will come to my rescue». [8] He held on to that hope to the last, and as he looked around for his son he fell pierced by a swarm of arrows shot at him. His other companions and friends abandoned him; only Thorax of Larissa remained beside the corpse.

In the account of Antigonus' death, all the themes of the second part of Plutarch's biography are already present. The first is the vanity of hope: the old general, in fact, does not try to thwart by fleeing the assault evidently directed against him, but dies μέχρι παντὸς ἐλπίζων, «hoping to the last». It has been keenly observed that in the *Parallel Lives* «the heroes [...] who do not tend to feel hope fall into the category of those generally agreed to be Plutarch's favourites, and [...] ἐλπίς tends to concentrate in the lives generally agreed to be negative»;⁸ this is because «hope can be deceptive or redemptive, can show culpable *naïveté* or a

⁸ So Fulkerson 2015, 72.

properly placed confidence in one's own plans. Precisely because of its resistance to control, the virtuous hero will eschew it whenever possible».⁹

This is particularly true for Poliorcetes' biography (and for that of Antony): when Antigonus is killed, Demetrius, who desperately struggles to prevent the victorious kings from dividing up his father's kingdom ὥσπερ μέγα σῶμα (30.1), stubbornly relies on hope, not least since he had retained, despite everything, a substantial part of his own forces, five thousand hoplites and four thousand horsemen. Having reached Ephesus by forced march, to prevent his men from plundering the sanctuary of Artemis he sets sail for Attica, «since he had left his wife Deidamia there with ships and money and believed that the safest refuge for his fortunes was the Athenians' love» (30.3). Of course, the Athenians, unlike in the past, are careful not to help him, and when he comes within sight of the Cyclades, they send a delegation to warn him not to approach any further, the demos having decided not to welcome any king (30.4). Demetrius returns to hope for a reversal of fortune when Seleucus asks him to marry his daughter Stratonice, and the meeting between the two goes well, so much so that Poliorcetes also reconciles with Ptolemy and gives consent to the wedding. Shortly afterwards, however, Seleucus unexpectedly orders him to give up Cilicia. Demetrius, then, starts fighting again: he takes Eleusis and Rhamnous, then reduces Athens by starvation, invades Laconia, and is almost on the verge of seizing Sparta, but then learns that Lysimachus has taken his possessions in Asia and Ptolemy the island of Cyprus except Salamis.

Plutarch comments that no other king ever suffered such great and sudden reversals of fortune (35.3). Despite this, Demetrius still strives to behave with the ancient generosity, as when, after conquering Athens and forcing Lachares to flee, he gathers the Athenians in the theatre, reproaches them «in a light and friendly manner» (ἐλαφρῶς δὲ καὶ φιλικῶς, 34.5) and relieves the starving city with a hundred thousand *medimnoi* of grain. The same scene is repeated at Thebes: having entered the city at the end of a hard siege, in which he himself is seriously wounded in the neck (40.5), he is content to execute thirteen people and exile a few others, pardoning the rest of the population (40.6). Quite different, in short, is his behaviour from that of the 'great' Alexander, who had shown no mercy to Thebes, Tyre and the many Asian cities that had dared to resist him.¹⁰

4. Demetrius the actor

During the siege of Thebes, however, Plutarch relates a significant anecdote. The Thebans, who have again risen up after having been forced to open their gates to Demetrius and welcome one of his garrisons, led by the historian Hieronymus (39.3–4), are putting up fierce resistance, and in order to tame

⁹ *Ibid.*, 84.

¹⁰ On Alexander's crimes and the negative impact of his conquests of Asia on Macedonia itself cf. Bosworth 1986, 1–12; on Alexander's wrath in Diod. XVII see also Costa 2005.

them, Poliorcetes exposes his men to great risks. Then his son Antigonus (Gonatas) asks him: «Why, o father, do we tolerate these men being wasted unnecessarily?». Demetrius replies: «Why do you grieve? Perhaps you owe them a ration?». Neither one nor the other, on closer inspection, cares about the fate of their men: neither does the father, who treats them as mercenaries, nor the son, who only regrets wasting them without necessity.¹¹ All things considered, then, Demetrius' clemency appears to us in a different light. It is not a motion of the soul, nor, as Plutarch seems to suggest, a political gesture: it is a theatrical performance.¹²

We are thus approaching, in this strange and contradictory 'lexicon of emotions' that is the *Life of Demetrius*, the essential point: why is Poliorcetes a negative character? In another passage (41.3–4) Plutarch recounts the defeat inflicted in Macedonia by Pyrrhus on Demetrius' lieutenant, Pantauchus. That clash, in which Poliorcetes does not participate for he is busy plundering Epirus, constitutes an irreparable blow to his image:

καὶ πολλοῖς ἐπὶ λέγειν τῶν Μακεδόνων, ὡς ἐν μόνῳ τούτῳ τῶν βασιλέων εἶδωλον ἐνορῶτο τῆς Ἀλεξάνδρου τόλμης, οἱ δ' ἄλλοι, καὶ μάλιστα Δημήτριος, ὡς ἐπὶ σκηνῆς τὸ βᾶρος ὑποκρίνοιντο καὶ τὸν ὄγκον τοῦ ἀνδρός. [4] ἦν δ' ὡς ἀληθῶς τραγωδία μεγάλη περὶ τὸν Δημήτριον, οὐ μόνον ἀμπεχόμενον καὶ διαδούμενον περιττῶς καυσίαις διμίτροις καὶ χρυσοπαρῦφοις ἀλουργίσι, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῖς ποσὶν ἐκ πορφύρας ἀκράτου συμπεπιλημένης χρυσοβαφεῖς πεποιημένον ἐμβάδας.

It was said by many among the Macedonians that he [*scil.* Pyrrhus] was the only one, among the kings, in whom one could see an image of Alexander's audacity, while the others, and especially Demetrius, tried to portray his majesty and pomp as if they were on stage. [4] To tell the truth, there was much theatricality in Demetrius' behaviour: not only did he wear fancy robes and headgear, hats with double mitres and purple robes with gold hems, but he also had shoes made of pure purple and felt, embroidered in gold.

To sum up, in the eyes of the Macedonians Demetrius is posing as a hero, while Pyrrhus is a hero.¹³ The search at all costs for the *coup de théâtre*, the lack of human authenticity even in the good deeds performed by Poliorcetes is the fault Plutarch never neglects to point out,¹⁴ as when the Athenians gath-

¹¹ The verb used is παραναλίσκω, which means «to spend badly», «to squander», and only in the passive, «to be killed»: cf. *LSJ*⁹, *s.v.*

¹² For a list of passages from the *Life of Demetrius* on the theatricality of the events narrated cf. Mastrocinque 1979, 270, which is full of insights and perceptive observations.

¹³ Remember also the famous judgement reported by Plutarch (*Pyrrh.* 8.5) and attributed to Hannibal, according to which Pyrrhus had been the greatest general by experience and skill, Scipio the second and Hannibal himself the third.

¹⁴ On this point see especially Monaco 2017, 409–414.

ered in the theatre wait terrified to know their fate and Demetrius, willing to forgive them, descends among them ὡσπερ οἱ τραγωδοὶ διὰ τῶν ἄνω παρόδων (34.4).

The *Life of Demetrius* narrates for another ten or so chapters – which are not worth analysing in detail here – the protagonist's repeated attempts to assemble armies, conquer new territories, and face by any means the coalition between Seleucus, Ptolemy, and Lysimachus. «By now he had taken hope», Plutarch suggestively writes, «as a royal path and had condensed around himself the body and form of power» (46.1: ἅπαξ ὡσπερ εἰς ὁδὸν βασιλικὴν τὴν ἐλπίδα κατέστη, καὶ συνίστατο πάλιν σῶμα καὶ σχῆμα περὶ αὐτὸν ἀρχῆς). However, when Seleucus bribes his mercenaries (49.1–4) and leaves him no choice but to surrender or take his own life, he, at the insistence of his friends, chooses the former option (49.9). Everyone already foresaw that he would become very powerful in his son-in-law's court, but the final disillusionment promptly arrives. An emissary of Seleucus leads him not to court, but to the Chersonesus in Syria, where, as Plutarch reports,

θεραπεία μὲν ἤκεν ἰκανὴ παρὰ Σελεύκου, καὶ χρήματα καὶ δίαίτα παρεσκευάζετο καθ' ἡμέραν οὐ μεμπτή, δρόμοι δὲ καὶ περίπατοι βασιλικοὶ καὶ παράδεισοι θήρας ἔχοντες ἀπεδείχθησαν· [6] ἦν δὲ καὶ τῶν φίλων τῶν συμφυγόντων τῷ βουλομένῳ συνεῖναι, καὶ παρ' αὐτοῦ τινες ὅμως ἐπιφοιτῶντες [ἀπὸ τοῦ Σελεύκου] ἤκον, κομίζοντες ἐπιεικεῖς λόγους καὶ θαρρεῖν παρακαλοῦντες, ὡς ὅταν πρῶτον Ἀντίοχος ἀφίκηται σὺν Στρατονίκῃ διεθισόμενον (*Demetr.* 50.5–6).

Seleucus offered him adequate servitude and money and he was provided with a decent daily standard of living; he was given places to run and walk as a king and parks full of game. [6] The friends who had accompanied him in his flight were also allowed to stay with him if they wished, and often came to see him the envoys of Seleucus, who spoke kind words to him and urged him to cheer up, for he would be released as soon as Antiochus arrived with Stratonice.

5. Wine and dice

Chapters 52–53 of the *Life of Demetrius*, one of the artistic peaks of Plutarch's work, also constitute an astonishing repudiation of the negative judgement expressed in the σύγκρισις on Poliorcetes, since the prisoner who in the golden exile of Chersonesus discovers a truth about himself that the pursuit of glory had hitherto prevented him from recognizing, is certainly not «an animal that has allowed himself to be tamed»:

ὁ δὲ Δημήτριος ὡς ἐν ἀρχῇ τὴν τύχην προσπεσοῦσαν ὑπέμεινε καὶ ῥᾶον ἤδη φέρειν εἰθίζετο τὰ παρόντα, πρῶτον μὲν ἁμῶς γέ πως ἐκίνει τὸ σῶμα, θήρας ἐφ' ὅσον ἦν καὶ δρόμων ἀπτόμενος· ἔπειτα κατὰ μικρὸν ὄκνου πρὸς αὐτὰ καὶ νωθείας ἐπίμπλατο, καὶ φέρων ἑαυτὸν εἰς πότους καὶ κύβους κατέβαλε, καὶ τοῦ χρόνου τὸν πλεῖστον ἐν τούτοις διήγεν, [2] εἴτε τοὺς ἐν τῷ νήφειν ἀναλογισμοὺς τῶν

παρόντων ἀποδιδράσκων καὶ παρακαλυπτόμενος τῇ μέθῃ τὴν διάνοιαν, εἶτε συγγνοὺς ἑαυτῷ τοῦτον εἶναι τὸν βίον, ὃν ἔκταλαι ποθῶν καὶ διώκων ἄλλως ὑπὲρ ἀνοίας καὶ κενῆς δόξης ἐπλάζετο καὶ πολλὰ μὲν ἑαυτῷ, πολλὰ δ' ἑτέροις πράγματα παρείχεν, ἐν ὅπλοις καὶ στόλοις καὶ στρατοπέδοις τὸ ἀγαθὸν ζητῶν, ὃ νῦν ἐν ἀπραγμοσύνῃ καὶ σχολῇ καὶ ἀναπαύσει μὴ προσδοκίσας ἀνεύρηκε (*Demetr.* 52.1–2).

Demetrius, just as from the beginning he had borne the fate that had befallen him, later became easily accustomed to tolerating his condition, and at first he exercised his body as much as he could, devoting himself as much as possible to hunting and running; then, little by little, he allowed himself to be filled with reluctance and sloth towards such things, and turning himself to wine and dice he indulged in them and spent most of his time in them, [2] either since he wished to escape from the reasonings of the present which seized him when he was sober, or since he had realized that this was the life he had so long desired and pursued, and having been led astray by a foolish and empty glory he had caused much pain to himself and much grief to others, seeking in arms, fleets and camps the good he had now unexpectedly discovered in inaction, quiet, and rest.

The way in which Plutarch reverses in this passage his own reading of Poliorcetes is extraordinary. Up to this point he has insisted that Demetrius often succumbed to lust, but when called to battle he could be tenacious and courageous: «The Scythians», he writes e.g. at 19.2, «when they drink and get drunk, they make the strings of their bows resound, as if to summon their courage weakened by pleasure; Demetrius, on the other hand, gave himself over entirely now to pleasure, now to serious business (σπουδῆ), and since he kept the two separate, he was no less expert in war preparations». In other words: the private disorder of the Macedonian warlord was redeemed by his attraction to weapons and military life. Once he falls into captivity, however, the terms are reversed: it is his new awareness of the vacuity of glory that redeems a life that πολλὰ μὲν ἑαυτῷ, πολλὰ δ' ἑτέροις πράγματα παρείχεν.¹⁵

This reversal of perspective is all the more remarkable since in ancient imagery, both Greek and Roman, the pair wine/dice is almost always associated with an attitude of indolence and sloth. In the thirteenth *Philippic*, for example, Cicero, apostrophising Antony, asks him rhetorically what would have become of him if he had not met Caesar: *in lustris, popinis, alea, vino tempus aetatis omne consumpsisses* («you would have spent all the time of your life in brothels, dives, dice and wine», *Phil.* 7.24); and Ovid in the *Remedia*: *languor, et inmodici sub nullo vindice somni, / aleaque, et multo tempora quassa mero / eripiunt omnes animo sine vulnere nervos* («relaxation, long sleeps without anyone interrupting them, / dice and a head clouded by abundant wine / take all energy from the mind, even without hurting it», *Rem. am.* 145–147).

¹⁵ Quite surprisingly, this passage of the *Life of Demetrius* is not included among the examples of character change in Plutarch listed by Gill 1983 and Swain 1989.

We would therefore expect Demetrius' newfound passion for wine and dice, no longer tempered by physical activity, to cause a kind of inner numbness in him, but instead Plutarch describes this last phase of his hero's life as a discovery of the good, τὸ ἀγαθόν, which he had always sacrificed to a «foolish and empty» glory, ὑπ' ἀνοίας καὶ κενῆς δόξης.

Another famous Plutarchian anecdote, the conversation between Pyrrhus and Cineas the Thessalian (*Pyrrh.* 14), has rightly been linked to this passage. The latter asks Pyrrhus: «what shall we do when we have conquered Italy?». «We will take Sicily». «And after we have conquered Sicily?». «We will take Africa and Carthage». «And after that?». «We will take Macedonia and Greece». «And after we have subdued them all, what shall we do?». «We will rest a long time, my dear, and every day, with cup in hand, we will rejoice in conversation among ourselves». «Well», replies Cineas again, «what is there to prevent us now, if we wish, from taking a cup and resting together, since we already have the opportunity and have at our disposal, without giving ourselves pause, all that we are about to obtain at the price of blood, great toil and danger, after having inflicted great evils on others and suffered great evils ourselves?».

Although Pyrrhus realises how much happiness (εὐδαιμονία) he is abandoning, he is unable to free himself from the curse of his ἐλπίς, and so, passing from hope to hope, meets his horrible fate. During a fight in the streets of Argos (272 BC), he is hit by a tile, and slipping from his horse:

αὐτὸς δὲ [...] παρὰ τὸν τοῦ Λικυμνίου σηκὸν ἔπεσεν, ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀγνοούμενος. [3] Ζώπυρος δὲ τις τῶν παρ' Ἀντιγόνῳ στρατευομένων καὶ δύο ἢ τρεῖς ἕτεροι [...] εἰς τινα θυρῶνα παρείλκυσαν αὐτόν [...] σπασαμένου δὲ τοῦ Ζωπύρου μάχαιραν Ἰλλυρικὴν ὡς τὴν κεφαλὴν ἀποτεμοῦντος, ἐνέβλεψε δεινόν, ὥστε τὸν Ζώπυρον περιφοβὸν γενόμενον καὶ τὰ μὲν τρέμοντα ταῖς χερσὶ, τὰ δ' ἐπιχειροῦντα, θυρόβου δὲ καὶ ταραχῆς μεστὸν ὄντα, μὴ κατ' ὀρθόν, ἀλλὰ παρὰ τὸ στόμα καὶ τὸ γένειον ἀποτέμνοντα βραδέως [4] καὶ μόλις ἀποσπάσαι τὴν κεφαλὴν. ἤδη δὲ σύνδηλον ἦν τὸ γεγονός πλείοσι, καὶ προσδραμῶν ὁ Ἀλκυονεὺς ἤτησε τὴν κεφαλὴν ὡς κατανοήσων. λαβὼν δ' ἀφίππευσε πρὸς τὸν πατέρα καὶ καθεζομένῳ μετὰ τῶν φίλων προσέβαλε. θεασάμενος δὲ καὶ γνοὺς ὁ Ἀντίγονος, [...] αὐτὸς δὲ τὴν χλαμύδα προθέμενος τοῖς ὄμμασιν ἐδάκρυσεν, Ἀντιγόνου τοῦ πάππου μνησθεὶς καὶ Δημητρίου τοῦ πατρός, οἰκείων παραδειγμάτων εἰς τύχης μεταβολὴν (*Pyrrh.* 34.2-4).

He fell [...] near the sacred precinct of Lycimnion, without being recognized by most. [3] And a certain Zopyrus, who fought in the ranks of Antigonus [Gonatas], and two or three others [...] dragged him to an atrium [...]. When Zopyrus drew his Illyrian dagger to cut off his head, Pyrrhus gave him a terrible look, so that he, frightened and with trembling hands, set to work and, full of fear and turmoil, did not make a straight cut, but severed at the level of the mouth and chin, and only slowly [4] and with difficulty did he succeed in severing the head. The incident was already known to several people, when Alcyonaeus ran up and asked for the head so as to recognize it. Taking it, he ran on horseback to his father [*scil.* Antigonus

Gonatas] and threw it before him, who was sitting with his friends. Antigonus looked at it and recognized it [...] then he covered his eyes with his chlamys and wept, remembering his grandfather Antigonus and his father Demetrius, examples in his family of the fickleness of fate.

Here again, the theme of hope introduces an element of contradiction into the 'parallel' lives of Demetrius and Pyrrhus. Plutarch counts the former among the negative characters, the latter among the positive ones; however, Pyrrhus allows himself to be entangled by ἐλπίς – «hope», but also «ambition» – to the point of dying of it; Demetrius redeems himself when he accepts the good possible in his own condition.

The *Life of Demetrius*, however, does not end with the death of the protagonist, «at the age of fifty-four, from an illness caused by inertia, overeating and wine», nor with Seleucus' belated repentance. The last chapter is devoted to the public funeral of the hero, once more organized like a show:

ἔσχε μέντοι καὶ τὰ περὶ τὴν ταφὴν αὐτοῦ τραγικὴν τινα καὶ θεατρικὴν διάθεσιν. ὁ γὰρ υἱὸς Ἀντίγονος ὡς ἦσθετο τὰ λείψανα κομιζόμενα, πάσαις ἀναρχαῖς ταῖς ναυσὶν ἐπὶ νήσων ἀπήνησε· καὶ δεξάμενος εἰς τὴν μεγίστην τῶν ναυαρχίδων ἔθετο τὴν ὑδρίαν χρυσήλατον οὔσαν. [2] αἱ δὲ πόλεις, αἷς προσεῖχον, τοῦτο μὲν στεφάνους ἐπέφερον τῇ ὑδρίᾳ, τοῦτο δ' ἄνδρας ἐν σχήματι πενθίμῳ συνθάψοντας καὶ συμπαραπέμψοντας ἀπέστελλον. εἰς δὲ Κόρινθον τοῦ στόλου καταπλέοντος, ἥ τε κάλπις ἐκ πρύμνης περιφανῆς ἐωρᾶτο πορφύρα βασιλικῇ καὶ διαδήματι κεκοσμημένη, καὶ παρειστήκεισαν ἐν ὄπλοις νεανίσκοι δορυφοροῦντες. ὁ δὲ τῶν τότε ἀυλητῶν ἔλλογιμώτατος Ξενοφάντος ἐγγὺς καθεζόμενος προσηύλει τῶν μελῶν τὸ ἱερώτατον. [3] καὶ πρὸς τοῦτο τῆς εἰρεσίας ἀναφερομένης μετὰ ῥυθμοῦ τινος, ἀπήνητα ψόφος ὡσπερ ἐν κοπετῶ ταῖς τῶν ἀυλημάτων περιόδοις. τὸν δὲ πλεῖστον οἶκτον καὶ ὀλοφυρμὸν αὐτὸς Ἀντίγονος τοῖς ἠθροισμένοις ἐπὶ τὴν θάλασσαν ὀφθεῖς ταπεινὸς καὶ δεδακρυμένος παρέσχεν (*Demetr.* 53.1-3).

Demetrius' funeral, however, also had a tragic and theatrical character. As soon as his son Antigonus heard that his father's remains were being brought to him, he set sail with all his ships and went to meet them at the islands; having received the golden urn, he placed it on the largest of his flagships. [2] The cities they approached either laid wreaths on the urn, or sent men dressed in mourning to take part in the funeral and to escort him. When the fleet entered the port of Corinth, the urn, adorned with the royal purple and diadem and surrounded by young men at arms mounting guard, was distinctly seen on the stern. Xenophantus, the most famous flutist of the time, seated nearby was playing the most religious music, [3] with which the rhythmic movement of the oars was in tune, and their noise matched the cadences of the flute tunes, as when one beats one's chest in mourning. But what aroused most compassion and lamentation among those gathered on the seashore was the sight of Antigonus himself, distraught and in tears.

There has been some debate about the source of this final page of the *Life of Demetrius*, which could be Hieronymus, for the mention of Antigonus Gonatas' filial piety,¹⁶ or Duris.¹⁷ In any case, it seems to me that Plutarch wished to close his biography by matching the clemency of Poliorcetes, who on several occasions had renounced revenge for the disappointments he had suffered (e.g. from the Athenians), with the gratitude of the cities that had loved him in peacetime and admired him when he went to war, since, as the biographer writes in the σύγκρισις itself, «his spear was not adorned with ivy, his helmet did not exhale perfume, nor did he come out of the gynaeceum shining and radiant, but he made the θίασοι rest and the bacchic orgies cease [...] and he never suffered a setback from pleasures or indolence» (*Demetr. et Ant. comp.* 3.3).

Bibliography

- Bar-Kochva B. (1976), *The Seleucid Army. Organization and Tactics in the Great Campaigns*, Cambridge.
- Bosworth A.B. (1986), *Alexander the Great and the Decline of Macedon*, «JHS» 106, 1-12.
- Costa V. (2005), *La paura e la collera di Alessandro*, in *Epitomati ed epitomatori: il crocevia di Diodoro Siculo* (Atti del convegno. Pavia, 21-22 aprile 2004), a cura di D. Ambaglio, Como, 165-174.
- Fulkerson L. (2015), *Plutarch and the Ambiguities of Ἐλπίς*, in *Emotions Between Greece and Rome*, ed. by D. Cairns, L. Fulkerson, London, 67-84.
- Gill C. (1983), *The Question of Character-Development: Plutarch and Tacitus*, «CQ» 33, 469-487.
- Hadley R.A. (1974), *Seleucus, Dionysus, or Alexander?*, «NC» s. XVII, 14, 9-13.
- Lindskog C., Ziegler K. (1971), *Plutarchi Vitae Parallelae*, III 1, Leipzig.
- Manni E. (1953), *Plutarchi Vita Demetri Poliorcetes*, Firenze.
- Marasco G. (1981), *Introduzione alla biografia plutarchea di Demetrio*, I-II, «Sileno» 7, 35-70.
- Martin T.R. (2013), *Demetrius “the Besieger” and Hellenistic Warfare*, in *The Oxford Handbook of Warfare in the Classical World*, ed. by B. Campbell, L. A. Tritle, Oxford, 671-687.
- Mastrocinque A. (1979), Δημήτριος τραγυφούμενος. *Propaganda e lettura al tempo di Demetrio Poliorcete*, «Athenaeum» 57, 260-276.
- Monaco C.M. (2017), *Alexander-Imitators in the Age of Trajan: Plutarch's Demetrius and Pyrrhus*, «CJ» 112, 406-430.

¹⁶ Cf. Marasco 1981, 53.

¹⁷ Sweet 1951, 179-181, also for the presence, among Duris' fragments, of four passages concerning drunkenness: Ath. 10, 434e-f (= *FGrHist* 76 F 5); Ath. 4, 155c (F 12); Ath. 12, 546c-d (F 15); *Et. M.*, s.v. Τὸ Θωρήσσω (F 27). However, only one of them relates to the so-called 'age of the Diadochi' (F 12, on Polyperchon), and equally unconvincing is the proposal to include Philochorus among the sources of Plutarch's *Demetrius* on the basis of very weak clues (cf. e.g. p. 178: «For example, the phrase “Demetrius appeared off the Peiraeus on the twenty-sixth of Thargelion” (*Demetr.* 8, 5) is the statement of one whose interest lay with the watchers on shore rather than with the Macedonian fleet»).

- Nikolaidis A.G. (2008), *Introduction*, in *The Unity of Plutarch's Work. Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia*, ed. by A.G. Nikolaidis, Berlin - New York, xiii-xviii.
- Swain S. (1989), *Character Change in Plutarch*, «Phoenix» 43, 62-68.
- Sweet H. (1951), *Sources of Plutarch's Demetrius*, «CW» 44, 177-181.
- Wheatley P., Dunn C. (2020), *Demetrius the Besieger*, Oxford.

ARISTOTLE ON ANGER AND MORAL OUTRAGE AS CAUSES OF CIVIL WAR (*STASIS*)

MANUEL KNOLL

Abstract: This article focuses on Aristotle's analysis of disagreements on political justice and on how emotional reactions such as 'indignation' (*nemesan*) and 'anger' (*orge*) could trigger 'factional conflict' or 'civil war' (*stasis*). It argues that Aristotle's studies on the function of moral outrage and anger in Book 2 of the *Rhetoric* allow for a better understanding of his theory of *stasis* in Book 5 of the *Politics*. Groups of citizens who are excluded from political power or who believe that they do not get their fair share become morally outraged and angry and thus motivated to engage in *stasis*. This article claims that according to Aristotle the perception of political injustice is the general cause of factional conflict and that he is the founder of a political psychology of motivation.

Keywords: political justice – disagreements – factional conflict – indignation – political psychology

1. Introduction

Aristotle's *Politics* is primarily divided in the books in which he presents his ideal-theory and in the 'empirical books', in which he writes as a political realist. The main topics of his ideal-theory are the 'constitution' or 'political system' (*politeia*) of the best *polis* and the best education, which he analyzes in Books 7 and 8. The primary topics of Aristotle's 'empirical books' are democracy and oligarchy (Book 6), a political system he calls 'polity' (*politeia*), which is primarily a mix of these two constitutions (Book 4), and the theory of 'factional conflict' or 'civil war' (*stasis*)¹ he presents in Book 5. In the literature, Aristotle's theory of *stasis* has been examined and discussed extensively.² In the recent literature, an important aspect of this topic has

manuel.knoll@lrz.uni-muenchen.de, Universität München (LMU), Deutschland.

¹ The term *stasis* could be translated with «upheaval», «civil war», «sedition», «faction», «factional conflict», «rebellion» or «revolution». In her part of the introduction to a recent commentary on Books 5 and 6 of the *Politics*, Maria Elena De Luna explains that a perfect translation of the term is impossible due to its «densità semantica»: De Luna, Zizza, Curnis 2016, 7. For the term *stasis*, see also Hatzistavrou 2013, 276–277, and Skultety 2019, 5–32, who argues that Aristotle uses the term «with great precision» and that in his political philosophy it means solely «civil war» (Skultety 2019, 5).

² See, e.g., Wheeler 1951; Contogiorgis 1978; Gehrke 1985; Polansky 1991; Gehrke 2001; Hatzistavrou 2013; Saxonhouse 2015; De Luna, Zizza, Curnis 2016; Skultety 2019; Cairns, Canevaro, Mantzouranis 2020 and 2022.

come into focus: the connections of Book 2 of the *Rhetoric* and Book 5 of the *Politics*.³ The significant connection of these two Books is also the topic of this article. It focuses on disagreements on political justice and on how emotional reactions such as ‘indignation’ (*nemesan*) and ‘anger’ (*orge*) could trigger factional conflict or civil war. Section 2 demonstrates that disagreements on political justice and political systems are a central topic of Aristotle’s *Politics*. Section 3 continues this demonstration and explains Aristotle’s view that moral and political disagreements on justice are the cause of *stasis*. Section 4 examines some significant connections of Book 2 of the *Rhetoric* and Book 5 of the *Politics*. Groups of citizens who are excluded from political power or who believe that they do not get their fair share become morally outraged and angry and thus motivated to engage in *stasis*. Section 4 also argues that Aristotle’s studies on the function of ‘anger’ and ‘indignation’ in the *Rhetoric* allow for a better understanding of his theory of *stasis*. As overarching theses, this article claims (a) that Aristotle holds the perception of political injustice to be the most important general cause of civil war;⁴ and (b) that Aristotle is the founder of a political psychology of motivation.⁵ While section III explains that Aristotle distinguishes between three forms of general causes of *stasis*, section V, the conclusion, briefly illustrates how these three general causes are connected.

³ The connection of *Rhetoric* 2 and *Politics* 5 has been examined illuminatingly by Gastaldi 2017 and De Luna 2021. Also another recent article notices «a similarity of the causes of *stasis* and the analysis of emotions in the *Rhetoric*» and claims that *Rhet.* 2.1–11 «provides a more promising analytical model than Aristotle’s doctrine of the four causes» (Cairns, Canevaro, Mantzouranis 2020, 553, 570). However, both analytical models do not mutually exclude each other. Despite its references to the *Rhetoric*, the article by Douglas Cairns, Mirko Canevaro and Kleantes Mantzouranis (2022) does not scrutinize the emotions ‘indignation’ (*nemesan*) and ‘anger’ (*orge*) and their importance for Aristotle’s theory of *stasis*. Gastaldi 2021 examines the relationship between the so-called ‘competitive emotions’, ‘envy’ (*phthonos*), ‘indignation’ (*nemesan*), and ‘emulation’ (*zelos*). The emotions ‘envy’ and ‘emulation’ do not seem pertinent to explaining *stasis* because they appear to be relevant only among equals while civil war mostly occurs between unequals, the rich and the poor (in oligarchies and democracies). However, future research could show that these two emotions are also relevant to explaining *stasis* and ‘change’ (*metabole*) of political systems.

⁴ In the literature, claim (a) has repeatedly been acknowledged as one of the main results of Aristotle’s theory of *stasis* (Contogiorgis 1978; Polansky 1991, 327–328, 335; Gehrke 2001; Ottmann 2001, 208; Hatzistavrou 2013, 278–279, 287–295; De Luna, Zizza, Curnis 2016; Cairns, Canevaro, Mantzouranis 2020, 552, and *Iid.* 2022, 20, 27; for more literature, see Saxonhouse 2015, 186; Cairns, Canevaro, Mantzouranis 2020, 552). In contrast, Rayon K. Balot claims that «Aristotle’s own evidence and analysis suggests that the perception of injustice is not at the core of political stability»; Balot asserts that «Aristotle believes that the real root of political instability is self-aggrandizing behavior of every sort» (Balot 2001, 56; cf. 22–57).

⁵ In a recent article, it has been noticed that the causality of *stasis* «needs to be investigated in terms of motivation – from within the minds of those who act, and from the point of view of the factors that lead to the decision to act»: Cairns, Canevaro, Mantzouranis 2020, 552–553. This view is defended again in Cairns, Canevaro, Mantzouranis 2022, 1, 20.

