

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN  
LINGUE, LETTERATURE E CULTURE MODERNE

Ciclo XXXIV

**Settore Concorsuale: 10/D2 - LINGUA E LETTERATURA GRECA**

**Settore Scientifico Disciplinare: L-FIL-LET/02 - LINGUA E LETTERATURA  
GRECA**

**Paradigmi *e contrario* in Senofonte**  
**Studio dei personaggi negativi attraverso le strategie narrative e le scelte  
stilistiche**

**Presentata da:** Stefano Prignano

**Coordinatore Dottorato**

**Prof.ssa Gabriella Elina Imposti**

**Supervisore**

**Prof. Livio Sbardella**

**Esame finale anno 2022**

# Introduzione

Τὸ γὰρ ἀμαρτάνειν ἀνθρώπους ὄντας οὐδὲν οἶομαι θαυμαστόν.

Xen. Cyr. 5.4.19

In un manuale di retorica di età imperiale, falsamente attribuito a Dionigi di Alicarnasso, si trova scritta, in riferimento all'opera di Tucidide, una famosa massima, per cui la storia non sarebbe altro che una diversa forma di filosofia, espressa, però, attraverso esempi<sup>1</sup>. A questa massima si può accostare quanto scrisse Diogene Laerzio nella sua raccolta di biografie dei filosofi: tra queste, infatti, si può leggere un eccellente ritratto di Senofonte - posto subito dopo quello del suo grande maestro Socrate, precedendo quindi lo stesso Platone - nel quale, tra le altre cose, si afferma con assoluta certezza che Senofonte fu il primo autore che, pur essendo un filosofo, scrisse un'opera storiografica<sup>2</sup>.

La fortuna di Senofonte nel mondo antico sembra non essere mai venuta meno e il valore esemplare che si è scelto di attribuire per secoli alla sua opera sembra rispecchiare, in certa misura, l'esemplarità di quanto in essa viene descritto: basta una veloce lettura dei suoi scritti per rendersi conto di come la volontà di presentare all'interno della narrazione diversi paradigmi, sia sul piano politico sia sul piano morale, rappresenti uno degli elementi più peculiari e innovativi del *corpus* senofonteo e, allo stesso tempo, è facile intuire come questi stessi paradigmi rappresentino un luogo privilegiato in cui gli interessi storici e filosofici dell'autore - due ambiti, evidentemente, molto più sovrapponibili e intrecciati tra loro nel mondo antico di quanto non siano oggi - si armonizzano perfettamente.

Sicuramente il mondo antico attribuì un certo riconoscimento e una notevole fama alle opere senofontee specialmente per considerazioni di natura formale, linguistica e stilistica: Senofonte, infatti, venne riconosciuto come perfetto esempio di lingua e considerato modello indiscusso per la prosa greca - basti pensare alla celebre definizione di "ape attica"<sup>3</sup> - e anche per questo, inserito nel canone degli autori da leggere ed imitare<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Ps.Dion. *Rh.* 11.2: ἱστορία φιλοσοφία ἐστὶν ἐκ παραδειγμάτων.

<sup>2</sup> D. L. 2.48: καὶ πρῶτος ὑποσημειωσάμενος τὰ λεγόμενα εἰς ἀνθρώπους ἤγαγεν, Ἀπομνημονεύματα ἐπιγράψας. ἀλλὰ καὶ ἱστορίαν φιλοσόφων πρῶτος ἔγραψε.

<sup>3</sup> L'appellativo si trova nella voce Ξενοφῶν del lessico bizantino Suda.

<sup>4</sup> Un giudizio positivo sullo stile si trova ancora in Cicerone (*Orat.* 19.62: *Xenophontis voce Musas quasi locutas ferunt*); giudizio poi ripreso da Quintiliano (10.1.33) il quale, tuttavia, nel suo canone di storici pone esclusivamente Erodoto e Tucidide, polemizzando con chi inserisce anche Senofonte, che per lui va inserito piuttosto tra i filosofi (10.1.73-75). Risulta evidente già da questi brani come più la forma che il contenuto riscuotessero successo e, anzi, come i temi affrontati dall'autore lo ponessero in una posizione scomoda rispetto ai canoni dei diversi generi letterari.

Ancora oggi, in netta continuità con gli antichi, Senofonte è utilizzato come l'autore delle prime versioni a scuola, utile come modello per imparare la lingua letteraria greca e in particolare quella usata nell'Atene del periodo classico; tuttavia, questa sua caratteristica, che, da una parte, potrebbe aver garantito la sopravvivenza dei suoi testi nel corso dei secoli, ne ha al tempo stesso ostacolato una seria lettura critica: il suo valore è stato rintracciato sempre più a livello formale che a livello contenutistico, forse anche in quanto i suoi testi erano divenuti sin troppo familiari agli studiosi e considerati, a torto, troppo semplici perché si senta davvero la necessità di leggere queste opere e commentarle a livello formale e contenutistico<sup>5</sup>. Anche, probabilmente, a partire da questa riconosciuta semplicità nello stile e nella forma, che lo rende estremamente prezioso per chi si dedica allo studio della letteratura greca, si possono comprendere i giudizi piuttosto negativi spesso espressi nei confronti delle sue opere, anche da studiosi di indubbia fama. E così un sottile filo rosso unisce la critica ottocentesca dello storico Niebuhr - il quale riteneva Senofonte un rinnegato della sua città e preferiva di gran lunga il pensiero e l'opera di Tucidide - al giudizio sferzante pronunciato nella prima metà del '900 dal filosofo Bertrand Russell, che definisce Senofonte in buona sostanza come l'allievo stupido di Socrate, da contrapporre, invece, al discepolo più brillante, Platone<sup>6</sup>.

Evidentemente, a parte la diffusa convinzione di una eccessiva semplicità, sono proprio questi raffronti con Tucidide, sul piano storiografico, e con Platone, su quello filosofico, ad

---

<sup>5</sup> Ad oggi, per quanto mi è noto, non esiste un commento scientifico completo per le *Elleniche* (Krentz 1989a, 1995 e Kelly-McDonald 2019 sono parziali, anche se dell'ultimo sono annunciati ulteriori volumi) né per la *Ciropedia*; mentre per l'*Anabasi* l'ottimo lavoro di Lendle 1995 ha un taglio prettamente storico-geografico che evidentemente non consente al lettore l'approfondimento di diverse questioni che emergono dalla lettura del testo (un respiro più ampio è presente nel commento di Huitink-Rood 2019, ma si limita al solo libro 3). Situazione poco diversa si rintraccia per gli altri scritti, a partire dalle opere socratiche: per i *Memorabili* utili, ma ormai in parte superati, sono i volumi di Gigon 1953, 1956, che comunque affrontano solo, rispettivamente, il primo e il secondo libro dell'opera (un ausilio importante è anche la pregevole edizione Bandini-Dorion 2000 - 2011a - 2011b, che offre anche una ricca introduzione e dettagliate note di commento); l'*Economico* ha un commento decisamente attento ai fattori sociali, ma meno alle questioni letterarie (Pomeroy 1994); per il *Simposio* si dispone solo del commento di Huss 1999; per l'*Apologia* solo di recente è apparso un pur esile commento insieme a quello della omonima opera platonica (Denyer 2019). Forse la situazione migliore è per quelle opere più brevi che Marchant riuniva nell'ultimo volume della sua edizione: per l'*Agesilao* è disponibile il commento, non sempre soddisfacente, di Luppino Manes 1992; per la *Costituzione degli Spartani* l'ottimo lavoro di Lipka 2002, a cui si aggiunge quello più conciso di Gray 2007 (che unisce, in modo piuttosto arbitrario, questo testo con lo *Ierone* e con la spuria *Costituzione degli Ateniesi*); per lo *Ierone* si dispone di due commenti sintetici ma recenti (Zuolo 2012 e il già citato Gray 2007); l'*Ipparchico* è stato commentato con attenzione sia a questioni letterarie che ai problemi storico-sociali da Petrocelli 2001; i *Poroï* hanno avuto due commenti negli ultimi anni (Pischedda 2018; Whitehead 2019); per l'*Ippico* e il *Cinegetico* un commento che analizzi anche le questioni letterarie e inserisca queste opere nel più ampio progetto paideutico senofonteo resta un *desideratum*.

<sup>6</sup> Il famoso e sprezzante giudizio di Niebuhr è datato al 1827, ma ha avuto una grande eco e i risultati della sua ricerca sono ancora alla base di diverse teorie riguardo la genesi delle *Elleniche*; l'opinione del filosofo inglese è espressa in Russell 1945, p. 101, ed è stata a lungo condivisa dagli storici della filosofia, facendo di Senofonte un testimone di ben poco valore anche per la questione socratica.

aver inficiato la lettura dell'opera senofontea, relegata, per l'appunto, a semplice modello formale di lingua e di stile e ritenuta pressoché priva di contenuti degni di interesse. Forse questo è anche il principale punto di accordo che per anni vi è stato tra gli studiosi di storia della filosofia e quelli di storiografia, che così raramente si confrontano e dialogano tra loro nel settarismo disciplinare contemporaneo, in merito a Senofonte: la sua qualifica di autore minore, rappresentativo di un certo declino storico e culturale e incapace di approfondire temi politici e filosofici e di offrire lucide analisi della realtà e del mondo come, invece, avviene negli scritti di Platone e Tuciddide.

Il presente studio non vuole negare totalmente questa visione, non c'è l'intenzione di presentare un'apologia di Senofonte e non si vuole cadere nel vizio di accrescere l'importanza dell'oggetto del proprio lavoro. Anzi, bisogna senza dubbio riconoscere una verità di fondo che ha contribuito sensibilmente alla cattiva fama del nostro autore, ma che non si può confutare se non con evidenti forzature: Senofonte non offre in nessuna parte della sua opera (o, come si vedrà, quasi nessuna) delle indicazioni di metodo che possano orientare il lettore e raramente presenta un commento o una spiegazione a quanto va narrando<sup>7</sup>. Chi si accinge alla lettura di Senofonte alla ricerca di qualcosa che possa somigliare ai capitoli metodologici di Tuciddide (1. 22-23) o alle dottrine dogmatiche espresse nella *Repubblica* platonica resterà sempre deluso.

Tuttavia, questa mancanza non si può spiegare semplicemente con la considerazione che ci si trova davanti a un autore incapace di formulare riflessioni di una certa profondità, perché questa convinzione contrasta nettamente con la valutazione espressa dai suoi contemporanei e dalla grande quantità di lettori e ammiratori che il suo *corpus* ha avuto in tutta l'antichità, testimoniata tra l'altro dai ritrovamenti papiracei e dalle diverse citazioni in autori più tardi, a partire, per fare solo due esempi illustri, Plutarco e Cicerone, i quali, seppur più sensibili dei moderni agli aspetti formali e stilistici, dimostrano di apprezzare anche i contenuti dell'opera senofontea e di esserne influenzati<sup>8</sup>.

Del resto, una rivalutazione della figura di Senofonte, che ne cerchi di rappresentare il pensiero senza pregiudizi, è offerta dalla stessa critica più recente, la quale ha messo in luce le caratteristiche più innovative della sua opera e, soprattutto, quello che si potrebbe definire

---

<sup>7</sup> Unica eccezione di rilievo si può rintracciare nell'*Agesilao*, dove già nelle prime righe di testo si iscrive l'opera all'interno del genere encomiastico.

<sup>8</sup> Sui papiri di Senofonte è prezioso il contributo di Pellé 2010. Per la fortuna e le riprese di Senofonte in Plutarco si veda Stadter 2012; per la sua fortuna in Cicerone e anche l'influsso che la lettura ciceroniana ha avuto sui moderni si veda Humble 2020. Cicerone attesta, per esempio, come la *Ciropedia* fosse letta come una sorta di manuale per il giusto comandante da Scipione l'Africano (*Q. fr.* 1. 8. 23). Si veda anche Biasiori 2017 per l'influsso delle opere di Senofonte sui moderni, a partire da Machiavelli.

con espressione di ascendenza omerica come il suo multiforme ingegno, cioè la sua capacità di scrivere opere diversissime tra loro, che mischiano diversi generi letterari e che sfruttano i mezzi e gli strumenti della tradizione precedente per produrre qualcosa di nuovo e diverso<sup>9</sup>. Proprio a partire dall'analisi di queste indubbie qualità letterarie si riesce a comprendere quali siano i principali motivi di interesse del *corpus* senofonteo, voce perfettamente inserita nel suo contesto storico-culturale, da mettere a confronto con le opere degli autori coevi non per stabilire scale di valori, ma per individuare le caratteristiche peculiari del suo progetto letterario, politico e paideutico e rintracciare quegli elementi comuni al dibattito culturale di un'epoca di cambiamento e di innovazione, come fu il IV secolo a. C. ad Atene<sup>10</sup>.

In questo periodo Senofonte non si trova ad essere solo un testimone dei fatti, ma un protagonista degli stessi eventi e sembra che questa sua particolare condizione influisca enormemente, anche se in una maniera non sempre pacifica, sui suoi scritti: si pensi, per citare il caso più emblematico, al tentativo malriuscito di celare la propria paternità dell'*Anabasi* dietro il nome di Temistogene di Siracusa<sup>11</sup>. Tuttavia, non è solo la sua presenza nella spedizione di Ciro in Asia che fa di Senofonte un personaggio centrale degli eventi di questo periodo: si pensi al suo esilio e al ruolo che ebbe al seguito del re spartano Agesilao, da cui ottenne la tenuta di Scillunte, e che evidentemente influenzò profondamente la sua selezione dei fatti narrati nelle *Elleniche*. Così ci si può domandare quanto le sue esperienze personali influirono nella scrittura dei testi socratici, nella stesura dei manuali legati alla cavalleria ateniese, nel riportare antiche tradizioni orientali riguardo Ciro il grande. L'esperienza biografica di Senofonte rappresenta anche una novità nel suo rapporto

---

<sup>9</sup> Questo è il punto con cui si apre una delle diverse opere collettanee relative all'opera senofonteica apparse negli ultimi anni (Hobden-Tuplin 2012, p. 1). La rivalutazione di Senofonte come autore capace di utilizzare svariati strumenti letterari e di portare diverse innovazioni sia nella forma sia nel contenuto delle sue opere è elemento che - già messo in luce da Breitenbach 1967 - nell'ultimo periodo ha trovato diversi sostenitori. In quest'ottica è opportuno citare alcune monografie offerte a Senofonte nella sua completezza, con uno sguardo attento a tutto il suo progetto letterario, che hanno inciso profondamente negli studi e hanno contribuito in modo determinante alla rivalutazione di questo autore: Higgins 1977; Hirsch 1985; Dillery 1995; Azoulay 2004; Gray 2011.

<sup>10</sup> In questo senso una migliore contestualizzazione dell'opera senofonteica e una maggiore comprensione dell'humus culturale in cui venne prodotta si può rintracciare nei contributi offerti in diverse miscellanee recenti, le quali affrontano gli scritti di Senofonte con diverse prospettive e in rapporto ad autori che mostrano vari punti di contatto: Tuplin 2004b; Hobden-Tuplin 2012; Pontier 2014; Buxton 2016a; Flower 2017b; Tamiolaki 2018; Danzig-Johnson-Morrison 2018; Kapellos 2019; Powell-Richer 2020.

<sup>11</sup> La notizia è offerta da Plut. *glor. Athen.* 345E, dove si evidenzia chiaramente il rapporto complesso tra Senofonte protagonista della storia e Senofonte autore della narrazione storiografica: «Senofonte difatti divenne egli stesso storia, scrivendo delle sue imprese e dei suoi successi come generale, attribuendone la stesura a Temistogene di Siracusa, affinché fosse più credibile, raccontando di sé in terza persona e consegnando la gloria dell'opera a un altro» (trad. M. Fanelli 2017). Su questa scelta di Senofonte di usare uno pseudonimo si vedano almeno Flower 2012, pp. 52-58; Nicolai 2018, pp. 200-201. Cfr. anche Cuniberti 2011, che rileva come l'attribuzione a Temistogene dell'*Anabasi* avvenga proprio in un luogo delle *Elleniche* dove si narrano eventi che videro la diretta partecipazione di Senofonte

con la città: da questo punto di vista la lezione socratica e tucididea già rappresentavano esempi di rottura con il contesto della *polis* ateniese, ma per Senofonte - così come avviene per l'altro discepolo di Socrate, Platone - questa rottura si fa ancora più evidente nelle varie tappe della sua vita (Atene, Persia, Sparta e il Peloponneso) e si riverbera nella sua opera<sup>12</sup>.

Insomma, è la vita stessa di Senofonte che traspare dai suoi testi - a partire dalla sua educazione socratica, che si rintraccia anche in opere dai contenuti diversi, come nella rappresentazione della figura di Ciro il Grande o, perfino, nel *Cinegetico* (con la polemica nei confronti dei sofisti del capitolo 14) - e sebbene l'autore cerchi in ogni modo di nascondere la sua persona e creare, con metodi sempre diversi e innovativi, uno schermo tra sé e il suo pubblico, basta aguzzare un poco lo sguardo per vedere chiaramente l'uomo dietro al testo. Non sarà allora casuale che un autore che, come l'omerico Odisseo, si trova continuamente a viaggiare, non trovando mai, se non forse negli anni di Scillunte, il meritato riposo per le sue fatiche, e le cui continue peregrinazioni lo portano sempre al centro di eventi storici decisivi (dalla battaglia di Cunassa alla battaglia di Mantinea dove cadde il figlio, Grillo), abbia intuito quanto potesse essere decisivo il ruolo del singolo individuo all'interno della storia.

Questo nuovo interesse verso l'individuo, che si emancipa dalla città e diventa un soggetto della storia al pari della *polis* da cui proviene, rappresenta uno degli elementi di maggiore novità di questa epoca<sup>13</sup> e, sebbene particolare attenzione verso l'individuo avevano già mostrato altri autori come Xanto di Lidia, Scilace di Carianda, Stesimbrotto di Taso e, soprattutto, Ione di Chio - anch'egli, proprio come Senofonte, un grande sperimentatore della forma letteraria - di costoro restano solo scarni frammenti<sup>14</sup>, per cui Senofonte rappresenta, da una parte, un testimone prezioso per comprendere i cambiamenti della sua epoca e,

---

<sup>12</sup> Sulla vita di Senofonte si veda Lee 2017.

<sup>13</sup> Sulle novità politiche e sociali, in particolar modo sul nuovo rapporto tra pubblico e privato che si innesta con la democrazia periclea, che permisero alla fine del V secolo l'affermarsi sia nella storia che, qualche anno più tardi, nella storiografia dell'individuo, con tutte le sue caratteristiche personali e private si veda Musti 1987, in part. pp. 25-27, dove si sottolinea il ruolo centrale di Alcibiade in questo progresso: «Alcibiade è il personaggio del V secolo che esibisce in pubblico una eccentricità e teatralità di comportamenti e di abbigliamenti, che significano un irrompere, senza precedenti paragonabili dell'individuale nel contesto della città».

<sup>14</sup> Sul primo apparire in questi autori di un interesse biografico e sul suo lento affermarsi nella storiografia greca si veda Gentili - Cerri 1983. In molti casi ci restano solo titoli da cui si può intuire la materia biografica: Xanto avrebbe scritto un'opera su Empedocle; Scilace su un comandante cario di nome Eraclide di Milasa; Stesimbrotto su Temistocle, Tucidide e Pericle. Sulle innovazioni letterarie presenti, invece, nell'opera di Ione, in particolare nelle sue *Epidemiai* - opera che doveva raccogliere i ritratti di diversi personaggi ateniesi - attraverso le quali si può anche stabilire un confronto più stringente con Senofonte, si veda Pelling 2007, in part. pp. 76-77.

dall'altra, un anticipatore di un gusto che si farà sempre più forte nella storiografia<sup>15</sup>. Inoltre, non si tratta di una semplice attenzione biografica o, soltanto, di una maggiore valorizzazione del singolo individuo nelle sue opere, ma di una nuova visione culturale che rendeva la persona protagonista del suo destino, che Senofonte con una vita tutta tesa alla propria affermazione personale e sempre al centro degli eventi sembra incarnare perfettamente<sup>16</sup>.

Da questa visione deriva una nuova concezione anche della politica, sulla quale ha fatto recentemente luce Azoulay: nelle pagine di Senofonte si può leggere l'assenza o, per usare la sua definizione, «l'oblio attivo della politica» (intesa come istituzioni e sistemi di governo) - incarnato perfettamente dalla proposta di Cleocrito al termine della guerra civile ad Atene tra democratici e oligarchici del 404 (*Hell.* 2. 4. 21-23) e dal successivo giuramento volto a non ricordare (*Hell.* 2. 4. 43: μή μνησικακήσειν) - a vantaggio del politico (inteso come ogni legame comunitario e sociale)<sup>17</sup>. In questo senso ogni lettura di Senofonte volta a cercare nelle sue pagine una difesa teorica di uno o l'altro sistema di governo è destinata a rimanere infruttuosa: Senofonte piuttosto si occupa del concretizzarsi di questi governi, del modo in cui vengono messi in pratica, offrendone una rappresentazione in carne ed ossa, e, quindi, negli individui che li guidano.

Proprio a causa del suo straordinario individualismo - elemento così contrario alla tradizione politica e sociale greca da dover venir celato dietro una narrazione piana e senza grandi rivendicazioni di metodo o di contenuto, dove la prima persona si affaccia solo di rado - Senofonte aveva maturato una grande attenzione e un certo acume nel comprendere e tracciare le caratteristiche salienti delle personalità che hanno costellato il suo tempo. Così gli studiosi hanno sottolineato più volte la sua volontà di rintracciare, anche attraverso gli esempi illustri nelle sue opere (Ciro, Socrate, Senofonte stesso), quelle caratteristiche che, ai suoi occhi, erano fondamentali per qualsiasi figura si accingesse a ricoprire un incarico di guida o di governo<sup>18</sup>.

Tuttavia, se ormai è acclarato che certe figure svolgono il ruolo di modelli di *leadership* offerti all'imitazione dei suoi lettori, non si è abbastanza valorizzato l'opposto: i personaggi

---

<sup>15</sup> Si pensi a opere come i *Philippikà* di Teopompo, incentrati sulla figura di Filippo II di Macedonia, sui quali si veda Ottone 2018.

<sup>16</sup> Anche con quella che viene concordemente considerata l'ultima opera senofontea, i *Poroi*, l'autore sembra cercasse ancora di influenzare e indirizzare la nuova politica ateniese e il suo astro nascente, Eubulo, col quale, forse, esisteva anche un qualche rapporto diretto: vd. De Martinis 2018, in part. pp. 163-169.

<sup>17</sup> Azoulay 2020

<sup>18</sup> Una sintesi e un decalogo di queste caratteristiche è offerto da Gray 2011, ma si veda anche Hutchinson 2000. Sull'idea di *leadership* presente nelle diverse opere che compongono il *corpus* senofonteo è dedicato il volume miscelaneo di Buxton 2016. Su un elemento determinante nella rappresentazione senofontea del perfetto *leader*, la χάρις, con tutti i suoi risvolti in ogni campo di azione, volge la sua analisi Azoulay 2004.

minori che compaiono nei testi, quelli che sembrano presentare diversi difetti o per i quali le vicende si svolgono nel modo peggiore, sono anch'essi, agli occhi dell'autore e del suo pubblico, depositari di qualche insegnamento? Come è possibile rintracciare esempi in positivo che mostrino nel concreto la rappresentazione del perfetto *leader*, si può, per converso, cogliere in alcuni personaggi la presentazione di modelli negativi, di strade che non devono essere percorse, di paradigmi *e contrario*. Parafrasando il Ciro della *Ciropedia* nella frase posta in esergo non c'è nulla di più umano dell'errore e allora è evidente che Senofonte in un'epoca caratterizzata, secondo la sua famosa opinione, da disordine e confusione (ἀκρίσια e ταραχή) dovette assistere a molti errori, dai quali, tuttavia, si poteva apprendere una utile lezione per il presente e per il futuro.

Partendo da questi spunti di riflessione si è svolta la presente indagine, nella convinzione che quel che viene narrato da Senofonte debba trovare una spiegazione anche e soprattutto a partire da *come* viene narrato. In questo aspetto Senofonte appare davvero innovativo e i diversi personaggi paradigmatici offrono un saggio delle sue capacità: la tecnica narrativa, le strategie compositive, i confronti e gli scontri con la tradizione precedente e le incursioni nei diversi generi letterari sono tutti elementi che l'autore dimostra di saper utilizzare e sfruttare per la costruzione del suo messaggio paideutico, rappresentato concretamente nei diversi ritratti che affollano la sua opera, come in una galleria d'arte.

In questa sua attenzione per ciò che è umano, per quegli elementi che rendono un uomo quello che è, che siano le emozioni, i desideri e le ambizioni che spingono ad agire, o anche i vizi più turpi o, perfino, la sensibilità che si nutre verso il mondo sacro, Senofonte dipinge usando tutte le varietà di colori presenti nella sua tavolozza ed è abile a creare paralleli tra gli uomini ritratti e quelli che li osservano, indicando così come l'uomo sia sempre uguale a sé stesso e come, proprio per questo motivo, egli possa apprendere una proficua lezione dall'esempio altrui. In ogni quadro l'aspetto che si apprezza di più è la capacità realistica e mimetica dell'autore nella rappresentazione del personaggio che viene offerto all'imitazione del suo pubblico, laddove proprio per seguire i suoi protagonisti - Socrate, Senofonte stesso, Ciro il grande - si passa da uno stile all'altro, da un genere letterario a un altro, innovando e superando i limiti imposti dalla tradizione precedente.

Dalla ricerca più recente sembra che il maggior profitto negli studi su Senofonte si registri proprio a partire da uno sguardo ampio, quale è quello di Senofonte stesso, in grado quindi di superare barriere e steccati che non appartenevano alla sensibilità dell'autore e della sua

epoca<sup>19</sup>: per questo si è deciso di condurre la presente indagine attraverso più opere del *corpus*, cercando sempre raffronti soprattutto negli altri testi senofontei. La scelta di focalizzarsi su tre grandi opere è volta esclusivamente a sottolineare l'enorme coesione di forme e contenuti presente nei tre scritti presi in esame (*Anabasi*, *Elleniche*, *Ciropedia*), la cui matrice storiografica è evidente a partire dall'oggetto dell'opera (dove prima di tutto trova spazio il racconto di imprese belliche) e la cui unitarietà è sottolineata dai rimandi incrociati che continuamente si possono rintracciare. Si spera, inoltre, attraverso questa lettura di gettare una maggior luce sulla concezione della storia che poteva avere Senofonte e che, in ultima analisi, sembra non essere così distante dalla filosofia: laddove nei *Memorabili* la *paideia* socratica si risolve e ha il suo culmine nell'insegnamento della virtù per eccellenza - quella cioè che deve avere l'uomo di governo<sup>20</sup> - le opere storiografiche presentano degli esempi illustri di questa virtù o, nei casi che si andrà ad esaminare, del suo opposto, l'imperdonabile vizio di non possedere una corretta conoscenza di quella che Socrate definisce come βασιλική τέχνη<sup>21</sup>, e trovarsi ciononostante a ricoprire un ruolo di potere.

Nel primo capitolo l'analisi dell'*Anabasi* si è focalizzata sulla figura di Clearco, comandante dei mercenari greci nella spedizione a supporto di Ciro in Asia. Diversi elementi del suo carattere e del suo agire - ripresi e sintetizzati da Senofonte nel ritratto funebre che offre dello stratego spartano una volta caduto nella trappola di Tissaferne - fanno di lui un esempio di leader fallimentare, che con i suoi errori e le sue mancanze rappresenta un perfetto paradigma e contrario, reso ancor più evidente dal confronto col suo successore alla guida dell'esercito greco, Senofonte stesso.

Il secondo capitolo ha un impianto diverso: la struttura stessa delle *Elleniche*, testo ricco di personaggi, ma privo di protagonisti, ha portato a scegliere come centro della ricerca una caratteristica imprescindibile del leader senofonteo, il rispetto verso i giuramenti e verso

---

<sup>19</sup> Era certamente più semplice operare innovazioni in generi letterari in prosa, più liberi e elastici rispetto alla poesia e non ancora rigidamente codificati da norme fisse all'inizio del IV secolo: si veda Nicolai 2014. Allo stesso tempo alcune innovazioni, ben al di là della volontà stessa dell'autore o della sensibilità della sua epoca, hanno potuto essere lette più tardi come primo germe di una evoluzione storico-letteraria che porterà alla nascita di generi diversi, quali biografia e romanzo: vd. Prignano 2020.

<sup>20</sup> La virtù di governo è quella che Socrate cerca di insegnare all'allievo Eutidemo al termine dei *Memorabili* e che sembra rappresentare una *summa* di tutto l'insegnamento socratico contenuto nei discorsi riportati in precedenza: cfr. *Mem.* 4. 2-6.

<sup>21</sup> *Mem.* 4. 2. 11: «Allora, Eutidemo, non desideri forse quella virtù grazie alla quale gli uomini diventano abili politici e amministratori, capaci di comandare e di essere utili agli altri e a se stessi?» “Certo, Socrate, io aspiro davvero a questa virtù.” “Per Zeus” esclamò Socrate, “desideri dunque la virtù più bella e l'arte più grande: essa infatti è propria dei re ed è chiamata regale (τῆς καλλίστης ἀρετῆς καὶ μεγίστης ἐφίεσαι τέχνης: ἔστι γὰρ τῶν βασιλέων αὕτη καὶ καλεῖται βασιλική)”. Cfr. anche *Mem.* 2. 1. 17 dove la βασιλική τέχνη è identificata con la εὐδαιμονία.

ogni aspetto della sfera religiosa. In quest'opera manca un vero referente positivo, quasi ogni personaggio messo in scena da Senofonte sembra rappresentare un tassello della tragedia che si va consumando in Grecia, della quale però Senofonte denuncia cause e responsabilità, indicando chiaramente quali siano gli esempi da cui prendere le distanze in futuro.

Nel terzo e ultimo capitolo nuovamente l'attenzione è rivolta a un solo personaggio, il re dei Medi Ciassare, così come ritratto nella *Ciropedia*. Un elemento di notevole interesse per il lettore si riscontra nella diversa ambientazione di questo testo, nel mondo orientale di VI secolo; tuttavia, Ciro - che non è il semplice protagonista dell'opera, ma un personaggio onnipresente e sempre al centro della narrazione - per svolgere appieno il suo ruolo di esempio di governo illuminato e ben voluto dai sudditi, viene rappresentato come del tutto privo di quelle caratteristiche etnografiche che i Greci sentivano come distanti e contrarie alla propria sensibilità. Esse allora vengono incarnate da Ciassare, la cui inferiorità rispetto al nipote Ciro è evidente sin da subito ed è motivo di tensione tra i due.

Nell'analisi di queste figure più volte si sono toccate questioni più ampie che riguardano la società e la cultura in cui opera l'autore: ovviamente non tutto ha potuto trovare un'adeguata trattazione, qualcosa ha trovato spazio esclusivamente in nota; tuttavia, la speranza è che dall'analisi dei singoli casi particolari si possa ricavare una visione più approfondita dell'intera opera senofontea e che si possa offrire alla critica un punto di osservazione nuovo per le diverse questioni che da tempo generano dibattito. Laddove, infatti, non si è potuto o non si è riusciti a dare delle risposte alle questioni che pone il testo senofonteo, si è cercato comunque di porre domande in maniera nuova, a partire da un diverso punto di vista, offrendo la propria personale lettura dell'opera, senza alcuna pretesa di completezza e senza voler forzare il testo a dire più di quanto non dica realmente.

In particolare, una problematica centrale quando si parla di Senofonte e del suo *corpus* sembra essere quella inerente il genere letterario scelto e, quindi, la sua teorizzazione antica: l'attenzione rivolta a un elemento strutturale di un'opera narrativa - quale è in questo caso il personaggio - visto in maniera trasversale in tre opere molto diverse tra loro, ma accomunate dal generale contenuto storico, può dare utili indicazioni a comprendere meglio quali fossero le convinzioni dell'autore o del suo pubblico riguardo le norme di un genere o di un altro. Così pure sarebbe auspicabile l'analisi di tratti comuni e peculiarità per altre componenti, come possono essere i discorsi, dei quali nelle pagine seguenti si dà solo qualche esempio.

Il presente studio potrebbe giovare di maggiori confronti con le altre opere di Senofonte, in particolare i dialoghi socratici: per motivi di tempo e di spazio non si sono potuti analizzare in maniera completa, ma un confronto con la rappresentazione dei personaggi

presenti nei *Memorabili* gioverebbe a comprendere non solo alcuni comuni denominatori del pensiero senofonteo ma anche le differenze stilistiche e letterarie che intercorrono tra queste opere. Un ulteriore passo in avanti verrebbe anche dal confronto con altri due protagonisti della *paideia* greca di IV secolo, Isocrate e Platone, con i quali Senofonte sembra accordarsi più spesso di quanto non si ritenga, e proprio i giudizi qui messi in luce su alcuni individui e la loro caratterizzazione lo rendono evidente.

Proprio all'interno di questa nuova forma di *paideia* che diversi autori vanno a costituire in un'epoca così turbolenta e piena di innovazioni come il IV secolo ad Atene, si viene a rappresentare un confronto a distanza con l'indiscusso modello di educazione per il mondo antico rappresentato dall'*epos* omerico. Anche in questo campo Senofonte sembra offrire risposte innovative, anche se in maniera indiretta, con riferimenti e passi paralleli che gli studiosi non hanno indagato a sufficienza e che meriterebbero un'analisi più approfondita e rivolta a tutti i testi del *corpus*. Nelle pagine che seguono, talvolta, la lettura critica dei passi e dei personaggi senofontei si è giovata del confronto con Omero e, in particolare, con l'*Iliade*: per esempio, proprio su un confronto con l'Agamennone dell'*Iliade* sembra potersi leggere l'opposizione tra Clearco e Senofonte nell'*Anabasi*. Da questo campo di indagine potrebbe venire una prospettiva diversa per comprendere meglio i contenuti espressi dall'autore, ma anche, soprattutto, le scelte formali e stilistiche, con importanti risvolti anche nella discussione riguardante i generi letterari, i quali già per gli antichi proprio in Omero trovavano la loro origine e una loro sintesi.

Di ogni personaggio analizzato si è cercato prima di tutto di comprendere quale fosse la sua funzione nell'opera di Senofonte e, in seconda istanza, quali strategie letterarie venissero impiegate per rappresentarla; al lettore si lascia il non facile compito di ricavare quale possa essere la funzione della singola opera o, anche, dell'intero corpus senofonteo nella cultura greca di IV secolo: la convinzione è che una qualsiasi valutazione di sintesi non possa che giovare di un lavoro di analisi.

## Nota

Per i testi di Senofonte l'edizione di riferimento resta quella di Marchant apparsa ormai un secolo fa (1900-1920) nella collana degli *OCT* in 5 volumi; laddove è stato ritenuto opportuno ai fini della trattazione sono state citate anche altre edizioni, tra le quali meritano una menzione particolare quelle apparse nella *Collection Budé*.

Per le traduzioni in italiano delle principali opere di Senofonte si è scelto di usare: per *Anabasi*, *Elleniche* e *Ciropedia* le traduzioni rispettivamente di M. Mari, U. Bultrighini, A. L. Santarelli (edite nel volume a cura di L. Rossetti, U. Bultrighini, M. Mari e A. L. Santarelli, *Gli Storici Greci. Erodoto, Tucidide, Senofonte*, Roma 2011); per i *Memorabili* la traduzione scelta è quella di F. Bevilaqua 2010; per l'*Agesilao* quella di Luppino Manes 1992; per i *Poroi* quella di Pischedda 2018. In altri casi si è indicato il traduttore.

## I *Anabasi*: Clearco o della mancanza di χάρις

Nei primi due libri dell'*Anabasi* a emergere come figura centrale del racconto senofonteo è senza dubbio Clearco, stratego spartano, che guida i mercenari greci prima allo scontro di Cunassa, alle porte di Babilonia, e poi nei primi difficili passi della ritirata. È lui a giocare un ruolo cruciale in questa parte dell'opera dal momento che il personaggio di Senofonte, vero protagonista dell'impresa dei mercenari greci, non trova spazio in questa sezione, se non in rarissime sezioni di breve lunghezza. Anche l'altro grande personaggio verso cui Senofonte mostra deferenza e ammirazione, Ciro, viene menzionato con minor frequenza e conclude tutta la sua parabola nel solo primo libro.

La narrazione sembra focalizzarsi principalmente sul contingente greco e sui suoi comandanti e risulta scandita da operazioni che vedono Clearco protagonista, sin dall'inizio dell'opera: prima raccoglie molti dei mercenari greci per la ribellione di Ciro il giovane contro il fratello Artaserse<sup>22</sup>; successivamente, vari avvenimenti durante la marcia al seguito di Ciro evidenziano la sua importanza sia nel rapporto col Persiano sia nelle gerarchie del contingente greco (in questo senso una funzione decisiva svolge il discorso che Clearco tiene ai soldati in *An.* 1. 3, quando i mercenari greci fermi a Tarso si rifiutano di proseguire la spedizione, avendo oramai inteso quale sia la reale meta, ma Clearco riesce a convincerli a proseguire con un abile inganno)<sup>23</sup>; quindi, assume un ruolo di comando che risulta decisivo nella battaglia di Cunassa, quando si trova a guidare l'ala destra dei mercenari greci e riesce a sbaragliare il nemico, ma allo stesso tempo non obbedisce all'ordine di Ciro, che nello scontro cade vittima dei nemici; infine, dopo la battaglia, nell'incertezza e nello smarrimento che colpisce il contingente greco, Clearco si trova a ricoprire un ruolo di *leadership* e a gestire i difficili momenti e il primo tentativo di ritirata<sup>24</sup>.

Proprio per questo motivo, nel secondo libro (dove la figura di Ciro è già tragicamente scomparsa e quella di Senofonte ancora deve apparire in tutta la sua evidenza), Clearco ha il ruolo di maggior rilevanza e rappresenta il vero protagonista della narrazione, sia nei difficili rapporti diplomatici con il satrapo persiano Tissaferne e con il gran re Artaserse sia nella delicata gestione del comando dell'esercito e nel rapporto con gli altri strateghi greci. La sua vicenda termina, però, drasticamente, nel momento in cui cade nella trappola di Tissaferne,

---

<sup>22</sup> *An.* 1. 1. 9.

<sup>23</sup> Per Braun 2004, pp. 100-101 questo inganno è in qualche modo giustificato; *contra* Millender 2012, pp. 383-4. Su questo episodio vd. § 2. 2.

<sup>24</sup> *An.* 2. 2. 3-5

che ha invitato i comandanti dei mercenari per fare un accordo di pace, ma che approfitta di questa riunione per imprigionarli o ucciderli tutti, così da eliminare la testa del contingente greco.<sup>25</sup> È Clearco che quindi merita un'attenzione maggiore, tanto più che il suo ruolo di guida del contingente greco è lo stesso che andrà ad occupare Senofonte nel prosieguo dell'opera. Un confronto tra la *leadership* di Clearco e quella di Senofonte risulta, quindi, piuttosto spontaneo anche per il lettore meno attento.

La figura di Clearco è stata più volte oggetto di studi e le varie interpretazioni di questo personaggio sono state anche molto distanti tra loro. Come vedremo le discrepanze tra le diverse fonti, le particolari reticenze e complessità che mostra il testo di Senofonte, nonché le diverse letture che si sono date della vicenda descritta nell'*Anabasi* possono spiegare perché sul personaggio di Clearco si sia scritto molto, dando risalto ora a una ora all'altra testimonianza e creando un vero e proprio puzzle di possibilità. Limitandosi soltanto agli studi più recenti e significativi possiamo così sintetizzare la bibliografia presente sul comandante spartano: Roisman, concentrandosi esclusivamente sulla narrazione dell'*Anabasi*, giudica Clearco un buon comandante, capace di superare anche situazioni avverse, ma allo stesso tempo sottolinea come il ritratto finale che ne offre Senofonte di un generale severo e amante della guerra sia in contrasto con la sua condotta così come viene descritta durante tutta la spedizione<sup>26</sup>; Laforse invece ne offre un ritratto misto, dove sono presenti sia luci che ombre, e cerca di spiegare le omissioni e le reticenze presenti nell'epitafio senofonteo sulla base del fatto che Senofonte stesso condivideva in buona parte le ambizioni di ricchezza e potere di Clearco<sup>27</sup>; Bassett ha cercato di dare del personaggio una biografia il quanto più dettagliata possibile, dando un particolare rilievo alle testimonianze delle fonti più tarde e denunciando le omissioni di Senofonte e la sua volontà di nascondere certi fatti<sup>28</sup>; Braun, invece, sottolinea tutti gli aspetti che rendono Clearco

---

<sup>25</sup> *An.* 2. 5. 32

<sup>26</sup> Roisman 1989, p. 50: «Klearchos' conduct during the expedition was based more on compromise and responsible leadership than on self-regard, coercion or intimidation. Such a conclusion does not easily adapt itself to Xenophon's biographical sketch in 2.6.1-15. There Klearchos is mainly depicted as moved by an overriding passion of war, as a severe disciplinarian who was feared but not loved by his troops, and as a man who liked being subordinate to no one». Contra Brown 1986, p. 395: «He (*scil.* Clearchus) appears in a more favourable light in this Life (*scil.* the obituary) than he does in the narrative».

<sup>27</sup> Laforse 2000, p. 85: «Why does Xenophon whitewash Clearchus' tyrannical ambitions, even though he is unsparing in his criticism on other grounds? The likely answer to this, I think, is that Xenophon himself, to some extent, shared Clearchus' ambitions».

<sup>28</sup> Bassett 2001, p. 13 : «This paper has established that Xenophon not only omits details which do not suit his purposes, which is well known, but that even in situations where large numbers of people knew the truth, he can actively re-write episodes to give them a more favourable shading. This insight is of particular importance because it shows that an author who has so often been dismissed as a careless writer was, in fact, quite deliberate in his reporting of events».

simile a Ciro, specialmente nelle loro comuni colpe, che Senofonte proverebbe a nascondere per difendere la spedizione e la sua scelta stessa di parteciparvi<sup>29</sup>. Infine, Buzzetti che ha dedicato un'intera monografia al testo dell'*Anabasi* e ai suoi tre personaggi principali (Ciro, Clearco, Senofonte), in un'analisi molto orientata da un punto di vista filosofico e attenta agli aspetti morali della vicenda, esamina il personaggio di Clearco come uno dei differenti modelli di *leadership* offerti da Senofonte, in particolare vedendo nel generale spartano un esempio di governo pio e molto devoto alle pratiche religiose, ma che mostra d'altronde tutti i limiti di una fede ingenua<sup>30</sup>. Ultimamente, Millender ha concentrato le sue attenzioni sul personaggio di Clearco in quanto spartano e sul significato che la sua descrizione ha anche nell'ottica della valutazione che offre Senofonte della città peloponnesiaca: allora il comportamento di Clearco, che mostra in tutta la sua parabola i segni tipici della tirannide, non è altro che la rappresentazione del comportamento tenuto da Sparta nella sue scelte politiche, mirante solo ad accrescere il proprio potere anche a discapito degli alleati e dei principi di giustizia e moralità<sup>31</sup>.

Tuttavia ognuno di questi lavori è circoscritto ad alcuni dati ed è frutto di un'indagine ristretta solo a singoli aspetti della narrazione senofontea: per questo motivo, una riconsiderazione generale del ruolo di Clearco all'interno dell'*Anabasi*, che da una parte possa usufruire dei contributi presenti e, dall'altra, cerchi di contestualizzare tutta la vicenda del comandante spartano all'interno della più ampia impalcatura didattica e morale offerta da Senofonte nelle sue opere, appare necessaria.

A tal fine si è scelto di operare in tre diverse prospettive: dapprima, sulla scorta dell'attenzione posta da vari studi, si cercherà di indagare il personaggio con i mezzi tipici della ricostruzione storiografica, mettendo a confronto diverse fonti e le testimonianze che offrono; successivamente si focalizzerà l'attenzione esclusivamente su Clearco quale personaggio chiave dell'*Anabasi*, analizzando le varie tappe della sua parabola nell'opera

---

<sup>29</sup> Braun 2004, p. 130: «Xenophon's blindness to the badness acquired by Clearchus through tyranny, and by Cyrus through attempted fratricide, is understandable in a gentlemen adventurer who, without sharing directly in their misdeeds, had faithfully followed them in the hope of making his fortune».

<sup>30</sup> Buzzetti 2014, p. 3: «The work sketches three models of rule, depicting how the three men who successively rule the Ten Thousand as de facto kings - Cyrus, Klearchos, and Xenophon - endeavour to reconcile morality with advantage. [...] The Lacedaemonian Klearchos embodies the second model of rule. I call him the Pious King». Secondo Buzzetti 2014, pp. 97-103 sono proprio il suo essere pio e il suo affidamento alla divinità le cause principali che lo portano a cadere nella trappola di Tissaferne e alla morte. La sua analisi presenta diversi punti di interesse, ma anche

<sup>31</sup> Millender 2012, p. 382: «Xenophon consistently portrays Clearchus as an adventurer with no real allegiance to anyone, ever ready to shift his loyalties, and willing to sacrifice the needs of his fellow Greeks to further his own interests. More importantly, Clearchus, through his dual status as a Spartan and an exile, also operates in the *Anabasis* as a paradigm of the Lacedaemonians' self-interested foreign policy in the early fourth century». Cfr. Millender 2020, pp. 226-232.

senofontea e i vari strumenti letterari usati da Senofonte per descrivere lo Spartano; quindi si cercherà di mostrare la sua funzione specifica quale appunto paradigma *e contrario* dove l'evidente contraltare è rappresentato dal personaggio di Senofonte stesso.

## 1 Clearco nelle diverse testimonianze: esule o inviato spartano?<sup>32</sup>

### 1.1 Clearco prima dell'*Anabasi*

Un'analisi completa di Clearco deve necessariamente includere anche le notizie che su di lui vengono offerte da altri autori, coevi o successivi a Senofonte. Anzi, gli studiosi solitamente hanno privilegiato queste notizie vedendo in Senofonte un testimone poco affidabile: la tendenza preponderante negli studi vede nell'*Anabasi* un intento apologetico, che porta il nostro autore ora a tacere alcune informazioni ora a modificare dei fatti per i suoi fini<sup>33</sup>. Come ha notato Flower: «current readers may not be persuaded by how Xenophon treats a particular actor or incident in his narrative – they may suspect apology distortion, bias, omission, and exaggeration»<sup>34</sup>. La questione relativa all'interesse senofonteo per la verità storica e per una narrazione accurata dei fatti è ben sintetizzata nel volume di Flower sull'*Anabasi*: «Literary considerations (that is, considerations about the effect the narrative can have on the reader) may override a concern for total accuracy. Transposing events, recording a speech that was not actually made at the time (but perhaps should have been), and other such devices may be thought to create a greater or higher truth (a kind of philosophical truth) that is more important than mundane historical truth»<sup>35</sup>. Pownall, invece, sottolinea come l'opera storiografica di Senofonte miri a fornire un valore morale agli eventi narrati. Sebbene il suo studio si concentri sull'*Elleniche*, l'uso morale della storia è presente anche nell'*Anabasi*, tanto più che qui Senofonte si presenta al suo lettore come un campione morale e un esempio da imitare. Così quando Pownall dice: «I argue that many of the omissions of fact and inequalities of treatment contained in the *Hellenica* stem not so much from a pro-Spartan, anti-Theban bias as from Xenophon's desire to use lessons from the past for the moral instruction of his fellow aristocrats»<sup>36</sup>, potremmo supporre che alcune omissioni notate nell'*Anabasi* servano allo stesso scopo. Seguendo una linea di ricerca parallela, Nicolai ha dimostrato come negli scritti di Senofonte la funzione paradigmatica di

---

<sup>32</sup> Gli argomenti esposti, in una forma rivista e ampliata, in questo paragrafo sono stati presentati in un intervento nel corso della *Prolepsis' 4th International Conference "The Limits of Exactitude"*, Bari 19-20/12/2019 e sono in corso di pubblicazione (Prignano in c. di s.).

<sup>33</sup> Il primo a suggerire un'interpretazione dell'*Anabasi* come una vera e propria apologia di Senofonte, che cerca in tutti i modi di sottolineare il suo ruolo determinante nella salvezza dei mercenari greci e allo stesso tempo nasconde gli aspetti più compromettenti dell'impresa, è Dürrbach 1893, p. 372: «L'*Anabase* est, sous une apparence désintéressée, une apologie de Xénophon».

<sup>34</sup> Flower 2012, p. 37.

<sup>35</sup> Flower 2012, p. 61.

<sup>36</sup> Pownall 2004, p. 66.

alcuni personaggi o di certi eventi sia ben più importante della esatta ricostruzione storica: «Xenophon was interested in establishing not so much the truth of his information as its exemplarity»<sup>37</sup>.

In questo senso la parabola di Clearco rappresenta un esempio dell'arte narrativa di Senofonte, che appare vago e reticente su molte vicende che riguardano lo stratego spartano e sembra plasmare l'intera parabola del comandante spartano per i suoi scopi. Per questo motivo, gli studiosi hanno cercato di colmare le omissioni del racconto senofonteo con le informazioni che vengono offerte da altre fonti, nel tentativo di ricostruire l'intera biografia del generale spartano. In particolare, i motivi per cui si unisce all'impresa di Ciro restano poco chiari, così come tutta la sua vicenda prima dell'impresa in Asia.

La sua carriera politica e militare prima della celebre spedizione narrata nell'*Anabasi* è al centro di un vivace dibattito e tutte le fonti sul tema non danno risposte esaustive<sup>38</sup>. Senofonte nell'*Anabasi* offre solo un accenno alla vicenda di Clearco prima del 401, prima cioè del suo impiego nell'esercito di Ciro.

Infatti, proprio alla morte di Clearco dopo che è stato ucciso insieme agli altri strateghi, Senofonte ne tratteggia un quadro, una sorta di ritratto funebre suo e degli altri comandanti greci, in cui viene presa in considerazione anche l'esperienza precedente alla spedizione (*An.* 2.6.1-5)<sup>39</sup>.

I generali dunque, dopo esser stati così catturati, furono condotti dal Re e morirono, avendo le teste tagliate. Uno di loro era Clearco, indiscutibilmente (ὁμολογουμένως) ritenuto da tutti quelli che lo conoscevano direttamente uomo estremamente abile e appassionato nell'arte della guerra (ἀνὴρ καὶ πολεμικὸς καὶ φιλοπόλεμος ἐσχάτως). E infatti finché gli Spartani furono in guerra con gli Ateniesi rimase lì, e quando fu fatta la pace, avendo persuaso la propria città del fatto che i Traci recavano offesa ai Greci (πείσας τὴν αὐτοῦ πόλιν ὡς οἱ Θρᾶκες ἀδικοῦσι τοὺς Ἕλληνας) ed essendosi adoperato come poteva (διαπραξάμενος ὡς ἐδύνατο) presso gli efori, salpò per fare guerra ai Traci che stanno al di là del Chersoneso e di Perinto. Poiché però gli efori, cambiata idea per qualche motivo (ἐπεὶ δὲ μεταγρόντες πῶς οἱ ἔφοροι) mentre lui era già in viaggio, cercavano di fargli invertire la rotta dall'Istmo, a quel punto non obbedì più (οὐκέτι πείθεται), ma se ne andò per mare verso l'Ellesponto. A seguito di ciò fu anche condannato a morte dai magistrati di Sparta per il suo atto di disobbedienza (ἐκ τούτου καὶ ἐθανατώθη ὑπὸ

---

<sup>37</sup> Nicolai 2014a, p. 83.

<sup>38</sup> Una ricostruzione biografica che cerca di combinare tutti i dati che ci offrono le fonti è quella offerta da Bassett 2001. Cfr. anche Mitchell 1997, p. 83.

<sup>39</sup> Su questo e gli altri ritratti dei comandanti greci, offerti in questo stesso capitolo dell'opera, dopo la loro caduta, si veda quanto ha scritto Nicolai 2018, pp. 203-205.

τῶν ἐν Σπάρτῃ τελεῶν ὡς ἀπειθῶν). Essendo ormai esule (φυγάς), va da Ciro, ed è stato scritto altrove (ἄλλῃ γέγραπται), con quali parole persuase Ciro; Ciro gli dà diecimila darici; dopo averli presi, non si volse all'ozio (οὐκ ἐπὶ ῥαθυμίαν ἐτρέπετο), ma avendo raccolto con quei soldi un esercito faceva guerra ai Traci, li vinse in battaglia, poi ne mise a ferro e fuoco le terre e continuò a combattere finché Ciro non ebbe bisogno dell'esercito; allora parti per riprendere la guerra insieme a lui.

Fulcro del ritratto è l'aggettivo φιλοπόλεμος, Clearco è un amante della guerra, si direbbe un guerrafondaio, ama combattere e trova la sua ragion d'essere solo in un campo di battaglia. Questa visione ha dato adito anche a studi moderni, che hanno avuto anche una certa fortuna<sup>40</sup>, ma senza dubbio controversi, per cui Clearco sarebbe il primo caso di persona affetta da sindrome da stress post traumatico<sup>41</sup>. D'altra parte, bisogna anche considerare come la stessa qualifica di φιλοπόλεμος si possa leggere anche in maniera positiva, specialmente se si guarda alla considerazione della guerra, del tutto diversa da quella moderna, di uno spartano del V sec.<sup>42</sup>

Questo testo di grande interesse reca anche le maggiori difficoltà di interpretazione, data l'ambiguità di certe notizie offerte da Senofonte, che sembra omettere diverse informazioni. Questa reticenza di Senofonte ha trovato varie spiegazioni che portano a riconsiderare il giudizio stesso che sembra venir dato del comandante spartano e del suo operato. Sebbene questo sia uno dei pochi passi dell'opera dove si accenna a eventi precedenti la spedizione di Ciro e nonostante sia l'unico luogo dove si possano trovare riferimenti all'esperienza militare di Clearco prima di giungere in Asia, questo ritratto presenta diverse ambiguità, varie questioni restano poco chiare. Dapprima Senofonte non dice in che modo e per quale motivo Clearco riuscì a convincere gli efori ad inviarlo contro i Traci<sup>43</sup>, ancora più oscuro è

---

<sup>40</sup> Si veda la voce Clearchus (1) dell' *OCD*, dove si ritrova nuovamente questa tesi.

<sup>41</sup> Questa interpretazione, certamente originale, è stata proposta da Tritle 2004, mettendo in comparazione il comportamento di Clearco e quanto ci viene detto di lui dalle fonti, con gli esempi noti dei reduci della guerra in Vietnam. Va anche evidenziato come le condizioni politiche e sociali della Grecia di V sec. siano profondamente diverse da quelle del mondo occidentale contemporaneo. Come ha notato Crowley 2012, p. 117: «it would appear that these historically specific and radically divergent circumstances left the American infantryman critically vulnerable to PTSD/CSI while the Athenian hoplite was effectively immunized against the same risk». Contro l'ipotesi di Tritle si veda anche Proietti 2017, p. 73. Già Wildt 1882, p. 3 spiegava la severità e il carattere rude di Clearco con la sua educazione spartana.

<sup>42</sup> Bettalli 2013, p. 299: «oggi il comportamento che per brevità definiremo del *philopòlemos* è considerato inaccettabile, non a caso viene descritto in termini psichiatrici. Al tempo di Clearco, il termine individuava invece una predilezione socialmente rispettabile, tanto da costituire – è bene ricordarlo – l'ossatura ideologica della città da cui Clearco proveniva e nella quale era stato allevato per tutta la giovinezza».