2. Disagreements on political justice and political systems

Aristotle's analysis of disagreements on political justice and 'political systems' (*politeiai*) is at the center of his *Politics*. Aristotle starts his analysis of disagreements on justice as early as in the *Nicomachean Ethics* 5, which was written in all likelihood before the *Politics*.⁶ These disagreements concern distributive justice, which mainly regulates a just distribution of political offices and of the recognition or honor that citizens can gain through exercising them. In *Nicomachean Ethics*, Aristotle only gives a brief outline of this political kind of justice (5, 1130b30–34; 1131a18–b24). In a just political distribution, shares should be bestowed on citizens «according to merit or worth» (*kat' axian*), which usually means that every male citizen gets allotted a share in proportion to his unequal «merit» or «worth» (*axia*). Citizens of one and the same *polis* have different political convictions and therefore disagree on the appropriate standard or criterion for measuring *axia*. Aristotle mentions four groups with fundamentally different political convictions and their four corresponding standards: «for democrats it is freedom (*eleutheria*), for supporters of oligarchy it is wealth (*ploutos*), for others it is noble birth (*eugeneia*), and for aristocrats it is virtue (*arete*)» (*Eth. Nic.* 5, 1131a27–29, my translation).⁷

In Book 3 of the *Politics*, Aristotle takes up the issue of disagreements on just distributions of political offices and honor, giving reasons for his own position. However, in the *Politics* (explicitly in Books 5 and 6) he no longer presents democratic justice as one interpretation of justice «according to merit», but as an application of 'numeric' or 'arithmetic' equality (*Pol.* 5, 1301b29–30; 6, 1317b4: κατὰ ἀριθμὸν ἀλλὰ μὴ κατ' ἀξίαν; cf. *Pol.* 6.2 and 6.3, 1318a3 ff.).⁸ In the political dispute relating to just political distributions, all four political groups or parties can put forward valid arguments. The supporters of an oligarchic conception of distributive justice, who Aristotle equates with the rich, argue that they are «usually more reliable in matters of contract» and that they «have a larger share of the land», which is «a matter of public interest» (*Pol.* 3, 1280a25–31; 1283a31–33, trans. E. Barker). Because of these merits they hold an unequal share in the distribution of political power to be just, and claim that an oligarchy, in which the offices are distributed in proportion to wealth,

⁶ That *Nicomachean Ethics* was written before the *Politics* is indicated by the back references of the *Politics* to Book 5 of *Eth. Nic.* (which corresponds to Book 4 of the *Eudemian Ethics*): *Pol.* 3, 1280a18; 1282b19–20. Another argument for this claim is the draft of a future political treatise at the very end of *Eth. Nic.* (10, 1181b12–23). In all likelihood, this refers to the eight Books of the *Politics*: Knoll 2011, 128–130.

⁷ For more detailed interpretations of these four criteria or standards see Keyt 1991, 243–247, and Knoll 2016, 70–73.

⁸ In the *Politics*, Aristotle opposes 'numeric' or 'arithmetic' equality to proportional equality or equality «according to merit» (*kat' axian*). For a different view, see Cairns, Canevaro, Mantzouranis 2020, 554–558, concerning democratic justice and equality (in particular 556). Cairns, Canevaro, Mantzouranis 2022, 12–17, explain their position on the tension between numeric and proportional equality in more detail and criticize my view. For a response to this criticism, see Knoll 2023.

is the appropriate ‘political system’ (*politeia*). The adherents of a democratic conception of distributive justice argue that all male citizens are equal because they are all born as free men. Because of their equal freedom they hold it to be just that both the poor and the rich get an equal share in political power and claim that a democracy is the appropriate political system. Contrary to the supporters of both democratic and oligarchic conceptions of distributive justice, the members of the good families refer to their ‘noble birth’ (*eugeneia*). They argue that they are citizens to a greater degree than those of low birth, that good birth is honored in every community, and that descendants of good parents are likely to be better than children of the low-born because noble birth is the virtue of the family. With these arguments the better-born claim that it is justified that they get a bigger share in political power than the low-born (*Pol.* 3, 1283a33–37).

This reconstruction of the arguments of the supporters of oligarchy, of the democrats, and of the well-born shows that each conception of distributive justice is linked with its corresponding political system. Each conception justifies the distribution of political power that characterizes its corresponding political system. Aristotle understands the different political systems – with the exception of tyranny – as embodiments of different conceptions of distributive justice.⁹ Therefore, the disagreements on political justice are also disagreements on ‘political systems’ (*politeiai*).

In the *Politics*, Aristotle presents several arguments for his preference for the aristocratic conception that holds political virtue (*politike arete*) to be the most justified claim for political offices and power. Aristotle’s main reason for this preference is that political virtue contributes substantially to reaching the good life or ‘human flourishing’ (*eudaimonia*), the true goal of the *polis*. Because of the close link between the four conceptions of distributive justice and their respective political systems, regarding his political convictions, Aristotle has to be classified as a supporter of aristocracy.¹⁰ For Aristotle, the best political system is a true aristocracy in which the morally and intellectually best men rule.¹¹

3. Disagreements on political justice and political systems as cause of civil war

Disagreements on political justice are of high practical relevance because they can lead to violent ‘factional conflict’ or ‘civil war’ (*stasis*). Aristotle considers

⁹ Cf. Keyt 1991, 238; Mulgan 1991, 310; Miller 1995, 79; Knoll 2016, 76; Cairns, Canevaro, Manztouranis 2020, 564.

¹⁰ For reconstructions of Aristotle’s arguments for the conception of distributive justice he favors, see Keyt 1991, 247–259, and Knoll 2016, 73–86; cf. Miller 1995, 127, and Bertelli 2011.

¹¹ Cf. Keyt 1991, 260–270; Miller 1995, 192; Kraut 2002, 232; Bertelli 2011, 76; Knoll 2016, 86–94; Langmeier 2018, 317–368; Giorgini 2019, 138. For a critique of a different line of interpretation that understands Aristotle’s best political system as a mixed government, which he calls ‘polity’ (*politeia*), and the literature on this issue see Knoll 2016, 60, 87–94.

the perception of political injustice as the most important general cause of factional conflict or civil war. Referring back to *Pol.* 5.1 and summarizing its content, Aristotle himself highlights the perception of political injustice as the «principal and general cause of an attitude of mind which disposes men towards change» (*Pol.* 5, 1302a23–31, trans. E. Barker). This general cause of *stasis* concerns the mental state or psychic motivation of the citizens, which leads them to start an uprising. From this cause, Aristotle distinguishes two further forms of general causes of *stasis*. The second form should be interpreted as the final causes of factional conflict. If we know the goal (*telos*) of an uprising, we are able to explain why it happens.¹² Aristotle holds the two general goals of factional conflict to be honor or recognition (*time*) and profit or ‘material gain’ (*kerdos*). Those who start an uprising either seek profit and honor or try to avoid losing these goods «either for themselves or for their friends (*Pol.* 5, 1302a31–34, trans. C. Lord). The third form of general causes of *stasis* should be interpreted as their efficient causes that constitute their initial impulse or trigger such as the arrogance or insolence (*hybris*) of those who are in office or citizens’ fear of suffering injustice or of being punished for committed injustices (*Pol.* 5, 1302a16–b5). Aristotle lists profit and honor also as origins or efficient causes of uprisings (*Pol.* 5, 1302a34–35; 1302b2). However, whether and how Aristotle’s theory of the four causes can be applied to his theory of *stasis* is a disputed issue in the literature. The same is true for the relationship between the three general causes of factional conflict or civil war.¹³

Aristotle holds the perception of political injustice to be the most important general cause of civil war. If a group of citizens holds its particular share in political power to be unjust, it is prone to *stasis*. Aristotle discusses this cause or motive of *stasis*, which has been adequately denominated as «injustice-induced faction»,¹⁴ in the crucial first chapter of *Pol.* 5. In the chapter, Aristotle focuses on democracy and oligarchy, which he recognizes as the prevailing political systems of his time (*Pol.* 5, 1301b39–40; cf. *Pol.* 3., 1286b20–22). Already Thucydides informs us of how unstable both of these constitutional types were. During the Peloponnesian War, Athens, the champion of democracy, aimed at constitutional change by supporting democratic parties in oligarchic political systems. While Athens triggered revolutions in order to make Greece ‘safe for

¹² For Aristotle’s account of a final cause, as one of four causes, see *Ph.* 2, 194b16–195a3.

¹³ For detailed interpretations of all three general causes and the literature, see Hatzistavrou 2013, 281–287; Cairns, Canevaro, Mantzouranis 2020 and 2022. In a recent article, it has been claimed that «Aristotle’s doctrine of the four causes [...] is not designed to be applied to actions» (Cairns, Canevaro, Mantzouranis 2020, 553). This contention is not comprehensible because (a) Aristotle uses actions to illustrate the efficient and the final cause, e.g., «the father is cause of the child» and «health is the cause of walking about» (*Phys.* 2, 194b31–33) and because (b) to scientifically explain something means for Aristotle to acquire knowledge of its origins (*archai*) and causes (*aitiai*) (cf. *Metaphys.* 1.1). For the literature on the disagreement whether Aristotle’s doctrine of the four causes can be applied to explain the causes of *stasis*, see Cairns, Canevaro, Mantzouranis 2022, 11 n. 20.

¹⁴ Hatzistavrou 2013, 276, 278, 290.

democracy', its rival Sparta destabilized the democratic allies of Athens in order to introduce oligarchic political systems.¹⁵

At the beginning of *Pol.* 5, Aristotle attributes the origin of democracy and oligarchy to the opposing conceptions of justice of their supporters, which have been examined in section 2. Due to their equal freedom, the democrats consider equal political participation, and therefore a democratic system of government, to be just. In contrast, based on their unequal wealth and unequal contribution to the *polis*, the rich hold an unequal share in the government and an oligarchic political system to be appropriate. As origins and causes of their corresponding systems of government, Aristotle assesses both conceptions of justice to be ultimately mistaken because they are the reason that democracies and oligarchies are instable and cannot be steadily preserved (*Pol.* 5, 1301a35–36; 1302a4–7). The rich citizens strive to overthrow democracies because they retain a distribution of political power, in which every citizen has an equal claim, to be unjust. In contrast, in oligarchies uprisings happen because the poor citizens are excluded from political life, which causes their indignation and anger. As a result, and in line with their conception of justice, they request to participate in government equally (*Pol.* 5, 1302a22 ff.; 1303b3–7; 1316a39–b5). While the rich strive for a form of political participation that is equal in proportion to their wealth and contribution, the poor aspire to partake in the political life equally in a numerical sense.¹⁶ This is why Aristotle arrives at the overall conclusion that «in general it is equality they seek when they engage in factional conflict»; or, «factional conflict is everywhere the result of inequality» (*Pol.* 5, 1301b26–29, trans. C. Lord). However, uprisings each time originate from the citizens, or group of citizens, who are not in power or do not have the amount of power they feel entitled to: «The inferior always seek equality and justice; those who dominate them take no thought for it» (*Pol.* 6, 1318b4–5, trans. C. Lord).

4. Indignation and anger as causes of civil war: Aristotle's political psychology of factional conflict

According to the central argument of *Pol.* 5.1, the perception of political injustice is the most important general cause of 'factional conflict' or 'civil war' (*stasis*). As previously mentioned, this is one of the main results of Aristotle's theory of *stasis*. The importance he himself attributes to this result is easily recognized by how often he comes back to it in Book 5 (1302a22 ff.; 1303b3–7; 1316a39–b5). The perception of political injustice concerns the psychic constitution or mental state of the citizens who engage in factional conflict. Such perceptions cause

¹⁵ Thuc. 3.82; *Pol.* 5, 1307b19–24; Bleicken 1994, 58–59. Also after the Peloponnesian War, in the 4th century BC, several bloody revolutions happened, e.g. in Thebes and Thessalia: cf. Gehrke 1985. For Aristotle's view of the transformation of the democratic idea in Athens and for the role justice plays in the constitutional changes of this *polis*, see Poddighe 2014.

¹⁶ Cf. n. 8.

indignation and anger which in turn can cause an uprising (cf. *Rhet.* 2.2 and 2.9). Perceptions of political injustice are possible because of the human sense of justice, which is a distinctive human faculty. In the context of his famous definition of man as the only living being that possesses *logos*, speech and reason, Aristotle explains «that he alone has a perception of good and bad and just and unjust and the other things of this sort» (*Pol.* 1, 1253a14–18, trans. C. Lord). The human sense of justice is the anthropological or psychic base of the opposing and irreconcilable conceptions of political justice and thus of all perceptions of political injustice. This distinctive human faculty plays an essential role in generating the indignation and anger that motivates factional conflict. Aristotle is not only among the pioneers of a theory of moral and political disagreement, but also among the founders of a political psychology of motivation.

Although Aristotle does not explicitly refer to his *Rhetoric* in *Pol.* 5, Book 2 of *Rhetoric* allows for a better understanding of political actions and their motives and therefore of his theory of *stasis*.¹⁷ *Rhet.* 2 contains a theory of human ‘emotions’ and ‘passions’ (*pathe*), e.g. anger, love, hatred, fear, desire, and indignation (cf. *Eth. Nic.* 2.4). Of the main *pathe* Aristotle examines in *Rhet.* 2, in *Pol.* 5 he explicitly mentions only fear (*phobos*) as a catalyst of *stasis* (*Pol.* 5, 1302b2). However, in *Pol.* 5 he also refers to the arrogance or insolence (*hybris*) of those who are in office and to contempt (*kataphronesis*),¹⁸ which could cause or trigger factional conflict or a civil war (*Pol.* 5, 1302b2–3, 5–10, 25–33). In the *Rhetoric*, Aristotle explains that such behaviors are forms of ‘lack of respect’ (*oliguria*)¹⁹ that usually cause anger (*orge*), in particular if the ones who behave arrogantly or contemptuously have no right to do so (*Rhet.* 2, 1378a31–b34). That is especially the case if they are inferiors in birth, power, or virtue (*Rhet.* 2, 1378b34–35). In particular the rich and well-off citizens, «if the regime gives them preeminence, seek to act arrogantly and aggrandize themselves (ὕβριζειν ζητοῦσι καὶ πλεονεκτεῖν)» (*Pol.* 5, 1307a19–20, trans. C. Lord). This shows again that Aristotle’s analysis of anger is particularly relevant in the political context and for his theory of *stasis*. When human beings have to endure lack of respect and belittlement, they get angry and thus feel a desire for revenge

¹⁷ In the *Rhetoric*, Aristotle alludes to the relation of this science to his political and ethical writings. He claims that «rhetoric is an offshoot of dialectic and also of ethical studies. Ethical studies may fairly be called political; and for this reason, rhetoric masquerades as political science» (*Rhet.* 1, 1356a25–28, trans. W. Rhys Roberts). Machiavelli and Hobbes seem to draw significantly on Aristotle’s theory of human ‘passions’ and ‘emotions’ (*pathe*), which he presents in *Rhet.* 2.

¹⁸ In *Pol.* 5, Aristotle does not refer to the contempt which those who are in office show towards the ruled as catalyst of *stasis* but to the contempt that those who are excluded from power feel (a) towards the few rulers in oligarchies or (b) towards the disorder and chaos in a democracy (*Pol.* 5, 1302b25–33).

¹⁹ In the context of Aristotle’s definition of anger (*orge*) in *Rhet.* 2.2, «lack of respect» or «mancanza di riguardo» (C. Viano) seems to be the best translation of *oliguria*. Also the German word *Geringschätzung* would be an appropriate translation. Other common translations such as «slight esteem or regard» (E.M. Cope and J.E. Sandys) or «slight» (W. Rhys Roberts) in the meaning of ‘Kränkung’ (F.G. Sieveke) seem too specific or not general enough and therefore less appropriate.

and for a renewed self-affirmation.²⁰ Aristotle defines anger as a desire (*orexis*), «accompanied by pain, for a conspicuous revenge for a conspicuous slight at the hands of men who have no call to slight oneself or one's friends» (*Rhet.* 2, 1378a31–33, trans. W. Rhys Roberts). A 'slight' or 'lack of respect' (*oligoria*) causes pain, resentment, and the desire for revenge, which can trigger *stasis*. However, this desire is not enough to cause a civil war but needs the underlying judgement that those who show no respect have no right to do so. In the political context, this judgement presupposes the perception of political injustice, which illustrates that the first and the third general cause of *stasis* are connected. Claims to respect in the political context and angry responses to a lack of respect are linked to political disagreements on the question of who should rule in the *polis*. As Aristotle explains, the «ruler demands the respect of the ruled, and the man who thinks he ought to be a ruler demands the respect of the man whom he thinks he ought to be ruling» (*Rhet.* 2, 1379a3–4, trans. W. Rhys Roberts).

Anger is not the only emotion that is particularly relevant in the political context and for Aristotle's theory of civil war. The same is true for 'indignation' and for a more potent version of this emotion, which is usually referred to as 'moral outrage'.²¹ Both are emotions that are accompanied by pain. In *Rhet.* 2.9, Aristotle explains that «not any and every man» «deserves any given kind of good; there is a certain correspondence and appropriateness in such things [...]». Indignation may therefore properly be felt when anyone gets what is not appropriate for him» (*Rhet.* 2, 1387a27–32, trans. W. Rhys Roberts). Aristotle's central normative claim in *Rhet.* 2.9 is that we should «feel indignation at unmerited prosperity» (*Rhet.* 2, 1386b10); for this claim he argues: «for whatever is undeserved is unjust» (*Rhet.* 2, 1386b15, trans. W. Rhys Roberts). This statement is based on the concept of distributive justice that Aristotle introduces in *Eth. Nic.* 5: a just distribution is a distribution «according to merit» (*kat' axian*).²² If we observe someone having unmerited success or good fortune, our sense of justice detects that this is unjust. According to Aristotle, this perception of injustice should cause an immediate emotional reaction: we should feel indignation or even moral outrage. At

²⁰ Cristina Viano astutely explains that anger is «une réaction à la diminution de soi, une opposition à l'imposition de l'autre, une ré-attestation de soi»: Viano 2002, 242.

²¹ In *Rhet.* 2.9, for the emotional reactions 'indignation' and 'moral outrage' Aristotle only once uses the noun *nemesis* (*Rhet.* 2, 1386b23), which he lists as an ethical virtue in *Eth. Nic.* 2, 1108a35–b6. Usually he refers to these reactions with the verb *nemesan*, also *kalousi nemesan* or *eu nemesan* (*Rhet.* 2, 1386b9–14). Gastaldi 2021, 70, convincingly explains Aristotle's preference for verbs in the *Rhetoric*: «This preference is attested also in the case of other emotions (e.g., *philein* rather than *philia*, and *misein* rather than *misos*), and suggests that Aristotle regarded each *pathos* as psychological reaction that occurs at a particular moment in time and has a limited duration». Aristotle does not propose different terms for different magnitudes or strengths of indignation, but it is obvious that graduations of this emotion exist. In all likelihood, mild indignation does not motivate political action, while moral outrage could easily trigger an uprising.

²² Cf. *Eth. Nic.* 5, 1131a25–26 and section 2 of this article. Aristotle holds merit (*axia*) to be a supreme moral value; cf. Gastaldi 2021, 66.

bottom, Aristotle holds that it is the perception of injustice that should cause indignation or moral outrage.

In *Rhet.* 2.9, Aristotle makes clear that indignation is an emotion that is particularly relevant in the political context. Analyzing on what grounds we experience this emotion, he explains: «Indignation is roused by the sight of wealth, power, and the like – by all those things, roughly speaking, which are deserved by good men and by those who possess the goods of nature – noble birth, beauty, and so on» (*Rhet.* 2, 1387a13–16, trans. W. Rhys Roberts).

In the literature, Aristotle's political leanings and convictions are a disputed issue. His normative theory of indignation, however, adds evidence to the thesis that he is an aristocratic political thinker.²³ In *Rhet.* 2.9, Aristotle argues that indignation is proper to the good or noble character (*ethos chreston*) (*Rhet.* 2, 1386b13). Such a character is supposed to feel indignation by the unjust achievements of the newly rich, in particular if they are «obtaining office through their riches» (*Rhet.* 2, 1387a23–24, trans. W. Rhys Roberts).²⁴ Despite the normative and aristocratic core of Aristotle's treatment of indignation, his theory can be applied to all four political groups he mentions in *Eth. Nic.* 5.²⁵ The supporters of democracy, oligarchy, true aristocracy, and nobility by birth have opposing political convictions and different standards of desert or merit (*axia*). Nevertheless, based on their particular perceptions of *axia* they are all prone to feel indignation or even moral outrage. While the few wealthy citizens feel indignation because they hold an equal distribution of power and recognition in a democracy to be unjust, the many feel the same emotional pain in an oligarchy because they think the wealthy do not deserve the amount of power and recognition they enjoy in such a political system. Despite the fact that such perceptions of *axia* frequently cause indignation or moral outrage, Aristotle leaves no doubt that in the political context only the true aristocrats, the truly virtuous citizens who have a good or noble character, are most entitled to feel indignation. Nonetheless, when they are not in government, they hardly strive to seize political power: «Those who are outstanding in virtue would engage in factional conflict most justifiably, yet they do it the least of all» (*Pol.* 5, 1301a39–40, trans. C. Lord). Aristotle does not explain whether he holds this to be a good or a bad attitude, but as he nowhere advocates the overthrow of political systems, likely he approves.

Indignation and anger usually operate together as causes of civil wars. However, it is dubious whether Aristotle really holds that indignation can transform itself into anger in certain situations as has been claimed.²⁶ Rather, indignation and anger seem to be painful emotions that have different causes or originate

²³ The thesis that Aristotle is an aristocratic political thinker is defended in Knoll 2009.

²⁴ This could be interpreted as an aristocratic argument against oligarchy.

²⁵ Cf. *Eth. Nic.* 5, 1131a25–26 and section 2 of this article.

²⁶ De Luna 2021, 41. De Luna's claim is plausible but does not seem supported by Aristotle's text. De Luna refers to similar reflections on the relation of indignation and anger by Campeggiani 2014, 194.

from different sources. Nevertheless, they often occur at the same time. In the political context, indignation is the painful emotion I feel when I look at others and perceive the injustice that they enjoy power and recognition they do not deserve.²⁷ In contrast, anger is the painful emotion I feel when others treat me with a lack of respect, which is the case when I do not get the amount of recognition that I think I deserve. Indignation is caused by what happens to others, anger is caused by what happens to me. Anger is especially excited when others, in particular arrogant holders of political offices, treat me with lack of respect and I feel belittled, slighted, or even humiliated. Anger and moral outrage occur at the same time when ambitious citizens are excluded from political power and strive for recognition while they see that others enjoy these goods without deserving them (cf. *Rhet.* 2, 1387b8–10). In such cases, the ‘theoretical’ moral disagreement on just distributions of political offices and power can easily turn into ‘practical’ political action and can lead to civil war. Aristotle’s studies on the function of anger and indignation in the *Rhetoric* allow for a better understanding of his theory of *stasis*.

As previously mentioned, Aristotle understands honor or recognition (*time*) and profit or ‘material gain’ (*kerdos*) as both second and third general causes of *stasis* and thus as final and efficient causes of civil war. One explanation of the central role of the striving for profit and honor in Aristotle’s analysis of *stasis* is that he views them as basic human drives. The same is true for an extreme striving for these goals called ‘greed’ (*pleonexia*)²⁸ and ‘ambition’ (*philotimia*). Concerning the relation of the striving for material gain and for honor, Aristotle explains that «the many strive more for profit than for honor» (*Pol.* 6, 1318b16–17, trans. C. Lord). However, in particular the few wealthy citizens have a strong desire for honor or recognition.²⁹ In Greek culture, the ‘competition’ or ‘contest’ (*agon*) for honor in spheres such as sports, cultural performances, and politics was a central element. The citizens’ striving for political honor equals their striving for political power and offices because one achieves recognition by executing political offices. Aristotle even identifies political offices with honor or recognition, «For we say that offices are honors» (*Pol.* 3, 1281a31; trans. C. Lord).³⁰

²⁷ Gastaldi 2021, 67, astutely points out that indignation contains both «a comparison with others» and «a moral evaluation».

²⁸ For Aristotle, *pleonexia* is a morally reprehensible drive to get more than one deserves with particular regard to external goods such as political power, honor and gain. This drive is primarily a characteristic of the rich and well-off citizens (*Pol.* 5, 1307a17–20, 29–31). Aristotle holds *pleonexia* to be a vice so prevalent and significant that he identifies it with particular injustice, which he opposes to «justice as a part of virtue» (*Eth. Nic.* 5, 1129b1–10; 1130a15–b4; cf. Knoll 2009, 65–68). For the erroneous claim that in Aristotle’s *Politics* *pleonexia* is not focused on honor, see Balot 2001, 1, 64; for this criticism see also Cairns, Canevaro, Mantzouranis 2020, 563.

²⁹ For the relation of the goals *time* and *kerdos*, see Cairns, Canevaro, Mantzouranis 2022, 29. The authors argue convincingly for the «primacy of honour when it comes to the factors that trigger social upheaval» (p. 28).

³⁰ For honor as one goal of a political life, see *Eth. Nic.* 1, 1095b20–31; the ‘great-souled person’ (*megalopsychos*) chooses wealth and power for the honor they bring (*Eth. Nic.* 4, 1124a17–19).

In political systems, offices are institutionalized sources of recognition. From this perspective, a democracy deprives the few wealthy citizens of the amount of honor or recognition – along with the material gain – that they think they deserve. This perceived lack of respect could easily arouse their anger (*orge*) and make them oppose the democratic political system they are citizens of. At the same time, the few wealthy citizens feel that the common citizens who hold most offices in a democracy do not deserve their power and recognition. They perceive this lack of merit as an injustice and this perception could easily cause indignation or even moral outrage (*Rhet.* 2, 1386b10–16; 1387a8–11). Both their anger and their indignation can trigger an uprising against the democratic political system, which treats them as common citizens. When the wealthy few engage in *stasis*, they aim both at the respect or recognition – along with the profit – they think they deserve and at the loss of power of those who do not deserve it in their view. Similar psychological mechanisms, perceptions, and motivations explain the instability of oligarchies. In such political systems the many who are common citizens are excluded from all important political offices and recognition. They experience this exclusion as unjust and as a lack of respect or recognition that could easily cause their anger. When the many engage in *stasis*, they do not only aim at political power but at the equal respect or recognition they think they deserve. At the same time, they feel that the rich do not deserve their power and recognition, which could easily cause their indignation or even moral outrage.

5. Conclusion

Finally, it is possible to briefly illustrate how Aristotle's three general causes of *stasis* are connected.³¹ The perception of political injustice, which is the most important general cause of civil war, frequently goes along with a painful feeling of citizens excluded from power: they often experience this exclusion as a lack of respect or lack of recognition, which causes their anger. This painful experience is usually connected with the perception that those who rule do not deserve their power and recognition, which causes indignation or even moral outrage. Both painful emotions could motivate a civil war in which the insurgent leaders not only seek political power but the recognition or honor – along with the material gain – they think they deserve. The perception of political injustice is experienced by the citizens excluded from power as a painful lack of recognition or honor (*atimia*) which can trigger an uprising (third general cause). Such an uprising is not only motivated by injustice, indignation, and anger, but also by the goal to obtain a fair share of recognition and material gain (second general cause).

³¹ For an astute and extensive interpretation of this connection, see Cairns, Canevaro, Mantzouranis 2020, 558 ff. The authors convincingly claim that «it is within the framework of the first, fundamental cause of *stasis* that the second and third cause need to be understood» (p. 558); cf. Iid. 2022, 22–27.

Bibliography

- Balot R.K. (2001), *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton – Oxford.
- Bertelli L. (2011), *La giustizia politica in Aristotele*, in 'Tanti affetti in tal momento'. *Studi in onore di Giovanna Garbarino*, a cura di A. Balbo, F. Bessone, E. Malaspina, Alessandria, 65–77.
- Bleicken J. (1994²), *Die athenische Demokratie*, Paderborn.
- Cairns D., Canevaro M., Mantzouranis K. (2020), *Aristotle on the Causes of Civil Strife. Subjective Dispositions, Proportional Justice and the 'Occasions' of Stasis*, «Maia» 72, 551–570.
- (2022), *Recognition and Redistribution in Aristotle's Account of Stasis*, «Polis» 39, 1–34.
- Campeggiani P. (2014), *Iguales en las necesidades: intuiciones aristotélicas sobre el sentimiento de indignación*, «Agora» 33, 185–197.
- A Companion to Aristotle's Politics*, ed. by D. Keyt, F.D. Miller Jr., Oxford 1991.
- Contogiorgis G.D. (1978), *La théorie des revolutions chez Aristote*, Paris.
- De Luna M.E. (2021), *Le passioni sul campo. Riflessioni su staseis e pathe nel libro V della Politica*, «Politica Antica» 11, 31–57.
- De Luna M.E., Zizza C., Curnis M. (2016), *Aristotele. La Politica. Libri V–VI*, Roma.
- Gastaldi S. (2017), *Le passioni aristoteliche tra Retorica e Politica*, in *Da Stagira a Roma. Prospettive aristoteliche tra storia e filosofia*, a cura di S. Gastaldi, C. Zizza, Pisa, 55–79.
- (2021), *Envy and Rivalry in Aristotle's Rhetoric*, in *The Dark Side. Philosophical Reflections on the 'Negative Emotions'*, ed. by P. Giacomoni, N. Valentini, S. Dellantonio, Cham, 65–80.
- Gehrke H.-J. (1985), *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts*, München.
- (2001), *Verfassungswandel (V 1–12)*, in *Aristoteles. Politik*, hrsg. v. O. Höffe, Berlin, 137–150.
- Giorgini G. (2019), *Aristotle on the Best Form of Government*, in *Enthousiasmos. Essays in Ancient Philosophy, History, and Literature. Festschrift for Eckart Schütrumpf on his 80th birthday*, ed. by S.T. Farrington, Baden Baden, 121–145.
- Hatzistavrou A. (2013), *Faction*, in *The Cambridge Companion to Aristotle's 'Politics'*, ed. by M. Deslauriers, P. Destrée, Cambridge, 275–300.
- Keyt D. (1991), *Aristotle's Theory of Distributive Justice*, in *A Companion to Aristotle's Politics*, 238–278.
- Knoll M. (2009), *Aristokratische oder demokratische Gerechtigkeit? Die politische Philosophie des Aristoteles und Martha Nussbaums egalitaristische Rezeption*, München – Paderborn.
- (2011), *Die Politik des Aristoteles – eine unitarische Interpretation*, «Zeitschrift für Politik» 2, 123–147.
- (2016), *The Meaning of Distributive Justice for Aristotle's Theory of Constitutions*, «ΠΗΓΗ/FONS» 1, 57–97 [www.uc3m.es/pege].
- (2023), *Aristotle's Understanding of Democratic Justice and his Distinction Between Two Kinds of Equality: a Response*, «Polis» 40, 210–220.
- Kraut R. (2002), *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford.
- Langmeier B. (2018), *Ordnung in der Polis. Grundzüge der politischen Philosophie des Aristoteles*, Freiburg – München.
- Miller F.D. Jr. (1995), *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's "Politics"*, Oxford.

- Mulgan R. (1991), *Aristotle's Analysis of Oligarchy and Democracy*, in *A Companion to Aristotle's Politics*, 307-322.
- Ottmann H. (2001), *Geschichte des politischen Denkens*, I 2. Die Griechen. Von Platon bis zum Hellenismus, Stuttgart.
- Poddighe E. (2014), *Aristotele, Atene, e la metamorfosi dell'idea democratica. Da Solone a Pericle (594-451 a.C.)*, Roma.
- Polansky R. (1991), *Aristotle on Political Change*, in *A Companion to Aristotle's Politics*, 323-345.
- Saxonhouse A.W. (2015), *Aristotle on the corruption of regimes: resentment and justice*, in *Aristotle's Politics. A Critical Guide*, ed. by Th. Lockwood, Th. Samaras, Cambridge, 184-203.
- Skultety S. (2019), *Conflict in Aristotle's Political Philosophy*, Albany.
- Viano C. (2002), *Passions, désirs et plaisir de rivalité chez Aristote*, in *L'excellence de la vie. Sur l'Éthique à Nicomaque et l'Éthique à Eudème d'Aristote*, éd. par G. Romeyer Dherbey, G. Aubry, Paris, 237-252.
- Wheeler M. (1951), *Aristotle's Analysis of the Nature of Political Struggle*, «AJPh» 72, 145-161.

RHODES AND DEMETRIUS POLIORCETES AT THE END OF THE FOURTH CENTURY BC*

FRANCA LANDUCCI

Abstract: At the end of the 4th century, in 305 BC, Demetrius the Besieger decided to blockade the city of Rhodes: this siege is perhaps the most famous episode in the history of the island. Our principal source is a detailed narrative by Diodorus, in eighteen chapters (81–88; 91–100) of his *Library's* Book 20. Most scholars believe that Diodorus employed a Rhodian source, perhaps Zeno. Diodorus' narrative indicates a 'Rhodocentric' viewpoint, which focuses on the emotions of the citizens of Rhodes: their great fear, but also their extraordinary courage and the strength of their despair. The whole long tale of Diodorus tends to exalt the behaviour of the Rhodians, who resist until Antigonos orders his son Demetrius to end the siege. At the end of Diodorus' narrative, the memory of the Rhodians' emotions survives unforgettable in all readers. With their courage, they were able to gain well-deserved freedom.

Keywords: Demetrius the Besieger – Antigonos – Diodorus – Rhodes – siege

The great siege of Rhodes, started in the summer of 305, is definitely among the most famous and important events of the history of the island: Diodorus devotes as many as eighteen chapters in Book 20 of his *Library* (81–88; 91–100) to this episode.¹ The historian deals with both the besieged and the besieger, the still young Demetrius, Antigonos' son, who thanks to the siege of Rhodes became famous all over the world as Demetrius the Besieger.²

According to Diodorus, Demetrius was called the Besieger for the military innovations he introduced during the siege of Rhodes:

franca.landucci@unicatt.it, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano, Italia.