<sup>43</sup> Il sintagma διαπραξάμενος ὡς ἐδύνατο sembra voler sottolineare l'attivismo di Clearco e il suo desiderio di andare a combattere, ma d'altra parte resta incredibilmente vago sulle reali azioni compiute a Sparta. Si confronti l'uso dello stesso verbo con la completiva aperta da ὥστε in una situazione del tutto analoga che veda

il perché gli efori subito dopo cambino idea. Forse vuole così indicare come la scelta degli efori di richiamare Clearco sia sbagliata? La maggior parte dei commentatori legge una volontà apologetica in questo passo<sup>44</sup>: già il termine πώς sembra scagionare Clearco dalla sua colpa, la sua insubordinazione avviene infatti quando è già partito e senza un motivo valido perché fosse richiamato in patria<sup>45</sup>. Clearco si troverebbe ad essere esule (e Senofonte sembra insistere su questa condizione di Clearco ripetendo il termine φυγάς, sin dalla prima menzione del comandante spartano all'inizio dell'opera<sup>46</sup>) ma un esule innocente, senza colpa. Altri invece hanno sottolineato come questa insubordinazione sia tipica del personaggio Clearco anche nella battaglia decisiva a Cunassa, dove non segue l'ordine impartito da Ciro di attaccare il centro dell'esercito e come tutto il ritratto getti una luce negativa sul personaggio<sup>47</sup>. Un'altra notazione non sembra giocare a favore della credibilità di Senofonte: infatti, dal racconto senofonteo sembrerebbe quasi che Ciro doni a Clearco diecimila darici senza alcuna condizione. Senofonte sottolinea come poi Clearco senza farsi prendere dall'ozio e dalla rilassatezza che potevano derivare da questa condizione di agiatezza (il termine ῥαθυμία ha qui certamente un valore negativo) si sia mosso in guerra contro i Traci, così come avrebbe fatto precedentemente se gli efori non lo avessero fermato. Questa ricostruzione delle manovre di Clearco in Asia prima del 401 genera certamente molti dubbi. Su questo dibattuto passo dell'*Anabasi* dovremo tornare, ma tanto basta per comprendere perché negli studi si sia scelto spesso di privilegiare altre fonti.

---

protagonista Anassibio in *Hell.* 4. 8. 32. È lecito domandarsi se Senofonte voglia far intendere al suo lettore l'esistenza di qualcosa di illecito nel rapporto tra il generale spartano e gli efori.

<sup>44</sup> Si veda Bassett 2001, p. 9: «Xenophon has not merely omitted significant detail here, which is his most common method of dealing with unpleasant realities, but has actively attempted to re-write the portrait to cover unpalatable aspects of Clearchus' career». Cfr. anche Laforse 2000, p. 84: «By omitting and delaying this kind of negative information Xenophon deliberately softens the picture of Clearchus». Vd. anche Best 1969, pp. 51-52. *Contra* Millender 2012, p. 382: «Some scholars have accordingly accused Xenophon of trying to provide a whitewashed treatment of Clearchus. One, indeed, may wonder at this lack of detail concerning Clearchus' exile, since a full rehearsal of his arrogant and brutal behaviour at Byzantium could only enrich the critique of Spartan foreign policy that, I argue, figures so largely in the *Anabasis*».

<sup>45</sup> L'uso dell'avverbio πώς è giustamente sottolineato da Bassett 2001, pp. 7-8: «This passage is the only time Xenophon uses πώς with a participle. The meaning here is unique too. Xenophon gives the impression that the ephors' change of mind was incomprehensible and inexplicable».

<sup>46</sup> *An.* 1. 1. 9; 1. 2. 9; 1. 3. 3; 2. 6. 2.

<sup>47</sup> L'ordine di attaccare il centro dello schieramento nemico è dato da Ciro a Clearco ad *An.* 1. 7. Cfr. Rop 2019, pp. 39 ss. La reale responsabilità di Clearco nella sconfitta di Cunassa è motivo di dibattito per gli storici a partire da Hewitt 1919, che ne difende l'operato. Anche l'operato di Clearco dopo la battaglia non sembra essere esente di colpe, come nota Nussbaum 1967, p. 118: «Clearchus held, and jealously guarded, a position of single not joint, chief-leadership, and was entangled in a discrepancy between his ambition on the one hand and his lack of proper directive ability on the other». Sul racconto della battaglia di Cunassa e sulle responsabilità della sconfitta attribuibili a Clearco, si veda più dettagliatamente oltre.

## 1.2 Diodoro

Per colmare le lacune che si sono rintracciate nella trattazione di Senofonte e cercando di costruire una biografia quanto più completa possibile di Clearco, gli studiosi si sono spesso rifatti alla testimonianza di autori più tardi, in particolare Diodoro Siculo, il quale si avvale di fonti per noi perdute, a partire probabilmente da Eforo e dalle *Elleniche di Ossirinco*, e può, quindi, rappresentare un testimone autorevole anche per gli eventi di questo periodo storico<sup>48</sup>. Il racconto di Diodoro è certamente il più dettagliato, dove la figura di Clearco appare continuamente: lo troviamo già all'opera nella battaglia di Cizico alla guida di un contingente peloponnesiaco (13.51); la sua durezza di carattere come armosta di Bisanzio è motivo scatenante per la defezione della città sul Bosforo i cui abitanti aprono le porte ad Alcibiade e agli ateniesi (13.66, che corrisponde, in buona parte a quanto viene narrato in *Hell.* 1.3.15-19<sup>49</sup>) e, inoltre, partecipa anche alla battaglia delle Arginuse, dove il navarco Callicratida prima di morire lo designa quale suo successore (13.98)<sup>50</sup>. L'evento tuttavia di maggior interesse al fine della nostra argomentazione è quello che viene raccontato proprio subito dopo la fine della guerra del Peloponneso (Diod. 14.12):

I Bizantini si trovarono in difficoltà per le lotte intestine (στασιάζοντες) e la guerra con i vicini Traci e non riuscendo a trovare una soluzione ai loro contrasti chiesero un comandante ai Lacedemoni. Gli Spartiati allora mandarono Clearco (ἐξέπεμψαν οὖν οἱ Σπαρτιᾶται Κλέαρχον) a stabilire l'ordine nella città; questi, dopo che gli furono conferiti pieni poteri ed ebbe radunato molti mercenari (οὗτος δὲ πιστευθεὶς περὶ τῶν ὅλων καὶ μισθοφόρους πολλοὺς ἀθροίσας), non si comportò più da governatore ma da tiranno (οὐκέτι προστάτης ἦν, ἀλλὰ τύραννος). Anzitutto invitò i loro magistrati ad un sacrificio (ἐπὶ τινὶ θυσίᾳ καλέσας) e li uccise; poi, siccome la città era senza governo (μετὰ δὲ ταῦτα ἀναρχίας οὔσης ἐν τῇ πόλει), arrestò trenta cittadini illustri di Bisanzio, mise loro una corda intorno al collo e li strangolò e, appropriatosi dei beni di tutti gli uccisi, scelse anche tra gli altri i ricchi e con false accuse li giustiziò o li esiliò. E con le grandi ricchezze di cui entrò in possesso e il gran numero di mercenari da lui raccolti pose su basi sicure il suo potere. Quando si sparse la voce della crudeltà e della potenza del tiranno (διαβοηθείσης δὲ τῆς κατὰ τὸν τύραννον ὀμότητός τε καὶ

---

<sup>48</sup> Su Diodoro e sulle sue fonti si vedano almeno gli studi di Pavan 1991; Corsaro 1999, in part. pp. 133-137; Cuscunà 2005; Ambaglio 2008b, in part. pp. 20-28; più recentemente si vedano anche i contributi presenti in Hau - Meeus - Sheridan 2018. Per le fonti di Diodoro, soprattutto per quanto riguarda il libro 15, ma con uno sguardo d'insieme a tutta la *Biblioteca*, si veda anche lo studio di Stylianos 1998, in part. pp. 49-140.

<sup>49</sup> Sul rapporto tra questi due testi si veda oltre.

<sup>50</sup> Sul libro 13 della *Biblioteca* di Diodoro si veda Ambaglio 2008a. Sul libro 14, Bonnet - Bennett 1997.

δυνάμει), i Lacedemoni gli mandarono in un primo tempo un'ambasceria per convincerlo a rinunciare alla signoria; ma, siccome non obbedì alle loro richieste (οὐ προσέχοντος δὲ τοῖς ἀξιουμένοις), gli mandarono contro un esercito sotto il comando di Panteda. [...] Dopo un lungo combattimento, nel quale i Lacedemoni lottarono splendidamente, le truppe del tiranno furono annientate (οἱ τοῦ τυράννου διεφθάρησαν). Clearco prima si asserragliò con pochi uomini a Selimbria e fu assediato; ma poi, spaventato, fuggì di notte e passò nella Ionia (φοβηθεὶς διέδρα νυκτὸς καὶ διέπλευσεν εἰς τὴν Ἰωνίαν), dove entrò in buoni rapporti con Ciro (συνήθειαν ἐλθὼν Κύρῳ), il fratello del Re, e fu messo al comando delle truppe. Ciro, che era stato messo a capo delle satrapie sul mare ed era pieno di ambizione (φρονήματος πλήρης ὢν), aveva infatti in mente una spedizione contro il fratello Artaserse. Vedendo quindi che Clearco era uomo audace e decisamente coraggioso, gli diede del denaro e lo incaricò di arruolare il maggior numero possibile di mercenari, pensando che sarebbe stato per lui un compagno all'altezza delle sue audaci imprese (τοῖς ὑπ' αὐτοῦ τολμωμένοις)<sup>51</sup>.

Nel 403/2<sup>52</sup>, Clearco è inviato a Bisanzio, tuttavia il suo governo tirannico (si spingerebbe fino a commettere una gravissima empietà invitando i magistrati della città a un sacrificio e con questo pretesto uccidendoli tutti) fa sì che Sparta sia costretta a richiamarlo e, addirittura, davanti al suo rifiuto di lasciare il potere, a inviare un esercito contro di lui. La vicenda si conclude con Clearco che decide di rifugiarsi da Ciro, in una sorta di esilio volontario. Qui evidentemente le colpe di Clearco sono superiori a quelle presenti nel testo di Senofonte e anche il suo allontanamento dalla patria e la sua condanna all'esilio trova una sua spiegazione convincente<sup>53</sup>. È anche vero, però, che non si può giudicare il testo senofonteo a partire da Diodoro: è anche possibile che Diodoro (o la sua fonte per questi avvenimenti, che sia Eforo o un altro autore per noi sconosciuto) che conosceva bene Senofonte<sup>54</sup>, unisca in qualche modo il racconto dell'*Anabasi* con altre testimonianze, ampliandolo e riempiendo

---

<sup>51</sup>Trad. T. A. Tonini 1985.

<sup>52</sup> Sui problemi cronologici presenti in questo libro di Diodoro si veda Bonnet -Bennett 1997, pp. xiv-xxi. Secondo gli stessi autori comunque (p. xxii) «Diodore se montre plus précis dans ses indications sur le rôle de Cléarque à Byzance».

<sup>53</sup> Baron 2018 mostra come il racconto diodoreo sia in perfetta corrispondenza con il proemio del libro 14, dove l'autore sottolinea l'importanza, per coloro che occupano posizioni di comando, di evitare di commettere dei crimini contro i loro subalterni, in part. pp. 500-501: «It is the Spartans who best exemplify Diodoros' prefatory remarks on the abuse of power. They twice betray their allies (in addition to Syracuse, below, their general Klearkhos makes himself tyrant at Byzantium XIV 12.3) and conduct a war of vengeance on Elis based on specious pretexts (XIV 17.4)»

<sup>54</sup> Stylianou 2004 ha dimostrato come per quanto riguarda il resoconto della vicenda dei mercenari greci Diodoro (o la sua fonte) si rifaccia prevalentemente a Senofonte; tuttavia (pp. 83-84) ha ipotizzato anche per questo capitolo su Clearco (14. 12), che precede la narrazione della spedizione, l'utilizzo da parte di Eforo di non meglio identificabili «other sources». È opinione comune, del resto, che Diodoro si rifaccia a un principio di economia per cui, come ha sottolineato Ambaglio 2008a, p. ix, «quasi mai utilizza più di una fonte alla volta». La conoscenza da parte di Diodoro dell'*Anabasi* è certa anche per Bonnet - Bennett 1997, p. xxiv.

le lacune di propria iniziativa<sup>55</sup>. Gli studiosi hanno prestato molta attenzione a questo periodo di governo tirannico di Clearco a Bisanzio, il quale sarebbe volontariamente del tutto omesso da Senofonte. Tuttavia, anche la ricostruzione storica offerta da Diodoro mostra dei problemi. In particolare, va notato come nella narrazione diodorea ci siano due periodi di governo tirannico a Bisanzio: uno durante la guerra del Peloponneso in qualità di armosta (13.66), l'altro a conclusione della guerra nel 403/2. Questa scelta di inviare una seconda volta Clearco a Bisanzio, dopo che la prima volta proprio il comportamento dello Spartano aveva determinato la defezione della città e il suo consegnarsi al nemico ateniese, risulta «a dir poco sorprendente e inopportuna»<sup>56</sup>.

Sul periodo di Clearco a Bisanzio bisognerà tornare più avanti perché elemento decisivo nella valutazione del personaggio, almeno in buona parte della critica moderna. Tuttavia, non è l'unico elemento di difficile interpretazione: ulteriori difficoltà sorgono mettendo a confronto la lettura del testo di Senofonte con le altre testimonianze sul generale spartano, sia all'interno dell'*Anabasi* che in altri testi.

### 1.3 Le prime notizie su Clearco

Le prime notizie sulla vita di Clearco possono essere ricavate dal testo di Tucidide. Dopo aver annunciato per due volte il prossimo invio di Clearco per l'Ellesponto alla guida di un contingente spartano<sup>57</sup>, Tucidide narra la reale partenza del comandante spartano solo nei capitoli conclusivi della sua opera (8. 80. 1-3):

Subito dopo, nella medesima estate, i Peloponnesi dopoché – non ritenendosi abbastanza forti – non si erano fatti incontro alla flotta ateniese riunita, non sapendo dove trovar denari per tanti equipaggi – tanto più che Tissaferne pagava male – mandarono a Farnabazo Clearco, figlio di Ranfia, con quaranta navi, come in principio gli era stato ordinato quando si era mosso dal Peloponneso (ἀποστέλλουσιν ὡς τὸν Φαρνάβαζον, ὥσπερ καὶ τὸ πρῶτον ἐκ τῆς Πελοποννήσου προσετάχθη, Κλέαρχον τὸν Ῥαμφίου ἔχοντα ναῦς τεσσαράκοντα). Farnabazo li chiamava a sé, pronto a fornir loro la paga; e inoltre Bisanzio annunziava loro con un araldo la sua defezione. Queste navi dei Peloponnesi, che avevano preso il largo per sfuggire, durante il tragitto, agli Ateniesi, furono colte da una tempesta (χειμασθεῖσαι). La maggior parte, che

---

<sup>55</sup> Gray 1987 offre un saggio del modo di operare di Diodoro e presenta molti esempi di amplificazioni presenti nel testo della *Biblioteca*.

<sup>56</sup> Bettalli 2013, p. 293.

<sup>57</sup> Thuc.8. 8. 2; 8. 39. 2.

erano approdate a Delo con Clearco (αἱ μὲν Δήλου λαβόμεναι αἱ πλείους μετὰ Κλεάρχου), essendo tornate a Mileto, vi rimasero (Clearco si recò più tardi per via di terra all'Ellesponto, dove assunse il comando); le altre dieci, con lo stratego megarese Elisso, giunto in salvo all'Ellesponto, provocarono la defezione di Bisanzio<sup>58</sup>.

Di qui a poco il racconto di Tucidide si interrompe drasticamente, lasciando l'opera incompiuta: gli ultimi eventi narrati sono da collocare nel 411. A continuare la narrazione della Guerra del Peloponneso è Senofonte, che, proprio nel capitolo iniziale dell'*Elleniche*, in una sezione che più di altre sembra presentare problemi e complessità e che dovrebbe riportare i fatti e gli avvenimenti del 410/9<sup>59</sup>, testimonia un'altra missione di Clearco per conto di Sparta (*Hell.* 1. 1. 35-36):

Agide, che da Decelea vedeva molte navi cariche di frumento approdare al Pireo, osservò che non era di nessuna utilità che i suoi soldati ormai da tanto tempo bloccassero gli Ateniesi dalla parte di terra, se qualcuno non avesse occupato anche il punto da cui arrivava il grano via mare; la cosa migliore era secondo lui mandare a Calcedone e a Bisanzio anche Clearco figlio di Ranfia, che era prosseno dei Bizantii (κράτιστόν τε εἶναι καὶ Κλέαρχον τὸν Ῥαμφίου πρόξενον ὄντα Βυζαντίων πέμψαι εἰς Καλχηδόνα τε καὶ Βυζάντιον). Approvata questa proposta, equipaggiate da Megara e dagli altri alleati quindici navi, più adatte al trasporto di truppe che alla corsa, Clearco salpò. E tre delle sue navi furono affondate nell'Ellesponto dalle nove navi ateniesi (καὶ αὐτοῦ τῶν νεῶν τρεῖς ἀπόλλυνται ἐν τῷ Ἑλλησπόντῳ ὑπὸ τῶν Ἀττικῶν ἐννέα νεῶν), che in questa zona erano impegnate nella sorveglianza ininterrotta delle navi in transito; le altre navi riuscirono a fuggire verso Sesto (εἰς Ἰσηστόν), da dove raggiunsero sane e salve Bisanzio.

Secondo alcuni studiosi, questo passo dell'opera senofontea non è altro che una duplicazione di quanto aveva già raccontato Tucidide: in effetti, questa parte dell'opera è quella che crea più difficoltà, con l'accordo piuttosto impreciso col testo tucidideo e la diversa narrazione di eventi già trattati in Tucidide<sup>60</sup>. In alternativa, sono state evidenziate le differenze che

---

<sup>58</sup> Trad. P. Sgroj 2007.

<sup>59</sup> Sulla cronologia iniziale delle *Elleniche* si veda Krentz 1989a, pp. 11-14; Kelly - McDonald 2019, pp. 10-19. Sulla cronologia degli spostamenti di Clearco e delle principali vicende di questi anni si veda anche Orsi 1976.

<sup>60</sup> Non entro qui nel dibattito sulla genesi di questi primi capitoli dell'opera e sul loro rapporto col testo di Tucidide: la tesi per cui Senofonte si serve, per questa prima parte delle *Elleniche*, di materiale tucidideo (sulla base anche di D.L. 2. 57: λέγεται δ' ὅτι καὶ τὰ Θουκυδίδου βιβλία λανθάνοντα ὑφελέσθαι δυνάμενος αὐτὸς εἰς δόξαν ἤγαγεν) si trova esposta in Canfora 1970a e, nuovamente, con alcune importanti modifiche (specialmente riguardo gli emendamenti da apportare a Thuc. 5. 26) in Canfora 2016. A questa tesi si sono opposti vari studiosi: si veda l'appendice 2 di Dover in Gomme - Andrewes - Dover 1981, pp. 384-444; Ferlauto 1983;

intercorrono tra i due testi e che sarebbero tali da permettere anche di considerare la testimonianza senofontea genuina e, quindi, credere a una seconda sfortunata spedizione di Clearco dopo che il primo tentativo non aveva portato alcun frutto.<sup>61</sup>

Al di là della ricostruzione storica è evidente che questo passo delle *Elleniche* presenti qualche problema, tale da far supporre che non sia del tutto genuino. Il primo a evidenziare un problema testuale è Breitenbach: infatti, come testimonia Senofonte stesso qualche paragrafo prima<sup>62</sup>, la città di Sesto in quel momento (ci troviamo nel 410/9) era in mano ateniese e quindi, evidentemente, Clearco non poteva rifugiarsi lì; da qui la proposta di correzione da Sesto in Abido<sup>63</sup>. Marchant pubblica Σηστόν con la crux e in nota riporta la correzione di Breitenbach. A tentare di salvare il testo così come tramandato dai manoscritti è Delebecque, proponendo due ipotesi alternative: a) il testo potrebbe aver senso a patto di intendere εἰς come ‘in direzione di’<sup>64</sup>; b) i fatti narrati qui possono essere intesi come una parentesi, legata alle azioni e alle gesta del re Agide<sup>65</sup>. Chènè tenta un’altra via per salvare il testo mettendo in relazione questo passo con quanto dice Senofonte di Conone dopo la battaglia di Egospotami a *Hell.* 2.2.29: come lì, infatti, Conone dopo la sconfitta tenta di

---

Lapini 1991. Una rivalutazione complessiva del rapporto tra Senofonte e Tucidide è espresso, con una discussione anche del passo di Diogene Laerzio, in Nicolai 2006, in part. pp. 704-706. Cfr. anche Luraghi 2017, pp. 85-93. Per un quadro più dettagliato della *vexata quaestio* si veda oltre.

<sup>61</sup> La discrepanza è messa in luce da Anderson 1974, pp. 62-63. Per l’ipotesi di una duplicazione in Senofonte si veda Krentz 1989a nota *ad loc.*: «Xenophon probably has here a doublet of Thuc. VIII.80.3, so that Klearchos had only one mission [...] Thucydides’ date should be preferable [...] The manuscripts reading can be kept if the story belongs in 411 rather than 410, for in 411 there was a brief period, precisely at the time Thucydides has Klearchos’ ships get through, when Sestos was unguarded». Vide anche Krentz 1989b per un confronto tra Tucidide e alcuni eventi che si trovano in questa prima parte dell’opera senofontea. *Contra* Andrews in Gomme - Andrewes - Dover 1981, ad 8.8.2, p. 21: «The puzzle is *HG* i.I.35-6, where to stop the flow of grain ships to the Peiraieus Agis proposed that Klearchos should be sent to Kalchedon and Byzantium. By the context, between Thrasyllus’ preparations for his Ionian campaign (i.I.34) and his setting out (i.2.I), this might be early in 409. Diodoros has him still in the Hellespont at Kyzicos in early spring of 410 (xiii.51.1), and we hear nothing of a return to Greece. Xenophon presents Agis’ plan as if it were an entirely new inspiration, and it is in this confused area of *HG* i that he has almost certainly misplaced the recall of Hermokrates (85.3n. below), so that we might suspect another mistake here. But the full and concrete detail of Klearchos’ mission at i.I.36 is convincing, and bears no resemblance to that of his first mission in Th. 80, so it is simplest to suppose that he did come home after Kyzicos and that Xenophon ignores or forgets his earlier presence in the Hellespont. He adds that Klearchos was *proxenos* of Byzantium, but we do not know how or when he acquired this connection». Cfr. da ultimo Kelly-McDonald 2019, p. 103: «it seems unlikely that – as Andrewes argues – Xenophon presents Agis’ plan as if it were entirely new inspiration».

<sup>62</sup> *Hell.* 1.11.

<sup>63</sup> Breitenbach 1873, vol. 1, pp. 16-17.

<sup>64</sup> Stessa interpretazione in Accame 1990, p. 165 n. 43: «Alla sostituzione proposta da Breitenbach εἰς Ἄβυδον ritengo debba preferirsi l’interpretazione secondo cui i Lacedemoni si sarebbero rifugiati momentaneamente nel territorio di Sesto; perciò all’εἰς Σηστόν si attribuirebbe il senso di πρὸς Σηστόν».

<sup>65</sup> Delebecque 1964, p. 46: «le texte est clair, à condition de comprendre que les navires de Cléarque 'prirent la fuite en direction de Sestos'; la bataille dut donc avoir lieu à l'Ouest de Sestos et par suite, Cléarque devait passer devant Sestos pour gagner Byzance. Il faut peut-être considérer les § 35 et 36 comme une parenthèse, placée ici à propos des faits et gestes d'Agis, mais une parenthèse dont l'action peut être antérieure. Les passages relatifs à Cléarque et à Byzance dans les récits de Thucydide et de Xénophon s'harmoniseraient mieux ainsi. De toute façon, l'action d'*Hell.* I, 2, 1 fait suite à celle de I, 2, 34».

rubare le grandi vele delle navi di Lisandro ad Abarnis, nel nostro passo Clearco sarà andato a Sesto per qualche motivo, qualche azione bellica che Senofonte non ci indica<sup>66</sup>. Le proposte per salvare il testo non paiono convincenti, tuttavia è anche difficile spiegare l'errore geografico, sia che provenga dalla penna dell'autore, sia, cosa ancor più difficile da spiegare, che sia stato creato da un copista. La soluzione più semplice risulta l'ammettere qui un errore di Senofonte, probabilmente di natura temporale (e in questo caso l'ipotesi di un doppione di quanto già raccontato da Tucidide acquista maggior credibilità): è in ogni caso evidente che questa pericope di testo presenti dei problemi non facilmente risolvibili<sup>67</sup>. Tuttavia, si può dire con una certa sicurezza che Clearco rappresenti una figura importante nell'esercito spartano, e, probabilmente, con dei forti legami con Bisanzio, tramandati a lui dal padre Ranfia<sup>68</sup>.

#### 1.4 Il governo di Clearco a Bisanzio

Ancora nel primo libro delle *Elleniche* Clearco ricompare, in un altro testo che di nuovo manca di informazioni fondamentali e sembra in parte elusivo (*Hell.* 1.3.15-19):

A Bisanzio si trovavano l'armosta spartano (Λακεδαιμόνιος ἄρμοστής) Clearco, e con lui alcuni dei perieci e un piccolo contingente di neodamodi, nonché alcuni Megaresi col loro comandante Elisso di Megara e dei Beoti col loro comandante Coiratada. Gli Ateniesi poi, visto che non ottenevano nulla con la forza, riuscirono a convincere alcuni Bizantii a consegnare loro la città (προδοῦναι τὴν πόλιν). L'armosta Clearco, ritenendo che nessuno potesse fare questo, sistemata ogni cosa nel modo migliore possibile (Κλέαρχος δὲ ὁ ἄρμοστής οἰόμενος οὐδένα ἂν τοῦτο ποιῆσαι καταστήσας δὲ ἅπαντα ὡς ἐδύνατο κάλλιστα) e affidato il controllo della città a Coiratada e a Elisso, fece la traversata per raggiungere Farnabazo, col proposito di ottenere da lui la paga per i suoi soldati (μισθόν τε τοῖς στρατιώταις παρ' αὐτοῦ ληψόμενος) e mettere insieme le navi, sia quelle che nell'Ellesponto erano state lasciate <qui e là> di vedetta da Pasippida, sia quelle che

---

<sup>66</sup> Chène 1998, p. 500: «C'est donc en nous inspirant de cet exemple célèbre et incontesté que nous proposons de garder la leçon des manuscrits en lui conservant tout son sens. Cléarque a bien dû s'enfuir à Sestos, et il faut seulement supposer qu'il avait, pour agir ainsi, quelque bonne raison que Xénophon ne précise pas, mais qui pouvait être, par exemple, sa volonté de se saisir des grandes voiles des Athéniens, ou de les mettre hors d'usage, afin de les empêcher de le poursuivre».

<sup>67</sup> Krentz 1989a, p. 108: «The manuscripts reading can be kept if the story belongs in 411 rather than 410, for in 411 there was a brief period, precisely at the time Thucydides has Klearchos' ships get through, when Sestos was unguarded».

<sup>68</sup> Si veda Bassett 2001, p. 1.

Agessandrida teneva nella zona tracica, in qualità di luogotenente di Mindaro; voleva anche fare in modo che se ne costruissero altre ad Antandro, così che tutte queste unità, una volta concentrate, arrecassero gravi danni agli alleati degli Ateniesi e provocassero il ritiro delle truppe d'assedio da Bisanzio. Ma dopo che Clearco fu partito, quelli che intendevano consegnare la città di Bisanzio, cioè Cidone, Aristone, Anassicrate, Licurgo e Anassilao – il quale in seguito a Sparta fu accusato di delitto capitale per via del tradimento, e sfuggì alla condanna dichiarando a sua difesa che in realtà non aveva tradito la città, ma l'aveva salvata (ὄς ἐπαγόμενος θανάτου ὕστερον ἐν Λακεδαίμονι διὰ τὴν προδοσίαν ἀπέφυγεν, ἀπολογούμενος ὅτι οὐ προδίδοι τὴν πόλιν, ἀλλὰ σώσαι), alla vista di donne e bambini che morivano di fame; lui che era di Bisanzio, e non di Sparta; Clearco infatti distribuiva i viveri disponibili solo tra i soldati spartani (τὸν γὰρ ἐνόητα σῆτον Κλέαρχον τοῖς Λακεδαιμονίων στρατιώταις δίδοναι); proprio per queste ragioni Anassilao affermò di aver fatto entrare i nemici, non per denaro né per odio nei confronti degli Spartani – dopo che dunque costoro si furono organizzati, aperte durante la notte le porte dalla parte del cosiddetto Tracio, lasciarono entrare Alcibiade con l'esercito.

Clearco lascia Bisanzio per cercare di ottenere gli aiuti economici dei Persiani e in particolare di Farnabazo. Gli ateniesi, che con le armi non erano riusciti fino ad allora a prendere la città, alla fine riescono nel loro intento grazie al tradimento di alcuni bizantini, dei quali Senofonte testimonia anche il nome, mostrandosi ben informato sulla vicenda. Incidentalmente (giustamente l'editore sceglie di stampare usando le parentesi) Senofonte descrive anche le ripercussioni di questo evento a Sparta e in particolare il processo che subì Anassilao e che lo vide assolto per la sua testimonianza in cui si denunciavano le sevizie compiute da Clearco nei confronti della popolazione bizantina<sup>69</sup>. Tuttavia, questa parentesi sembra lasciare la vicenda in sospeso e offre ben poche informazioni su quanto effettivamente accaduto a Sparta all'indomani della perdita della città: in particolare non viene esplicitato se il processo, scagionando Anassilao, abbia portato a una sanzione nei confronti di Clearco. Difficile anche capire cosa si intenda precisamente con ὕστερον e quanto tempo sia passato tra la defezione della città sul Bosforo e il processo che ne seguì<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Per una lettura di questi eventi in relazione anche al contesto in cui si inseriscono si veda Proietti 1987, p. 21, in particolare mostrando un parallelo tra il comportamento di Clearco a Bisanzio e quello di un altro comandante spartano, Eteonico, a Chio, descritto in *Hell.* 2.1.1-5. Entrambi dimostrano un totale disprezzo degli alleati e si comportano verso di loro con violenza e crudeltà.

<sup>70</sup> Kelly - McDonald 2019, p. 131 ritiene certo che il processo non abbia potuto svolgersi fino al 405, quando Bisanzio viene riconquistata da Lisandro, dal momento che prima di questa data non ci sarebbero state le condizioni necessarie, data la situazione della città di Bisanzio, in mano ateniese, e l'evolversi della guerra tra Atene e Sparta.

Nel suo commento, Krentz ipotizza che scopo di questo racconto sia dimostrare il comportamento misericordioso tenuto da Sparta nei confronti di alleati e cittadini, in contraltare con la condotta ateniese.<sup>71</sup> Evidentemente le ragioni che spinsero Senofonte a trattare di questo evento giudiziario sono di natura etica e morale e, una volta affermata la buona fede di Anassilao e la giusta decisione di assolverlo, non è interessato ad aggiungere altri elementi. In ogni caso, Clearco sparisce così dall'opera, come un crudele tiranno cacciato dalla città, per ricomparire come l'esule spartano al servizio di Ciro nell'*Anabasi*.

Se, però, ritorniamo al ritratto che si dà di Clearco nell'*Anabasi* (2.6) già appare una evidente contraddizione: se nell'*Anabasi* infatti si dice che Clearco durante la guerra restò in patria, nelle *Elleniche* si descrive il suo ruolo a Bisanzio sia nel conquistare la città (1.1.35ss.) sia nel causare in qualche modo la sua defezione (1.3.15ss.). Proprio questa discrepanza potrebbe far pensare che nell'*Anabasi* si voglia evitare di mostrare la disavventura di Clearco, ancora una volta, per cercare di darne un ritratto il più positivo possibile, senza alcuna macchia. Eppure, sembrerebbero essere alquanto coerenti il ritratto di un Clearco φιλοπόλεμος, amante della guerra, e il suo comportamento tirannico a Bisanzio, dove si sottolinea la sua scelta crudele di dare da mangiare solo ai soldati e lasciar morire di fame donne e bambini. Inoltre, se leggessimo solo i due testi di Senofonte, questa vicenda a Bisanzio potrebbe motivare il suo status di esule nell'*Anabasi*: è lecito infatti supporre che se Anassilao fu dichiarato innocente data la sua giustificazione, su Clearco dovesse ricadere tutta la colpa della perdita di Bisanzio. La storia collima anche perfettamente con quanto ci testimonia Diodoro riguardo l'assedio ateniese di Bisanzio (Diod. 13.66.5-6):

Riuniti i loro reparti, i due strateghi (*scil.* Alcibiade e Teramene) fecero i preparativi necessari per l'assedio: si apprestavano infatti a conquistare una città di particolare importanza che poteva contare su un grande numero di difensori, dal momento che Clearco, l'armosta spartano, comandava in quella città un cospicuo contingente di Peloponnesiaci e mercenari (Κλέαρχος ὁ Λακεδαιμόνιος ἄρμοστής εἶχε πολλοὺς ἐν τῇ πόλει τῶν Πελοποννησίων καὶ μισθοφόρους), non calcolando i Bizantini che pur erano molti. Per questa ragione, quantunque gli Ateniesi per qualche tempo portassero assalti alla città, gli assediati non subirono mai alcun danno degno di nota, ma quando l'armosta si recò da Farnabazo per richiedere aiuti in denaro, allora alcuni Bizantini, che mal sopportavano ormai la severità del suo governo (μισοῦντες τὸ

---

<sup>71</sup> Krentz 1989a *ad loc.*

βάρος τῆς ἐπιστασίας) – Clearco era infatti un uomo spietato (ἦν γὰρ ὁ Κλέαρχος χαλεπός) – consegnarono la loro città nelle mani di Alcibiade<sup>72</sup>.

La narrazione di Diodoro riporta gli stessi fatti anche se in maniera più sintetica e concentrandosi piuttosto sulla figura di Alcibiade.<sup>73</sup> Se ci limitassimo a questo periodo della vita di Clearco (il 409) non ci sarebbero problemi<sup>74</sup>, ma abbiamo già visto come in Diodoro il suo comportamento empio e tirannico è posto, anche, dopo la fine della guerra e comporta delle severe conseguenze (Sparta addirittura manda una spedizione militare) nei confronti di Clearco, informazioni queste di cui Senofonte non fa menzione. A voler conciliare le testimonianze di Diodoro e di Senofonte dovremmo pensare a un comportamento di Clearco a Bisanzio tirannico nel 409, denunciato da Anassilao e per il quale si giustifica la defezione della città, ma che non comporta delle gravi conseguenze per la carriera di Clearco (*Hell.* 1.3.15-19 simile a Diod. 13.66); quindi a un successivo invio di Clearco a Bisanzio a guerra finita (nel 403/2), con l'intenzione di proteggere la città dai Traci, che lo vede di nuovo commettere crimini contro la cittadinanza e che produce finalmente il suo esilio (Diod. 14.12). Diodoro stesso, tuttavia, sottolinea come Clearco, sebbene in esilio al tempo della spedizione in Asia al seguito di Ciro, comunque, servendo il principe persiano, servì gli interessi di Sparta<sup>75</sup>. Ma perché Sparta avrebbe dovuto mandare Clearco a Bisanzio una seconda volta e in che modo egli alla fine si unì all'esercito di Ciro?

---

<sup>72</sup> Trad. C. Micciché 2016.

<sup>73</sup> Sul confronto tra la narrazione di Senofonte e quella di Diodoro, che nel capitolo dopo aggiunge molti dettagli sull'ingresso degli Ateniesi in città, mancanti in Senofonte, si veda Ambaglio 2008a, p. 119: «il racconto della presa di Bisanzio ha subito certamente qualche rimaneggiamento di gusto personale da parte di Eforo». Queste divergenze non sembrano sufficienti per condividere le conclusioni di Accame 1990, p. 169: «I due racconti di Senofonte e di Diodoro sulle imprese di Alcibiade e degli Ateniesi nella Propontide e poi sulla caduta di Bisanzio differiscono profondamente [...] Ad ogni modo in Diodoro l'assenza di ogni traccia della narrazione senofontea come per la battaglia di Cizico così per la presa di Bisanzio prova a evidenza che Eforo non conosce le *Elleniche*». Tuttavia, seppur una rielaborazione di Eforo/Diodoro è senza dubbio presente, dal momento che certi aspetti differenti si possono spiegare anche, più semplicemente, con la profonda diversità tra l'opera di storia universale di Eforo/Diodoro e quella di respiro più corto composta da Senofonte, risulta difficile credere che Eforo non conoscesse le *Elleniche*, senza per questo escludere l'utilizzo di altre fonti, difficilmente rintracciabili e che potevano essere costituite anche da opere appartenenti a generi diversi dalla classica storiografia.

<sup>74</sup> Anche Plutarco *Alc.* 31 descrive la conquista di Bisanzio da parte di Alcibiade in maniera molto simile. Tuttavia, Plutarco, pur ricordando anche il processo per tradimento che si svolse contro Anassilao all'indomani della conquista ateniese della città, non menziona mai il nome di Clearco o di altri comandanti spartani. Anassilao in questo caso si riesce a giustificare semplicemente con la retorica, facendo appello al suo patriottismo e alla sua lealtà nei confronti della città sul Bosforo che soffriva la fame a causa dell'assedio ateniese.

<sup>75</sup> Stylianou 2004, p. 94: «this is an instance of Ephorus adjusting his source to suit his own viewpoint. The same explanation holds for the emphasis on Clearchus' part in the battle: Clearchus fought the battle at the head of the Lacedaemonians and the mercenaries and was thus serving his country's interests no less than those of Cyrus. If there is any truth in the Ephoran version, it is a truth Xenophon preferred to evade».

I problemi che sorgono dal testo di Diodoro sono di vario ordine: la testimonianza sul secondo periodo di Clearco a Bisanzio è isolata dal contesto e anche la sua cronologia, come visto, risulta alquanto complessa. Anche dal punto di vista storico, poi, presenta alcune difficoltà: Senofonte (*Hell.* 2.2) testimonia per l'anno 405 la presenza a Bisanzio dell'armata spartana Stenelao;<sup>76</sup> dalla narrazione di Diodoro (14.12) invece sembrerebbe che la città sia rimasta senza alcuna guarnigione spartana e, per questo motivo, si scelse di inviare Clearco. A meno di non pensare che Sparta, finita la guerra, abbia lasciato le città senza guarnigioni,<sup>77</sup> qualche dubbio sulla testimonianza diodorea deve sorgere<sup>78</sup>. Forse si potrebbe anche pensare a una duplicazione nel testo di Diodoro di un unico periodo di governo di Bisanzio: tali errori sono stati riscontrati e studiati per altre parti dell'opera<sup>79</sup>.

Il legame tra *Anabasi* e *Elleniche* è palese: la storia dei mercenari greci in realtà ha il suo inizio nell'*Anabasi*, ma trova la sua reale conclusione solo nelle *Elleniche*, quando il contingente rimasto, sotto la guida di Senofonte, decide di unirsi alle truppe spartane di Tibrone.<sup>80</sup> È forse possibile allora che alcune delle questioni che restano aperte nell'*Anabasi* possano trovare la loro risposta nelle *Elleniche*. Se, infatti, non avessimo la testimonianza di Diodoro, ma ci basassimo unicamente sul testo di Senofonte si potrebbe anche pensare a una ipotesi di ricostruzione di questo tipo: se il processo ad Anassilao ebbe avvio solo dopo, a

---

<sup>76</sup> *Hell.* 2. 2: καταλιπὼν δὲ Βυζαντίου καὶ Καλχηδόνας Σθενέλαον ἄρμοσθην Λάκωνα, αὐτὸς (scil. Λύσανδρος) ἀποπλεύσας εἰς Λάμψακον τὰς ναῦς ἐπεσκεύαζεν.

<sup>77</sup> Questa è la tesi di Bommelaer 1981. Tuttavia, nella stessa *Anabasi* (6.2.13) Senofonte ci testimonia la presenza di un armata spartano, Cleandro, nella città sul Bosforo per l'anno 400.

<sup>78</sup> Il problema è già in buona parte notato da Andrewes 1971.

<sup>79</sup> Sui casi di reduplicazione di una stessa vicenda si veda Parker 2018, che cerca possibili spiegazioni a questi doppioni a partire dallo stesso metodo di composizione usato da Eforo. In particolare, Parker ricostruisce il modo in cui Eforo, nella sua storia universale, sia solito ripetere al lettore informazioni già riportate precedentemente, ogni volta lo ritenga necessario (p. 191): «Another contributing factor to the popularity of Ephoros' work was his habit of providing in discrete sections of his work background information on each new matter which became relevant to the subject at hand. Thus, in an account of Elean history (F 115 with commentary in BNJ 70), when Pheidon of Argos invaded Elis, Ephoros eschewed a cross-reference to another section of his work. Instead he simply gave the necessary information on Pheidon and saved his reader the trouble involved in tracing a cross-reference (hardly an easy matter with clumsy scrolls). Another treatment of Pheidon stood in a completely different context (see F 176, with commentary in BNJ 70, where some of the information on Pheidon in F 115 is repeated)». Se questo uso determinava una facilità di lettura nell'immediato, d'altra parte poneva seri problemi per Diodoro, e da questa difficoltà è possibile spiegare la presenza dei suoi doppioni. Sulle duplicazioni in Diodoro resta fondamentale il saggio di Meister 1970. Inoltre, il tema del rapporto tra governanti e governati e, in particolare, delle degenerazioni che possono presentarsi in esso, attraverso l'ingiustizia, l'arroganza e la violenza dei primi, sembra essere un punto focale e una sorta di *Leitmotiv* dell'opera dello storico siciliano: si veda Corsaro 1999.

<sup>80</sup> *Hell.* 3.1.5-6: καὶ σὺν μὲν ταύτῃ τῇ στρατιᾷ ὄρων Θίβρων τὸ ἵπικόν εἰς τὸ πεδῖον οὐ κατέβαινε, ἡγάπα δὲ εἰ ὅπου τυγχάνοι ὦν, δύναιτο ταύτην τὴν χώραν ἀδήϊωτον διαφυλάττειν. ἐπεὶ δὲ σωθέντες οἱ ἀναβάντες μετὰ Κύρου συνέμειξαν αὐτῷ. Cfr. Flower 2012, p. 46: «the real denouement of the story of the Greeks' return to their homeland does not take place in the *Anabasis*, where one might reasonably have expected to find it, but appears indirectly in the *Hellenica* (3.4.20)». Sul legame tra le due opere che Senofonte crea e che al contempo cerca di sfumare, modificando il punto di vista della narrazione e offrendo una falsa attribuzione per l'*Anabasi* si veda Cuniberti 2011.

conclusione della guerra del Peloponneso (in *Hell.* 1.3.19 troviamo il neutro avverbiale ὕστερον che, come si è visto, potrebbe riferirsi proprio al periodo subito dopo la guerra)<sup>81</sup> allora proprio in questo evento, con le testimonianze di Anassilao che accusavano la gestione tirannica della città da parte di Clearco, si può vedere il motivo per cui Clearco fu richiamato dagli efori proprio quando si apprestava a raggiungere il Bosforo per fare guerra ai Traci (*An.* 2.6.3). In questo senso il suo rifiuto a tornare indietro e la scelta di vivere esule e di porsi al servizio di Ciro troverebbe anche una giustificazione maggiore (i.e. il timore di incorrere in una pena ben peggiore se fosse rientrato in patria) e la reticenza di Senofonte (al di là degli aspetti apologetici che pur possono essere presenti nel passo dell'*Anabasi*) si potrebbe spiegare con il suo desiderio di evitare in ogni modo di ripetere ciò che trovava spazio nell'*Elleniche*. Tanto più che l'*Anabasi* non concede molte digressioni rispetto alla vicenda dei Diecimila (un'eccezione vale per il protagonista, Senofonte, e per le sue vicende prima e dopo la spedizione in Asia). Anche per questo motivo, cioè per il differente genere delle due opere storiografiche<sup>82</sup>, Senofonte è interessato a narrare la vicenda di Clearco esclusivamente per quanto attiene al suo ruolo nella spedizione dei mercenari al seguito di Ciro. Per lo stesso motivo Senofonte quando scrive l'*Anabasi* non fa alcuna menzione della richiesta di aiuto di Ciro rivolta agli Spartani, richiesta che invece trova adeguato spazio nelle *Elleniche*<sup>83</sup>.

Il quadro di ricostruzione resta comunque ipotetico e far dialogare le diverse fonti sul tema è alquanto complesso. Diodoro e Senofonte, pur nelle loro differenze, testimoniano l'avvenuto esilio di Clearco da Sparta, ma ci sono altre fonti che non parlano neanche dell'esilio e che, ciononostante, meritano considerazione.

## 1.5 Clearco in Ctesia

Se torniamo al ritratto di Clearco offerto da Senofonte in *An.* 2.6 troviamo un altro problema che non ha trovato soluzione. Molte difficoltà ha posto ai critici il sintagma ἄλλη γέγραπται: Clearco ha convinto Ciro e ha ottenuto la sua fiducia come è stato scritto altrove. Negli scritti

---

<sup>81</sup> Kelly - McDonald 2019, p. 131.

<sup>82</sup> Sulla differenza di genere letterario tra l'*Anabasi* e le *Elleniche* si veda Flower 2012 p. 48: «the expedition of Ten Thousand is neatly inserted into the much broader and more comprehensive story of the *Hellenica*, while the *Anabasis* story's full import as an event unto itself is not explored. Thus, in our terms, the *Anabasis* is an example of microhistory (which treats of an isolated event in great detail) and the *Hellenica* of macrohistory (which provides a grand narrative) [...] For Xenophon, as for us, microhistory and macrohistory need to be composed separately if each is to be coherent».

<sup>83</sup> *Hell.* 3.1. Cfr. il commento di Krentz 1989a, *ad loc.*

di Senofonte non si trova mai la descrizione di come Clearco convinse Ciro: per questo motivo si può ipotizzare un semplice errore di Senofonte. Tuttavia, *cross-reference* di questo tipo non sono attestati altrove nel *corpus*. La maggior parte degli studiosi è convinta che qui Senofonte si riferisca allo storico Ctesia di Cnido<sup>84</sup>.

Ctesia è certamente un referente importante ed è l'unico altro autore che Senofonte cita direttamente, in un punto anche di notevole importanza, cioè nella descrizione della battaglia di Cunassa tra Ciro e il fratello Artaserse, dove viene descritta la morte del principe persiano<sup>85</sup>. Purtroppo, però, anche questa è un'ipotesi non verificabile in quanto dai frammenti che ci restano del testo di Ctesia non risulta nessun luogo del testo a cui questa frase potrebbe riferirsi. Ma Ctesia cosa ci dice di Clearco? Di Ctesia abbiamo ben poco, ma dal sunto della sua opera contenuto nella *Biblioteca* di Fozio e dalle citazioni che ne fa Plutarco è chiaro un legame diretto tra Ctesia e Clearco. Plutarco ci dice che Ctesia era φιλολάκων και φιλοκλέαρχος e che ἐπιτραγωδεῖ τῆ Κλεάρχου μνήμη<sup>86</sup>. Proprio nei confronti di Clearco il racconto di Ctesia e quello di Senofonte sembrano divergere molto. Se Senofonte, per esempio, lo descrive mentre insiste che tutti i generali greci vengano con lui da Tissaferne<sup>87</sup>, Ctesia ci dice che Clearco capì per primo la trappola e cercò di convincere gli altri a non andare<sup>88</sup>. Questa divergenza<sup>89</sup> è importante perché ci permette di ricavare due dati: che Clearco in Ctesia ricoprì un ruolo molto più eroico di quello svolto nella narrazione senofontea e che Senofonte, pur non riportando eventi del passato compromettenti, scegliesse ugualmente di tratteggiarne un quadro più a tinte fosche. Questa notazione, però, collide con la presunta volontà di Senofonte di offrire un'apologia di Clearco nell'*Anabasi*: da una parte Senofonte, pur conoscendo Ctesia, nella narrazione tenderebbe a costruire un'immagine di Clearco peggiore di quella presente in Ctesia,

---

<sup>84</sup>L'ipotesi di un riferimento al testo di Ctesia è stata avanzata da Bisschop 1852 p. 32. Diversa interpretazione in Flower 2012 p. 96: «Xenophon has purposefully created a gap in the narrative in order to make his readers imagine what kind of arguments Clearchus would have employed in order to persuade Cyrus to give him such a huge sum of money».

<sup>85</sup>*An.* 1.8.26-27: «Mentre (*scil.* Ciro) era con costoro, scorge il Re e la massa serrata attorno a lui: e subito non si trattenne, ma, dicendo: «Lo vedo!», si lancia contro di lui, lo colpisce allo sterno e lo ferisce attraverso la corazza, come dice Ctesia, il medico (dice anche di aver curato lui stesso la ferita). Ma mentre lo colpisce qualcuno colpisce lui con un giavelotto, con violenza, sotto l'occhio. A quel punto combattevano sia il Re che Ciro, e quelli che erano con loro in difesa di ciascuno dei due, e Ctesia dice quanti morirono degli uomini del Re (era infatti al suo fianco)».

<sup>86</sup>Plut. *Art.* 13. 7; 18. 7.

<sup>87</sup>Xen. *An.* 2. 5. 29-30.

<sup>88</sup>Fr. 27 Lenfant (= Phot. *Bibl.* 72. 44A20 - B19).

<sup>89</sup>Il primo a porre giustamente in rilievo questa discrepanza è Hirsch 1985, che acutamente nota a p. 160: «Whatever the truth of the matter, the existence of a discrepant version of these events accentuates the particular slant which Xenophon gave to his portrait of Clearchus».

offrendo una versione dei fatti che ne diminuisce i meriti; dall'altra nel ritratto finale, dopo la morte dello stratego, nasconde i crimini del passato per farlo apparire come un bravo comandante. Se l'intento di Senofonte era apologetico sin dall'inizio, perché non usare la versione di Ctesia, tanto più che lo stesso Ctesia è usato come fonte affidabile per un momento cruciale della spedizione? Su questo problema bisognerà tornare.

Comunque, da quanto ci resta di Ctesia non si ricava nulla sulla vita di Clearco prima della spedizione in Asia e neanche sulle ragioni del suo esilio.

## 1.6 La testimonianza di Isocrate

Un'informazione importante, anche se spesso trascurata dagli studi in merito, forse perché non proviene da uno storiografo bensì da un retore, la fornisce Isocrate (Isoc. *Pace* 94-8):

Ora i nostri antenati, mostrandosi di tal tempra, trasmisero la città più prospera ai loro discendenti e lasciarono un ricordo immortale del loro valore. Da ciò è facile comprendere due cose: che il nostro paese è capace di produrre uomini superiori agli altri, e che quello che si chiama impero, ma in realtà è flagello, corrompe per sua natura coloro che lo detengono (τὴν καλουμένην μὲν ἀρχὴν, οὕσαν δὲ συμφορὰν, ὅτι πέφυκε χεῖρους ἅπαντας ποιεῖν τοὺς χρωμένους αὐτῇ). La prova migliore: l'egemonia rovinò non solo noi, ma anche la città dei Lacedemoni (Μέγιστον δὲ τεκμήριον· οὐ γὰρ μόνον ἡμᾶς, ἀλλὰ καὶ τὴν Λακεδαιμονίων πόλιν διέφθειρεν). [...] Diventarono così smaniosi di guerre e di rischi (Οὕτω δὲ φιλοπολέμως καὶ φιλοκινδύνως διετέθησαν), mentre in passato erano a tal riguardo più cauti degli altri, che non risparmiarono né i loro alleati né i loro benefattori ma, benché il Re avesse loro fornito per la guerra contro di noi più di cinquemila talenti, benché gli abitanti di Chio fossero stati i più zelanti di tutti gli alleati nel partecipare con la flotta ai loro pericoli, e benché i Tebani avessero contribuito alle loro forze di terra con grossissimi contingenti, non appena ebbero conquistato l'impero (οὐκ ἔφθασαν τὴν ἀρχὴν κατασχόντες), contro i Tebani macchinarono insidie, contro il Re inviarono Clearco alla testa di un esercito (ἐπὶ δὲ τὸν βασιλέα Κλέαρχον καὶ στρατιὰν ἀνέπεμψαν) e a Chio esiliarono i cittadini più cospicui e, tirate fuori le triremi dagli arsenali, partirono prendendosele tutte<sup>90</sup>.

È interessante il fatto che qui si trovi nuovamente φιλοπολέμως, anche se in questo caso è riferito a tutta Sparta e non al solo Clearco, ed è chiara qui l'accusa agli Spartani. Tuttavia,

---

<sup>90</sup> Trad. M. Marzi 1991

da questo indizio non si può desumere alcun rapporto intertestuale tra Isocrate e Senofonte<sup>91</sup>. In un dialogo costruito interamente nella critica di un eccessivo potere, dell'ἀρχή<sup>92</sup>, gli Spartani sono un esempio di come questo potere possa spingere anche i più morigerati ad azioni sconsiderate. L'accusa è anzi ancor più grave ed è quella di tradimento, dopo che la Persia ha contribuito in maniera determinante alla vittoria spartana nella guerra del Peloponneso. Del resto, quando Isocrate compose l'orazione Atene si trovava nuovamente afflitta da un conflitto, la guerra sociale, che in ultima istanza era causata proprio dalla dispotica gestione di Atene del suo ruolo di guida e comando degli alleati, e quindi dall'imperialismo con cui si voleva controllare e dominare la nuova Lega navale<sup>93</sup>. Diversamente nel *Panegirico* Isocrate aveva parlato della spedizione dei mercenari greci, come di un gruppo di uomini divisi e che non era in grado di vivere nella propria patria<sup>94</sup>. Ma in quest'altra orazione il discorso era atto a dimostrare come il potere del Gran Re persiano non fosse in alcun modo temibile, e la spedizione di questi disperati che seguirono Ciro esemplificava chiaramente come fosse facile combattere e sconvolgere la Persia.

<sup>91</sup> Sulle possibili concordanze tra il testo di Isocrate e Senofonte (in particolare si è voluto vedere un rapporto intertestuale tra *An.2.4.4* e *Paneg.* 149) si veda Pontier 2016, il quale è molto cauto nel rintracciare rapporti diretti negli scritti dei due autori e conclude, p. 56: «Il n'y a pas d'autre choix que de rester prudent: tout au plus peut-on admettre l'expression de «dialogue implicite» ou dialogue à distance, tant les parallélismes sont parfois tenus et les indications biographiques douteuses». Cfr. anche Tuplin 2018, p. 53: «How far either of them responded creatively to what the other had written remains a rather subjective question. Xenophon's intertextual acknowledgment of Isocrates seems to me more in evidence than the reverse – but Isocrates' encomium on Gryllus is actually a remarkable acknowledgment of a different sort in the reverse direction». È tramandata la notizia, infatti, secondo la quale Isocrate scrisse un encomio per il figlio di Senofonte, Grillo, caduto tra le schiere ateniesi a Mantinea (D.L. 2.54: φησὶ δ' Ἀριστοτέλης ὅτι ἐγκώμια καὶ ἐπιτάφια Γρύλλου μυριοὶ ὅσοι συνέγραψαν, τὸ μέρος καὶ τῷ πατρὶ χαριζόμενοι. ἀλλὰ καὶ Ἑρμιππος ἐν τῷ Περὶ Θεοφράστου καὶ Ἰσοκράτην Γρύλλου φησὶ ἐγκώμιον γεγραφέναι). Seppur un rapporto tra i due sembra probabile, appare quanto mai complesso, se non impossibile, stabilire una cronologia certa delle loro opere e, quindi, cogliere con certezza le influenze di uno sull'altro.

<sup>92</sup> Sul significato che ha, all'interno di questa orazione, la condanna di ogni tipo di ἀρχή e sui contenuti di questa orazione di Isocrate si veda Bouchet 2014, in part. pp. 206-209.

<sup>93</sup> Sulla datazione dell'orazione si veda Bouchet 2014, p. 197. Per un'analisi alla luce del contesto storico e, in particolare, della visione politica di Isocrate rispetto alla seconda lega navale e all'imperialismo ateniese di matrice democratica si veda Bearzot 2003.

<sup>94</sup> *Paneg.* 145-7 Καὶ μὴν οὐδὲ τὴν στρατιάν τὴν μετὰ τοῦ βασιλέως περιπολοῦσαν, οὐδὲ τὴν Περσῶν ἀνδρείαν ἄξιον φοβηθῆναι· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι φανερώς ἐπεδείχθησαν ὑπὸ τῶν Κύρω συναναβάντων οὐδὲν βελτίους ὄντες τῶν ἐπὶ θαλάττῃ. Τὰς μὲν γὰρ ἄλλας μάχας ὅσας ἠττήθησαν ἐῶ, καὶ τίθημι στασιάζειν αὐτοὺς καὶ μὴ βούλεσθαι προθύμως πρὸς τὸν ἀδελφὸν τὸν βασιλέως διακινδυνεύειν. Ἄλλ' ἐπειδὴ Κύρου τελευτήσαντος συνῆλθον ἅπαντες οἱ τὴν Ἀσίαν κατοικοῦντες, ἐν τούτοις τοῖς καιροῖς οὕτως αἰσχροῶς ἐπολέμησαν ὥστε μηδένα λόγον ὑπολιπεῖν τοῖς εἰθισμένοις τὴν Περσῶν ἀνδρείαν ἐπαινεῖν. Λαβόντες γὰρ ἑξακισχιλίους τῶν Ἑλλήνων οὐκ ἀρισ-τίνδην ἐπιειγμένους, ἀλλ' οἱ διὰ φαυλότητ' ἐν ταῖς αὐτῶν [πόλεσιν] οὐχ οἷοί τ' ἦσαν ζῆν, ἀπίρους μὲν τῆς χώρας ὄντας, ἐρήμους δὲ συμμάχων γεγεννημένους, προδομένους δ' ὑπὸ τῶν συναναβάντων, ἀπεστερημένους δὲ τοῦ στρατηγοῦ μεθ' οὗ συνηκολούθησαν, τοσοῦτον αὐτῶν ἦττους ἦσαν ὥσθ' ὁ βασιλεὺς ἀπορήσας τοῖς παροῦσι πράγμασιν καὶ καταφρονήσας τῆς περὶ αὐτὸν δυνάμεως τοὺς ἄρχοντας τοὺς τῶν ἐπικούρων ὑποσπόνδους συλλαβεῖν ἐτόλμησεν, ὡς εἰ τοῦτο παρανομήσειεν συνταράξουν τὸ στρατόπεδον, καὶ μᾶλλον εἴλετο περὶ τοὺς θεοὺς ἐξαμαρτεῖν ἢ πρὸς ἐκείνους ἐκ τοῦ φανεροῦ διαγωνίσασθαι. Su questo passo e sulle possibili concordanze tra la descrizione dell'impresa dei mercenari in Senofonte e in Isocrate si veda Humble 2018, p. 57.

Non stupisce in Isocrate, un autore che esprime chiaramente la possibilità che ha un retore nel manipolare i fatti storici e declinarli secondo i diversi intenti e le diverse circostanze, che ci sia una costruzione diversa della vicenda<sup>95</sup>. Allo stesso fine paradigmatico viene descritta brevemente la spedizione di Clearco e dei mercenari greci anche nel *Filippo*<sup>96</sup>, dove ancora una volta l'impresa dei greci serve a mostrare, questa volta al re macedone, come sia facile attaccare la potenza persiana.

La vicenda doveva essere di notevole interesse per il retore ateniese, o, forse, per il suo pubblico, e la ritroviamo ancora un'altra volta (*Panath.* 103-4):

I Lacedemoni, al contrario, senza soffrire alcun danno o essere sul punto di soffrirlo o temerlo, giunsero a tal punto di insaziabilità (εις τοῦτ' ἀπληστίας ἦλθον) che, non soddisfatti di avere la supremazia terrestre, tanto bramarono di conquistare anche l'egemonia marittima, che contemporaneamente tentarono di staccare da noi gli alleati promettendo loro la libertà e avviarono trattative con il re per stringere con lui legami di amicizia e di alleanza, assicurando che gli avrebbero consegnato tutti gli abitanti dell'Asia. Dopo aver dato solenni garanzie ad entrambi gli alleati e averci vinto in guerra, imposero a quelli che avevano giurato di liberare una schiavitù (οὓς μὲν ἐλευθερώσειν ᾤμοσαν, κατεδουλώσαντο) più dura che agli Iloti; e ricambiarono (χάριτι ἀπέδοσαν) così bene il Re, che persuasero suo fratello Ciro, più giovane di lui, a contendergli il trono e, raccolto un esercito per il ribelle e messovi a capo Clearco (στρατόπεδον αὐτῷ συναγαγόντες καὶ στρατηγὸν Κλέαρχον ἐπιστήσαντες), lo inviarono contro di lui<sup>97</sup>.

Qui l'accusa a Sparta è addirittura quella di aver istigato la guerra, di aver convinto Ciro ad andare contro il fratello per la conquista del trono<sup>98</sup>. Di nuovo il tono dell'argomentazione tende ad accusare e a criticare la città peloponnesiaca e nuovamente il retore si focalizza sul

---

<sup>95</sup> Cfr. Nicolai 2004, pp. 74ss.

<sup>96</sup> *Phil.* 89-92: «Credo che se qualcun altro volesse darti consigli sulla spedizione contro l'Asia, ricorrerebbe a questo incitamento: direbbe che a tutti quanti intrapresero una guerra contro il Re capitò di diventare da oscuri illustri, da poveri ricchi, da miserabili padroni di molto territorio e di molte città. Io, tuttavia, non mi propongo di incitarti con l'esempio di questi tali, ma con l'esempio di quelli che passano per aver fallito, cioè di quelli che parteciparono alla spedizione di Ciro e Clearco. Si riconosce che essi vinsero in battaglia tutte le truppe del Re con la stessa facilità che se si fossero scontrati con le loro mogli, ma quando già sembravano padroni del campo, furono sconfitti per la temerità di Ciro, che mentre, ebbro di gioia, si lanciava all'inseguimento molto avanti agli altri, preso in mezzo ai nemici perse la vita. Ma il Re, sebbene ai suoi avversari fosse toccata tale sventura, ebbe così scarsa fiducia nelle forze che lo circondavano, da invitare a colloquio Clearco e gli altri capi, promettendo di dare a loro magnifici doni e di mandare a casa gli altri soldati previo pagamento dell'intera mercede. Dopo averli ingannati con tali speranze e fornito le più solenni garanzie in uso presso quei popoli, li arrestò e li uccide, preferendo macchiarsi di colpa nei confronti degli dei che venire alle mani coi nostri soldati pur così isolati».

<sup>97</sup> Trad. M. Marzi 1996.

<sup>98</sup> Cfr. Roth 2003, pp. 141-2.

ruolo di Clearco. Clearco, per Isocrate non è un esule, ma è un generale inviato da Sparta per difendere gli interessi della sua città: seppure la fonte non sia storiografica, merita comunque una certa considerazione se non altro in quanto fonte più antica dei fatti, e non si può semplicemente liquidare quanto dice Isocrate come una manipolazione retorica dei fatti, perché quella stessa manipolazione è largamente usata dagli storiografi, e in particolare da Senofonte, in varie occasioni<sup>99</sup>.

### 1.7 Clearco esule o inviato?

Clearco inviato di Sparta è anche la versione che si trova in alcuni studi moderni: cercando in qualche modo di coniugare i differenti testimoni c'è chi ritiene che Clearco sia stato sì inviato da Sparta, ma non in maniera ufficiale.<sup>100</sup> In effetti è strano pensare che Sparta permettesse a un suo cittadino, oltretutto reo di una grave colpa e certamente sanzionato in qualche modo, di marciare in una spedizione in cui anche la città peloponnesiaca era coinvolta senza che ci fosse una qualche autorizzazione<sup>101</sup>.

Torniamo però al ritratto di Senofonte: è possibile che anche qui la caratterizzazione di esule sia funzionale?<sup>102</sup> È possibile, per esempio, che con questo esilio si voglia creare una connessione tra la vicenda di Clearco e quella di Senofonte stesso<sup>103</sup> oppure che si voglia in questo modo dissociare l'impresa dei mercenari greci dall'egida spartana<sup>104</sup>. Mentre in

---

<sup>99</sup> Cfr. Nicolai 2018, dove si mostra che una certa libertà nel trattamento dei fatti storici, specialmente nella loro funzione paradigmatica, non è esclusiva della produzione retorica e di Isocrate, ma si ritrova anche in Senofonte. Sul rapporto tra Isocrate e la storiografia si veda anche Brunello 2015.

<sup>100</sup> Bassett 2001, p. 10: «I suggest that Cyrus negotiated some sort of reprieve for Clearchus with the Spartans, on the grounds that Cyrus had need of him». Cfr. Powell 2020, p. 24: «It may be no anachronism to suggest that Sparta intended, if the expedition failed, that its support for Kyros be 'deniable' (in a term from modern diplomacy). Plutarch records a Spartan envoy in another context, asked by Persians whether he and his companions came with official authority or in a private capacity, as replying 'Officially, if we succeed; but, if we fail, then privately' (*Lyk.* 25. 7; cf. *Apoph. Lac.* s. v. Polykratidas)».

<sup>101</sup> Cfr. Stylianou 2004, p. 83: «It is certainly easier to believe that Clearchus' presence in the Chersonese, as well as subsequent service with Cyrus, were sanctioned by Sparta».

<sup>102</sup> In questo senso si veda Millender 2012, p. 382: «However, the exclusion of details concerning Clearchus' troubled relationship with the Spartan authorities makes it possible for Xenophon to treat Clearchus as the main representative of Sparta in the first two books of the work despite his exile. At the same time, this abridged version of the events allows Xenophon to exploit the symbolic aspect of Clearchus' status as an exile to enrich his depiction of both Clearchus and other Spartan leaders in the *Anabasis*».

<sup>103</sup> Laforse 2000 sottolinea come Senofonte condivida molte delle ambizioni personali e delle aspettative di Clearco, ma la di là di queste letture sorge spontanea un'associazione tra i due nelle rispettive vesti di esiliati senza colpa.

<sup>104</sup> Questa ricostruzione sarebbe funzionale dal punto di vista apologetico di Senofonte, mostrando così come i mercenari greci non fossero sotto il comando di Sparta ed è per questo che l'autore riserva al contingente di Chirisofo, inviato dagli Spartani, solo un ruolo marginale.

Senofonte il legame tra Ciro e Sparta trova pochissimo spazio<sup>105</sup>, in Diodoro<sup>106</sup>, invece, si dice esplicitamente che gli Spartani pensavano che la guerra potesse risolversi in loro favore e per questo scelsero di intervenire. La consonanza tra la testimonianza di Diodoro e quella di Isocrate risulta di un certo interesse soprattutto se, come ritengono molti studiosi, Diodoro si sia rifatto in questo luogo della sua opera ad Eforo e se quest'ultimo, come testimonia una certa tradizione biografica antica, la cui attendibilità è stata comunque più volte messa in discussione, sia stato allievo di Isocrate. In ogni caso, anche senza doversi basare su ipotesi che sono difficilmente dimostrabili, è evidente che nell'Atene di IV secolo coesistessero due versioni della vicenda, finalizzate ad evidenziare o a sminuire il coinvolgimento spartano, a seconda dei diversi obiettivi che si prefiggeva l'autore (nel caso di Isocrate una critica alla città lacedemone, nel caso di Senofonte una difesa del proprio operato e della scelta di seguire Ciro in Asia).

Le differenti versioni della vicenda avranno forse creato qualche confusione in Plutarco, dove la figura dell'esule e quella dell'inviato spartano sembrano coesistere: da una parte si dice dell'ordine spartano dato a Clearco di seguire Ciro, dall'altro si accusa Clearco di non aver fatto abbastanza per Ciro, pur avendo scelto lui liberamente, senza nessuno che lo obbligava, di partecipare alla spedizione in Asia<sup>107</sup>.

Una versione ancora diversa dei fatti si trova in Polieno, ma qui non è il caso di soffermarci: basterà dire che Polieno non parla di esilio, ma semmai di una multa, che viene comminata a Clearco dopo la defezione di Bisanzio, dopo la quale comunque Clearco ritornerà a controllare Bisanzio grazie a uno stratagemma militare<sup>108</sup>. Bassett ha valorizzato

---

<sup>105</sup> Millender 2020, p. 225: «Xenophon's *Anabasis* presents Spartan involvement in Kyros' expedition in a questionable light. Individual Spartiates, including an exile under sentence of death for disobedience, seemingly joined Kyros' cause either on their own or on Kyros' initiative and thus appear to have operated outside Spartan control».

<sup>106</sup> Diod. 14. 11. 2: φησὶ γὰρ (*scil.* Ἐφορος) κατὰ τὴν ἑπτακαιδεκάτην βίβλον Κῦρον μὲν καὶ Λακεδαιμονίους λάθρα παρασκευάζεσθαι ἅμα πολεμεῖν πρὸς Ἀρταξέρξην τὸν ἀδελφόν. 14.19.4: ἀπέστειλε δὲ (*scil.* Κῦρος) καὶ πρὸς Λακεδαιμονίους πρεσβυτάς τοὺς ἀνανεωσομένους τὰς κατὰ τὸν πρὸς Ἀθηναίους πόλεμον εὐεργεσίας καὶ παρακαλέσοντας ἑαυτῶ συμμαχεῖν. οἱ δὲ Λακεδαιμόνιοι, νομίσαντες αὐτοῖς συνοίσειν τὸν πόλεμον, ἔγνωσαν τῷ Κῦρῳ βοηθεῖν.

<sup>107</sup> Plut. *Art.* 6. 5; *Art.* 8. 4. Molto problematica è la *Quellenforschung* relativa a questo dialogo, si veda Almagor 2018 e il commento di Binder 2008, p. 160; cfr. anche le osservazioni di Orsi in Manfredini - Orsi - Antelami 1987, p. 277. Plutarco rispetto a Diodoro e Senofonte innova, dicendo che gli Spartani mandarono direttamente Clearco. Se si potesse dimostrare che la fonte di questo testo è Ctesia (altrove Ctesia è sempre citato per nome e Plutarco sembra non averne grande stima) avremo una conferma che Ctesia non parlava di esule; tuttavia, si deve dedurre da Plutarco, se non altro, l'esistenza di versioni differenti. Su Plutarco e il suo giudizio nei confronti di Clearco si veda oltre.

<sup>108</sup> Polyæn. 2.2.7: Κλέαρχος ἀποστάντων Βυζαντίων ζημιωθεὶς ὑπὸ τῶν ἐφόρων ἐς Λάμψακον κατέπλευσε ναῦς ἔχων τέσσαρας καὶ διέτριβεν ἐνταῦθα μεθεὶν καὶ κωμάζειν προσποιούμενος. ἐπολιορκούντο ὑπὸ Θρακῶν Βυζάντιοι· καὶ δὴ ἐπεμψαν τοὺς στρατηγούς δεησομένους τῆς Κλεάρχου βοηθείας. ὁ δὲ ὡς ἀδυνάτως ἔχων διὰ τὴν οἰνοφυλίαν ἐντυχεῖν αὐτοῖς ἡμέρα τρίτη προσήκατο καὶ δεηθέντας οἰκτεῖται φάσκων ὑπέσχετο συμμαχεῖσθαι. πληρώσας δὲ δὴ ναῦς δύο πρὸς ταῖς τέτταρσι κατέπλευσεν ἐς Βυζάντιον καὶ συναγαγὼν

molto questa testimonianza di Polieno in quanto è l'unica che permetterebbe di spiegare i due periodi di governo a Bisanzio raccontati da Diodoro<sup>109</sup>.

Ne emerge un quadro quantomai complesso e difficilmente risolvibile. È possibile anche che la stessa Sparta scegliesse di inviare un esule in questa difficile spedizione, così da ripagare Ciro per l'aiuto negli ultimi anni della guerra del Peloponneso e al contempo non comprometersi troppo nella vicenda persiana: la reale ricostruzione dei fatti resta di difficile soluzione ed è demandata allo storico moderno che deve districarsi in questa messe piuttosto intricata di fonti.

Tuttavia, al di là di ogni ricostruzione storica, resta il fatto che a partire da Isocrate e Senofonte il ruolo ora di inviato ora di esule può essere sfruttato per diversi scopi, che sono quelli dell'opera letteraria<sup>110</sup>. E allora forse queste ambiguità, imprecisioni e contraddizioni possono essere utili a comprendere un aspetto differente: testimoniano, infatti, proprio nella loro diversità, l'uso che poteva essere fatto di una vicenda storica, anche recente, nel dibattito pubblico in Grecia e in particolare ad Atene. Se la stessa vicenda narrata nell'*Anabasi* poteva essere volta ora a paradigma di eroicità nella figura di Senofonte e dei mercenari tornati in Grecia attraverso un territorio ostile, ora a esempio dell'infedeltà di Sparta nei confronti dei suoi alleati; allo stesso modo di Clearco si poteva in un caso sottolineare il rapporto diretto con la madrepatria, come esempio del comportamento tirannico di Sparta sugli alleati, in un altro valorizzare il suo ruolo di esule, come modello di mercenario interessato solo a combattere e ad ottenere il proprio compenso, senza alcun legame con la patria o con i suoi concittadini.

---

ἐκκλησίαν συνεβούλευσε πάντας τοὺς ἰππέας καὶ τοὺς ὀπίτας ἐπιβῆναι τῶν νεῶν ὡς ἐπιθησομένους ὀπισθεν τοῖς Θραξί, τοὺς δὲ κυβερνήτας ἀναχθέντας ἐπ' ἀγκυρῶν σαλεύειν, ἔστ' ἂν ἴδωσιν αἰρόμενον ὑπ' αὐτοῦ τὸ σημεῖον τῆς μάχης. οὕτω δὴ πάντων ἀναχθέντων ὁ Κλέαρχος διψῆν ἔφη πρὸς τοὺς στρατηγούς καὶ πλησίον ἰδὼν καπηλεῖον μετ' αὐτῶν εἰσελθὼν φυλακὴν καταστήσας ἔνδον ἀπέκτεινεν ἀμφοτέρους· καὶ συγκλείσας τὸ καπηλεῖον καὶ προστάξας τῷ καπήλῳ σιωπᾶν, τῶν στρατηγῶν ἀνηρημένων, τῶν ὀπλιτῶν ἀνηγμένων αὐτὸς τοὺς αὐτοῦ στρατιώτας διὰ τάχους εἰσαγαγὼν κατέσχε τὸ Βυζάντιον.

<sup>109</sup> Bassett 2001, pp. 3-5.

<sup>110</sup> Si vedano, a proposito di un testo particolare come l'*Anabasi*, le osservazioni di Nicolai 2020, p. 26: «Accertare i fatti, quando è possibile, è uno dei compiti dello storico, ma, di fronte a un testo come l'*Anabasi*, conta maggiormente capirne le funzioni e le strategie letterarie. Soltanto dopo aver chiarito questi aspetti si può indagare sullo svolgimento dei fatti».

## 1.8 Sinossi delle diverse testimonianze

Ctesia	<p>Dai frammenti non possiamo sapere se Clearco è un esule o un inviato spartano. Sappiamo però che la narrazione di Ctesia è molto favorevole a Clearco.</p> <p>Plut. <i>Art.</i> 13. 7: ὁ Κτησίας ὡς ἔοικε φιλότιμος ὄν, καὶ οὐχ ἦττον φιλολάκων καὶ φιλοκλέαρχος</p>
Senofonte	<p>Nell'<i>Anabasi</i> il termine φυγάς riferito a Clearco è ripetuto (<i>An.</i> 1. 1. 9; 1. 2. 9; 2. 6. 2).</p> <p>In <i>Hell.</i> 1.3 viene descritto il suo governo tirannico a Bisanzio durante la guerra del Peloponneso (409), ma senza che siano riportate le conseguenze sulla sua persona.</p>
Isocrate	<p>Il ruolo di Clearco nella spedizione di Ciro è chiaramente quello di un comandante inviato da Sparta.</p> <p>Vd. <i>Pace</i> 94; <i>Panath.</i> 103</p>
Diodoro	<p>Nel racconto di Diodoro Clearco non è mai definito esule.</p> <p>Diod. 14. 12 racconta il suo secondo (un primo già in 13. 66, come in Xen. <i>Hell.</i> 1. 3) periodo di governo tirannico a Bisanzio, che si conclude con una vera e propria spedizione spartana contro Clearco, costretto alla fine alla fuga e a rifugiarsi da Ciro (403/2).</p>
Plutarco	<p>Plut. <i>Art.</i> 6. 5 descrive chiaramente l'ordine spartano dato a Clearco di unirsi alla spedizione di Ciro</p> <p>Tuttavia, <i>Art.</i> 8. 4 sempre contraddire quanto detto in precedenza, affermando come nessuno abbia costretto Clearco a prender parte all'impresa in Asia</p>
Polieno	<p>Polyaen. 2. 2. 7 testimonia solo di una sanzione inflitta a Clearco dopo la defezione di Bisanzio, in seguito i Bizantini si appellano a lui per aver aiuto contro i Traci, ma Clearco con uno stratagemma – riesce, infatti, a convincere i soldati a lasciare la città per andare a combattere contro i Traci stessi – alla fine uccide i comandanti e ottiene il controllo assoluto di Bisanzio.</p>

## 2 Clearco nell'*Anabasi*

Si è visto come le diverse testimonianze presentino tutte diversi problemi e come una qualsiasi ricostruzione fededegna dell'agire storico di Clearco mostri delle criticità non facilmente sormontabili. Se il confronto con diversi autori non risolve le questioni poste dal testo senofonteo, può risultare più proficuo, forse, cercare di comprendere il testo antico nella sua forma, senza cercare di integrarlo e senza volerne correggere gli errori: piuttosto che accusare un autore antico di imprecisioni, giudicando la sua opera storiografica come se fosse un moderno manuale di storia, è più corretto, a nostro avviso, cercare di capire Senofonte da Senofonte, imprecisioni e ambiguità comprese. Solo in questo modo si potrà comprendere come anche queste abbiano una precisa funzione ai fini dell'opera. È, quindi, necessario misurarsi col testo di Senofonte e ripercorrere in esso la vicenda di Clearco.

### 2.1 Clearco raccoglie un esercito per Ciro

La prima apparizione di Clearco nell'*Anabasi* ne mostra già il ruolo di primo piano nell'esercito di Ciro (*An.* 1.1.9):

Clearco, spartano, era un esule (φυγάς ἦν): Ciro, quando lo incontrò, ne apprezzò le qualità (ὁ Κῦρος ἠγάσθη τε αὐτὸν), e gli dette diecimila darici (μυρίους δαρεικούς). Quello, preso l'oro, con questo denaro raccolse un esercito, e partendo dal Chersoneso faceva guerra ai Traci che abitano al di sopra dell'Ellesponto, e si rendeva utile ai Greci (ὠφέλει τοὺς Ἕλληνας): così, pure, le città dell'Ellesponto volontariamente raccoglievano denaro per lui, per il mantenimento dei soldati. Così, quest'esercito era mantenuto per lui di nascosto. Il tessalo Aristippo, poi, che si trovava ad avere con lui vincoli di ospitalità (ξένος ὦν ἐτύγγαεν αὐτῷ) e ad essere pressato in patria dagli avversari politici, va da Ciro e gli chiede lo stipendio di tre mesi per duemila mercenari, sostenendo che avrà così la meglio sugli avversari. Ciro gli dà uno stipendio per quattromila uomini e per sei mesi, e gli chiede di non far pace con gli avversari prima di essersi consultato con lui. Così, anche l'esercito in Tessaglia era mantenuto di nascosto per lui. Ordinò poi al beota Prosseno, che aveva con lui vincoli di ospitalità (ξένον ὄντα), di prendere il maggior numero possibile di uomini e venire, poiché voleva fare una spedizione contro i Pisidi in quanto – sosteneva – i Pisidi creavano fastidi al suo territorio. Ordinò a Sofeneto di Stinfalo e all'acheo Socrate, che erano anche loro in rapporti di ospitalità con lui (ξένους ὄντας καὶ τούτους), di prendere il maggior numero possibile di uomini e venire, per far guerra a Tissaferne con gli esuli milesii. E così questi facevano.

I primi elementi che caratterizzano Clearco sono la sua patria e il suo status di esule. La sua attività prima della spedizione lo vede in guerra contro i Traci e a difendere le città dei Greci. Si è visto come questo in realtà fosse sin da subito il motivo per cui Clearco lasciò Sparta dopo la guerra del Peloponneso: la concordanza tra questa prima apparizione di Clearco e il ritratto che ne traccia Senofonte alla morte (*An.* 2.6) è palese, quasi in forma di *Ringkomposition*: all'inizio dell'impresa di Ciro troviamo Clearco che raccoglie un esercito per i Traci e nel ritratto che se ne dà alla morte si narra la sua vicenda fino al momento in cui, non rispettando gli ordini degli efori, si imbarca in una spedizione contro le popolazioni traciche<sup>111</sup>.

È possibile anche rintracciare in questo passo una critica a Sparta e alla sua gestione dei territori occupati dopo la vittoria su Atene: infatti, solo Clearco, un esule, e per di più con l'aiuto di un principe straniero, Ciro, si occupa della difesa delle città greche. Senofonte intende subito mettere in relazione l'operato di Ciro con la condizione delle poleis dei Greci in Asia: se da una parte il vero intento di queste azioni è raccogliere un esercito mercenario per la spedizione contro il re Artaserse, dall'altra è interesse di Ciro e di Clearco anche aiutare realmente le città greche (ὠφέλει τοὺς Ἕλληνας). Già da questo passo possiamo leggere quell'atmosfera panellenica che pervade un po' tutta l'opera<sup>112</sup> e che, lungi dall'essere un celato disegno politico anticipatore di ben più grandi imprese<sup>113</sup>, rappresenta un altro espediente retorico usato dal nostro autore: attraverso questa più volte dichiarata difesa dei greci, Senofonte vuole dimostrare come partecipare a questa impresa (che nella realtà riguardava ben poco il mondo greco) non rappresenti il servizio svolto da un greco per

---

<sup>111</sup> Forse, si può anche supporre che Senofonte nel ritratto, con quell' ἄλλη γέγραπται (di cui si è parlato in merito a Ctesia) si riferisca semplicemente a questo brano.

<sup>112</sup> Sul panellenismo negli scritti di Senofonte resta fondamentale Dillery 1995, pp. 41-114. Una rivalutazione complessiva del tema è, però, offerta, in maniera convincente da Rood 2004, in particolare p. 320: «Paradoxically, the more one stresses Xenophon's presentation of the Ten Thousand as in some sense a microcosm of the Greek world, the stronger the impulse to conclude that, if the *Anabasis* is to be read as a Panhellenic text, the Ten Thousand are in many ways a negative paradigm. [...] But there is in any case no real evidence that Xenophon was promoting a Panhellenic expedition. His account can easily be read as stressing the difficulty of such an expedition rather than its feasibility». Cfr. anche Flower 2012, p. 172.

<sup>113</sup> Più volte il testo dell'*Anabasi*, già a partire dal mondo antico, è stato letto come un manifesto che invita a una spedizione in Asia e che in qualche modo anticipa le gesta di Alessandro Magno. Il primo a presentare questa visione è Polibio 3.6.9-10. Questa lettura è stata ripresa più volte anche da storici moderni, si veda Luccioni 1947; Manfredi 1984. Cfr. anche Dillery 1995, p. 63: «It is impossible to establish with certainty precisely why Xenophon wrote the *Anabasis*. No doubt it was intended in part to inspire the hope of military action against Persia». È evidente che già Isocrate, come visto sopra, usi la spedizione per dimostrare la debolezza dei persiani e quindi incoraggiare una spedizione di tutti i Greci contro l'Asia, ma non ci sono evidenze concrete per attribuire un disegno del genere a Senofonte. Cfr. Rood 2004, p. 320.

un barbaro al solo fine di guadagnare qualche denaro<sup>114</sup>, ma una missione che oggi potremo definire di interesse nazionale, per la libertà e il profitto di tutto il mondo ellenico<sup>115</sup>. Tanto più questo racconto dovette avere una certa efficacia se, come sembra, si rivolse a un pubblico che ben sapeva come gli Spartani avessero fallito nel portare avanti la guerra in difesa delle *poleis* greche d'Asia e, alla fine, avessero rinunciato a qualsiasi ruolo di difensori dell'autonomia dei greci con la pace di Antalcida<sup>116</sup>.

D'altra parte, Clearco è solo il primo stratego greco di cui Senofonte fa menzione: oltre all'esercito che si stava raccogliendo ad Abido vengono successivamente descritti un esercito tessalo, alla cui guida c'è Aristippo di Tessaglia, e i contingenti militari raccolti da Prosseno di Beozia, Sofeneto di Stinfalo e Socrate l'Acheo. A caratterizzare tutti questi generali è il loro rapporto personale con Ciro: per ben tre volte Senofonte ripete il termine *ξένος* per qualificare questi personaggi nel loro rapporto col principe persiano<sup>117</sup>. Se questa qualifica da una parte può essere utile a rappresentare il servizio dei mercenari non semplicemente in un'ottica utilitaristica ed economica, dall'altra bisogna notare l'importanza che questo elemento ha nel racconto senofonteo. Del resto è proprio il suo legame di *ξενία* con Prosseno che ha spinto Senofonte a imbarcarsi in questa missione<sup>118</sup>.

---

<sup>114</sup> La descrizione di Senofonte tende a mettere in risalto la generosità di Ciro verso i mercenari e i legami di amicizia e di *ξενία* tra il principe persiano e i comandanti greci: così facendo, appare in secondo piano la reale motivazione che evidentemente spinse i soldati greci a imbarcarsi nell'impresa, cioè il guadagno economico. Un quadro decisamente più realistico, sebbene anch'esso costruito in maniera retorica per evidenziare tutti i limiti dell'esercito al seguito di Ciro, è offerto da Isocrate *Paneg.* 146.

<sup>115</sup> Rood 2004 mostra chiaramente la tensione tra le concrete aspirazioni dei personaggi presenti nell'*Anabasi* e l'intento apologetico, morale e letterario che si può chiaramente leggere nell'opera senofonteica e che in ultima analisi ha come obbiettivo fornire una certa autorappresentazione di Senofonte stesso.

<sup>116</sup> Per la data di pubblicazione dell'*Anabasi* si veda da ultimo Rood - Huitink 2019, pp. 17-18; Flower 2012, pp. 29-30. È lecito supporre che parti dell'opera fossero, comunque, già rese pubbliche prima della sua definitiva conclusione (che si attesta, probabilmente, dopo Leuttra, quando Senofonte è costretto a lasciare la sua tenuta di Scillunte, almeno a giudicare dai toni con cui viene presentato, con i verbi all'imperfetto, il periodo trascorso dall'Ateniese in questa località del Peloponneso, in *An.* 5.3.7-13) e che Senofonte ritornasse anche sul testo, a porre aggiunte e correzioni, per cui una cronologia troppo rigida non è possibile. In questo senso anche il rapporto con le *Elleniche* va posto in uno schema flessibile e non di relazione univoca: certamente Senofonte scrisse e rese pubblico il suo resoconto della spedizione in Asia prima della sua storia greca (come attesta il riferimento all'*Anabasi* in *Hell.* 3.1), ma non si può escludere che ci tornasse anche dopo e che per un certo periodo lavorasse ad entrambe le opere parallelamente. Per un legame tra il testo dell'*Anabasi* e il contesto storico e culturale della Grecia all'indomani della pace di Antalcida si veda anche Millender 2012.

<sup>117</sup> Sul valore della *ξενία* nei rapporti tra i mercenari e il loro committente si veda Trundle 2004, pp. 159-62. Per il valore che acquista questo elemento nel rapporto tra il comandante e i suoi sottoposti e più in generale nella costruzione del perfetto *leader* in Senofonte cfr. Buxton 2016b, pp. 186-189.

<sup>118</sup> Che il legame di ospitalità con Prosseno sia stato fondamentale nella scelta di Senofonte lo si arguisce sin dalla presentazione di Senofonte in scena, dove si precisa come il suo ruolo nell'esercito non fosse né quello di comandante di uno schieramento (locago) e neppure quello di semplice soldato, ma che la sua presenza è unicamente come persona legata da vincoli di ospitalità e amicizia con lo stratego Prosseno. Cfr. *An.* 3. 1. 4: Ἦν δέ τις ἐν τῇ στρατιᾷ Ξενοφῶν Ἀθηναῖος, ὃς οὔτε στρατηγὸς οὔτε λοχαγὸς οὔτε στρατιώτης ὄν συνηκολούθει, ἀλλὰ Πρόξενος αὐτὸν μετεπέμψατο οἰκοθεν ξένος ὄν ἀρχαῖος.

In questo caso, però, Senofonte distingue nettamente tra gli altri comandanti, definiti tutti come ξένοι di Ciro, e Clearco: se gli altri si uniscono all'impresa perché hanno dei legami di ospitalità con Ciro, Clearco no, lui è riuscito invece a incontrare l'ammirazione di Ciro (ὁ Κῦρος ἠγάσθη) e a ottenere da parte del principe persiano una somma di denaro<sup>119</sup> per la sua guerra in Tracia in difesa dei Greci. Se il vincolo di ξενία implicava uno scambio di doni, l'esempio classico è quello di Glauco e Diomede in *Il.* 6.212-236, in questo caso abbiamo solo un regalo di Ciro che quindi mette Clearco nella condizione di trovarsi in debito e di dover in qualche modo ripagare necessariamente Ciro<sup>120</sup>.

## 2.2 L'inganno delle truppe

L'esercito greco, diviso in vari contingenti, ognuno fedele al suo comandante, giunge infine a Tarso dove per la prima volta Clearco diventa protagonista (*An.* 3.1.1-2).

Lì Ciro e l'esercito restarono venti giorni: i soldati, infatti, dissero che non sarebbero andati oltre, poiché ormai sospettavano di andare contro il Re (οἱ γὰρ στρατιῶται οὐκ ἔφασαν ἰέναι τοῦ πρόσω· ὑπόπτειον γὰρ ἦδη ἐπὶ βασιλέα ἰέναι), e non per questo, dissero, erano stati ingaggiati. Per primo Clearco cercò di costringere (ἐβιάζετο) i suoi soldati ad andare: e quelli si misero a colpire con pietre lui e le bestie da soma, quando cominciarono ad avanzare. Clearco quella volta sfuggì per poco alla lapidazione, ma in seguito, quando capì che non avrebbe potuto costringerli (βιάσασθαι), riunì un'assemblea dei suoi soldati (ἐκκλήσιαν τῶν αὐτοῦ στρατιωτῶν). E inizialmente piangeva, stando per lungo tempo in piedi (ἐδάκρυε πολὺν χρόνον ἐστῶς), ed essi si stupivano nel vederlo e tacevano (ἐθαύμαζον καὶ ἐσιώπων).

L'obiettivo dichiarato da Ciro per la sua spedizione è lo scontro con i Pisidi che avevano invaso ripetutamente il territorio delle satrapie su cui il principe persiano deteneva il potere

---

<sup>119</sup> È di un certo interesse il fatto che la stessa cifra di diecimila darici si trovi come dono offerto da Ciro a Lisandro in un passo che risente certamente di echi senofonici come *Plut. Lys.* 4.2-4: ἦν δὲ καὶ Κύρω βουλομένῳ τὸν Τισαφέρην ἐν αἰτίαις εἶναι καὶ κακῶς ἀκούειν, πονηρὸν ὄντα καὶ πρὸς αὐτὸν ἰδίᾳ διαφερόμενον. ἔκ τε δὴ τούτων καὶ τῆς ἄλλης συνδιαιτήσεως ὁ Λύσανδρος ἀγαπηθεὶς καὶ τῷ θεραπευτικῷ μάλιστα τῆς ὀμιλίας ἐλὼν τὸ μεράκιον ἐπέρρωσε πρὸς τὸν πόλεμον. ἐπεὶ δὲ ἀπαλλάττεσθαι βουλόμενον αὐτὸν ἐστιῶν ὁ Κύρος ἠξίου μὴ διωθεῖσθαι τὰς παρ' αὐτοῦ φιλοφροσύνας, ἀλλ' αἰτεῖν ὁ βούλοιο καὶ φράζειν ὡς οὐδενὸς ἀπλῶς ἀποτευξόμενον, ὑπολαβὼν ὁ Λύσανδρος, “Ἐπεὶ τοίνυν,” εἶπεν, “οὕτως ἔχεις, ὦ Κύρε, προθυμίας, αἰτοῦμαί σε καὶ παρακαλῶ προσθῆναι τῷ μισθῷ τῶν ναυτῶν ὀβολόν, ὅπως τετράβολον ἀντὶ τριβόλου λαμβάνωσιν.” ἦσθεις οὖν ὁ Κύρος ἐπὶ τῇ φιλοτιμίᾳ τοῦ ἀνδρὸς μυρίους αὐτῷ δαρεικοὺς ἔδωκεν. Si confronti la narrazione plutarchea con *Xen. Hell.* 1.5.1-7.

<sup>120</sup> Sulla ξενία e sulle ambiguità che crea un rapporto squilibrato di questo tipo si veda Azoulay 2004a p. 154-156. Cfr anche Mitchell 1997.

per conto del fratello<sup>121</sup>. Dopo aver occupato la Cilicia, i soldati si rendono conto, però, che le reali motivazioni di Ciro erano altre e per questo, esasperati anche dai ritardi con i quali il principe persiano distribuiva il compenso pattuito all'esercito<sup>122</sup>, si rifiutano di procedere oltre nella loro marcia.

È Clearco che assume un ruolo di guida di tutto l'esercito, sebbene nella breve narrazione precedente altri comandanti sembravano avere un'importanza maggiore nel contingente greco<sup>123</sup>, e cerca con la sua autorità di risolvere la difficile situazione che si è creata. Davanti alla minaccia di un ammutinamento del contingente greco e alla ostinata disobbedienza agli ordini dell'esercito, il primo istinto del generale spartano è quello di rispondere con la violenza (ἐβιάζετο). L'uso delle punizioni, anche violente, e la sua severità nei confronti dei sottoposti sono caratteristiche tipiche del personaggio Clearco che Senofonte sottolinea più volte<sup>124</sup>. Dal momento che neppure con la violenza riesce a far ritornare i soldati all'obbedienza, ma anzi rischia di finire lapidato, Clearco, dopo aver convocato l'assemblea dei mercenari greci (che Senofonte definisce ἐκκλησία e che nell'*Anabasi* trova qui la sua prima apparizione, ma che avrà un ruolo sempre più preponderante e decisivo nella vicenda dei mercenari greci)<sup>125</sup> compie un gesto incredibile, che, infatti, fa sorgere il più vivo stupore nel contingente greco e induce tutti a un silenzio totale: scoppia in lacrime davanti a tutto l'esercito<sup>126</sup>.

---

<sup>121</sup> *An.* 1. 2. 1

<sup>122</sup> Vd. *An.* 1. 2. 11: «Lì restò cinque giorni; ai soldati doveva lo stipendio di più di tre mesi, e spesso quelli, andando alla sua porta, lo reclamavano. Egli, con discorsi pieni di speranze, temporeggiava, ma era chiaro che era addolorato: non era infatti nell'indole di Ciro, quando aveva, non dare».

<sup>123</sup> Roisman 1989, pp. 36-7 fa notare come sia proprio questo l'evento decisivo che cambia la posizione di Clearco nel contingente greco. Infatti, prima sono altri strateghi che sembrano avere un ruolo di maggior preminenza nell'esercito mercenario, primo fra tutti Menone: è lui che viene posto in una posizione di primazia nello schieramento dell'esercito, sull'ala destra, in *An.* 1. 2. 15; inoltre è sempre a Menone, e non a Clearco, che viene affidata la guida della scorta della regina cilicia Epiassa, fondamentale alleata di Ciro, in *An.* 1. 2. 20.

<sup>124</sup> Le punizioni violente di Clearco sono descritte in *An.* 1. 5. 11 e sono una caratteristica del carattere del comandante spartano che viene sottolineata anche nel suo ritratto funebre in *An.* 2. 6. 9. Per la severità e la violenza di Clearco si veda oltre.

<sup>125</sup> Sull'assemblea dell'esercito che rende i mercenari una sorta di *polis* democratica, molto simile all'Atene coeva, si veda Nussbaum 1967, pp. 46-68; cfr. anche Christ 2020, pp. 164: «When the Cyreans convene to deliberate over what course of action is best for them, they resemble the Athenian Assembly in numerous respects». Tuttavia, sono state messe in luce alcune criticità che presenta una totale equiparazione tra l'esercito in armi e una *polis* greca, in particolare Atene: si veda Dalby 1992. Sul funzionamento di tale assemblea e, specialmente, sui termini che usa Senofonte per indicarla si veda Cordano 2000.

<sup>126</sup> Il pianto contraddistingue anche Ciassare in *Cyr.* 5.5.6. È necessario chiedersi come il lettore di Senofonte potesse giudicare queste lacrime di Clearco: seppure Senofonte mostra dei personaggi scoppiare in lacrime per un grande dolore (*Hell.* 5.3.20) o per una grande gioia (*Hell.* 7.1.32), si tratta di casi eccezionali, dove nulla si può obiettare all'onestà del sentimento che provoca il pianto. Invece in questo caso le lacrime appaiono un semplice mezzo dell'inganno che Clearco va confezionando. Inoltre in un contesto militare, tanto più in un discorso alle truppe, forse il pianto poteva apparire fuori luogo. Sul pianto come elemento vergognoso si veda Plato *Resp.* 605D. Per la diversa considerazione del pianto nell'epica omerica e nella civiltà greca si veda Föllinger 2009.

In questo caso Clearco usa il pianto come uno strumento retorico: in questo modo ottiene il silenzio delle sue truppe e si prepara a rivolgere un discorso che cerca di far leva proprio sulle emozioni dei suoi ascoltatori<sup>127</sup>. Già queste lacrime avvicinano Clearco a un referente epico che, come vedremo, è di notevole importanza nella vicenda: infatti, Agamennone stesso, in un momento di particolare difficoltà per gli Achei, scoppiò in lacrime davanti all'assemblea dell'esercito prima di pronunciare un discorso in cui invita i greci alla resa e col quale incita le truppe a far ritorno a casa e ad abbandonare la guerra sotto le mura di Troia<sup>128</sup>.

È solo il primo espediente che mette in atto Clearco nel suo piano ben ordito, che mostra tutte le sue capacità di manipolare l'esercito ai suoi fini personali e che trova la sua realizzazione in un discorso retorico che ben può rivaleggiare con i discorsi dei demagoghi nell'assemblea popolare ateniese e che merita di essere riportato per intero (*An.* 1.3.3)<sup>129</sup>:

«Soldati, non meravigliatevi se sopporto a malincuore le circostanze presenti. Legami di ospitalità, infatti, mi unirono a Ciro (ἐμοὶ γὰρ ξένος Κῦρος ἐγένετο), ed egli tra l'altro mi onorò, quando ero esule dalla patria, dandomi diecimila darici (με φεύγοντα ἐκ τῆς πατρίδος τά τε ἄλλα ἐτίμησε καὶ μυρίουσ ἐδωκε δαρεικούς), che io presi, ma non misi da parte per interessi privati, né scialacquai (ἐγὼ λαβὼν οὐκ εἰς τὸ ἴδιον κατεθέμην ἐμοὶ οὐδὲ καθυδπάθησα): li spendevo, invece, per voi (εἰς ὑμᾶς). E dapprima feci guerra ai Traci, e li punii, insieme a voi, in nome della Grecia (ὑπὲρ τῆς Ἑλλάδος ἐτιμωρούμην μεθ' ὑμῶν), cacciando dal Chersoneso loro che volevano strappare la terra ai Greci che vi abitavano.

<sup>127</sup> Sul pianto di Clearco quale eccezionale strumento retorico per appellarsi alle emozioni dei suoi ascoltatori e al contempo uscire da una situazione che si era resa molto complicata si veda Kelly 1977, pp. 12-13: «Clearchus gains silence and the attention of his restrive mercenaries unexpectedly; to the amazement of his troops, he stands before them and openly weeps for a long time. This dramatic public display of emotion cannot help but attract attention and momentarily throttle the outright animosity and hostility of Clearchus' audience; his tears will have made a powerful initial impression upon the assembled soldiers and aided him in securing their sympathy and good will».

<sup>128</sup> *Il.* 9. 9-29 Ἀτρεΐδης δ' ἄχει μέγλω βεβολημένος ἦτορ / φοῖτα κηρύκεσσι λιγυφθόγγοισι κελεύων / κλήδην εἰς ἀγορὴν κικλήσκων ἄνδρα ἕκαστον, / μὴ δὲ βοᾷν· αὐτὸς δὲ μετὰ πρώτοισι πονεῖτο. / ἴζον δ' εἰν ἀγορῇ τετιηότες· ἂν δ' Ἀγαμέμνων / ἴστατο δάκρυ χέων ὡς τε κρήνη μελάνυδρος / ἢ τε κατ' αἰγίλιπος πέτρης δνοφερὸν χέει ὕδωρ· / ὡς ὁ βαρὺ στενάχων ἔπε' Ἀργείοισι μετηύδα· / φίλοι Ἀργείων ἠγήτορες ἠδὲ μέδοντες / Ζεὺς με μέγα Κρονίδης ἄτη ἐνέδησε βαρεῖη / σχέτλιος, ὃς τότε μὲν μοι ὑπέσχετο καὶ κατένευσεν / Ἴλιον ἐκπέρσαντ' εὐτείχεον ἀπονέεσθαι, / νῦν δὲ κακὴν ἀπάτην βουλευσατο, καί με κελεύει / δυσκλέα Ἴργος ἰκέσθαι, ἐπεὶ πολὺν ὄλεσα λαόν. / οὕτω που Διὶ μέλλει ὑπερμενεῖ φίλον εἶναι, / ὃς δὴ πολλῶν πολιῶν κατέλυσε κάρηνα / ἠδ' ἔτι καὶ λύσει· τοῦ γὰρ κράτος ἐστὶ μέγιστον. / ἀλλ' ἄγεθ' ὡς ἂν ἐγὼ εἶπω πειθόμεθα πάντες· / φεύγωμεν σὺν νηυσὶ φίλην ἐς πατρίδα γαίαν· / οὐ γὰρ ἔτι Τροίην αἰρήσομεν εὐρυάγνια. / ὦς ἔφαθ', οἱ δ' ἄρα πάντες ἀκὴν ἐγένοντο σιωπῇ. Anche in questo caso la reazione iniziale degli ascoltatori è un totale silenzio, che viene rotto solo da Diomede che in perfetta aderenza alla morale eroica ribatte alla proposta di Agamennone e ne denuncia tutta la viltà. Il parallelo è già messo in luce in Tuplin 2003a p. 126 che giustamente nota come queste lacrime siano del tutto eccezionali sia per il contesto, Clearco ha appena rischiato di venir lapidato dai suoi soldati per il suo comportamento violento, sia per il personaggio, che era nato e cresciuto a Sparta.

<sup>129</sup> In generale per un'analisi stilistica e retorica di tutto il discorso di Clearco si veda Kelly 1977, pp. 8-36.

Quando Ciro mi chiamò, dopo avervi presi con me (λαβὼν ὑμᾶς) mi misi in viaggio per aiutarlo se avesse avuto bisogno di qualcosa, in cambio dei benefici che avevo ricevuto da lui. Ma poiché voi (ὕμεῖς) non volete condividere il mio viaggio, debbo necessariamente o abbandonarvi e godere dell'amicizia di Ciro, o ingannarlo e stare con voi (ἀνάγκη δὴ μοι ἢ ὑμᾶς προδόντα τῇ Κύρου φιλίᾳ χρῆσθαι ἢ πρὸς ἐκεῖνον ψευδάμενον μεθ' ὑμῶν εἶναι). Se agirò giustamente, dunque, non so, ma certo sceglierò voi e con voi (ὕμᾶς καὶ σὺν ὑμῖν) supporterò ciò che si dovrà. E nessuno mai dirà che io, dopo aver condotto dei Greci fra i barbari, ho abbandonato i Greci scegliendo l'amicizia dei barbari (ἐγὼ Ἑλληνας ἀγαγὼν εἰς τοὺς βαρβάρους, προδοὺς τοὺς Ἑλληνας τὴν τῶν βαρβάρων φιλίαν εἰλόμην), ma poiché voi non volete ubbidirmi (ὕμεῖς ἐμοὶ οὐ θέλετε πείθεσθαι) né seguirmi, sarò io a seguire voi (ἐγὼ σὺν ὑμῖν ἔνομαι) e a sopportare ciò che si dovrà. Credo, infatti, che voi siate per me patria, amici, alleati (νομίζω γὰρ ὑμᾶς ἐμοὶ εἶναι καὶ πατρίδα καὶ φίλους καὶ συμμάχους), e con voi (σὺν ὑμῖν) penso di essere stimato dovunque vada, senza di voi (ὕμῶν δὲ ἔρημος), invece, di non esser capace né di aiutare un amico né di difendermi da un nemico. Tenete dunque a mente che io vado dovunque andate anche voi (ἐμοῦ οὖν ἰόντος ὅπῃ ἂν καὶ ὑμεῖς)». Questo disse: e i soldati, i suoi e gli altri, avendogli sentito dire che non avrebbe marciato contro il Re, applaudirono; dalla parte di Senia e Pasiono oltre duemila, presi le armi e le bestie da soma, si accamparono presso Clearco. Ciro, in difficoltà e addolorato per questo, mandava a chiamare Clearco; costui non voleva andare, ma, mandandogli un messaggero di nascosto dai soldati (λάθρα δὲ τῶν στρατιωτῶν), gli diceva di farsi coraggio, che la cosa si sarebbe sistemata nel modo dovuto (ὡς καταστησομένων τούτων εἰς τὸ δέον); gli consigliava, poi, di mandarlo a chiamare, e diceva lui stesso che non sarebbe andato.

Si possono notare le somiglianze tra quanto viene detto nel discorso e la narrazione dei fatti offerta precedentemente da Senofonte: si ribadisce il comportamento panellenico di Clearco che ha contribuito ad aiutare i Greci in Tracia e, ancora, si ripete il fatto che Ciro ha donato a Clearco diecimila darici, che lo Spartano non ha usato per il suo tornaconto personale ma per la guerra in favore dei Greci<sup>130</sup>. Tutti questi dati, in questo caso, sono offerti esplicitamente per far apparire il comandante spartano come un difensore dei Greci e, allo stesso tempo, sottolineano il legame di ξενία<sup>131</sup> che unisce Clearco con Ciro - legame di cui però, come si è visto, si era parlato precedentemente per altri strateghi, ma non per Clearco<sup>132</sup>

<sup>130</sup> Si vedano le somiglianze tra il ritratto funebre di Clearco in *An.* 2. 6 e la presentazione dello stesso Clearco offerta in *An.* 1. 1. 9.

<sup>131</sup> Si noti come ξένος sia posto in posizione enfatica e come sia la parola chiave del discorso di Clearco, primo e fondamentale elemento utile a spiegare la condizione di estrema difficoltà in cui si trova Clearco e la causa delle sue lacrime. Vd. Kelly 1977, p. 14.

<sup>132</sup> Seppure, come si è detto, nel discorso di Clearco ci sono diversi elementi che combaciano con la narrazione di Senofonte, mi sembra degno di considerazione il fatto che il legame di ξενία è invece assente nella

- e il debito di gratitudine che Clearco ha contratto con Ciro e che è tenuto in qualche modo a ripagare. Clearco cerca di estendere il legame di ξενία a tutto il contingente greco, che, trovandosi in debito con Ciro per l'aiuto finanziario offerto dal persiano nella guerra precedente in difesa dei Greci, è tenuto a rispettare questo vincolo sacrale.

È interessante come il discorso sia costruito in modo da coinvolgere tutti i mercenari e a creare empatia con la situazione in cui si trova Clearco: si noti ad esempio come all'inizio si venga a creare una preponderanza di pronomi di prima persona singolare (ἐμοί [...] με φεύγοντα [...] ἐγώ [...] ἐμοί) che subito sembra opporsi, in una chiara antitesi<sup>133</sup>, a soli pronomi di seconda persona plurale (ὐμᾶς [...] ὑμῶν [...] ὑμᾶς [...] ὑμεῖς) per poi, invece, andarsi a ricomporre insieme nel finale del discorso (ἐγὼ σὺν ὑμῖν [...] ὑμᾶς ἐμοί). Evidente effetto di questa ricomposizione tra Clearco e i suoi ascoltatori è la sparizione di ogni riferimento a Ciro, la causa del dissidio, nell'ultima parte: anzi, al posto di Ciro compare il generico e dispregiativo barbari (τὴν τῶν βαρβάρων φιλίαν) che accresce la retorica panellenica presente nel discorso e che, d'altra parte, ha un significato ambiguo, perché si ricollega al racconto precedente dell'aiuto che Ciro ha offerto ai Greci nel conflitto contro altri barbari, i Traci<sup>134</sup>.

Giustamente il discorso di Clearco è stato riconosciuto come un esempio di manipolazione retorica<sup>135</sup>. È anche un chiaro esempio di quel tipo di discorso che la retorica antica classificava come ἐσχηματισμένος λόγος o “discorso figurato” che con Pernot possiamo chiamare «discours figuré» in cui «l'orateur use de faux-semblants pour déguiser son intention, en tenant un langage détourné afin d'arriver obliquement au point où il veut parvenir»<sup>136</sup>. Infatti, Clearco in un discorso ricco di pathos sottolinea la sua totale fedeltà nei confronti dei greci, arrivando addirittura a ricalcare alcune delle immagini che troviamo nel discorso di Andromaca ad Ettore: se Andromaca aveva detto al marito (*Il.6.429-30*) Ἔκτορ ἀτὰρ σὺ μοί ἐσσι πατὴρ καὶ πότνια μήτηρ / ἦδὲ κασίγνητος, σὺ δέ μοι θαλερὸς

---

narrazione, ma si trova affermato solo nelle parole dello Spartano. Si noti anche come, all'interno del discorso, Clearco operi un passaggio dal vincolo della ξενία a quello più stretto della φιλία, che sottende anche una comunanza di valori e di intenti. Cfr. Millender 2012, pp. 390-391.

<sup>133</sup> Sull'antitesi iniziale (ἐμοί ἢ οὐδὲ καθυπαίθησα, ἀλλ' εἰς ὑμᾶς ἐδαπάνων) e sull'uso dell'antitesi nel testo di Senofonte si veda Kelly 1977, pp. 126-129.

<sup>134</sup> Come nota Laforse 2000, p. 78 «While the logic is not consistent – “remember how we defeated the barbarians with the help of another barbarian” – this is nonetheless an especially cunning appeal».

<sup>135</sup> Pernot 2014, p. 292 si riferisce a questo episodio come a «l'une des plus extraordinaires scènes de manipulation rhétorique que nous ait léguées l'Antiquité. Les mercenaires engagés par Cyrus, comprenant enfin que celui-ci voulait détrôner son frère aîné Artaxerxès, refusèrent de le suivre : alors Cléarque leur parla. Il fit semblant de dire qu'il agirait comme eux, et, en réalité, il les persuada de suivre Cyrus».

<sup>136</sup> Pernot 2008, p. 427. Su questo genere di discorsi si veda anche Dentice di Accadia 2010b.