* All dates, unless otherwise noted, must be considered BC.

¹ All the reflections on the contents of Books 19 and 20 of Diodorus' *Library* are naturally from Landucci 2021 (in particular on the siege of Rhodes, see 243–273).

² Already in 19.45.1–8, Diodorus had dealt with another event in Rhodes, i.e. a great flood that had hit the island in the same period of the death of Eumenes, in three close steps. The last step of the flood occurred during a spring to be identified with the one immediately following the January in which Eumenes was captured and killed. In the chapter Diodorus focuses on detailed descriptions of the damage suffered by the island, including an indication of the number of victims: more than five hundred islanders died because of this natural calamity. His interest in Rhodes, however, dissolves at the end of 19.45, and he returns to the topic only when speaking of the siege suffered by the island in 305/4.

εὐμήχανος γὰρ ὢν καθ' ὑπερβολὴν ἐν ταῖς ἐπινοίαις καὶ πολλὰ παρὰ τὴν τῶν ἀρχιτεκτόνων τέχνην παρευρίσκων ὠνομάσθη μὲν Πολιορκητής.

being exceedingly ready in invention and devising many things beyond the art of the master builders, he [Demetrius] was called Poliorcetes [the Besieger].³

The nickname 'Poliorcetes' is also present in Plutarch, *Demetr.* 42.10–11, where it is inserted in a long reflection on the personality of Demetrius at the time of the conquest of the Macedonian throne, about ten years after the siege of Rhodes. According to all scholars, Diodorus' and Plutarch's quotations most likely depend on Hieronymus of Cardia,⁴ therefore considered the 'inventor' of the nickname reiterated until the Byzantine age, without any mention of its origin.⁵

In any case, beyond Demetrius' nickname, we are interested in the emotions of the Rhodians as a result of the siege suffered since the summer of 305.⁶

The city of Rhodes had been constructed *ex-novo* at the end of the fifth century, on the northern tip of the homonymous island, when the three ancient island *poleis*, Ialysos, Kamiros and Lindos, through a synecism, had merged into one *polis*: by common decision, the newly founded entity played the role of political center of the island.⁷

As already mentioned, Diodorus devotes eighteen chapters to this siege in Book 20 of his *Library* (81–88; 91–100): in 20.81.1, the historian cites the name of the Athenian archon Euxenippos (305/4) as a starting point of his account. These eighteen chapters are divided into two great sections (81–88 and 91–100), separated by two chapters (89–90) on Agathocles of Syracuse. The second section also opens with a chronological indication, the name of Pherecles, archon of Athens in the year 304/3.

The description of the siege is the most in-depth topic of Book 20, and its breadth is unmatched in the rest of the tradition. In effect, Paus. 1.6.6 devotes only few lines to the siege, focuses on the defensive capabilities of the besieged and on the fundamental support of Ptolemy of Egypt, and concludes with the failure of the Antigonid attack. On his part, Plutarch, in *Demetr.* 21–22, offers the reader few details on the progress of the siege: after announcing Demetrius'

³ Diod. 20.92.2.

⁴ See Andrei, Scuderi 1989, 51–52 (O. Andrei).

⁵ In general, on the epithet Poliorcetes, see Pimouguet-Pédarros 2011, 307–310; Wheatley, Dunn 2020, 150–151. On the possible irony of Demetrius' nickname, see now Rose 2019; Wheatley 2020.

⁶ Much has been written on 'emotions' in the Greek world in recent years; the three volumes edited by Angelos Chaniotis are certainly a milestone on the subject: see *Unveiling Emotions; Unveiling Emotions II; Unveiling Emotions III*.

⁷ On the synecism that led to the foundation of the city of Rhodes, see Berthold 1984, 19–37; Carusi 2003, 219–224. For the Hellenistic Rhodes, see in particular, beyond Gabrielsen 1997, also Wiemer 2002, with a wide bibliography.

attack, he limits himself to citing a long series of anecdotes, and concludes with the announcement of a compromise peace between the contenders.

Justin, on the other hand, does not speak of the siege, although Pompeius Trogus dealt with the topic in Book 15, as can be seen from the corresponding prologue (*Ut Cypro Ptolomaeum vicit classe Demetrius idemque ab obsidione Rhodi summotus est. Repetita in excessu origo Rhodiorum*).

In the tradition as a whole, from the *Marmor Parium* (FGrHist 239 B23) to the *Suda* (s.v. Πρωτογένης, Π 2963), the references to the siege are obviously numerous, yet add nothing to the description in the *Library*.⁸

As for Diodorus' story, scholars have primarily focused on the identification of the source used by the historian: they agree that it can be neither Hieronymus of Cardia, nor Duris of Samos, the two authors considered points of reference for Greek-Eastern history in *Library* Books 18–20.⁹ Diodorus, in fact, has first-hand information on the Rhodians at the time of the siege: we must therefore think of a local historiographer convinced that the island had been the protagonist of an epochal event in the last decade of the fourth century. Diodorus must have known the work of the second-century historian Zeno of Rhodes:¹⁰ therefore, the latter is considered Diodorus' source on the siege of Rhodes by most scholars.¹¹

I too embrace this hypothesis: in my opinion, moreover, Diodorus may have gotten to know Zeno's histories during his journey to Egypt, in 60–57, as the historian himself states in 1.44.1.

Without retracing all the phases of the long siege, we shall try to highlight those points in which Diodorus focuses not so much on the maneuvers of the Besieger, but rather on the reactions and feelings of the Rhodians who had to tackle them: thanks to the use of a pro-Rhodian source, the historian shows great interest in the emotions of the islanders, forced to repel such a strong and dangerous enemy.¹²

Already in the first chapter dedicated to the siege, in 20.81.1–4, Diodorus dwells on a 'hagiographic' description of the political, social and economic situation of the island: this description immediately gives evidence of the pro-Rhodian orientation of its source.

According to Diodorus, indeed, «the city of the Rhodians, which was strong in sea power and was the best governed city of the Greeks, was a prize

⁸ Same view in Wheatley, Dunn 2020, 180. The length of Diodorus' text has always attracted the attention of modern scholars: many pages and even a monograph (Pimouguet-Pédarros 2011) have been dedicated to the siege of Rhodes. For very interesting reflections, see Berthold 1984, 66–80; Billows 1990, 166–169; Wiemer 2002, 85–92; Wiemer 2011; Champion 2014, 130–142; Wheatley, Dunn 2020, 179–201.

⁹ For an analysis of the main sources of Diodorus for the Greek-Eastern part of *Library* Books 18–20, see Landucci 2021, xi–xxi.

¹⁰ Diod. 5.56.7: *περὶ μὲν οὖν τῶν ἀρχαιολογούμενων παρὰ Ῥοδίοις οὕτω τινὲς μυθολογοῦσιν· ἐν οἷς ἔστι καὶ Ζήνων ὁ τὰ περὶ ταύτης συνταξάμενος.*

¹¹ See Pimouguet-Pédarros 2011, 31–36; Rathmann 2016, 264 n. 411, and Wheatley, Dunn 2020, 180–184.

¹² For a bibliography on emotions in the Greek world, see above n. 6.

eagerly sought after by the dynasts and kings, each of them striving to add her to his alliance».¹³

The city, however, tried to keep good relations with everyone, and with its powerful fleet fought the pirates who infested the eastern Mediterranean: thus, in the second half of the 4th century, Rhodes could be considered an important player in the military policy between the Aegean and the eastern Mediterranean.¹⁴

As a last and most important sign of the fame enjoyed by the Rhodians, Diodorus adds that Alexander the Great had deposited his will on the island. The history of the privileged relations between Rhodes and Alexander can be found, in addition to this brief reference by Diodorus, only in the so-called *Romance of Alexander*, an imaginative collection of tales about the great Macedonian ruler.¹⁵

Diodorus, moreover, in the last paragraph of this chapter, states that the Rhodians had good relationships with all the Diadochi, but had a great friendship with Ptolemy, also thanks to the series of commercial ties that existed (and continued existing for the next 150 years) between the island and Egypt.¹⁶

Diodorus is again involved in the emotions of the Rhodians in 20.83, as the islanders understood that the war against Antigonos and Demetrius was unavoidable.¹⁷ Filled with sorrow and worry, at Antigonos' request to deliver the hundred most prominent citizens as hostages and to welcome Demetrius' fleet in the city harbour, the Rhodians began the war preparations. Demetrius' ships were already anchored in Loryma, at the southernmost tip of the so-called Carian Chersonese, the closest headland to Rhodes.¹⁸

¹³ Diod. 20.81.2: ἡ πόλις ἢ τῶν Ῥοδίων ἰσχύουσα ναυτικαῖς δυνάμεσι καὶ πολιτευομένη κάλλιστα τῶν Ἑλλήνων περιμάχητος τοῖς δυνάσταις καὶ βασιλεῦσιν ἦν, ἐκάστου σπεύδοντος εἰς τὴν αὐτοῦ φιλίαν προσλαμβάνεσθαι.

¹⁴ It should be noted, with Durvyne 2018, 244 n. 529, that the noun πειρατής appears in the *Library* only in Book 20 concerning the years 305–302, in seven occurrences: six of these refer to the siege of Rhodes, while the last one is related to an attack by Demetrius to the city of Pherae in Thessaly (in general on piracy in the ancient world, see Ferone 1997; de Souza 1999; on piracy in the Hellenistic age, still fundamental Davies 1984). On the hypothetical hegemonic dreams of the Rhodians in the 3rd and 2nd century, see Wiemer 2011.

¹⁵ About relations between Alexander and Rhodes, see Durvyne 2018, 244 n. 530. On the *Romance of Alexander*, see Stoneman 2007. As already said elsewhere (Landucci 2019, 21), the *Romance of Alexander* has an open narrative structure: over time, this work included new elements that foregrounded the pleasure of storytelling, beyond and above fidelity to facts, with interpolations of various kinds. One interpolation has been identified precisely in the story of Alexander's relations with Rhodes and, according to Hauben 1977, 307–316, whose opinion is now widely shared (see e.g. Will 1979, 74; Pimouguet-Pédarros 2011, 54–55; Durvyne 2018, 244 n. 530), it may have been conceived in Rhodes, but forged in Alexandria, and be a proof of the excellent relations between the island and the Ptolemies.

¹⁶ On this relationship, see, in particular, Gabrielsen 2013; about the structure of the Rhodian state at the beginning of the Hellenistic age, see Berthold 1984, 38–58; Gabrielsen 1997. For the island's status before the siege, see Pimouguet-Pédarros 2011, 53–115.

¹⁷ For a bibliography on emotions in the Greek world, see above n. 6.

¹⁸ This territory was the so-called 'integrated Peraia', i.e. that part of the Asian mainland whose settlements were 'an integral part' of the civic subdivisions of the Rhodian community (Carusi 2003, 219–224). On the Rhodian Peraia, see Fraser, Bean 1954; Rice 1999; Pimouguet-Pédarros 2011, 108–114.

At 20.83.1–2 Diodorus describes with dramatic tones how Demetrius' great fleet moved closer to the island, through the narrow stretch of sea that separates it from Loryma harbour. If in the previous chapter the presentation of the Antigonid army had been reduced to a dry list of ships and soldiers, in these paragraphs the story appears to have been elaborated 'from the perspective' of the Rhodians. As from a theater's auditorium, they anxiously watched the magnitude of the fleet and the glitter of the weapons: they saw their entire existence in danger and their faces showed infinite fear.

According to Diod. 20.83.3–4, after disembarking his army, Demetrius took position near the city, setting up his camp out of range of missiles. He at once sent out fit and proper men from the pirates and others to plunder the island both by land and by sea. He also cut down trees in the region nearby, and destroyed the farm buildings, and with this material he fortified the camp, surrounding it with a triple palisade and with great, close-set stockades, so that the loss suffered by the enemy became a protection for his own men. Then, using his whole army and crews, in a few days Demetrius closed with a mole the space between the city and the exit, and made a port large enough for his ships.

Diodorus does not mention the place where Demetrius built the harbour for his fleet. According to Richard Berthold,¹⁹ followed by most critics,²⁰ Demetrius landed in the gulf of Ialysos, on the east coast of the island, south-east of the city; according to Isabelle Pimouguet-Pédarros,²¹ instead, he landed on the west coast of the island, southwest of the city, in Zephyros bay.

We must, however, admit that there are no archaeological findings that support either hypothesis, although two facts, one in favor and one against Berthold's view, must be mentioned: 1) the Gulf of Ialysos is the closest landing point to Loryma harbour; 2) the harbours (military and commercial) of the city of Rhodes are located exactly on the opposite coast to that of Ialysos.

Thus, had Demetrius landed in that gulf, at each attack his ships would have to circumnavigate the tip of the island where the city was located. Zephyros bay, on the contrary, is immediately south of the city harbours: once reached it on the way from Loryma, passing by Rhodes (and thus allowing the inhabitants that perfect view described by Diodorus at 20.83.1–2), ships would be able to attack the city harbours very quickly. In my opinion, therefore, we can assume that Demetrius anchored his fleet in Zephyros bay.

Impressed by the parade of Demetrius' fleet, the Rhodians continued preparing the war; in 20.84.1–3, Diodorus focuses on their diplomatic, political and social choices. They sent delegations to Cassander, Lysimachus and Ptolemy to ask for help,²² and invited foreigners who were on the island to decide whether

¹⁹ Berthold 1984, 68–71.

²⁰ See Murray 2012, 114; Champion 2014, 133; Wheatley, Dunn 2020, 186.

²¹ Pimouguet-Pédarros 2011, 130–131 and Table VI, which embraces an old hypothesis of Rodgers 1937, 247, reaffirmed by Boëldieu Trever 2010, 65–66.

²² A request for help to Ptolemy is also mentioned in the so-called *Lindos Chronicle*, a long inscription in Doric dialect, dating back to 99, engraved on a stone slab reused for the flooring of the Byzantine

to stay and fight, or leave, in the attempt to, on the one hand, limit the consumption of food and, on the other, drive away possible traitors.

In the end, the Rhodians could count on six thousand citizens and one thousand foreigners ready to fight. To these men, they also added several strong young slaves, buying them from their owners and arming them, promising them freedom had they fought bravely against Demetrius.

The Rhodians, moreover, undertook to guarantee both subsidies and protection to the families of the men killed in the war: thus, they managed to build strong solidarity among all citizens, who were in awe of Demetrius yet braver in sharing the risks.

In 20.84.4 Diodorus affirms, indeed, that all the citizens competed to participate in the military preparations: the rich offered their economic resources and the poor would work for free.

Meanwhile, with some of their ships, the Rhodians also managed to intercept and capture several merchant ships carrying supplies to Demetrius. They set fire to the boats and used prisoners to obtain money: they demanded a ransom of 1,000 drachmas for a free man and 500 drachmas for a slave.²³

The Rhodians also knew that Demetrius was on the verge of attacking their two harbours. Therefore, they brought several war machines to the quay of the small harbour to defend the war fleet, whereas in the large harbour they mounted catapults on merchant ships. In this way, they created a double line of defense and showed that these desperate conditions had sharpened their wits.

In four chapters, 20.85–88, Diodorus focuses on the effort of the Rhodians to repel Demetrius' continuous assaults by sea: the historian's pro-Rhodian source insists on the Rhodians' ability to counter Demetrius' forces, despite their apparent superiority. Of course, the islanders had to suffer many painful losses: after a week's truce, Demetrius attacked with such a violence that the *pritanes* (i.e., the supreme magistrates of the city) decided to organise a counterattack, to drive the enemy away.²⁴

For the first time, not only did the Rhodians repel Demetrius' attacks, but also armed three ships and ordered their helmsmen to ram the war machines loaded on the enemy ships. This tactic was successful, although the Rhodians paid courage with the loss of a ship.

Church of St. Stephen, and found in Lindos in 1909 by a Danish archaeological expedition: see Higbie 2003; *La gloria di Athena Lindia*. The document, as stated in the text (section A, line 12), was drafted by two Rhodian scholars, Tharsagoras of Ladarma, *aliter ignotus*, and Timachidas of Lindos, often quoted by the erudite tradition: on Timachidas, see now Matijašić 2020. The last surviving lines of the stele mention the third theophany of the goddess (D 95–115 [*Epiph.* III]): when the city was besieged by Demetrius, the goddess appeared in a dream to Callicles, former priest of Athena Lindia, and ordered him to report to a magistrate of the city, Anaxipolis, to write to Ptolemy and invite him to come to the rescue of the city. Callicles, however, acted only after the goddess had appeared to him in a dream for six nights and had given him the same order; he went to the city, reported the dream and Anaxipolis was sent to Ptolemy. At this point the stele becomes unreadable.

²³ In general, on the military forces available to the Rhodians, see Pimouguet–Pédarros 2011, 193–229.

²⁴ Diod. 20.88.3–6.

Demetrius was enraged by the Rhodian counterattack. He thus placed a war machine three times bigger than the lost ones on a new ship, although a storm made the machine collapse and blocked the ship during the attack to the island's harbour.

Seeing that their enemies were in trouble due to the storm, the Rhodians went out on the dock and attacked the sailors of the ship who were left alone and eventually had to surrender: in this way, the Rhodians were able to take about four hundred prisoners.

Along with this defeat, Demetrius could not prevent the arrival of a first contingent of aid, consisting of one hundred and fifty Cretan mercenaries and over five hundred men sent by Ptolemy, many of whom were Rhodians that had been mercenaries in Egypt for a long time.

The war season of 305/4, therefore, ended badly for Demetrius, who decided to abandon the assaults to Rhodes by sea and prepare for an attack on land.

At this point, in 20.91, Diodorus focuses on the description of the land machines of war built by Demetrius and, in particular, on the gigantic *helepolis* («taker-of-cities»), an increasingly enhanced version of the one he had already deployed during the siege of Salamis of Cyprus in 306.²⁵

Also Plutarch, *Demetr.* 21.1-3, speaks of the *helepolis* and emphasises that «it caused fright to the soul and fascination at the sight of those who looked» (θάμβος ἄμα τῇ ψυχῇ καὶ χάριν τινὰ τῇ ὄψει τῶν θεωμένων παρεῖχε).

Faced with Demetrius' great preparations, the Rhodians had a new brave reaction:²⁶ worried by the land attack that the Besieger was organising, they built a second wall parallel to the one the enemy was targeting, with stones recovered from the demolition of the theater, the adjoining houses and some sacred buildings – vowing, however, to rebuild them as soon as the city would be safe, because despite their difficulties they were and always remained respectful of gods' prerogatives.

At the same time, the Rhodians realised that many Antigonid ships could no longer sail because their crews were working on land. Thus, they decided to arm nine of their ships and 'go hunting' for the merchant ships that brought supplies to Demetrius.

This ploy was very successful and strengthened the citizens' conviction to continue their war for freedom, despite the deadly risks this entailed.

Shortly below, in 20.93.6-7, Diodorus focuses on a public assembly held on the island: the citizens rejected the proposal to tear down the statues of Antigonus and of Demetrius as they decided to prove themselves better than the king who was besieging them.

²⁵ See Diod. 20.48.1-8, with the commentary by Landucci 2021, 223-225. Diodorus does not say the name of the builders of the two *helepoleis* of Demetrius. From sources of the Augustan age, we do know, however, that the *helepolis* of Rhodes was built by an Athenian architect named Epimachus: see Athen. Mech. 27; Vitruv. 10.16.4. On Athenaeus Mechanicus, see Whitehead, Blyth 2004; for a large bibliography on Vitruvius, see Cuomo, Formisano 2016.

²⁶ See Diod. 20.93.1-7.

Certainly in the wake of his source, Diodorus enthusiastically approves of this decision: the Rhodians deserved the praise of all the Greeks and Macedonians for their generosity, and showed a great capacity to endure their misfortunes – while, in case of defeat, this could have reminded the winner of the correctness of their behaviour.

In the meantime, Demetrius also tried to penetrate the walls of Rhodes through an underground tunnel dug by his men; the besieged, however, had been informed by a deserter of Demetrius' ploy and dug a deep trench to block the enemy.²⁷

Finally, Demetrius also tried bribery, secretly sending money to Athenagoras of Miletus, commander of the mercenaries arrived from Egypt. The latter, *aliter ignotus*, pretended to betray his allies and made an appointment with one of Demetrius' officers to decide where the Antigonid soldiers should gather to enter the tunnel.

Athenagoras had, however, informed the city council: the Rhodians then set up a trap for Demetrius' officer, who, after being captured, was ransomed by Demetrius.²⁸ Conversely, the Rhodians paid great honours to Athenagoras, not only to reward his loyalty, but also to arouse goodwill towards their institutions also in the other mercenaries present in the city.²⁹

Diodorus³⁰ then passes to describe the assault of the *helepolis* to the city walls, and informs about the arrival of a lot of supplies to the island, sent by Ptolemy, Cassander and Lysimachus to support the Rhodians. These aids were crucial to allow the Rhodians to resist the siege for long, and to reinforce the courage with which they fought for their homeland.

Diodorus then dwells on Demetrius' assaults and the countermoves of the Rhodians who managed to damage the *helepolis* with an incessant launching of incendiary bullets. Also in this battle, as in the siege of Salamis of Cyprus, the *helepolis* proved to be a very fragile giant that was potentially dangerous for those using it.

Demetrius, however, was still stubbornly attacking the city, and eventually managed to take down two sections of the walls, despite the courageous fighting of the Rhodians on the intermediate tower in order to keep the enemy out of town. Many Rhodians died: a general too, Ananias, died after fighting bravely. As always, Diodorus highlights both Demetrius' failures and the seemingly endless ability of the Rhodians to counter all his moves with a total disregard for danger and no fear of death.

²⁷ See Diod. 20.94.1–4. Also *PBerol.* 11632 (in *BNJ* 533 F 2) deals with these excavations on both sides: starting from line 12 and to line 48, the last surviving line, this papyrus narrates the same events Diodorus deals with.

²⁸ Diodorus says nothing about the fate of this officer. From *PBerol.* 11632, lines 45–48, we know that he was condemned to death, but he was not executed because the Rhodians accepted the ransom offered by Demetrius.

²⁹ See Diod. 20.94.5. On the same line *PBerol.* 11632, lines 40–44.

³⁰ Diod. 20.95–96.

The fate of the siege was decided shortly afterwards while the Rhodians were still receiving aid from Ptolemy: not only food supplies, but also (and above all) as many as fifteen hundred soldiers headed by an *aliter ignotus* Antigonus of Macedonia, to replace their losses sustained in battle.³¹ After a short respite, Demetrius prepared yet another assault on the city; in the night, a task force of fifteen hundred men rushed to where the wall had already been knocked down whereas the bulk of the army charged by land and sea, at daybreak, at Demetrius' signal.

When the destiny of the city seemed doomed, fate served a twisted outcome:³² the Rhodians fought in desperation «for their native land and their most precious things» (ὕπερ πατρίδος καὶ τῶν μεγίστων) and prevailed in the clash, killing many enemies, both soldiers and officers. Several of Demetrius' men were captured and only a few managed to escape: the Rhodians too suffered heavy losses, but the city was now safe.³³

In 20.99.1, we read that «when Demetrius realized that Fortune had snatched from his hand the capture of the city, he made new preparations for the siege» (Δημήτριος δὲ τὴν τῆς πόλεως ἄλωσιν ὑπολαβὼν ἐκ τῶν χειρῶν αὐτοῦ τὴν τύχην ἀφῆρησθαι πάλιν παρεσκευάζετο πρὸς τὴν πολιορκίαν). The intervention of the τύχη, a key concept in Diodorus' *Library*,³⁴ actually put the final seal on Demetrius' adventure: according to the historian, Antigonus invited his son to bring the matter to an end with an honourable compromise. This happened very quickly, as Ptolemy too convinced the Rhodians to accept a fair solution of the siege. The peace provided for the full autonomy of Rhodes, free of tribute and garrisons; the Rhodians, however, allied with Antigonus – except in the event of a war against Ptolemy – and handed over one hundred hostages, but no magistrate.

The siege of Rhodes ended with this peace, signed in the summer of 304: neither contender had scored an overwhelming victory. For sure the Rhodians had not been defeated, while most scholars think that the real loser was Demetrius³⁵ – although in recent years there have been attempts to re-evaluate his position³⁶ as the island had been on the verge of surrendering and had suffered much damage.

In my opinion, the draw sanctioned by the peace seems to have been a great success for the Rhodians: they had tenaciously defended their autonomy, shown great courage and fought resolutely.

In 20.100.1–4, Diodorus lists the honours decreed by the Rhodians for those who had helped to save the city: they bestowed gifts on the most valiant fighters,

³¹ See Diod. 20.98.1–9.

³² See Diod. 20.98.9.

³³ See Pimouguet-Pédarros 2011, 263–282; Wheatley, Dunn 2020, 198–199.

³⁴ See the pages of Sacks 1990, 38–41, reiterated in subsequent bibliography.

³⁵ See Billows 1990, 186, speaking of Demetrius' «debacle»; for a detailed bibliography see Wheatley, Dunn 2020, 200 n. 79.

³⁶ See Pimouguet-Pédarros 2011, 307–310; Champion 2014, 140–141, and, naturally, Wheatley, Dunn 2020, 199–201.

and, as promised,³⁷ freed the slaves who had fought for the island, granting them citizenship as well. They raised statues in honour of Cassander and Lysimachus, but above all they honoured Ptolemy, who was revered as a god after a consultation of the oracle of Ammon in the oasis of Siwah.³⁸

As for the honours the Rhodians bestowed on Ptolemy I, Pausanias, in 1.8.6, lists the nicknames of all Ptolemaic sovereigns, and says:

ὄνόματα μὲν δὴ κατὰ τὰ αὐτὰ Πτολεμαῖοί σφισιν, ἄλλη δὲ ἐπὶ κλησὶς ἄλλω· καὶ γὰρ Φιλομήτορα καλοῦσι καὶ Φιλάδελφον ἕτερον, τὸν δὲ τοῦ Λάγου Σωτήρα παραδόντων Ῥοδίων τὸ ὄνομα.

they are all alike called Ptolemy, but each has his own surname. For they call one Philometor, and another Philadelphus, while the son of Lagus is called Soter, a name given him by the Rhodians.

In fact, there is a long historical and historiographical diatribe on Ptolemy I's nickname, linked to a famous episode in the Alexander saga, the capture of the city of the Mallians on the west bank of the Indus in the autumn of 326, when the sovereign was seriously injured.³⁹

This issue cannot be delved into here, yet we must point out that Ptolemy himself, in his *Histories*, denied having saved Alexander in the city of the Mallians. It is therefore certain that Ptolemy was called *Soter* by the Rhodians, as Pausanias (1.8.6) tells us, to thank him for the help he had sent during the siege.⁴⁰

The most famous action of the Rhodians for the narrow escape was, however, the construction of the so-called Colossus of Rhodes, the giant bronze statue of the Sun God: the location of this statue at Rhodes Harbour is not confirmed by ancient sources nor by the results of archaeological excavations. However, wherever it was placed, this statue was certainly visible to anyone approaching the city by sea: it well expressed the joy of the people of Rhodes and was considered by the ancients one of the seven wonders of the world.

Even if the historiographical sources on the siege do not mention this statue, it is referred to by the erudite tradition and by three epigrams that exalt its magnitude.

The Colossus therefore remained well imprinted in the memory of the ancient world, despite the short duration of its existence terminated as it collapsed to the ground due to the great earthquake that struck the island in 228. The bronze used for the statue remained there until the Arab conquest of AD 652–

³⁷ See Diod. 20.84.1–6.

³⁸ On the fame of this oracle, mainly due to the visit of Alexander the Great, see Landucci 2019, 127–128.

³⁹ About this, see Landucci 2019, 198–201.

⁴⁰ On the epithet *Soter* of Ptolemy I, see Worthington 2016, 168–169; in general about this nickname shared by other Hellenistic rulers, see Muccioli 2013, 81–94.

653, when it was sold by the winning commander to a Jew from Emesa who used hundreds of camels for its transport.⁴¹

The three longest descriptions of the statue are found in Strabo (14.2.5 [C 652]), Pliny the Elder (*HN* 34.18.41–42) and in a treatise on the seven wonders of the ancient world (*De septem orbis spectaculis*).⁴² As for the three epigrams dedicated to the Colossus, the first, and most famous, retains the dedicatory inscription of the statue (*AP* 6.171). The second is an epigram by Antipater of Sidon, a poet who lived in the second half of the second century, which is the oldest text to list the seven wonders of the world (*AP* 9.58). The third, instead, is a recent discovery because it is one of the many epigrams by Posidippus of Pella contained in the now famous papyrus of Milan (*PMil.Vogl.* 8.309), published at the beginning of the third millennium.⁴³

Posidippus' epigram no. 68 is dedicated to the sculptor of the Colossus, Chares of Lindos, explicitly mentioned by Strabo and Pliny too. *Sic stantibus rebus*, Posidippus' epigram seems to be the most ancient reference to the Colossus, evidence of the fact that the fame of this monument had very rapidly spread throughout the Greek–Eastern world as early as in the first decades of the third century.⁴⁴

As a matter of fact, the great Colossus well represented the sense of liberation of the Rhodians after a year of siege: fear, the risks taken, and the human losses suffered had stirred terrible emotions in the islanders, which were only overcome when Demetrius' fleet left the island and headed towards Greece.⁴⁵

The courage of a handful of men, determined to die for their homeland, had prevailed over the immoderate ambitions of Demetrius (and his father). A period of great splendour began for Rhodes, in the name of freedom and autonomy, values that were so dear to the founding ideology underlying every Greek *polis*.

Bibliography

- Andrei O., Scuderi R. (1989), *Plutarco. Le Vite di Demetrio e di Antonio*, Milano.
 Angiò F. (2003), *L'epigramma di Posidippo per il Colosso di Rodi (PMil. Vogl. VIII 309, col. XI, ll. 6–11): contributo testuale alle ll. 10–11*, «SIFC» s. IV, 1, 215–217.
 Austin C., Bastianini G. (2002), *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*, Milano.

⁴¹ See Const. Porph. *De adm. imp.* 20–21. For a detailed history of the Colossus, see Hoepfner 2003; Vedder 2015; *status quaestionis* in Wheatley, Dunn 2020, 443–448.

⁴² Ancient tradition attributes this treatise to Philo of Byzantium, a Greek writer of technical subjects who lived at the end of the third century; however, according to most recent philological studies, it dates to much later, not earlier than 5th century AD. See Lanowsky 1985; for an edition of the text, with the confirmation of its dating to 5th or even 6th century AD, see Brodersen 1992.

⁴³ *Editio princeps*: Bastianini, Gallazzi 2001; see also Austin, Bastianini 2002 and Gigante Lanzara 2009, which, in addition to the Greek text, with Italian translation, also contains a careful survey of all the extensive bibliography published in 2001–2009.

⁴⁴ On this epigram, beyond philological observations in Angiò 2003, see also Wiemer 2011: he offers interesting reflections on the propagandistic use that the Rhodians made of the Colossus, which he considers the image of the hegemony on the eastern Mediterranean longed for by the islanders.

⁴⁵ For a bibliography on emotions in the Greek world, see above n. 6.