παρακοίτης<sup>137</sup>, Clearco si rivolge ai mercenari dicendo νομίζω γὰρ ὑμᾶς ἐμοὶ εἶναι καὶ πατρίδα καὶ φίλους καὶ συμμάχους, καὶ σὺν ὑμῖν μὲν ἂν οἶμαι εἶναι τίμιος ὅπου ἂν ᾧ.<sup>138</sup>

Tuttavia, la reale intenzione di Clearco è ingannare l'esercito greco e tutta la sua fedeltà è unicamente verso Ciro come si ricava dal prosieguito della narrazione. Il suo discorso dice esattamente il contrario di ciò che pensa e se a parole si mostra favorevole a tornare indietro e ad abbandonare Ciro le sue azioni tradiscono le sue reali intenzioni. In questo senso rappresenta un perfetto esempio di discorso figurato e come tale è descritto nel trattato retorico attribuito a Dionigi di Alicarnasso (Ps.Dion. *Rh.* 8.11):

Nell'*Anabasi*, invece, i soldati sospettano che la spedizione sia volta contro il re, e non vogliono seguire più Ciro. Ma Clearco tiene un discorso alle truppe promettendo da un lato di seguirle ovunque, ma dall'altro suggerendo nel discorso la necessità di restare, imitando così il personaggio omerico di Fenice (ὕπισχνούμενος μὲν ἔψεσθαι τοῖς στρατιώταις πανταχόσε, ἐν δὲ τῷ λόγῳ κατασκευάζων τὸ ἀναγκαῖον εἶναι μένειν, μιμούμενος τὸν Ὀμήρου Φοίνικα)<sup>139</sup>.

Se però Dionigi offre come referente immediato il discorso tenuto da Fenice ad Achille in *Il.* 9 per convincerlo a riprendere la battaglia – e in effetti anche lì Fenice all'inizio del suo discorso dichiara la sua totale vicinanza ad Achille, tanto da promettere di tornare con lui e abbandonare gli Achei<sup>140</sup> - un altro parallelo omerico<sup>141</sup> si può leggere in questa situazione

---

<sup>137</sup> Tu, Ettore, tu mi sei padre e madre e fratello e sei anche il mio giovane sposo. (Trad. M. G. Ciani 1998)

<sup>138</sup> Per questo parallelo si veda Tsagalis 2002. Cfr. anche Tuplin 2003a, p. 126: «If intended, the allusion marks Clearchus' subservient posture (other classical reminiscences of the Andromache passage are in the mouth of women) and cynicism: to exploit a classically affecting scene as a strategy of manipulation is surely shocking. In *Iliad* Hector must fight because it is his inescapable duty (despite his knowledge that Troy will fall); in *Anabasis* the soldiers fight because they get a pay rise. And there is another twist: if Clearchus is Andromache, the army is Hector – who is doomed to die. But (some of the) army survives, whereas Clearchus suffers not only the imprisonment feared by Andromache, but also death». Vd. anche Tuplin 2014, p. 74. Winter 2016 legge un significato ulteriore in questo referente, p. 134: «If Xenophon the author did intend for this link to the *Iliad* scene to be made, and if the reader is meant to believe that the soldiers also made the connection, it might indicate to the reader Clearchus' cynical manipulation of his audience's emotions».

<sup>139</sup> Trad. S. Dentice di Accadia 2010.

<sup>140</sup> *Il.* 9. 434-605. Tuttavia come nota Dentice di Accadia 2010b, p. 148: «In realtà i discorsi [*scil.* quello di Fenice e quello di Clearco] non sono perfettamente sovrapponibili. Se l'orazione di Fenice comincia infatti con la stessa dichiarazione fatta da Clearco, vale a dire l'intenzione di seguire l'interlocutore dappertutto, essa termina però con l'appello esplicito ad Achille a ritornare in guerra (v. 492 ss.). Il discorso di Fenice, insomma, è solo parzialmente figurato, mentre quello di Clearco resta tale fino alla fine». Anche in questo senso sembra più stringente il confronto tra il discorso di Clearco e la prova di Agamennone (confronto notato già, seppur brevemente, in Ferrari 2018, p. 890 che vede in entrambi i passi esempi di test per mettere alla prova le truppe in situazioni critiche).

<sup>141</sup> Su Omero come referente fondamentale per l'*Anabasi* si veda, oltre a Tuplin 2003a, che analizza una serie di passi con echi omerici, ponendo la sua attenzione in particolare sulla presentazione dei personaggi eroici: Rinner 1978, che si concentra sul confronto tra la situazione dei greci dopo Cuneo e quella degli Achei dopo che Achille ha deciso di abbandonare l'esercito nell'*Iliade*; Lossau 1990, mostra come l'*Odissea* rappresenti un modello importante per la narrazione di una vicenda che ha molto in comune con il genere epico dei *Nostoi*;

e può contribuire alla comprensione del personaggio di Clearco e di come Senofonte abbia operato alla rappresentazione del comandante spartano: quello dei soldati greci sfiniti dagli anni di guerra e dalla peste e desiderosi di tornare a casa che vengono messi alla prova da Agamennone in *Il.* 2.110-141:

«Compagni, eroi danai, scudieri di Ares,  
Zeus Cronide mi strinse in pesante rovina,  
crudele! Prima mi promise, annuendo col capo,  
che verso casa sarei ripartito abbattute le mura di Ilio,  
ma poi tramò subdolo inganno (κακὴν ἀπάτην) e mi costringe  
a tornare inonorato (δυσκλέα) dopo aver perduto molti soldati.  
Così, credo, piace ora a Zeus strapotente  
che già di molte città distrusse le rocche (πολλάων πολίων κατέλυσε κάρηνα)  
e altre al suolo ne raderà: immenso il suo potere.  
Ed è vergogna (αἰσχρὸν γὰρ τόδε) anche di fronte ai posteri se sapranno  
che invano tale e tanto esercito di Achei  
conduce una guerra inutile combattendo con gente  
inferiore di numero senza che se ne intraveda la fine.  
Se mai volessimo, Achei e Troiani insieme,  
stipulare una tregua e gli uni e gli altri contarci  
raccolgendo insieme i Troiani che vivono in questa contrada  
e noi Achei dividerci per gruppi di dieci e poi  
per ogni decina scegliessimo a coppiere un Troiano,  
parecchie decine resterebbero senza un coppiere.  
Di tanto più numerosi credo siano i figli degli Achei  
rispetto ai Troiani che abitano nella città, ma di alleati  
in armi dispongono, provenienti da molte contrade,  
che molto mi ostacolano impedendomi di radere al suolo,  
come pure vorrei, la rocca fiorente di Ilio.  
Nove anni il grande Zeus lasciò che passassero  
e le tavole delle navi sono marce, logore le sartie,  
e nel frattempo ecco che le nostre spose e i nostri figli bambini  
siedono a casa aspettandoci mentre l'impresa  
per la quale venimmo fin qua è rimasta incompiuta.

---

Orth 2005, che si focalizza sulla formula con cui viene presentato Senofonte nell'*Anabasi* e sui suoi possibili modelli epici.

Su, facciamo (ἀλλ' ἄγεθ') tutti come dico io!

Fuggiamo (φεύγωμεν) con le navi verso la cara terra paterna!

Mai ci avverrà di conquistare la vasta città di Troia»<sup>142</sup>

In entrambi i casi i soldati sono ben lieti di abbandonare le armi e ritornare a casa. È uguale anche il contesto in cui vengono pronunciati, davanti all'assemblea dell'esercito. Inoltre, molti versi di questo discorso di Agamennone (*Il.* 2.111-18 + 139-41) vengono ripetuti uguali dallo stesso Atride, in un altro luogo dell'opera che sembra essere presente qui a Senofonte, come abbiamo visto prima, cioè nel momento di grande sconforto, dopo essere scoppiato in lacrime davanti all'esercito, in *Il.* 9 (18-28): sembra quasi che Senofonte per rappresentare questo episodio giochi con questi due passi omerici nei quali Agamennone incita alla resa delle truppe ed è molto probabile che quell'esempio fosse presente nella memoria culturale del lettore che, quindi, era portato a fare un parallelo tra i due passi<sup>143</sup>.

È evidente che i due luoghi iliadici erano già messi a confronto e discussi nell'antichità: infatti, uno scoliasta presenta una lettura per il discorso del libro 9 come si trattasse di una seconda prova, in cui nuovamente Agamennone testerebbe il convincimento delle truppe, anche se in questo caso non vi sono espliciti riferimenti nel testo omerico e sembra piuttosto un'interpretazione priva di fondamenti reali<sup>144</sup>. Le somiglianze tra quanto dice Agamennone e le parole usate da Clearco sono palesi anche su un piano retorico: si tratta in entrambi i casi di discorsi figurati, dove, come si è detto, l'oratore finge di perseguire l'obiettivo contrario rispetto a quello che vuole realmente ottenere. Dal momento che la reale intenzione del discorso è nel significato opposto rispetto alle parole che vengono pronunciate, si possono leggere sia nel discorso di Agamennone<sup>145</sup> sia nel discorso di Clearco diversi motivi che

---

<sup>142</sup> Trad. F. Ferrari 2018.

<sup>143</sup> Il racconto della prova di Agamennone e il sogno ingannatore di Zeus che la precede doveva creare un certo dibattito interpretativo già nell'antichità, almeno a giudicare dalla condanna espressa in Platone *Resp.* 383a. La figura di Agamennone è oggetto di una digressione elogiativa anche in Is. *Panath.* 74-90 (su cui si veda Race 1978). Per il ruolo di Agamennone negli scritti di Senofonte si veda oltre.

<sup>144</sup> *Schol.* 17b: ὃ φίλοι, Ἀργείων ἡγήτορες: οὐ πρὸς τὸ πλῆθος ἀποτείνεται, ἐπεὶ καὶ ἡγεμόνες μόνοι εἰσὶν οἱ παρόντες. b(BCE3E4)T τὴν μὲν πρώτην πείραν ὁ Ἀγαμέμνων σύμπαντος τοῦ πλήθους ἐποιεῖτο καὶ „ὃ φίλοι ἦρωες Δαναοί, θεράποντες Ἄρηος“ (B 110) ἔλεγεν. νῦν δὲ ταύτην δευτέραν πείραν εἰς τοὺς Ἀργείων ἡγεμόνας φέρει δεδουκῶς μὴ καὶ τούτων τὴν γνώμην ἢ γενομένην ἦττα καὶ ὁ παρὰ τοῦ Διὸς φόβος ἀνέτρεψεν.

<sup>145</sup> Alcune parole del discorso stesso sembrano infatti fuori luogo e poco adatte a convincere i soldati alla fuga precipitosa (come ad esempio il riferimento a Zeus distruttore di molte città del v. 117 oppure le considerazioni sulla vergogna e la perdita di gloria che arrecherebbe una ritirata): tali espressioni si possono anche leggere, in effetti, come dei segnali che l'esercito avrebbe dovuto cogliere per comprendere il valore di test di tutto il discorso dell'Atride. Per un'analisi retorica, che evidenzia questi aspetti, del discorso di Agamennone, sulla base anche dei trattati di retorica antica e in particolare con riferimenti agli scritti *Sui discorsi figurati* attribuiti a Dionigi di Alicarnasso, si veda Dentice di Accadia 2010a. E in effetti negli scritti pseudodionisiani trovano spazio sia il discorso di Clearco che quello di Agamennone. Sul discorso di Agamennone e i problemi

sembrano favorire più il prosieguo dell'impresa militare che una resa e una ritirata: se Agamennone, infatti, sottolinea la grande sproporzione numerica tra Troiani ed Achei a vantaggio di questi ultimi e l'ignominia che procurerebbe la fuga e la disfatta, Clearco ripete due volte lo stesso sintagma (ὄ τι ἄν δέη πείσομαι) che sembra alludere ai rischi e i pericoli di una ritirata<sup>146</sup>, che saranno elementi decisivi per la decisione finale dell'esercito di continuare la marcia. Le somiglianze potrebbero essere anche favorite dalla posizione che occupa il discorso di Clearco nella narrazione (siamo in entrambi i casi all'inizio del racconto).

È, d'altronde, vero che le modalità di azione sono profondamente diverse: nell'*Iliade* a salvare la situazione è Odisseo incitato dalla dea Atena a tornare sui suoi passi e convincere gli altri a non cedere a una resa ignominiosa<sup>147</sup>; in questo caso, ben altro espediente è messo in campo da Clearco, che controlla perfettamente le reazioni del suo pubblico e preannuncia già il buon esito della vicenda, quando, all'insaputa dei soldati, rassicura Ciro sulle sue buone intenzioni e lo tranquillizza sul fatto che tutto si concluderà nel modo migliore<sup>148</sup>. Senofonte descrive esplicitamente lo scambio di messaggi che avviene, di nascosto, tra Clearco e Ciro, che sin da subito denuncia come la dichiarata fedeltà verso i Greci è solo una menzogna usata al fine di placare l'ira dei soldati e riportarli all'obbedienza<sup>149</sup>.

Un primo risultato è ottenuto immediatamente da Clearco, che dichiarando così esplicitamente e con tanto ardore la sua totale fedeltà verso i suoi soldati – ma, allo stesso

---

interpretativi che presenta si vedano almeno i commenti di Brügger - Stoevesandt - Visser 2003, pp. 40-41; Kirk 1985, pp. 129-130.

<sup>146</sup> Vd. Kelly 1977, p. 18: «This repetition, while strikingly emphasizing Clearchus' apparent willingness to meet serious danger because of his dedication to his soldiers, also implies that the mercenaries' refusal to obey him may well result in suffering for themselves – suffering which could have been avoided had they hearkened to his initial command to march on».

<sup>147</sup> Sulla figura di Odisseo in questo canto si sarebbe concentrato lo stesso Socrate, stando almeno alla testimonianza di *Mem.* 1.2.58-59, dove si citano i versi di Omero e l'interpretazione (l' ἐξηγεῖσθαι) che ne dava il filosofo ateniese come monito contro coloro che, non essendo capaci di essere utili alla città, potrebbero invece nuocervi. Questo passo dei *Memorabili* dimostra, *in primis*, ancora una volta la conoscenza del testo di Omero da parte di Senofonte (e in particolare l'interesse verso *Il.* 2), quindi, testimonia il lavoro di esegesi che veniva fatto sul testo del poema all'interno della cerchia socratica, dove i versi omerici sono studiati per trarne un insegnamento morale valido anche nella *polis* coeva. Sul dibattito interpretativo di Omero all'interno della cerchia socratica, con particolare attenzione al *Simposio* senofonteo, dove si fa anche riferimento al significato allegorico dei poemi si veda Pentassuglio 2019.

<sup>148</sup> Clearco dice a Ciro di avere fiducia che la situazione si sarebbe conclusa per il meglio (ἔλεγε θαρρεῖν ὡς καταστησομένων τούτων εἰς τὸ δέον), parole simili userà nei confronti sempre di Ciro per rassicurarlo sul buon esito della battaglia decisiva a Cunassa (1.8.13), ma in quel caso la conclusione della vicenda non è certamente positiva per il principe persiano: su questo si veda oltre.

<sup>149</sup> Si potrebbe forse fare un raffronto tra questo testo e il messaggio che Temistocle, all'insaputa degli altri greci, fa recapitare a Serse, all'indomani della battaglia di Salamina, per vantarsi di aver convinto gli altri strateghi a non tagliare la ritirata dei Persiani, andando a distruggere il ponte di barche sull'Ellesponto (Hdt. 8.110). Nel caso di Temistocle, però, dopo aver proposto per primo di navigare verso l'Ellesponto, l'Ateniese cambia idea quando si accorge di non poter convincere gli altri e fa valere come un suo aiuto al Gran Re quello che in realtà è un convincimento di altri.

tempo, senza mai apertamente esprimere la volontà di ritirarsi, né tantomeno toccare il vero punto della questione, cioè quale fosse il reale obiettivo della spedizione - è riuscito a ottenere una rinnovata fiducia tra le fila del suo esercito e, addirittura, ad accrescere il suo schieramento con l'aggiunta degli uomini di Senia e Pasione. A questo punto il suo piano è in moto e, mostrando tutte le sue capacità di manipolare il suo seguito, Clearco riesce a far sì che siano gli stessi soldati a cambiare idea e a decidere, in maniera apparentemente autonoma, di continuare a seguire Ciro nella spedizione (*An.* 1.3.9-19):

In seguito, riuniti i propri soldati e quelli sopraggiunti presso di lui, e quanti degli altri lo volessero, disse quanto segue: «Soldati, è chiaro che la posizione di Ciro nei nostri confronti è come la nostra nei suoi (οὕτως ἔχει πρὸς ἡμᾶς ὥσπερ τὰ ἡμέτερα πρὸς ἐκεῖνον): noi, infatti, non siamo più soldati suoi (ἡμεῖς ἐκεῖνου ἔτι στρατιῶται), dal momento che non lo seguiamo, né egli è più quello che ci paga lo stipendio (οὔτε ἐκεῖνος ἔτι ἡμῖν μισθοδότης). Certo, so che pensa di subire da noi un torto (ἀδικεῖσθαι νομίζει ὑφ' ἡμῶν); così, anche se mi manda a chiamare, non intendo andare, soprattutto perché mi vergogno (αἰσχυνόμενος), in quanto sono consapevole di averlo ingannato in tutto (πάντα ἐψευσμένους αὐτόν), poi anche perché temo che mi prenda e mi infligga la pena per i torti che pensa di aver subito da me (ὕπ' ἐμοῦ ἠδικῆσθαι). A me pare, dunque, che sia per noi il momento non di dormire (ἐμοὶ οὖν δοκεῖ οὐχ ὥρα εἶναι ἡμῖν καθεῦδειν) e di disinteressarci della nostra sorte, ma di decidere cosa bisogna fare per uscire da questa situazione. E finché restiamo qui, mi pare che si debba riflettere a come restarci nella massima sicurezza, mentre se si decide già di andarsene, a come andarsene nella massima sicurezza, e a come avere i generi di prima necessità (τὰ ἐπιτήδεια): senza questi, infatti, né un comandante né un soldato semplice serve a nulla. L'uomo, poi, è amico degnissimo con chi è amico, ma nemico durissimo con chi è ostile (ὁ δ' ἀνὴρ πολλοῦ μὲν ἄξιός ᾧ ἂν φίλος ᾗ, χαλεπώτατος δ' ἐχθρὸς ᾧ ἂν πολέμιος ᾗ), e dispone di forze di fanteria, di cavalleria e navali che tutti ugualmente vediamo e conosciamo (πάντες ὁμοίως ὁρῶμέν τε καὶ ἐπιστάμεθα): mi pare infatti che ci troviamo non lontano da lui. Così, è ora di dire ciò che uno ritiene sia la cosa migliore». Detto questo, smise di parlare. In seguito alcuni si alzarono spontaneamente per dire quello che pensavano, altri lo fecero subornati da lui (οἱ δὲ καὶ ὑπ' ἐκεῖνου ἐγκέλευστοι), indicando quali erano le difficoltà sia per restare che per andarsene senza l'approvazione di Ciro (ἢ ἀπορία ἄνευ τῆς Κύρου γνώμης καὶ μένειν καὶ ἀπιέναι). Uno poi disse, facendo credere di doversi affrettare il più possibile a mettersi in marcia verso la Grecia, che al più presto bisognava scegliere altri comandanti, se Clearco non voleva condurli via, acquistare i generi di prima necessità (τὰ δ' ἐπιτήδεια) (il mercato era nell'accampamento barbaro) e prepararsi; poi, andare a chiedere a Ciro delle navi per salpare [...] Dopo di lui Clearco parlò così: «Nessuno di voi dica che sarò io ad assumere questo comando (vedo infatti

molte ragioni per cui non debbo farlo), ma semmai che ubbidirò il più possibile all'uomo che sceglierete (ὡς δὲ τῷ ἀνδρὶ ὄν ἂν ἔλησθε πείσομαι ἢ δυνατὸν μάλιστα), affinché sappiate che so anche accettare ordini (ἄρχεσθαι ἐπίσταμαι), proprio come un qualsiasi altro uomo». Dopo di lui si alzò un altro, mostrando la dabbenaggine di quello che consigliava di chiedere le navi, come se Ciro volesse rimandare indietro la spedizione [...] «Mi pare invece opportuno che vadano da Ciro uomini che siano idonei, con Clearco, e gli chiedano cosa vuole fare di noi, e, se l'azione è in tutto simile a quella per cui anche in precedenza si è servito di mercenari, che noi lo seguiamo e ci comportiamo non meno bene di quelli che in precedenza hanno marciato con lui verso l'interno; qualora, invece, l'azione appaia più grande, più faticosa e più pericolosa della precedente (μείζων ἢ πρᾶξις τῆς πρόσθεν φαίνεται καὶ ἐπιπονωτέρα καὶ ἐπικινδυνότερα), che gli si chieda o di convincerci, prima di condurci con sé, o di lasciarci andare dopo essersi lasciato lui persuadere all'amicizia (πρὸς φιλίαν): in queste condizioni, infatti, seguendolo lo seguiremmo da amici (φίλοι) e pronti a tutto, mentre andandocene ce ne andremmo in tutta sicurezza».

Non è la dea Atena che interviene, né c'è traccia del saggio Odisseo che prende lo scettro di Agamennone per mettere a tacere le proteste e ricordare ai soldati achei il loro dovere. Nel racconto senofonteo invece è tutto già organizzato da Clearco che ha già istruito alcuni dei suoi uomini per fare degli interventi in assemblea orchestrati ad arte per far rientrare la rivolta e riprendere la marcia<sup>150</sup>. In questo senso il riferimento immediato si può trovare nell'assemblea ateniese dove queste situazioni potevano svolgersi abbastanza frequentemente. L'espedito messo in moto da Clearco è infatti simile a quanto lo stesso Senofonte narra riguardo l'assemblea ateniese riunita per decidere la sorte degli strateghi all'indomani della battaglia delle Arginuse. In quel caso è Teramene<sup>151</sup> che aveva istruito alcuni ateniesi a presentarsi davanti all'ecclesia come parenti dei caduti e a manovrare Calliseno per presentare l'accusa contro gli strateghi nella *boulé*<sup>152</sup>. Allo stesso modo alcuni

<sup>150</sup> Si noti in particolare l'uso del termine ἐγκέλευστοι "subordinati, incitati" per indicare coloro che parlarono su indicazione di Clearco. Il termine è derivato dal verbo ἐγκελεύω, usato da Senofonte solo in riferimento ai cani da caccia che devono essere sollecitati dal padrone a seguire la preda (*Cyn.* 9.7). Ben diversa è la scelta lessicale quando a parlare è Policrate sollecitato (ἐνετός) da Senofonte in *An.* 7.6.41.

<sup>151</sup> La somiglianza tra Clearco e Teramene è già stata notata, seppur in maniera cursoria, da Parke 1933, p. 30. Anche Christ 2020, p. 163 nota come le dinamiche sociali presenti nell'assemblea dell'esercito e nel suo rapporto con i generali ricordino quelle presenti ad Atene, facendo riferimento in particolare ai momenti concitati e confusi che portarono alla condanna degli strateghi dopo le Arginuse.

<sup>152</sup> *Hell.* 1.7.8: μετὰ δὲ ταῦτα ἐγένετο Ἀπατούρια, ἐν οἷς οἱ τε πατέρες καὶ οἱ συγγενεῖς σύνεισι σφίσιν αὐτοῖς, οἱ οὖν περὶ τὸν Θηραμένην παρεσκεύασαν ἀνθρώπους μέλανα ἱμάτια ἔχοντας καὶ ἐν χρῶ κεκαρμένους πολλοὺς ἐν ταύτῃ τῇ ἑορτῇ, ἵνα πρὸς τὴν ἐκκλησίαν ἤκοιεν, ὡς δὴ συγγενεῖς ὄντες τῶν ἀπολωλότων, καὶ Καλλίξενον ἔπεισαν ἐν τῇ βουλῇ κατηγορεῖν τῶν στρατηγῶν. Tale descrizione getta anche molti dubbi sulla credibilità che il lettore deve attribuire al personaggio che si presenta subito dopo qualificandosi come un sopravvissuto e che con la sua testimonianza supporta l'accusa contro gli strateghi (*Hell.* 1.7.11).

soldati precedentemente istruiti da Clearco si alzano a parlare per suggerire le prossime mosse, per mostrare le insormontabili difficoltà di una ritirata contro il volere di Ciro e, quindi, per concludere l'ammutinamento, mandando, alla fine, Clearco a ottenere rassicurazioni dal principe persiano sulla reale destinazione dell'impresa e, specialmente, a richiedere un aumento della paga.

Clearco usa sia Ciro sia i suoi soldati: da una parte facendosi convocare dal principe persiano, che è evidentemente preoccupato per la situazione, senza però presentarsi a lui, mostrando così a tutti il suo timore e preparando così il campo per una paura generalizzata dei soldati verso le possibili ripercussioni della ritirata; dall'altra, istruendo alcuni uomini i cui discorsi sono riportati in *oratio obliqua* proprio a sottolineare il fatto che le loro parole non aggiungono nulla a quelle di Clearco, vero regista di tutta l'operazione<sup>153</sup>. È evidente che il comandante spartano pensa esclusivamente ad ottenere dalla situazione il suo personale vantaggio senza preoccuparsi né dell'immagine e della considerazione che l'esercito può avere di Ciro né tantomeno del benessere dei suoi sottoposti<sup>154</sup>.

Solo le parole di Clearco sono riportate per intero in due nuovi più brevi discorsi alle truppe. Nel primo si noti la totale polarizzazione che si viene a creare tra la figura di Ciro e l'esercito greco: se l'iniziale discorso di Clearco era puntellato dal pronome di prima persona singolare e da quello di seconda persona plurale, in questo caso invece troviamo frequentemente il pronome 'noi' (ἡμᾶς [...] τὰ ἡμέτερα [...] ἡμεῖς [...] ἡμῖν [...] ὑφ' ἡμῶν [...] ἡμῖν [...] ἡμῶν) a suggellare il rinnovato accordo tra Clearco e le sue truppe. A contrapporsi a questo 'noi' è ora Ciro, che non è più visto come il benefattore dei Greci, ma semplicemente colui che paga il compenso (μισθοδότης)<sup>155</sup> e non viene più neanche chiamato per nome, a rimarcare ancor di più la distanza che si è creata tra lui e l'esercito greco, ma esclusivamente con pronomi (ἐκεῖνον [...] ἐκείνου [...] αὐτῷ [...] ἐκεῖνος [...])

---

<sup>153</sup> L'*oratio obliqua* è usata sia per riferire le parole di due anonimi soldati, che evidentemente si può arguire siano stati sollecitati da Clearco a prendere la parola, sia per la risposta finale che offre Ciro all'ambasceria di Clearco, mandata a chiedere spiegazioni sul reale obiettivo della spedizione. È evidente che in questa sezione Senofonte voglia soffermarsi principalmente sul ruolo di Clearco del quale tutti i discorsi vengono riportati in *oratio recta*.

<sup>154</sup> Sull'inganno di Clearco e sul fatto che egli sia interessato solo ai suoi interessi individuali, contrariamente al personaggio di Senofonte che, se anche in alcuni casi si trova costretto ad ingannare i soldati, lo fa esclusivamente per il bene di tutto l'esercito, si veda Winter 2013. Cfr. anche Millender 2012 p. 383: «Cyrus - whom Xenophon describes as both perplexed and pained (1.3.8: ἀπορῶν τε καὶ λυπούμενος) - also was initially just as much in the dark as the Cyreans concerning Clearchus' scheme at Tarsus (1.3.8). One must also wonder whether Cyrus had been forewarned of the Cyrean representatives' request for extra pay, which Clearchus had likely instigated (1.3.19, 21). The only winner in this elaborate hoax, as far as Xenophon is concerned, was Clearchus, who played the Greeks and Cyrus off against each other and emerged as the benefactor and beneficiary of both parties».

<sup>155</sup> Si noti la posizione enfatica che viene riservata a questo termine a conclusione della frase. Cfr. Kelly 1977, pp. 23-24.

αὐτοῦ [...] αὐτόν) fino al conclusivo ὁ δ' ἀνὴρ, che precede la definizione di Ciro quale nemico temibile e quasi impossibile da superare<sup>156</sup>.

In questo discorso si può forse anche leggere un ultimo riferimento all'ipotesto di *Il. 2*. La frase di Clearco che spinge i soldati all'azione e a una veloce decisione sul da farsi (ἐμοὶ οὖν δοκεῖ οὐχ ὄρα εἶναι ἡμῖν καθεύδειν οὐδ' ἀμελεῖν ἡμῶν αὐτῶν, ἀλλὰ βουλευέσθαι ὅ τι χρὴ ποιεῖν ἐκ τούτων) invita anche a non dormire in questo difficile momento: questo riferimento appare alquanto strano e dovrebbe far pensare a un'atmosfera notturna, la quale però non è enunciata da Senofonte e non si addice a un'assemblea dell'esercito. È possibile allora che anche qui abbia avuto un peso la reminiscenza iliadica di quanto aveva detto il sogno ingannatore ad Agamennone e poi aveva ripetuto lo stesso Atride agli anziani (*Il. 2.24-25 = 2.61-62*): οὐ χρὴ παννύχιον εὔδειν βουλευφόρον ἄνδρα, / ᾧ λαοὶ τ' ἐπιτετράφαται καὶ τόσσα μέμηλε<sup>157</sup>.

Clearco si rivolge ai soldati un'ultima volta brevissimamente (*An.1.3.15-16*). L'anonimo<sup>158</sup> soldato, che – Senofonte afferma – finge di aver fretta di tornare a casa pone come problema primario, in maniera in parte sorprendente, l'elezione di nuovi generali, nel caso Clearco non sia disponibile, per guidare l'esercito nella marcia di ritorno e, nel caso Ciro si opponga alla loro decisione, propone di porsi immediatamente in assetto da guerra e occupare i monti vicini per prepararsi allo scontro. Clearco, che evidentemente aveva già preparato la sua risposta, interviene dicendosi indisponibile a guidare i soldati in un'impresa piena di rischi e difficoltà, ma si dichiara pronto ad obbedire a qualsiasi altro uomo venga scelto per comandare l'esercito. È evidente che si tratta di un altro espediente di Clearco che così aumenta i problemi dell'esercito che vuole tornare a casa, lasciandolo senza una guida, ma, nel contempo, sottolinea nuovamente tutta la sua fedeltà ai soldati, fino a rinunciare al suo ruolo di comandante.

---

<sup>156</sup> Si noti quanto il nominare un personaggio solo dopo la sua apparizione o il non nominarlo affatto, ma riferirsi a lui attraverso perifrasi, siano caratteristiche presenti nello stile di Senofonte, principalmente per la *Ciropedia*, ma non solo. Cfr. Rood 2017a pp. 272-273. In particolare l'antagonista di Ciro il Grande e dei Persiani nella *Ciropedia* non è mai chiamato per nome, ma è definito semplicemente l'Assiro. L'utilizzo del solo ἀνὴρ può anche essere letto in senso dispregiativo, almeno a giudicare da *An. 1.6.9* dove è detto da Ciro per indicare il traditore Oronta e da *Hell. 6. 4. 5* dove ὁ ἀνὴρ si riferisce al re spartano Cleombroto nelle parole dei suoi avversari. Sull'uso dei nomi propri o di perifrasi per indicare una persona nell'*Anabasi* si veda anche Tsagalis 2009.

<sup>157</sup> Non deve dormire per tutta la notte chi siede in consiglio, chi governa un esercito ed ha tante cure (trad. M. G. Ciani 1998)

<sup>158</sup> Sul ruolo che svolge anche l'anonimato come strumento narrative nel testo di Senofonte si veda Tsagalis 2009, p. 479: «The use of proper names is so systematically and vigorously pursued by Xenophon that their absence can be also narratively significant, 'foreshadowing' a character's negative role in the plot or implying a disparaging and unfavorable comment on the part of the historian».

Tuttavia, la conclusione alquanto enfatica di questo intervento di Clearco (ὡς δὲ τῷ ἀνδρὶ ὄν ἄν ἔλησθε πείσομαι ἢ δυνατὸν μάλιστα, ἵνα εἰδῆτε ὅτι καὶ ἄρχεσθαι ἐπίσταμαι ὡς τις καὶ ἄλλος μάλιστα ἀνθρώπων) non può che venir letta con sospetto da un lettore attento, dal momento che più volte Senofonte sottolinea nella narrazione la totale incapacità del comandante spartano ad obbedire agli ordini altrui<sup>159</sup>.

A questo punto si alza un secondo soldato anonimo a mettere in evidenza (il participio ἐπιδεικνύς, ripetuto due volte, riprende l'iniziale ἐπιδεικνύντες che connotava i soldati sollecitati, ἐγκέλυστοι, da Clearco) l'impossibilità di realizzare ogni proposta di ritirata che è stata fatta<sup>160</sup>. L'unica soluzione possibile è tornare da Ciro e rimettersi alla sua decisione, se sarà convincente, oppure cercare di convincerlo a lasciar andare i soldati<sup>161</sup>. È così che si riafferma il ruolo di Clearco, scelto quale ambasciatore presso Ciro e presentato nella nuova luce di leale difensore dell'esercito e non più come severo comandante più fedele al principe persiano che ai suoi concittadini e soldati. Tuttavia, Senofonte, pur non intervenendo in prima persona, ha lasciato che il lettore potesse vedere dietro le quinte di questo *coup de théâtre* e ha mostrato chiaramente come tutti i fili della vicenda siano abilmente mossi dal comandante spartano per manipolare l'esercito ai suoi fini<sup>162</sup>.

---

<sup>159</sup> An. 1.8.1; 2.6.3; 2.6.15. Vedi oltre.

<sup>160</sup> Come ha anticipato Senofonte i soldati sono istruiti da Clearco a mostrare οἶα εἴη ἡ ἀπορία ἄνευ τῆς Κύρου γνώμης καὶ μένειν καὶ ἀπιέναι. E in effetti i due discorsi rispondono precisamente a questo scopo: ogni proposta presentata dal primo soldato trova una risposta sarcastica da parte del secondo, che ripete in parte le stesse parole del primo, ma esclude ogni concreta possibilità di un ritorno bollandola come sciocchezza (ἀλλ' ἐγὼ φημι ταῦτα μὲν φλυαρίας εἶναι). Cfr. Kelly 1977, p. 31.

<sup>161</sup> An. 1.3.19: ἐὰν δὲ μείζων ἢ πρᾶξις τῆς πρόσθεν φαίνεται καὶ ἐπιπονωτέρα καὶ ἐπικινδυνότερα, ἀξιοῦν ἢ πείσομαι ἢ ἡμᾶς ἄγειν ἢ πείσομαι ἢ πρὸς φίλιαν ἀφιέναι. C'è una certa ironia nelle parole di questo soldato che si appella all'arma della persuasione alla fine del suo discorso, quando un ben più sottile persuasione ha ormai raggiunto il suo scopo senza neppure che i soldati se ne siano resi conto. È strano che l'anonimo mercenario ripresenti a conclusione del discorso la possibilità che Ciro si convinca a lasciarli andare, quando proprio nelle sue parole iniziali ha mostrato chiaramente come non sia una eventualità realmente possibile. È evidente che questa ipotesi è presa in considerazione solo a livello teorico ed esclusivamente per far sembrare la decisione finale una libera scelta dell'esercito, invece di una semplice necessità a cui sottostare. Cfr. Kelly 1977, p. 33.

<sup>162</sup> Cfr. Braun 2004, p. 101: «Yet there is no trace of dramatic irony in Xenophon's account of his success in persuading the Greeks to continue their march, while still withholding its true purpose. To those in the know it still seemed a hopeful enterprise; and the danger and difficulty of retreat against Cyrus' will were all too evident. Clearchus' deception here is on a level with Odysseus' white lies, which the goddess Athena commented with amusement, even admiration. He was not committing perjury, as Tissaphernes would soon do». A supporto di questa tesi fa riferimento a *Od.* 13. 287-297 dove Atena, in effetti, loda gli inganni orditi da Odisseo. Però, lo stesso Senofonte riporta una considerazione di Socrate su Odisseo, definito oratore sicuro in quanto capace di basare le sue argomentazioni sulle convinzioni del suo uditorio (*Xen. Mem.* 4.6.15: ἔφη δὲ καὶ Ὀμηρον τῷ Ὀδυσσεῖ ἀναθεῖναι τὸ ἀσφαλῆ ῥήτορα εἶναι, ὡς ἰκανὸν αὐτὸν ὄντα διὰ τῶν δοκούντων τοῖς ἀνθρώποις ἄγειν τοὺς λόγους). Come ha notato giustamente Tuplin 2003a, p. 119 questa visione sembra riferirsi piuttosto al passo omerico di *Od.* 8.166-72, dove il perfetto oratore è descritto dallo stesso Odisseo (ἄλλος μὲν γὰρ εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνὴρ, / ἀλλὰ θεὸς μορφὴν ἔπεσι στέφει· οἱ δὲ τ' ἐς αὐτὸν / τερπόμενοι λεύσσοισιν, ὁ δ' ἀσφαλῆ ὡς ἀγορεύει, / αἰδοῖ μιλίχη, μετὰ δὲ πρόπει ἀγορομένοισιν, / ἐρχόμενον δ' ἀνὰ ἄστρῳ θεὸν ὧς εἰσορόωσιν): il fatto che Senofonte parli di τὸ ἀσφαλῆ ῥήτορα in questo senso rende evidente il referente epico (cfr. anche Hainsworth 1982, *nota ad loc.*) Inoltre, se Senofonte avesse visto in modo positivo

Che tutto sia già perfettamente orchestrato da Clearco lo denuncia Senofonte esplicitamente<sup>163</sup>, ma può essere agevolmente notato anche da come si sviluppa l'intera vicenda: dopo aver fatto appello al senso di fratellanza che lo unisce ai Greci, Clearco istilla nel suo uditorio la paura di possibili ripercussioni da parte di Ciro finché proprio questo argomento, ripreso dagli altri oratori, non risulta decisivo nelle decisioni da prendere. Tuttavia, è la stessa narrazione a mostrare l'infondatezza di un tale argomento. Infatti, proprio nel capitolo successivo viene descritta la defezione di due strateghi greci, Senia e Pasion: è un tradimento reso ancora più grave dal fatto che i due lasciando l'esercito si impossessano degli oggetti più preziosi e se li portano via. A questo punto nell'esercito si sparge la voce di un inseguimento di Ciro e della sua intenzione di vendicarsi e punire i due comandanti. È Ciro stesso, però, a mostrare tutta la sua virtù e la sua misericordia in un discorso ai Greci in cui mostra di non voler perseguire nessun tipo di vendetta nei confronti dei due traditori<sup>164</sup>.

L'ammutinamento, quindi, si risolve senza troppi problemi per l'esercito. Ciro assicura che la spedizione non è rivolta contro Artaserse e promette ai soldati un aumento della paga. Clearco ha raggiunto il suo scopo e ha accresciuto la sua importanza sia alla guida dello schieramento sia nel suo legame di fiducia con Ciro<sup>165</sup>, mentre nessuno più esprime, almeno apertamente, i suoi dubbi sul reale obiettivo dell'esercito<sup>166</sup>.

---

l'inganno di Clearco, avrebbe potuto evitare di mostrare i suoi scambi di messaggi con Ciro oppure il fatto che i soldati che parlano siano stati già istruiti da lui. Il fatto che Senofonte sottolinei anche questi dettagli, nonché gli eventi successivi della vicenda di Clearco, inducono il lettore a mettere continuamente in dubbio la sincerità degli argomenti esposti da Clearco e dagli anonimi mercenari, qualificando tutto l'evento come un raggirio dei soldati. Nel prosieguo della vicenda è ancor più chiaro che unico a ottenere un guadagno reale da questo evento sia stato Clearco stesso, di cui, se qui si mette in luce la scarsa fedeltà verso i soldati, più tardi si mostrerà l'altrettanto incostante amicizia nei confronti di Ciro.

<sup>163</sup> C'è probabilmente dell'ironia nel fatto che Clearco nei primi due discorsi rivolti alle truppe usi per qualificare la sua condotta nei confronti di Ciro il participio del verbo ψεύδω (ψευσάμενον e ἐψευσμένος), quando il suo inganno e la sua menzogna si stanno in realtà compiendo nei confronti dei suoi soldati e non del principe persiano.

<sup>164</sup> An. 1.4.7-9. Si noti in particolare come Senofonte descrive la reazione dei Greci al discorso di Ciro, dando nella stessa narrazione una valutazione morale del principe persiano che sottolinea la sua magnanimità, in opposizione al quadro che ne ha tratteggiato Clearco.

<sup>165</sup> In Diod. 14.20 la vicenda dell'ammutinamento è descritta, ma il ruolo di Clearco non appare decisivo, anzi lo Spartano non è neppure nominato. È evidente la volontà di Senofonte di sfruttare questo episodio per mostrare alcuni aspetti significative dell'*ethos* del personaggio Clearco. Cfr. Kelly 1977, p. 44: «What is perhaps most remarkable is that Clearchus achieves his end by publicly denying it: he openly renounces his friendship with Cyrus and he steadfastly refuses to command his army; yet in the end Clearchus has strengthened his bond with Cyrus and he is securely in command of his army».

<sup>166</sup> An. 1.3.21: ὅτι δὲ ἐπὶ βασιλείᾳ ἄγροι οὐδὲ ἐνταῦθα ἤκουσεν οὐδεὶς ἐν τῷ γε φανερόν. È probabile che in queste parole abbia un certo peso anche l'intento apologetico di Senofonte che mostra, da una parte, come anch'egli sia stato vittima dell'inganno di Ciro e di Clearco e, dall'altra, come, allo stesso tempo, i soldati, e tra loro Senofonte, non fossero così ingenui da non aver già compreso che la spedizione aveva come obiettivo porre Ciro sul trono (in questo senso va letto il sintagma ἐν τῷ γε φανερόν).

## 2.3 La battaglia di Cunassa

Dopo l'episodio di Tarso Clearco diventa il punto di riferimento dello schieramento greco, l'unico che può rivaleggiare con lui è Menone, che proprio come Clearco con l'astuzia si è conquistato il favore di Ciro<sup>167</sup>. Proprio la rivalità tra questi due comandanti sarà un tema importante dei primi due libri: la narrazione è scandita da continui dissidi tra i due strateghi per tutta la spedizione fino alla tragica fine dei comandanti greci<sup>168</sup>. È evidente che il ruolo di Clearco sia mutato, avendo accresciuto anche numericamente il suo contingente con il passaggio sotto il suo comando dei soldati di Senia e Pasion, e Senofonte sottolinea tutta l'importanza che Clearco ormai ha assunto anche nel descrivere un caso di tradimento: infatti, nel processo contro Oronta, che si svolge nella tenda di Ciro (*An.* 1.6), Clearco è l'unico greco ammesso ad assistere e Ciro stesso si rivolge prima a lui per chiedere la sua opinione su quale punizione infliggere al traditore<sup>169</sup>. A rendere ancor più significativo il ruolo di Clearco in questa vicenda è il fatto che lui stesso, in quanto unico greco invitato nella tenda di Ciro, riferisce agli altri mercenari come sono andate le cose, ricoprendo quindi in via del tutto eccezionale il ruolo di secondo narratore, unica volta in cui è presente questo strumento narrativo in tutta l'opera<sup>170</sup>.

Si arriva quindi al momento decisivo dello scontro a Cunassa, dove il comportamento di Clearco risulta ancor una volta fondamentale (*An.* 1.8.12-14):

E in questo momento Ciro, che passava insieme a Pigrete, l'interprete, e ad altri tre o quattro, si mise a gridare a Clearco di condurre l'esercito verso il centro dei nemici (ἐβόα ἄγειν τὸ στράτευμα κατὰ μέσον τὸ τῶν πολεμίων), giacché il Re doveva essere lì: «Se abbiamo la meglio su questo, tutto è fatto, per noi». Clearco però, vedendo la massa serrata al centro e sentendo Ciro dire che il Re era al di là della sinistra (di tanto, infatti, il Re era superiore numericamente da essere, col proprio centro, al di là della sinistra di Ciro), ebbene Clearco non voleva allontanare dal fiume l'ala destra, temendo (φοβούμενος) di essere accerchiato da una parte e dall'altra, e rispose a Ciro che era sua cura che le cose andassero bene (ἀπεκρίνατο ὅτι αὐτῷ μέλει ὅπως καλῶς).

---

<sup>167</sup> *An.* 1.4.13-17.

<sup>168</sup> Cfr. *An.* 1.5.11-17.

<sup>169</sup> Sul processo a Oronta si veda Keaveney 2012, in particolare, sul ruolo che svolge Clearco in questa vicenda p. 36: «Clearchus mediated through Xenophon, is, after all, our only source for these proceedings. There is however, I would submit, a possibility, that while he has not, as we noted, misreported what went on, he may have magnified his own role».

<sup>170</sup> Cfr. Grethlein 2013, p. 87.

La ricostruzione storica della battaglia di Cunassa è fortemente dibattuta. Su un punto in particolare sembra non ci sia accordo, cioè a chi vada assegnata la responsabilità per il disastroso esito dello scontro<sup>171</sup>. Se altrove è il comportamento avventato di Ciro, che si lancia all'attacco del fratello senza curarsi delle conseguenze, ad essere indicato come elemento decisivo per la conclusione avversa della battaglia<sup>172</sup>, nell'*Anabasi*, dove comunque si descrive il comportamento avventato di Ciro alla vista del fratello<sup>173</sup>, l'attenzione si focalizza piuttosto sulla disobbedienza di Clearco, che si rifiuta di eseguire l'ordine del principe persiano preferendo restare in una posizione più sicura. Seppure alcuni studiosi hanno cercato di dimostrare l'impossibilità per Clearco di eseguire l'ordine, soprattutto in considerazione della differenza numerica di forze in campo che Senofonte stesso sottolinea con un inciso (τοσοῦτον γὰρ πλήθει περιῆν βασιλεὺς ὥστε μέσον τῶν ἑαυτοῦ ἔχων τοῦ Κύρου εὐωνύμου ἕξω ἦν)<sup>174</sup>, è evidente dal prosieguito del racconto che la narrazione di questo episodio serve a sottolineare le colpe di Clearco e, anche se in mancanza di una controprova effettiva, il lettore è portato a domandarsi come sarebbe finita la battaglia se Clearco invece avesse eseguito l'ordine impartitogli<sup>175</sup>.

In effetti, se davvero il piano di Ciro fosse stato totalmente impraticabile e Clearco avesse avuto, perciò, dei motivi inoppugnabili per non rispettare l'ordine, la risposta che viene data dallo Spartano non sembrerebbe essere la più appropriata e, anzi, si qualifica come un vero

<sup>171</sup> Sul dibattito che ha caratterizzato gli studi, con una sintesi delle principali tesi e una bibliografia aggiornata, e, più in generale, sulla ricostruzione storico-militare del conflitto si veda Rop 2019, in particolare pp. 39-45.

<sup>172</sup> Si veda il racconto della battaglia in Diod. 14.23.7: ὁ δὲ Κύρος ἐπαρθεὶς τῷ προτερήματι τῶν περὶ αὐτὸν εἰς μέσους ἐβιάσατο τοὺς πολεμίους, καὶ τὸ μὲν πρῶτον ἀφειδῶς τῆ τόλμῃ χρώμενος πολλοὺς ἀνήρει, μετὰ δὲ ταῦτα προχειρότερον κινδυνεύων ὑπὸ τινος τῶν τυχόντων Περσῶν πληγεὶς ἐπικαίρως ἔπεσεν. Cfr. anche Is. *Phil.* 90: Ἐκείνους γὰρ ὁμολογεῖται νικῆσαι μὲν μαχομένους ἅπασαν τὴν βασιλέως δύναμιν τοσοῦτον, ὅσον περ ἂν εἰ ταῖς γυναιξίν αὐτῶν συνέβαλον, ἤδη δ' ἐγκρατεῖς δοκοῦντας εἶναι τῶν πραγμάτων διὰ τὴν Κύρου προπέτειαν ἀτυχεῖσαι· περιχαρῆ γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ διώκοντα πολὺ πρὸ τῶν ἄλλων, ἐν μέσοις γενόμενον τοῖς πολεμίους ἀποθανεῖν.

<sup>173</sup> Vd. *An.* 1.6.24-27, dove, però, l'imprudente scagliarsi di Ciro contro il fratello fa seguito alle sue accorte manovre tese ad evitare l'accerchiamento del contingente greco e causate, in ultima analisi, dal posizionamento scorretto dei mercenari guidati da Clearco.

<sup>174</sup> Il primo a difendere Clearco è Hewitt 1919 che, mostrando tutte le difficoltà pratiche di eseguire un ordine del genere e indicando tutti gli errori commessi da Ciro nel suo piano di attacco e, in particolare, nel ritardo con cui è giunto alla battaglia, nota a pp. 241-2: «Clearchus on the right wing held the position of honor, but we are not told that he was commander-in-chief of the Greek force. Yet this order probably referred, not to his division only, but to the whole Greek hoplite force. Even then such a maneuver not only ran counter to all the rules of Greek tactics, but was against the dictates of common prudence. I am inclined to think that it was a practical, if not an absolute, impossibility».

<sup>175</sup> Giustamente Rop 2019, p. 44 commenta il testo di Senofonte con l'ordine di Ciro e la sua mancata realizzazione da parte di Clearco in questo modo: «It is difficult to overstate how critical this passage is to the battle narrative. Inserted just prior to the confrontation, it provides the lens through which Xenophon intends his audience to interpret the entire engagement. When Clearchus chooses not to attack the King's position, and when Cyrus is subsequently killed by his more numerous foes there, the implication is that the latter is the consequence of the former».

e proprio inganno nei confronti del principe persiano<sup>176</sup>. A confermare una lettura di questo tipo è il fatto che le parole usate da Clearco richiamano quelle già usate in occasione dell'ammutinamento dei greci, con un evidente ironia tragica che un lettore attento può agilmente cogliere: τῷ δὲ Κύρῳ ἀπεκρίνατο ὅτι αὐτῷ μέλει ὅπως καλῶς ἔχοι ricorda senza dubbio la frase πέμπων αὐτῷ ἄγγελον ἔλεγε θαρρεῖν ὡς καταστησομένων τούτων εἰς τὸ δέον di *An.* 1.3.8.

Si può, quindi, comprendere perché un attento lettore di Senofonte come Plutarco<sup>177</sup>, avendo letto la vicenda nel modo in cui veniva raccontata da diverse fonti (oltre a Senofonte, vengono riportati ampi frammenti delle opere di Ctesia e Dinone)<sup>178</sup>, ma accordando tutta la sua fiducia e stima principalmente all'autore ateniese, scelga di aggiungere alla vicenda un commento molto critico nei confronti di Clearco, considerato il vero responsabile della sconfitta a Cunassa (*Plut. Art.* 8.3-8):

Avendo Ciro commesso un grave errore (ἀμαρτόντος δὲ Κύρου μέγα) a lanciarsi sconsideratamente in mezzo ai pericoli e a non guardarsene, non di meno, se non di più, sbagliò Clearco (οὐχ ἦττον ἤμαρτεν εἰ μὴ καὶ μᾶλλον Κλέαρχος), il quale si rifiutò di schierare i greci di fronte al re, ma accostò l'ala destra al fiume per non essere circondato. Se più di tutto gli interessava la sicurezza e dava la massima importanza a non subire perdite, sarebbe stato meglio per lui rimanersene in patria (οἴκοι μένειν ἦν κράτιστον). Costui, che aveva marciato dal mare per migliaia di stadi in assetto di guerra, senza che nessuno lo costringesse (μηδενὸς ἀναγκάζοντος), ma per mettere Ciro sul trono regale, e che quindi cercò un luogo e una posizione non da cui potesse salvare il comandante e chi lo aveva arruolato (οὐκ ἀφ' ἧς σώσει τὸν ἡγεμόνα καὶ μισθοδότην), ma da cui potesse combattere egli stesso senza pericolo e senza rischio (ἀσφαλῶς μαχεῖται καθ' ἡσυχίαν), era simile a chi per timore del presente trascuri il piano generale e rinunci allo scopo della spedizione. È chiaro infatti, da quanto avvenne, che nessuno di quelli schierati intorno al re avrebbe retto all'attacco dei Greci ma, una volta che fossero stati respinti ed il re fuggito o caduto, Ciro vincitore sarebbe stato salvo e avrebbe regnato. Perciò, più la cautela di Clearco che la temerarietà di Ciro (διὸ τὴν Κλεάρχου μᾶλλον εὐλάβειαν ἢ τὸ Κύρου θράσος) è responsabile del fatto che le cose volsero al peggio e Ciro morì. Se infatti lo stesso re avesse cercato il punto dove i Greci schierati fossero più innocui ai nemici, non avrebbe trovato altro luogo se non quello più lontano da lui e dal suo seguito.

---

<sup>176</sup> È insostenibile la posizione di Hewitt 1919, p. 244, per cui la risposta di Clearco lascerebbe già intendere che non avrebbe eseguito l'ordine di Ciro, che già appariva disperato.

<sup>177</sup> Su Plutarco come attento lettore di Senofonte e in particolare sulle citazioni senofontee che si trovano nelle sue opere si veda Stadter 2012.

<sup>178</sup> Sulle fonti di Plutarco, in particolare per gli eventi precedenti la battaglia di Cunassa, si veda Almagor 2018, p. 112. Sul suo rapporto con Ctesia si è già detto precedentemente.

Invece il re neppure si accorse di essere stato sconfitto e Ciro morì prima di poter sfruttare la vittoria di Clearco. Eppure Ciro capì cosa giovasse, e ordinò a Clearco di schierarsi contro il centro. Costui, avendo risposto che si sarebbe preoccupato che tutto andasse per il meglio, rovinò tutto (ὁ δ' αὐτῶ μέλειν εἰπὼν ὅπως ἔξει κάλλιστα, τὸ πᾶν διέφθειρεν).<sup>179</sup>

Plutarco rende esplicito ciò che in Senofonte rimane implicito tra le righe del testo<sup>180</sup>: infatti, l'Ateniese non esprime, se non in rarissimi casi<sup>181</sup>, il suo giudizio sui fatti o sui personaggi coinvolti, lascia invece che sia la narrazione a mostrare, da sola e nel modo – apparentemente – più oggettivo possibile, le colpe e gli errori di ognuno. Ed è proprio il seguito del racconto con l'esercito greco che riesce a sbaragliare lo schieramento nemico che si trova di fronte, senza subire neanche una perdita<sup>182</sup>, che fa arguire a Plutarco che, se i mercenari di Clearco si fossero trovati in un punto più decisivo dello scontro, allora l'esito della battaglia sarebbe stato molto diverso. Anche nei momenti successivi alla battaglia, il re persiano, pur essendo ormai caduto Ciro e nonostante i Greci si trovassero in una condizione di estrema incertezza e paura, evita di scontrarsi con i mercenari e preferisce una ben più ignominiosa fuga<sup>183</sup>.

Non è stato sufficientemente messo in rilievo anche il contesto in cui lo scambio di battute tra Ciro e Clearco viene inserito nell'*Anabasi*: infatti, se, come si è visto, nella successiva descrizione dell'andamento della battaglia Senofonte sembra lasciar intendere che quanto accade sia diretta conseguenza dell'eccessiva prudenza di Clearco, d'altra parte è necessario notare che prima di descrivere l'impatto tra i due eserciti Senofonte inserisce un interessante dialogo che vede protagonisti Senofonte stesso e Ciro. È Senofonte che, contrariamente a

---

<sup>179</sup> Trad. V. Antelami 1987.

<sup>180</sup> Per una lettura diversa di questo passo, nel senso di una critica di Plutarco a Senofonte si veda Prandi 2020, pp. 39-41.

<sup>181</sup> Un'eccezione nell'*Anabasi* sono i ritratti funebri di Ciro (1.9) e quelli di Clearco e degli altri comandanti greci (2. 6).

<sup>182</sup> *An.* 1. 7. 20: τὰ δ' ἄρματα ἐφέροντο τὰ μὲν δι' αὐτῶν τῶν πολεμίων, τὰ δὲ καὶ διὰ τῶν Ἑλλήνων κενὰ ἠνιόχων. οἱ δ' ἐπεὶ προΐδοιεν, δίσταντο· ἔστι δ' ὅστις καὶ κατελήφθη ὥσπερ ἐν ἵπποδρόμῳ ἐκπλαγεῖς· καὶ οὐδὲν μέντοι οὐδὲ τοῦτον παθεῖν ἔφρασαν, οὐδ' ἄλλος δὲ τῶν Ἑλλήνων ἐν ταύτῃ τῇ μάχῃ ἔπαθεν οὐδεὶς οὐδέν, πλὴν ἐπὶ τῷ εὐωνύμῳ τοξευθῆναί τις ἐλέγετο.