- Bastianini G., Gallazzi C. (con la collaborazione di C. Austin) (2001), *Posidippo di Pella. Epigrammi* (P. Mil. Vogl. VIII 309), I-II, Milano.
- Berthold R.M. (1984), *Rhodes in the Hellenistic Age*, Ithaca.
- Billows R.A. (1990), *Antigonos the One-Eyed and the Creation of the Hellenistic State*, Berkeley - London.
- Boëldieu Trevet J. (2010), *Le siège de Rhodes (305-304): l'organisation de la défense. Comparaison avec la Poliorkétique d'Énée le Tacticien*, in *Les sièges de Rhodes de l'Antiquité à la période moderne*, éd. par N. Faucherre et I. Pimouguet-Pédarros, Rennes, 57-84.
- Brodersen K. (1992), *Reiseführer zu den Sieben Weltwundern. Philon von Byzanz und andere antike Texte. Zweisprachige Ausgabe*, Frankfurt am Main.
- Carusi C. (2003), *Isole e pereie in Asia Minore. Contributi allo studio dei rapporti tra poleis insulari e territori continentali dipendenti*, Pisa.
- Champion J. (2014), *Antigonos the One-Eyed. Greatest of the Successors*, Barnsley.
- Cuomo S., Formisano M. (2016), *Vitruvius. Text, Architecture, Reception*, Baltimore.
- Davies J.K. (1984), *Cultural, Social and Economic Features of the Hellenistic World*, in *CAH*, VII 1. *The Hellenistic World*, ed. by F.W. Walbank et al., Cambridge, 257-320.
- de Souza P. (1999), *Piracy in the Graeco-Roman World*, Cambridge.
- Durvy C. (2018), *Diodore de Sicile. Bibliothèque Historique. Tome XV. Livre XX*, Paris.
- Ferone C. (1997), *Lesteia. Forme di predazione nell'Egeo in età classica*, Napoli.
- Fraser P.M., Bean G.E. (1954), *The Rhodian Peraea and Islands*, Oxford.
- Gabrielsen V. (1997), *The Naval Aristocracy of Hellenistic Rhodes*, Aarhus.
- (2013), *Rhodes and the Ptolemaic Kingdom: the Commercial Infrastructure*, in *The Ptolemies, the Sea and the Nile. Studies in Waterborne Power*, ed. by K. Buraselis, M. Stefanou and D.J. Thompson, Cambridge - New York, 66-81.
- Gigante Lanzara V. (2009), *Posidippo di Pella. Epigrammi*, Napoli.
- La gloria di Athana Lindia*, a cura di C. Ampolo, D. Erdas, A. Magnetto, «ASNP» s. V, 6, 2014, 3-444.
- Hauben H. (1977), *Rhodos, Alexander and the Diadochi from 333/32 to 304*, «Historia» 26, 307-339.
- Higbie C. (2003), *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of Their Past*, Oxford.
- Hoepfner W. (2003), *Der Koloss von Rhodos und die Bauten des Helios. Neue Forschungen zu einem der Sieben Weltwunder*, Mainz.
- Landucci F. (2019), *Alessandro. Sovrano ambizioso, guerriero invincibile; il più grande conquistatore di tutti i tempi*, Roma.
- (2021), *Diodoro Siculo. Biblioteca Storica. Libri XIX-XX. La Grecia e l'Oriente. Commento Storico*, Milano.
- Lanowsky J. (1985), *Zum Werk des Philon von Byzanz Über die sieben Weltwunder*, «Eos» 73, 31-47.
- Matijašić I. (2020), *Timachidas Rhodius*, Leiden - Boston.
- Muccioli F. (2013), *Gli epiteti ufficiali dei re ellenistici*, Stuttgart.
- Murray W.M. (2012), *The Age of Titans. The Rise and Fall of the Great Hellenistic Navies*, New York.
- Pimouguet-Pédarros I. (2011), *La Cité à l'épreuve des rois. Le siège de Rhodes par Démétrios Poliorkète (305-304 av. J.-C.)*, Rennes.
- Rathmann M. (2016), *Diodor und seine „Bibliothek“. Weltgeschichte aus der Provinz*, Berlin.
- Rice E.E. (1999), *Relations between Rhodes and the Rhodian Peraia*, in *Hellenistic Rhodes. Politics, Culture and Society*, ed. by V. Gabrielsen, Aarhus, 45-54.

- Rodgers W.L. (1937), *Greek and Roman Naval Warfare*, Annapolis.
- Rose T. (2019), *Demetrius the Besieger (and Fortifier) of Cities: a Case Study in Early Hellenistic Siege Warfare*, in *Brill's Companion to Sieges in the Ancient Mediterranean*, ed. by J. Armstrong and M. Trundle, Leiden, 169-190.
- Sacks K.S. (1990), *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton.
- Stoneman R. (2007), *Il Romanzo di Alessandro*, I, Milano.
- Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, ed. by A. Chaniotis, Stuttgart 2012.
- Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome. Texts, Images, Material Culture*, ed. by A. Chaniotis, P. Ducrey, Stuttgart 2013.
- Unveiling Emotions III. Arousal, Display, and Performance of Emotions in the Greek World*, ed. by A. Chaniotis, Stuttgart 2021.
- Vedder U. (2015), *Der Koloss von Rhodos. Archäologie, Herstellung und Rezeptionsgeschichte eines antiken Weltwunders*, Mainz.
- Wheatley P. (2020), *The Implications of 'Poliorcetes': Was Demetrius the Besieger's Nickname Ironic?*, «Histos» 14, 152-184 [<https://histos.org/documents/2020AA05WheatleyDemetriusPoliorcetes.pdf>].
- Wheatley P., Dunn C. (2020), *Demetrius the Besieger*, Oxford.
- Whitehead D., Blyth P.H. (2004), *Athenaeus Mechanicus. On machines (Περὶ μηχανημάτων)*. *Translated with Introduction and Commentary*, Stuttgart.
- Wiemer H.-U. (2002), *Krieg, Handel und Piraterie. Untersuchungen zur Geschichte des hellenistischen Rhodos*, Berlin.
- (2011), *Early Hellenistic Rhodes: the Struggle for Independence and the Dream of Hegemony*, in *Creating a Hellenistic World*, ed. by A. Erskine, L. Llewellyn Jones and E.D. Carney, Swansea, 123-146.
- Will Éd. (1979²), *Histoire politique du monde hellénistique*, I, Nancy.
- Worthington I. (2016), *Ptolemy I. King and Pharaoh of Egypt*, New York.

ANGER OF THE MASSES AND ANGER OF INDIVIDUALS: ANALYZING AND COMPARING THUCYDIDES AND XENOPHON

ROBERTO NICOLAI

Abstract: In Thucydides the angry reaction of collectivities of citizens and soldiers is frequently emphasised and in the speeches characters often argue about the danger of decisions taken under the influence of anger. Thucydides' attention to the psychology of the masses is also important in relation to his overall plan of analysing events that may occur in compliance to the human nature (1.22.4: κατὰ τὸ ἀνθρώπινον). In Xenophon there is no lack of angry collectivities but the focus is mainly on emotions of the individuals coming to decisions in a state of anger and thus suffering the consequences. An exemplary case is that of Cyaxares in the *Cyropaedia*, proposed by Xenophon as a negative paradigm and compared with the exemplary behaviour of Cyrus the Great. Rather than the control of the masses – a typical concern of Thucydides – Xenophon focuses on the education, character and behaviour of those in power.

Keywords: Thucydides – Xenophon – anger – psychology of the masses – emotions

1. Thucydides: anger of masses

Reviewing Eirene Visvardi's book, *Emotion in Action. Thucydides and the Tragic Chorus*, Tim Rood described the growing interest in the subject of emotions as an «emotional turn».¹ Among the emotions investigated, a special place belongs to anger: suffice only to mention William Harris' pioneering book *Restraining Rage*,² that inaugurated this trend in studies. The aim of my paper is to examine the occurrences of some of the terms indicating anger in Thucydides and Xenophon in order to understand where the interest of the two historians lies and if it is possible to detect an evolution in their psychological analysis of the masses and individuals.

A first investigation on the use of the term ὀργή³ and the verb ὀργίζομαι in Thucydides, to which one should add περιοργής⁴ and χαλεπαίνω, clearly shows that anger is attributed mainly to the collectivity of citizens or soldiers.⁵ In some

roberto.nicolai@uniroma1.it, Sapienza Università di Roma, Italia.

¹ Visvardi 2015; Rood 2016.

² Harris 2001.

³ According to Bruno Sunseri 2011, 32, ὀργή is the word used to indicate an emotional state.

⁴ The word is used only once in Thucydides: see 4.130.4 and Huart 1968, 162.

⁵ See Huart 1968, 158–159: anger rarely appears in statesmen and is an absent feeling in Pericles. See also Harris 2001, 180: «Thucydides rarely attributes *orgē* to Greek political leaders, who from time to time are seen calming the angry *demōs*».

cases, despite the reference to the Persians, Athenians or Spartans, it can be assumed that the rulers of cities or kingdoms, such as the Persian Tissaphernes, are those who felt anger and made decisions prompted by this feeling. In 1.26.3 the verb χαλεπαίνω indicates the irritation of the Corcyreans because Epidamnus had relied on the Corinthians. By contrast, in 1.31.1 (ὀργῇ φέροντες) and in 1.38.5 (τῇ ἡμετέρᾳ ὀργῇ), the Corinthians are angry with the Corcyreans in turn. In a direct speech of Pericles, he states that the Athenians must not let themselves be angered and agree to clash with the Spartans in land battles (1.143.5): καὶ Πελοποννησίοις ὑπὲρ αὐτῶν ὀργισθέντας πολλῶ πλέοσι μὴ διαμάχεσθαι («We should not under any irritation at the loss of our property give battle to the Peloponnesians, who far outnumber us»).6

In 2.8.5 it is the Greeks who are angry with the Athenians (<έν> ὀργῇ εἶχον). Again in 2.18.5 the army is angry with Archidamus for the duration of the siege (έν τοιαύτῃ μὲν ὀργῇ ὁ στρατός τὸν Ἀρχίδαμον έν τῇ καθέδρᾳ εἶχεν) and in 2.21.3 the Athenians are enraged with Pericles (έν ὀργῇ εἶχον) because he does not organise a sortie to counter the invasion by the Spartan army. In 2.22.1 Pericles fears that the Athenians will make some mistake driven by anger:⁷

Περικλῆς δὲ ὀρῶν μὲν αὐτοὺς πρὸς τὸ παρὸν χαλεπαίνοντας καὶ οὐ τὰ ἄριστα φρονούοντας, πιστεύων δὲ ὀρθῶς γινώσκων περὶ τοῦ μὴ ἐπεξιέναι, ἐκκλησίαν τε οὐκ ἐποίει αὐτῶν οὐδὲ ξύλλογον οὐδένα, τοῦ μὴ ὀργῇ τι μᾶλλον ἢ γνώμῃ ξυνηλθόντας ἐξαμαρτεῖν, τὴν τε πόλιν ἐφύλασσε καὶ δι' ἡσυχίας μάλιστα ὅσον ἐδύνατο εἶχεν.

But he, seeing that they were overcome by the irritation of the moment and inclined to evil counsels, and confident that he was right in refusing to go out, would not summon an assembly or meeting of any kind, lest, coming together more in anger than in prudence, they might take some false step. He maintained a strict watch over the city, and sought to calm the irritation as far as he could.

The anger of the Athenians against Pericles recurs again both in direct speech (2.60.1, where ὀργῇ is joined to χαλεπαίνω; 2.64.1: μήτε ἐμὲ δι' ὀργῆς ἔχετε; compare 2.60.5, with the verbal form ὀργίζεσθε) as well as later in the famous judgment on Pericles (2. 65.1 and 3).⁸ In the introduction to the speech, Thucydides explains the reasons that had prompted Pericles to intervene (2.59.3):

ὁ δὲ ὀρῶν αὐτοὺς πρὸς τὰ παρόντα χαλεπαίνοντας καὶ πάντα ποιούοντας ἅπερ αὐτὸς ἠλπίζε, ξύλλογον ποιήσας (ἔτι δ' ἐστρατήγει) ἐβούλετο θαρσύναι τε καὶ

⁶ The translations of Thucydides are by Benjamin Jowett.

⁷ The passage is emphasized by Huart 1968, 56-57, who highlights the contrast between ὀργῇ and γνώμῃ (see also p. 162). On the different meanings of *gnome* in Thucydides' time see Huart 1973. On Pericles' ability to control the emotions of the *demos* see Visvardi 2015, 56-62.

⁸ See Reeve 1999, 443-444.

ἀπαγαγὼν τὸ ὀργιζόμενον τῆς γνώμης πρὸς τὸ ἡπιώτερον καὶ ἀδεέστερον καταστήσαι.

He saw that they were exasperated by their misery and were behaving just as he had always anticipated that they would. And so, being still general, he called an assembly, wanting to encourage them and to convert their angry feelings into a gentler and more hopeful mood.

Especially noteworthy in this passage is the beautiful abstract τὸ ὀργιζόμενον τῆς γνώμης.

Again, the Spartans are annoyed with Cnemus (2.85.2: ὀργῇ οὖν ἀπέστειλλον) and the Athenians feel the same towards the Mytilenians who have defected (3.36.2: ὑπὸ ὀργῆς) and, for the same reason, also towards the inhabitants of Mende (4.123.3: ὀργισθέντες). The Peloponnesian soldiers are irritated by the hasty retreat of the Macedonians (4.128.4: ὀργιζόμενοι).⁹ The Spartan ambassadors fear that the angry Athenians (5.44.3: ὀργιζόμενοι) will conclude an alliance with Argos. Other cases in which an entire city is in the grip of anger are those of the Mantineans in 5.29.2 (δι' ὀργῆς ἔχοντες) and of the Athenians in 5.46.5 (δι' ὀργῆς εἶχον). The Eleians are irritated because the allies have not accepted their proposal to march on Lepreum (5.62.2: ὀργισθέντες) and the Spartans are angry in 5.63.2 at the news of the taking of Orchomenus (ἐχαλέπαινον). The Athenians are wrathful when they suspect the emergence of an oligarchic and tyrannical conspiracy (6.60.2: ὀργιζομένων). After the Sicilian defeat, the Athenians are angry with the soothsayers who had raised the hope of conquering Sicily (8.1.1: ὀργίζοντο). Again, the Athenians show feelings of anger when they believe to have been deceived by Alcibiades in 8.56.4: ἀλλ' ἄπορα νομίσαντες οἱ Ἀθηναῖοι καὶ ὑπὸ τοῦ Ἀλκιβιάδου ἐξηπατηῆσθαι, δι' ὀργῆς ἀπελθόντες κομίζονται ἐς τὴν Σάμον («the Athenians now perceived that matters were hopeless, and that they had been duped by Alcibiades. So, they departed in anger to Samos»). Again, the Athenians of Samos behave acrimoniously (8.86.4: ἐχαλέπαινον; 5: ὀργιζομένους) towards the delegates of the Four Hundred and Alcibiades manages to appease the crowd.

One particularly significant passage, which I have isolated from the others because of its importance, is detected in the section on the *stasis* of Corcyra. The description of the anger of the citizens of Corcyra is a full-blown analysis of how the violence of the passions disrupts civil life (3.84.1–2):¹⁰

ἐν δ' οὖν τῇ Κερκύρα τὰ πολλὰ αὐτῶν προουτολήθη, καὶ ὅποσα ὕβρει μὲν ἀρχόμενοι τὸ πλεόν ἢ σωφροσύνη ὑπὸ τῶν τὴν τιμωρίαν παρασχόντων οἱ ἀνταμυνόμενοι

⁹ See Bruno Sunseri 2011, 28.

¹⁰ This chapter is considered inauthentic by many scholars: see Hornblower 1991, 488–489, but I do not think that either the evidence of the scholiast or the silence of Dionysius of Halicarnassus are sufficiently strong arguments. See also Harris 2001, 178–179.

δράσειαν, πενίας δὲ τῆς ἀπαλλαξείοντες τινες, μάλιστα δ' ἂν διὰ πάθους, ἐπιθυμοῦντες τὰ τῶν πέλας ἔχειν, παρὰ δίκην γινώσκοιεν, οἳ τε μὴ ἐπὶ πλεονεξίᾳ, ἀπὸ ἴσου δὲ μάλιστα ἐπιόντες ἀπαιδευσίᾳ ὀργῆς πλεῖστον ἐκφερόμενοι ὡμῶς καὶ ἀπαραιτήτως ἐπέλθοιεν. [2] Ξυνταραχθέντος τε τοῦ βίου ἐς τὸν καιρὸν τούτων τῆ πόλει καὶ τῶν νόμων κρατήσασα ἡ ἀνθρωπεΐα φύσις, εἰωθυΐα καὶ παρὰ τοὺς νόμους ἀδικεῖν, ἀσμένῃ ἐδήλωσεν ἀκρατῆς μὲν ὀργῆς οὕσα, κρείσσων δὲ τοῦ δικαίου, πολεμία δὲ τοῦ προύχοντος· οὐ γὰρ ἂν τοῦ τε ὀσίου τὸ τιμωρεῖσθαι προυτίθεσαν τοῦ τε μὴ ἀδικεῖν τὸ κερδαίνειν, ἐν ᾧ μὴ βλάπτουσιν ἰσχὺν εἶχε τὸ φθонеῖν.

Now in Corcyra most of these deeds were perpetrated, and for the first time. There was every crime which men could commit in revenge who had been governed not wisely, but tyrannically, and now had the oppressor at their mercy. There were the dishonest designs of others who were longing to be relieved from their habitual poverty, and were naturally animated by a passionate desire for their neighbour's goods; and there were crimes of another class which men commit, not from covetousness, but from the enmity which equals foster towards one another until they are carried away by their blind rage into the extremes of pitiless cruelty. [2] At such a time the life of the city was all in disorder, and human nature, which is always ready to transgress the laws, having now trampled them under foot, delighted to show that her passions were ungovernable, that she was stronger than justice, and the enemy of everything above her. If malignity had not exercised a fatal power, how could anyone have preferred revenge to piety, and gain to innocence?

The *stasis* of Corcyra is a powerful paradigm, as it also emerges from Thucydides' comment (3.85.1): οἳ μὲν οὖν κατὰ τὴν πόλιν Κερκυραῖοι τοιαύταις ὀργαῖς ταῖς πρώταις ἐς ἀλλήλους ἐχρήσαντο, «Such were the passions which the citizens of Corcyra first of all Hellenes displayed towards one another». To these passages one should add 3.82.5, where the word used is χαλεπαίνω: καὶ ὁ μὲν χαλεπαίνων πιστὸς αἰεὶ, ὁ δ' ἀντιλέγων αὐτῷ ὑποπτος. Again, these are considerations on the psychology of the masses¹¹ applied to the specific case of *stasis*.

2. Anger on the battlefield

An interesting case is the one about the different way of approaching the battlefield by the Argives and Spartans (5.70):

καὶ μετὰ ταῦτα ἡ Ξυνοδος ἦν, Ἀργεῖοι μὲν καὶ οἱ Ξύμμαχοι ἐντόνως καὶ ὀργῆ¹² χωροῦντες, Λακεδαιμόνιοι δὲ βραδέως καὶ ὑπὸ αὐλητῶν πολλῶν ὁμοῦ ἐγκαθεστῶτων, οὐ τοῦ θεοῦ χάριν, ἀλλ' ἵνα ὁμαλῶς μετὰ ῥυθμοῦ βαιόντες προσέλθοιεν καὶ μὴ διασπασθεῖν αὐτοῖς ἡ τάξις, ὅπερ φιλεῖ τὰ μεγάλα στρατόπεδα ἐν ταῖς προσόδοις ποιεῖν.

¹¹ On some aspects of the psychology of the masses in Thucydides, compared with Gorgias, see Hunter 1986.

¹² Huart 1968, 157, is tempted to translate as «élan». According to Hornblower 2008, 185, the word implies disapproval.

At length the two armies went forward. The Argives and their allies advanced to the charge with great fury and determination. The Lacedaemonians moved slowly and to the music of many flute-players, who were stationed in their ranks, and played, not as an act of religion, but in order that the army might march evenly and in true measure, and that the line might not break, as often happens in great armies when they go into battle.

In 2.11.4 it is Archidamus who explains that attacks conducted in anger can be repulsed by lesser armies:¹³

ἄδηλα γὰρ τὰ τῶν πολέμων, καὶ ἐξ ὀλίγου τὰ πολλὰ καὶ δι' ὀργῆς αἱ ἐπιχειρήσεις γίνονται· πολλάκις τε τὸ ἔλασσον πλῆθος δεδιὸς ἄμεινον ἡμίνατο τοὺς πλέονας διὰ τὸ καταφρονοῦντας ἀπαρασκευάτους γενέσθαι.

War is carried on in the dark; attacks are generally sudden and furious, and often the smaller army, animated by a proper fear, has been more than a match for a larger force which, disdainful of their opponent, were taken unprepared by him.

This passage can be compared *per contrarium* to the exhortation speech delivered by Gilippus to the troops (7.68.1):

πρὸς οὖν ἀταξίαν τε τοιαύτην καὶ τύχην ἀνδρῶν ἑαυτὴν παραδεδωκυῖαν πολεμωτάτων ὀργῇ προσμειξόμεν, καὶ νομίσωμεν ἅμα μὲν νομιμώτατον εἶναι πρὸς τοὺς ἐναντίους οἱ ἂν ὡς ἐπὶ τιμωρία τοῦ προσπεσόντος δικαιώσωσιν ἀποπληῆσαι τῆς γνώμης τὸ θυμούμενον, ἅμα δὲ ἐχθροὺς ἀμύνασθαι ἐκγενησόμενον ἡμῖν καὶ τὸ λεγόμενόν που ἥδιστον εἶναι.

Against such disorder, and against hateful enemies whose good fortune has run away from them to us, let us advance with fury. We should remember in the first place that men are doing a most lawful act when they take vengeance upon an enemy and an aggressor, and that they have a right to satiate their heart's animosity; secondly, that this vengeance, which is proverbially the sweetest of all things, will soon be within our grasp.

It should be pointed out the wording τῆς γνώμης τὸ θυμούμενον, which is quite similar to τὸ ὀργιζόμενον τῆς γνώμης of 2.59.3. These are typical Thucydidean clues proving again that the direct speeches were composed by Thucydides and are not neutral, let alone literal, accounts of what was really said. In this phrase we also meet one more crucial term for anger, namely the verb θυμῶ. The verb is used by Thucydides only in this passage, whereas the noun θυμός appears three times: in 1.49.3, ἀλλὰ θυμῶ καὶ ῥώμῃ τὸ πλεον ἑναυμάχουν ἢ

¹³ The passage is quoted by Desmond 2006, 376, among the examples of how the psychology of masses and armies is analysed in Thucydides.

ἐπιστήμη, where it is translated by Benjamin Jowett as «rage»; 2.11.7, quoted below, where it is translated as «angry»; 5.80.2, καὶ τὰ τε ἄλλα θυμῷ ἔφερον, translated «they were very energetic in all their doings».

3. Controlling anger in social life (and in relations with allies): an Athenian prerogative

To the passages on the anger of masses of citizens and armies one can compare the famous definition in Pericles' epitaph of the Athenians' way of life and their social relations, which describes, by means of a lithote, the Athenians' ability to remain calm in the face of their neighbours' actions (2.37.2):¹⁴

ἐλευθέρως δὲ τὰ τε πρὸς κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑποψίαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονὴν τι δρᾷ, ἔχοντες, οὐδὲ ἀζημίους μὲν, λυπηρὰς δὲ τῇ ὄψει ἀχθηδόνας προστιθέμενοι.

There is no exclusiveness in our public life, and in our private intercourse we are not suspicious of one another, nor angry with our neighbour if he does what he likes; we do not put on sour looks at him which, though harmless, are not pleasant.

This formulation is part of the group of statements aimed at outlining the perfect city: this is the Periclean propaganda filtered through Thucydides.

The peculiarity of the Athenians is also emphasised in another speech, in which the Athenian ambassadors recall what happened during the battle of Salamis (1.74.2):

προθυμίαν δὲ καὶ πολὺ τολμηροτάτην ἐδείξαμεν, οἱ γέ, ἐπειδὴ ἡμῖν κατὰ γῆν οὐδεὶς ἐβόηθει, τῶν ἄλλων ἤδη μέχρι ἡμῶν δουλευόντων ἠξιώσαμεν ἐκλιπόντες τὴν πόλιν καὶ τὰ οἰκεῖα διαφθεύραντες μηδ' ὥς τὸ τῶν περιλοίπων ξυμμάχων κοινὸν προλιπεῖν μηδὲ σκεδασθέντες ἀχρεῖοι αὐτοῖς γενέσθαι, ἀλλ' ἐσβάντες ἐς τὰς ναῦς κινδυνεῦσαι καὶ μὴ ὀργισθῆναι ὅτι ἡμῖν οὐ προυτιμωρήσατε.

Thirdly, we displayed the most extraordinary courage and devotion; there was no one to help us by land; for up to our frontier those who lay in the enemy's path were already slaves; so we determined to leave our city and sacrifice our homes. Even in that extremity we did not choose to desert the cause of the allies who still resisted, or by dispersing ourselves to become useless to them; but we embarked and fought, taking no offence at your failure to assist us sooner.

Here too Thucydides has the Athenians deliver a self-eulogy, reminiscent in content and tone of the *epitaphioi logoi*. Of course, the Salamis paradigm is shaped according to the argumentation of the ambassadors' speech.

¹⁴ See Harris 2001, 178.

4. Reflections on anger in direct speech: the psychology of the masses as a topic

In some direct speeches, the orators offer general considerations about the anger that often drives men to wrong choices or that lead to unsuccessful outcomes of military actions. This is the case in four famous speeches, by Pericles, Archidamus, Cleon, and Diodotus, respectively:

1.140.1 (Pericles)

τῆς μὲν γνώμης, ᾧ Ἀθηναῖοι, αἰεὶ τῆς αὐτῆς ἔχομαι, μὴ εἴκειν Πελοποννησίοις, καίπερ εἰδὼς τοὺς ἀνθρώπους οὐ τῇ αὐτῇ ὀργῇ ἀναπειθομένους τε πολεμεῖν καὶ ἐν τῷ ἔργῳ πράσσοντας, πρὸς δὲ τὰς ξυμφορὰς καὶ γνώμας τρεπομένους.

Athenians, I say, as I always have said, that we must never yield to the Peloponnesians, although I know that men are persuaded to go to war in one temper of mind, and act when the time comes in another, and that their resolutions change with the changes of fortune.

2.11.7 (Archidamus)

πᾶσι γὰρ ἐν τοῖς ὄμμασι καὶ ἐν τῷ παραντίκα ὄραν πάσχοντάς τι ἄηθες ὀργῇ προστίπτει· καὶ οἱ λογισμῶ ἑλάχιστα χρώμενοι θυμῶ πλεῖστα ἐς ἔργον καθίστανται.

For all men are angry when they not only suffer but see, and some strange form of calamity strikes full upon the eye; the less they reflect the more ready they are to fight.

3.38.1 (Cleon)

ὁ γὰρ παθὼν τῷ δράσαντι ἀμβλυτέρᾳ τῇ ὀργῇ ἐπεξέρχεται, ἀμύνεσθαι δὲ τῷ παθεῖν ὅτι ἐγγυτάτω κείμενον ἀντίταλον ὄν μάλιστα τὴν τιμωρίαν ἀναλαμβάνει.

For after a time the anger of the sufferer waxes dull, and he pursues the offender with less keenness; but the vengeance which follows closest upon the wrong is most adequate to it and exacts the fullest retribution.

3.42.1 (Diodotus)

νομίζω δὲ δύο τὰ ἐναντιώτατα εὐβουλία εἶναι, τάχος τε καὶ ὀργήν, ὧν τὸ μὲν μετὰ ἀνοίας φιλεῖ γίγνεσθαι, τὸ δὲ μετὰ ἀπαιδευσίας καὶ βραχύτητος γνώμης.

In my opinion the two things most adverse to good counsel are haste and passion; the former is generally a mark of folly, the latter of vulgarity and narrowness of mind.

3.45.4 (Diodotus)

ἢ τοίνυν δεινότερόν τι τούτου δέος εὐρετέον ἐστὶν ἢ τὸδε γε οὐδὲν ἐπίσχει, ἀλλ' ἢ μὲν πενία ἀνάγκη τόλμαν παρέχουσα, ἢ δ' ἐξουσία ὕβρει τὴν πλεονεξίαν καὶ

φρονήματι, αἱ δ' ἄλλαι Ξυντυχίαι ὀργῇ τῶν ἀνθρώπων¹⁵ ὡς ἐκάστη τις κατέχεται ὑπ' ἀνηκέστου τινὸς κρείσσονος ἐξάγουσιν ἐς κινδύνους.

And still there are transgressors. Some greater terror than has yet to be discovered; certainly death is no deterrent. For poverty inspires necessity with daring; and wealth engenders avarice in pride and insolence; and the various conditions of human life, as they severally fall under the sway of some mighty and fatal power, lure men through their passions to destruction.

These *gnomai*, which are part of the argumentative strategies that Thucydides makes his characters use, also testify to his attention to collective behaviour and psychology, which are crucial for making the right political decisions. The fact that arguments about collective psychology recur in narrative sections and direct speeches suggests, on the one hand, that these are themes widely used by orators and, on the other hand, that Thucydides was particularly sensitive and interested in these aspects.

To these passages one can compare the *exordium* of the speech of the ambassadors from Corcyra to Athens (1.32.1). They discuss about what those who have no claims to credit, and no bonds of alliance have to prove and state that what they ask for is useful or at least not harmful and that they will show gratitude. And they continue: εἰ δὲ τούτων μηδὲν σαφὲς καταστήσουσι, μὴ ὀργίζεσθαι ἢν ἀτυχῶσιν («If they fulfil neither requirement they have no right to complain of a refusal»). In another ambassadorial speech the Athenians utter a *gnome* in turn (1.77.4): ἀδικούμενοί τε, ὡς ἔοικεν, οἱ ἄνθρωποι μᾶλλον ὀργίζονται ἢ βιαζόμενοι· τὸ μὲν γὰρ ἀπὸ τοῦ δοκεῖ πλεονεκτεῖσθαι, τὸ δ' ἀπὸ τοῦ κρείσσονος καταναγκάζεσθαι («Mankind resent injustice more than violence, because the one seems to be an unfair advantage taken by an equal, the other is the irresistible force of a superior»).

5. The anger of individuals

The first passage in which the term ὀργή is used in reference to an individual is 1.130.2, on the harsh character of Pausanias:

δυσπρόσодόν τε αὐτὸν παρεῖχε καὶ τῇ ὀργῇ οὕτω χαλεπῇ ἐχρήτο ἐς πάντας ὁμοίως ὥστε μηδένα δύνασθαι προσιέναι· δι' ὅπερ καὶ πρὸς τοὺς Ἀθηναίους οὐχ ἥκιστα ἡ Ξυμμαχία μετέστη.

¹⁵ According to Huart 1968, 156, in this and other passages ὀργή retains the sense of «humeurs, passion», in this case of «passions humaines». Other passages where this occurs, again according to Huart, are 2.82.2 (ὁ δὲ πόλεμος ὑφελὼν τὴν εὐπορίαν τοῦ καθ' ἡμέραν βίαιος διδάσκαλος καὶ πρὸς τὰ παρόντα τὰς ὀργὰς πολλῶν ὁμοιοῖ); 5.70.1 (see above); 6.17.1 (see below); 1.140.1 (see above). To this meaning Huart 1968, 162, also traces the adverb εὐοργήτως in 1.122.1. In my opinion such a distinction between the meaning of 'anger' and 'passion' reflects our categories more than the ancient ones.

He made himself difficult of access, and displayed such a violent temper towards everybody that no one could come near him; and this was one of the chief reasons why the confederacy transferred themselves to the Athenians.

In 6.17.1, the speech by Alcibiades, in the *Redetrias* that precedes the Sicilian expedition, employs the classical *topos* of youth:

καὶ ταῦτα ἡ ἐμὴ νεότης καὶ ἄνοια παρὰ φύσιν δοκοῦσα εἶναι ἐς τὴν Πελοποννησίων δύναμιν λόγοις τε πρέπουσιν ὠμίλησε καὶ ὀργῇ πίστιν παρασχομένη ἔπεισεν.

These were the achievements of my youth, and of what is supposed to be my monstrous folly; thus did I by winning words conciliate the Peloponnesian powers, and my heartiness made them believe in me and follow me.

The famous passage on the assassination of Hipparchus (6.57.3) refers to the passion – in this case love – of an individual:¹⁶

τὸν λυπήσαντα οὖν σφᾶς καὶ δι' ὄνπερ πάντα ἐκινδύνευον ἐβούλοντο πρότερον, εἰ δύναιτο, προτιμωρήσασθαι, καὶ ὥσπερ εἶχον ὠρμησαν ἔσω πυλῶν, καὶ περιέτυχον τῷ Ἰππάρχῳ παρὰ τὸ Λεωκόρειον καλούμενον, καὶ εὐθύς ἀπερισκέπτως προσπεσόντες καὶ ὡς ἂν μάλιστα δι' ὀργῆς ὁ μὲν ἐρωτικῆς, ὁ δὲ ὕβρισμένος, ἔτυπτον καὶ αὐτόν.

Whereupon they determined to take their revenge first on the man who had outraged them and was the cause of their desperate attempt. So they rushed, just as they were, within the gates. They found Hipparchus near the Leocorium, as it was called, and then and there falling upon him with all the blind fury, one of an injured lover, the other of a man smarting under an insult, they smote and slew him.

The Persian Tissaphernes is also in the grip of anger in 8.43.4:

τέρας οὖν ἐκέλευε βελτίους σπένδεσθαι, ἢ ταύταις γε οὐ χρῆσεσθαι, οὐδὲ τῆς τροφῆς ἐπὶ τούτοις δεῖσθαι οὐδέν. ἀγανακτῶν δὲ ὁ μὲν Τισσαφέρνης ἀπεχώρησεν ἀπ' αὐτῶν δι' ὀργῆς καὶ ἀπρακτος κτλ.

So he desired them to conclude some more satisfactory treaty, for he would have nothing to say to these; he did not want to have the fleet maintained upon any such terms. Tissaphernes was indignant, and without settling anything went away in a rage.

¹⁶ On the context of the passage see Meyer 2008, especially 22, with the comparison between the Athenians' behaviour towards Alcibiades and the description of the lack of suspicion in social relations in 2.37.2.

The verb ὀργίζομαι recurs in a passage in which Pausanias is again involved, but in this case it is he who asks his interlocutor not to become angry (1.133): κάκεινου αὐτά τε ταῦτα ξυνομολογούντος καὶ περὶ τοῦ παρόντος οὐκ ἔῶντος ὀργίξεσθαι («And there was Pausanias, admitting the truth of his words, and telling him not to be angry at what had happened»). The same verb is found with reference to Theramenes in an interesting passage, also for the connection with χαλεπαίνω (8.92.9):

καὶ ὁ μὲν Θηραμένης ἔλθων ἐς τὸν Πειραιᾶ (ἦν δὲ καὶ αὐτὸς στρατηγός), ὅσον καὶ ἀπὸ βοῆς ἔνεκα, ὠργίζετο τοῖς ὀπλίταις· ὁ δὲ Ἀρίσταρχος καὶ οἱ ἐναντίοι τῷ ἀληθεῖ ἔχαλεπαινον.

Theramenes, who was himself a general, came to the Piraeus, and in an angry voice pretended to rate the soldiers, while Aristarchus and the party opposed to the people were furious.

I have left for last a passage of controversial exegesis, Thuc. 2.65.8: ἀλλ' ἔχων ἐπ' ἀξιώσει καὶ πρὸς ὀργήν τι ἀντειπεῖν («on the strength of his own high character, could venture to oppose and even to anger them»). The widespread interpretation, to which Jowett's translation refers, is opposed by William Harris, according to whom «the latter's [i.e. Pericles'] authority with the Athenians was so great that he could even speak to them angrily (*pros orgēn*) that is to say without suffering for it».¹⁷

6. The verb ὀργάω

The verb ὀργάω appears in two Thucydidean passages in which it has a meaning akin to ὀργίζομαι. Both verbs are connected with ὀργή, but ὀργάω also develops other meanings than «to be angry», namely «to be excited», «to be swollen», and thus, to be ready to produce, «to desire»:¹⁸

4.108.6: τὸ δὲ μέγιστον, διὰ τὸ ἡδονὴν ἔχον ἐν τῷ αὐτίκα καὶ ὅτι τὸ πρῶτον Λακεδαιμονίων ὀργώντων ἐμελλον πειράσασθαι, κινδυνεύειν παντὶ τρόπῳ ἦσαν.

Above all, they were influenced by the pleasurable excitement of the moment; they were now for the first time going to find out of what the Lacedaemonians were capable when in real earnest, and therefore they were willing to risk anything.

8.2.2: μάλιστα δὲ οἱ τῶν Ἀθηναίων ὑπήκοοι ἐτοῖμοι ἦσαν καὶ παρὰ δύναμιν αὐτῶν ἀφίστασθαι διὰ τὸ ὀργῶντες κρίνειν τὰ πράγματα καὶ μηδ' ὑπολείπειν λόγον αὐτοῖς ὡς τό γ' ἐπιὸν θέρος οἰοί τ' ἔσσονται περιγενέσθαι.

¹⁷ Harris 2001, 180.

¹⁸ Huart 1968, 155–156, connects the verb to cases where ὀργή means 'dispositions passionelles, humeur'.

But none showed greater alacrity than the subjects of the Athenians, who were everywhere willing even beyond their power to revolt; for they judged by their excited feelings, and would not admit a possibility that the Athenians could survive another summer.

To these passages one could add 2.21.3, where the majority of editors prefers to read ὄρητο instead of ὄρητο.

7. Xenophon: anger and the management of power

In Xenophon there is no lack of angry communities, but there are some paradigmatic characters who experience this feeling and cannot control themselves, such as Clearchus in the *Anabasis* and Cyaxares in the *Cyropaedia*.¹⁹

Unlike Cyrus in the *Cyropaedia* and Xenophon character of the *Anabasis*, Clearchus has many qualities although is not an ideal commander (*An.* 2.6.9):

τοῦτο δ' ἐποίει ἐκ τοῦ χαλεπὸς εἶναι· καὶ γὰρ ὄρᾶν στυγνὸς ἦν καὶ τῆ φωνῇ τραχύς, ἐκόλαζέ τε ἰσχυρῶς, καὶ ὀργῆ ἐνίοτε, ὡς καὶ αὐτῷ μεταμέλειν ἔσθ' ὅτε.

This result he accomplished by being severe; for he was gloomy in appearance and harsh in voice, and he used to punish severely, sometimes in anger, so that on occasion he would be sorry afterwards (trans. by C.L. Brownson).

The passage is also interesting from a terminological point of view, because, next to the ὀργή, it presents the adjective χαλεπός, another term, which has the same root as χαλεπαίνω, related to the sphere of character and harshness. The action of Clearchus as commander confirms the limits of a leader who does not know how to control his anger and who is effective only in dangerous situations, while he appears inadequate in the daily management of the army.

In the *Cyropaedia* the only two occurrences of ὀργή are referred to Cyaxares: 4.5.18 (ἐκ τούτου δὲ καὶ τοὺς Μήδους ἐκάλει, καὶ ἅμα ὁ παρὰ τοῦ Κυαξάρου ἄγγελος παρίσταται, καὶ ἐν πᾶσι τὴν τε πρὸς Κῦρον ὀργὴν καὶ τὰς Μήδους ἀπειλὰς αὐτοῦ ἔλεγε, «After this he called in the Medes also and at the same moment the messenger from Cyaxares presented himself and in the presence of all reported his king's anger against Cyrus and his threats against the Medes», trans. by W. Miller); 4.5.21 (καὶ ἡ ὀργὴ οὖν αὕτη σάφ' οἶδα ὑπὸ τε τῶν ἀγαθῶν πεπανθήσεται καὶ σὺν τῷ φόβῳ λήγοντι ἄπεισι, «This wrath, therefore, I am quite sure, will be assuaged by our successes and will be gone with the passing of his fear», trans. by W. Miller). In the second passage it is Cyrus who speaks.

¹⁹ In this section I will not examine all the passages, for which I refer to Tuci 2019 and Nicolai, currently in press, but only the most significant ones in order to highlight the differences between Thucydides and Xenophon. In particular, I will not mention passages in which groups of citizens or soldiers are angry.

Let us now turn to the verb ὀργίζομαι. Again, Cyaxares lets himself be carried away by anger in 4.5.12, a passage from which the violent character of Cyaxares emerges:

ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Κυαξάρης πολὺ μᾶλλον ἔτι τῷ Κύρῳ ὀργίζετο τῷ μηδ' εἰπεῖν αὐτῷ ταῦτα, καὶ πολλῇ σπουδῇ ἔπεμπεν ἐπὶ τοὺς Μήδους, ὡς φιλώσων αὐτόν, καὶ ἰσχυρότερον ἔτι ἢ πρόσθεν τοῖς Μήδοις ἀπειλῶν ἀπεκάλει, καὶ τῷ πεμπομένῳ δὲ ἠπειλεῖ, μὴ ἰσχυρῶς ταῦτα ἀπαγγέλλοι.

Upon hearing this, Cyaxares was much more angry than ever with Cyrus for not even having told him that, and he sent off in greater haste to recall the Medes, for he hoped to strip him of his forces; and with even more violent threats than before, he ordered the Medes to return. And he threatened the messenger also if he did not deliver his message in all its emphasis (trans. by W. Miller).

In 5.4.35 it is Gadata who speaks to Cyrus:

τάχ' οὖν εἶποι τις ἄν· καὶ τί δῆτα οὐχ οὕτως ἐνενοοῦ πρὶν ἀποστήναι; ὅτι, ὦ Κύρε, ἡ ψυχὴ μου διὰ τὸ ὑβρίσθαι καὶ ὀργίζεσθαι οὐ τὸ ἀσφαλέστατον σκοποῦσα διήγγεν, ἀλλ' αἰεὶ τοῦτο κυοῦσ', ἄρά ποτ' ἔσται ἀποτείσασθαι τὸν καὶ θεοῖς ἐχθρὸν καὶ ἀνθρώποις, ὃς διατελεῖ μισῶν, οὐκ ἦν τίς τι αὐτὸν ἀδικῆ, ἀλλ' ἕαντινα ὑποπτεύσει βελτίονα αὐτοῦ εἶναι.

Perhaps, then, some one might say: «And why, pray, did you not think of that before you revolted?». Because, Cyrus, on account of the outrage I had suffered and my consequent resentment, my soul was not looking out consistently for the safest course but was pregnant with this thought, whether it would ever be in my power to get revenge upon that enemy of gods and men, who cherishes an implacable hatred not so much toward the man who does him wrong as toward the one whom he suspects of being better than himself (trans. by W. Miller).

The association with ὑβρίσθαι suggests that the anger is interwoven with violence or bullying. Again, Cyaxares is angry with Cyrus in 5.5.8, in a passage that deserves to be quoted in full for the high frequency of important terms and concepts:

εἶπέ μοι, ἔφη, πρὸς τῶν θεῶν, ὦ θεῖε, τί μοι ὀργίζῃ καὶ τί χαλεπὸν ὀρῶν οὕτω χαλεπῶς φέρεις; ἐνταῦθα δὲ ὁ Κυαξάρης ἀπεκρίνατο· ὅτι, ὦ Κύρε, δοκῶν γε δὴ ἐφ' ὅσον ἀνθρώπων μνήμη ἐφικνέεται καὶ τῶν πάλαι προγόνων καὶ πατρὸς βασιλέως πεφυκέναι καὶ αὐτὸς βασιλεὺς νομιζόμενος εἶναι, ἐμαυτὸν μὲν ὀρῶ οὕτω ταπεινῶς καὶ ἀναξίως ἐλαύνοντα, σὲ δὲ τῇ ἐμῇ θεραπείᾳ καὶ τῇ ἄλλῃ δυνάμει μέγαν τε καὶ μεγαλοπρεπῆ παρόντα.

«In the name of all the gods, uncle», said he, «tell me why you are angry with me; and what do you find wrong that you take it so amiss?». «Because, Cyrus», Cyaxares

then made answer, «while I am supposed to be the scion of a royal father and of a line of ancestors who were kings of old as far back as the memory of man extends, and while I am called a king myself, still I see myself riding along with a mean and unworthy equipage, while you come before me great and magnificent in the eyes of my own retinue as well as the rest of your forces» (trans. by W. Miller).

The cause of Cyaxares' anger lies in the fact that he, king, descendant of kings, sees himself bypassed and deprived of the honours due to him by Cyrus and his soldiers. With the necessary differences, Cyaxares feels belittled and dishonoured in relation to his role, not unlike Homeric Agamemnon, who, for the same reason, takes Briseis away from Achilles. On the contrary, Cyrus, in the continuation of his dialogue with Cyaxares, recalls a moment in which he avoided anger (5.5.21):

ἐπεὶ δ' αὖ καὶ πρὸς τοῦτο ἐσίγα ὁ Κυαξάρης, ἀλλ' εἰ μηδὲ τοῦτο, ἔφη, βούλει ἀποκρίνασθαι, σὺ δὲ τὸν τεῦθεν λέγε εἴ τι αὐτὸς ἠδίκουν ὅτι σοῦ ἀποκρινάμενου ἐμοὶ ὡς οὐκ ἂν βούλοιο, εὐθυμουμένους ὄρων Μήδους, τούτου παύσας αὐτοὺς ἀναγκάζειν κινδυνεύσοντας ἵεναι, εἴ τι αὐτὸ σοὶ δοκῶ τοῦτο χαλεπὸν ποιῆσαι ὅτι ἀμελήσας τοῦ ὀργίζεσθαι σοὶ ἐπὶ τούτοις πάλιν ἦτουν σε οὐ ἤδη οὔτε σοὶ μείον ὄν δοῦναι οὐδὲν οὔτε ῥᾶον Μήδοις ἐπιταχθῆναι· τὸν γὰρ βουλόμενον δῆπου ἔπεσθαι ἤτησά σε δοῦναί μοι.

And as Cyaxares again said nothing, Cyrus resumed: «Well, seeing that you do not choose to answer that either, please tell me then if I did you wrong in the next step I took: when you answered that you saw that the Medes were enjoying themselves and that you would not be willing to disturb their pleasures and oblige them to go off into dangers, then, far from being angry with you for that, I asked you again for a favour than which, as I knew, nothing was less for you to grant or easier for you to require of the Medes: I asked you, as you will remember, to allow anyone who would to follow me. Was there anything unfair, think you, in that?» (trans. by W. Miller).

At the terminological level, one should note also in Xenophon the close correlation between the terms of the sphere of the ὀργή and the verb χαλεπαίνω. For reasons of space, I will limit myself to the occurrences in the *Cyropaedia*. In 3.1.38 the teacher of Tigranes' son exhorts him not to be angry with his father for condemning him to death: μήτι σύ, ἔφη, ὦ Τιγράνη, ὅτι ἀποκτείνει με, χαλεπανθῆς τῷ πατρί· οὐ γὰρ κακονοία τῇ σῇ τοῦτο ποιεῖ, ἀλλ' ἀγνοία («Be not angry with your father, Tigranes, for putting me to death; for he does it, not from any spirit of malice, but from ignorance», trans. by W. Miller).²⁰ In 5.2.18 Gobrias observes the moderation (μετριότης) which characterises the behaviour of the Persians at the table: ἅ τε ἔπαιζον ὡς πολὺ μὲν ὕβρεως ἀπῆν, πολὺ δὲ τοῦ αἰσχροῦ τι ποιεῖν, πολὺ δὲ τοῦ χαλεπαίνεσθαι πρὸς ἀλλήλους

²⁰ On the context of the passage see Nicolai 2014.

(«he observed how far their jests were removed from insult, how far they were from doing anything unbecoming, and how far from offending one another», trans. by W. Miller). In the dialogue between Cyrus and Cyaxares the verb χαλεπαίνω appears with insistence (5.5.10-11):

ἀλλὰ ταῦτα μὲν, ὦ Κυαξάρη, οὔτε λέγεις ἀληθῆ οὔτε ὀρθῶς γινώσκεις, εἰ οἶει τῇ ἐμῇ παρουσίᾳ Μήδους κατεσκευάσθαι ὥστε ἱκανοὺς εἶναι σὲ κακῶς ποιεῖν· [11] τὸ μέντοι σε θυμοῦσθαι καὶ φοβεῖσθαι οὐ θαυμάζω. εἰ μέντοι γε δικαίως ἢ ἀδίκως αὐτοῖς χαλεπαίνεις, παρήσω τοῦτο· οἶδα γὰρ ὅτι βαρέως ἂν φέροις ἀκούων ἐμοῦ ἀπολογουμένου ὑπὲρ αὐτῶν· τὸ μέντοι ἄνδρα ἄρχοντα πᾶσιν ἅμα χαλεπαίνειν τοῖς ἀρχομένοις, τοῦτο ἐμοὶ δοκεῖ μέγα ἀμάρτημα εἶναι. ἀνάγκη γὰρ διὰ τὸ πολλοὺς μὲν φοβεῖν πολλοὺς ἐχθροὺς ποιεῖσθαι, διὰ δὲ τὸ πᾶσιν ἅμα χαλεπαίνειν πᾶσιν αὐτοῖς ὁμόνοιαν ἐμβάλλειν.

«Well, Cyaxares, in this you do not speak truly nor do you judge correctly, if you think that by my presence the Medes have been put in a position to do you harm; [11] but that you are angered and threaten them gives me no surprise. However, whether your anger against them is just or unjust, I will not stop to inquire; for I know that you would be offended to hear me speak in their defence. To me, however, it seems a serious error for a ruler to be angry with all his subjects at the same time; for, as a matter of course, threatening many makes many enemies, and being angry with all at the same time inspires them all with a common sense of wrong» (trans. by W. Miller).

The formulation is not limited to the particular case but takes on a gnomic and general value in the final part of the passage. Finally, in 7.3.14 the verb χαλεπαίνω appears in the account of the story of Panthea: ἡ δὲ τροφὸς πολλὰ ἱκετεύουσα μὴ ποιεῖν τοῦτο, ἐπεὶ οὐδὲν ἦνυτε καὶ χαλεπαίνουσαν ἑώρα, ἐκάθητο κλαίουσα («The nurse, however, pleaded earnestly with her not to do so; but when her prayers proved of no avail and she saw her mistress becoming angered, she sat down and burst into tears», trans. by W. Miller). Panthea, however, did not listen to the nurse's pleas, but took up the sword and cut her throat.

In the *Hellenica* we find a reflection on anger of great importance, which looks like a concise version of *De ira*, but by Xenophon (5.3.7):²¹

ἐκ μέντοι γε τῶν τοιούτων παθῶν ὡς ἐγὼ φημι ἀνθρώπους παιδεύεσθαι μάλιστα μὲν οὖν ὡς οὐδ' οἰκέτας χρῆ ὀργῇ κολάζειν· πολλάκις γὰρ καὶ δεσπότηαι ὀργιζόμενοι μείζω κακὰ ἔπαθον ἢ ἐποίησαν· ἀτὰρ ἀντιπάλοις τὸ μετ' ὀργῆς ἀλλὰ μὴ γνώμη προσφέρεσθαι ὅλον ἀμάρτημα. ἡ μὲν γὰρ ὀργὴ ἀπρονόητον, ἡ δὲ γνώμη σκοπεῖ οὐδὲν ἦττον μὴ τι πάθη ἢ ὅπως βλάβῃ τι τοὺς πολεμίους.

From such disasters, however, I hold that men are taught the lesson, chiefly, indeed, that they ought not to chastise anyone, even slaves, in anger – for masters

²¹ The passage is rightly acknowledged by Tuci 2019, 26-27.

in anger have often suffered greater harm than they have inflicted; but especially that, in dealing with enemies, to attack under the influence of anger and not with judgment is an absolute mistake. For anger is a thing which does not look ahead, while judgment aims no less to escape harm than to inflict it upon the enemy (trans. by C.L. Brownson).

The speaker is the author himself – a not very common circumstance in Xenophon – commenting on the defeat of the Spartans at Olinthus. Responsible for the defeat was Teleutias, who had succumbed to anger after a contingent of peltasts had been exterminated by the Olinthians (5.3.5): ὁ δὲ Τελευτίας ὡς εἶδε τὸ γινόμενον, ὀργισθεὶς ἀναλαβὼν τὰ ὄπλα ἤγε μὲν ταχὺ τοὺς ὀπλίτας, διώκειν δὲ καὶ τοὺς ἐκέλευε καὶ ἀνιέναι («But Teleutias, filled with anger when he saw what was going on, snatched up his arms and led the hoplites swiftly forward, while he ordered the peltasts and the horsemen to pursue and not stop pursuing», trans. by C.L. Brownson). Xenophon's formulation is solemn and contains an explicit instruction (παιδεύεσθαι); anger is opposed to γνώμη and is defined as a ἀμάρτημα. The context is, of course, military, but the example of the punishment inflicted on the servants makes it clear that Xenophon is making more general considerations. Again a commander who, in anger, makes wrong decisions.

Other characters who let themselves be carried away by anger are Dercillidas (3.1.17), Agesilaus (3.4.4; 12; 6.5.5)²² and Pharnabazus (4.8.6).

8. Ethical reflection and historical judgement

In the *Memorabilia*, the reflection on human tendencies towards friendship and, conversely, towards aggression is translated into a polar classification (2.6.21):

ἀλλ' ἔχει μὲν, ἔφη ὁ Σωκράτης, ποικίλως πῶς ταῦτα, ὧ Κριτόβουλε. φύσει γὰρ ἔχουσιν οἱ ἄνθρωποι τὰ μὲν φιλικὰ· δέονταί τε γὰρ ἀλλήλων καὶ ἐλεοῦσι καὶ συνεργοῦντες ὠφελοῦσι καὶ τοῦτο συνιέντες χάριν ἔχουσιν ἀλλήλοις· τὰ δὲ πολεμικά· τὰ τε γὰρ αὐτὰ καλὰ καὶ ἡδέα νομίζοντες ὑπὲρ τούτων μάχονται καὶ διχογνωμονοῦντες ἐναντιοῦνται· πολεμικὸν δὲ καὶ ἔρις καὶ ὀργή· καὶ δυσμενὲς μὲν ὁ τοῦ πλεονεκτεῖν ἔρως, μισητὸν δὲ ὁ φθόνος.

Ah, Critobulus, but there is a strange complication in these matters. Some elements in man's nature make for friendship: men need one another, feel pity, work together for their common good, and, conscious of the facts, are grateful to one another. But there are hostile elements in men. For, holding the same things to be honourable and pleasant, they fight for them, fall out and take sides. Strife and

²² On Agesilaus, see Tamiolaki 2012, 571–572, who rightly relates the behaviour of Agesilaus as depicted by Xenophon to the reflections of *Hell.* 5.3.7 (quoted above) and states that in the latter passage «Xenophon (perhaps unconsciously?) casts a shadow also on the portrait of Agesilaus as well» (the quotation is from p. 572).

anger lead to hostility, covetousness to enmity, jealousy to hatred (trans. by E.C. Marchant).

In this classification of feelings the terms of ethics recur, with a precise choice of field against the πολεμικά. Anger appears a little later, in the same context, among the negative feelings that are restrained by moderation (2.6.23):

δύνανται δὲ καὶ χρημάτων οὐ μόνον τοῦ πλεονεκτεῖν ἀπεχόμενοι νομίμως κοινωνεῖν, ἀλλὰ καὶ ἐπαρκεῖν ἀλλήλοις· δύνανται δὲ καὶ τὴν ἔριν οὐ μόνον ἀλύπως, ἀλλὰ καὶ συμφερόντως ἀλλήλοις διατίθεσθαι καὶ τὴν ὀργὴν κωλύειν εἰς τὸ μεταμελησόμενον προϊέναι· τὸν δὲ φθόνον παντάπασιν ἀφαιροῦσι, τὰ μὲν ἑαυτῶν ἀγαθὰ τοῖς φίλοις οἰκεῖα παρέχοντες, τὰ δὲ τῶν φίλων ἑαυτῶν νομιζόντες.

They can not only share wealth lawfully and keep from covetousness, but also supply one another's wants; they can compose strife not only without pain, but with advantage to one another, and prevent anger from pursuing its way towards remorse: but jealousy they take away utterly, regarding their own good things as belonging to their friends, and thinking their friend's good things to be their own (trans. by E.C. Marchant).

The concept of anger that then leads to repentance for actions committed under its effect recalls one of the observations on Clearchus's character (*An.* 2.6.9). In this case there is a coincidence between Socrates' teaching and a character trait observed by Xenophon in a real person, so to speak, *in corpore vivo*.

In *Mem.* 2.3.9 Socrates introduces a comparison between the patience one has towards a sheepdog and the impatience one feels towards a brother who does not behave well:

καὶ ὁ Σωκράτης ἔφη· θαυμαστά γε λέγεις, ὦ Χαιρέκρατες, εἰ κύνα μὲν, εἴ σοι ἦν ἐπὶ προβάτοις ἐπιτήδειος ὢν καὶ τοὺς μὲν ποιμένας ἡσπάζετο, σοὶ δὲ προσιόντι ἐχάλειπαινε, ἀμελήσας ἂν τοῦ ὀργίζεσθαι ἐπειρῶ εὐ ποιήσας πρᾶυνειν αὐτόν, τὸν δὲ ἀδελφὸν φῆς μὲν μέγα ἀγαθὸν εἶναι ὄντα πρὸς σὲ οἷον δεῖ, ἐπίστασθαι δὲ ὁμολογῶν καὶ εὐ ποιεῖν καὶ εὐ λέγειν οὐκ ἐπιχειρεῖς μηχανᾶσθαι ὅπως σοὶ ὡς βέλτιστος ἦ.

Had you a sheep dog that was friendly to the shepherds, but growled when you came near him, it would never occur to you to get angry, but you would try to tame him by kindness. You say that, if your brother treated you like a brother, he would be a great blessing, and you confess that you know how to speak and act kindly: yet you don't set yourself to contriving that he shall be the greatest possible blessing to you (trans. by E.C. Marchant).

The tone of Socrates' discourse looks alike some evangelical parables, even though there is no religious motivation. A similar ethical approach can be

found in the story of the man who was angry because another did not return his greeting (3.13.1):

ὀργιζομένου δέ ποτέ τις, ὅτι προσειπὼν τινα χαίρειν οὐκ ἀντιπροσερρήθη, γελοῖον, ἔφη, τό, εἰ μὲν τὸ σῶμα κάκιον ἔχοντι ἀπήντησάς τω, μὴ ἂν ὀργίζεσθαι, ὅτι δὲ τὴν ψυχὴν ἀγροικότερως διακειμένῳ περιέτυχες, τοῦτό σε λυπεῖ.

On a man who was angry because his greeting was not returned: «Ridiculous!» he exclaimed; «you would not have been angry if you had met a man in worse health; and yet you are annoyed because you have come across someone with ruder manners!» (trans. by E.C. Marchant).

There is no shortage of examples in the *Memorabilia* of characters who are angry with Socrates, such as Charicles in 1.2.35 and the Thirty Tyrants in 1.2.38.

9. Man and horse

In *De re equestri* the parallelism between human behaviour and horse behaviour leads to very interesting considerations:²³

9.2: πρῶτον μὲν τοίνυν χρὴ τοῦτο γινῶναι, ὅτι ἐστὶ θυμὸς ἵππῳ ὅπερ ὀργῆ²⁴ ἀνθρώπῳ. ὥσπερ οὖν ἄνθρωπον ἤκιστ' ἂν ὀργίζῃ τις ὁ μὴτε λέγων χαλεπὸν μηδὲν μὴτε ποιῶν, οὕτω καὶ ἵππον θυμοειδῆ ὁ μὴ ἀνῶν ἤκιστ' ἔξοργίζῃ.

First, then, it must be realised that spirit in a horse is precisely what anger is in a man. Therefore, just as you are least likely to make a man angry if you neither say nor do anything disagreeable to him, so he who abstains from annoying a spirited horse is least likely to rouse his anger (trans. by E.C. Marchant).

9.7: εἰ δέ τις οἶεται, ἦν ταχὺ καὶ πολλὰ ἐλαύνηται, ἀπειπεῖν ποιήσας τὸν ἵππον πρᾶνεῖν, τᾶναντία γινώσκει τοῦ γιγνομένου. ἐν γὰρ τοῖς τοιούτοις ὁ θυμοειδῆς καὶ ἄγειν βίᾳ μάλιστα ἐπιχειρεῖ καὶ σὺν τῇ ὀργῇ, ὥσπερ ἄνθρωπος ὀργίλος, πολλάκις καὶ ἑαυτὸν καὶ τὸν ἀναβάτην πολλὰ ἀνήκεστα ἐποίησεν.

But if anyone supposes that he will calm a horse by frequent riding at a quick pace so as to tire him, his opinion is the opposite of the truth. For in such cases a spirited horse does his utmost to get the upper hand by force, and in his excitement, like an angry man, he often causes many irreparable injuries both to himself and to his rider (trans. by E.C. Marchant).

²³ On the animal similes applied to wrath in Seneca's *De ira* see Berno 2021. On *De ira* see Monteleone 2014.

²⁴ The comparison between the θυμός of humans and the behaviour of animals is present in Arist. *Eth. Nic.* 3, 1116b23 ff.

In these passages the use of the term θυμός and its derivative θυμοειδής, which totally match with ὄργή in the human sphere (but not only: see σύν τῇ ὄργῃ, referring to the horse in 9.7), is noteworthy.

10. Concluding remarks

Before drawing conclusions from our analysis, a premise is necessary: from the ancient passages discussed we have noticed how, even in the same translation, the same terms can be translated differently. The difficulty of translation is well-known, as the translator tries to shape the Greek in a refined way, yet these differences allow us to understand how ancient and modern categories in the field of emotions differ from one another.

In Thucydides the focus lies on the behaviour of the masses, on how to control or direct it: there are frequent cases in which the inhabitants of a city or the soldiers of an army make decisions or behave led by anger. The manifestations of anger displayed by a single individual are rare. In some cases, as in Pausanias' (1.130.2), they lead to serious consequences. The frequency with which Thucydides' orators reflect and make their internal audience (and Thucydides' readers) reflect upon the anger of the masses is a clear sign of the importance of this issue in the political debate of the last thirty years of the fifth century. Among the virtues of the Athenians there was their ability to keep anger under control, at least in relations between citizens and in exceptional situations, recalling as an *exemplum* such as the one that led to the battle of Salamis. On closer inspection though the two cases fall within the strategies used in the genre of the *logos epitaphios*. The first passage is in Pericles' epitaph (2.37.2), the second (1.74.2) is an *exemplum* found in all the epitaphs that give space to the Athenians' exploits as it is the Athenians' behaviour at the battle of Salamis. This means that these statements are appropriate to the 'intentional history' of the epitaphs and, thus, that they are not objective representations of the Athenians' behaviour. Moreover, Pericles' epitaph is a condensation of Periclean ideology as seen by Thucydides and for this reason is a particularly difficult text to handle.

In Xenophon, anger is frequently mentioned as a trigger for conflict. Commanders are often dealing with anger, but there are also cases of anger involving a whole community, for example the Spartans. In many cases, also soldiers are angry, both as a community and as individuals. On the one hand, Xenophon observes the emotional impulses of the masses, which are dangerous because they can get out of hand: the historian thus shows the usual aristocratic contempt for the crowd. On the other hand, he emphasises the need for commanders to be able to control and guide aggressive impulses for the good of everyone. When commanders or sovereigns let themselves be carried away by anger, they are characters who do not represent fully or at all the ideal figure that Xenophon has in mind: Clearchus, Cyaxares, Teleutias. If Achilles' anger in Homer derives from a breach of reciprocity and is therefore an individual feeling that involves society, imposing reparation or

revenge, in Xenophon anger is never presented positively or even neutrally: anger represents a danger not only for the individual, but also for the collective dimension, if the individual has command responsibilities. In one of the rare authorial interventions in the *Hellenica* (5.3.7), anger is contrasted with γνώμη, thanks to which one can analyse the consequences of one's actions. The comparison between the θυμός of the horse and the anger of the man (*De re eq.* 9.2) leads to a physiological conception of the *psyche*, with anger being part of the, so to speak, animal component of man, as opposed to the intellectual part, the γνώμη of *Hell.* 5.3.7.

The fact that Xenophon proposes models of behaviour that are ideal (Cyrus the Great, Xenophon himself) and less ideal (Clearchus) or far from ideal (Cyxares) leads us to consider the distance from the paradigms proposed by Homer and on Xenophon's own intentions. It proves evident that Homer's paradigms²⁵ are no longer felt as appropriate by Xenophon, who is in good company in this attitude: with different positions, Thucydides, Isocrates and Plato also distance themselves from Homer, who is no longer considered the educator of the Greeks.²⁶ As a consequence, they present, explicitly (Plato, partly Isocrates)²⁷ or implicitly (Thucydides, Xenophon), new paradigms. This happens both in terms of the paradigms and values proposed and in terms of literary form: all these authors create literary genres and strategies appropriate to the new functions they attribute to their works. If we go deeper, we can observe that the anger of Cyxares in the *Ciropaedia* is not comparable to that of Achilles, provoked by the violation of reciprocity and the devaluation of his τιμή, but rather to that of Agamemnon, who, as commander-in-chief, does not accept losing Chryseides and demands an appropriate share of the spoils. But not even the anger of Achilles could be justified by Xenophon: the only acceptable circumstance is when anger, in case of danger, compels to action. This is what happens when Cyrus the Younger forces even the aristocrats in his retinue to pull their chariots out of the mud and when Cyrus the Great takes issue with the laxity of the Chaldean soldiers, or when Xenophon beats the soldier who was about to bury a dying man alive (*An.* 5.8.8-11).

The picture I have tried to draw confirms the centrality of the debate on education between the fifth and fourth centuries BC and the profound revolution occurring in the crucial decades from the Peloponnesian War to Chaeronea. The classification of human feelings into friendly and aggressive in *Mem.* 2.6.21 places anger within the latter, which is determined by the desire for domination and by envy. With Xenophon's Socrates anger becomes, if not a capital sin, a feeling to be stigmatised, especially in those in power.

²⁵ On the representation of anger in the Homeric poems, in addition to Nicolai, in press, I refer to Muellner 1996; Finkelberg 1998; Walsh 2005; Konstan 2006; Cairns 2007; Most 2007; Katz Anhalt 2017.

²⁶ See, among others, Verdenius 1970.

²⁷ On Isocrates I refer to Nicolai 2004. See in particular *Panath.* 263 with Nicolai 2004, 94.