<sup>183</sup> *An.* 1. 10. 9-11: ἐπεὶ δ' ἦσαν κατὰ τὸ εὐώνυμον τῶν Ἑλλήνων κέρασ, ἔδ ε ι σ α ν οἱ Ἕλληνας μὴ προσάγοιεν πρὸς τὸ κέρασ καὶ περιπτύξαντες ἀμφοτέρωθεν αὐτοὺς κατακόψειαν· καὶ ἐδόκει αὐτοῖς ἀναπτύσσειν τὸ κέρασ καὶ ποιήσασθαι ὀπισθεν τὸν ποταμόν. ἐν ᾧ δὲ ταῦτα ἐβουλεύοντο, καὶ δὴ βασιλεὺς παραμειψάμενος εἰς τὸ αὐτὸ σχῆμα κατέστησεν ἀντίαν τὴν φάλαγγα ὥσπερ τὸ πρῶτον μαχοῦμενος συνήει. ὡς δὲ εἶδον οἱ Ἕλληνας ἐγγὺς τε ὄντας καὶ παρατεταγμένους, αὐθις παιανίσαντες ἐπῆσαν πολὺ ἔτι π ρ ο θ υ μ ὁ τ ε ρ ο ν ἢ τὸ πρόσθεν. οἱ δ' αὖ βάρβαροι οὐκ ἐδέχοντο, ἀλλὰ ἐκ πλέονος ἢ τὸ πρόσθεν ἔφευγον. Si noti come nonostante la paura che assalì i Greci che si vedevano ormai circondati, tuttavia il loro ardore nell'intonare il peana fu ancora maggiore e tanto bastò a mettere in fuga l'intero esercito del gran re.

Clearco, si premura di andare incontro al principe persiano a chiedere se ci fossero degli ordini per l'esercito da riferire<sup>184</sup>.

Inoltre, tutto il comportamento di Ciro nel frangente della battaglia serve a qualificarlo in linea con la narrazione precedente quale fidato alleato dei Greci: dapprima accetta con piacere la parola d'ordine che si diffonde tra le truppe greche, riferitagli da Senofonte (Ζεὺς σωτήρ καὶ νίκη)<sup>185</sup>; successivamente, la sua scelta di andare all'attacco del gran Re sembra dettata proprio dalla volontà di proteggere il contingente greco, che poteva venir preso alle spalle dalle truppe scelte persiane<sup>186</sup>. È, in ultima analisi, questo il motivo che porta Ciro a mettere in pericolo la propria vita e che causa alla fine la sua morte.

Se, però, Clearco si era disinteressato della situazione di Ciro e aveva preferito mantenere una posizione più sicura, Ciro mostra di comportarsi in maniera totalmente opposta disinteressandosi della propria sicurezza per difendere gli alleati greci. È indicativo che in questo unico luogo della vicenda, che poi rappresenta anche il momento centrale della battaglia, appaiano in successione i tre *leader* su cui si focalizza il racconto e il comportamento di Clearco sembra caratterizzarsi da atteggiamenti e finalità decisamente diversi rispetto a quello assunto da Senofonte e Ciro. Non è neppure un caso che nel raccontare lo scontro tra i due eserciti Senofonte si concentri dapprima sugli Elleni in generale e sul loro valore, a dimostrazione del quale sbaragliarono agevolmente le truppe nemiche e poi esclusivamente su Ciro e sul suo duello col fratello Artaserse, non riportando, invece, alcuna prodezza o ordine impartito da Clearco<sup>187</sup>. Riguardo il comandante spartano

---

<sup>184</sup> An. 1.8.14-15: καὶ ὁ Κῦρος παρελαύνων οὐ πάνυ πρὸς αὐτῷ τῷ στρατεύματι κατεθεῖτο ἐκατέρωσε ἀποβλέπων εἰς τε τοὺς πολεμίους καὶ τοὺς φίλους. ἰδὼν δὲ αὐτὸν ἀπὸ τοῦ Ἑλληνικοῦ Ξενοφῶν Ἀθηναῖος, πελάσας ὡς συναντήσαι ἤρετο εἴ τι παραγγέλλοι· ὁ δ' ἐπιστήσας εἶπε καὶ λέγειν ἐκέλευε πᾶσιν ὅτι καὶ τὰ ἱερὰ καλὰ καὶ τὰ σφάγια καλὰ. Questo dialogo tra Ciro e Senofonte ha un grande valore nell'ottica della narrazione in quanto rappresenta la prima apparizione di Senofonte nella vicenda e l'unico dialogo che si tiene tra l'Ateniese e il principe persiano.

<sup>185</sup> An. 1.8.16-17: ταῦτα δὲ λέγων θορύβου ἤκουσε διὰ τῶν τάξεων ἰόντος, καὶ ἤρετο τίς ὁ θόρυβος εἶη. ὁ δὲ [Κλέαρχος] εἶπεν ὅτι σύνθημα παρέρχεται δεύτερον ἤδη, καὶ ὅς ἐθαύμασε τίς παραγγέλλει καὶ ἤρετο ὅ τι εἶη τὸ σύνθημα. ὁ δ' ἀπεκρίνατο· Ζεὺς σωτήρ καὶ νίκη. ὁ δὲ Κῦρος ἀκούσας, Ἀλλὰ δέχομαι τε, ἔφη, καὶ τοῦτο ἔστω.

<sup>186</sup> An. 1.8.23-26: καὶ βασιλεὺς δὴ τότε μέσον ἔχων τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς ὅμως ἔξω ἐγένετο τοῦ Κύρου εὐωνύμου κέρατος. ἐπεὶ δ' οὐδεὶς αὐτῷ ἐμάχετο ἐκ τοῦ ἀντίου οὐδὲ τοῖς αὐτοῦ τεταγμένοις ἔμπροσθεν, ἐπέκαμπεν ὡς εἰς κύκλωσιν. ἔνθα δὴ Κῦρος δείσας μὴ ὀπισθεν γενόμενος κατακόψη τὸ Ἑλληνικὸν ἐλαύνει ἀντίος· καὶ ἐμβάλων σὺν τοῖς ἐξακόσιοις νικᾷ τοὺς πρὸ βασιλέως τεταγμένους καὶ εἰς φυγὴν ἔτρεψε τοὺς ἐξακισχιλίους, καὶ ἀποκτεῖναι λέγεται αὐτὸς τῇ ἑαυτοῦ χειρὶ Ἀρταγέρσην τὸν ἄρχοντα αὐτῶν. ὡς δ' ἡ τροπὴ ἐγένετο, διασπείρονται καὶ οἱ Κύρου ἐξακόσιοι εἰς τὸ διώκειν ὀρμήσαντες, πλὴν πάνυ ὀλίγοι ἀμφ' αὐτὸν κατελείφθησαν, σχεδὸν οἱ ὀμοτράπεζοι καλούμενοι. σὺν τούτοις δὲ ὦν καθορᾷ βασιλεῖα καὶ τὸ ἀμφ' ἐκείνων στίφος· καὶ εὐθὺς οὐκ ἠνέσχετο, ἀλλ' εἰπὼν Τὸν ἄνδρα ὀρῶ ἴετο ἐπ' αὐτὸν.

<sup>187</sup> Sulle gesta di Clearco in questa battaglia, invece, doveva esistere una qualche tradizione: un suo stratagemma, utile a far vincere i greci, si è conservato anche nel lessico bizantino *Suda* s. v. Ὑπερπετεῖς: ὑπὲρ λίαν σφζομένους. Κλέαρχος ὁ Λακεδαιμόνιος τοῖς στρατιώταις παρήγγειλε, τὸ μὲν πρῶτον ἡσυχίῃ προάγειν, εἰ δὲ ἐντὸς βέλους γένοιντο, θέειν· τὸ μὲν, ἵνα ἀκέραιοι τοῖς σώμασιν ἀγωνίζοιντο, τὸ δέ, ἵνα ὑπερπετεῖς ᾖσιν.

Senofonte sceglie di riferire solamente questo scambio di battute, intercorso con Ciro prima dello scontro vero e proprio, e, successivamente, nient'altro, rendendo così, anche attraverso questo silenzio, ancor più evidente la sua disobbedienza nei confronti del principe persiano e il suo venir meno alla promessa fattagli, cioè che lui stesso si sarebbe preoccupato di risolvere la questione nel modo migliore (ὅτι αὐτῷ μέλει ὅπως καλῶς ἔχῃ).

Senofonte, inoltre, sottolinea come nel momento in cui Ciro cadde, colpito da un giavellotto, i suoi uomini più fidati si trovavano al suo fianco e finiscono col morire eroicamente sul suo cadavere: un tale Artapate, definito ὁ πιστότατος αὐτῷ τῶν σκηπτούχων θεραπέων, lanciandosi sul corpo esanime di Ciro, scelse di togliersi la vita, dimostrando così la sua totale fedeltà nei confronti del principe persiano anche nel momento estremo della morte<sup>188</sup>. Sebbene si tratti di *argumentum e silentio*, ma si è visto quanto peso possano avere alcuni silenzi di Senofonte, è notevole che l'attenzione sia tutta rivolta a questi personaggi, di cui l'unico ad essere nominato è Artapate, mentre Clearco, che con tanto ardore aveva sottolineato i suoi vincoli di ξενία e φιλία nei confronti di Ciro<sup>189</sup>, in questo momento cruciale sembra essere del tutto assente dal *focus* della narrazione<sup>190</sup>.

## 2.4 Dopo la battaglia: Clearco a capo dei Greci e le ambascerie persiane

La morte di Ciro toglie ogni speranza di vittoria ai mercenari greci, che, tuttavia, sono risultati vincitori nel loro scontro col nemico e, anzi, al termine dello scontro hanno spinto alla fuga tutto il contingente persiano guidato da Artaserse<sup>191</sup>. La prima notte dopo lo scontro viene trascorsa nella più totale incertezza: ancora non si sa della morte di Ciro, ma la mancanza di notizie fa presagire il peggio, e ad aggravare la situazione è la mancanza di viveri, dal momento che tutte le vettovaglie sono state depredate dall'esercito del Gran Re<sup>192</sup>.

---

Cfr. Diod. 14.23. Difficile stabilire quale possa essere la fonte: forse, si può pensare a Ctesia, la cui simpatia verso Clearco è nota ed è stata discussa in precedenza.

<sup>188</sup> *An.* 1.8.27-29. L'esempio di questi soldati, che mostrarono quanta fedeltà riusciva a far sorgere nei suoi uomini Ciro e quanto ognuno di essi avesse con lui un saldo vincolo di φιλία, è ripreso anche nel ritratto funebre di Ciro ad *An.* 1. 9. 30. Su questo legame si veda Azoulay 2004a, p. 313.

<sup>189</sup> Nel discorso di *An.* 1. 3. 3-5 Clearco dichiara il suo rapporto di ξενία e φιλία con Ciro. Il ritratto di Ciro in *An.* 1. 9 si concentra particolarmente sul rapporto di φιλία tra Ciro e i suoi sottoposti, molto diversamente viene descritto il rapporto che tesse Clearco con i suoi soldati (*An.* 2. 6. 12-13).

<sup>190</sup> Millender 2012, p. 384: «Although Xenophon does not explicitly condemn Clearchus, the Spartan cuts a poor figure in this account of the battle in comparison with those noble Persian attendants who died alongside Cyrus, especially the faithful Artapates».

<sup>191</sup> *An.* 1. 10. 9-15.

<sup>192</sup> *Ibid.* 1. 10. 16-19.

Quando, all'alba del giorno dopo, finalmente giunge la notizia della morte di Ciro, Clearco si mostra sin da subito l'unico *leader* dei mercenari (*An.* 2.1.3-5):

Ma quando erano ormai in procinto di partire, al levar del sole, vennero Procle, governatore della Teutrania, che discendeva dal lacone Damarato, e Giù figlio di Tamo. Essi dicevano che Ciro era morto e che Arieo, che era fuggito, era con gli altri barbari nella stazione dalla quale erano partiti il giorno precedente e diceva che per quel giorno li avrebbe aspettati, se intendevano andare, ma il giorno dopo, affermava, sarebbe partito per la Ionia, da dove veniva. Al sentire ciò, i generali e gli altri Greci erano addolorati per quello che apprendevano (ταῦτα ἀκούσαντες οἱ στρατηγοὶ καὶ οἱ ἄλλοι Ἕλληνες πυνθανόμενοι βαρέως ἔφερον). Clearco disse: «Oh, se Ciro fosse vivo! Ma dal momento che è morto (Ἄλλ' ὄφελε μὲν Κύρος ζῆν· ἐπεὶ δὲ τετελεύτηκεν), annunciate ad Arieo che noi abbiamo sconfitto il Re (ἡμεῖς νικῶμέν τε βασιλέα) e – come vedete – nessuno più ci combatte, e, se voi non foste venuti, muoveremmo contro il Re. Annunciamo inoltre ad Arieo che, qualora venisse qui, lo insiederemmo sul trono regio (εἰς τὸν θρόνον τὸν βασιλείου καθιεῖν αὐτόν): ai vincitori in battaglia, infatti, spetta anche comandare (τῶν γὰρ μάχην νικόντων καὶ τὸ ἄρχειν ἐστί)».

Ad annunciare la morte di Ciro sono due ambasciatori provenienti da quanto resta del contingente barbaro che si era unito alla spedizione contro Artaserse e che era guidato da Arieo. Anche la scelta di questi due personaggi sembra avere un significato, non tanto per quanto riguarda il secondo, Glu<sup>193</sup>, quanto per il primo, Procle, un discendente del re spartano Demarato. Senofonte sembra sottolineare la condizione di Procle e la sua discendenza: forse ha un certo valore, e suona anche un po' ironico, che proprio un discendente di un così illustre esule spartano, servitore anch'egli di un sovrano persiano e, per di più, in una campagna militare conclusasi con una sonora sconfitta, si trovi a riportare questa ambasceria a Clearco<sup>194</sup>. Tuttavia, Clearco non sembra aver in alcun modo compreso la lezione storica, anche se si potrebbe dire che se la trova davanti ai suoi occhi, in carne ed ossa, e persegue con i suoi piani di guerra<sup>195</sup>.

La risposta che Clearco dà a Procle è, prima di tutto, indicativa di quanto il comandante spartano sentisse davvero forte il suo legame con Ciro: in questo caso ci potremmo aspettare

---

<sup>193</sup> Già apparso nella narrazione come servitore di Ciro (*An.* 1. 4. 16; 1. 5. 7).

<sup>194</sup> La particolarità di questa scelta è già notata da Millender 2012, p. 385.

<sup>195</sup> Al di là dell'evidente ironia tragica presente in questo confronto, suggerito da Senofonte attraverso Procle, tra Demarato e Clearco è possibile che più che al Demarato storico qui si debba guardare al personaggio erodoteo, che ha la funzione di saggio consigliere, tragicamente inascoltato, del re persiano Serse. Per il ruolo di Demarato in Erodoto vd. Hdt.7. 3; 101-104; 209; 234-239 e il commento *ad loc.* in Vannicelli - Corcella - Nenci 2017.

delle lacrime, che invece non ci sono<sup>196</sup> - a riprova che il pianto di *An.* 1.3 non era sincero e serviva solo a ingannare e manipolare i soldati -; invece a Ciro è dedicata solo qualche breve parola, sostituito immediatamente da Arieo. È solo il primo personaggio a cui Clearco promette di prestare i suoi servizi<sup>197</sup>, mostrando la sua continua intenzione di portare avanti la guerra senza preoccuparsi troppo sia per conto di chi si combatte sia contro quali forze. Arieo, in effetti, non pare neanche un candidato meritevole né affidabile, almeno a giudicare dal suo comportamento in battaglia, quando si volse precipitosamente in fuga senza opporre alcuna resistenza al re<sup>198</sup>. Quanto la prospettiva di Clearco sia condizionata esclusivamente dal desiderio di combattere è sottolineato anche dal fatto che egli reputi l'esercito di Ciro vincitore: la sentenza con cui termina il suo discorso (τῶν γὰρ μάχην νικόντων καὶ τὸ ἄρχειν ἐστὶ) risulta, infatti, ironica, dal momento che la vittoria nella battaglia è stata del tutto vanificata dalla morte di Ciro e, quindi, non c'è più nessuno a cui possa spettare il comando (τὸ ἄρχειν) se non al re Artaserse. Tanto più appare paradossale che sia considerato Arieo il vincitore e che si cerchi in tutti i modi un'alleanza con qualche persiano, dal momento che gli unici vincitori sul campo di battaglia sono i mercenari greci<sup>199</sup>.

Successivamente, la questione riguardo chi abbia realmente vinto la battaglia è oggetto di discussione con gli ambasciatori inviati dal re per chiedere la consegna delle armi da parte dei Greci. Tra di essi è presente anche un greco di nome Falino, che serviva Tissaferne come esperto di tattica militare e di strategia (*An.* 2.1.7: ἐπιστήμων εἶναι τῶν ἀμφὶ τάξεις τε καὶ ὄπλομαχίαν). Rivendicando la vittoria persiana<sup>200</sup>, Falino chiede la resa dei Greci, ottenendo dapprima una reazione di grande sconforto tra le fila dei mercenari<sup>201</sup>.

<sup>196</sup> E lacrime, infatti, versa un eroe senofonteo come Agesilao quando venne a sapere della morte dell'altro re spartano Agesipoli, nonostante i vari contrasti che ci furono tra i due: *Hell.* 5. 3. 20.

<sup>197</sup> Ben più importante è l'offerta di un aiuto che Clearco ripete più volte nel discorso al satrapo Tissaferne prima di cadere nella sua trappola ad *An.* 2.5.12-15.

<sup>198</sup> *An.* 1. 10. 1: βασιλεὺς δὲ [καὶ οἱ σὺν αὐτῷ] διώκων εἰσπίπτει εἰς τὸ Κύρειον στρατόπεδον· καὶ οἱ μὲν μετὰ Ἀρσίου οὐκέτι ἴστανται, ἀλλὰ φεύγουσι διὰ τοῦ αὐτῶν στρατοπέδου εἰς τὸν σταθμὸν ἔνθεν ὠρμῶντο· τέτταρες δ' ἐλέγοντο παρασάγγαι εἶναι τῆς ὁδοῦ.

<sup>199</sup> Ben diversamente Senofonte conclude il suo discorso di esortazione all'esercito greco in *An.* 3.2.39: ὅστις τε ζῆν ἐπιθυμεῖ, πειράσθω νικᾶν· τῶν μὲν γὰρ νικόντων τὸ καίνειν, τῶν δὲ ἡττωμένων τὸ ἀποθνήσκειν ἐστὶ. Qui la vittoria è strettamente legata alla sopravvivenza, dal momento che a sopravvivere è Artaserse mentre Ciro è caduto sul campo, è palese per Senofonte che i mercenari dopo Cunassa si trovino dalla parte degli sconfitti.

<sup>200</sup> *An.* 2. 1. 8: ὅτι βασιλεὺς κελεύει τοὺς Ἕλληνας, ἐπεὶ νικῶν τυγχάνει καὶ Κῦρον ἀπέκτονε, παραδόντας τὰ ὅπλα. La richiesta iniziale di Falino è riportato in *oratio obliqua*; tuttavia sembra riprendere le conclusioni del discorso precedente di Clearco, con l'immediata rivendicazione della vittoria dovuta al fatto che Ciro è morto.

<sup>201</sup> *An.* 2. 1. 9 οἱ δὲ Ἕλληνες β α ρ ε ω ς μὲν ἤκουσαν ἐὶς ὁμολογῶντα ἀκούσαντες οἱ στρατηγοὶ καὶ οἱ ἄλλοι Ἕλληνες πυνθανόμενοι β α ρ ε ω ς ἔφερον (*An.* 2. 1. 4): la reazione dell'esercito è uguale sia alla notizia della morte di Ciro sia alle richieste del re: domina la preoccupazione e lo sconforto nell'animo delle truppe.

In questo caso, Clearco lascia parlare gli altri strateghi, riservandosi solo in un secondo momento di dare la sua risposta definitiva: si tratta evidentemente di un espediente per presentare nel racconto delle argomentazioni diverse, tra l'altro attraverso un personaggio molto particolare, Teopompo di Atene (*An.* 2.1.12-13):

Dopo di lui l'ateniese *Teopompo* (Θεόπομπος Ἀθηναῖος) disse: «Falino, ora, come tu vedi, non abbiamo nessun altro bene se non armi e valore (ἡμῖν οὐδὲν ἔστιν ἀγαθὸν ἄλλο εἰ μὴ ὄπλα καὶ ἀρετή). Se abbiamo le armi, dunque, crediamo di poter sfruttare anche il valore, se invece le consegnamo, crediamo di poter essere privati anche della vita. Non credere, dunque, che vi consegneremo i soli beni che abbiamo: al contrario, con questi ci batteremo per prenderci anche i vostri (μὴ οὖν οἴου τὰ μόνα ἀγαθὰ ἡμῖν ὄντα ὑμῖν παραδώσειν, ἀλλὰ σὺν τούτοις καὶ περὶ τῶν ὑμετέρων ἀγαθῶν μαχούμεθα)». Al sentire ciò Falino rise e disse: «Ma sembri un filosofo, ragazzo, e parli non senza grazia (φιλοσόφῳ μὲν ἔοικας, ὃ νεανίσκε, καὶ λέγεις οὐκ ἀχάριστα): sappi però che sei privo di senno, se credi che il vostro valore possa superare la potenza del Re».<sup>202</sup>

Questo personaggio compare solo qui, per rispondere a Falino e proporre la sua visione dei fatti, che è molto diversa da quella di Clearco. Anche se un ramo della tradizione del testo riporta invece di questo nome quello di Senofonte; tuttavia, se la correzione del nome in Senofonte può essere spiegata come una glossa entrata nel testo, non è possibile motivare il processo inverso, per cui la lezione più corretta appare Teopompo. In effetti, le considerazioni che esprime questo personaggio sono del tutto simili a quelle di Senofonte e anche il contesto in cui viene presentato ha portato, probabilmente, già un lettore antico a pensare che Teopompo rappresenti esclusivamente uno pseudonimo di Senofonte stesso<sup>203</sup>.

Si noti, ad esempio, come già la prima apparizione di Senofonte sia avvenuta sotto il segno della divinità con il riferimento a Zeus salvatore<sup>204</sup> e così anche in questo caso le parole di questo personaggio sono presentate in un contesto che ha dei legami con la sfera sacra e la divinità: appare, infatti, in qualche modo provvidenziale che Clearco si debba assentare per

---

<sup>202</sup> La traduzione di M. Mari 2007 in questo caso presenta il nome di Senofonte al posto di Teopompo accettando una diversa lezione del testo, per la quale si veda *infra*.

<sup>203</sup> Sulla questione si veda Flower 2012, pp. 183-184, dove sono messi anche in evidenza i paralleli tra quanto dice qui il personaggio di Teopompo e quanto viene affermato da Senofonte stesso nel libro successivo, nei suoi discorsi alle truppe. Il personaggio di Teopompo compare esclusivamente qui: dal momento che l'autore Senofonte ha scelto di dilazionare la sua presentazione come personaggio solo all'inizio del libro 3, sembra plausibile l'uso di altri personaggi quali pseudonimi, espediente facilmente ravvisato anche dai lettori antichi, come dimostra la *varia lectio*, che si trova accolta anche da vari editori nel testo, seppur contro le considerazioni filologiche appena esposte.

<sup>204</sup> *An.* 1.8.16-17.

un sacrificio<sup>205</sup>. Forse, però, anche per questo, Senofonte sceglie di affidare le sue convinzioni a un personaggio il cui nome è significativamente quello di Teopompo<sup>206</sup>. Senza dubbio anche solo l'etnico ateniese e il fatto che Falino risponda a questo personaggio qualificandolo come filosofo sono elementi che contribuiscono a leggere in questo personaggio una controfigura di Senofonte<sup>207</sup>. La risposta di Teopompo a Falino si basa sui due beni che i greci possono ancora vantare di possedere e che vengono legati indissolubilmente tra loro, cioè ὄπλα e ἀρετή e l'uno non è possibile conservarlo se non si possiede anche l'altro. La risposta che viene così offerta da Teopompo è quanto mai netta e non presenta alcuna ambiguità: i greci non possono arrendersi al re, ma devono continuare a combattere.

Altri mercenari prendono la parola dopo Teopompo, ma prima di Clearco<sup>208</sup>. Tuttavia, Senofonte ha scelto di presentare i loro discorsi solo brevemente e in maniera indiretta, per di più antepoendo ai loro pensieri un dubitativo ἔφασαν: sono personaggi che neanche sono degni di essere nominati (ἄλλους δέ τινας) e il loro atteggiamento è qualificato dal participio ὑπομαλακίζομενους, un *hapax* dove la proposizione ὑπο enfatizza una condizione morale indegna, di mollezza ed effemminatezza, che da sola basta a meritare una condanna<sup>209</sup>. La loro opinione è quella di arrendersi e, anzi, offrirsi come mercenari di Artaserse, in

<sup>205</sup> An.2.1.9: οἱ δὲ Ἑλληγες βαρέως μὲν ἤκουσαν, ὁμῶς δὲ Κλέαρχος τοσοῦτον εἶπεν, ὅτι οὐ τῶν νικῶντων εἶη τὰ ὄπλα παραδιδόναι· ἀλλ', ἔφη, ὑμεῖς μὲν, ὧ ἄνδρες στρατηγοί, τούτοις ἀποκρίνασθε ὅ τι κάλλιστόν τε καὶ ἄριστον ἔχετε· ἐγὼ δὲ αὐτίκα ἤξω. ἐκάλεσε γάρ τις αὐτὸν τῶν ὑπηρετῶν, ὅπως ἴδοι τὰ ἱερὰ ἐξήρημένα· ἔτυχε γὰρ θυόμενος.

<sup>206</sup> Il fatto che anche il nome di Teopompo, che si potrebbe tradurre come 'messaggero divino', possa essere significativo, è sottolineato da Tuplin 2003a, p. 131, anche se lo stesso Tuplin esprime tutta la sua cautela e nota come questa lettura possa essere «too fanciful». D'altra parte, come è stato notato, il contesto in cui si inserisce questa vicenda, nonché le capacità di Senofonte nel presentare i personaggi, anche sfruttando i loro nomi (cfr. Tsagalis 2009), sembrano corroborare questa ipotesi.

<sup>207</sup> Bevilacqua 2002 p. 229 si spinge troppo avanti nel voler cancellare ogni sovrapposizione tra il personaggio di Teopompo e Senofonte: «Aggiungo inoltre che, a mio avviso, non è accettabile l'opinione di chi, pur adottando la lezione Θεόπομος, ritiene comunque che dietro questo ignoto personaggio si celi Senofonte: non soltanto perché Senofonte, nell'*Anabasi*, indica sempre se stesso con il proprio nome, evitando pseudonimi (del resto ha già fatto il proprio nome in I, 8, 15), ma anche perché Senofonte sta sempre molto attento a presentarsi nella luce migliore, mentre qui non farebbe certo una grande figura, se si pensa alla risposta secca e ironica di Falino». Se la risposta di Falino può, infatti, sembrare ironica nei confronti del personaggio ateniese, è pur vero che il lettore che conosca la vicenda non potrà che guardare con un sorriso ironico l'atteggiamento di Falino stesso: cfr. Rood p. 52. Inoltre è stato notato come nella risposta di Falino si debba riconoscere il sintagma omerico οὐκ ἀχάριστα, il quale pone Teopompo in relazione con Odisseo (vd. le parole di Alcino a Odisseo in *Od.* 8.236: ξεῖν', ἐπεὶ οὐ κ' ἀχάριστα μεθ' ἡμῖν ταῦτ' ἀγορεύεις), un referente, come è stato già notato, certamente importante per Senofonte stesso nel suo viaggio di ritorno: cfr. Tuplin 2003a p. 123.

<sup>208</sup> An. 2.1.14: ἄλλους δέ τινας ἔφασαν λέγειν ὑπομαλακίζομενους, ὡς καὶ Κύρω πιστοὶ ἐγένοντο καὶ βασιλεῖ ἂν πολλοῦ ἄξιοι γένοιτο, εἰ βούλοιο φίλος γενέσθαι· καὶ εἶτε ἄλλο τι θέλοι χρῆσθαι εἴτ' ἐπ' Αἴγυπτον στρατεύειν, συγκαταστρέψαιτ' ἂν αὐτῷ.

<sup>209</sup> Si veda An. 5. 8. 14 dove Senofonte si giustifica dall'accusa di aver usato violenza contro dei soldati, affermando di aver percosso solo μαλακίζόμενον τινα καὶ οὐκ ἐθέλοντα ἀνίστασθαι ἀλλὰ προέμενον αὐτὸν τοῖς πολεμίοις, ponendo in diretta conseguenza lo stato d'animo rappresentato dalla μαλακία e il tradimento.

particolare con il pretesto di aiutare il re per la conquista dell'Egitto<sup>210</sup>. Mentre si stanno svolgendo queste considerazioni ignominiose, solo in questo momento (ἐν τούτῳ) ritorna il generale spartano e il suo discorso va letto in stretto rapporto con questo malumore e questa mollezza d'animo che domina parte dell'esercito (*An.* 2. 1. 16-23):

«Ti ho visto con piacere (ἄσμενος ἑώρακα), Falino, e così credo anche tutti questi altri: tu infatti sei greco, e così tutti noi che siamo davanti ai tuoi occhi (σύ τε γὰρ Ἕλληνα εἶ καὶ ἡμεῖς τοσοῦτοι ὄντες ὅσους σὺ ὀρᾷς). Trovandoci in tale situazione, ci consultiamo con te su cosa bisogna fare riguardo ciò che dici. Tu dunque, per gli dèi, consigliaci nel modo che ti sembra migliore e più nobile e che ti porterà onore nel tempo a venire (συμβούλευσον ἡμῖν ὅ τι σοὶ δοκεῖ κάλλιστον καὶ ἄριστον εἶναι, καὶ ὅ σοι τιμὴν οἴσει εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον [ἀνα]λεγόμενον), quando si dirà che un giorno Falino, mandato dal Re ad ordinare ai Greci di consegnare le armi, ad essi che si consultavano suggerì queste cose. Sai che è inevitabile che in Grecia si parli di ciò che consigli». Clearco suggeriva ciò volendo che lo stesso inviato del Re consigliasse di non consegnare le armi, affinché i Greci nutrissero speranze migliori.

Il comportamento che tiene Clearco nei confronti dell'ambasceria persiana è tutto l'opposto di quello mostrato da Teopompo. La sua iniziale *captatio benevolentiae* (ἄσμενος ἑώρακα)<sup>211</sup> apre a un nuovo tentativo di inganno: facendo leva di nuovo sulla retorica della solidarietà tra greci, lo Spartano cerca di indurre l'ambasciatore di Artaserse a dare un consiglio che favorisca gli stessi mercenari. È la stessa strategia retorica che si era dimostrata così fruttuosa durante l'ammutinamento dei soldati<sup>212</sup>.

In questo caso, Clearco aggiunge anche un riferimento, che potremmo definire metatestuale, alla fama futura che Falino potrà avere in Grecia, prevedendo in qualche modo la risonanza eroica che avrà l'evento nel mondo greco<sup>213</sup>. Può, altresì, apparire ironico il fatto che Clearco faccia riferimento alla gloria futura che le imprese dei mercenari possono riscuotere in futuro in patria, ma, successivamente, nelle sue decisioni – fino all'ultimo

---

<sup>210</sup> Il riferimento alla guerra in Egitto si trova anche nel discorso di Clearco a Tissaferne in *An.* 2.5.13.

<sup>211</sup> Si ricordi che precedentemente la reazione dei Greci all'ambasceria di Falino era stata descritta in termini di profondo scoramento.

<sup>212</sup> Oltre al richiamo alla comunanza di etnia greca, si noti come Clearco cerca di creare una sintonia col proprio interlocutore ponendolo sullo stesso piano e insistendo sul pronome noi e ripetendo il verbo συμβουλεύω fino al poliptoto συμβουλευομένοις συνεβούλευσεν.

<sup>213</sup> Cfr. Flower 2012 pp. 34-38 che legge in questo e in passi simili la consapevolezza di Senofonte riguardo la funzione della sua opera come un «memory place». Il passo va certamente letto anche come un altro chiaro segno della volontà di Senofonte di gareggiare con l'epos nella sua opera storiografica.

tentativo di accordarsi con Tissaferne – non sembra agire per la ricerca della gloria quanto della sopravvivenza e del suo personale interesse<sup>214</sup>.

Tuttavia, questa volta la risposta non corrisponde alle attese e Falino esorta i mercenari greci ad arrendersi e a consegnare le armi, sostenendo che non hanno nessuna speranza di vittoria in caso di guerra contro il re persiano (*An.* 2.1.22-23):

Clearco disse: «Annuncia pure che riguardo a questo noi abbiamo la stessa opinione che ha il Re (καὶ ἡμῖν ταῦτά δοκεῖ ἅπερ καὶ βασιλεῖ)». «Cosa vuol dire questo, dunque?», disse Falino. Rispose Clearco: «Se restiamo, tregua, se ci mettiamo in movimento e avanziamo, guerra». Quello chiese ancora: «Annuncerò tregua o guerra (Σπονδὰς ἢ πόλεμον ἀπαγγεῖλω)?», e Clearco rispose di nuovo così: «Tregua se restiamo, se ci mettiamo in movimento e avanziamo guerra». Cosa avrebbe fatto, però, non spiegò (ὄ τι δὲ ποιήσοι οὐ διεσήμηνε).

Non riuscendo nel suo primo intento, Clearco cambia strategia e decide di nascondere i propri piani e lasciare la questione in sospeso. Non cede le armi, ma non si esprime neanche in favore della guerra: il suo atteggiamento è volutamente ambiguo e intenzionato a lasciarsi aperta ogni possibilità per il futuro, sia l'alleanza col re sia lo scontro. Ben altrimenti si era comportato Teopompo, Clearco, invece, trovandosi in difficoltà, cerca di rimandare la soluzione, ma è una dilazione che non trova alcuna giustificazione e che sembra sorprendere lo stesso narratore.

Senofonte sembra voler sottolineare il comportamento ambiguo di Clearco, descrivendo anche la risposta a Procle negli stessi termini (*An.* 2.2.1-2):

Falino e quelli che erano con lui, dunque, partirono. Da parte di Arieo giunsero Prode e Chirisofo, mentre Menone restò lì presso Arieo: secondo costoro, Arieo diceva che c'erano molti Persiani più nobili di lui, i quali non avrebbero potuto sopportare che lui fosse Re. «Se però volete partire con noi, vi consiglio di arrivare già in nottata»; altrimenti, diceva che sarebbe partito di mattina presto. Clearco disse: «Se andiamo, bisogna fare così come dite; se no, fate ciò che credete sia più utile per voi (εἰάν μὲν ἤκωμεν, ὥσπερ λέγετε· εἰ δὲ μή, πράττετε ὅποιον ἂν τι ὑμῖν οἴσθε μάλιστα συμφέρειν)». Quello che avrebbe fatto, non lo disse neanche a questi (ὄ τι δὲ ποιήσοι οὐδὲ τούτοις εἶπε).

---

<sup>214</sup> Sul dialogo tra Tissaferne e Clearco si veda oltre. Si noti anche come Senofonte commenta la scelta di seguire il piano di fuga di Arieo in *An.* 2. 2. 13 (Ἦν δὲ αὕτη ἡ στρατηγία οὐδὲν ἄλλο δυναμένη ἢ ἀποδρᾶναι ἢ ἀποφυγεῖν· ἡ δὲ τύχη ἐστρατήγησε κάλλιον). Sulla tensione che si viene a creare più volte nella vicenda tra le aspirazioni verso un futuro eroico e la reale conclusione degli eventi si veda Baragwanath 2016, pp. 132-134.

La strategia di Clearco è volutamente tenuta nascosta e l'incertezza è sottolineata dalla ripetizione della stessa frase ὄ τι δὲ ποιήσοι οὐδὲ τούτοις εἶπε. Nonostante Senofonte non condanni esplicitamente il comportamento di Clearco neppure in questa occasione, è evidente che anche questo episodio conferma la doppiezza del personaggio: l'atteggiamento nei confronti di Falino può essere anche comprensibile, dal momento che si tratta di un nemico, ma perché usare lo stesso inganno nei confronti di Arieo?<sup>215</sup> Il fatto che Clearco ripeta il suo stesso comportamento nei confronti di Arieo con il quale aveva intenzione di allearsi e con cui decide di ricongiungersi è indice della sua incapacità nel distinguere amici e nemici<sup>216</sup>.

Solo alla fine della giornata viene presa una reale decisione e Clearco, convocato l'esercito, comunica la sua intenzione di ricongiungersi con Arieo, sfruttando per di più le tenebre della notte per muoversi senza che i persiani se ne accorgessero. La sezione è conclusa da una considerazione da parte di Senofonte sul ruolo che ormai Clearco ha nell'esercito (*An.* 2.2.5):

Sentito ciò, i generali e i locaghi se ne andarono, e facevano così. Anche in seguito egli comandava, essi obbedivano, senza esserselo scelto, ma vedendo che solo lui aveva la mentalità che deve avere un comandante, mentre gli altri erano inesperti (καὶ τὸ λοιπὸν ὁ μὲν ἤρχεν, οἱ δὲ ἐπειθόντο, οὐχ ἐλόμενοι, ἀλλὰ ὁρῶντες ὅτι μόνος ἐφρόνει οἷα δεῖ τὸν ἄρχοντα, οἱ δ' ἄλλοι ἄπειροι ἦσαν).

L'ἀρχή esercitata da Clearco non è fondata sulle sue qualità di comando né trova conferma in una sua elezione a guida dei mercenari, ma solo lui pensava come un comandante mentre

---

<sup>215</sup> Bayliss 2009 interpreta il comportamento di Clearco come esempio di un tipico atteggiamento spartano (che definisce «Laconic swearing»), il quale, sfruttando la ben nota brachilogia che contraddistingue i lacedemoni, si traduce in accordi e giuramenti ambigui, da poter piegare ogni volta a proprio vantaggio. Nella lettura che offre Bayliss, p. 248, «Xenophon clearly admires Clearchus for his attempts to conceal his intentions from the Persians». Tuttavia, gli esempi messi in luce da Bayliss avvengono per lo più in contesti bellici e nei rapporti tra comandanti nemici: infatti, Bayliss si concentra esclusivamente sulla risposta di Clearco a Falino e non nota quella data a Procle. Il fatto che Clearco riproponga la stessa strategia con Arieo difficilmente avrà trovato la stessa ammirazione da parte dell'autore.

<sup>216</sup> La distinzione tra amici e nemici è fondamentale nella valutazione morale del comportamento di un personaggio storico: si veda *Cyr.* 1.6.27-34, dove il padre Cambise dà i suoi precetti al figlio Ciro prima che questi parta per la guerra, occasione che Senofonte sfrutta per allestire un vero e proprio prontuario del comportamento del bravo comandante. Tra le varie indicazioni si sottolinea che l'inganno è lecito soltanto nei confronti dei nemici in guerra, e, proprio per evitare che si usino menzogne per nuocere agli amici, la società persiana decide di insegnare ai suoi giovani a dire sempre e solo la verità. Su questo passo si veda Azoulay 2007. Anche Agesilao viene lodato da Senofonte perché si mantiene sempre fedele ai patti e non inganna mai il suo avversario Tissafene, finché non si arriva sul campo di battaglia dove l'inganno è uno degli strumenti e delle tecniche di combattimento: cfr. *Ages.* 1.10-17.

gli altri erano tutti troppo inesperti (ἄπειροι). Se i mercenari prima erano chiaramente divisi per gruppi, ognuno fedele esclusivamente al proprio generale, legati tra loro dal comune servizio prestato a Ciro, ora è necessaria una nuova guida e sembra naturale che quel ruolo sia preso da Clearco verso cui Ciro ha dimostrato maggiore fiducia e che ha sicuramente maggior esperienza sul campo di battaglia<sup>217</sup>.

L'esperienza e la conoscenza sono doti necessarie per un *leader* nella visione senofontea<sup>218</sup>: tuttavia, la sola esperienza nell'*Anabasi* non sembra sufficiente e, anzi, è messa continuamente in dubbio da esempi positivi di giovani che sembrano essere ben più sapienti degli esperti. Si è visto come Teopompo/Senofonte sia stato descritto prima come νεανίσκος, anche Senofonte qualifica sé stesso più volte come ancora giovane e il più giovane tra i comandanti, ma sottolinea, allo stesso tempo, come la sua giovane età non rappresenti un vero impedimento per lui ad accettare un ruolo di guida, almeno per una parte dell'esercito<sup>219</sup>. Altri giovani vengono presentati nella narrazione e sembrano sempre essere figure fondamentali per risolvere una situazione di difficoltà: un caso avviene durante la ritirata guidata da Clearco e sarà discusso a breve<sup>220</sup>; un altro invece avviene quando ormai a guidare l'esercito è Senofonte stesso. Allora, in un momento di grande scoramento per i Diecimila, impossibilitati a procedere oltre date le difficoltà nel guadare un fiume, due

---

<sup>217</sup> Sull'organizzazione dell'esercito mercenario in queste prime fasi e le divisioni tra contingenti che restano vive anche dopo Cunassa si veda Dillery 1995, pp. 65-68. Cfr. anche Lee 2007, pp. 80-108.

<sup>218</sup> Si veda l'importanza che Senofonte accorda al concetto di ἐπιστήμη: basti leggere *Cyr.* 1. 1. 3 (ἐπειδὴ δὲ ἐνενοήσαμεν ὅτι Κῦρος ἐγένετο Πέρσης, ὃς παμπόλλους μὲν ἀνθρώπους ἐκτήσατο πειθομένους αὐτῷ, παμπόλλας δὲ πόλεις, πάμπολλα δὲ ἔθνη, ἐκ τούτου δὴ ἠναγκαζόμεθα μετανοεῖν μὴ οὔτε τῶν ἀδυνάτων οὔτε τῶν χαλεπῶν ἔργων ἢ τὸ ἀνθρώπων ἄρχειν, ἢν τις ἐπιστάμενος τοῦτο πράττη). Su queste parole si veda Nicolai 2010, p. 280: «La *Ciropedia* non è una biografia perché il proemio chiarisce lo scopo dell'opera: dimostrare che esiste una ἐπιστήμη relativa all'esercizio del potere dell'uomo su altri uomini. La *Ciropedia* è in qualche misura un lungo discorso dimostrativo su questo tema». Sull'importanza dell'ἐπιστήμη si vedano anche *Oec.* 1. 1: Ἦκουσα δὲ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ οἰκονομίας τοιάδε διαλεγομένου· Εἶπέ μοι, ἔφη, ὦ Κριτόβουλε, ἄρα γε ἡ οἰκονομία ἐπιστήμη τις τινὸς ὄνομά ἐστιν, ὥσπερ ἡ ἰατρικὴ καὶ ἡ χαλκευτικὴ καὶ ἡ τεκτονικὴ; ; *Mem.* 3.9.10: βασιλέας δὲ καὶ ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι οὐδὲ τοὺς ὑπὸ τῶν τυχόντων αἰρεθέντας οὐδὲ τοὺς κλήρω λαχόντας οὐδὲ τοὺς βιασαμένους οὐδὲ τοὺς ἐξαπατήσαντας, ἀλλὰ τοὺς ἐπιστάμενους ἄρχειν. Baragwanath 2016, p. 120 n. 7 accosta la ἐμπειρία di cui si parla in merito a Clearco, per il suo ruolo di guida dei mercenari, con il concetto di ἐπιστήμη così centrale nella riflessione di Senofonte sulla *leadership*. Tuttavia l'ἐπιστήμη sembra essere un concetto ben più complesso e articolato e Clearco, semmai, dimostra quanto la semplice ἐμπειρία non sia in alcun modo sufficiente a qualificare un buon comandante.

<sup>219</sup> *An.* 3. 1. 14: ποῖαν δ' ἡλικίαν ἐμαυτῷ ἐλθεῖν ἀναμείνω; οὐ γὰρ ἐγὼγ' ἔτι πρεσβύτερος ἔσομαι, ἐὰν τήμερον προδῶ ἐμαυτὸν τοῖς πολεμίοις.; *An.* 3.2.37: ὀπισθοφυλακοῦμεν δ' ἡμεῖς οἱ νεώτατοι ἐγὼ καὶ Τιμασίων τὸ νῦν εἶναι; *An.* 3. 1. 25: κἀγὼ δέ, εἰ μὲν ὑμεῖς ἐθέλετε ἐξορμᾶν ἐπὶ ταῦτα, ἐπεσθαι ὑμῖν βούλομαι, εἰ δ' ὑμεῖς τάττετ' ἐμὲ ἠγείσθαι, οὐδὲν προφασίζομαι τὴν ἡλικίαν, ἀλλὰ καὶ ἀκμάζειν ἡγοῦμαι ἐρύκειν ἂπ' ἐμαυτοῦ τὰ κακά. Sull'età di Senofonte al momento della spedizione si veda Bevilacqua 2002, pp. 9-13. Cfr. anche Lee 2017 che ripercorre le tappe della vita dell'autore.

<sup>220</sup> *An.* 2. 4. 19.

giovanetti (δύο νεανίσκω) si presentano alla tenda di Senofonte, che già era stato assicurato da un sogno sul buon esito della vicenda, e gli indicano di aver trovato un guado sicuro<sup>221</sup>.

Dopo aver sottolineato il ruolo di comando assunto da Clearco, Senofonte, come prima notizia degna di menzione, sceglie di ricordare la diserzione di un trace, Mitorcite: non è certo un buon augurio per la ritirata che Clearco si attinge a guidare<sup>222</sup>. Inoltre, Senofonte aveva sottolineato, nel suo ritratto funebre di Ciro, che nessuno aveva mai tradito il principe persiano, se non Oronta, e questo era il segno più evidente della sua benevolenza verso i suoi alleati e della capacità di farsi obbedire e, addirittura, amare da un gran numero di persone<sup>223</sup>.

## 2.5 La difficile ritirata

Raggiunta la tenda di Arieo, quanto resta dell'esercito che combatté insieme a Ciro si ricongiunge e avvengono i giuramenti di fedeltà tra i greci e i persiani. Arieo, allora, invitato da Clearco a indicare ai mercenari per quale via fosse più sicuro tornare, indica una strada più lunga di quella dell'andata, ma che al contempo permette di ottenere approvvigionamenti lungo il cammino. È di un certo rilievo il fatto che a questo punto Senofonte interrompa la narrazione per un suo commento, che anticipa gli eventi futuri e chiarisce l'opinione dell'autore nei confronti degli avvenimenti che sta descrivendo (Ἦν δὲ αὕτη ἡ στρατηγία οὐδὲν ἄλλο δυναμένη ἢ ἀποδρᾶναι ἢ ἀποφυγεῖν· ἡ δὲ τύχη ἐστρατήγησε κάλλιον)<sup>224</sup>.

È evidente che la scelta di una fuga, da compiersi il più velocemente possibile e evitando in tutti i modi lo scontro, non rappresenta la strategia più lodevole per Senofonte. La decisione di aprirsi la strada del ritorno con le armi e in maniera onorevole, così da consegnare ai posteri un esempio di eroicità (κάλλιον sembra avere un valore epico) non è presa in considerazione da Clearco, che già a Cunassa ha evitato di correre ogni rischio e che

<sup>221</sup> *An.* 4.3.7-13.

<sup>222</sup> Se *An.* 2.2.6, come sembra, è un paragrafo che va totalmente espunto (il calcolo delle tappe della marcia condotta dai mercenari in Asia non è coerente con quanto è stato raccontato da Senofonte e, inoltre, non appare funzionale in questo contesto) è certamente significativo che all'attestazione del ruolo di comando di Clearco, segua, senza soluzione di continuità, questa notizia apparentemente inutile, tanto che il personaggio tracio non apparirà più nella narrazione.

<sup>223</sup> *An.* 1.9.28-29: εἰ δὲ δὴ ποτε πορεύοιτο καὶ πλείστοι μέλλοιεν ὄψεσθαι, προσκαλῶν τοὺς φίλους ἐσπουδαιολογεῖτο, ὡς δηλοῖ ὅς τιμᾶ. ὥστε ἐγὼ μὲν γε, ἐξ ὧν ἀκούω, οὐδένα κρίνω ὑπὸ πλειόνων πεφιλῆσθαι οὔτε Ἑλλήνων οὔτε βαρβάρων. τεκμήριον δὲ τούτου καὶ τόδε. παρὰ μὲν Κύρου δούλου ὄντος οὐδεὶς ἀπήει πρὸς βασιλέα, πλὴν Ὀρόντας ἐπεχείρησε· καὶ οὗτος δὴ ὄντες πιστόν οἱ εἶναι ταχὺ αὐτὸν ἦρε Κύρω φιλαίτερον ἢ ἑαυτῷ· παρὰ δὲ βασιλέως πολλοὶ πρὸς Κύρον ἀπῆλθον, ἐπειδὴ πολέμοιοι ἀλλήλοισ ἐγένοντο.

<sup>224</sup> *An.* 2.2.13. La τύχη avrà nuovamente un ruolo fondamentale quando Senofonte terrà il comando, in *An.* 5.2.25: μαχομένων δὲ αὐτῶν καὶ ἀπορουμένων θεῶν τις αὐτοῖς μηχανὴν σωτηρίας δίδωσιν. ἐξαπίνης γὰρ ἀνέλαμψεν οἰκία τῶν ἐν δεξιᾷ ὅτου δὴ ἐνάψαντος, ὡς δ' αὕτη ξυνέπιπτεν, ἔφευγον οἱ ἀπὸ τῶν ἐν δεξιᾷ οἰκιῶν. ὡς δὲ ἔμαθεν ὁ Ξενοφῶν τοῦτο παρὰ τῆς τύχης, ἐνάπτειν ἐκέλευε καὶ τὰς ἐν ἀριστερᾷ οἰκίας, αἱ ξύλιναι ἦσαν, ὥστε καὶ ταχὺ ἐκαίοντο. ἔφευγον οὖν καὶ οἱ ἀπὸ τούτων τῶν οἰκιῶν.

anche qui mostra di non pensare alla fama futura dell'impresa, a cui invece si era richiamato nel suo dialogo con Falino e che troverà spazio nelle parole di Senofonte per esortare i soldati<sup>225</sup>.

Successivamente giungono i messi del gran re e iniziano i colloqui diplomatici per raggiungere una tregua<sup>226</sup>. È Clearco stesso a indicare la sua strategia, volta a raggiungere sì l'armistizio, ma mantenendo una posizione di forza sul nemico (*An.* 2.3.9):

Clearco disse: «Sembra bene anche a me; tuttavia non lo annuncerò subito, ma prenderò tempo finché i messi non temeranno che non ci piaccia l'idea di concludere la tregua (διατρίψω ἔστ' ἂν ὀκνήσωσιν οἱ ἄγγελοι μὴ ἀποδόξῃ ἡμῖν τὰς σπονδὰς ποιήσασθαι). Credo, d'altra parte», disse, «che la stessa paura verrà ai nostri soldati (τοῖς ἡμετέροις στρατιώταις τὸν αὐτὸν φόβον παρέσεσθαι)».

La volontà di ingannare il nemico e tenerlo sulle spine il più possibile non è certamente criticabile, tuttavia Clearco stesso si rende conto degli effetti nocivi che questa condotta può arrecare anche al contingente greco. La paura che può serpeggiare tra le fila dei mercenari non basta a convincere lo Spartano ad adottare una diversa strategia. Del resto, un esempio della considerazione che il comandante spartano aveva per i suoi soldati è presentato subito dopo da Senofonte (*An.* 2.3.9-13):

Quando sembrava che fosse il momento opportuno (ἔδόκει καιρὸς εἶναι), annunciò che la tregua si faceva, e subito si fece guidare alla ricerca dei generi di prima necessità (πρὸς τὰπιτήδεια). Ed essi facevano da guide, mentre Clearco marciava, pur avendo concluso la tregua, con l'esercito schierato (ἐν τάξει), ed egli stesso stava in retroguardia. E incontravano fossi e canali pieni d'acqua, così che non si potevano attraversare senza ponti (ὥς μὴ δύνασθαι διαβαίνειν ἄνευ γεφυρῶν): ma creavano passaggi con palme che erano cadute, e altre ne tagliavano. Allora fu possibile comprendere come Clearco esercitasse il comando, tenendo la lancia nella mano sinistra e un bastone nella destra (καὶ ἐνταῦθα ἦν Κλέαρχον καταμαθεῖν ὡς ἐπεστάτει, ἐν μὲν τῇ ἀριστερᾷ χειρὶ τὸ δόρυ ἔχων, ἐν δὲ τῇ δεξιᾷ βακτηρίαν): e se gli sembrava

---

<sup>225</sup> Vedi Baragwanath 2016, pp. 132-134. Si veda il discorso di Senofonte ad *An.* 3.1.15-16: Ἐγώ, ὃ ἄνδρες λοχαγοί, οὔτε καθεύδειν δύναμαι, ὥσπερ οἶμαι οὐδ' ὑμεῖς, οὔτε κατακεῖσθαι ἔτι, ὁρῶν ἐν οἷσις ἐσμέν. οἱ μὲν γὰρ πολέμοιοι δηλον ὅτι οὐ πρότερον πρὸς ἡμᾶς τὸν πόλεμον ἐξέφηναν πρὶν ἐνόμισαν καλῶς τὰ ἑαυτῶν παρασκευάσασθαι, ἡμῶν δ' οὐδεὶς οὐδὲν ἀντεπιμελεῖται ὅπως ὡς κ ἄ λ λ ι σ τ α ἀγωνιούμεθα.

<sup>226</sup> *An.* 2.3.1-7. Sembra che anche in questa occasione Clearco non venga meno al suo carattere di ingannatore: infatti, schiera l'esercito in un ordine compatto e in maniera che fosse uno spettacolo a vedersi (ἐπεὶ δὲ κατέστησε τὸ στράτευμα ὡς καλῶς ἔχειν ὁρᾶσθαι πάντη φάλαγγα πυκνήν), nascondendo i soldati che non erano armati (o che non erano correttamente allineati secondo la *varia lectio*) e mettendo in prima linea quelli più prestanti, e così si presenta agli ambasciatori di Artaserse.

che uno di quelli preposti a questo fosse pigro, prelevava chi lo meritava e lo batteva, e allo stesso tempo dava egli stesso una mano, entrando nel fango (ἐκλεγόμενος τὸν ἐπιτήδειον ἔπαισεν ἄν, καὶ ἅμα αὐτὸς προσελάμβανεν εἰς τὸν πηλὸν ἐμβαίνων), sicché per tutti era una vergogna non mettercela tutta (αἰσχύνην εἶναι μὴ οὐ συσπουδάζειν). A ciò furono preposti quelli che avevano compiuto trent'anni: ma poiché vedevano impegnato anche Clearco, davano una mano anche i più anziani.