Bibliography

- Ancient Anger. Perspectives from Homer to Galen*, ed. by S. Braund, G.W. Most, Cambridge 2007.
- Berno F.R. (2021), *Ferarum minus taetra facies est quam hominis ira flagrantis (ira 3,4,3): l'imaginaire animal dans le De ira de Sénèque*, in *Lectures plurielles du De ira de Sénèque*, éd. par V. Laurand, E. Malaspina, F. Prost, Berlin - New York, 251-265.
- Bruno Sunseri G. (2011), *Tucidide e la psicologia di massa: alcune considerazioni*, «Hormos» n.s. 3, 24-35.
- Cairns D.L. (2007), *Ethics, ethology, terminology: Iliadic anger and the cross-cultural study of the emotions*, in *Ancient Anger*, 11-49.
- Desmond W. (2006), *Lessons of Fear: a Reading of Thucydides*, «CPh» 101, 359-379.
- Finkelberg M. (1998), *Time and Arete in Homer*, «CQ» 48, 14-28.
- Harris W.V. (2001), *Restraining Rage. The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*, Cambridge (MA) - London.
- Hornblower S. (1991), *A Commentary on Thucydides, I. Books I-III*, Oxford.
- (2008), *A Commentary on Thucydides, III. Books 5.25-8.109*, Oxford.
- Huart P. (1968), *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, Paris.
- (1973), *ΓΝΩΜΗ chez Thucydide et ses contemporains: Sophocle, Euripide, Antiphon, Andocide, Aristophane. Contribution à l'histoire des idées à Athènes dans la seconde moitié du V^e siècle av. J.-C.*, Paris.
- Hunter V. (1986), *Thucydides, Gorgias and Mass Psychology*, «Hermes» 114, 412-429.
- Katz Anhalt E. (2017), *Enraged. Why Violent Times Need Ancient Greek Myths*, New Haven - London.
- Konstan D. (2006), *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto.
- Meyer E.A. (2008), *Thucydides on Harmodius and Aristogeiton, Tyranny, and History*, «CQ» n.s. 58, 13-34.
- Monteleone M. (2014), *De ira*, in *Brill's Companion to Seneca*, ed. by G. Damschen, A. Heil, Leiden - Boston, 127-134.
- Most G.W. (2007), *Anger and pity in Homer's Iliad*, in *Ancient Anger*, 50-75.
- Muellner L. (1996), *The Anger of Achilles. Menis in Greek Epic*, Ithaca (NY) 1996.
- Nicolai R. (2004), *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV secolo a.C. e i nuovi generi della prosa*, Roma.
- (2014), *Cyrus orateur et ses maîtres (grecs)*, in *Xénophon et la rhétorique*, éd. par P. Pontier, Paris, 179-194.
- (in press), *L'ira come disvalore: Senofonte contro Omero*.
- Reeve C.D.C. (1999), *Thucydides on Human Nature*, «Political Theory» 27, 435-446.
- Rood T. (2015), review of Visvardi 2015, «CJ» online 2016.09.10.
- Tamiolaki M. (2012), *Virtue and Leadership in Xenophon: Ideal Leaders or Ideal Losers*, in *Xenophon. Ethical Principles and Historical Enquiry*, ed. by F. Hobden, Chr. Tuplin, Leiden - Boston, 564-589.
- Tuci P. (2019), *“Apronoētos orgē”: the Role of Anger in Xenophon's Vision of History*, in *Xenophon on Violence*, ed. by A. Kapellos, Berlin - Boston, 25-44.
- Verdenius W.J. (1970), *Homer the Educator of the Greeks*, Amsterdam - London.
- Visvardi E. (2015), *Emotion in Action. Thucydides and the Tragic Chorus*, Leiden - Boston.
- Walsh Th.R. (2005), *Fighting words and Feuding Words. Anger and the Homeric Poems*, Lanham.

‘PORRE DAVANTI AGLI OCCHI’:
ARISTOTELE E L’ATTIVAZIONE DELLE EMOZIONI NELLA *RETORICA*

CRISTINA VIANO

Abstract: ‘BRINGING-BEFORE-THE-EYES’: ARISTOTLE AND THE ACTIVATION OF EMOTIONS IN THE *RHETORIC*. In Aristotelian psychology, the perception of painful and pleasant passions is essentially a matter of interpreting external stimuli – complex objects or events – by attributing a certain quality to them and representing an image capable of provoking pleasure or pain. In the *Rhetoric* Aristotle exploits this fundamental feature of human psychology. He makes it a powerful tool of persuasion that consists in the ability to convey and ‘bringing-before-the-eyes’ of the listener a vivid image capable of arousing emotions in him.

Keywords: Aristotle – *Rhetoric* – ‘bringing-before-the-eyes’ – actualisation – emotions

Nella psicologia aristotelica, la percezione delle passioni dolorose e piacevoli è essenzialmente una questione di interpretazione di stimoli esterni – oggetti o eventi complessi – che consiste nell’attribuire loro una certa qualità e nel rappresentarsi un’immagine capace di provocare piacere o dolore.

Nel *De anima* viene riportato l’esempio celebre della torcia avvistata nella notte, che viene interpretata come l’avvicinarsi del nemico:

[T 1] Ora, la facoltà intellettuale pensa le forme nelle rappresentazioni, e come in quei casi [*scil.* le sensazioni] viene determinato da essa ciò che è da perseguire e ciò che è da sfuggire, anche al di là delle sensazioni, quando si applica alle rappresentazioni, uno si mette in movimento. Così, quando uno percepisce la torcia perché è fuoco, e grazie al sensorio comune la vede muoversi, riconosce che essa segnala un nemico. Ma quando grazie alle rappresentazioni e ai concetti che sono nell’anima, l’intelletto ragiona come se vedesse quelle cose, calcola e delibera il futuro in funzione del presente, e quando esso afferma che è presente qualcosa di piacevole o doloroso, immediatamente lo persegue o lo sfugge, e in generale si trova in azione.¹

cristina.viano@wanadoo.fr, CNRS / Sorbonne Université, France.

¹ *De an.* 3, 431b2-10: τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ, καὶ ὡς ἐν ἐκείνοις ὄρισται αὐτῷ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτὸν, καὶ ἐκτὸς τῆς αἰσθήσεως, ὅταν ἐπὶ τῶν φαντασμάτων ἦ, κινεῖται· οἷον, αἰσθανόμενος τὸν φρυκτὸν ὅτι πῦρ, τῇ κοινῇ ὄρων κινούμενον γνωρίζει ὅτι πολέμιος· ὅτε δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν, ὥσπερ ὄρων, λογίζεται καὶ βουλεύεται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα· καὶ ὅταν εἴπῃ ὡς ἐκεῖ τὸ ἴδῶ ἢ λυπηρόν, ἐνταῦθα φεύγει ἢ διώκει καὶ ὅλως ἐν πράξει.

Si tratta infatti di uno stimolo che produce la paura, perché l'avvicinarsi di un nemico implica un'aggressione, un assalto, uno scontro, e quindi la possibilità di essere feriti o morire. Aristotele si riferisce qui verosimilmente a una convenzione militare, secondo cui la torcia in movimento è un segnale che indica l'arrivo dei nemici (segnale designato appunto come *polemios phryktos*, «torcia nemica»).² L'emozione della paura che può provare un soldato in vedetta deriva dunque dalla rappresentazione dell'immagine paurosa di un male imminente.

La facoltà di raffigurarsi un'immagine «davanti agli occhi» (*pro ommaton*) e di contemplarla come in pittura è appunto l'immaginazione (*phantasia*):

[T 2] Del resto è chiaro che l'immaginazione non è pensiero e credenza in quanto quest'affezione dipende da noi, quando lo vogliamo – è possibile, infatti, raffigurarsi qualcosa davanti agli occhi come fanno coloro che, negli esercizi di memoria, evocano e costruiscono delle immagini – ma avere un'opinione non dipende da noi, poiché necessariamente con essa o si è nel falso o si è nel vero.³

Vorrei mostrare qui come Aristotele tratta e sfrutta questa caratteristica fondamentale della psicologia umana nella *Retorica*.⁴ Egli ne fa un potente strumento di persuasione che consiste nell'abilità nel trasmettere e nel «porre davanti agli occhi» dell'ascoltatore un'immagine vivida e attuale capace di attivare le emozioni desiderate.

Nel secondo libro della *Retorica* le passioni sono definite e analizzate in vista della loro produzione nell'animo degli spettatori e della loro funzione persuasiva:

[T 3] Le passioni sono le cause per cui gli uomini, subendo un cambiamento, differiscono nei loro giudizi, e che implicano dolore o piacere, come ad esempio, la collera, la pietà, la paura e tutte le altre simili o contrarie a queste. È necessario distinguere in ciascuna di esse tre aspetti. Voglio dire, per esempio, a proposito della collera: in quale disposizione d'animo si è adirati, contro chi si è soliti adirarsi, e a proposito di quali oggetti. Se infatti noi disponiamo soltanto di uno o di due di questi elementi, ma non di tutti, ci sarà impossibile provocare in qualcuno la collera, e lo stesso vale anche per le altre passioni.⁵

² Cfr. Thuc. 2.94; 3.22.8; 8.102.1.

³ *De an.* 3, 427b16–21: ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ἡ αὐτὴ νόησις καὶ ὑπόληψις, φανερόν. τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος ἐφ' ἡμῖν ἔστιν, ὅταν βουλώμεθα (πρὸ ὀμμάτων γὰρ ἔστι τι ποιήσασθαι, ὡσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τίθεμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες), δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν· ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν.

⁴ I passi della *Retorica* qui citati e parte delle note che li accompagnano sono tratti dalla mia traduzione dell'opera: Viano 2021. Per un'analisi più ampia della base psico-fisica delle emozioni come condizione della persuasione, vd. Natali, Viano 2022.

⁵ *Rhet.* 2, 1378a20–28: ἔστι δὲ τὰ πάθη δι' ὅσα μεταβάλλοντες διαφέρουσι πρὸς τὰς κρίσεις οἷς ἔπεται λύπη καὶ ἡδονή, οἷον ὀργὴ ἔλεος φόβος καὶ ὅσα ἄλλα τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις ἐναντία. δεῖ δὲ διαιρεῖν περὶ ἕκαστον εἰς τρία, λέγω δ' οἷον περὶ ὀργῆς πῶς τε διακείμενοι ὀργίλοι εἰσὶ, καὶ τίσιν εἰώθασιν ὀργίζεσθαι, καὶ ἐπὶ ποιοῖς· εἰ γὰρ τὸ μὲν ἐν ἡ τὰ δύο ἔχομεν τούτων, ἅπαντα δὲ μὴ, ἀδύνατον ἂν εἴη τὴν ὀργὴν ἐμποιεῖν· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων.

In questo celebre passo Aristotele mostra il ruolo causale del fattore emotivo sul giudizio dell'uditorio: le passioni influenzano il giudizio, per esempio dei giudici in un processo, in quanto modificano le loro disposizioni verso chi devono giudicare. Infatti, le cose non appaiono le stesse a coloro che provano amicizia e a coloro che provano odio: per esempio, chi prova amicizia sarà più indulgente verso l'accusato di chi prova odio o di chi è adirato (cfr. *Rhet.* 2, 1377b31).

È quindi necessario che gli stimoli che attivano le passioni siano presentati in modo da essere interpretati in maniera efficace in vista della persuasione, e inoltre le passioni devono essere suscitate in funzione delle aspettative dell'uditorio, e cioè fondate sulle esperienze precedenti, e soprattutto sui valori morali e sociali condivisi dalla comunità. In effetti, la maggior parte delle emozioni della *Retorica* sono relative ai rapporti umani, ai rapporti interpersonali degli abitanti della *polis*.

Ora, un aspetto fondamentale della teoria delle passioni nella *Retorica* è proprio il fatto che esse sono sempre suscitate da qualcosa che appare (*phainesthai*), da una rappresentazione, da un'immagine. Il verbo *phainesthai* e il termine *phantasia* compaiono frequentemente come parte integrante delle definizioni delle emozioni. Per esempio, la collera è così definita:

[T 4] Sia dunque la collera il desiderio, accompagnato da dolore, di vendetta manifesta, causato da ciò che appare come una mancanza di riguardo rivolta a noi stessi o ai nostri, da parte di chi non ne ha il diritto. Se dunque è questo la collera, ne consegue necessariamente [...] che ogni collera implichi un certo piacere, che deriva dalla speranza di vendicarsi, infatti è piacevole pensare che si otterrà ciò che si desidera, e nessuno desidera cose che gli appaiono come impossibili, ma l'uomo in collera desidera cose che gli sono possibili. Perciò è stato detto bene a proposito dell'impetuosità: «Molto più dolce del miele stillante, cresce nel petto degli uomini». Infatti, ne consegue anche un certo piacere per questa ragione, ma anche perché ci si crogiola nella vendetta col pensiero, e quindi la rappresentazione che si produce in quel momento genera piacere, come la rappresentazione che si produce nei sogni.⁶

Nelle prime righe, il participio di *phainomai* può essere inteso in due modi: «manifesto», nel senso di «pubblico», «evidente a tutti» e «percepito», nel senso di recepito come tale dal soggetto. A mio parere, nella prima occorrenza di *phainomene* prevale la sfumatura di «manifesto», nel senso che un atto di vendetta deve essere pubblico e non semplicemente «percepito» come tale da chi lo riceve.⁷ La seconda occorrenza di *phainomene* sembra invece mettere in primo piano

⁶ *Rhet.* 2, 1378a31-b10: ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσηκόντων. εἰ δὴ τοῦτ' ἐστὶν ἡ ὀργή, ἀνάγκη [...] καὶ πάσῃ ὀργῇ ἔπρεσθαι τινα ἡδονήν, τὴν ἀπὸ τῆς ἐλπίδος τοῦ τιμωρησασθαι· ἡδὺ μὲν γὰρ τὸ οἶεσθαι τεύξεσθαι ὧν ἐφίεται, οὐδεὶς δὲ τῶν φαινομένων ἀδυνάτων ἐφίεται αὐτῶ, ὁ δὲ ὀργιζόμενος ἐφίεται δυνατῶν αὐτῶ. διὸ καλῶς εἴρηται περὶ θυμοῦ· ὅς τε πολλὸν γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται· ἀκολουθεῖ γὰρ καὶ ἡδονὴ τις διὰ τε τοῦτο καὶ διότι διατρίβουσιν ἐν τῷ τιμωρεῖσθαι τῇ διανοίᾳ· ἡ οὖν τότε γινομένη φαντασία ἡδονὴν ἐμποιεῖ, ὥσπερ ἡ τῶν ἐνυπνίων.

⁷ Come intende invece Konstan 2006, 42.

la percezione del soggetto che interpreta un'azione come un'offesa e quindi si mette in collera. La valenza pubblica permane tuttavia in entrambe le accezioni di *phainomene* (ossia 'che appare tale al soggetto e agli altri cittadini'). Infatti, si tratta di passioni sociali, legate all'onore e all'apparire nella comunità.⁸

Emblematica è da questo punto di vista la vergogna, che ha appunto come oggetto la perdita della reputazione (*adoxia*):

[T 5] Sia dunque la vergogna un certo tipo di dolore e turbamento relativo a quei mali passati, presenti o futuri, che appaiono arrecare la perdita della reputazione e l'impudenza una mancanza di riguardo e indifferenza relativa alle stesse cose. Se dunque è vergogna quella che si è definita, necessariamente ci si vergogna per quei mali tali da sembrare turpi sia a noi stessi sia alle persone che ci stanno a cuore. Sono tali tutte le azioni che derivano da un vizio, come gettare lo scudo o fuggire, infatti derivano da viltà. [...] Poiché la vergogna è una rappresentazione relativa alla perdita della reputazione proprio in vista di essa e non delle sue conseguenze.⁹

La vergogna in particolare è, come la collera, una passione tipicamente sociale, uno dei vincoli fondamentali che uniscono l'uomo al suo ambiente. Essa è doppiamente rappresentativa dell'«apparire»: da un lato, infatti, riguarda il disonore, la perdita della reputazione (*adoxia*), e la reputazione (*doxa*) è una qualità determinata dall'approvazione della collettività; dall'altro, la rappresentazione del disonore percepita dal singolo converge con la percezione collettiva dei cittadini.¹⁰ Aristotele cita a questo proposito un proverbio:

[T 6] Inoltre ci si vergogna maggiormente delle azioni compiute davanti agli occhi di tutti e allo scoperto, da cui il proverbio: «la vergogna è negli occhi».¹¹ Per questo motivo si prova più vergogna nei confronti di coloro che saranno sempre presenti e che ci dedicano attenzione, perché in entrambi i casi ci si trova davanti ai loro occhi [...].¹²

⁸ Cfr. *Eth. Nic.* 5, 1135b29: «Inoltre non si disputa nemmeno se il fatto è avvenuto o no. Infatti l'ira è relativa a un'ingiustizia evidente (ἐπὶ φαινομένη ἀδικία)». Qui il contesto è giuridico e l'ingiustizia in questione è una forma di mancanza di rispetto.

⁹ *Rhet.* 2, 1383b13-1384a24: ἔστω δὴ αἰσχύνῃ λύπη τις ἢ παραγῆ περὶ τὰ εἰς ἀδοξίαν φαινόμενα φέρειν τῶν κακῶν, ἢ παρόντων ἢ γεγονότων ἢ μελλόντων, ἢ δ' ἀναισχυντία ὀλιγωρία τις καὶ ἀπάθεια περὶ τὰ αὐτὰ ταῦτα. εἰ δὲ ἔστιν αἰσχύνῃ ἢ ὀρισθεῖσα, ἀνάγκη αἰσχύνεσθαι ἐπὶ τοῖς τοιούτοις τῶν κακῶν ὅσα αἰσχρὰ δοκεῖ εἶναι ἢ αὐτῶ ἢ ὧν φροντίζει· τοιαῦτα δ' ἔστιν ὅσα ἀπὸ κακίας ἔργα ἔστιν, οἷον τὸ ἀποβαλεῖν ἀσπίδα ἢ φυγεῖν· ἀπὸ δειλίας γάρ [...]. ἐπεὶ δὲ περὶ ἀδοξίας φαντασία ἔστιν ἢ αἰσχύνῃ, καὶ ταύτης αὐτῆς χάριν ἀλλὰ μὴ τῶν ἀποβαινόντων.

¹⁰ Sulla psicologia della vergogna e dell'onore in Grecia, cfr. Cairns 1993 e Konstan 2006, 91-110. Dodds 1951 e Adkins 1960 descrivevano appunto la società omerica e i suoi modelli come «civiltà della vergogna». Si veda anche Williams 2008.

¹¹ Proverbio molto diffuso, già ricordato da Aristotele a 1367a13; cfr. Sapph. fr. 137 Lobel-Page; *Hom. Hymn. Dem.* 214; *Theogn.* 85-86; *Aristoph. Vesp.* 446-447.

¹² *Rhet.* 2, 1384a33-b3: καὶ τὰ ἐν ὀφθαλμοῖς καὶ τὰ ἐν φανερῶ μᾶλλον (ὅθεν καὶ ἡ παροιμία τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς εἶναι αἰδῶ)· διὰ τοῦτο τοὺς αἰεὶ παρεσομένους μᾶλλον αἰσχύνονται καὶ τοὺς προσέχοντας αὐτοῖς, διὰ τὸ ἐν ὀφθαλμοῖς ἀμφοτέρα.

Seguendo l'interpretazione di George Kennedy, Aristotele si riferisce qui sia alla disapprovazione che si può leggere negli occhi di chi assiste a un atto vergognoso sia alla vergogna visibile negli occhi del colpevole:¹³ il colpevole vede l'immagine della propria colpa negli occhi di chi lo disapprova.

Un passo relativo alla pietà è particolarmente significativo per comprendere la ragione dell'efficacia persuasiva del 'porre davanti agli occhi' nel suscitare un'emozione:

[T 7] Poiché le sofferenze che appaiono prossime suscitano pietà, mentre non generano pietà o non la generano allo stesso modo quelle che sono accadute o accadranno a diecimila anni di distanza, e di cui non c'è né speranza né memoria in generale, ne consegue necessariamente che coloro che contribuiscono all'effetto coi gesti, con la voce o esternando i sentimenti e, in generale, per mezzo della declamazione, costoro sono maggiormente capaci di suscitare la pietà (infatti, ponendo il male davanti agli occhi, come imminente o come accaduto, lo fanno sembrare prossimo) e sono più pietose le cose che sono accadute da poco, o che stanno per accadere entro poco tempo. Perciò suscitano pietà anche i segni, come gli abiti delle vittime e altre cose simili, e le parole e tutte le altre cose che appartengono a coloro che si trovano nella sofferenza, come coloro che stanno morendo. Tutte queste cose producono maggiormente la pietà, per il fatto che appaiono vicine. Ed è soprattutto pietoso il fatto che i buoni si trovino in tali condizioni, perché il male appare immeritato e perché appare davanti ai nostri occhi.¹⁴

Come la paura, la pietà si riferisce a un male capace di portare distruzione e sofferenza.¹⁵ Essa ha dunque lo stesso campo d'applicazione ma si tratta di una

¹³ Kennedy 1991, 146 n. 57.

¹⁴ *Rhet.* 2, 1386a29-b7: ἐπεὶ δ' ἐγγύς φαινόμενα τὰ πάθη ἔλεινά ἐστίν, τὰ δὲ μυριστὸν ἔτος γενόμενα ἢ ἐσόμενα οὔτε ἐλπίζοντες οὔτε μεμνημένοι ἢ ὅλως οὐκ ἐλεοῦσιν ἢ οὐχ ὁμοίως, ἀνάγκη τοὺς συναπεργαζομένους σχήμασι καὶ φωναῖς καὶ αἰσθήσει καὶ ὅλως ὑποκρίσει ἐλεινοτέρους εἶναι (ἐγγύς γὰρ ποιοῦσι φαίνεσθαι τὸ κακόν, πρὸ ὁμμάτων ποιοῦντες ἢ ὡς μέλλοντα ἢ ὡς γεγονότα· καὶ τὰ γεγονότα ἄρτι ἢ μέλλοντα διὰ ταχέων ἐλεινότερα), <καὶ> διὰ τοῦτο καὶ τὰ σημεῖα, οἷον σθητὰς τε τῶν πεπονθότων καὶ ὅσα τοιαῦτα, καὶ τὰς πράξεις καὶ λόγους καὶ ὅσα ἄλλα τῶν ἐν τῷ πάθει ὄντων, οἷον ἤδη τελευτῶντων. καὶ μάλιστα τὸ σπουδαίους εἶναι ἐν τοῖς τοιοῦτοις καιροῖς ὄντας ἐλεινόν· ἅπαντα γὰρ ταῦτα διὰ τὸ ἐγγύς φαίνεσθαι μᾶλλον ποιεῖ τὸν ἔλεον, καὶ ὡς ἀναξίου ὄντος καὶ ἐν ὀφθαλμοῖς φαινομένου τοῦ πάθους.

¹⁵ Cfr. *Rhet.* 2, 1382a21-31: «Sia dunque paura un certo tipo di dolore e turbamento che deriva dalla rappresentazione di un male a venire capace di portare distruzione o sofferenza. Infatti non si temono tutti i mali, come ad esempio il fatto di essere ingiusto o tardo, ma quelli che possono portare grandi dolori o rovine, e se questi non sembrano lontani ma prossimi, tanto da essere sul punto di accadere. Infatti quelli molto lontani non si temono: tutti sanno che moriranno, ma poiché la morte non è prossima, non se ne curano. Se dunque questa è la paura, sono necessariamente temibili tutte le cose che appaiono possedere una grande potenzialità distruttiva o di provocare danni che producono una grande sofferenza, perciò anche i segni di tali cose fanno paura, dato che la cosa che fa paura appare prossima» (ἔστω δὴ ὁ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ· οὐ γὰρ πάντα τὰ κακὰ φοβοῦνται, οἷον εἰ ἔσται ἀδικός ἢ βραδύς, ἀλλ' ὅσα λύπας μεγάλας ἢ φθορὰς δύναται, καὶ ταῦτα ἐὰν μὴ πόρρω ἀλλὰ σύνεγγυς φαίνηται ὥστε μέλλειν. τὰ γὰρ πόρρω σφόδρα οὐ φοβοῦνται· ἴσαι γὰρ πάντες ὅτι ἀποθανοῦνται, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐγγύς, οὐδὲν φροντίζουσιν. εἰ δὴ ὁ φόβος τοῦτ'

emozione indiretta in quanto è una pena per la sofferenza immeritata di una terza persona. Come nel caso della paura, si tratta però di un male possibile e vicino, che minaccia di colpire anche noi o i nostri cari:

[T 8] Sia dunque la pietà un dolore nei confronti di qualcosa che si presenta come un male capace di causare distruzione e sofferenza, che ricade su chi non lo merita e da cui possiamo essere minacciati noi stessi o uno dei nostri, e questo quando questo male sembra prossimo.¹⁶

Per suscitare la pietà, si tratta quindi di presentare questo male come se fosse presente. Il ‘porre davanti agli occhi’ riduce l’intervallo temporale tra la percezione e il prodursi dell’evento, e genera un effetto di immediatezza. Abbiamo visto che Aristotele enumera in T 7 varie strategie che contribuiscono a ottenere questo effetto: i gesti, la voce, l’esternare le emozioni. Si tratta della recitazione o *actio oratoria* (*hypokrisis*), che Aristotele discute nel III libro come una parte della *techne* retorica che deve ancora essere definita e che ha la funzione di esprimere le passioni.¹⁷ Pur considerando la recitazione come qualcosa di volgare (*phortikon*, 1404a1), Aristotele la ritiene necessaria per la l’estrema efficacia persuasiva (cfr. *megiste dynamis*, 1403b21) che esercita sull’uditorio, composto per lo più da persone mediocri. Se nel migliore dei mondi tutto ciò che non deriva dalla dimostrazione è superfluo, perché bisognerebbe persuadere con il solo aiuto dei fatti stessi, nella realtà, nello stato attuale delle cose, la recitazione è necessaria alla persuasione. Più avanti (3, 1404a10), Aristotele sottolinea che essa agisce sull’immaginazione (*phantasia*) dell’ascoltatore.

Ora, nel III libro della *Retorica*, nell’ambito dello stile (*lexis*),¹⁸ la capacità dell’oratore di ‘porre davanti agli occhi’ è trattata e definita come uno strumento tecnico specifico. In effetti, il libro III, dedicato allo stile e all’ordine delle parti (*taxeis*) del discorso è sempre stato abbastanza trascurato dagli studiosi della teoria aristotelica delle passioni, concentrati come sono soprattutto sul secondo, mentre invece esso fornisce delle indicazioni pratiche, delle ‘istruzioni per l’uso’, su come, in che momento e quali emozioni bisogna attivare in un discorso persuasivo.¹⁹

ἔστιν, ἀνάγκη τὰ τοιαῦτα φοβερὰ εἶναι ὅσα φαίνεται δύναμιν ἔχειν μεγάλην τοῦ φθεῖρην ἢ βλάπτειν βλάβας εἰς λύπην μεγάλην συντεινούσας· διὸ καὶ τὰ σημεῖα τῶν τοιούτων φοβερὰ· ἔγγυς γὰρ φαίνεται τὸ φοβερόν).

¹⁶ *Rhet.* 2, 1385b13–15: ἔστω δὴ ἔλεος λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ ἢ λυπηρῷ τοῦ ἀναξίου τυγχάνειν, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκῆσειεν ἂν παθεῖν ἢ τῶν αὐτοῦ τινα, καὶ τοῦτο ὅταν πλησίον φαίνηται.

¹⁷ *Rhet.* 3, 1403b27–30: «L’azione risiede nella voce, come deve essere usata per esprimere ciascuna emozione, per esempio quando debba essere forte, quando debole e quando media, e come si deve far uso dei toni, per esempio del tono acuto, o grave o medio, e di quali ritmi adatti a ciascun caso».

¹⁸ La *lexis* (in latino *elocutio*) indica il modo in cui si dicono le cose, in opposizione al *logos* che indica ciò che è detto. In realtà il termine *lexis* non ha un significato univoco, ma, secondo le circostanze, potrà indicare lo stile del discorso inteso come un tutto, l’espressione, l’elocuzione, la scelta delle parole, la dizione.

¹⁹ Cfr. Viano 2017.

In particolare, Aristotele definisce e analizza la forza persuasiva del 'porre davanti agli occhi' in 3.10-11 a proposito delle espressioni «eleganti e di successo» (*ta asteia kai ta dokimounta*),²⁰ e la associa alla metafora:

[T 9] Invece, per quanto riguarda lo stile, il successo risiede, da un lato, nella forma, qualora si parli in forma antitetica, come ad esempio: «considerando una guerra per i loro propri interessi, quella che per gli altri era una pace comune»,²¹ infatti guerra si oppone a pace; dall'altro lato, il successo risiede nelle parole, se vi è metafora, ma che questa non sia estranea,²² perché allora è difficile da cogliere, né superficiale, perché allora non produce nessun effetto.²³ Inoltre il successo risiede nel far apparire le cose davanti agli occhi, in quanto bisogna vederle come se avvenissero ora e non nel futuro. Bisogna quindi mirare a questi tre obiettivi: metafora, antitesi, attualità. Dei quattro tipi di metafora esistenti,²⁴ le più apprezzate sono quelle per analogia.²⁵

Segue una serie di esempi di metafore per analogia (3, 1411a1-1411b23). Esse sono tratte da discorsi di oratori conosciuti o di personaggi celebri, come l'orazione funebre pronunciata da Pericle in onore dei morti del primo anno della guerra del Peloponneso che inaugura la lista. Questa raccolta di citazioni costituisce un bell'esempio del materiale storico, retorico e letterario a partire dal quale Aristotele elabora la sua teoria dell'arte retorica, e della metafora in particolare. Inoltre si tratta di immagini particolarmente suggestive, alcune

²⁰ Il termine *asteia* deriva da *asty*, la città, in contrasto con la campagna: indica espressioni «cittadine», eleganti e raffinate; *dokimounta* significa letteralmente «che sono apprezzate», «che hanno buona reputazione» (cfr. *eudokimazein*: «scegliere»).

²¹ Isoc. *Phil.* 73. Il *Filippo* fu pubblicato nel 346 a.C. ed è una delle referenze più tardive citate nel libro III della *Retorica*.

²² La componente di «estraneità» fa parte della definizione stessa della metafora data da Aristotele nella *Poetica* (1457b6): «La metafora consiste nel trasferire (*epiphora*) a un oggetto il nome che è proprio di un altro (o estraneo) (*allogros*)». Aristotele invita qui, nel contesto della *Retorica*, a un uso moderato di questo elemento al fine della comprensione da parte dell'uditorio.

²³ Aristotele fa appello al principio generale per cui apprendere è piacevole per tutti e mostra appunto come la metafora realizza questo effetto: «Stabiliamo dunque questo principio: l'apprendere facilmente è per natura piacevole per tutti, ma le parole significano qualche cosa, di conseguenza quante di esse ci portano conoscenza sono le più piacevoli. I termini rari sono incomprensibili, mentre i termini correnti li conosciamo e la metafora soprattutto ha questo effetto. Quando infatti egli chiama la vecchiaia 'paglia', produce apprendimento e conoscenza attraverso il genere in quanto entrambe sono sfiorite» (*Rhet.* 3, 1410b9-15). Cfr. Hom. *Od.* 14.214: Odisseo, ritornato a Itaca, invecchiato ad arte da Atena perché non venga riconosciuto, si rivolge a Eumeo dicendo che la vecchiaia è «paglia».

²⁴ Cfr. *Poet.* 1457b7-8: «[...] o da genere a specie, o da specie a genere, o da specie a specie, o per analogia». Per un'analisi di queste metafore, vd. Gastaldi 2014, 578 ss.

²⁵ *Rhet.* 3, 1410b27-1411a1: κατὰ δὲ τὴν λέξιν τῷ μὲν σχήματι, ἐὰν ἀντικειμένως λέγῃται, οἶον 'καὶ τὴν τοῖς ἄλλοις κοινὴν εἰρήνην νομιζόντων τοῖς αὐτῶν ἰδίοις πόλεμον'. ἀντίκειται πόλεμος εἰρήνῃ· τοῖς δ' ὀνόμασιν, ἐὰν ἔχη μεταφοράν, καὶ ταύτην μῆτ' ἄλλοτριάν, χαλεπὸν γὰρ συνιδεῖν, μῆτ' ἐπιπόλαιον, οὐδὲν γὰρ ποιεῖ πάσχειν. ἔτι εἰ πρὸ ὁμμάτων ποιεῖ· ὄραν γὰρ δεῖ [τὰ] πραττόμενα μᾶλλον ἢ μέλλοντα. δεῖ ἄρα τούτων στοχάζεσθαι τριῶν, μεταφορᾶς ἀντιθέσεως ἐνεργείας. τῶν δὲ μεταφορῶν τετάρων οὐσῶν εὐδοκιμοῦσι μάλιστα αἱ κατ' ἀναλογίαν.

molto poetiche. Per la loro ricchezza e l'evocazione di fatti storici e concreti, vale la pena di riportare il passo per intero:

[T 10] Come disse Pericle che la gioventù perita in guerra era scomparsa dalla città come se qualcuno avesse strappato all'anno la primavera;²⁶ anche Leptine, a proposito degli Spartani, che non avrebbe permesso (agli Ateniesi) che la Grecia diventasse cieca da un occhio;²⁷ quando Carete era ansioso di rendere i conti riguardanti la guerra olintiaca, Cefisodoto si indignò, dicendo che egli cercava di rendere i conti stringendo il collo al popolo fino al soffocamento,²⁸ e una volta, esortando gli Ateniesi che avevano fatto rifornimenti in Eubea, disse che bisognava lasciare partire all'attacco il decreto di Milziade.²⁹ Anche Ificrate, avendo fatto gli Ateniesi una tregua con Epidaurò e la costa vicina, si indignò, dicendo che essi stessi si erano privati degli approvvigionamenti di guerra; Pitoloa chiamò la Paralo³⁰ «bastone del popolo», e Sesto: «banco da fornaio del Pireo»;³¹ Pericle ordinava di rimuovere Egina, «la cispala del Pireo»;³² Meroacle³³ disse di non essere affatto più disonesto, facendo il nome di un tale tra le persone per bene, infatti, se quello era disonesto al 33,3%, lui stesso lo era al 10%. E anche il giambo di Anassandride sulle fanciulle che tardano a maritarsi: «Le mie figlie hanno oltrepassato la data di scadenza per le nozze».³⁴ Anche ciò che disse Polieutte³⁵ a un certo Speusippo colpito dall'apoplezia, che egli non poteva stare tranquillo benché vincolato dalla sorte alla gogna della malattia; Cefisodoto chiamava le triremi «mulini variopinti», e il Cinico³⁶ chiamava le taverne «le mense comuni dell'Attica»,³⁷ ed Esione diceva che avevano «riversato» la città in Sicilia.³⁸

²⁶ Cfr. *Rhet.* 1, 1365a31. Si tratta appunto dell'orazione funebre pronunciata ad Atene alla fine del 431 a.C. in onore dei morti del primo anno della guerra del Peloponneso. Ma l'analogia non appare nell'orazione come riportata da Tuciddide (2.35-46).

²⁷ Leptine, avversario di Demostene, pronunciò questa frase in occasione dell'ambasceria inviata dagli Spartani agli Ateniesi dopo la sconfitta di Leuttra nel 371 a.C. e l'invasione della loro terra da parte dei Tebani. Egli invitava i suoi concittadini a non permettere la fine di Sparta.

²⁸ Cefisodoto è un oratore del IV secolo, distinto dal generale omonimo, menzionato da Demostene nella *Contro Aristocrate*. Carete era il generale ateniese che perse la guerra di Olinto contro Filippo nel 349 a.C. Egli cercò di rendere i conti al più presto fintanto che si trovava ancora sotto la protezione dei suoi mercenari.

²⁹ Milziade, il vincitore di Maratona, sarebbe partito per la campagna contro i Persiani senza decreto ufficiale. L'espressione «il decreto di Milziade» era quindi diventata proverbiale e indicava un'azione di tale genere.

³⁰ La Paralo era la nave sacra degli Ateniesi.

³¹ La città di Sesto, sul Bosforo, si trovava in una posizione strategica per il trasporto del grano dal Mar Nero ad Atene via il Pireo.

³² Egina, isola del golfo Saronico posta di fronte al Pireo, fu rivale di Atene al principio del V secolo a.C.

³³ Meroacle era un oratore, contemporaneo di Demostene, noto per la sua avidità di denaro.

³⁴ Fr. 68 Kock.

³⁵ Polieutte era un oratore contemporaneo di Demostene, appartenente come lui al partito antimacedone.

³⁶ Intende Diogene il cinico.

³⁷ I *phiditia* erano le mense pubbliche, frugali, in cui i cittadini spartani prendevano i pasti in comune.

³⁸ Probabile allusione, da parte di un oratore poco conosciuto, alla spedizione in Sicilia nel 414-413 a.C.

questa infatti è una metafora e pone l'oggetto dinanzi agli occhi. E anche «da far gridare la Grecia»: anche questa è in un certo senso una metafora ed è dinanzi agli occhi. Anche come Cefisodoto consigliava di badare a non tenere troppe riunioni tumultuose. Anche Isocrate (diceva la stessa cosa) contro coloro che corrono ad ammassarsi alle feste;³⁹ come nell'Epitafio si dice che era legittimo che sulla tomba dei caduti a Salamina, la Grecia si tagliasse i capelli, perché con il loro valore era sepolta la libertà.⁴⁰ Se avesse detto che era legittimo piangere perché insieme a loro era seppellito il valore, sarebbe stata una metafora e avrebbe posto l'oggetto dinanzi agli occhi [1411b], invece l'espressione «con il valore la libertà», ha prodotto una sorta di antitesi; come disse Ificrate, «Infatti la strada delle mie parole passa in mezzo alle azioni di Carete»: è una metafora per analogia, e «in mezzo» pone dinanzi agli occhi. Dire di chiamare i pericoli a correre in aiuto ai pericoli è porre davanti agli occhi ed è una metafora; Licoleone in difesa di Cabria disse: «senza nessuna vergogna di fronte al suo atteggiamento supplice, di fronte alla sua statua di bronzo».⁴¹ Infatti ciò è una metafora che vale nel presente, e non per sempre, ma pone davanti agli occhi, infatti quando lui si trova in pericolo, è la sua statua che supplica, e l'inanimato, cioè il ricordo delle azioni che ha compiuto per la città diventa animato; e «esercitarsi in tutti modi ad abbassarsi»,⁴² infatti l'esercitarsi è accrescere qualche cosa. E anche dire che l'intelletto è una luce che il dio ha acceso nell'anima, infatti entrambi rendono chiaro qualcosa. E anche: «Noi non terminiamo le guerre, le differiamo»,⁴³ entrambe le cose infatti, sia il differire che una pace di questo genere, sono sospese nel futuro. E dire che i trattati sono un trofeo molto più bello di quelli conseguiti in guerra, infatti questi riguardano fatti minori e un solo successo, quelli invece riguardano l'intera guerra, infatti entrambi sono segni di vittoria. Oppure dire che le città pagano grandi rese dei conti al biasimo degli uomini, infatti la resa dei conti è una sorta di danneggiamento conforme a giustizia. Abbiamo dunque detto che le espressioni eleganti si ottengono dalla metafora per analogia e con il porre davanti agli occhi.⁴⁴

Per ciascun caso citato, Aristotele individua e spiega la metafora impiegata e l'effetto di 'porre davanti agli occhi' che essa produce. Si tratta per lo più di immagini di oggetti concreti o azioni ed eventi, che evocano immediatamente qualcosa di conosciuto e familiare a chi ascolta. In particolare, si noterà che verso la fine, a proposito della statua di Cabria in ginocchio, presentata dal suo difensore come la metafora di lui che supplica in un momento di pericolo, e cioè durante il processo, viene introdotto un effetto ulteriore del 'porre da-

³⁹ *Phil.* 12.

⁴⁰ Il testo sembra riferirsi all'*Epitafio* di Lisia (fr. 129 Sauppe), però con la differenza che Aristotele si riferisce qui alla battaglia di Salamina e Lisia alla disfatta di Egospotami (405 a.C.). Tagliarsi i capelli era considerato un segno di lutto, ma portare i capelli lunghi era anche considerato, presso gli Spartani, segno di essere un uomo libero; cfr. *Rhet.* 1, 1367a30.

⁴¹ Licoleone indica la statua di Cabria in ginocchio che si vedeva dal tribunale. Cabria fu uno stratego famoso, fu accusato di tradimento nel 366 a.C. per non aver saputo impedire alla città di Oropo, posta al confine tra Attica e Beozia, di passare in campo tebano.

⁴² Isoc. *Paneg.* 151. Si riferisce ai Persiani.

⁴³ Isoc. *Paneg.* 172.

⁴⁴ *Rhet.* 3, 1410b36-1411b23.

vanti agli occhi', e cioè rendere animato l'inanimato. Più avanti, nel capitolo 11, Aristotele spiega il significato dell'espressione 'porre davanti agli occhi' proprio in questo senso:

[T 11] Bisogna spiegare cosa intendiamo per 'davanti agli occhi' e cosa si deve fare per produrre questo effetto. Dico che pongono 'davanti agli occhi' tutte le espressioni che significano gli esseri in atto. Per esempio, dire che l'uomo buono è quadrato,⁴⁵ è una metafora in quanto sono entrambi perfetti, ma ciò non esprime un'attività. Ma dire 'essendo nel fiore dell'età' esprime un'attività. E anche: «Te, come animale in libertà»⁴⁶ è attività, e anche: «Da quel momento, i Greci lanciandosi sui piedi».⁴⁷ Dire «lanciandosi» è un'attività e una metafora in quanto vuol dire «rapidamente». E anche, come fa spesso Omero, rendendo animati gli esseri inanimati attraverso la metafora: in tutti questi casi ha successo perché crea attività come in questi esempi: «Di nuovo rotolava verso il basso, il masso impudente»,⁴⁸ e «Volò la freccia»,⁴⁹ e «Ardenne di volare»⁵⁰ e «Si fermarono sulla terra, bramose di saziarsi di carne»⁵¹ e «La punta avida penetrò nel petto»:⁵² in tutti questi passi per il fatto di essere animate, le cose sembrano essere in atto. Infatti essere impudenti, bramosi e cose simili, sono attività. Egli ha applicato queste cose facendo uso della metafora per analogia: infatti la pietra sta a Sisifo come l'impudente sta alla sua vittima. E produce gli stessi effetti sugli esseri inanimati nelle celebri immagini: «Si incurvavano, incoronate di schiuma, alcune di fronte, altre dietro».⁵³ Infatti egli fa muovere e vivere tutte le cose, e l'attività è movimento.⁵⁴

⁴⁵ Metafora ricorrente in Simonide di Ceo (fr. 37, v. 3 Page = Plat. *Prot.* 339a6-b13) ancora in uso ai giorni nostri.

⁴⁶ Isoc. *Phil.* 127. Il termine *apheton* («libero») designava gli animali consacrati, che erano liberi di vagare in libertà.

⁴⁷ Eur. *IA* 80, dove però si legge *dori* («sulle spade») al posto di *podì* («sui piedi»).

⁴⁸ Hom. *Od.* 11.598. Si tratta del masso di Sisifo.

⁴⁹ Hom. *Il.* 13.588. È la freccia lanciata da Eleno, che rimbalza sulla corazza di Menelao.

⁵⁰ Hom. *Il.* 4.126. Si tratta della freccia lanciata da Pandaro contro Menelao.

⁵¹ Hom. *Il.* 11.574. I giavellotti dei Troiani lanciati contro Aiace non lo colpiscono e si conficcano nella terra.

⁵² Hom. *Il.* 15.541. Menealo colpisce Dolope alle spalle.

⁵³ Hom. *Il.* 13.799. L'assalto dei Troiani è paragonato al frangersi delle onde.

⁵⁴ *Rhet.* 3, 1411b24-1412a9: λεκτέον δὲ τί λέγομεν πρὸ ὀμμάτων, καὶ τί ποιῶσι γίγνεται τοῦτο. λέγω δὴ πρὸ ὀμμάτων ταῦτα ποιεῖν ὅσα ἐνεργοῦντα σημαίνει. οἷον τὸν ἀγαθὸν ἄνδρα φάναι εἶναι τετράγωνον μεταφορᾷ, ἄμφω γὰρ τέλεια, ἀλλ' οὐ σημαίνει ἐνέργειαν· ἀλλὰ τὸ ἀνθούσαν ἔχοντος τὴν ἀκμήν· ἐνέργεια, καὶ τὸ 'σὲ δ' ὥσπερ ἄφeton' ἐνέργεια, καὶ 'τοῦντεῦθεν οὖν Ἕλληνες ἄξαντες ποσίην' τὸ ἄξαντες ἐνέργεια καὶ μεταφορᾷ· ταχὺ γὰρ λέγει. καὶ ὡς κέχρηται πολλαχοῦ Ὅμηρος, τὸ τὰ ἄψυχα ἔμψυχα ποιεῖν διὰ τῆς μεταφορᾶς. ἐν πᾶσι δὲ τῷ ἐνέργειαν ποιεῖν εὐδοκμεί, οἷον ἐν τοῖσδε, 'αὐτὶς ἐπὶ δάπεδόνδε κυλίνδετο λᾶας ἀναιδής', καὶ 'ἔπιπτα' ὀιστός', καὶ 'ἐπιπτέσθαι μεναίνων', καὶ 'ἐν γαίῃ σπάντο λιλαιόμενα χροὸς ἄσαι', καὶ 'αἶχμη δὲ στέρνοιο διέσσυτο μαιμῶσσα'. ἐν πᾶσι γὰρ τοῦτοις διὰ τὸ ἔμψυχα εἶναι ἐνεργοῦντα φαίνεται· τὸ ἀναισχυντεῖν γὰρ καὶ μαιμᾶν καὶ τὰ ἄλλα ἐνέργεια. ταῦτα δὲ προσήψε διὰ τῆς κατ' ἀναλογίαν μεταφορᾶς· ὡς γὰρ ὁ λίθος πρὸς τὸν Σίσυφον, ὁ ἀναισχυντῶν πρὸς τὸν ἀναισχυντούμενον. ποιεῖ δὲ καὶ ἐν ταῖς εὐδοκμιούσαις εἰκόσιν ἐπὶ τῶν ἀψύχων ταῦτά· 'κυρτά· φαληριόωντα· πρὸ μὲν τ' ἄλλ', αὐτὰρ ἐπ' ἄλλα· κινούμενα γὰρ καὶ ζῶντα ποιεῖ πάντα, ἡ δ' ἐνέργεια κίνησις.

Il successo del 'far apparire davanti agli occhi' non si limita a cancellare la distanza temporale e a far apparire gli esseri come se fossero presenti, ma consiste anche, e soprattutto, nel mostrarne l'«attività» (*energeia*), e cioè rappresentarli «in atto», e cioè come animati, viventi, in movimento. Kennedy propone di tradurre il termine retorico *energeia* con *actualisation* o *vivification*.⁵⁵ Edward Cope traduce *energeia* con *vivid representation*:⁵⁶ l'effetto retorico è quello di mettere davanti agli occhi un *tableau vivant*.

Ora, *energeia* è un termine chiave del pensiero aristotelico. Come osserva Cope,⁵⁷ Aristotele usa qui *energeia* nel senso metafisico di piena realizzazione, in opposizione a *dynamis*, che indica la semplice capacità o potenzialità di vivere e agire. Nel *De anima*, 412a27–28, l'*energeia*, identificata con l'*entelecheia*, esprime la vita, l'attuale realizzazione dell'esistenza: «Perciò l'anima è l'atto (*entelecheia*) primo di un corpo naturale che ha la vita in potenza». In senso morale, l'*energeia* è la realizzazione di un'azione o l'esercizio attivo delle funzioni corporee e mentali che un individuo possiede in potenza. La felicità stessa è caratterizzata dall'attività: è definita infatti come «un'attività dell'anima secondo virtù completa» (*Eth. Nic.* 1, 1102a5: ἐστὶν ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν).

Gli esempi omerici non si limitano a rappresentare attività di esseri in movimento, come lo slanciarsi dei Greci, o il rotolare di un masso o il volo di una freccia, ma le collegano a disposizioni morali in atto, come essere impudenti o bramosi.

Il masso che continua a rotolare all'indietro, indifferente agli sforzi e alla pena di Sisifo per spingerlo, è l'immagine dell'impudente, della sua indifferenza e del suo disprezzo nei confronti della sua vittima, del suo non provar vergogna per il male che le ha inflitto.⁵⁸

Nella *Poetica*, la capacità di esprimere l'animato e il movimento si ritrova nella composizione dell'intreccio (*mythos*) e ne completa l'effetto persuasivo. Per ottenere ciò, il poeta deve sforzarsi lui stesso di rappresentarsi i fatti davanti agli occhi come se stessero accadendo:

[T 12] Bisogna comporre gli intrecci e completarne l'effetto con l'espressione ponendosi i fatti il più possibile davanti agli occhi. In questo modo, vedendoli nella maniera più vivente come se si assistesse al loro svolgimento, si troverà ciò che vi è di più appropriato e non sfuggirà nessuna incoerenza. [...] E bisogna per quanto possibile completare l'effetto con i gesti. Infatti, in virtù di una stessa affinità naturale, i più persuasivi sono coloro che sono presi dalle emozioni: cosicché, con molto maggior verità riuscirà a rappresentare un animo in tempesta, chi abbia l'anima in tempesta, un uomo adirato chi si senta irato.⁵⁹

⁵⁵ Kennedy 1991, 248 n. 33.

⁵⁶ Cope 1877, 110.

⁵⁷ *Ibid.*, 111.

⁵⁸ Cfr. *Rhet.* 1, 1368b23, dove il vizio proprio dell'impudente è il disprezzo per l'opinione altrui.

⁵⁹ *Poet.* 1455a22–30: δεῖ δὲ τοὺς μύθους συνιστάναι καὶ τῇ λέξει συναπεργάζεσθαι ὅτι μάλιστα πρὸ ὀμμάτων τιθέμενον· οὕτω γὰρ ἂν ἐναργέστατα [ὁ] ὁρῶν ὡσπερ παρ' αὐτοῖς γιγνόμενος τοῖς πρᾶττομένοις εὐρίσκει τὸ πρέπον καὶ ἥκιστα ἂν λανθάνοι [τὸ] τὰ ὑπεναντία. [...] ὅσα δὲ δυνατὸν

Ma a questo sforzo di immaginazione, in cui l'autore si mette al posto dello spettatore nel comporre i fatti, deve aggiungersi un'altra capacità che completa la persuasione del pubblico: immedesimarsi nelle disposizioni d'animo dei personaggi e rappresentarne le passioni. Questo passo della *Poetica* mostra come nelle composizioni poetiche la tecnica di 'porre davanti agli occhi' ha la stessa funzione persuasiva che in un discorso retorico, e in più mostra come la trasmissione delle emozioni opera la persuasione. Come abbiamo visto a proposito della pietà [T 7], questa tecnica «completa» (cfr. il verbo *synapergazomai*) l'effetto persuasivo del discorso con i gesti e l'espressione delle emozioni.

Ma perché l'ascoltatore contemplando l'immagine vivente di un *pathos* posta davanti ai suoi occhi è portato a provare lo stesso *pathos*?

Sempre nel libro III della *Retorica*, Aristotele fornisce una spiegazione psicologica del modo della produzione effettiva delle emozioni attraverso la voce e il linguaggio che mette in luce un meccanismo mimetico:

[T 13] Lo stile esprime le emozioni quando, se vi è oltraggio, sia quello di un uomo adirato, e qualora vi sia empietà e oscenità, sia quello di un uomo offeso e riluttante anche a parlarne, e qualora si tratti di azioni lodevoli, lo stile sarà quello dell'ammirazione, e qualora vi siano fatti compassionevoli, lo stile sarà umile, e così negli altri casi. Lo stile appropriato contribuisce a rendere credibile il fatto in questione. Infatti l'anima degli ascoltatori, con un falso ragionamento, conclude che l'oratore dica il vero poiché essi provano le stesse cose in tali circostanze, e di conseguenza credono che, anche quando non è così, i fatti siano come li presenta l'oratore, e l'ascoltatore, anche se non dice nulla, partecipa sempre alle emozioni che l'oratore esprime. Per questa ragione, molti impressionano gli ascoltatori attraverso il clamore che producono.⁶⁰

Aristotele spiega qui in termini psicologici il meccanismo di persuasione attraverso un linguaggio «patetico»: l'emozione che l'oratore manifesta «in atto» è trasmessa all'ascoltatore; costui, attraverso un falso ragionamento (*paralogismos*), collega l'emozione rappresentata alle circostanze che producono abitualmente tale stato emotivo e di cui ha fatto lui stesso l'esperienza, anche se le circostanze presentate dall'oratore non corrispondono alla realtà dei fatti, e lui stesso prova «in atto» quella che, paradossalmente, è un'emozione fittizia. L'errore di ragionamento consiste nel considerare vero un fatto attraverso il collegamento conosciuto tra l'emozione manifestata e le circostanze che la producono abitualmente: se è vero che un oltraggio provoca la collera, non ne consegue

καὶ τοῖς σχήμασιν συναπεργαζόμενον· πιθανώτατοι γὰρ ἀπὸ τῆς αὐτῆς φύσεως οἱ ἐν τοῖς πάθεσιν εἰσιν, καὶ χειμαίνεται ὁ χειμαζόμενος καὶ χαλεπαίνει ὁ ὀργιζόμενος ἀληθινώτατα.

⁶⁰ *Rhet.* 3, 1408a16-25: παθητικὴ δέ, ἐὰν μὲν ἦ ὕβρις, ὀργιζομένου λέξις, ἐὰν δὲ ἀσεβῆ καὶ αἰσχροῦ, δυσχεραίνοντος καὶ εὐλαβουμένου καὶ λέγειν, ἐὰν δὲ ἐπαινετὰ, ἀγαμένως, ἐὰν δὲ ἐλεινὰ, ταπεινῶς, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων δὲ ὁμοίως. πιθανοὶ δὲ τὸ πρᾶγμα καὶ ἡ οἰκεία λέξις· παραλογίζεται τε γὰρ ἡ ψυχὴ ὡς ἀληθῶς λέγοντος, ὅτι ἐπὶ τοῖς τοιοῦτοις οὕτως ἔχουσιν, ὥστ' οἴονται, εἰ καὶ μὴ οὕτως ἔχει ὡς <λέγει> ὁ λέγων, τὰ πράγματα οὕτως ἔχειν, καὶ συνομοπαθεῖ ὁ ἀκούων αἰεὶ τῷ παθητικῶς λέγοντι, κὰν μὴθὲν λέγη. διὸ πολλοὶ καταπλήττουσι τοὺς ἀκροατὰς θορυβοῦντες.

necessariamente che a monte dell'espressione emotiva della collera dell'oratore vi sia stato realmente un oltraggio.

L'espressione emotiva o patetica dei fatti (*pathetikos leghein*) possiede una grande forza di persuasione, non soltanto perché trasmette immagini mentali e mette in moto un ragionamento (anche se falso), ma anche perché attraverso un rapporto di simpatia mimetica (*synomopatheî*) tra l'oratore e i suoi ascoltatori, attiva e attualizza le emozioni in questi ultimi.

'Porre davanti agli occhi' è dunque un potente mezzo di persuasione sia nel discorso della retorica sia nell'intreccio della poetica in quanto permette di cancellare il gap tra un'emozione provata e la sua evocazione a posteriori. Come durante un processo in tribunale la capacità dell'oratore di presentare un'immagine vivente influenza emotivamente i giudici e ne orienta il giudizio, così anche nel caso della composizione poetica, questa stessa capacità agisce sull'animo dello spettatore producendo quel complesso fenomeno psicologico di piacere, paura e pietà che è il piacere estetico.

Vorrei ora riassumere gli aspetti principali di questo strumento persuasivo quali sono emersi dalla nostra ricerca e le ragioni della sua efficacia. Esso permette di completare la comprensione non solo del meccanismo causale della persuasione attraverso le emozioni, ma la stessa teoria aristotelica delle emozioni.

Abbiamo visto, in primo luogo, che un'emozione è causata dall'interpretazione da parte del soggetto di uno stimolo esterno, interpretazione che dà origine alla rappresentazione di un'immagine (*phantasma*) piacevole o dolorosa. Nella *Retorica*, le emozioni sono infatti definite come desideri accompagnati da dolore o forme di sofferenza *tout court*. Si può osservare che nelle descrizioni delle emozioni fornite nella *Retorica*, il verbo apparire (*phainomai*) è impiegato a vari livelli, non solo per indicare la causa che produce l'emozione, ma anche l'emozione stessa e l'oggetto del suo desiderio proiettato nel futuro. Per esempio, la collera nasce da ciò che appare come una mancanza di riguardo (*dia phainomenen oligorian*), è definita come il desiderio doloroso di una vendetta che appaia come tale (*orexis [...] timorias phainomenes*), e inoltre questa vendetta deve essere immaginata come realizzabile («nessun uomo desidera cose che gli appaiono impossibili»: *ton phainomenon adynaton*).

Se i meccanismi del sorgere delle emozioni negli uomini sono descritti nel secondo libro della *Retorica*, la tecnica del 'porre davanti agli occhi' evocata nel terzo libro mostra come provarle in concreto nell'uditorio. Due fattori importanti caratterizzano l'immagine da 'porre davanti agli occhi': il farla apparire come presente e il renderla vivente e in movimento, concetto espresso con il termine *energheia*. Per questo motivo, l'oratore o l'attore che si esprime *pathetikos*, come se provasse lui stesso l'emozione, risulta particolarmente convincente.

Ora, la spiegazione dell'efficacia persuasiva del 'porre davanti agli occhi' attraverso il concetto di *energheia* nella *Retorica* merita di essere sottolineata, perché rivela un aspetto fondamentale del sistema aristotelico e della sua unità.

Sappiamo che il concetto di *energheia*, correlato a quello di potenza (*dynamis*), è un termine chiave della filosofia di Aristotele. L'introduzione del binomio atto/potenza per spiegare l'attivazione delle emozioni rivela la componente ontologica della *technè rhetorikè*, che come ogni sapere pratico e volto all'azione, in questo caso la persuasione, si fonda su una base imprescindibile di principi teorici.

Riferimenti bibliografici

- Adkins A.W.H. (1960), *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford.
- Cairns D. (1993), *Aidōs. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford.
- Cope E.M. (1877), *The Rhetoric of Aristotle with a commentary*, revised and edited by J.E. Sandys, I-III, Cambridge.
- Dodds E.R. (1951), *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles.
- Gastaldi S. (2014), *Aristotele. Retorica. Introduzione, traduzione e commento*, Roma.
- Kennedy G.A. (1991), *Aristotle on Rhetoric. A Theory of Civil Discourse*, newly translated with Introduction, Notes and Appendices, New York - Oxford.
- Konstan D. (2006), *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto.
- Natali C., Viano C. (2022), *Aristotele: paura, vergogna ed altri affanni*, in *Il pathos nella filosofia antica. Cinque studi*, a cura di E. Cattanei, A. Fermani, F. Masi, Roma, 43-60.
- Viano C. (2017), *Les émotions au tribunal: théorie et mode d'emploi (Aristote, Rhet. III)*, «Antiquorum Philosophia» 11, 77-92.
- (2021), *Aristotele. Retorica. Traduzione, introduzione e note*, Roma - Bari.
- Williams B. (2008²), *Shame and Necessity*, Oxford.

AFFECTIVE STATES AND EMOTIONAL SPACES
MEMORY, IDENTITY, AND URBAN SPACE

GIUSEPPINA PAOLA VISCARDI

Abstract: At the beginning of the fifth century BC, as a result of the enlargement of the fleet and the consequent growth of the social base following the enactment of Naval Law by Themistocles (482/1 BC), the entire coastal area of Piraeus began to become recognized as the centre of maritime power and the cultural medium of democratic values as opposed to the oligarchic pressures of the landed aristocracy. In Plato's political view, Themistocles' policy of social basis enlargement had undermined the cohesion and stability of the city-state which was founded on the concept of *κοινωνία*. By these premises, we aim to discuss the ideological representation of the classical *polis* in the Platonic discourse which, through an emotional lens, draws the portrait of a city culturally divided between τὸ θυμοειδές and τὸ φιλομαθές, highlighting the dangers of a corrupting connectivity of which the port of Piraeus embodies a symbol of intense emotional significance.

Keywords: Classical Athens – cultural memory – discourse and identity – urban space – corrupting connectivity

ἴθι δῆ, ἦν δ' ἐγώ, τῷ λόγῳ ἐξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν·
ποιήσει δὲ αὐτήν, ὡς ἔοικεν, ἡ ἡμετέρα χρεία.
(Plat. *Resp.* 2, 369c)

1. A theoretical premise

In current times, the research on humanities and social science have been affected by an increasing interest in reconsidering the significance of emotion and affect in society, and the development of empirical research and theorizing around these subjects. Some have labelled this interest as an 'affective turn' or a 'turn to affect', which suggests a profound and wide-ranging reshaping of disciplines.

The contemporary analysis of sociologists and cultural theorists focuses on changes in emotional regimes or styles and considers the intersection of emotions and social change, historically and contemporaneously, building upon complex theoretical models of emotions and social change, and involving different approaches to investigation in the direction of a reshaping of sociological and

giuseppina.viscardi@unibo.it, Alma Mater Studiorum Università di Bologna, Italia.

historical thinking and research. As we read in the excerpt from the chapter *The Emotional Turn in the Humanities and Social Sciences* by the historian David Lemmings and the sociologist Ann Brooks:

Scholars working in the humanities and social sciences have recently developed a range of concepts and frameworks broadly related to the study of human emotions. Some have gone so far as to label this as a “turn to emotions,” or an “affective turn,” thereby suggesting a profound and wide-ranging reshaping of disciplines and approaches similar to that wrought by the textual or linguistic turn that began in the 1970s. Indeed, if the linguistic turn represents our acknowledgment that language helps to constitute reality, then an affective turn implies that emotions have a similarly fundamental role in human experience.¹

A ‘turn to emotions’ and a related ‘affective turn’ in human sciences have been hailed by many academics as a sign of the profound reshaping of a broad range of disciplines, from evolutionary biology and neuroscience to sociology and political science to cultural history and critical theory.

In the context of philosophical and sociological studies in the second half of the last century, Michel Foucault’s genealogies convincingly demonstrated that discourses, practices, and even physical ways of existing, which we supposed to be universal and natural, have their own history. Even those aspects we most appreciate as signs of our inner truth and individuality cannot be extrapolated from the social and historical context that produced them. Foucault’s *History of Sexuality* series has been influential in the field of cultural studies of antiquity, gaining praise for its new approach, but also criticism for its narrow focus and lack of historical rigour. The latter accusation, in my opinion, fails to appreciate Foucault’s stated aims for his own work. Rather than attempting to provide an accurate description of what life was like in antiquity, Foucault is interested in historicising the subject in other moments of time to problematise the self and the subjectivity in the present. This shifting concern some parallels, for example, that expressed in feminist studies of antiquity, in which some scholars engage in a project of retrieval (what did women do, think and want) rather than representation (i.e., what do discourses of sex, gender, family, and so on produce, in other words what do they tell us about the ways in which society self-perceived and self-organised?).

In the first decade of the new millennium, David Konstan’s volume, *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature* (2006), filled the gap that arose between the genealogist and the historian of antiquity in several aspects by offering the accurate and informed study that in Foucault’s opinion was necessary to overturn assumptions about the purported universality of contemporary human experience. As Kate Drabinski pointed out in her review of Konstan’s work (2010), this study effectively highlights the divergence

¹ Lemmings, Brooks 2014, 3. See, also, Brooks 2017.

between the ways in which the ancient Greeks conceived of emotions and emotional experiences and those of the contemporary period according to schematism and to a mentality that reveal not only the peculiar social organisation of the period, but also the very different construction of the social subject itself. In this sense, the study of the emotions of ancient Greece teaches us about the history and contexts of antiquity and, potentially, it enlightens our current conceptions of emotions and, even more fundamentally, of individuality.

Konstan perfectly shows the different social world of emotions in ancient Greece. Echoing Foucault's research on modern subjectivity, the scholar underlines how the differences between our conceptions of emotions and those of the ancient Greeks rest on diverse moral universes and levels of self-awareness as well as on unlike social organisations in these historical contexts. In doing so, the work of Konstan offers an important supplement to Foucault's project, revealing that emotions really do have their own history, and even what seems natural – like our feelings – is a construct entrusted and conveyed by language, culture, and power.² Recalling Foucault, every history is a history of the present: it not only historicises the present, but also lays bare the issues that dominate the present context, today as in antiquity. Thus, «a careful examination of the value of emotion terms in other languages can also enrich and clarify our own emotional vocabulary».³ Making the rhetoric an excellent resource for exploring the scientific life of emotions, as well as the role of emotions in intersubjective exchange dependent on narrative context, Konstan underlines how, given the social context and life of emotions in ancient Greek culture, emotion was an act of cognition and of judgment, centred on the acts and on the responses of the others.

By these premises, taking as a case study the rhetorical reflection on classical Athens, the present contribution aims to analyse the modes of perception, construction, and representation of the emotional spaces of the ancient city linked to as many discursive elaborations of the city identity. It starts from the distinction of the emotional spheres that characterise the construction of the self (as an Athenian citizen) and of the other (the foreigner), in the light of the

² On the cultural and not innate character of emotions not all classical scholars agree: see, e.g., Tritle 2000. Starting with the proposition that «the human experience with violence, culture, and survival is one that transcends time» (xii), in his erudite, provocative, and moving analysis, Tritle constructs parallel narratives of ancient Greece and the Vietnam-era United States. From these, he argues that notions of heroism, the effects of violence-induced trauma (post-traumatic stress disorder) or depictions of the enemy as 'other', and mourning practices are similar, even identical in both cultures. But, although his preface claims to eschew «nineteenth-century positivism» in favor of a Burckhardt-like «broad cultural approach», Tritle repeatedly treats texts as straightforward depictions of reality (xi-xii); elsewhere, he tends to read texts as literal reality. Anyway, Tritle's work represents an important contribution to understanding Greek warfare and society. The nature of violence and post-combat trauma in antiquity, women's (as well as men's) experience of war, representations of violence in ancient literature: Tritle shows that all these deserve further investigation, charting a fruitful research ground.