È tipico di Senofonte il dedurre anche da un evento di minor importanza una conclusione generale: attraverso la semplice costruzione di passaggi sui canali d'acqua Senofonte presenta ai suoi lettori le doti di comando di Clearco (ἐνταῦθα ἦν Κλέαρχον καταμαθεῖν ὡς ἐπεστάται). La deduzione conclusiva, il giudizio sul comandante spartano, tuttavia, è lasciato al lettore: il senso di questo aneddoto si trova nella lezione, nel καταμαθεῖν, che da esso si può ricavare, ma che resta implicita nella narrazione. Quindi, ogni dettaglio merita attenzione a partire dall'equipaggiamento di Clearco con una lancia e un bastone nelle mani (ἐν μὲν τῇ ἀριστερᾷ χειρὶ τὸ δόρυ ἔχων, ἐν δὲ τῇ δεξιᾷ βακτηρίαν): è evidente che già questi due strumenti rappresentano l'indole di Clearco e il suo comportamento verso i nemici (con la lancia pronta per la guerra), e verso i suoi sottoposti (col bastone pronto a punirli). Il suo comportamento è duplice: da una parte non si perita a usare la violenza sui suoi sottoposti e batterli; dall'altra è il primo a buttarsi nel fango e a dedicarsi al lavoro di costruzione con enorme zelo (si veda la ripetizione dei corradicali συσπουδάζειν, σπουδάζοντα, ἔσπευδεν). Senofonte non può che ammirare questa tenacia e la capacità di sporcarsi le mani da parte dello spartano, la quale svolge una funzione paradigmatica anche per gli altri soldati, persino i più anziani, e tanto più deve rappresentare un esempio di *leadership* per i lettori<sup>227</sup>.

L'episodio ricorda quello avvenuto nel corso della marcia verso Babilonia, quando i notabili persiani, pur vestiti di porpora e con monili preziosi, spinti da Ciro si gettarono nel fango per spingere i carri che erano rimasti incastrati (*An.* 1.5.7-8):

Una volta, poiché la via stretta e il fango si erano rivelati difficili da attraversare per i carri, Ciro si fermò con i più eminenti e i più ricchi di quelli che erano con lui e ordinò a Glu e Pigrete di prendere il contingente barbarico e di aiutare a tirar fuori di lì i carri. Poiché però gli davano l'impressione di agire con pigrizia, quasi con ira ordinò ai più importanti dei Persiani che erano con lui di aiutare ad affrettare la rimozione dei carri (ἐπεὶ δ' ἐδόκουν αὐτῶ

---

<sup>227</sup> Similmente Senofonte stesso si comporta ad *An.* 3.4.47-49 quando scende dal cavallo e, prendendo lo scudo a un altro greco, si mette a marciare più in fretta che poteva, nonostante il peso dell'armatura e dello scudo, per dare l'esempio a tutti i soldati suoi sottoposti.

σχολαίως ποιεῖν, ὥσπερ ὀργῆ ἐκέλευσε τοὺς περὶ αὐτὸν Πέρσας τοὺς κρατίστους συνεπισπεῦσαι τὰς ἀμάξας). A quel punto si potè osservare un esempio di disciplina (ἔνθα δὴ μέρος τι τῆς εὐταξίας ἦν θεάσασθαι). Gettati via, infatti, i candidi di porpora (ρίψαντες γὰρ τοὺς πορφυροῦς κἀνδύς) laddove ciascuno venne a trovarsi, si slanciavano a tutta forza, come se si corresse per una vittoria (ὥσπερ ἂν δράμοι τις ἐπὶ νίκη), per giunta lungo un'altura scoscesa, con quei loro chitoni preziosi e le brache variopinte (ἔχοντες τούτους τε τοὺς πολυτελεῖς χιτῶνας καὶ τὰς ποικίλας ἀναξυρίδας), e certi anche con collane al collo e bracciali ai polsi: e subito, balzati nel fango con queste cose, più rapidamente di quanto si potrebbe credere (θᾶπτον ἢ ὧς τις ἂν ᾔετο) sollevarono e tirarono fuori i carri.

In questo passo l'ammirazione di Senofonte è espressa ancor più esplicitamente (ἔνθα δὴ μέρος τι τῆς εὐταξίας ἦν θεάσασθαι) e si magnifica l'organizzazione dell'esercito, l'εὐταξία<sup>228</sup>, che spinge tutti i soldati a gareggiare tra loro nel voler compiere le imprese (ὥσπερ ἂν δράμοι τις ἐπὶ νίκη). Si noti la differenza con il comportamento di Clearco, il quale non riesce ad ottenere quest'ordine nell'esercito, non crea quella sana competizione nei soldati, ma solo con la violenza delle punizioni e con l'esempio della sua fatica fa muovere i soldati. È evidente che sono due atteggiamenti di comando agli antipodi che mostrano alcuni pregi, ma anche dei difetti<sup>229</sup>. Nel caso di Clearco il difetto maggiore è senza dubbio l'uso delle punizioni violente nei confronti dei suoi sottoposti, strumento che Senofonte accetta solo in casi estremi<sup>230</sup>. Nel caso dei notabili persiani, invece, deve far

---

<sup>228</sup> Su questo concetto si vedano le parole di Senofonte stesso ad *An.* 3. 1. 38: ἡ μὲν γὰρ εὐταξία σφῶζειν δοκεῖ, ἡ δὲ ἀταξία πολλοὺς ἤδη ἀπολώλεκεν. Il periodo di ἀταξία a cui si fa riferimento non può che essere quello precedente, sotto la guida di Clearco. Questa visione sembra essere confermata anche da quanto viene detto in seguito di nuovo da Senofonte sui comandanti della spedizione nelle fasi precedenti (*An.* 3. 2. 30): δεῖ οὖν πολλὸν μὲν τοὺς ἄρχοντας ἐπιμελεστέροισιν γενέσθαι τοὺς νῦν τῶν πρόσθεν. Anche questi paralleli confermano che l'ammirazione di Senofonte nei confronti dei notabili persiani in questo caso non è in discussione, *pace* Higgins 1977, p. 85 che invece si domanda se il riferimento all'εὐταξία in questo episodio possa essere letto come «slightly sarcastic».

<sup>229</sup> Sul diverso tipo di ordine (εὐταξία) imposto da Clearco sulle truppe mercenarie, che risente in buona sostanza del modello spartano, e quello, invece, rappresentato dall'esempio dei nobili persiani che si gettano nel fango per obbedire a Ciro, si veda Pontier 2006, pp. 262-264, che nota pregi e limiti di entrambi e come più avanti Senofonte stesso alla guida delle truppe «impose à l'armée une forme d'ordre qui se construit à partir de la critique de deux chefs, Cléarque et Cyrus».

<sup>230</sup> Le punizioni fisiche sono presenti sia nel sistema educativo persiano (*Cyr.* 1. 2. 7) sia in quello spartano (*Res. Lac.* 2. 6-9; cfr. *An.* 4. 6. 14-16). Tuttavia, è anche vero che le punizioni maggiori di cui si parla nella *Ciropedia* sono verso coloro che mentono e ingannano gli altri (*Cyr.* 1. 6. 33): ἐγένετο οὖν ἐκ τούτων ῥήτρα, ἥ καὶ νῦν χρῶμεθα ἔτι, ἀπλῶς διδάσκειν τοὺς παῖδας ὥσπερ τοὺς οἰκέτας πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς διδάσκομεν ἀληθεύειν καὶ μὴ ἐξαπατᾶν καὶ μὴ πλεονεκτεῖν· εἰ δὲ παρὰ ταῦτα ποιοῖεν, κολάζειν. Senofonte, invece, si difende dall'accusa di aver usato violenza contro i sottoposti in *An.* 5.8 (su cui si veda Nicolai 2020, pp. 38-39). Sull'inutilità della violenza nei rapporti tra chi detiene un ruolo di comando e i sottoposti, siano essi persone o anche stati, si veda Bearzot 2019b, in particolare, pp. 19-21.

riflettere il fatto che Ciro si faccia prendere dall'ira (ὡσπερ ὀργῆ) in quanto questo atteggiamento è sempre condannato da Senofonte<sup>231</sup>.

Infine, avviene l'incontro tra Tissaferne e Clearco per raggiungere una pace. Tissaferne chiede spiegazioni ai greci riguardo al loro appoggio a Ciro nella spedizione contro Artaserse e a lui, in nome di tutti i mercenari, risponde Clearco (*An.* 2.3.21-23):

Clearco disse: «Noi non ci siamo riuniti per portare guerra al Re, né ci siamo messi in marcia contro il Re, ma Ciro trovava molti pretesti (ἀλλὰ πολλὰς προφάσεις Κύρος ἠϋρίσκειν), come sai bene anche tu, sia per cogliere voi impreparati, sia per condurre noi fin qui. Poiché però vedevamo ormai che era in grave difficoltà, ci siamo vergognati, di fronte agli dèi e agli uomini, di tradirlo (ἠσχύνθημεν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους προδοῦναι αὐτόν), noi che nel periodo precedente accettavamo che ci facesse del bene (ἡμᾶς αὐτοὺς εὖ ποιεῖν)».

Ancora una volta le parole di Clearco mostrano la sua doppiezza. La colpa della spedizione ricade tutta su Ciro, che ha ingannato i greci con numerose scuse e giustificazioni (πολλὰς προφάσεις Κύρος ἠϋρίσκειν), e l'unico motivo per cui i mercenari non lo abbandonarono al suo destino è la vergogna di tradirlo (ἠσχύνθημεν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους προδοῦναι αὐτόν)<sup>232</sup>. Bisogna chiedersi se, però, non sia necessario leggere con una certa ironia questa dichiarazione di Clearco (come del resto suggerirebbe il riferimento ai pretesti di Ciro, dal momento che sono stati messi in luce finora piuttosto i pretesti di Clearco): Senofonte stesso sottolinea come il comandante spartano era l'unico degli strateghi a conoscere le reali intenzioni di Ciro e il vero obiettivo della spedizione<sup>233</sup>.

La tregua comunque viene stabilita e i greci possono rifornirsi di viveri e iniziare la marcia di ritorno. Tuttavia, l'atmosfera piena di sospetti reciproci non cambia e tra i greci sembrano

---

<sup>231</sup> Si vedano le osservazioni di Tuci 2019b sul concetto di ὀργή in Senofonte.

<sup>232</sup> L'αἰσχύνη verso Ciro è pretesto già usato da Clearco per ingannare i soldati e convincerli a continuare lo scontro a 1.3.10. D'altronde, anche nella narrazione Senofonte sottolinea il ruolo che la vergogna dei soldati ha avuto nel far sì che tutti continuassero la spedizione (*An.* 3.1.10). Lo stesso sintagma si trova nella bocca di Cleanore, dopo il tradimento dei persiani, ad *An.* 2.5.38: ἔλεγε δὲ Κλεάνωρ ὁ Ὀρχομένιος· Ὡ κάκιστε ἀνθρώπων Ἀριαῖε καὶ οἱ ἄλλοι ὅσοι ἦτε Κύρου φίλοι, οὐκ αἰσχύνεσθε οὔτε θεοὺς οὔτ' ἀνθρώπους, οἵτινες ὁμόσαντες ἡμῖν τοὺς αὐτοὺς φίλους καὶ ἐχθροὺς νομιεῖν, προδόντες ἡμᾶς σὺν Τισσαφέρνει τῶ ἀθεωτάτῳ τε καὶ πανουργοτάτῳ τούτῳ τε ἀνδρᾶς αὐτοὺς οἷς ὤμνυτε ἀπολωλέκατε καὶ τοὺς ἄλλους ἡμᾶς προδεδωκότες ξὺν τοῖς πολεμίοις ἐφ' ἡμᾶς ἔρχεσθε; Anche nel finale dell'opera ritornano il concetto della vergogna che dovrebbe spingere gli uomini a ricambiare i favori e i doni ricevuti (*An.* 7.7.9): καὶ οὐχ ὅπως δῶρα δούς καὶ εὖ ποιήσας ἀνθ' ὧν εὖ ἔπαθες ἀξιοῖς ἡμᾶς ἀποπέμψασθαι, ἀλλ' ἀποπορευομένους ἡμᾶς οὐδ' ἐναυλισθῆναι ὅσον δύνασαι ἐπιτρέπεις. καὶ ταῦτα λέγων οὔτε θεοὺς αἰσχύνῃ οὔτε τόνδε τὸν ἄνδρα, ὃς νῦν μὲν σε ὀρᾷ πλουτοῦντα, πρὶν δὲ ἡμῖν φίλον γενέσθαι ἀπὸ ληστείας τὸν βίον ἔχοντα, ὡς αὐτὸς ἔφησθα. Qui Senofonte stesso condanna il comportamento di Medosade perché non ha saputo ricambiare i soldati greci adeguatamente per il loro aiuto. Bisogna allora chiedersi come Clearco ha ricambiato Ciro di tutti i beni che ha ricevuto: la più volte rivendicata vergogna nei confronti di Ciro sembra essere un'arma a doppio taglio.

<sup>233</sup> *An.* 3.1.10

montare la paura e il disordine. Dopo aver aspettato inutilmente Tissaferne per venti giorni la maggior parte dei mercenari ritiene più saggio muoversi e abbandonare ogni prospettiva di pace, che non sembra neanche possibile. A loro però Clearco risponde difendendo la tregua, necessaria, a suo dire, per poter garantire il rifornimento di viveri e soprattutto per poter superare i grandi fiumi che attraversano la regione asiatica e che rappresentano un impedimento impossibile da oltrepassare senza una guida adeguata<sup>234</sup>.

Legato all'attraversamento di un fiume è un episodio che mostra chiaramente come la situazione fosse complessa e piena di timori nel campo greco e quanto i persiani cercassero già con vari stratagemmi di far cadere i mercenari in trappola (*An.* 2.4.15-22):

Si presentò un uomo (προσελθὼν ἄνθρωπός τις) e chiese alle sentinelle degli avamposti dove poteva vedere Prosseno o Clearco; non andava, invece, in cerca di Menone, e questo pur venendo da parte di Arieo, che a Menone era legato da vincoli di ospitalità. Dopo che Prosseno disse: «Sono io quello che cerchi», l'uomo (ὁ ἄνθρωπος) disse così: «Mi hanno mandato Arieo e Artaozo, uomini fidati di Ciro e ben disposti verso di voi (πιστοὶ ὄντες Κύρω καὶ ὑμῖν εὖνοι), e vi esortano a fare attenzione a che i barbari non vi assalgano di notte: c'è un grosso esercito nel vicino parco. Vi esortano anche a mandare un presidio al ponte sul fiume Tigri, poiché Tissaferne progetta di distruggerlo di notte, se può, in modo che non facciate la traversata e restiate presi in mezzo tra il fiume e il canale (ἀλλ' ἐν μέσῳ ἀποληφθῆτε τοῦ ποταμοῦ καὶ τῆς διώρυχος)». Sentito ciò lo conducono da Clearco e riferiscono quanto dice; Clearco, al sentirlo, fu molto scosso, e aveva paura (ἐταράχθη σφόδρα καὶ ἐφοβεῖτο). Un ragazzo che era tra i presenti, dopo averci pensato (νεανίσκος δέ τις τῶν παρόντων ἐννοήσας), disse che attaccare e distruggere il ponte erano cose in contrasto tra loro (οὐκ ἀκόλουθα εἶη τό τε ἐπιθήσεσθαι καὶ λύσειν τὴν γέφυραν). «È chiaro, infatti, che attaccando devono necessariamente o vincere o esser sconfitti. Nel caso vincessero, dunque, che bisogno avrebbero di distruggere il ponte? Neppure se ci fossero molti ponti avremmo dove fuggire e metterci in salvo. Nel caso invece vincissimo noi, una volta distrutto il ponte essi non avranno dove fuggire; nessuno, oltretutto, potrà venire in soccorso, anche se dall'altra parte ci sono molti uomini, una volta distrutto il ponte». Sentito ciò Clearco chiese al messo quanto fosse esteso, all'incirca, il territorio compreso tra il Tigri e il canale. Quello disse: «Molto, e vi si trovano villaggi e molte e grandi città (κῶμαι ἔνεισι καὶ πόλεις πολλὰ καὶ μεγάλα)». Allora si capì che i barbari avevano

---

<sup>234</sup> *An.* 2.4.1-7. La questione dei fiumi è dirimente nell'ottica di Clearco e più volte sembra che questo argomento sia risultato decisivo per le scelte del comandante spartano. Tuttavia, Senofonte stesso sembra quasi rispondere a questa obiezione, in un dialogo a distanza tra due strategie antitetiche che si può leggere nel momento in cui prende la guida dell'esercito (*An.* 3.2.22: εἰ δὲ ταῦτα μὲν γινώσκετε ὅτι κρείττονα, τοὺς δὲ ποταμοὺς ἄπορον νομίζετε εἶναι καὶ μεγάλως ἠγεῖσθε ἐξαπατηθῆναι διαβάντες, σκέψασθε εἰ ἄρα τοῦτο καὶ μωρότατον πεποιήκασιν οἱ βάρβαροι. πάντες γὰρ ποταμοί, ἦν καὶ πρόσω τῶν πηγῶν ἄποροι ὄσι, προσιοῦσι πρὸς τὰς πηγὰς διαβατοὶ γίνονται οὐδὲ τὸ γόνυ βρέχοντες).

mandato l'uomo con un secondo fine (ἐγνώσθη ὅτι οἱ βάρβαροι τὸν ἄνθρωπον ὑποπέμψειαν), nel timore che i Greci, abbattuto il ponte, restassero nell'isola avendo come ripari da un lato il Tigri, dall'altro il canale, e si procurassero i generi di prima necessità (τὰ δ' ἐπιτήδεια) dal territorio intermedio, che era esteso e fertile e nel quale erano persone disposte a lavorare, e nel timore, anche, che quello diventasse un rifugio nel caso qualcuno volesse nuocere al Re.

Un personaggio anonimo<sup>235</sup>, giunto dal campo di Arieo, mette in guardia i greci da un possibile attacco che i persiani starebbero preparando, rivelando anche la volontà di Tissafarne di tagliare il ponte sul Tigri per bloccare i greci e non permettergli di procedere oltre. La reazione di Clearco, che già aveva dei sospetti sui canali pieni d'acqua incontrati durante la ritirata<sup>236</sup>, sembra del tutto sproporzionata: il comandante spartano appare quasi sconvolto e terrorizzato da questa rivelazione (ὁ δὲ Κλέαρχος ἀκούσας ἐταράχθη σφόδρα καὶ ἐφοβεῖτο). Tanto più questo atteggiamento di Clearco appare insensato e poco conforme al suo ruolo di comando, se si paragona al comportamento ben più calmo e razionale (ἐννοήσας) dell'anonimo νεανίσκος<sup>237</sup>, che sottolinea tutte le difficoltà di questo piano e l'incoerenza tra la scelta di attaccare i greci e quella di tagliare il ponte da cui potevano arrivare aiuti. Risulta quindi ovvio che questa finta delazione non è altro che uno stratagemma per ingannare i greci e impedirgli di stabilirsi in una zona fertile e ben protetta da ostacoli naturali, nonché come i Persiani siano disposti a qualsiasi trucco per liberarsi dei greci, presi anche dal terrore che essi possano stabilirsi nel loro territorio per sfruttare e depredare le ricchezze che qui sono disponibili<sup>238</sup>.

---

<sup>235</sup> Sul ruolo e sulla valenza che l'anonimato assume in questo caso si vedano le riflessioni di Tsagalis 2009, pp. 465-468.

<sup>236</sup> *An.2.3.13*: πολὺ δὲ μᾶλλον ὁ Κλέαρχος ἔσπευδεν, ὑποπεύων μὴ αἰεὶ οὕτω πλήρεις εἶναι τὰς τάφρους ὕδατος (οὐ γὰρ ἦν ὥρα οἷα τὸ πεδίον ἄρδεν), ἀλλ' ἴνα ἤδη πολλὰ προφαίνοιτο τοῖς Ἑλλησι δεῖν εἰς τὴν πορείαν, τούτου ἕνεκα βασιλέα ὑπόπτειν ἐπὶ τὸ πεδίον τὸ ὕδωρ ἀφεικέναι.

<sup>237</sup> Sul valore dei giovani si veda quanto già notato in precedenza.

<sup>238</sup> Abbiamo qui il primo accenno, seppure in negativo, a un piano che sarà fondamentale nella strategia di Senofonte, e che invece non trova alcuno spazio nell'immaginario di Clearco, cioè lo stanziarsi in una parte del vasto regno persiano per fondare una nuova colonia greca. La proposta di fondare una colonia appare alla mente di Senofonte compiutamente in *An.5.6.15*, quando l'esercito ha raggiunto ormai il mare. Tuttavia, la prospettiva di creare un insediamento in territorio persiano è già adombrata, attraverso il riferimento alla popolazione dei Misi, dei Pisidi e dei Licaoni, da Senofonte stesso nel momento in cui prende la guida dell'esercito nella ritirata, proprio quando discute un altro tema che preoccupa Clearco, cioè l'attraversamento dei fiumi (*An. 3.2.23-24*): εἰ δὲ μήθ' οἱ ποταμοὶ διήσουσιν ἡγεμῶν τε μηδεὶς ἡμῖν φανεῖται, οὐδ' ὡς ἡμῖν γε ἄθυμητόν. ἐπιστάμεθα γὰρ Μυσσοῦς, οὐς οὐκ ἂν ἡμῶν φαίημεν βελτίους εἶναι, ὅτι βασιλέως ἄκοντος ἐν βασιλείῳ χώρῳ πολλὰ τε καὶ εὐδαιμόνας καὶ μεγάλας πόλεις οἰκοῦσιν, ἐπιστάμεθα δὲ Πισίδας ὡσαύτως, Λυκάονας δὲ καὶ αὐτοὶ εἶδομεν ὅτι ἐν τοῖς πεδίοις τὰ ἐρυμνὰ καταλαμβάνοντες τὴν τούτων χώραν καρποῦνται· καὶ ἡμᾶς δ' ἂν ἔφην ἔγωγε χρῆναι μήπω φανεροῦς εἶναι οἴκαδε ὄρμημένους, ἀλλὰ κατασκευάζεσθαι ὡς αὐτοῦ οἰκίσοντας.

## 2.6 Clearco nella trappola di Tissaferne

Il clima di sospetto e di paura che ormai domina l'esercito mercenario rischia di far naufragare la ben poco stabile tregua raggiunta coi persiani. Clearco, allora, decide, prima che gli eventi tracollino, di incontrarsi con Tissaferne per risolvere definitivamente le diffidenze reciproche (*An.* 2.5.3-7):

Quando si incontrarono, Clearco parlò in questo modo: «Io, o Tissaferne, so che ci siamo giurati, stringendoci la destra, di non offenderci gli uni con gli altri (οἶδα μὲν ἡμῖν ὄρκους γεγενημένους καὶ δεξιὰς δεδομένας μὴ ἀδικήσῃν ἀλλήλους); vedo anche, però, che ci sorvegli come nemici, e che noi, vedendo ciò, a nostra volta stiamo in guardia. Poiché però non riesco in alcun modo, pur osservando, ad accorgermi che tu cerchi di farci del male (ἐπεὶ δὲ σκοπῶν οὐ δύναμαι οὔτε σὲ αἰσθέσθαι πειρώμενον ἡμᾶς κακῶς ποιεῖν), e poiché so bene. (ἐγὼ τε σαφῶς οἶδα) che noi non stiamo progettando nulla del genere, mi è sembrato opportuno venire a colloquio con te, per togliere di mezzo, se possiamo, la reciproca diffidenza (ἀλλήλων τὴν ἀπιστίαν). Conosco infatti (γὰρ οἶδα) uomini che in passato, chi a seguito di calunnie (τοὺς μὲν ἐκ διαβολῆς), chi di sospetti (ἐξ ὑποψίας), temendosi a vicenda (οἱ φοβηθέντες ἀλλήλους) e volendo agire per primi prima di subire, commisero malvagità irrimediabili nei confronti di persone che non volevano, né si apprestavano a fare, nulla del genere. Ritenendo, dunque, che gli incontri possano, meglio di ogni altra cosa, far cessare simili incomprensioni, sono venuto, e desidero spiegarti che sbagli a non fidarti di noi (διδάσκειν σε βούλομαι ὡς σὺ ἡμῖν οὐκ ὀρθῶς ἀπιστεῖς). In primo luogo – la cosa più importante –, i giuramenti per gli dèi (οἱ θεῶν [...] ὄρκοι) ci impediscono di essere nemici gli uni degli altri: chiunque sia consapevole di averli violati, non potrai mai chiamarlo felice (ὅστις δὲ τούτων σύνοιδεν αὐτῷ παρημεληκῶς, τοῦτον ἐγὼ οὔποτ' ἂν εὐδαιμονίσαιμι). Non so (οὐκ οἶδα), infatti, a quale velocità si debba fuggire per sottrarsi alla guerra con gli dèi, o in quale oscurità rifugiarsi, o in quale luogo forte ritirarsi: dappertutto, infatti, tutto è sottoposto agli dèi, e ovunque, allo stesso modo, gli dèi hanno il controllo di tutto (πάντη γὰρ πάντα τοῖς θεοῖς ὑποκα καὶ πάντων ἴσον οἱ θεοὶ κρατοῦσι)».

Nella prima parte del discorso Clearco si concentra sui giuramenti fatti e cerca di far leva sul senso di pietà religiosa e sul rispetto della sacralità degli accordi. Tuttavia alcuni elementi del discorso mostrano sin da subito le problematiche della tregua e fanno presagire il funesto esito della situazione.

Dapprima Clearco sottolinea di non aver colto alcun elemento che mostrava l'intenzione di Tissaferne di arrecare danno ai greci (οὐ δύναμαι οὔτε σὲ αἰσθέσθαι πειρώμενον ἡμᾶς

κακῶς ποιεῖν), pur stando in guardia e attento alla situazione (σκοπῶν): questa affermazione, però, collide con l'inganno del capitolo precedente che era stato ben compreso dal giovane anonimo.

Il riferimento alle calunnie ricorda la calunnia iniziale, fatta proprio da Tissaferne ad Artaserse riguardo a Ciro, la quale rappresenta il punto di avvio della vicenda per Senofonte e la motivazione scatenante la rivolta di Ciro<sup>239</sup>: al lettore che comprenda questo richiamo il discorso di Clearco non può che apparire tragicamente ironico. Che dietro queste parole si celi proprio la calunnia di Tissaferne sembra quasi essere suggerito da Clearco, che parla degli effetti della maldicenza, la quale ha portato anche persone che non avevano nessuna intenzione di fare del male ad arrecare danno agli altri (γὰρ οἶδα ἀνθρώπους ἤδη τοὺς μὲν ἐκ διαβολῆς τοὺς δὲ καὶ ἐξ ὑποψίας οἱ φοβηθέντες ἀλλήλους φθάσαι βουλόμενοι πρὶν παθεῖν ἐποίησαν ἀνήκεστα κακὰ τοὺς οὔτε μέλλοντας οὔτ' αὖ βουλομένους τοιοῦτον οὐδέν). Ed è anche di un certo rilievo che insieme alla calunnia ci sia il sospetto, dal momento che Clearco acconsentirà all'invito di Tissaferne di portare tutti i comandanti greci, e quindi cadrà nella trappola del persiano, proprio spinto dal sospetto riguardo Menone, ritenuto colui che calunniava i greci presso il satrapo (*An.* 2.5.28: ὑπόπτειε δὲ εἶναι τὸν διαβάλλοντα Μένωνα)<sup>240</sup>.

Tuttavia, Clearco fa appello alla buona fede dei Persiani e, in particolare, al rispetto della sacralità dei giuramenti fatti, i quali, una volta infranti, fanno sorgere l'ira degli dei, dalla quale non si può trovare alcun rifugio. Inoltre, la fiducia dello Spartano di poter costruire un rapporto con il satrapo persiano di collaborazione e amicizia che somigli e sostituisca quello che intercorreva con Ciro, lo rende incapace di vedere tutte le difficoltà insite in questa tregua, tutte le possibilità che invece i greci avrebbero nel continuare a combattere e, anzi, lo porta a offrire sé stesso e tutto l'esercito al Persiano (*An.* 2.5.8-15):

«Questo so (οὕτω γινώσκω) degli dèi e dei giuramenti, ai quali abbiamo affidato, nello stringerla, la nostra amicizia (τὴν φιλίαν); quanto poi alle cose umane, ritengo che al momento tu sia per noi il bene più grande (σὲ ἐγὼ ἐν τῷ παρόντι νομίζω μέγιστον εἶναι ἡμῖν ἀγαθόν). Con te, infatti, ogni strada è praticabile, ogni fiume attraversabile, non mancano i generi di prima necessità (σὺν μὲν γὰρ σοὶ πᾶσα μὲν ὁδὸς εὐπορος, πᾶς δὲ ποταμὸς διαβατός, τῶν τε

<sup>239</sup> Si veda *An.* 1.1.3-4: ἐπεὶ δὲ ἐτελεύτησε Δαρεῖος καὶ κατέστη εἰς τὴν βασιλείαν Ἀρταξέρξης, Τισσαφέρνης δὲ ἀβῆλ λ ε ι τὸν Κύρον πρὸς τὸν ἀδελφὸν ὡς ἐπιβουλευοὶ αὐτῷ. ὁ δὲ πείθεται καὶ συλλαμβάνει Κύρον ὡς ἀποκτενῶν· ἡ δὲ μήτηρ ἐξαιτησαμένη αὐτὸν ἀποπέμπει πάλιν ἐπὶ τὴν ἀρχὴν. ὁ δ' ὡς ἀπῆλθε κινδυνεύσας καὶ ἀτιμασθεὶς, βουλευέται ὅπως μήποτε ἔτι ἔσται ἐπὶ τῷ ἀδελφῷ, ἀλλὰ, ἦν δύνηται, βασιλεύσει ἀντ' ἐκεῖνον.

<sup>240</sup> Su Menone si veda Orsi 1990.

ἐπιτηδείων οὐκ ἀπορία); senza di te, invece, ogni strada sarebbe immersa nelle tenebre, poiché non ne sappiamo nulla, ogni fiume impraticabile (ἄνευ δὲ σοῦ πᾶσα μὲν διὰ σκότους ἢ ὁδός· οὐδὲν γὰρ αὐτῆς ἐπιστάμεθα· πᾶς δὲ ποταμὸς δύσπορος), ogni popolo temibile, e temibilissima la solitudine, giacché è carica di numerose difficoltà. Se anche impazzissimo e ti uccidessimo, cos'altro sarebbe se non uccidere il benefattore (ἄλλο τι ἂν ἢ τὸν εὐεργέτην) e chiamare in gara il migliore degli sfidanti, il Re? E di quante e quali speranze priverei me stesso, se mi accingessi a farti del male! Lo dirò: io ho desiderato che Ciro mi fosse amico (μοι φίλον γενέσθαι), ritenendo che tra gli uomini del nostro tempo egli fosse il più capace di far del bene a chi volesse; ora vedo che tu hai la potenza e la terra di Ciro (σὲ δὲ νῦν ὁρῶ τὴν τε Κύρου δύναμιν καὶ χώραν ἔχοντα), oltre a conservare il tuo stesso potere, e che ti è alleata la potenza del Re, che Ciro aveva per nemica. Stando così le cose, chi è così pazzo da non volerti essere amico (τίς οὕτω μαίνεται ὅστις οὐ βούλεται σοὶ φίλος εἶναι)? Dirò, poi, anche su quali basi nutro la speranza che anche tu voglia esserci amico (φίλον ἡμῖν εἶναι). So che i Misi sono pericolosi per voi (οἶδα μὲν γὰρ ὑμῖν Μυσοῦς λυπηροῦς ὄντας), ma credo che con l'esercito attuale potrei rendervi soggetti; so anche dei Pisidi (οἶδα δὲ καὶ Πισίδας); sento anche che molti altri popoli sono in tali condizioni, e credo di poter fare in modo che non disturbino più la vostra prosperità. Gli Egizi, per esempio, coi quali mi risulta che ora siate soprattutto adirati (Αἰγυπτίους δέ, οἷς μάλιστα ὑμᾶς γιγνώσκω τεθυμωμένους), non vedo servendovi di quali truppe alleate possiate punirli più efficacemente che servendovi di quella che è ora con me. Tra coloro che vivono nei dintorni, poi, se tu volessi essere amico (φίλος) di qualcuno potresti esserlo nel modo migliore, e se qualcuno ti molestasse potresti sottometterlo da padrone, avendo noi come collaboratori, noi che lavoreremmo per te non solo per lo stipendio (οὐκ ἂν μισθοῦ ἔνεκα), ma anche per la riconoscenza (τῆς χάριτος) che, essendo stati salvati da te, avremmo giustamente nei tuoi confronti. Quando penso a tutto questo mi sembra sorprendente il fatto che diffidi di noi (ἐμοὶ μὲν ταῦτα πάντα ἐνθυμουμένῳ οὕτω δοκεῖ θαυμαστὸν εἶναι τὸ σὲ ἡμῖν ἀπιστεῖν), al punto che molto volentieri sentirei il nome di chi è così formidabile nel parlare (τὸ ὄνομα τίς οὕτως ἐστὶ δεινὸς λέγειν) da avverti persuaso, parlando, che noi ti stiamo tendendo insidie (ἡμεῖς σοι ἐπιβουλεύομεν)».

La seconda parte del discorso è costruita sotto il segno della φιλία<sup>241</sup>. La volontà di Clearco è quella di rendersi amico Tissaferne così come prima aveva ottenuto l'amicizia di Ciro: se,

---

<sup>241</sup> Sull'importanza di questo elemento nel rapporto tra il modello di comandante senofonteo e i suoi sottoposti si veda Buxton 2017a p. 332: «Xenophon uses terms derived from friendship (*philia*) throughout his discussions of model leaders to characterize the proper attitude of both managers to subordinates and subordinates to managers. Their relationship, therefore, although unequal, is still fundamentally one organized around the willing exchange of favors that are geared to promote mutual success by pooling resources. Such voluntary reciprocity forms the core of popular Greek conceptions of friendship, which were rooted in a widely attested expectation that individuals “help friends and harm enemies” (Pl. *Resp.* 332d)». In quest'ottica doveva risultare abbastanza straniante sentir parlare di φιλία proprio in un discorso tra Clearco e Tissaferne, cioè tra

infatti, per convincere i mercenari greci a continuare la loro marcia a Tarso, Clearco sottolineava il suo legame di φιλία con Ciro (legame di cui però Senofonte non parla), lo Spartano qui, invece, apre e conclude il suo discorso affermando la sua volontà di diventare φίλος di Tissaferne<sup>242</sup>. Questo desiderio è confacente all'atteggiamento che Clearco ha tenuto nel corso di tutta l'impresa, nei continui tentativi di costruire un legame con i persiani, anche mettendo questo legame davanti a quello con i suoi soldati e concittadini<sup>243</sup>.

L'amicizia che cerca Clearco, però, è sempre un rapporto sbilanciato, attraverso cui mira ad ottenere il più possibile vantaggi materiali ed economici: in questo senso arriva a definire Tissaferne come εὐεργέτης<sup>244</sup>. Un esempio di questo rapporto sbilanciato<sup>245</sup>, ma nel senso opposto a quello di Clearco, si può leggere nel ritratto di Prosseno il Beota, lo stratego che convinse Senofonte a intraprendere la spedizione (*An.* 2.6.17-18):

Il beota Prosseno presto, quand'era fanciullo, prese a desiderare di diventare un uomo in grado di compiere grandi cose (ἐπεθύμει γενέσθαι ἀνὴρ τὰ μεγάλα πράττειν): e per questo desiderio dette del denaro a Gorgia di Leontini. Dopo aver frequentato quest'ultimo, credendo di essere ormai in grado di comandare e, essendo amico di personaggi di spicco, di non restare indietro nel beneficiarli (ικανὸς νομίσας ἤδη εἶναι καὶ ἄρχειν καὶ φίλος ὢν τοῖς πρώτοις μὴ ἡττᾶσθαι εὐεργετῶν), si unì alle imprese di Ciro; e pensava di guadagnarne gran nome, grande potenza e molte ricchezze.

All'interno di una visione aristocratica del beneficio, per cui il beneficiario ricopre sempre un ruolo subalterno rispetto al beneficente ed è sempre soggetto a un vincolo di

---

quelli che erano stati fino a questo momento nemici. Già in questo senso Clearco sembra allontanarsi molto dalla reale φιλία, la quale, invece, risulterà elemento fondante per il rapporto tra Senofonte e i mercenari greci.<sup>242</sup> Anche il riferimento alla stretta di mano che aveva sigillato il giuramento di pace tra Persiani e Greci, con il quale si apre il discorso di Clearco, implicitamente fa riferimento all'amicizia: sul legame tra il gesto di stringersi la mano e l'amicizia si vedano le osservazioni di Torrance 2014, p. 145: «Oaths featuring handclasps, then, are either taken by parties on friendly terms with each other (where an oath would not normally be required, but is given nonetheless because of a particular circumstance), or they appear on occasions when friendship or a betrayal of friendship is stressed». Bisogna, tuttavia, notare che a quel giuramento non prese parte di persona il re persiano Artaserse II, ma presenziarono solamente il satrapo Tissaferne e un anonimo fratello della moglie del Re (*An.* 2.3.28: ταῦτα ἔδοξε, καὶ ὄμοσαν καὶ δεξιὰς ἔδοσαν Τισσαφέρνης καὶ ὁ τῆς βασιλέως γυναικὸς ἀδελφὸς τοῖς τῶν Ἑλλήνων στρατηγοῖς καὶ λοχαγοῖς καὶ ἔλαβον παρὰ τῶν Ἑλλήνων): cfr. Bayliss 2013, pp. 178: «It was Tissaphernes and the King's brother-in-law who dirtied their hands – Xenophon stresses that they “gave their right hands in pledge to the generals and captains of the Greeks” – not Artaxerxes. Whereas treaties with kings such as Philip of Macedon were not binding until the king swore himself, the Persian king was sufficiently powerful that he need never swear at all. But intermediaries could be rejected». Sulla differenza di significato attribuita al giuramento, anche e soprattutto per l'assenza del re, da parte di Tissaferne e dei Greci, si veda anche Mari 2015.

<sup>243</sup> Questo comportamento di Clearco è già stato notato da Hirsch 1985, pp. 25-28.

<sup>244</sup> Si veda la descrizione di Polidamante in *Hell.* 6. 1. 3-4.

<sup>245</sup> Sul quale è fondamentale Azoulay 2004a.

ringraziamento dovuto al favore ricevuto, Prosseno desidera ottenere il ruolo di maggior prestigio, desidera essere lui εὐεργέτης, e questo è il motivo principale per cui sceglie di seguire Ciro in Asia. Totalmente opposta la decisione di Clearco, che segue Ciro proprio perché si trova legato da un vincolo a cui non può sottrarsi (i darici ricevuti dal principe persiano) e che sembra, una volta morto Ciro, cercare sempre e soltanto un altro benefattore che si sostituisca al primo. In questo senso, bisogna notare che lo stesso Senofonte è qualificato come εὐεργέτης due volte a conclusione della vicenda<sup>246</sup>, quando ormai i mercenari greci sono in salvo, anche e soprattutto per merito suo: è evidente che in questo egli abbia seguito la visione e la strategia di comando di Prosseno piuttosto che quella di Clearco.

La prospettiva di Clearco sembra ulteriormente confermata dal suo accenno allo stipendio, messo in parallelo con un'altra parola fondamentale del lessico di Senofonte che è la gratitudine (οἱ σοὶ οὐκ ἂν μισθοῦ ἔνεκα ὑπηρετοῦμεν ἀλλὰ καὶ τῆς χάριτος): nella prospettiva di Senofonte il salario, lo stipendio, mal si accorda col sistema di valori sotteso alla χάρις<sup>247</sup>. La prospettiva Senofontea è ben riassunta nell'elogio di Agesilao, che si comporta in questo senso in maniera contraria a Clearco (*Ages.* 4.4):

Se, infatti, avesse mercanteggiato la riconoscenza (τὰς χάριτας) o avesse concesso i suoi benefici a prezzo (μισθοῦ εὐεργέται), nessuno avrebbe mai pensato di concedere a lui alcun beneficio. Ma quelli che gratuitamente ricevono dei benefici, volentieri rendono ossequio al loro benefattore (οὗτοι ἀεὶ ἠδέως ὑπηρετοῦσι τῷ εὐεργέτη), sia perché hanno ricevuto del bene, sia perché reputati degni di custodire la riconoscenza (ἄξιοι εἶναι παρακαταθήκην χάριτος φυλάττειν).

Si ritrovano qui tutti gli elementi presenti nel discorso di Clearco e si può notare come il compenso, il μισθός, sia ritenuto del tutto incompatibile con la gratitudine, la χάρις, e col ruolo di benefattore, di εὐεργέτης. Giustamente nota Azoulay: «À sa manière utilitariste habituelle, l'écrivain théorise rationnellement l'intérêt au désintéressement qui doit guider tout homme politique. La gratuité est la condition *sine qua non* de l'efficacité charismatique

---

<sup>246</sup> *An.* 7.6.38; 7.7.11

<sup>247</sup> Su questi due concetti si veda Azoulay 2004a pp. 170-230. Cfr. anche Van Berkel 2018 che segnala come questo tema sia pervasivo in tutta l'opera senofontea e qualifichi non solo le relazioni tra comandante e sottoposti, ma anche le relazioni tra maestro e allievi nell'insegnamento filosofico e così sintetizza la visione espressa da Senofonte, p. 419: «Accepting *misthos* implies acting out of compulsion; actions performed out of compulsions cannot be qualified as acts of *charis* and do not deserve to be reciprocated with *charis*».

du don: quiconque monnaye ses bienfaits dissipe la force même de l'obligation réciproque»<sup>248</sup>.

Clearco ripete nel suo discorso concetti che già aveva espresso in precedenza e che sembrano avere un peso decisivo nelle sue scelte strategiche: in particolare l'impossibilità di superare i fiumi senza l'aiuto dei persiani (ἄνευ δὲ σοῦ [...] πᾶς δὲ ποταμὸς δύσπορος). Tuttavia, ha un certo peso che il riferimento ai fiumi preceda la proposta di Clearco di aiutare Tissaferne e porsi al servizio suo e del re per combattere le popolazioni di Misi e Pisidi. Infatti, Senofonte stesso riprende esattamente le stesse questioni (l'impossibilità di superare i fiumi e la presenza di popolazioni nemiche nel territorio del re persiano) per giungere alla conclusione diametralmente opposta (*An.* 3.22-24):

«Se poi riconoscete sì queste cose come migliori, ma ritenete i fiumi un ostacolo (τοὺς δὲ ποταμοὺς ἄπορον) e pensate di esservi sbagliati di grosso ad attraversarli, considerate allora se anche in questo i barbari non hanno commesso un'enorme sciocchezza. Tutti i fiumi, infatti, quand'anche rappresentino un ostacolo lontano dalle sorgenti, per chi avanzi verso le sorgenti diventano attraversabili (προσιούσι πρὸς τὰς πηγὰς διαβατοὶ γίνονται), senza neanche bagnare le ginocchia. Ma se i fiumi non ci lasceranno passare e non ci apparirà nessuna guida, neanche così dovremo perdere il coraggio. Conosciamo infatti i Misi (ἐπιστάμεθα γὰρ Μυσοῦς), che non potremmo dire siano più forti di noi, i quali abitano, nel territorio del Re, molte prospere e grandi città (πολλὰς τε καὶ εὐδαίμονας καὶ μεγάλας πόλεις οἰκοῦσιν); conosciamo, allo stesso modo, i Pisidi (ἐπιστάμεθα δὲ Πισίδας), e abbiamo visto di persona che i Licaoni, anche loro, occupati i luoghi forti nelle pianure, raccolgono frutti dalla terra di costui: quello che vorrei dire è che anche noi non dobbiamo ancora dare l'impressione di esser partiti verso casa, ma di prepararci a vivere qui da qualche parte (κατασκευάζεσθαι ὡς αὐτοῦ οἰκῆσοντας)».

Nell'ottica di Senofonte i Misi e Pisidi svolgono una funzione paradigmatica per l'esercito greco e dimostrano che anche la prospettiva più cupa, quella cioè dell'impossibilità di un ritorno in Grecia, può essere tradotta in senso positivo: si tratta *in nuce* di quel progetto di «aggiungere terra e potenza alla Grecia» che Senofonte cercherà inutilmente di perseguire

---

<sup>248</sup> Azoulay 2004a p. 176. Si noti anche l'interessante notazione che Azoulay aggiunge in seguito, pp. 176-177: «Por Xénophon, vendre ses grâces constitue donc une erreur tant morale que politique. Au demeurant, l'écrivain pouvait étayer ses réflexions sur un anti-modèle qui lui était familier, l'empire athénien. En faisant payer un tribut en monnaie pour les services qu'elle était censée rendre – en l'occurrence la lutte contre les Perses –, Athènes avait finalement détruit toute reconnaissance de la part de ses alliés, suscitant au contraire de nombreux mécontentements et de dangereuses révoltes».

più volte nel corso della narrazione<sup>249</sup>. Per questo motivo, i fiumi non sono più visti quali insormontabili ostacoli, ma come possibili ripari che permetterebbero ai mercenari, seguendo l'esempio di altre popolazioni, di scegliere un terra (che proprio per la presenza di fiumi è certamente ricca di frutti e fertile) e poter costruire un insediamento in Asia. Questi esempi dovevano essere già noti a Clearco, che, già nel caso dell'inganno da parte di Arieo, aveva appreso come tra un fiume e l'altro si poteva occupare un territorio piuttosto esteso e crearsi un riparo, tanto più avendo a disposizione città grandi e ricche e un terreno molto fertile<sup>250</sup>.

Un'ultima notazione merita il fatto che Clearco, tra i vari avversari contro cui ritiene che il re possa usufruire dell'impiego dei mercenari greci, cita gli Egizi. Infatti, questa menzione genera facilmente un legame con quanto accaduto nella prima ambasceria di Falino, all'indomani della battaglia di Cunassa. In quel caso, si è visto come a Falino Clearco non abbia risposto subito, ma abbia lasciato che altri prima di lui potessero esprimere le proprie considerazioni (e tra essi il giovane Teopompo). Senofonte nel narrare quell'episodio, tuttavia, ha scelto di riportare per intero le frasi di Teopompo e di Prosseno rivolte a Falino, ma non quelle di altri soldati. Di costoro si offre solo una visione complessiva e si riassumono le loro proposte in forma indiretta (*An.* 2.1.14):

Si disse (ἔφασαν) che certi altri, perdendosi d'animo (ἄλλους δέ τινας ὑπομαλακίζομένους), dichiarassero di essere stati per Ciro uomini fidati (καὶ Κύρω πιστοὶ ἐγένοντο) e di poter essere di gran valore per il Re, se questi avesse voluto essere loro amico (εἰ βούλοιο φίλος γενέσθαι): sia che avesse voluto servirsene in qualche altro modo, sia che avesse voluto fare una spedizione contro l'Egitto (ἐπ' Αἴγυπτον στρατεύειν), lo avrebbero aiutato a imporre la sua autorità.

---

<sup>249</sup> *An.* 5.6.15: Ἐν δὲ τούτῳ τῷ χρόνῳ Ξενοφῶντι, ὀρῶντι μὲν ὀπίτας πολλοὺς τῶν Ἑλλήνων, ὀρῶντι δὲ πελαστὰς πολλοὺς καὶ τοξότας καὶ σφενδονήτας καὶ ἰππέας δὲ καὶ μάλα ἤδη διὰ τὴν τριβὴν ἱκανούς, ὄντας δ' ἐν τῷ Πόντῳ, ἔνθα οὐκ ἂν ἀπ' ὀλίγων χρημάτων τοσαύτη δύναμις παρεσκευάσθη, καλὸν αὐτῷ ἐδόκει εἶναι χώραν καὶ δύναμιν τῇ Ἑλλάδι προσκτήσασθαι πόλιν κατοικήσαντας. Si noti la frase enfatica χώραν καὶ δύναμιν τῇ Ἑλλάδι προσκτήσασθαι, tradotta a testo, che giustifica il piano coloniale e la rinuncia al ritorno in Grecia proprio attraverso la volontà di rendere onore alla Grecia stessa. È ovvio che questa affermazione deve essere letta nell'ottica apologetica che pervade il testo e che si ravvisa con maggior frequenza in questo luogo dell'opera, dove il piano coloniale è aspramente criticato dai soldati, che obbligano alla fine Senofonte a desistere dal suo intento.

<sup>250</sup> Si veda *An.* 2.4.20-22 e il sottile filo rosso che lega le considerazioni che qui si trovano espresse da Senofonte come narratore, sulla base anche dell'intervento dell'anonimo giovane, con le parole messe in bocca a Clearco, dettate dalla paura, da una cattiva interpretazione dei fatti e dal desiderio di continuare ad agire come mercenario, e le valutazioni di Senofonte personaggio espresse all'inizio del libro 3.

Le somiglianze tra le proposte fatte da questi anonimi mercenari (definiti in maniera spregiativa come ὑπομαλακίζομενοι) e la posizione di Clearco non sembrano casuali: in entrambi i casi l'obiettivo principale è raggiungere la φιλία dei persiani, la quale, tuttavia, sembra tradursi piuttosto in un rapporto economico e utilitaristico, cioè nel rapporto tra mercenari e committente, e quindi risolversi in una nuova spedizione, in questo caso contro l'Egitto.

In effetti, la strategia di Clearco è stata sempre coerente, sin dalla prima offerta di porsi al servizio di Arieo, e Tissaferne sembra esserne del tutto consapevole, sfruttando volutamente le sue ambizioni e i suoi intenti al fine di ingannare il comandante dei mercenari: in questo senso si spiega la conclusione del suo discorso con l'accento piuttosto ambiguo all'intenzione di usufruire delle truppe mercenarie per i suoi scopi personali<sup>251</sup>.

Clearco vedendo la prospettiva di legarsi a questo nuovo patrono e, al contempo, sperando di poter eliminare ogni opposizione nell'esercito<sup>252</sup>, accetta di portare tutti i comandanti dei mercenari alla tenda di Tissaferne, nella convinzione che il satrapo persiano rivelerà i nomi dei traditori e concluderà un accordo vantaggioso con lui. La fiducia che Clearco nutre verso Tissaferne e le sue promesse è sottolineata da Senofonte per ben due volte, a breve distanza: Ταῦτα εἰπὼν ἔδοξε τῷ Κλεάρχῳ ἀληθῆ λέγειν [...] τῆ δὲ ὑστεραία ὁ Κλεάρχος ἐλθὼν ἐπὶ τὸ στρατόπεδον δηλὸς τ' ἦν πάνυ φιλικῶς οἰόμενος διακεῖσθαι τῷ Τισσαφέρνει<sup>253</sup>. Si noti soprattutto l'avverbio φιλικῶς: per l'ultima volta, nella parabola di Clearco, il suo

---

<sup>251</sup> *An.* 2.5.23: ὅσα δ' ἐμοὶ χρήσιμοι ὑμεῖς ἐστε τὰ μὲν καὶ σὺ εἶπας, τὸ δὲ μέγιστον ἐγὼ οἶδα· τὴν μὲν γὰρ ἐπὶ τῇ κεφαλῇ τιάραν βασιλεῖ μόνῳ ἔξεστιν ὀρθὴν ἔχειν, τὴν δ' ἐπὶ τῇ καρδίᾳ ἴσως ἂν ὑμῶν παρόντων καὶ ἕτερος εὐπετῶς ἔχοι. Cfr. Grethlein 2013, p. 65: «Tissaphernes closes his speech with a slightly enigmatic image that hints at further aspirations for which he would need the Greeks». Per una spiegazione della funzione di questa immagine della tiara anche in riferimento al contesto persiano si veda Tuplin 2004a, p. 160.

<sup>252</sup> Senofonte rende esplicito, in maniera del tutto straordinaria rispetto al suo *usus* (cfr. Dorati 2007), il pensiero di Clearco e le motivazioni delle sue scelte: l'autore, infatti, come ha mostrato il sospetto nutrito dal comandante spartano nei confronti di Menone, così indica il desiderio di Clearco di avere l'esercito sotto il suo controllo ed eliminare ogni intralcio al suo potere (*An.* 2.5.29: ὑπόπτειε δὲ εἶναι τὸν διαβάλλοντα Μένωνα, εἰδὼς αὐτὸν καὶ συγγεγεννημένον Τισσαφέρνει μετ' Ἀριαίου καὶ στασιάζοντα αὐτῷ καὶ ἐπιβουλεύοντα, ὅπως τὸ στράτευμα ἅπαν πρὸς αὐτὸν λαβὼν φίλος ἦ Τισσαφέρνει. ἐβούλετο δὲ καὶ Κλεάρχος ἅπαν τὸ στράτευμα πρὸς ἑαυτὸν ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοὺς παραλυποῦντας ἐκποδῶν εἶναι). Si noti in particolare l'uso del termine ἐκποδῶν, già usato da Clearco stesso nel suo giudizio del traditore Oronta (*An.* 1. 6. 9) e che si ritrova più volte in riferimento alla politica dei Trenta nei confronti di qualsiasi forma di opposizione, compreso Teramene (*Hell.* 2. 3. 13, 16, 26, 27).

<sup>253</sup> *An.* 2. 5. 24; 2. 5. 27. Non trovo convincente quanto afferma Grethlein 2013, p. 65: «The narrator's emphasis that Clearchus trusted Tissaphernes (2. 5. 24; 27) as well as the suspicion of some Greeks about the invitation (2. 5. 29) may alert perceptive readers, but nonetheless, after the reciprocal declaration of good will, Tissaphernes' intrigue is as much of a surprise to the reader as it is to Clearchus». Il lettore, infatti, già consapevole dell'esito della vicenda (la cui fama è stata ampiamente mostrata dai riferimenti in Isocrate e dal resoconto di Ctesia), non può che leggere il comportamento di Clearco, la sua fiducia verso il satrapo e la sua insistenza nel seguire le sue indicazioni, con una certa ironia tragica.

comportamento è segnato dalla ricerca di una φιλία<sup>254</sup>, indirizzata, però, sempre allo straniero prima che ai mercenari greci e sempre in una prospettiva iniqua e sbilanciata, che pone lo Spartano in una posizione subalterna e quasi in una condizione di servitù verso il suo patrono<sup>255</sup> e nella quale manca la reciprocità che tale legame dovrebbe garantire<sup>256</sup>. Prima con Ciro poi con Tissaferne, Clearco mostra il suo errore nel stabilire rapporti di reciprocità: da una parte, con Ciro, non riesce a ripagare i benefici che ha ottenuto, ma nel momento decisivo viene meno ai suoi doveri; dall'altra, con Tissaferne, cerca in tutti i modi di essere utile pur non avendo ricevuto nulla in cambio, anzi avendo sperimentato le insidie e le menzogne del satrapo persiano anche dopo aver raggiunto la tregua.

È proprio l'inganno precedente di Tissaferne e Arico che sembra essere posto come contraltare al dialogo tra Clearco e il satrapo e rappresenta un chiaro avvertimento a non fidarsi dei periani, rimasto però inascoltato dal comandante spartano<sup>257</sup>: la sua stessa reazione alle parole di Tissaferne (*An.2.5.24*: Ταῦτα εἰπὼν ἔδοξε τῷ Κλεάρχῳ ἀληθῆ λέγειν) è in perfetta opposizione rispetto a quanto avvenuto precedentemente, quando false spie greche, provenienti dal campo del satrapo persiano, preannunciano attacchi che si rivelano totalmente infondati (*An.2.4.24*: ἐξήγγελλον γάρ τινες τῶν παρὰ Τισσαφέρνηους Ἑλλήνων ὡς διαβαινόντων μέλλοιεν ἐπιθήσεσθαι. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ψεῦδῆ ἦν).

<sup>254</sup> È di un certo rilievo che la prima attestazione del termine φίλος nell'*Anabasi* è proprio riferita a Tissaferne, all'inizio dell'opera, quando accompagna, in qualità di φίλος appunto, Ciro nel suo viaggio per vedere l'ultima volta il padre Dario, viaggio che però termina con la calunnia di Tissaferne e l'arresto dello stesso Ciro (*An. 1. 2-3*): ἀναβαίνει οὖν ὁ Κῦρος λαβὼν Τισσαφέρνην ὡς φίλον, καὶ τῶν Ἑλλήνων ἔχων ὀπίστας ἀνέβη τριακοσίους, ἄρχοντα δὲ αὐτῶν Ξενίαν Παρράσιον. ἐπεὶ δὲ ἐτελεύτησε Δαρεῖος καὶ κατέστη εἰς τὴν βασιλείαν Ἄρταξέρξης, Τισσαφέρνης διαβάλλει τὸν Κῦρον πρὸς τὸν ἀδελφὸν ὡς ἐπιβουλεύει αὐτῷ. ὁ δὲ πείθεται καὶ συλλαμβάνει Κῦρον ὡς ἀποκτενῶν. Questa sezione proemiale dell'opera, che rappresenta una vera e propria prima *anabasi* di Ciro, se, da una parte, sembra avere una funzione apologetica nei confronti del principe persiano (che muove contro il fratello solo per il disonore subito e non per ambizione personale), è evidente che fornisca anche delle chiavi di lettura per il resto dell'opera, a partire dal personaggio Tissaferne, calunniatore e falso amico, del quale Clearco non avrebbe mai dovuto fidarsi. Sulla figura di Tissaferne come spergiuro, non solo nell'*Anabasi* ma anche nelle *Elleniche*, nei rapporti col re spartano Agesilao, si vedano le osservazioni di Torrance 2013, pp. 315-317.

<sup>255</sup> La condizione che Clearco vorrebbe ottenere nei riguardi di Tissaferne è simile a quella che Socrate consiglia al giovane Eutero nei *Memorabili* (2.8): costui ha perso tutto ciò che aveva in guerra ed è costretto a lavorare giorno per giorno per guadagnarsi da vivere; Socrate gli consiglia allora di cercare un lavoro più sicuro ponendosi al servizio di una persona più ricca, ma Eutero rifiuta questa condizione che egli considera una vera e propria servitù (2.8.4: Χαλεπῶς ἄν, ἔφη, ἐγώ, ὃ Σώκρατες, δουλείαν ὑπομείναιμι). Sulla somiglianza tra il rapporto di servitù e la relazione di amicizia si veda anche *Mem. 2.10*.

<sup>256</sup> Sulla concezione della φιλία come rapporto simmetrico e egualitario, così come definita a partire dalla formulazione di Aristotele (*Eth. Nic. 1157b λέγεται γὰρ φιλότις ἰσότης*), e sulla φιλία in Senofonte, vista come rapporto di reciproca utilità, ma spesso in senso asimmetrico e gerarchico, si veda Azoulay 2004a, pp. 281-318.

<sup>257</sup> L'importanza del tentativo di inganno persiano narrata in 2.4.15-22 è già messa in luce da Tsagalis 2009, che così conclude la sua analisi, p. 467: «Xenophon paves the way for the execution of Tissaphernes' master plan. The speeches of both Clearchus and Tissaphernes show that the Lacedemonian will soon be snared, together with other Greek leaders, in the Persian camp».

Il confronto tra Clearco e Tissaferne è anche scandito dal lessico della conoscenza: Clearco inizia il suo discorso col termine οἶδα e altre cinque volte compare nelle sue parole lo stesso termine, oltre a corradicali e termini affini, ma nessuna di queste presunte conoscenze di Clearco (dal rispetto dei giuramenti alla popolazione dei Misi e Pisidi) si mostra utile; la vera conoscenza appartiene a Tissaferne, il quale prima si rivolge a Clearco con l'imperativo ἴσθι (An.2.5.22: εὖ ἴσθι ὅτι ὁ ἐμὸς ἔρωσ τούτου αἴτιος τὸ τοῖς Ἑλλησιν ἐμὲ πιστὸν γενέσθαι) e poi afferma esplicitamente di conoscere solo lui ciò che è più importante (An.2.5.23: ὅσα δ' ἐμοὶ χρήσιμοι ὑμεῖς ἐστε τὰ μὲν καὶ σὺ εἶπας, τὸ δὲ μέγιστον ἐγὼ οἶδα).

L'insistere sulla conoscenza è funzionale a dare una patina di tragica ironia a tutto il dialogo<sup>258</sup>, ma rappresenta anche un elemento importante nella rappresentazione del pensiero storiografico senofonteo: Clearco conosce molti elementi utili, sa dell'importanza dei giuramenti, sa dei pericoli che arrecano calunnia e sospetto su quanti sono presi dalla paura, sa dei Misi e dei Pisidi, ma non interpreta correttamente queste informazioni. Il suo processo di interpretazione, che prima di tutto è interpretazione storiografica, fondata su episodi avvenuti, è scorretto perché rivolto a una dimostrazione sbagliata: la conclusione del suo ragionamento mira a mostrare come i greci siano degni di fiducia (ἐμοὶ μὲν ταῦτα πάντα ἐνθυμουμένῳ οὕτω δοκεῖ θαυμαστὸν εἶναι τὸ σὲ ἡμῖν ἀπιστεῖν)<sup>259</sup>, ma in realtà i dati raccolti dovrebbero suggerire come sia Tissaferne a non esserne degno. La sua conoscenza, che è un risvolto della sua esperienza e che quindi lo rende il più degno di guidare l'esercito, non si tramuta in ἐπιστήμη, non è quindi una capacità viva di comprendere gli eventi e di presagire da questi gli sviluppi futuri<sup>260</sup>.

<sup>258</sup> Una certa ironia nel dialogo è già notata da Higgins 1977, p. 87.

<sup>259</sup> Si noti come questo passo assomigli a vari *incipit* senofontei con il verbo di pensiero ἐνθυμέομαι che sostituisce i più frequenti derivati di νοεῖν (e forse anche questo è un segnale utile a caratterizzare la differenza tra Senofonte e Clearco, con quest'ultimo più legato all'animo irrazionale e al furore bellico, il θυμός, mentre l'altro è più vicino al pensiero riflessivo e razionale, il νοῦς) e, successivamente, l'utilizzo dell'aggettivo derivato dal verbo θαυμάζω. Su questi elementi che ricorrono spesso all'inizio delle opere di Senofonte si veda Lipka 2002 p. 98. In particolare il sintagma ἐμοὶ δοκεῖ si ritrova all'inizio del *Simposio* e dell'*Apologia di Socrate*; il verbo θαυμάζω in *Costituzione degli Spartani*, *Memorabili*, *Cinegetico* e *Ciropedia*.

<sup>260</sup> Sull'ἐπιστήμη quale elemento imprescindibile, secondo Senofonte, per chi eserciti un ruolo di governo si veda Cyr.1. 1. 3 e, in particolare, quanto dice il Socrate di Senofonte in *Mem.* 3. 9. 10: βασιλέας δὲ καὶ ἄρχοντας οὐ τοὺς τὰ σκῆπτρα ἔχοντας ἔφη εἶναι οὐδὲ τοὺς ὑπὸ τῶν τυχόντων αἰρεθέντας οὐδὲ τοὺς κλήρω λαχόντας οὐδὲ τοὺς βιασαμένους οὐδὲ τοὺς ἐξαπατήσαντας, ἀλλὰ τοὺς ἐπιστάμενοὺς ἄρχειν. L'ἐπιστήμη viene anche considerata una τέχνη all'inizio dell'*Economico* (1.1-2): ἤκουσα δὲ ποτε αὐτοῦ καὶ περὶ οἰκονομίας τοιάδε διαλεγόμενου· εἰπέ μοι, ἔφη, ὦ Κριτόβουλε, ἄρα γε ἡ οἰκονομία ἐπιστήμησ τινὸς ὀνομά ἐστιν, ὡσπερ ἡ ἰατρικὴ καὶ ἡ χαλκευτικὴ καὶ ἡ τεκτονικὴ; ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη ὁ Κριτόβουλος, ἢ καὶ ὡσπερ τούτων τῶν τεχνῶν ἔχομεν ἂν εἰπεῖν ὅ τι ἔργον ἐκάστησ, οὕτω καὶ τῆσ οἰκονομίας δυναίμεθ' ἂν εἰπεῖν ὅ τι ἔργον αὐτῆσ ἐστί; δοκεῖ γοῦν, ἔφη ὁ Κριτόβουλος, οἰκονόμου ἀγαθοῦ εἶναι εὖ οἰκεῖν τὸν ἑαυτοῦ οἶκον. Sulla conoscenza come qualità necessaria per un leader si veda Gray 2011, pp. 7-44. Non trovo convincente, invece, quanto scrive Grethlein 2013, p. 123: « It is a particular mystery and indication of the challenge of the task that the Spartan commander Clearchus—elsewhere so adept at reading and exploiting character—here fails to do so, despite the abundant character evidence that could have pointed to Tissaphernes' treacherous tendencies». Proprio i precedenti di

Invece, è molto diverso, per non dire opposto, il comportamento di Agesilao nei confronti del satrapo persiano, durante la spedizione in Asia, quando sin da subito mostra tutta la cautela nel fidarsi delle promesse di Tissafarne<sup>261</sup> e, successivamente, risponde ai suoi inganni con altri e più fruttuosi stratagemmi<sup>262</sup>.

Le intenzioni di Clearco sono rese manifeste da Senofonte (*An.2.5.29*): ἐβούλετο δὲ καὶ Κλέαρχος ἅπαν τὸ στράτευμα πρὸς ἑαυτὸν ἔχειν τὴν γνώμην καὶ τοὺς παραλυποῦντας ἐκποδῶν εἶναι.

Le ultime rimostranze dei soldati e degli altri strateghi greci non servono a far desistere Clearco dal suo intento<sup>263</sup> e lo stratego spartano cade nella trappola del nemico, perdendo così la vita e lasciando l'esercito senza una guida.

## 2.7 Il ritratto funebre

Come già aveva fatto per Ciro subito dopo la sua morte a Cunassa, Senofonte interrompe nuovamente la narrazione e inserisce un *excursus* temporale, fornendo i ritratti dei generali caduti nella trappola di Tissafarne. I vari ritratti vanno letti assieme (compreso quello di Ciro di *An. 1.9*) perché mostrano l'attenzione di Senofonte nel rappresentare i diversi *leader*, con le loro doti di comando e i loro difetti. È evidente che la funzione primaria di questi ritratti è quella paradigmatica: l'obiettivo di Senofonte è presentare dei modelli dai quali il lettore può e deve apprendere quali sono le virtù che un comandante deve possedere e, anche, i difetti da cui deve assolutamente guardarsi (*An. 2.6.1-15*).

Uno di loro era Clearco, indiscutibilmente ritenuto da tutti quelli che lo conoscevano direttamente uomo estremamente abile e appassionato nell'arte della guerra (πολεμικὸς καὶ φιλοπόλεμος ἐσχάτως). [...] Egli era disposto a spendere in guerra come si spende con i fanciulli o in qualche altro piacere (ὥσπερ εἰς παιδικὰ ἢ εἰς ἄλλην τινὰ ἡδονὴν ἢ θελε δαπανᾶν εἰς πόλεμον). Così era amante della guerra (φιλοπόλεμος); per la guerra sembrava, d'altro

---

Tissafarne e le conoscenze che mostra di avere Clearco sono espedienti letterari che servono a dimostrare che il comandante spartano cade in una trappola evitabile, e questo avviene perché continua a perseguire il suo interesse e non quello dell'esercito, a cercare l'amicizia dei persiani e a mantenere il suo ruolo di guida dei mercenari.

<sup>261</sup> Xen. *Hell.* 3.4.5: Ἐπεὶ δὲ ἐκεῖσε ἀφίκετο, πρῶτον μὲν Τισσαφέρνης πέμψας ἤρετο αὐτὸν τίνος δεόμενος ἦκοι. ὁ δ' εἶπεν αὐτονόμους καὶ τὰς ἐν τῇ Ἀσία πόλεις εἶναι, ὥσπερ καὶ τὰς ἐν τῇ παρ' ἡμῖν Ἑλλάδι. πρὸς ταῦτ' εἶπεν ὁ Τισσαφέρνης· Εἰ τοίνυν θέλεις σπείσασθαι ἕως ἂν ἐγὼ πρὸς βασιλέα πέμψω, οἶμαι ἂν σε ταῦτα διαπραξάμενον ἀποπλεῖν, εἰ βούλοιο. Ἀλλὰ βουλοίμην ἂν, ἔφη, εἰ μὴ οἰοίμην γε ὑπὸ σοῦ ἐξαπατᾶσθαι.

<sup>262</sup> Xen. *Hell.* 3.4.11-16. Sull'abilità di Agesilao nel superare il satrapo persiano nella stessa arte dell'inganno si veda Orsi 2008.

<sup>263</sup> Su questo punto si veda la diversa testimonianza di Ctesia di cui si è detto precedentemente.

canto, anche portato, poiché amava i pericoli (πολεμικὸς δὲ αὖ ταύτη ἐδόκει εἶναι ὅτι φιλοκίνδυνός), si scagliava di giorno e di notte contro i nemici e nei momenti difficili era assennato (ἐν τοῖς δεινοῖς φρόνιμος), come riconoscevano tutti quelli che furono, in ogni luogo, al suo fianco (πάντες ὁμολόγουν). Si diceva inoltre che avesse la migliore attitudine possibile al comando (ἀρχικὸς δ' ἐλέγετο), grazie a un'indole quale era la sua. Era infatti quant'altri mai capace di provvedere affinché il suo esercito disponesse dei generi di prima necessità (τὰ ἐπιτήδεια) e di procurarli, capace, anche, di infondere in chi era al suo fianco l'idea che si dovesse confidare in Clearco (ὡς πειστέον εἶη Κλεάρχῳ). Faceva questo con l'essere duro (ἐκ τοῦ χαλεπὸς εἶναι): e infatti era torvo a vedersi e aspro nella voce, infliggeva dure punizioni, in qualche occasione con ira (ἐκόλαζε τε ἰσχυρῶς, καὶ ὀργῇ ἐνίοτε), al punto che a volte anch'egli se ne pentiva. E puniva con convinzione (ἐκόλαζεν): riteneva infatti che di nessuna utilità fosse un esercito che non venisse mai punito, e anzi dicevano che egli affermasse che il soldato deve temere più il comandante che i nemici (φοβεῖσθαι μᾶλλον τὸν ἄρχοντα ἢ τοὺς πολεμίους), se deve montare la guardia con scrupolo, non toccare gli amici o andare senza esitazioni contro i nemici. Nelle difficoltà, dunque, i soldati erano disposti ad ascoltarlo in tutto e per tutto (καὶ ἐν μὲν οὖν τοῖς δεινοῖς ἤθελον αὐτοῦ ἀκούειν σφόδρα) e non preferivano altri: allora infatti, dicevano, la sua espressione torva appariva luminosa tra gli altri volti e la durezza sembrava gagliardia verso i nemici, così da parere provvidenziale, e non più odiosa; peraltro, una volta che fossero fuori pericolo e avessero la possibilità di andare presso altri comandanti, molti lo lasciavano (ἔξω τοῦ δεινοῦ [...] αὐτὸν ἀπέλειπον), giacché non aveva grazia (τὸ γὰρ ἐπίχαρι οὐκ εἶχεν), ma era sempre duro e aspro (ἀλλ' αἰεὶ χαλεπὸς ἦν καὶ ὠμός), sicché l'atteggiamento dei soldati verso di lui era come quello dei fanciulli verso il maestro. E non aveva mai chi lo seguisse per amicizia e benevolenza (φιλία μὲν καὶ εὐνοία); ma quanti gli furono accanto (su disposizione della città, o per bisogno, o costretti da qualche altra necessità), erano a sua disposizione con la massima obbedienza. Quando insieme a lui cominciarono a sconfiggere i nemici, erano ormai grandi le qualità che rendevano efficienti i suoi soldati: li soccorreva, infatti, l'essere coraggiosi di fronte ai nemici, mentre il timore di una punizione da parte sua (τὸ τὴν παρ' ἐκείνου τιμωρίαν φοβεῖσθαι) li rendeva disciplinati. Tale comandante, dunque, egli fu, e si diceva che non fosse affatto disposto ad essere comandato da altri (ἄρχεσθαι δὲ ὑπὸ ἄλλων οὐ μάλα ἐθέλειν ἐλέγετο).

Senofonte non abbandona del tutto l'oggettività della sua narrazione, ma puntella il ritratto di Clearco con giudizi altrui (ὁμολογουμένως ἐκ πάντων τῶν ἐμπείρων αὐτοῦ ἐχόντων δόξας [...] ὡς οἱ παρόντες πανταχοῦ πάντες ὁμολόγουν): è anch'esso un espediente letterario che mira a sostanziare il ritratto con il riferimento a testimonianze diverse. Tuttavia, il fatto stesso che non c'è una reale diversità di giudizi, ma che tutti concordino e con essi il narratore

(μοι δοκεῖ) dimostra come sia l'autore, in ultima analisi, a plasmare il quadro, sottolineando alcuni aspetti e tralasciandone altri<sup>264</sup>.

Sugli eventi antecedenti la spedizione, che vengono qui narrati da Senofonte, si è già detto, merita forse sottolineare il fatto che questo breve *excursus* temporale è teso esclusivamente a dimostrare in maniera effettiva i tratti del carattere del comandante spartano che vengono descritti<sup>265</sup>: il suo essere *πολεμικός καὶ φιλοπόλεμος* lo guida nella sua attività a Sparta durante la guerra del Peloponneso e, dopo la guerra, contro i Traci, fino al suo esilio (che gli fu comminato perché non obbedì all'ordine degli efori di tornare in patria) e alla decisione di unirsi a Ciro. Senofonte sottolinea che tutte queste azioni vanno lette in questa ottica: ταῦτα οὖν φιλοπολέμου μοι δοκεῖ ἀνδρὸς ἔργα εἶναι.

Che la guerra sia l'unica brama e l'unico desiderio che spinge Clearco all'azione lo sottolinea anche il paragone, non certo lusinghiero, con ben altri piaceri della vita (ἐκεῖνος δὲ ὥσπερ εἰς παιδικὰ ἢ εἰς ἄλλην τινὰ ἡδονὴν ἤθελε δαπανᾶν εἰς πόλεμον): la guerra, il combattimento, l'essere mercenario rientrano tutti nel campo di una vera e propria ἡδονή<sup>266</sup>.

A questa brama si accompagna una reale competenza del ruolo di guida dell'esercito: il termine φιλοκίνδυνος (altro composto con φιλο-) è termine positivo nell'ottica senofontea, accomuna Clearco a Ciro<sup>267</sup> e rappresenta un requisito per il soldato semplice nell'esercito di Ciro il vecchio<sup>268</sup> nonché una caratteristica da avere sempre in guerra<sup>269</sup>. È questa dote che fa di Clearco un ottimo comandante in guerra e nei pericoli. Clearco rappresenta così il

---

<sup>264</sup> Una formula molto simile è usata per introdurre il ritratto funebre di Ciro il giovane (An.1.9.1): ὡς παρὰ πάντων ὁμολογεῖται τῶν Κύρου δοκούντων ἐν πείρᾳ γενέσθαι.

<sup>265</sup> Allo stesso modo la costruzione dell'*Agesilao*, encomio per il re spartano da poco deceduto, che, quindi, può essere accostato a questi ritratti funebri, si divide tra la narrazione delle imprese del re (dalle quali comunque è possibile ricavarne il carattere, *Ages*.1.6: Ὅσα γε μὴν ἐν τῇ βασιλείᾳ διεπράξατο νῦν ἤδη διηγῆσομαι· ἀπὸ γὰρ τῶν ἔργων καὶ τοὺς τρόπους αὐτοῦ κάλλιστα νομίζω καταδήλους ἔσεσθαι) e l'esposizione delle sue qualità (*Ages*.3.1: νῦν δὲ τὴν ἐν τῇ ψυχῇ αὐτοῦ ἀρετὴν πειράσομαι δηλοῦν, δι' ἣν ταῦτα ἔπραττε καὶ πάντων τῶν καλῶν ἦρα καὶ πάντα <τὰ> αἰσχροῦ ἐξεδίωκεν).

<sup>266</sup> Si noti quanto dice Senofonte stesso in *Mem*.1.2.23 sull'esercitarsi a contenere le passioni: πάντα μὲν οὖν ἔμοιγε δοκεῖ τὰ καλὰ καὶ τὰγαθὰ ἀσκητὰ εἶναι, οὐχ ἥκιστα δὲ σωφροσύνη. ἐν γὰρ τῷ αὐτῷ σώματι συμπεφυτευμένα τῇ ψυχῇ αἱ ἡδοναὶ πείθουσιν αὐτὴν μὴ σωφρονεῖν, ἀλλὰ τὴν ταχίστην ἐαυταῖς τε καὶ τῷ σώματι χαρίζεσθαι. Per questo motivo, cioè per il fatto che Socrate insegnava a contenere le passioni e a esercitare le virtù, Crizia e Alcibiade lo abbandonarono: Clearco fa lo stesso con Sparta, abbandona la sua patria per perseguire solo la sua passione smodata.

<sup>267</sup> Cfr. il ritratto funebre di Ciro ad *An*. 1.9.6: ἐπεὶ δὲ τῇ ἡλικίᾳ ἔπρεπε, καὶ φιλοθηρότατος ἦν καὶ πρὸς τὰ θηρία μέντοι φιλοκινδυνότατος· καὶ ἄρκτον ποτὲ ἐπιφερομένην οὐκ ἔτρεσεν, ἀλλὰ συμπεσὼν κατεσπᾶσθη ἀπὸ τοῦ ἵππου, καὶ τὰ μὲν ἔπαθεν, ὧν καὶ τὰς ὠτειλάς εἶχεν, τέλος δὲ κατέκανε.

<sup>268</sup> *Cyr*.2.1.22 προεῖπε (scil. Κύρος) τάδε, ιδιότη μὲν ἐαυτὸν παρέχειν εὐπειθῆ τοῖς ἄρχουσι καὶ ἐθελόπονον καὶ φιλοκίνδυνον μετ' εὐταξίας καὶ ἐπιστήμονα τῶν στρατιωτικῶν καὶ φιλόκαλον περὶ ὄπλα καὶ φιλότιμον ἐπὶ πᾶσι τοῖς τοιοῦτοις.

<sup>269</sup> *Hipp*. 5.15: ἔστι δ' ὅτε πάνυ ἀπατητικὸν καὶ τὸ λίαν φυλακτικὸν προσποιήσασθαι εἶναι καὶ μηδαμῶς φιλοκίνδυνον· τοῦτο γὰρ τοὺς πολεμίους πολλάκις προάγεται ἀφυλακτοῦντας μᾶλλον ἀμαρτάνειν. ἢν δ' ἀπαξ δόξῃ τις φιλοκίνδυνος εἶναι, ἔξεστι καὶ ἡσυχίαν ἔχοντα, προσποιούμενον δὲ πράξειν τι, πράγματα παρέχειν τοῖς πολεμίοις.

prototipo del comandante militare di professione, personalità che sta facendo le sue prime apparizioni nel mondo greco, e che mostra quanto la guerra sia divenuta un evento che necessita di capacità e competenze proprie e quanto il ruolo di comando militare si stia dissociando dal ruolo di guida politica, a cui invece era strettamente legato<sup>270</sup>.

In effetti, la sua capacità di comando è riconosciuta (καὶ ἀρχικὸς δ' ἐλέγετο εἶναι), anche se il suo potere risulta basato esclusivamente sulla durezza del carattere (τοῦτο δ' ἐποίει ἐκ τοῦ χαλεπὸς εἶναι): la sua guida mostra molti caratteri tipici della tirannide. Il suo ruolo di *leader* dei soldati si fonda sulla violenza delle punizioni e sulla paura che incute nei suoi sottoposti<sup>271</sup>.

Esattamente allo stesso modo il tiranno descritto da Ierone riceve onori solo da chi ha paura di lui, ma questi onori non sono di alcun valore, non rappresentano certamente un vanto per il tiranno (*Hier.*7.5-9):

«Ma, o Simonide, anche gli onori dei tiranni mi sembrano nella stessa condizione che ti ho mostrato a proposito dei loro piaceri sessuali. Né infatti mi sembravano piacevoli i favori di coloro che non mi ricambiavano (αἱ μὴ ἐξ ἀντιφιλοῦντων ὑπουργίαι χάριτες), né sembravano piacevoli i piaceri sessuali forzati. Allo stesso modo pertanto neppure i favori elargiti dalle persone impaurite sono onori (ὡσαύτως τοίνυν οὐδὲ αἱ ὑπουργίαι <αἱ> ὑπὸ τῶν φοβουμένων τιμαὶ εἰσι). Come infatti potrei dire che coloro che si alzano a forza (βία) dai seggi si alzano per onorare coloro che si comportano ingiustamente o coloro che cedono il passo ai più forti lo cedono per onorare coloro che si comportano ingiustamente? E accade che molti facciano doni a chi odiano, e questo soprattutto quando temano di subire da questi qualche male (ὅταν μάλιστα φοβῶνται μὴ τι κακὸν ὑπ' αὐτῶν πάθωσιν). Ma penso che questi dovrebbero essere considerati naturalmente atti di servilismo (δουλείας ἔργα). Gli onori mi sembrano derivare da stati d'animo opposti a questi. Infatti gli uomini comuni, quando ritengono che una persona eminente sia in grado di concedere benefici (ὅταν γὰρ ἄνθρωποι ἄνδρα ἡγήσάμενοι εὐεργετεῖν ἱκανὸν εἶναι) e pensano di poterne ottenere qualche vantaggio, ne parlano sempre con lodi, lo

---

<sup>270</sup> Su questo aspetto della figura di Clearco Lengauer 1979, pp. 86-88, che in questo senso nota anche delle interessanti somiglianze tra il ritratto che Senofonte offre di Clearco e la caricatura parodica dello stratega Lamaco offerta da Aristofane negli *Acarnesi*. Sulla figura del comandante militare di professione e sulla sua separazione, nell'Atene di IV sec, dall'azione politica si vedano le osservazioni di Bettalli 2019, pp. 204-206: «A quell'epoca emerse infatti una frattura tra uomini politici [...] e militari. [...] Alla base di questa separazione ci fu senz'altro un aumento della specializzazione (retorica da una parte, militare dall'altra) che rendeva più problematica l'unione in una stessa persona di conoscenze così diverse. Vennero così in primo piano figure che, per la prima volta, rivestirono ruoli di grande rilievo pur essendo prive di qualsivoglia competenza militare come Demostene, Eubulo o Licurgo. D'altro canto, si distinsero personaggi che non è una forzatura definire militari 'professionisti'».

<sup>271</sup> Cfr. Best 1969, p. 54.

guardano come se ognuno vedesse un proprio bene, volontariamente gli cedono il passo per strada e si alzano dai seggi per affetto e non per paura (φιλοῦντές τε καὶ μὴ φοβούμενοι)».<sup>272</sup>

Come il tiranno con la violenza (si noti il ricorrere del termine βία, che è termine distintivo della tirannide in Senofonte<sup>273</sup>) si acquista gli onori dei suoi sudditi (che quindi agiscono come dei servi, δουλείας ἔργα) e ottiene da loro dei riconoscimenti solo perché questi sono spaventati (τῶν φοβουμένων [...] φοβῶνται [...] φοβούμενοι), così Clearco attraverso il continuo utilizzo di punizioni violente (ἐκόλαζέ [...] ἐκόλαζεν·) ottiene che i suoi soldati lo seguano, ma l'obbedienza ottenuta si basa esclusivamente sulla paura che riesce a incutere nei soldati (ὡς δέοι τὸν στρατιώτην φοβεῖσθαί μᾶλλον τὸν ἄρχοντα ἢ τοὺς πολεμίους [...] τὸ τὴν παρ' ἐκείνου τιμωρίαν φοβεῖσθαί εὐτάκτους ἐποίει).

Quello che manca totalmente a Clearco, così come al tiranno descritto da Ierone, è la χάρις<sup>274</sup>: τὸ γὰρ ἐπίχαρι οὐκ εἶχεν. La χάρις si mostra nella capacità di ricambiare, nello scambio di doni, nei rapporti di ξενία e di φιλία, ma si è visto come Clearco non sia riuscito a ricambiare Ciro, così come non ha ricambiato correttamente Tissaferne e i suoi inganni. Per lo stratego spartano, infatti, amici e nemici si confondono e come il satrapo persiano era considerato un amico, così i mercenari vengono equiparati ai nemici. È per questo che si sottolineano le sue capacità in guerra: la guerra per Clearco è una condizione costante di vita, non è in pace con la sua madrepatria, né con i suoi soldati, né con gli altri comandanti dell'esercito<sup>275</sup>. Tutto il contrario avviene per Ciro, se si guarda al ritratto di *An.* 1.9: il principe persiano non si stanca di beneficiare più che può gli amici e ricambia sempre i favori e sembra essere dotato di una straordinaria χάρις<sup>276</sup>. Se nel ritratto di Ciro trova un posto importante la sua considerazione degli amici, la sua capacità di guadagnarseli e di mantenerli

---

<sup>272</sup> Trad. F. Zuolo 2012.

<sup>273</sup> Sulla violenza legata alla tirannide e alla mancanza di leggi si veda *Mem.* 1. 2. 44: Βία δέ, φάναι, καὶ ἀνομία τί ἐστίν, ὃ Περικλείς; ἄρ' οὐχ ὅταν ὁ κρείττων τὸν ἥττω μὴ πείσας, ἀλλὰ βιασάμενος, ἀναγκάσει ποιεῖν ὃ τι ἂν αὐτῷ δοκῆ; Ἔμοιγε δοκεῖ, φάναι τὸν Περικλέα. Καὶ ὅσα ἄρα τύραννος μὴ πείσας τοὺς πολίτας ἀναγκάζει ποιεῖν γράφων, ἀνομία ἐστὶ; Δοκεῖ μοι, φάναι τὸν Περικλέα· ἀνατίθεμαι γὰρ τὸ ὅσα τύραννος μὴ πείσας γράφει νόμον εἶναι.

<sup>274</sup> Proprio sulla χάρις si incentra la risposta del poeta Simonide (*Hier.* 8) alle considerazioni di Ierone: solo, infatti, attraverso la χάρις il tiranno siracusano potrà ottenere non più di essere temuto, ma di essere amato dagli uomini e dai suoi sudditi. Si veda il commento di Zuolo 2012, pp. 114-115.

<sup>275</sup> Sulla mancanza di lealtà di Clearco vedi Laforse 2000, pp. 84-85. Si veda anche il commento di Lendle 1995, *nota ad* 2. 6. 2-6: «Mit schneidender Scharfe tritt dem Leser die extreme Landsknechtmentalität Klearchs, dessen einzige Leidenschaft ausschliesslich dem Krieg galt, vor Augen».

<sup>276</sup> *An.* 1. 9. 24: καὶ τὸ μὲν τὰ μεγάλα νικᾶν τοὺς φίλους εὖ ποιοῦντα οὐδὲν θαυμαστόν, ἐπειδὴ γε καὶ δυνατώτερος ἦν· τὸ δὲ τῆ ἐπιμελείᾳ περιεῖναι τῶν φίλων καὶ τῶ προθυμείσθαι χαρῖζεσθαί, ταῦτα ἔμοιγε μᾶλλον δοκεῖ ἀγαστὰ εἶναι. E Ciro mostra anche la capacità di ricambiare, ed essere anzi superiore, sia nei benefici con gli amici sia nelle offese con i nemici (*An.* 1. 9. 11): φανερόν δ' ἦν καὶ εἶ τίς τι ἀγαθὸν ἢ κακὸν ποιήσειεν αὐτόν, νικᾶν πειρώμενος.

con sé, nella convinzione che gli amici sono il miglior ornamento per un uomo<sup>277</sup>, Clearco in questo senso rappresenta il totale opposto di Ciro, dal momento che considera l'amicizia solo come un rapporto utilitaristico (come si è visto nel dialogo con Tissaferne) e non ha nessuno che lo segua solo per amicizia (καὶ γὰρ οὐκ ἔστιν φιλία μὲν καὶ εὐνοία ἐπομένους οὐδέποτε εἶχεν).

Senofonte lascia alla conclusione un'ultima considerazione che aiuta a spiegare il comportamento di Clearco in tutti gli eventi precedenti dall'esilio alla battaglia di Cunassa, alla ingenuità nel cadere nella trappola di Tissaferne: infatti, Clearco non è mai disposto ad obbedire (ἄρχεσθαι δὲ ὑπὸ ἄλλων οὐ μάλα ἐθέλειν ἐλέγετο)<sup>278</sup>. Invece, la capacità di obbedire agli ordini è una caratteristica necessaria per un buon comandante<sup>279</sup> ed è, anch'esso, un elemento che oppone Clearco a Ciro (*An.* 1.9.3-5):

Tutti i figli degli aristocratici persiani, infatti, sono educati alla corte del Re: lì uno può apprendere grande temperanza (πολλὴν μὲν σωφροσύνην), né è possibile sentire o vedere nulla di turpe. I fanciulli, poi, osservano e ascoltano quelli apprezzati dal Re, e altri che sono disprezzati, sicché subito, da fanciulli, imparano a comandare e ad essere comandati (μανθάνουσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι). Allora, in un primo momento, Ciro pareva essere il più riservato tra i coetanei, e obbedire ai più anziani anche più di quelli a lui inferiori (τοῖς τε πρεσβυτέροις καὶ τῶν ἑαυτοῦ ὑποδεεστέρων μᾶλλον πείθεσθαι).

Clearco, inoltre, è uno spartano e, dopo la morte di Ciro, rappresenta in qualche modo il primo comandante spartano in Asia che si scontra col re per la difesa dei greci. In questo senso la sua attività può essere messa a confronto con quella di altri personaggi spartani impegnati in Asia, fino all'ultima spedizione del re Agesilao stesso. Allora è lecito domandarsi se questo atto di disubbidienza di Clearco (si noti l'enfasi posta sull'obbedienza<sup>280</sup>: ἐνταῦθα οὐκέτι π ε ἰ θ ε τ α ἰ [...] ἐθανατώθη ὑπὸ τῶν ἐν Σπάρτῃ τελῶν

<sup>277</sup> *An.* 1.9. 20-24: φίλους γε μὴν, ὅσους ποιήσασθαι καὶ εὐνοῦς γνοίη ὄντας καὶ ἱκανοὺς κρίνειε συνεργοὺς εἶναι ὅτι τυγχάνει μβουλόμενος κατεργάζεσθαι, ὁμολογεῖται πρὸς πάντων κράτιστος δὴ γενέσθαι θεραπεύειν. καὶ γὰρ αὐτὸ τοῦτο οὐκ ἔστιν αὐτὸς ἕνεκα φίλων ἔπειθεσθαι, ὡς συνεργοὺς ἔχει, καὶ αὐτὸς ἐπειρᾶτο συνεργὸς τοῖς φίλοις κράτιστος εἶναι τούτου ὅτου αἰσθάνοιτο ἕκαστον ἐπιθυμοῦντα [...] φίλους δὲ καλῶς κεκοσμημένους μέγιστον κόσμον ἀνδρῶν νομίζοι.

<sup>278</sup> Contrariamente a quanto aveva indicato Clearco stesso ad *An.* 1.3.15: ὡς δὲ τῷ ἀνδρὶ ὄντι ἂν ἐλησθε πείσομαι ἢ δυνατόν μάλιστα, ἵνα εἰδῆτε ὅτι καὶ ἄρχεσθαι ἐπίσταμαι ὡς τις καὶ ἄλλος μάλιστα ἀνθρώπων.

<sup>279</sup> L'obbedienza nei confronti dei superiori (il πείθεσθαι τοῖς ἄρχουσι) è elemento centrale nell'educazione esemplare della Persia di Ciro il Grande e si lega strettamente a una qualità socratica per eccellenza come la σωφροσύνη (*Cyr.* 1.2.8): διδάσκουσι δὲ τοὺς παῖδας καὶ σωφροσύνην· μέγα δὲ συμβάλλεται εἰς τὸ μανθάνειν σωφρονεῖν αὐτοὺς ὅτι καὶ τοὺς πρεσβυτέρους ὁρῶσιν ἀνά πᾶσαν ἡμέραν σωφρόνως διαγόντας. διδάσκουσι δὲ αὐτοὺς καὶ πείθεσθαι τοῖς ἄρχουσι.

<sup>280</sup> Del resto la capacità di obbedire ai comandanti e di ottenere l'obbedienza dei sudditi, senza l'uso della forza come avviene in Clearco, è un elemento chiave della prospettiva senofontea e proprio nella ricerca su questo

ὡς ἀπειθῶν) non sia da leggere in rapporto alla scelta di Agesilao di obbedire agli efori e tornare in Grecia, pur mostrando tutta la sua sofferenza nel dover accettare questa decisione (*Hell.3.2.2-3*):

Una volta arrivato, gli esponeva la situazione e gli comunicava l'ordine della città di accorrere al più presto in soccorso della patria. Agesilao dopo aver ascoltato rimase molto contrariato (ἐπεὶ ἤκουσε, χαλεπῶς μὲν ἤνεγκεν), considerando quali onori e quali speranze gli venissero sottratte; tuttavia convocò gli alleati e rese note le disposizioni di Sparta, e disse che era indispensabile intervenire per la patria (ἀναγκαῖον εἶη βοηθεῖν τῇ πατρίδι).

Clearco si dimostra del tutto opposto al re Agesilao, sia nel rapporto con il nemico persiano e con i satrapi, in quanto si lascia ingannare e concede troppa fiducia all'avversario, sia nei confronti della madre patria, in quanto non è in grado di obbedire agli ordini. Anche la notazione precedente (ἀρχικός δ' ἐλέγετο εἶναι ὡς δυνατὸν ἐκ τοῦ τοιούτου τρόπου οἷον κάκεινος εἶχεν) se, a prima vista, risulta elogiativa nei confronti di Clearco, a conclusione dell'intero ritratto può essere riletta in altro modo: il suo essere, per unanime riconoscimento, ἀρχικός corrisponde semplicemente all'impossibilità da parte sua di ἄρχεσθαι, insomma Clearco è il più adatto a comandare, in quanto, prima di tutto, è il meno adatto a ricevere ordini.

---

punto nasce, per esempio, la *Ciropedia*. Cfr. *Cyr.1.1.3*: ὅτε μὲν δὴ ταῦτα ἐνεθυμούμεθα, οὕτως ἐγγινώσκομεν περὶ αὐτῶν, ὡς ἀνθρώπων πεφυκότες πάντων τῶν ἄλλων ῥᾶον εἶη ζῶων ἢ ἀνθρώπων ἄρχειν. ἐπειδὴ δὲ ἐνενοήσαμεν ὅτι Κῦρος ἐγένετο Πέρσης, ὅς παμπόλλους μὲν ἀνθρώπους ἐκτήσατο πειθομένους αὐτῷ. Sul significato della *Ciropedia* in quest'ottica si veda Nicolai 2010, p. 280: «la *Ciropedia* non è una biografia perché il proemio chiarisce lo scopo dell'opera: dimostrare che esiste una ἐπιστήμη relativa all'esercizio del potere dell'uomo su altri uomini. La *Ciropedia* è in qualche misura un lungo discorso dimostrativo su questo tema». Che questo tema fosse centrale nel progetto senofonteo lo dimostra anche il finale dell'*Economico* (21): cfr. Roscalla 1991, p. 18-19; Dorion 2017, p. 530.

### 3 Clearco opposto a Senofonte

Perché Senofonte, il quale non concede molte interruzioni alla narrazione, che quasi mai interviene nel testo per sue considerazioni personali, ma che lascia sempre parlare prima di tutto i fatti, si dilunga così tanto nel ritratto di Clearco e poi in quelli degli altri comandanti?

Qual è la funzione primaria di questi ritratti? Per capirlo bisogna procedere leggermente oltre. La morte dei comandanti rappresenta, infatti, un punto di svolta della vicenda, ma non una conclusione: i mercenari greci sono spaventati e in un territorio ostile, e ora sono rimasti anche senza una guida. A questo punto, quando ogni speranza sembra perduta avviene la svolta ed a rappresentarla è nuovamente un personaggio, l'ateniese Senofonte.

Senofonte, in qualità di narratore, però, prima di intraprendere il racconto di questa svolta, sceglie di tracciare questi ritratti perché il lettore possa ancor più chiaramente notare le differenze tra questi comandanti e chi verrà dopo, quando anche gli eventi cambieranno a favore dei greci, soprattutto grazie alla nuova e rinnovata guida dell'esercito. Questo significato dei ritratti è già chiaro a Roisman che nota i difetti presenti in ogni ritratto e commenta: «It is reasonable to assume that by depicting their faults the author prepared his readers for the portrayal of a general whose *leadership* would approach perfection, namely, Xenophon the Athenian»<sup>281</sup>. Questa prospettiva caratterizza tutto il testo, come già notava Dürrbach: «Mais ce qu'il faut retenir, c'est que tout ce récit porte le caractère d'une apologie: la modestie, à elle seule, n'est pas si ingénieuse. A vrai dire, si l'apologie n'est pas dans les mots et dans le ton, toutes les circonstances sont présentées et disposées en vue d'un effet voulu, qui est la glorification de l'auteur»<sup>282</sup>.

Per Clearco, in questo senso, si può parlare perfettamente di paradigma *e contrario*, di esempio in negativo, l'ombra perfetta di Senofonte, unico vero paradigma positivo della

---

<sup>281</sup> Roisman 1989, pp. 51-52. In questo senso il confronto tra Senofonte e Clearco è voluto da Senofonte stesso, così come quello con Ciro, e le critiche presenti nel ritratto servono solo ad anticipare i comportamenti del tutto opposti di Senofonte, come nota ancora Roisman 1989, p. 52: «the criticism of Klearchos' generalship in his portrait paves the way for the coming of a new and better leader». L'errore, a mio avviso, di Roisman è nel dedurre da questa considerazione che il ritratto non sia affidabile nel rappresentare Clearco e che, quindi, il lettore debba rifarsi esclusivamente alle azioni dello Spartano narrate precedentemente. Il ritratto, infatti, così come le azioni, sono il prodotto della narrazione di Senofonte e, insieme, cooperano a creare un personaggio secondo le intenzioni dell'autore: se Senofonte ha voluto rappresentare il carattere di Clearco plasmando il ritratto dello Spartano per i suoi fini, cosa gli avrebbe impedito di fare altrettanto nella descrizione delle sue azioni? Sul fatto che i ritratti insistano sulle mancanze degli strateghi si veda anche Higgins 1977, p. 87: «As Xenophon shows in his character sketches, the Greek generals lack some essential qualities of leadership; and the misfortunes and uncertainty of the Greeks after Kounaxa are the result not only of their own bravado but also of the poor direction they received».

<sup>282</sup> Dürrbach 1893, p. 352.

vicenda (insieme a Ciro per alcuni aspetti, come si è visto).<sup>283</sup> Per questo merita riportare un breve confronto tra i due, che sintetizzi alcune caratteristiche dell' ἦθος del personaggio di Clearco, che sono state ravvisate nelle sue azioni e, specialmente, nei suoi discorsi lungo tutta la sua parabola nel racconto senofonteo.

Nel suo primo discorso alle truppe, l'ἔσχηματισμένος λόγος che mira ad ingannare i soldati, Clearco, come si è visto, afferma di voler seguire i suoi soldati nella scelta di abbandonare la spedizione e tornare in Grecia, anche se la sua reale intenzione è esattamente l'opposto. È evidente che in questo passo si possa riconoscere l'ipotesto dell'*Iliade* e della 'prova' di Agamennone. Ora Agamennone è un altro paradigma di *leadership*, anzi forse il paradigma per eccellenza<sup>284</sup>, ma l'episodio della διάπειρα non rappresenta certo un suo grande successo e sembra mettere in crisi la stessa autorità dell'Atride<sup>285</sup>.

---

<sup>283</sup> È questa, in realtà, la funzione di tutti i ritratti, anche quelli di Prosseno e Menone, cfr. Huitink-Rood 2019, p. 69: «The preceding character sketches (2.6.1-29) of three of the dead generals – Clearchus, Proxenus, and Meno . prepare by contrast for the way Xenophon's qualities are presented implicitly, through speech and action, rather than through overt narratorial comment, and also for the actual qualities that Xenophon as leader displays». Sulle caratteristiche narrative comuni a tutti questi ritratti, compreso quello di Ciro in *An.* 1.9, si veda Rood 2017b, in particolare pp. 180-186.

<sup>284</sup> Agamennone è citato come modello per chi aspiri agli onori di una carica pubblica da Socrate in *Mem.* 3.1.4 (Οὐ δοκεῖ ὑμῖν, ὦ ἄνδρες, ὥσπερ Ὀμηρος τὸν Ἀγαμέμνονα γεραρὸν ἔφη εἶναι, οὕτω καὶ ὄδε στρατηγεῖν μαθὼν γεραρώτερος φαίνεσθαι;) e ancora in *Mem.* 3.2.1-2 (Ἐντυχῶν δέ ποτε στρατηγεῖν ἡρημένω τῷ, τοῦ ἔνεκεν, ἔφη, Ὀμηρον οἶει τὸν Ἀγαμέμνονα προσαγορευοῦσαι ποιμένα λαῶν; ἀρά γε ὅτι, ὥσπερ τὸν ποιμένα δεῖ ἐπιμελεῖσθαι, ὅπως σῶαί τε ἔσονται αἱ οἴες καὶ τὰ ἐπιτήδεια ἔξουσι καί, οὐ ἔνεκα τρέφονται, τοῦτο ἔσται, οὕτω καὶ τὸν στρατηγὸν ἐπιμελεῖσθαι δεῖ, ὅπως σῶοί τε οἱ στρατιῶται ἔσονται καὶ τὰ ἐπιτήδεια ἔξουσι καί, οὐ ἔνεκα στρατεύονται, τοῦτο ἔσται; στρατεύονται δέ, ἵνα κρατοῦντες τῶν πολεμίων εὐδαιμονέστεροι ᾖσιν. ἢ τί δήποτε οὕτως ἐπήνεσε τὸν Ἀγαμέμνονα εἰπὼν· Ἀμφότερον, βασιλεύς τ' ἀγαθὸς κρατερός τ' αἰχμητής;). Cfr. anche *Symp.* 4.6: ἐκ τούτου δὲ ὁ Νικήρατος, Ἀκούοιτ' ἄν, ἔφη, καὶ ἐμοῦ ἂ ἔσεσθε βελτίονες, ἂν ἐμοὶ συνήτε. ἴστε γὰρ δήπου ὅτι Ὀμηρος ὁ σοφώτατος πεποίηκε σχεδὸν περὶ πάντων τῶν ἀνθρωπίνων. ὅστις ἂν οὖν ὑμῶν βούληται ἢ οικονομικὸς ἢ δημηγορικὸς ἢ στρατηγικὸς γενέσθαι ἢ ὅμοιος Ἀχιλλεῖ ἢ Αἴαντι ἢ Νέστορι ἢ Ὀδυσσεῖ, ἐμὲ θεραπεύετω. ἐγὼ γὰρ ταῦτα πάντα ἐπίσταμαι. Ἦ καὶ βασιλεύειν, ἔφη ὁ Ἀντισθένης, ἐπίστασαι, ὅτι οἶσθα ἐπαινέσαντα αὐτὸν τὸν Ἀγαμέμνονα ὡς βασιλεύς τε εἶη ἀγαθὸς κρατερός τ' αἰχμητής; Si noti la citazione omerica di *Il.* 3.179 (ἀμφότερον βασιλεύς τ' ἀγαθὸς κρατερός τ' αἰχμητής). Senofonte mostra un certo interesse verso la figura di Agamennone, come modello di sovrano (si veda *Symp.* 4.6), e riprende più volte l'espressione omerica ποιμὴν λαῶν che connota l'Atride (ad es. *Il.* 2.85 e 2.243) presente non solo in *Mem.* 3.2.1, ma anche in *Cyr.* 1.1.2. Sull'esemplarità della figura di Agamennone negli scritti socratici di Senofonte si veda Gotteland 2015, pp. 180-181.

<sup>285</sup> L'interpretazione dell'episodio iliadico è piuttosto discussa: la maggioranza degli studi sembra però concordare nel leggerne un fallimento di Agamennone. Si veda la lettura critica della figura di Agamennone in tutto il poema omerico offerta da Taplin 1990, in part. p. 70, riguardo il fallimento dei discorsi paralleli che l'Atride pronuncia riguardo una possibile ritirata in *Iliade* 2 e 9. Anche Barker 2009, pp. 53-55 analizza la vicenda come segno di una crisi di autorità di Agamennone; cfr. anche Brügger - Stoevesandt - Visser 2003, *ad loc.* *Contra* Dentice di Accadia 2012, pp. 93-121, avvalendosi dell'interpretazione dell'episodio presente nei trattati pseudodionisiani *Sui discorsi figurati I e II*, cerca di confutare la lettura critica di un fallimento di Agamennone, così come si trova in molta bibliografia in merito all'episodio iliadico (si vedano gli autori qui citati per un quadro più ampio). Una rivalutazione delle qualità di Agamennone come oratore e di tutta la vicenda della *diapira* è offerta anche da Christensen 2015. Non entro nel merito dell'esegesi omerica, che non è dirimente ai fini delle mie argomentazioni, basti notare che lo stesso autore dei trattati fa un chiaro riferimento al fatto che già nell'antichità in molti leggevano nella prova un insuccesso dell'Atride (Ps-Dion. H. 9. 5: καὶ εἰάν τις προτεινῆ ἡμῖν, ὅτι οὐ τυγχάνει τῆς προαιρέσεως Ἀγαμέμνων, ἀλλ' ἀποπειρώμενος κινδυνεύει ἡττᾶσθαι καὶ ἀτυχῶς χρήται τῷ λόγῳ (ὡρμήκασι γὰρ εἰς τὰς πατρίδας), ἀγνοεῖ ὅτι Ἀγαμέμνωνος τέχνη αὕτη ἐστὶ τὸ ὀρμησθαι αὐτούς. Anche lo scolio b(BCE<sup>3</sup>E<sup>4</sup>)T ad *Il.* 2.75 indica l'errore di valutazione di Agamennone: οὐκ

Al modello di Agamennone sembrano rifarsi sia Senofonte sia il re spartano Agesilao: quest'ultimo, infatti, prima di partire per la spedizione in Asia si reca in Aulide a sacrificare proprio come aveva fatto Agamennone<sup>286</sup>; ancor più pervasivo sembra essere il modello dell'Atride per la figura del personaggio Senofonte. All'inizio del libro 3 Senofonte è mosso all'azione da un sogno, che chiaramente viene da Zeus<sup>287</sup>, così come il sonno ingannatore che viene mandato ad Agamennone in *Il.2*<sup>288</sup>. Tuttavia, il discorso di Senofonte che segue il sogno, rivolto prima ai soldati di Prosseno e poi a tutti i mercenari, esprime la necessità di prepararsi alla battaglia e non alla ritirata<sup>289</sup>. A questo discorso si oppone solo un soldato di nome Apollonide, che Senofonte redarguisce immediatamente e che si scopre essere un lidio, che cerca di destabilizzare l'esercito<sup>290</sup>. Ancora il modello di Agamennone è stato riconosciuto nella conclusione dell'opera (*An. 7.8.20-23*):

Il giorno dopo Senofonte, compiuti i sacrifici, conduce via di notte tutto l'esercito, per percorrere più strada possibile in Lidia e fare in modo che quelli non avessero paura della loro vicinanza, e anzi evitassero di difendersi. Asidate intanto, avendo sentito che Senofonte aveva nuovamente compiuto i sacrifici in vista di un attacco contro di lui e che sarebbe arrivato con

---

ἐκείνους φεύγοντας, ἀλλ' ἐμὲ ταῦτα λέγοντα· οὐ γὰρ ὤετο τοσοῦτον ταχέως ἀναπερωθῆναι πρὸς φυγὴν αὐτοῦς.

<sup>286</sup> *Hell.* 3.4.3: ἐπαγγελαμένου δὲ τοῦ Ἀγησιλάου τὴν στρατείαν, διδόασί τε οἱ Λακεδαιμόνιοι ὅσαπερ ἦτησε καὶ ἐξαμήνου σίτον. ἐπεὶ δὲ θυσάμενος ὅσα ἔδει καὶ τᾶλλα καὶ τὰ διαβατήρια ἐξῆλθε, ταῖς μὲν πόλεσι διαπέμψας ἀγγέλους προεῖπεν ὅσους τε δέοι ἐκασταχόθεν πέμπεσθαι καὶ ὅπου παρῆναι, αὐτὸς δ' ἐβουλήθη ἐλθὼν θῆσαι ἐν Αὐλίδι, ἔνθαπερ ὁ Ἀγαμέμνων ὄτ' εἰς Τροίαν ἔπλει ἐθύετο. Il sacrificio sarà tuttavia interrotto dai beotarchi ed è possibile che questo episodio preannunci la mancata conclusione della spedizione in Asia (per questa interpretazione vedi Dillery 1995, pp. 23-24).

<sup>287</sup> *An.* 3.1.12: περίφοβος δ' εὐθὺς ἀνηγέρθη, καὶ τὸ ὄναρ τῆ μὲν ἔκρινεν ἀγαθόν, ὅτι ἐν πόνοις ὦν καὶ κινδύνοις φῶς μέγα ἐκ Διὸς ἰδεῖν ἔδοξε· τῆ δὲ καὶ ἐφοβεῖτο, ὅτι ἀπὸ Διὸς μὲν βασιλείως τὸ ὄναρ ἐδόκει αὐτῷ εἶναι.

<sup>288</sup> Il parallelo è stato notato già da Rinner 1978, le cui argomentazioni sostanziano il confronto includendo anche il discorso di Agamennone alle truppe, da porsi in relazione col primo discorso di Senofonte, e il contesto di enorme difficoltà, in cui si trovano sia Agamennone, dopo che Achille ha deciso di non combattere, sia Senofonte, dopo che gli strateghi sono morti, e mettendo anche in luce le somiglianze tra Apollonide, unico ad intervenire contro Senofonte (*An.* 3.1.26-27), e la figura di Tersite. Non tutte le considerazioni sono ugualmente convincenti, ma il confronto con l'ipotesto di *Il.2* risulta senza dubbio fondato. Cfr. Tuplin 2003a p. 128. *Il.2* svolge la funzione di ipotesto anche per Erodoto: si veda Nicolai – Vannicelli 2019.

<sup>289</sup> *An.* 3.1.15-25; *An.* 3.1.35-44. Sembra che Senofonte intenda correggere Omero, il quale evidenzia come il sogno sia usato come inganno di Zeus nei confronti di Agamennone (già Platone *Resp.* 383a criticava tale rappresentazione della divinità da parte nel poema epico), sottolineando la verità del sogno come segno divino, lasciandosi alle spalle l'inganno, che, invece, è proprio degli uomini, come Clearco e Ciro. Similmente nella *Ciropedia* (6.4.2-10) Senofonte corregge le parole che Omero fa pronunciare ad Andromaca, mettendo in scena Pantea che esorta il marito a combattere: si veda Gera 1993, pp. 235-237; Prignano 2020, p. 73.

<sup>290</sup> *An.* 3.1.26-31. L'episodio è notato da Tripodi 1998, p. 110, per la rara incongruenza tra lingua e costumi, laddove nel testo Senofonteo al linguaggio corrisponde una caratterizzazione etnica ben precisa. È di un certo interesse questo episodio: infatti, Apollonide, il cui discorso non è riportato per intero, afferma la necessità di trovarsi un accordo col re, affermando le difficoltà che avrebbero trovato altrimenti (οὗτος δ' εἶπεν ὅτι φλυαροίη ὅστις λέγει ἄλλως πῶς σωτηρίας ἂν τυχεῖν ἢ βασιλέα πείσας, εἰ δύναίτο, καὶ ἅμα ἤρχετο λέγειν τὰς ἀπὸ ρία). Questa argomentazione sembra ricalcare le considerazioni fatte da Clearco a favore di un accordo con Tissaferne (*An.* 2.5.9 σὺν μὲν γὰρ σοὶ πᾶσα μὲν ὁδὸς εὐπορος, πᾶς δὲ ποταμὸς διαβατός, τῶν τε ἐπιτηδείων οὐκ ἀπὸ ρία).

tutto l'esercito, trasferisce l'accampamento in villaggi siti ai piedi della cittadella di Partenio. Lì gli uomini di Senofonte si imbattono in lui e prendono lui, la moglie, i figli, i cavalli e tutti i beni: e così i primi presagi si compirono. Poi tornano a Pergamo. Lì Senofonte rese omaggio al dio; i Laconi, i locaghi, gli altri generali e i soldati (οἱ Λάκωνες καὶ οἱ λοχαγοὶ καὶ οἱ ἄλλοι στρατηγοὶ καὶ οἱ στρατιῶται) collaboravano a che prendesse cavalli, coppie di buoi e altre cose a sua scelta (ἐξαίρετα), sicché fu in grado anche di beneficiarne altri (ἄλλον ἤδη εὖ ποιεῖν).