³ Konstan 2006, 110.

three epistemic directives introduced in the human and social sciences by the Discourse Analysis (DA) or Discourse Studies,⁴ Spatial Turn,⁵ Affective Turn.

2. The psychosomatic topography of Plato's *Republic*

Κατέβην χθὲς εἰς Πειραιᾶ. In the first book of the *Republic*,⁶ Plato stages a great choral discussion on the central themes of ethics and politics – justice and power – aimed at affirming that justice is the only possible condition that makes man truly human, which ensures his domestication against the wild thrusts of πλεονεξία.⁷ The dialogue is set on the day of a religious festival with a barbaric atmosphere, the Bendideian festivals of the Thracians, and in a place as liminal to the *polis* as Piraeus. This appears a perfect meeting ground, therefore, for young Athenian aristocrats, intellectuals such as Socrates and Thrasymachus, wealthy metics such as the family of Cephalus. At the same time, it becomes a point of observation on the problems of the city, close to but outside it. As we know, the Athenian philosopher's relationship with the harbour of Athens is problematic and conflictual. The festivals attended by Socrates and the other figures of the dialogue give the occasion for thought to start talking about themes to which the philosopher will also return in his last work. To go down (καταβαίνω) to Piraeus implies a kind of descent into the underworld, a *katabasis* that imposes contact with the 'lower' areas of the city, its social strata, its cultural traditions, its political-ideological conflicts.

Piraeus was the first melting-pot of Greek culture. For Plato, the great harbour is a disturbing and fearsome space: from the sea comes «a disorderly

⁴ Discourse Analysis (DA), or Discourse Studies, is the approach to the analysis of written, verbal or sign usage, or any significant semiotic event. Differently from the traditional linguistic, discourse analysts not only study the use of language 'beyond the sentence boundary', but also prefer to analyse 'natural' language use in its cultural context. Discourse analysis is a way of understanding social interactions. See Gale 2010, 10: «Language and social interaction are the reality constituting practices that achieve identity, social institutions, and social order».

⁵ The Spatial Turn in the humanities has fueled new ways of thinking about landscape as a lived environment which is radically affected by human hands and human minds, and which radically affects human experience. At the same time, scholars of Greek myth have become more sensitive to the contextual dynamics which animate the mythic tradition, having seen ancient narratives as the product of an activity which is both precisely situated in, and contingent on, its environment. See Hawes 2017, 1; for a partial bibliography, see Horster 2010; de Jong 2012; *The Ideologies of Lived Space in Literary Texts*. As regards the debate and critical frame of the 'spatial turn', see Kong 1990, 2001, and 2010; Knott 2008 and 2010. Following a consideration of the impact of the late twentieth-century spatial turn on the study of religion by geographers, anthropologists, sociologists, historians, and religious studies scholars, two trends are distinguished: the poetics of place and the sacred; and politics, religion, and the contestation of space. On the recent tendency to confront methodologies such as the spatial turn and uses of memory, see also the very latest work by Elena Franchi (2023), who investigates the role of memory in space studies and especially the role of space in memory studies, by examining, in particular, the research that gave rise to the spatial turn and attempting to reconstruct 'the spatial turn before the spatial turn' from the analysis of scholars such as Lucio Gambi, Henri Lefebvre and Michel Foucault.

⁶ Plat. *Resp.* 1, 327a-328a.

⁷ Cf. Vegetti 2007, 200.

variety of evil customs»; it constitutes a «very bitter and salty proximity».⁸ In the psychosomatic topography traced by *Timaeus* (69d), Piraeus would undoubtedly correspond to the lower zones, separated from the rational acropolis of the head by the isthmus formed by the neck. In the *Timaeus*, in fact, Plato proposes the great fresco of the composition of the soul, structuring it in higher areas («more near to the head») and lower areas («more far from the head»), since one part thereof is better, and one worse, according to the passions and emotional orientations that follow or by which passions are guided. And, in describing the functional and morphological articulation of the passions animating the «mortal part of the soul» (τὸ τῆς ψυχῆς θνητὸν γένος), the Athenian philosopher plays with spatial metaphors in terms of «isthmus» (ἰσθμός) and «boundary» (ὄρος), and «acropolis of reason» (ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ τ' ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῆ πείθεσθαι ἐκὸν ἐθέλοι).⁹

In the *Republic*, Socrates' descent into Piraeus is motivated both by the desire to honour the goddess and to observe the spectacle of the processions (θεάσασθαι), as φιλοθεάμων («fond of seeing», as to say fond of knowledge) as he is.¹⁰ Socrates is in search of knowledge, he is not yet the φιλοθεάμων τῆς ἀληθείας (= φιλόσοφος) of *Resp.* 5, 479a. The *asty* from which he descends to Piraeus is the confused Athens of its time, illuminated by the light of the nocturnal day referred to in *Resp.* 7, 521c, the life that one leads there is the 'impure' one of the first Orphic cycle.¹¹ From the point of view of an initiatory path, Piraeus, to which the 'beginning initiate' Socrates descends, should represent the place of revelation, but there is no revelation of a prophetic goddess to make Socrates wise, and thus *philosophos*. The conquest of knowledge is achieved through observation, inquiry, dialectical confrontation with the lower areas of the *polis* (as well as of the soul), with its mixed population (= mixed passions), its foreign traditions, its political-ideological conflicts. «If he wants to educate the city, Socrates must first descend into its depths, learn from it, allow himself to be refuted».¹² In the symbolic economy of the dialogue, both the place and the occasion, as well as the crowd of characters that Socrates meets, take on a profound meaning.

The figures in the foreground represent the entire social and cultural spectrum of the *polis*: with them Socrates must confront himself in the conflict between reciprocal refutations and in the clash of cultures.¹³ In the background of the Socratic descent is the crowd of Thracians,¹⁴ bearers of warrior valour,

⁸ Plat. *Leg.* 2, 704d.

⁹ Plat. *Tim.* 69c-70a.

¹⁰ See Proclus' use of this word, *philotheamon*, in the opening of the *Hypotyposis*. As regards the category of *philotheamones*, cf. *Resp.* 5, 475d-e.

¹¹ Cf. Plat. *Phaed.* 66b.

¹² Vegetti 2007, 40. See Plat. *Resp.* 1, 328c.

¹³ Cf. Vegetti 2007, 41.

¹⁴ These are the same Thracians who, together with metics and slaves, are said to have provided valuable support for the democratic forces of Thrasybulus in the clashes of 404/3 BC; see Xen. *Hell.* 2.4.24-25; [Arist.] *Ath. Resp.* 40.2; *IG* II² 10.

dominated by τὸ θυμοειδές, the «choleric spirit [...] formed in the city from the private individuals who have this very name, such as the inhabitants of Thrace and Scythia and the northern regions in general» (particularly noted for their warlike tendencies and bloody and cruel customs),¹⁵ conceived as opposed to the «love of knowledge (τὸ φιλομαθές), which can be attributed [instead] to our country».¹⁶

From the Platonic text, the area of Bendis appears to be regulated by a dense series of rules that, if on the one hand sanction its «autonomous cultic existence, recognised and accepted by the city in its own forms», on the other hand highlight «the conscious ethnic distance»¹⁷ reflected in Plato's differentiation between τὸ θυμοειδές and τὸ φιλομαθές. The ritual described by Plato finds correspondence in the inscription sanctioning the privilege granted to the Thracians with the concession of land for the construction of a sanctuary or temple, formally legitimised by the oracle of Dodona.¹⁸ The inscription punctually reports the ritual route of the two solemn processions from the Pritaneum (the spiritual centre of the city) to Piraeus, with a stop at the Nymphaion where purification took place, and a shared meal was organised in the sanctuary. Then the offer of πέπλος, the ritual λαμπάς on a horse and παννυχίς, the sacrifice of oxen and cows, the sharing of meat, and the offering of the skins of the victims were celebrated. The cult was regulated by the ἐπιμεληταί, who received the people who wanted to give a sacrifice at the Nymphaion, thus ensuring that all the rituals took place «according to Thracian custom». Finally, the *lex sacra* established the tributes, fines, and fees to be paid to the sanctuary. In its formal articulation, the symbolism of the ritual is functional to the context in which the cult of Bendis is received, revealing elements of continuity with the city's major festive celebration, the Panathenaia, with which the ritual of Bendis shares the symposiac moment, the *peplos* offering, and the sacrifices, although these elements are elaborated in an autonomous manner, and they were enriched with their own symbolic value. While elsewhere in Greece the cult of Bendis is not attested, in Athens it is perfectly framed within the celebrations and ritual practices of foreigner people, especially Thracians and Phrygians, who are mentioned also by Strabo.¹⁹

3. The *Republic* as a metic space

This discourse proceeds between identity, memory, and spatiality: the third element involves the Spatial Turn, a subject that has also interested the study of ancient cultures in the last years. In our case, it consists in the programmatic stigmatisation of a real *lieu de mémoire* (in this case, the Mounichia guard hill at

¹⁵ Cf. Hdt. 5.3-6 (about the Thracians); 4.46.2-3 and 4.64-66 (about the Scythians).

¹⁶ Plat. *Resp.* 4, 435e.

¹⁷ Montepaone 1999, 173 and nn. 64, 65.

¹⁸ *IG* II² 1283.

¹⁹ Strab. 10.3.16 and 18.

Piraeus), filtered through a rhetorical construction once again decisively entrusted to the discursive strategies of emotional logics. At the core of the matter, we find the ‘dangers’ of connectivity.

As reflected in the long and emblematic speeches of Pericles reported by Thucydides,²⁰ even at the height of his maritime *imperium* Athens evokes its own image of autocracy,²¹ with the exclusivity of civic status and demarcation of its religious, social, and territorial borders.²² In this perspective, even the adoption of foreign cults seemed to provide evidence of the way the Athenians implemented skilful strategies of control and preservation of these frontiers, making the border areas the space of mediation between a sense of belonging and territorial appropriation, where the discourse on the acquisition and definition of identity necessarily passes through the confrontation and recognition (co-optation-absorption) of diversity (i.e., ‘Rhetoric of Otherness’).²³

At the end of the 5th century BC, the Piraeus represents, in the rhetoric of the traditional anti-democratic elite, not only a political damage, but an actual religious problem, a *sacrilegium*, that contributes with its example to highlighting the cultural limits of the very concept of citizenship, essential for the self-awareness of the *polis* conceived as *κοινωνία*.²⁴ The stigmatisation of the harbour, that is seen as a geographical and symbolic entity, becomes, on the contrary, a leitmotiv of the oligarchic propaganda opposed to democratic regimes, and as a central problem of intellectual reflection on the idea of democracy and good government that will find its most accomplished expression in Plato. In the perspective of the historical revisionism of the first decades of the 4th century BC, the Athenian philosopher underlines the danger of the proximity of a city to the sea²⁵ – perceived as a constant element of *stasis* –, and he identifies the Piraeus as a place of strong social disconnection, a harbinger of civil tensions and a severe threat to the stability and structural integrity of the *polis*.²⁶ Plato himself appeals to the authority of Homeric tradition in support of his ideas,

²⁰ Thuc. 1.140–144 and 2.35–46.

²¹ The important reference to autocracy in Pericles’ speeches quoted by Thucydides alludes to the vision of power (grounded on the triad *somata, chremata, gnomen/xynesis*) embodied by the statesman, belied, however, by the developments of the war as the Athenian historian presents them to us. See, for example, Rechenauer 2011.

²² Loraux 1981, 42–44; 180–202; 328–338.

²³ von Reden 1995, 32–35.

²⁴ Cf. Hall 1989; Cartledge 1993.

²⁵ Polanyi 1977, 189–199 (for the discussion on ancient Athens within the transcultural theory of socio-economic exchange): market and trade in Athens not they have nothing in common: the market (*ἀγορά*) is a place of reciprocity and redistribution (i.e., a form of exchange rooted in political and social institutions and therefore confined to the members of one political and social community); trade takes place ‘outside’ political areas and is oriented to economic, ‘a-social’ profit: the separation of the two spheres arises from the terminological distinction between ‘trade’ and ‘retail trade’, for which the *ἔμπορος* (trade on the sea) is different from *κάπηλος* (retail trade, acted in the *agora*): it is a distinction which concerns not only two activities, but also two locations, the city *ἀγορά* and the port (cf. Polanyi 1977, 190–191, and 1960, 329–335).

²⁶ Plat. *Leg.* 4, 705a; cf. 707a–b.

stating in *Leges* (4, 706d-e): «In Homer [*Il.* 14.96-102], in fact, Odysseus insults Agamemnon when the latter, as the Achaeans are dominated in battle by the Trojans, orders the ships to be driven into the sea».

For the same reason, the democratic policy of Themistocles, the creator of the μεταβολή of Athens, who was accused of having transformed noble warriors, steadfast hoplites, into men of the sea, vile galley slaves (ἀντὶ πεζῶν ὀπλιτῶν μονίμων ναυτικούς γενομένους ἐθισθῆναι), is not considered in a positive manner.²⁷ In this perspective, Plato's critique seems to explicitly refer to the social enlargement operation started by Themistocles and pursued by the democratic-demagogic policy of Pericles and his successors.²⁸ The philosopher's democratic defence for the preservation of the civic corpus to which he belonged, therefore, stands in open antithesis to the strategist's demagogic policy aimed at increasing social strength, understood as the policy of increasing human potential, on the military level, and the policy of alliance with foreign kings, on the diplomatic one. The conflict, in ideological terms, shows political reason, which for Plato must coincide with the good of the *polis*, against the reason of state, which for Themistocles coincides with what is useful to the *polis*.

A similar perspective already emerged in the verses of the Euripides' *Hippolytus* (752-763), brought to the stage in 428 BC, where Athens is presented as the «land without borders» (763: ἄπειρος γῆ), an expression that rhetorically plays with the double meaning of ἄπειρος as «limitless, boundless, borderless» (from πέρας) but, also, «inexperienced, ignorant, clueless» (from πείρα, i.e., unable to assess the 'negative' consequences or to remedy them). In the second half of the 4th century BC, the Aristotelian remark on Piraeus as an obstacle to the political unity of the city seems to pertain not only to the period of the oligarchy, but also to that of the so-called radical democracy, raising conceptual problems related to the attempted reconciliation of the port – traditionally conceived as a peripheral space (with all that this entails) – to the ideology of the *polis*.²⁹

4. Strategies of emotional stigmatisation of a *lieu de mémoire*

In the communicative strategies adopted by a certain rhetoric, it is highly probable that the negative interpretation of Piraeus as a place of *stasis* is also linked to the recovery of the mythical tradition of the ancient Epimenidian prophecy about Mounichia. This prophecy is ascribed, among other interpretations, to the oligarchic propaganda that flourished at the time of the *krisis* of the post-Periclean

²⁷ Plat. *Leg.* 4, 706b-c; cf. Plut. *Them.* 4.4 and *Phil.* 14.3.

²⁸ «Nowhere do we find figurations of metics with the prominence or historical specificity that we do in the *Republic*. Plato's dialogue unfolds in Piraeus, the Athenian harbor synonymous with empire, merchants, travel, importation, and immigrant residence. [...] In the grand scheme of the *Republic's* argumentation, this setting is marginally visible. Yet, as a dramatic conceit, it bears a crucial theoretical insight» (Kasimis 2018, 51).

²⁹ Arist. *Pol.* 7, 1327a11-20.

programme,³⁰ which in the space of a decade added to the disaster of the Sicilian expedition the defeat in the Peloponnesian War and the dissolution of the Delian League. According to the account reported in imperial times in Plutarch's *Life of Solon* and later taken up in the *Lives of Eminent Philosophers* by Diogenes Laërtius, the *kathartes* of Crete Epimenides Festius was called to Athens at the time of Solon to purify the city from the *sacrilegium* of the Alcmaeonids³¹ – who was pointed out by tradition as the main culprits of the ancient massacre of the Cylonians that had preceded the legislature of Draco. Looking at length at the hill near Piraeus, he would have admonished the Athenians reminding them how blind man was about the future. The Athenians themselves, if had known how much trouble that stronghold would bring to their city, would have torn it apart with their teeth.³²

In the words of Epimenides, the difficult question of the danger of a place constantly threatened by the danger of relapsing into *stasis*, undermining the idea of social justice and concord in favour of which Epimenides himself had worked so hard,³³ is evoked with prophetic imagery. On the theme of justice, the observations of Tzetzes in his commentary on Aristophanes' *Pluto* are interesting, since referring to the Epimenides' prophecy, taken up regarding the meaning of an expression – the god made 'blind' by Zeus out of envy towards 'men of valour' – is charged with a deeper moral significance.³⁴ Byzantine exegete specifies, in fact, that just as Pluto is blind in that he does not see righteous men, so they do not see him, since they are not concerned with wealth, but rather with virtue. Referring to the righteous, *typhlos* takes on the meaning of «not prescient», but also «blameless».³⁵

In the *Life of Solon*, the example of Mounichia is thus brought back into the groove of the opposition between 'righteous men' (οἱ δίκαιοι, σοφοί, κοσμίοι: «the just, the wise, the men of ordered life»), the Athenians, with sound moral values, and 'the unrighteous' (οἱ πονηροί). From the words of the Cretan soothsayer, moreover, it emerges all the discontent and aversion (naturally instrumentalised) towards a specific political class and a specific power group, such as that represented by the sacrilegious *genos* of the Alcmaeonids – traditionally held responsible for the massacre of the Cylonians – who had made domination over the sea the main idea of their government programme,³⁶ taking the effects of the institutional change introduced by Themistocles to the extreme conse-

³⁰ Federico 2001, 125 and n. 169. For an overview of the various interpretations of the prophecy, see Demoulin 1901, 104–106; Manfredini, Piccirilli 1977, 161.

³¹ [Arist.] *Ath. Resp.* 1; Plut. *Sol.* 12.4.

³² Plut. *Sol.* 12.6–10. See Manfredini, Piccirilli 1977, 137–139.

³³ On the theme of social concord, see Pörtulas 2002.

³⁴ Tzetz. *Proleg. in Aristoph. Plu.* 90b, pp. 31–32 Massa Positano.

³⁵ Aristoph. *Plu.* 87–98.

³⁶ Just recall the speech of Alcibiades in the thucydidean passage 7.17.7–8. During the Peloponnesian War the Spartans, to discredit Pericles, came back to remember the story of the family curse. Like his predecessors, Alcibiades too tried to ally with the Persians after being accused of impiety.

quences. To fully understand the way of thinking that Plutarch evokes in his *Life of Solon*, one should recall that it by-passes entirely a set of ideas which had already attained, at the time of Solon, a wide influence over Greece generally and over Athens in particular: the conception of justice in terms of religious pollution, where «the stain, a source of public danger, creates a public interest which requires the compulsory intervention of central authority».³⁷

In Diogenes Laërtius, the story of Epimenides' κάθαρσις is displayed in an apparently more neutral manner – leaving aside the episode of the *sacrilegium* – against the backdrop of the terrible plague that struck the city of Athens at the time of Solon.³⁸ Rather than for his divinatory ability in the past, the Cretan is called to Athens, by order of the Pythian oracle, for his reputation of θεοφιλέστατος.³⁹

Being a discourse based on memory, the tale of the alleged Epimenidian prophecy calls into question a deeper and more complex political reflection on the domination of the sea and the evolution of a principle of democracy linked, on the one hand, to the sudden rise and fall of eminent individualities and, on the other, to the relationship between *demos* and institutional power.⁴⁰ Moreover, it is a discourse that cannot disregard the interaction between memory and education, since for centuries the *polis* educated its children in the nautical art (τέχνη ναυτική) rooted in the will of the fathers and essential to the foundation and preservation of the empire, annually renewing with official commemorations celebrated at Piraeus/Mounichia the memory of the victory at Salamis, on occasion of which the Athenians imposed themselves as «saviours of Hellas» (σωτήρας γενέσθαι τῆς Ἑλλάδος)⁴¹ and laid the groundwork for the construction of their common identity.⁴²

³⁷ Vlastos 1946, 66–67. The concept of ‘pollution’ is closely related to the idea of ‘ancestral guilt’ (or, more usually, ‘hereditary guilt’ or, again, ‘ancestral curse’), which, in the classical period, is politically relevant in Athens because of the alleged impurity of the Alcmaeonids: it is a set of ideas particularly suited to tragedy and Herodotus’ concern for causally linking events over time. It cannot be called a belief exactly, since each manifestation is different, although especially in tragedy each unfolding of an ancestral form of guilt depends on previous ones. Only after the classical period it is systematized and implicit theology becomes explicit; it is a cultural concept that can be named, but there is no doctrine. A relevant bibliography has developed on this topic in recent years: see, for example, Gagné 2013.

³⁸ Diog. Laert. 1.110.

³⁹ Diog. Laert. 1.114.

⁴⁰ Camassa 2007, 111.

⁴¹ Hdt. 7.139.

⁴² Probably by the end of the fifth century BC (when Athenian democracy was restored), or perhaps later, in the course of the fourth century (after Athens defeat in the Peloponnesian War or under the Macedonian domination), the Athenian youths were annually involved in official celebrations of the victory that the fleet of Themistocles had obtained on the Persian invaders, by playing a ritual naumachia, aboard sacred boats, in the small harbor of Mounichia at Piraeus. This tradition is testified by epigraphic sources from the Hellenistic until the Roman imperial age. See Viscardi 2013. On the memorialization policies activated in response to the establishment of oligarchic regimes throughout the political and social history of the *polis*, see also Shear 2011, 14: the reaction to the oligarchy includes not only literature and oratory, but also «inscribed documents, the buildings, monuments, and spaces of the city and the city’s public rituals».

The narrative choice of entrusting the memory of Mounichia to words of prophecy, pronounced by a master of truth such as Epimenides, presupposes the intention of delegitimising a tradition by using the same discursive-communicative instrument of incontrovertible truthfulness on which this tradition had founded its authority. The ancient prophecy of Epimenides pointed to the Mounichian promontory as the source of atrocious and incontrovertible evils for the *polis*, against the ancient prophecy of Bacis, who had made the stronghold at Piraeus the extreme bastion of Athens' highest and noblest values. The construction, and perhaps even more so the revival in the midst of the imperial era, of such a rhetorical project – which made the prophetic discourse instrumental to political reflection on the justice and social concord of Athens (Epimenides' prophecy), against the other prophetic discourse on the freedom and salvation of Greece as a whole (Bacis' prophecy) – betrays the precise will to stigmatise a place of memory that was elevated to the rank of sign and that fulfils, as we have seen, a central function in the collective and cultural mnemonics of the *polis* (or in what has been defined as the 'culture of remembrance') acting as the medium of the cultural memory of the *polis* itself.⁴³ A *polis* whose physiognomy would have radically changed in the aftermath of the project implemented by Themistocles, who, as Plutarch recalls, considering the advantage represented by the harbours, would have pushed the city towards the sea, in contravention of the political systems of the ancient kings who preceded him (τοῖς παλαιοῖς βασιλεῦσι τῶν Ἀθηναίων ἀντιπολιτευόμενος).⁴⁴ The incidence of the role played by the emotional dimension attributed to the harbour becomes emblematic as it is connected to two of the most significant moments in the history of Athens: the birth of hegemony over the sea, marked by the first great naval victory in 480 BC, and the establishment of the «present constitution» (ἡ νῦν κατάστασις τῆς πολιτείας),⁴⁵ introduced in the aftermath of the 404/3 BC clashes, «when the occupants of Piraeus and Mounichia, after all the democrats had gone over to their side, defeated the Thirty and their rescuers in battle».⁴⁶ By this way, the discussion on the spatial emotional division between the Acropolis and Piraeus,

⁴³ On the theory of spatialization and reconstructiveness of memory (i.e., the continuous reorganization of the past dictated by changing social frames of reference), concretely understood in relation to the identity of the real and living human group, which constitutes itself as a 'community of memory' by preserving the past in specificity and duration, see Assmann 1992, 14–17. For the concept of *mnemotope*, understood as «punctuation in space, capable of activating processes of remembrance», favoring the construction of paths of exemplarity for the present, cf. *ibid.*, 33–34: «Not only every epoch, but also every group – that is, every religious address – localizes and monumentalizes his specific memories according to a precise manner». More examples of 'commemorative landscape' (form of expression of collective memory) they recognize themselves in the totemic landscapes of the Australian aborigines (Strehlow 1970) or in the representation of Rome as a 'sacred landscape' (Cancik 1985–1986), or in the «topographie légendaire» of the Holy Land as it has described in Halbwachs 1941.

⁴⁴ Plut. *Them.* 19.2–4.

⁴⁵ [Arist.] *Ath. Resp.* 42.1.

⁴⁶ [Arist.] *Ath. Resp.* 38.1–3; see, also, for reference, *Ath. Resp.* 37.

embedded in the distinction of the social body between Athenian citizens and foreigners resident at the harbour, and embodied into the civic corpus through the contrast between τὸ θυμοειδές and τὸ φιλομαθές, calls into question the discourse analysis and strategies of acculturation that provide for a growing control over emotions conveyed by the shaping and reshaping of cultural memory within the increasingly powerful policies of collective identities' construction and self-building processes of the Athenian social man. Coming back to the Platonic dialogue from which we started, the whole enterprise of the philosophical narration of the genesis of the *polis* and the re-education of citizens is placed under the sign of mythical storytelling,⁴⁷ of a discourse which, ultimately, tells things from their beginnings (τῷ λόγῳ ἔξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν), and, by telling them, is able to «create the *polis*» (ποιήσσει δὲ αὐτήν)⁴⁸ and forge in the discourse the character, understood as a complex of emotions, of its men (λόγῳ παιδεύωμεν τοὺς ἄνδρας).⁴⁹

Bibliography

- Assmann J. (1992), *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München.
- Brooks A. (2017), *Genealogies of Emotions, Intimacy and Desire. Theories of Changes in Emotional Regimes from Medieval Society to Late Modernity*, New York.
- Camassa G. (2007), *Atene. La costruzione della democrazia*, Roma.
- Cancik H. (1985–1986), *Rome as a Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome*, «VRel» 4–5, 250–265.
- Cartledge P. (1993), *The Greeks. A Portrait of Self and Others*, Oxford.
- Demoulin H. (1901), *Épiménide de Crète*, Bruxelles.
- Drabinski K. (2010), Rev. of Konstan 2006, «Foucault Studies» 8, 155–158.
- Federico E. (2001), *La katharsis di Epimenide ad Atene. La vicenda, gli usi e gli abusi ateniesi*, in *Epimenide cretese*, a cura di E. Federico, A. Visconti, Napoli, 77–128.
- Franchi E. (2023), *Spazi altri e strategie del ricordo nel mondo greco. Note di metodo e un caso di studio*, in *Memoria, spazio, identità in Grecia e a Roma*, a cura di M. Bianco et al., Palermo, 27–62.
- Gagné R. (2013), *Ancestral Fault in Ancient Greece*, Cambridge – New York.
- Gale J. (2010), *Discursive Analysis. A Research Approach for Studying the Moment-to-Moment Construction of Meaning in Systemic Practice*, «Human Systems» 21, 7–37.
- Halbwachs M. (1941), *La topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, Paris.
- Hall E. (1989), *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford.
- Hawes G. (2017), *Of Myths and Maps*, in *Myth on the Map. The Storied Landscapes of Ancient Greece*, ed. by G. Hawes, Oxford, 1–14.
- Horster M. (2010), *Religious Landscape and Sacred Ground: Relationships between Space and Cult in the Greek World*, «RHR» 227, 435–458.

⁴⁷ Cf. Vegetti 2007, 63.

⁴⁸ Plat. *Resp.* 2, 369c.

⁴⁹ Plat. *Resp.* 2, 376d–e.

- The Ideologies of Lived Space in Literary Texts, Ancient and Modern*, ed. by J. Klooster, J. Heirman, Gent 2013.
- de Jong I.J.F. (2012), *Space in Ancient Greek Literature*, Leiden – Boston.
- Kasimis D. (2018), *The Perpetual Immigrant and the Limits of Athenian Democracy*, Cambridge.
- Knott K. (2008), *Spatial Theory and the Study of Religion*, «Religion Compass» 2, 1102-1116.
- (2010), *Religion, Space, and Place: the Spatial Turn in Research on Religion*, «Religion and Society» 1, 29-43.
- Kong L. (1990), *Geography and religion: trends and prospects*, «Progress in Human Geography» 14, 355-371.
- (2001), *Mapping “new” geographies of religion: politics and poetics in modernity*, «Progress in Human Geography» 25, 211-233.
- (2010), *Global shifts, theoretical shifts: changing geographies of religion*, «Progress in Human Geography» 34, 755-776.
- Konstan D. (2006), *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto.
- Lemmings D., Brooks A. (2014), *The Emotional Turn in the Humanities and Social Sciences*, in *Emotions and Social Change. Historical and Sociological Perspectives*, ed. by D. Lemmings, A. Brooks, London – New York, 3-18.
- Loroux N. (1981), *Les enfants d’Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris.
- Manfredini M., Piccirilli L. (1977), *Plutarco. La vita di Solone*, Milano.
- Montepaone C. (1999), *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma.
- Polanyi K. (1960), *The Early Development of Trade, and Market Institutions*, New York.
- (1977), *The Livelihood of Man (Studies in social discontinuity)*, ed. by H.W. Pearson, New York.
- Pörtulas J. (2002), *Purificacio ritual i concòrdia: Solò i Epimènides a Atene*, «Itaca» 18, 211-222.
- Rechenauer G. (2011), *Polis nosousa. Politics and Disease in Thucydides – the Case of the Plague*, in *Thucydides – a violent teacher? History and its representations*, ed. by G. Rechenauer, V. Pothou, Göttingen, 241-260.
- von Reden S. (1995), *The Piraeus – A World Apart*, «G&R» 42, 24-37.
- Shear J.L. (2011), *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*, Cambridge – New York.
- Strehlow T.G.H. (1970), *Geography and the Totemic Landscape in Central Australia: a Functional Study*, in *Australian Aboriginal Anthropology*, ed. by R.M. Berndt, Nedlands, 92-140.
- Tritle L. (2000), *From Melos to My Lai. A Study in Violence, Culture and Social Survival*, London – New York.
- Vegetti M. (2007), *Introduzione*, in *Platone. La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano, 7-232.
- Viscardi G.P. (2013), *In limine. Religious Speech, Sea Power, and Institutional Change. Athenian Identity Foundation and Cultural Memory in the Ephebic Naumachia at Piraeus*, «SMSR» 79, 239-276.
- Vlastos G. (1946), *Solonian Justice*, «CPh» 41, 65-83.

INCIDENZA DELL'ANTICO

dialoghi di storia greca

Elenco dei *referees*

20, 2022 – 21, 2023

Si pubblica qui di seguito l'elenco in ordine alfabetico dei *referees* intervenuti anonimamente nella valutazione delle proposte di pubblicazione (saggi, note) per le annate di *Incidenza dell'Antico. Dialoghi di storia greca* 20, 2022 e 21, 2023.

Reine-Marie Bérard, CNRS-CCJ
Gabriella Bevilacqua, Sapienza Università di Roma
Elisabetta Bianco, Università di Torino
Daniela Bonanno, Università degli Studi di Palermo
Francesco Camia, Sapienza Università di Roma
Livia Capponi, Università di Pavia
Cristina Carusi, Università degli Studi di Parma
Nicola Cusumano, Università degli Studi di Palermo
Monica D'Agostini, Università degli Studi di Bergamo
Maria Elena De Luna, Alma Mater Studiorum Università di Bologna
Stefania De Vido, Università Ca' Foscari Venezia
Michele Faraguna, Università degli Studi di Milano Statale
Federico Favi, Università del Piemonte Orientale
Denis Feissel, Collège de France
Luigi Ferreri, Paris, France
Massimo Frasca, Università di Catania
Francesca Gazzano, Università di Genova
Tommaso Gnoli, Alma Mater Studiorum Università di Bologna
Pietro Giovanni Guzzo, Accademia Nazionale dei Lincei
Franca Landucci, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
Maria Letizia Lazzarini, Sapienza Università di Roma
Anna Magnetto, SNS
Francesca Maltomini, Università degli Studi di Firenze
Manuela Mari, Alma Mater Studiorum Università di Bologna
Laura Mecella, Università degli Studi di Milano Statale
Fausto Montana, Università di Pavia
Valentino Nizzo, Museo Nazionale Etrusco di Villa Giulia, Ministero della Cultura

Elisabetta Poddighe, Università degli Studi di Cagliari
Pierfrancesco Porena, Università degli Studi Roma Tre
Giuseppe Squillace, Università della Calabria
Giulia Tozzi, Roma, Italia
Paolo Andrea Tuci, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
Cesare Zizza, Università di Pavia

Edizioni ETS
Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16 - 56127 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di dicembre 2023