Le battute conclusive dell'opera sono dedicate a un'ultima razzia da parte di Senofonte e dei pochi soldati rimasti con lui contro un nobile persiano di nome Asidate. L'obiettivo è semplicemente quello di ottenere un certo bottino, dal momento che i mercenari, pur avendo prestato servizio anche presso il re tracio Seute, si ritrovano con ancora meno beni di quelli che avevano quando sono partiti. Subito dopo i soldati greci si uniscono allo spartano Tibrone e termina così l'opera. Un finale del genere non sembra essere del tutto conclusivo, se letto dal punto di vista dei fatti storici, ma dimostra come Senofonte sia interessato ad altro. Con questo episodio, invece, si conclude l'epopea di Senofonte come comandante dei soldati e, in questo senso, rappresenta una valida conclusione. Come già notava Grote: «In making the division, a general tribute of sympathy and admiration was paid to Xenophon in which all the army – generals, captains, and soldiers – and the Lacedaemonians besides – unanimously concurred. Like Agamemnon at Troy, he was allowed to select for himself the picked lots of horses, mules, oxen, and other items of booty; insomuch that he became possessor of a share valuable enough to enrich him at once»<sup>291</sup>.

Senofonte ha ottenuto finalmente l'onore del ruolo di comandante e il riconoscimento generale delle sue qualità<sup>292</sup>. In questo senso, la sua vicenda rappresenta il perfetto paradigma di *leadership*, che è offerta al lettore, in quanto lui stesso ha raggiunto il modello

---

<sup>291</sup> Grote 1856, vol.9, p. 245.

<sup>292</sup> Su questo episodio conclusivo dell'*Anabasi* si notino anche le interessanti considerazioni di Azoulay 2004a pp. 200-201: «En concluant ainsi l'*Anabase* Xénophon peut offrir un portrait de lui-même vierge de toute macule salariale ou monétaire. Contrairement à la solde, le butin représente en effet un mode valorisé d'appropriation des richesses [...] En outre, cet enrichissement soudain est doublement légitime, puisqu'en accordant à l'Athénien le droit de disposer du butin à sa guise, les Spartiates lui manifestent une reconnaissance et un honneur exceptionnels». Lo studio di Azoulay inserisce questo passo nella visione, piuttosto negativa, che Senofonte mostra nei confronti del μισθός, privilegiando piuttosto una relazione aristocratica fondata sulla χάρις, sullo scambio di doni e sulla riconoscenza; tuttavia, proprio coerentemente a questa visione, e considerando i continui richiami nell'opera al modello omerico, sembra piuttosto riduttivo leggere semplicemente nel bottino una soluzione che eviti i problemi di una dipendenza di Senofonte, tanto più che il seguito della narrazione e la sua conclusione è rappresentato da un semplice periodo in cui si dice come l'esercito rimanesse sotto gli ordini e quindi alle dipendenze del comandante spartano Tibrone in Asia (7.8.24; i due paragrafi seguenti, in cui si elencano le satrapie dell'impero persiano attraversate dai Cirei, sono universalmente considerati spuri).

per eccellenza di comandante che è Agamennone, a cui spetta la prima scelta del bottino<sup>293</sup>. Ancor meglio, Senofonte corregge il modello, e lo fa proprio sul tema centrale dell'opera omerica, perché è capace di dividere il bottino con gli altri, di farne dei regali per i suoi sottoposti<sup>294</sup>.

Sul modello dell'Atride si conclude l'opera e si mostra ancor più netta la scissione tra Clearco e Senofonte, il cui confronto è suggerito da vari elementi nella narrazione: entrambi esuli, e non si chiarisce il motivo, entrambi comandanti dell'esercito anche se solo *de facto*, entrambi prendono parte alla spedizione non esattamente come mercenari, ma principalmente per vincoli di ospitalità e di amicizia (Clearco nei confronti di Ciro, Senofonte in quelli di Prosseno<sup>295</sup>), ma Senofonte riesce laddove Clearco mostra di aver fallito.

Non a caso una notizia centrale per valutare Clearco è offerta soltanto dopo che la sua parabola nel racconto è conclusa, nel momento in cui invece si sta presentando Senofonte. Quando Senofonte, infatti, sta descrivendo come e per quali motivi lui stesso abbia deciso di imbarcarsi nella spedizione di Ciro in Asia, dopo aver riferito i suoi dubbi sull'impresa, i consigli offertigli da Socrate e la consultazione dell'oracolo di Delfi<sup>296</sup>, aggiunge anche un'informazione sul comandante spartano che risulta decisiva e che pone una forte

---

<sup>293</sup> Compare nel testo di Senofonte il termine ἐξαίρετα per indicare la sua scelta nel bottino: lo stesso aggettivo qualifica i doni, e in particolare le donne, scelti da Agamennone nelle parole di Tersite in *Il.2.224-8*: αὐτὰρ ὁ μακρὰ βοῶν Ἀγαμέμνονα νεϊκεε μύθο· / Ἄτρεΐδη τέο δ' αὐτ' ἐπιμέμφεται ἠδὲ χατίζεις; / πλεῖαι τοι χαλκοῦ κλισίαι, πολλαὶ δὲ γυναῖκες / εἰσὶν ἐνὶ κλισίῃς ἐξ αἰρετοῖ, ἅς τοι Ἀχαιοὶ / πρωτίστῳ δίδομεν εὖτ' ἂν ποτ' ἔλθωμεν. Si vedano gli *Scholia D in Iliadem* a proposito di questo termine (2.227): Ἐξαίρετοι. Εὐεΐδεις, ἐπίλεκτοι. αἱ κατὰ τιμὴν διδόμεναι ἀπὸ τῶν αἰχμαλώτων. Il termine compare ancora in una spartizione di bottino, dove Ciro concede la prima scelta ai comandanti del suo esercito (*Cyr. 8.4.29*): ἐκ τούτου δὲ διέδωκε καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν στρατιώταις τὰ χρήματα ὅσα ἐκ Σάρδεων ἔλαβε· καὶ τοῖς μὲν μυριάρχοις καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν ὑπῆρέταις ἐξ αἰρετῶν ἐδίδου πρὸς τὴν ἀξίαν ἐκάστῳ, τὰ δ' ἄλλα διένειμε. Lo stesso aggettivo qualifica la terra scelta per i re nell'ordinamento spartano voluto da Licurgo (*Res. Lac. 15.3*): ἔδωκε δὲ καὶ γέρα ἀπὸ τῶν θυομένων λαμβάνειν, καὶ γῆν δὲ ἐν πολλαῖς τῶν περιοίκων πόλεων ἀπέδειξεν ἐξ αἰρετοῦν τοσαύτην ὥστε μήτ' ἐνδεῖσθαι τῶν μετρίων μήτε πλοῦτῳ ὑπερφέρειν. (si noti come in questo caso il termine compraia insieme a γέρα). Si veda in merito a quest'ultimo passo il commento di Lipka 2002, p. 239 e, in particolare, quello di Gray 2007, p. 184: «The privilege is a survival of the granting of choice land to kings by their people, which is abundantly attested in Homer (*Iliad* 6. 194-5, 9. 574-80, 12. 310-14, 20. 184-6)»

<sup>294</sup> Su questo motivo fondante del poema omerico si veda Ferrari 2018, p. xxxix: «Agisce indubbiamente un'idea formativa, un'intenzione di ampio respiro per cui il poema è dominato da un motivo-guida legato all'ideologia del dono e alla centralità assegnata all'onore (τιμὴ) come “prezzo” che qualifica il valore e la fama del guerriero». Cfr. anche Bonazzi 2017, p. 5, che nel descrivere il mondo dell'*Iliade* nota: «Quello che conta è il successo, vale a dire il possesso e il controllo delle ricchezze (γέρα, i doni) che molto concretamente misurano l'onore (τιμὴ) dell'eroe, colui che appunto è capace di prevalere. È un'idea che ritorna ossessivamente nelle parole dei personaggi omerici. [...] Il colpo di genio dell'*Iliade* è quello di mettere in discussione l'apparente ineluttabilità di questa situazione, mostrandone i limiti e le tensioni». Senofonte sembra correggere, infatti, i limiti della situazione omerica inserendo una nuova antropologia del dono che permette a chi fa un dono di ricevere ancor più onore rispetto a chi lo riceve.

<sup>295</sup> Per l'amicizia tra Senofonte e Prosseno vedi *An.3.1.4*.

<sup>296</sup> *An.3.1.4-8*. Per un'analisi di questa presentazione del personaggio Senofonte si veda Rood 2015. Senza dubbio è da notare, come è stato già fatto da vari autori, il sintagma epico con cui si presenta Senofonte, ἦν δέ τις (si veda, solo per citare il contributo più recente in merito, Huitink-Rood 2019, p. 74)

differenza tra lo Spartano e l'Ateniese: nel momento in cui Senofonte raggiunge Ciro e Prosseno a Sardi, viene convinto a seguire la spedizione con un inganno, cioè convinto del fatto che l'obiettivo fossero i Pisidi; in questo frangente l'autore ritiene necessario anche fugare ogni dubbio su Prosseno, anch'egli del tutto ignaro delle reali mire di Ciro, le quali invece erano ben note a Clearco (*An.* 3.1.8-10):

Dunque Senofonte era salpato dopo aver così sacrificato a chi il dio aveva indicato; aveva trovato a Sardi Prosseno e Ciro già sul punto di mettersi in marcia verso l'interno, e si era unito a Ciro. Poiché lo desiderava Prosseno, anche Ciro desiderava che egli restasse (προθυμουμένου δὲ τοῦ Προξένου καὶ ὁ Κύρος συμπροθυμεῖτο μείναι αὐτόν): disse che non appena la spedizione fosse finita lo avrebbe rimandato subito indietro. Si diceva che la campagna fosse contro i Pisidi (ἐλέγετο δὲ ὁ στόλος εἶναι εἰς Πισίδας). Egli fece dunque la spedizione così ingannato (ἐξαπατηθείς), non da Prosseno (né questi, infatti, né nessun altro dei Greci, tranne Clearco, sapeva che si era in marcia contro il Re) (οὐ γὰρ ἴδει τὴν ἐπὶ βασιλέα ὄρμην οὐδὲ ἄλλος οὐδεὶς τῶν Ἑλλήνων πλὴν Κλεάρχου).

Se questa notizia risponde prima di tutto alle necessità apologetiche di Senofonte<sup>297</sup>, e per questo si trova in questa porzione di testo, è anche vero che obbliga il lettore a rileggere la parabola di Clearco, sul quale ricade la colpa di aver ingannato tutto l'esercito greco. Questa informazione non fa altro che confermare quanto già è risultato evidente al lettore riguardo la figura di Clearco, il suo amore per la guerra e il suo desiderio di ottenere l'amicizia dei Persiani, esclusivamente per il suo tornaconto personale, anche a discapito degli interessi dell'esercito greco; inoltre, si conferma la distanza tra Clearco e Senofonte, con il primo capace di ingannare gli amici, ma che cade nell'inganno dei nemici, mentre il secondo si mostra sempre fedele alle truppe e svolge il suo ruolo di comando sempre preoccupato per loro.

Se Clearco ottiene la fedeltà delle truppe tramite inganni e punizioni, Senofonte mostra di non volerle mai ingannare e usa le punizioni solo in caso di estremo pericolo e per giustificati motivi<sup>298</sup>; se Clearco cerca di trovare accordi di pace con i Persiani, Senofonte preferisce

---

<sup>297</sup> Diodoro Siculo, anche in questo caso, offre una notizia contrastante, affermando che tutti i generali sapevano che la spedizione era diretta contro Artaserse (14.19.9): τῶν δὲ βαρβάρων τὰς μὲν κατὰ λεπτὸν ἡγεμονίας εἶχον Πέρσαι, τῶν δὲ συμπάντων αὐτὸς ἡγεῖτο Κύρος, ὃς τοῖς μὲν ἡγεμόσιν ἐδεδηλώκει τὴν ἐπὶ τὸν ἀδελφὸν ἀνάβασιν, τὸ δὲ πλῆθος ἔκρυπτεν, εὐλαβοῦμενος μήποτε διὰ τὸ μέγεθος τῆς στρατείας ἐγκαταλίπη τὴν ἑαυτοῦ προαίρεσιν. Si veda Huitink-Rood 2019, p. 3.

<sup>298</sup> Una volta giunti in luoghi più sicuri, i soldati perdono la loro compattezza e iniziano ad accusare Senofonte, attribuendogli principalmente due colpe, quella di voler ingannare le truppe per farle rimanere in Asia e costruire una colonia, e quella di aver usato inopportunitamente punizioni violente contro i soldati. In *An.* 5.7.5-13 il discorso di difesa di Senofonte è volto a eliminare ogni dubbio sulla sua volontà di ingannare i soldati (e

cercare la gloria nella guerra<sup>299</sup>; se Clearco mostra di preferire continuamente l'amicizia dei barbari rispetto a quella dei greci, Senofonte mostra di comportarsi in maniera del tutto opposta<sup>300</sup>; se Clearco è il comandante mercenario attento soprattutto al μισθός, Senofonte rappresenta invece il leader che fonda la sua azione e il suo rapporto coi sottoposti sulla χάρις; se Clearco è definito φιλοπόλεμος Senofonte si qualifica come φιλοστρατιώτης<sup>301</sup>.

---

si noti il ricorrere più volte del termine ἐξαπατάω in quello che sembra essere proprio un discorso giudiziario di difesa di fronte a un'accusa). In *An.*5.8, invece, l'accusa (Senofonte stesso usa il termine giudiziario di κατηγορία) è quella di aver usato violenza contro dei soldati, ma Senofonte si giustifica, ammettendo sì di aver usato violenza contro i soldati e di averne percossi alcuni, ma solo per costringerli a muoversi nella ritirata, o come punizione contro un soldato che voleva abbandonare un ferito. Su questi discorsi si veda Nicolai 2020, pp. 36-39. Sulle punizioni, e sul diverso uso che ne fanno Senofonte e Clearco, si veda anche quanto nota Nussbaum 1967, pp. 111-114.

<sup>299</sup> Si vedano i tre discorsi di Senofonte alle truppe in *An.*3.1-2: nel primo (3.1.15-25) Senofonte mostra subito di non aver mai apprezzato la tregua, in quanto non permetteva ai greci di raggiungere l'onore e le ricchezze per i quali avevano intrapreso la spedizione (su questo discorso si veda Morales Harley 2013); nell'ultimo (3.2.8-32) riprende anche i temi che avevano spinto Clearco a cercare l'aiuto di Tissaferne (la mancanza di viveri e l'impossibilità di superare i fiumi senza una guida) volgendoli in significato opposto: con la battaglia si potranno conquistare più viveri di quelli che i persiani concedevano di acquistare ai mercenari e i grandi fiumi o sono valicabili alla sorgente oppure, se invalicabili, rappresentano una valida difesa per i greci che possono costruire un insediamento in territorio persiano sull'esempio dei Misi o dei Pisidi. Su questi tre discorsi si veda Tuplin 2003a p. 129: «In the context of a work that eschews the high style, *Anabasis* 3.1-2 does create a quite impressive cumulative effect with its three Xenophonic speeches interspersed with omens and other interludes. Maybe we should not look specifically at *Iliad* II or bits of *Odyssey* but simply say that some more-or-less Homeric features give an "epic" tinge, and that the result is closer to Homer than in other prelude-to-war debate sequences in Herodotus VII or Thucydides I and VI».

<sup>300</sup> Un esempio si può notare a conclusione dell'opera, quando i mercenari greci rimasti fedeli a Senofonte si pongono a servizio del sovrano trace Seute (*An.*7.3-7). Nonostante il buon esito delle spedizioni e le reiterate promesse, tuttavia, Seute si rifiuta ostinatamente di pagare il soldo ai mercenari, i quali, dopo un po', iniziano a diffidare dello stesso Senofonte e del suo rapporto di amicizia con il trace. Senofonte stesso si giustifica davanti alle truppe affermando di essere stato ingannato, ma che è meno vergognoso lasciarsi ingannare da un amico che ingannarlo (*An.*7.6.21: εἶποι δὴ τις ἄν, οὐκ οὐκ αἰσχύνῃ οὕτω μῶρος ἐξαπατῶμενος; ναὶ μὰ Δία ἢ σχνόμην μένταν, εἰ ὑπὸ πολέμιου γε ὄντος ἐξηπατήθην· φίλω δὲ ὄντι ἐξαπατῶν αἰσχίον μοι δοκεῖ εἶναι ἢ ἐξαπατᾶσθαι). Successivamente, nel discorso a Seute, Senofonte riesce ad ottenere almeno una parte della paga che era dovuta ai soldati, ma rifiuta ogni offerta di corruzione da parte del trace, che, prima, promette a Senofonte delle roccaforti in Tracia e, successivamente, vorrebbe donare a lui un talento e vari beni. Senofonte, mostra in tutta la vicenda di preoccuparsi esclusivamente del benessere dei suoi soldati, tanto da restare alla fine senza un soldo (*An.*7.8.1-2: Ἐντεῦθεν διέπλευσαν εἰς Λάμψακον, καὶ ἀπαντᾷ τῷ Ξενοφῶντι Εὐκλείδης μάντις Φλειάσιος ὁ Κλεαγόρου υἱὸς τοῦ τὰ ἐντοίχια ἐν Λυκείῳ γεγραφότος, οὗτος συνήδετο τῷ Ξενοφῶντι ὅτι ἐσέσωστο, καὶ ἡρώτα αὐτὸν πόσον χρυσίων ἔχοι. ὁ δ' αὐτῷ ἐπομόσας εἶπεν ἢ μὴν ἐσεσθαι μὴδὲ ἐφόδιον ἰκανὸν οἴκαδε ἀπιόντι, εἰ μὴ ἀπόδοιτο τὸν ἵππον καὶ ἃ ἄμφ' αὐτὸν εἶχεν). La relazione di amicizia tra Senofonte e Seute e l'inganno di quest'ultimo certamente ricordano la vicenda di Clearco e Tissaferne, ma l'esito è totalmente diverso, e sembra essere così perché Senofonte, rispetto a Clearco, da buon comandante, pone l'interesse dei suoi soldati di fronte al proprio e si preoccupa principalmente per loro. Si veda anche come vengono espressi nel discorso di Senofonte a Seute elementi decisivi del pensiero senofonteo, e opposti alla condotta di Clearco: Senofonte sottolinea il tema della fiducia (si noti il ricorrere di termini derivati da πίστις) e come sia rischioso avere dei sudditi che obbediscono solo per paura e non per amicizia (7.7.29) e l'importanza stessa di contornarsi di amici, che sono la più grande ricchezza per un comandante, insieme alla virtù, la giustizia e la nobiltà (7.7.42-43). Sul tema, centrale nell'*Anabasi*, della fiducia e dell'inganno si veda Hirsch 1985, pp. 34-37.

<sup>301</sup> *An.* 7.6.3-5: «Sentito ciò, Seute ordina di farli entrare, e quando essi dissero di essere venuti per l'esercito, rispose che cedeva l'esercito e che voleva essere loro amico e alleato, e li invitò anche a un ricevimento per gli ospiti, dove li trattò in modo splendido. Invece non invitò Senofonte, né nessuno degli altri generali. Quando gli Spartani chiesero che uomo fosse Senofonte, rispose che nell'insieme non era cattivo, ma attaccato ai suoi soldati, e questo era male per lui (φίλοστρατιώτης δέ· καὶ διὰ τοῦτο χεῖρόν ἐστιν αὐτῷ); 7.6.39: «Lo spartano Carmino, alzatosi, disse: "Per i due dèi, a me non sembra giusto che ce l'abbiate con quest'uomo:

Clearco è un leader fallimentare, un paradigma *e contrario*, che nell'ottica dell'intera vicenda dell'*Anabasi* ha come sua principale funzione quella di far emergere maggiormente l'unico modello di *leadership* offerto all'imitazione del lettore, Senofonte stesso, vero artefice dell'impresa dei mercenari in Asia e solo eroe dell'epica avventura dei greci nel loro incredibile ritorno in patria attraverso un territorio ostile<sup>302</sup>.

---

anch'io, infatti, posso testimoniare personalmente per lui. Quando io e Polinico abbiamo chiesto a Seute che uomo fosse Senofonte, egli non ha avuto nient'altro da rimproverargli se non di essere troppo attaccato ai suoi soldati (ἄγαν δὲ φιλοστρατιώτην ἔφη αὐτὸν εἶναι), cosa che era male per lui ai nostri occhi di Spartani e ai suoi occhi»». Gli aggettivi composti da φιλο- si trovano quasi esclusivamente riferiti ai tre personaggi principali della vicenda, oltre a Senofonte, Ciro e Clearco: Ciro è definito φιλιππότατος, φιλομαθέστατον, φιλοθηρότατος e φιλοκινδυνότατος (*An.*1.9.5-6), Clearco è definito φιλοπόλεμος (per tre volte) e φιλοκίνδυνος (*An.*2.6.1-7). A questi va aggiunto il giovane Teopompo (dietro cui si è visto Senofonte) che viene definito da Falino φιλόσοφος.

<sup>302</sup> Si rimanda a un contributo di prossima pubblicazione (Prignano in c. di p.) per l'analisi di un passo (*An.* 6.2.1-2, molto discusso a livello di critica testuale e variamente corretto dagli editori, che, tuttavia, sembra essere funzionale a creare per l'impresa dei mercenari guidati da Senofonte dei richiami al mito e ad altri eroi della tradizione epica: in particolare, in questo passo sembrano inserite a questo scopo, da una parte, la menzione esplicita di una fatica di Eracle e, dall'altra, il riferimento a un itinerario geografico che ricorda molto da vicino il percorso degli Argonauti al seguito di Giasone.

## II *Elleniche*: Teleutia, Giasone di Fere, Licomede ed Epaminonda o della punizione divina

Mentre la narrazione nell'*Anabasi* ruota intorno all'azione di pochi personaggi e, anzi, dal libro 3 sembra essere quasi totalmente monopolizzata da un onnipresente Senofonte; nella sua descrizione degli avvenimenti riguardanti la Grecia dal 411 alla battaglia di Mantinea (le *Elleniche*) l'attenzione dell'autore sembra essere rivolta a diverse figure, portando, di volta in volta, la propria indagine storiografica anche in quelle zone che erano rimaste periferiche nel mondo greco<sup>1</sup> o addirittura narrando vicende e aneddoti occorsi in *poleis* che ricoprivano posizioni subalterne rispetto ad entità politiche più importanti e il cui ruolo nel complesso scacchiere del mondo greco fu del tutto marginale.<sup>2</sup> Se nell'*Anabasi* la narrazione seguiva esclusivamente le azioni dell'esercito greco nella sua difficile marcia in Asia, nelle *Elleniche* il punto di vista del narratore si sposta continuamente, permettendo al lettore di passare da un teatro dell'azione all'altro, da un campo dello schieramento a quello opposto, dando spazio anche ad aneddoti e digressioni di vario tipo<sup>3</sup>.

La critica ha messo in luce una netta cesura tra la prima parte dell'opera e la seconda parte: la prima (fino a *Hell.* 2.3.10)<sup>4</sup> corrisponde alla fine della Guerra del Peloponneso - completando così la narrazione lasciata incompiuta da Tucidide - e ha un punto di vista interno ad Atene; mentre la seconda sembra piuttosto avere il suo focus a Sparta, della quale si descrive il periodo di massimo apogeo e, successivamente, il repentino declino, con una grande attenzione verso l'unico personaggio che può rivendicare il ruolo di protagonista delle vicende narrate, il re Agesilao.

---

<sup>1</sup> Per esempio, Senofonte dedica molto spazio, come si vedrà, alle vicende storiche della Tessaglia ed è anzi una delle fonti più importanti per la storia di questa regione, che era rimasta ai margini delle vicende in Erodoto e in Tucidide e il cui ruolo resta comunque secondario nel panorama greco.

<sup>2</sup> È celebre, ad esempio, la digressione che viene fatta da Senofonte nell'ultima parte dell'opera sulla cittadina di Fliunte, alleata di Sparta: a questa città è dedicata una vera e propria lode per il rispetto dell'alleanza con Sparta e per il suo straordinario coraggio davanti agli assalti nemici e a vicende sfavorevoli. Si veda in merito Daverio Rocchi 2008.

<sup>3</sup> Sulle differenze formali e strutturali che si possono rintracciare tra *Anabasi* ed *Elleniche* si veda Marincola 2017, pp. 103-104.

<sup>4</sup> Se motivi stilistici e testuali inducono a porre la cesura a 2.3.10, è vero, d'altronde, che un vero cambio di prospettiva inizia più avanti, all'inizio del libro 3: infatti anche la sezione 2.3.11- 2.4.43 è tutta rivolta agli avvenimenti interni ad Atene con l'instaurazione del governo dei Trenta, lo scontro tra Crizia e Teramene, la condanna a morte di quest'ultimo e la guerra civile condotta da Trasibulo e conclusasi con la battaglia di Munichia e l'amnistia generale.

Sull'angusto, e sostanzialmente irrisolvibile, problema della composizione dell'opera si è focalizzato per più di un secolo il dibattito scientifico, che solo negli ultimi anni ha approfondito una diversa linea di ricerca nel tentativo di analizzare l'opera esclusivamente per il suo contenuto e in relazione agli interessi che l'autore mostra di avere in tutto il *corpus* dei suoi testi<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Sulla questione della composizione dell'opera e, in particolare, sul rapporto che sussiste tra questa e la *Guerra del Peloponneso* di Tucidide si è andata moltiplicando la bibliografia per più di un secolo: un'estrema sintesi delle diverse teorie in merito si può leggere in Thomas 2009. Riassumendo i punti centrali della questione: si sono susseguite diverse tesi volte a mettere in dubbio l'unità dell'opera senofontea a partire almeno dal saggio di Niebuhr 1827, che, evidenziando una grande differenza di prospettive tra i primi due libri delle *Elleniche* e i restanti cinque, ne deduceva che la composizione della prima parte doveva essere antecedente di diversi anni rispetto alla seconda. A un secolo di distanza De Sanctis 1932 ribaltò le tesi di Niebuhr ricostruendo una cronologia della composizione dell'opera in cui gli ultimi due libri seguono la parte centrale dell'opera, che Senofonte avrebbe iniziato a scrivere come una sorta di diario delle imprese militari a cui partecipò in prima persona. Quest'ultima considerazione di De Sanctis mostra chiaramente quanto, sin da subito, alla questione della composizione si sia intrecciato quella riguardante il genere letterario. Già, prima dello studio di De Sanctis, Hatzfeld 1930 e, in seguito, più sistematicamente MacLaren 1934 hanno sottolineato le variazioni stilistiche, approntando delle tavole statistiche che evidenziano notevoli differenze linguistiche, in particolare, tra quanto segue e quanto precede *Hell.* 2.3.10. Punto di svolta nella questione è il contributo di Hemmerdinger 1948 che studiando le formule di passaggio d'anno presenti nella *Storia* di Tucidide (da lui ritenute vere e proprie firme autoriali), giunse alla conclusione che Senofonte dovesse essere l'editore dell'opera tucididea e che la prima parte delle *Elleniche* fosse, in sostanza, materiale tucidideo lasciato incompiuto. Questa tesi, insieme alla riproposizione dei dati statistici come elemento probante di una netta cesura, è stata accolta in buona parte nel primo dei due contributi, a tutt'oggi di notevole interesse, dedicati ai caratteri delle *Elleniche* scritti da Sordi 1950 (ma si veda anche Sordi 1951): la studiosa, pur sottolineando (p. 25) «il piano unitario e ben definito» dell'opera di Senofonte, è convinta che la prima parte (*Hell.* 1-2) sia stata composta dopo la parte centrale (*Hell.* 3-4. 8. 1), che rappresenta una sorta di «parentesi», frutto delle «memorie» personali dell'autore, inserite successivamente in un racconto di più ampio respiro. Una collaborazione tra Tucidide e Senofonte è ipotizzata da Delebecque 1957, pp. 52-3. Mazzarino 1965 ha corretto il quadro proposto da De Sanctis dando rilievo al contesto storico in cui si trovò ad operare Senofonte e ai suoi rapporti con altri autori - come ad esempio Cratippo - e notando, in particolar modo, come (p. 352) «la distinzione tra «memorie» e parti propriamente «storiche» è difficile. È una distinzione che si fa più chiara innanzi». Anche sul problema della composizione merita di essere riportata una considerazione di Mazzarino (*ibid.*): «L'una e l'altra soluzione [*scilicet* quella di Niebuhr e di De Sanctis] sono, in verità indimostrabili. Il problema delle *Elleniche* si direbbe più semplice e più complesso a un tempo. Più semplice, da un lato, perché la personalità di Senofonte è rimasta in qualche modo fedele a taluni principi, nonostante le avventurose vicende della sua vita; e d'altro lato più complesso, perché Senofonte ha ritoccato sovente i suoi scritti - con rifacimenti e rielaborazioni che tuttavia non sono tali da incidere, appunto, sui tratti unitari della sua personalità». La tesi di Hemmerdinger ha trovato un autorevole sostenitore in Canfora, che in diversi studi (1970a; 1970b; 1977; 1999b; 2016) ha portato vari argomenti a supporto del fatto che l'autore del secondo proemio tucidideo (5. 26) sia lo stesso Senofonte, in qualità di editore del testo di Tucidide, e che la prima parte dell'opera senofontea (*Hell.* 1-2. 3. 9) rappresenti materiale tucidideo rimaneggiato da Senofonte per comporre la continuazione a Tucidide (e per questo parte della tradizione manoscritta ne riporterebbe il titolo di Παραλειπόμενα). Alle tesi di Canfora, in particolare riguardo il passo di Thuc. 5. 26, che lo studioso corregge in diversi modi sulla base anche di diverse ricostruzioni biografiche per Senofonte e Tucidide, sono state opposte varie obiezioni (si veda per es. Ferlauto 1983, Lapini 1991). Più interessanti ai nostri fini sono le considerazioni espresse nella seconda appendice (*Strata of Composition*) del commento al testo tucidideo di Gomme - Andrews - Dover 1981, nella quale si notano alcune incongruenze tra la conclusione di Tucidide e l'inizio delle *Elleniche* (la più evidente delle quali è la vicenda riguardante l'esilio di Ermocrate che viene descritta in modi, tempi e luoghi diversi in Tucidide 8. 85 ed *Hell.* 1. 1. 27-31) e si mettono in dubbio anche le conclusioni che si possono ricavare dai dati statistici, con un utile confronto anche con gli usi stilistici e linguistici dello stesso Senofonte nell'*Anabasi*, la cui unità e paternità non sono messe in dubbio. Basandosi su queste incongruenze tra il finale di Tucidide e la prima parte dell'opera senofontea, Krentz 1989b ha suggerito che Senofonte non avesse avuto a disposizione il testo di Tucidide, ma, conscio solo dell'anno in cui si interrompeva la narrazione tucididea, da lì prendesse le mosse per iniziare la sua opera. A rivendicare l'unità dell'opera è nuovamente Gray 1991, che ritiene si possano

Il presente lavoro non intende soffermarsi su questa *vexata quaestio*, non avendo nessun argomento nuovo da portare e nella convinzione, anzi, che sia del tutto impossibile dimostrare la validità di una o dell'altra tesi. Vanno sottolineati, però, due aspetti, profondamente interconnessi, relativi a questo dibattito, cioè il concetto di unità dell'opera letteraria all'epoca di Senofonte e il valore del raccordo tra Senofonte e Tucidide. Il motivo principale che, infatti, ha del tutto sorpreso la sensibilità dei moderni ed è diventato uno dei punti focali della questione riguardo la composizione dell'opera è l'inizio *ex abrupto* ed *in media res* che contraddistingue le *Elleniche*, il celeberrimo *incipit* μετὰ δὲ ταῦτα οὐ πολλαῖς ἡμέραις ὕστερον.

È probabile che questo inizio vada inteso come forma di raccordo col testo tucidideo, ma che tipo di continuità Senofonte cercasse di stabilire con l'opera tucididea è questione ben più complessa<sup>6</sup>. Castelli ritiene che questo strano *incipit* sia incomprensibile senza un'indicazione extratestuale: quindi, vede nella frase μετὰ δὲ ταῦτα un argomento a favore dell'esistenza di un titolo esplicativo, solo per la prima parte dell'opera, quale poteva essere ξενοφῶντος θουκυδίδου παραλειπόμενα; tuttavia, giustamente dissuade il lettore da ricavarne una conclusione definitiva, facendo notare come «non sappiamo nulla di sicuro sui tempi e sulle modalità di pubblicazione di questa porzione di testo»<sup>7</sup>. E, in effetti, bisogna tenere sempre presente che quando si fa riferimento alla pubblicazione di un'opera letteraria

---

spiegare le diversità tra la prima parte dell'opera e la seconda semplicemente con i diversi scopi a cui sono dedicate: Senofonte, infatti, prendendo spunto da quanto aveva fatto Tucidide con la *Pentecontaetia*, avrebbe scelto di premettere alla sua narrazione una sorta di sommario dei fatti precedenti. La tesi di una cesura netta a *Hell.* 2. 3. 10 è accolta anche da Tuplin 1993, che, dopo aver sottolineato preliminarmente (p. 11) «It is in my view firmly established that the text of *Hellenica* which now lies before us consists of two linguistically distinct sections, 1. 1. 1 - 2. 3. 10 and 2. 3. 10 - 7. 5. 27», sceglie di concentrarsi esclusivamente sulla seconda parte dell'opera. Si è cercato anche di dimostrare l'utilizzo di materiale tucidideo da parte di Senofonte attraverso anche l'individuazione di corrispondenze di natura tematica e contenutistica tra la prima parte delle *Elleniche* e il testo di Tucidide, che si differenzierebbero così dalla tradizione riportata da altri storici come Eforo: in questo senso si veda Grigolon 2002. L'ultimo commento disponibile al testo senofonteo (Kelly 2019) se, da un lato, sembra sottolineare gli elementi di continuità tra la prima e la seconda parte dell'opera (pp. 4-7), d'altra parte, riafferma la tesi, minoritaria negli studi, che all'inizio dell'opera manchi qualcosa e che il reale *incipit* delle *Elleniche* sia andato perso in lacuna (p. 10). Da ultimo, le teorie sulla composizione dell'opera sono riprese da Castelli (2020) che si concentra prevalentemente sulla questione del titolo o, meglio, dei due diversi titoli, quello di *Elleniche* e quello per la prima parte di Παραλειπόμενα: dopo aver mostrato che diverse ragioni, sulla base anche di un attento riesame della tradizione manoscritta, porterebbero a «dubitare della solidità delle ipotesi contemporanee sulla origine senofontea della *inscriptio* ξενοφῶντος θουκυδίδου παραλειπόμενα» (p. 346), lascia tuttavia il problema aperto, in particolare, dando una certa importanza a quello che sembra essere il problema centrale della questione, cioè l'inizio *ex abrupto* delle *Elleniche*.

<sup>6</sup> La scelta di continuare Tucidide è certamente di notevole rilievo e risponde probabilmente al prestigio che l'opera tucididea aveva raggiunto in poco tempo, tuttavia va anche inserita all'interno di un contesto culturale dove non appare affatto isolata, come mostrano gli esempi delle opere di Teopompo e Cratippo. Per un'acuta contestualizzazione dell'opera di Senofonte all'interno della storiografia di IV secolo si veda Luraghi 2017.

<sup>7</sup> Castelli 2020, p. 349.

nel IV sec. si parla di un procedimento complesso e di cui sappiamo poco, ben diverso dalla pubblicazione di un testo scritto in epoca moderna<sup>8</sup>.

Canfora<sup>9</sup> ha giustamente notato come lo scritto di Tucidide, così come quello dei suoi successori Teopompo e Senofonte, abbia subito l'influenza del modello epico-rapsodico: dall'uso tipico dell'epica e, in particolare, a partire dalla stessa tipologia di pubblicazione che avveniva *in primis* attraverso una *performance* (quella che Tucidide chiama ἀκρόασις)<sup>10</sup>, l'opera storiografica, da Tucidide in avanti, sarà volta ad inserirsi in un *continuum* ciclico, andando a riprendere i fili della narrazione laddove questa si era interrotta nell'opera dello storiografo precedente. Che questa sia ormai già considerata dallo stesso Senofonte una norma del genere storiografico lo rende ben evidente il finale dell'opera: ἐμοὶ μὲν δὴ μέχρι τούτου γραφέσθω· τὰ δὲ μετὰ ταῦτα ἴσως ἄλλω μελήσει<sup>11</sup>.

Nella teorizzazione antica Aristotele distingue nettamente la poesia dalla storiografia proprio sulla base di questo elemento: se la poesia, sull'esempio della tragedia, deve avere un inizio e una fine, la storiografia può anche non averli dovendo esporre i fatti così come si susseguono:

---

<sup>8</sup> Oltre all'incipit dell'opera è particolarmente dibattuta la credibilità che può avere la testimonianza di Diogene Laerzio 2. 57: λέγεται δ' ὅτι καὶ τὰ Θουκυδίδου βιβλία λαθάνοντα ὑφελέσθαι δυνάμενος αὐτὸς εἰς δόξαν ἤγαγεν. Non è chiaro, infatti, quale sia la fonte e se la notizia sia genuina o frutto dell'autoschediasmo tipico del biografismo greco, che poteva aver prodotto questa informazione sulla base proprio dell'inizio del testo di Senofonte. Nessuna credibilità presta a questa notizia Breitenbach 1967, che anzi esprime tutti i suoi dubbi su qualsiasi tipo di collaborazione o incontro tra Senofonte e Tucidide: «solche Notizen [oltre a D.L. 2.57 si riferisce anche alla notizia contenuta in Marcell. *Thuc.* 45] entspringen der antiken Freude, biographische und literaturgeschichtliche Zusammenhänge zu konstruieren und basieren einzig auf der Tatsache, daß X. synchronistisch zu Thukydides paßt und sein Werk fortsetzt. Aber auch innerlich führt diese auf lauter Hypothesen beruhende Ansicht, X. habe mit Thukydides zusammengearbeitet [...] zu so zahlreichen Schwierigkeiten und ungläubwürdigen Zufälligkeiten, daß sie einer Unwahrscheinlichkeit gleichzusetzen ist». Si vedano in merito anche le osservazioni di Nicolai 2006, pp. 705-6: «The information supplied by Diogenes Laertius, 2. 57 [...] the only source that connects Thucydides with Xenophon concerns the publishing efforts of the latter and is important as evidence for the tradition of the Thucydidean text in antiquity. Nevertheless, one cannot exclude the possibility that the information may have been inspired by the Xenophontean continuation of Thucydides (Xen. *HG* 1.1.1 μετὰ δὲ ταῦτα) and the circulation of Thucydides together with the *Paraleipomena* of Xenophon [...] In my opinion, the real and important contribution of this line of research is the accurate study of a very difficult issue, i.e., the ways in which texts were published and circulated in antiquity, questioning old and deep-rooted ideas for which there is no strong evidence». Un cauto giudizio sulla notizia offerta da Diogene Laerzio è espresso da Luraghi 2017, p. 85: «This notion may be no more than a product of inference, of course, although it has to be said that if it were merely an inference, it would be surprisingly circumstantial».

<sup>9</sup> Canfora 1971.

<sup>10</sup> Canfora 1971, pp. 657-8 sottolinea come la celebre rivendicazione tucididea di 1. 22 testimonia come l'ἀκρόασις sia per Tucidide «la destinazione naturale di un'opera storiografica» anche se questo tipo di pubblicazione non escludeva la volontà di ottenere «una sopravvivenza “libraria”» e la possibilità di destinare l'opera «a una ristretta cerchia di lettori anche futuri». Cfr. anche Morrison 2004 che descrive Tucidide come, p. 95, «a transitional figure, who apparently has come to appreciate the potential of written literature, while his work still exhibits certain features of oral discourse and culture».

<sup>11</sup> *Hell.* 7.5.27. Si noti il ricorrere di μετὰ ταῦτα. Su questo punto pone un grande rilievo Gray 1989, anche per difendere l'unità dell'opera senofontea.

«Quanto all'imitazione narrativa in versi è chiaro che i racconti si debbono comporre come nelle tragedie alla maniera drammatica, intorno ad un'unica azione intera e compiuta, che abbia un principio, un mezzo e una fine, perché procuri il piacere che le è proprio come un unico animale intero; le composizioni non debbono essere simili alle trattazioni storiche, nelle quali è inevitabile che venga fatta l'esposizione non di un'azione ma di un periodo di tempo: tutti i fatti che in esso sono accaduti ad una o più persone, ciascuno dei quali si trova con gli altri in un rapporto casuale»<sup>12</sup>.

Tuttavia, come ha notato Sbardella, per Aristotele «l'opera storiografica doveva necessariamente collocarsi in un *continuum* rispetto a ciò che la precedeva e a ciò che necessariamente l'avrebbe seguita. Ma la distinzione che il filosofo opera tra poesia e storiografia separa nettamente sul piano teorico quello che invece nella tradizione anteriore aveva trovato ampi spazi di congruenza sia tematica sia strutturale»<sup>13</sup>. Del resto si è già notato per l'*Anabasi* come l'influsso dell'epica fosse molto presente nell'opera storiografica di Senofonte e in questo senso l'assenza di un proemio è caratteristica che può accomunare *Elleniche* e Ciclo Epico<sup>14</sup>, tanto più che nella stessa narrazione degli eventi in Grecia l'autore sembra soffermarsi su elementi che richiamano il modello omerico<sup>15</sup>.

Sono prima di tutto le condizioni sociali e culturali, a partire dalla centralità della *performance* (che resta la via privilegiata di pubblicazione dei testi anche in coesistenza con la scrittura)<sup>16</sup>, che rendevano assimilabili poesia e storiografia, come avviene per il ciclo

---

<sup>12</sup> Aristot. *Poetica* 1459a, 23: Περὶ δὲ τῆς διηγηματικῆς καὶ ἐν μέτρῳ μιμητικῆς ὅτι δεῖ τοὺς μύθους καθάπερ ἐν ταῖς τραγωδίαις συνιστάναι δραματικοὺς καὶ περὶ μίαν πράξιν ὅλην καὶ τελείαν ἔχουσαν ἀρχὴν καὶ μέσα καὶ τέλος, ἴν' ὥσπερ ζῷον ἐν ὅλῳ ποιῆ τὴν οἰκείαν ἡδονήν, δῆλον, καὶ μὴ ὁμοίας ἱστορίαις τὰς συνθέσεις εἶναι, ἐν αἷς ἀνάγκη οὐχὶ μιᾶς πράξεως ποιεῖσθαι δῆλωσιν ἀλλ' ἐνὸς χρόνου, ὅσα ἐν τούτῳ συνέβη περὶ ἓνα ἢ πλείους, ὧν ἕκαστον ὡς ἔτυχεν ἔχει πρὸς ἄλληλα. (Trad. D. Lanza 1987)

<sup>13</sup> Sbardella 2019, p. 230. Del resto Aristotele con la sua opera svolge un ruolo essenziale in quel processo di codificazione normativa sui generi letterari, primi fra tutti l'epos e la tragedia, che sarà poi fondamentale per tutta l'epoca posteriore: si veda il famoso saggio riguardo le leggi scritte e non scritte dei generi letterari di Rossi 1971, in particolare sullo Stagirita pp. 78-79.

<sup>14</sup> Cfr. Dillery 1995, pp. 10-11.

<sup>15</sup> Nicolai 2006, p. 703: «Memorable in this regard are the καλὰ ἔργα, which are taken as ethical examples (the deeds of the Phliasians) or as political and military examples (the ability of Iphicrates). In this way Xenophon returns in new forms to the κλέα ἀνδρῶν of which Homer had sung».

<sup>16</sup> Si vedano le osservazioni di Sbardella 2006 in particolare sulla coesistenza, anche per un periodo di tempo piuttosto lungo, di comunicazione orale e scritta (pp. 27-31) e, anche, le riflessioni riguardo Socrate e la sua critica alla scrittura che verosimilmente avranno influenzato Senofonte, così come è avvenuto per Platone e per il suo straordinario esperimento di riprodurre un dialogo del tutto orale in un testo scritto (pp. 62-67) Riguardo Senofonte, se il discorso di *Mem.* 4.2 tra Socrate ed Eutidemo, il quale possiede molti libri di sapienti (γράμματα πολλὰ συνειλεγμένον ποιητῶν τε καὶ σοφιστῶν), attesta, da una parte, l'uso sempre maggiore nel IV secolo della scrittura e della lettura (si veda in merito Cavallo 2019, pp. 16 ss.) d'altra parte, mostra chiaramente come la via privilegiata per l'insegnamento e per acquisire la sapienza sia il confronto diretto e non la mediazione della lettura e, anzi, sembra condannare una conoscenza tutta libresco. Anche la stessa tipologia dell'opera scritta poteva essere condizionata dal suo contesto di fruizione, specialmente laddove la lettura era sentita come procedimento secondario per accedere a un testo rispetto all'ascolto: si veda, sugli

storico. In questo senso non è per forza il titolo o qualche altra indicazione scritta che dovevano rendere chiare le intenzioni di Senofonte e i contenuti delle sue opere, ma è ben possibile che il pubblico fosse messo a conoscenza di questi elementi in altro modo, legato strettamente ai metodi di pubblicazione e di circolazione dell'opera<sup>17</sup>.

È logico infatti supporre che ancora per i testi di Senofonte dovesse essere valido quello che è evidente sia accaduto per le opere di Tucidide ed Erodoto. Come spiega Canfora «la diffusione acroamatica consentiva di divulgare via via le opere in elaborazione. È difficile immaginare un Erodoto ed un Tucidide che lavorarono tutta la vita alla loro unica opera (veri *Lebenswerke*) in vista di una divulgazione solo a lavoro compiuto. È ovvio immaginare il contrario: una assidua diffusione provvisoria, accompagnata da ritocchi, ripensamenti ecc. sulle parti già divulgate. [...] In questo quadro – diffusione acroamatica e agonistica anche delle opere storiche (ἀγωνίσματα) – è del tutto comprensibile che Tucidide si sia *ovviamente* adeguato alla forma narrativa (ρήσεις καὶ τὰ μεταξύ ρήσεων) che i suoi predecessori e soprattutto Erodoto avevano assunto dall'epica»<sup>18</sup>. In questo senso, non si può giudicare l'unità dell'opera secondo criteri moderni, basandosi su fattori testuali che è possibile rintracciare con letture continue e meditate dell'opera, dove è possibile saltare facilmente da

---

aspetti materiali della diffusione di un testo scritto tra V e IV secolo, Del Corso 2003, in particolare pp. 48-49: «Un libro-rotolo dalle morfologie variabili, adibito soprattutto a deposito statico di testualità [...] è strumento perfettamente adatto ad una società, quale quella delle *poleis*, in cui ogni forma di circolazione delle informazioni, dalla fruizione dei testi letterari alla stesura dei documenti indispensabili al funzionamento degli organi civici, implichi una serie di interferenze continue tra oralità e scrittura». In questa prospettiva, evitando cioè un'eccessiva dicotomia tra pubblicazione scritta e orale, che non si escludono a vicenda, resta valido il quadro, riguardo tutto il *corpus* senofonteo, tracciato da Roscalla 2008, p. 213: «C'est probablement à partir du début du IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C., avec la recours de plus en plus systématique à l'écriture et le développement des écoles, que les auteurs en sont venus à considérer leur propre production comme un ensemble unitaire, une sorte de *corpus*, sur lequel il était loisible de revenir après l'avoir rendu public une première fois».

<sup>17</sup> Interessanti ipotesi su come Senofonte componesse la sua opera e la rendesse pubblica sono state presentate dagli studiosi, per citare qualche esempio: Cuniberti 2020, pensa a un forte controllo da parte di Senofonte sulla ricezione della sua opera, come dimostrano gli interventi autoriali o il caso dell'attribuzione dell'*Anabasi* a Temistogene di Siracusa e ipotizza una continua evoluzione delle *Elleniche* che non sono concepite dall'autore come un'opera fissa (p. 168): «Xenophon constructs it in a form that is not fixed, but in continuous and coherent evolution in order to represent, parallel to the narrated facts, not only his personal trust and then disappointment in the Spartan model and its widespread utopian application, but also his subsequent acceptance of the political perspectives of the first half of the fourth century regarding the hegemonic roles of Sparta and Athens, the role of the different poleis and, not least, the different and new role of the federal states»; Roscalla 2017, ritiene che l'opera venga composta attraverso la continua collaborazione tra l'autore e un gruppo coeso di persone a cui l'autore si rivolge e inserisce gli scritti di Senofonte, in particolare i trattati, nella categoria degli *hypomnemata*, opere sempre aperte che nascono da appunti privati e che si arricchiscono col continuo scambio di informazioni tra autore e pubblico; Kelly 1996, ipotizza la pubblicazione dell'opera attraverso letture pubbliche o in piccoli gruppi, sul modello di quelli rappresentati da Platone *Fedro* 227-230 e *Parmenide* 127-135.

<sup>18</sup> Canfora 1971, p. 660.

una pagina all'altra. Lo stesso concetto di unità, invece, va ponderato sulla base delle diverse condizioni in cui l'opera veniva resa pubblica e sulla sua fruizione<sup>19</sup>.

In ogni caso, è molto probabile il fatto che già nell'antichità la prima parte delle *Elleniche* circolasse assieme all'opera di Tucidide, come completamento della narrazione della Guerra del Peloponneso e non si può del tutto escludere che questa edizione fosse stata progettata dallo stesso Senofonte<sup>20</sup>. In conclusione, ogni possibile ricostruzione si scontra con aporie di vario tipo e produce ipotesi difficilmente dimostrabili: è forse opportuno in questi casi rivolgersi a quella che Gottfried Hermann acutamente definiva *ars nesciendi*<sup>21</sup>.

Per le pagine che seguiranno la questione risulta comunque secondaria: anche postulando che le due opere sono distinte<sup>22</sup>, e anche se riconoscessimo che Senofonte nella prima parte si avvale di materiale tucidideo<sup>23</sup>, è comunque possibile e, si suppone, proficuo leggere l'opera nella sua interezza, come c'è testimoniata dai codici, e cercare di individuare quegli elementi comuni, all'interno di essa e all'interno dell'intero *corpus*, che permettano di far luce sui procedimenti narrativi e sulle intenzioni dell'autore.

---

<sup>19</sup> Sulla differenza tra la sensibilità moderna e quella antica sul concetto di unità dell'opera letteraria si vedano le osservazioni di Rossi 2000, che nota tra l'altro come per i greci non esista neanche una parola per esprimere il concetto di unità.

<sup>20</sup> Varie e convincenti prove sono state portate da Canfora 1970b; 1979; 1985; 1994; 2002-2003, pp. 231-233. Di notevole importanza risulta la documentazione papiracea riguardo l'opera di Tucidide e Senofonte e, in particolare, la scoperta di un papiro delle *Elleniche* (P<sup>Vindob.</sup> inv. G 24568) che riporta una importante *subscriptio* con il titolo dell'opera e l'indicazione della fine del primo libro dopo il paragrafo 1. 5. 8 e non, come invece attesta la tradizione manoscritta medievale, dopo 1. 7. 35. Su questo papiro si veda Otranto 2005 e Pellé 2010, in particolare pp. 52-55, dove viene ripercorso lo *status quaestionis* con una disanima critica della bibliografia precedente. Ad attestare l'esistenza di un'edizione di Tucidide comprendente anche la prima parte delle *Elleniche* è anche Cicerone *Brut.* 29 che sembra conoscere i discorsi di Crizia e Teramene, presenti in *Hell.* 2.3, come opera di Tucidide: *huic aetati supparet Alcibiades Critias Theramenes; quibus temporibus quod dicendi genus vigerit ex Thucydidi scriptis, qui ipse tum fuit, intellegi maxime potest*. Si noti, però, come questi discorsi siano successivi alla cesura, notata da vari critici, posta ad *Hell.* 2.3.11.

<sup>21</sup> Forse non è ozioso riportare per intero la famosa citazione, tratta da Hermann 1827, p. 288: «Est quaedam etiam nesciendi ars et scientia. Nam si turpe est nescire, quae possunt sciri, non minus turpe est, scire se putare, quae sciri nequeunt».

<sup>22</sup> Della divisione è del tutto convinto Tuplin 1993, p. 11.

<sup>23</sup> Un esempio di come Senofonte avrebbe edito le note lasciate incompiute da Tucidide è ricostruito da Canfora 1983, che ritiene che le primissime righe delle *Elleniche* rappresentino materiale tucidideo ancora non perfettamente completato e pubblicato da Senofonte per errore. In ogni caso, è impossibile sapere quanto altrove Senofonte sia intervenuto sul materiale a sua disposizione e, quindi, scindere in qualche modo quanto appartiene esclusivamente a Tucidide e quanto invece è frutto della rielaborazione senofontea.

## 1 La città e l'individuo: Sparta e Teleutia

Agesilao risulta essere certamente il personaggio principale dell'opera, colui che guida le sorti della città di Sparta a partire dalla spedizione in Asia, passando per le complesse fasi della guerra di Corinto, per finire con il suo decisivo ruolo nello scontro con Tebe<sup>24</sup>; tuttavia, non si può parlare di un vero e proprio protagonista, in quanto Senofonte porta sulla scena della storia una variegata galleria di personaggi, mostrando in tutta la vicenda l'attenzione per quello che è effettivamente un *Leitmotiv* di tutto il suo *corpus*, cioè la capacità di una persona di assumere il ruolo di leader di una comunità, di mantenere quel ruolo e di usarlo nell'assoluto rispetto di alcuni dettami etici e morali, guadagnandosi di volta in volta la fiducia e l'obbedienza dei suoi sottoposti.

Nei pochi passi dove l'autore fa emergere direttamente la sua voce, dando la sua interpretazione degli avvenimenti storici, risulta centrale l'aspetto morale delle azioni prese in esame e l'aspetto didattico-paradigmatico che esse assumono: dalla descrizione di un fatto Senofonte invita il suo pubblico a ricavare sempre un insegnamento che possa essere valido per il futuro.

Da questo attenzione per le caratteristiche morali si comprende bene il motivo per cui la stessa rappresentazione di una *polis*, che sia Sparta o, come accade nella prima parte dell'opera, Atene passi comunque attraverso singoli personaggi: da questo punto di vista è perfettamente parallelo il nesso tra l'apogeo e il declino di Sparta che viene presentato nel quinto libro e l'espressione di lode e di biasimo che si susseguono nel testo di Senofonte nei confronti di un comandante laconico di primaria importanza come Teleutia, fratello dello stesso re Agesilao. In questo caso l'esempio positivo, la figura da emulare, diventa nel giro di poche pagine un paradigma *e contrario*, un modello da evitare e che per le sue colpe, prima di tutto morali, subisce la necessaria punizione.

---

<sup>24</sup> Sulla figura di Agesilao e sulla testimonianza senofontea in merito si veda Cartledge 1987, in particolare le pp. 55-66. L'attenzione verso Agesilao, dovuta anche alle vicende della vita di Senofonte, seppur indice di una certa ammirazione per questa figura (a cui del resto è dedicata una lode in prosa all'indomani della morte, l'*Agesilao*) non va confusa con una completa lode del re spartano, così come la focalizzazione su Sparta non significa *tout court* un pregiudizio e una presa di posizione filolaconica, cfr. Higgins 1977, pp. 76-82.

## 1.1 Sparta: apogeo e caduta.

Un vero snodo della narrazione che permette anche di far luce sulle idee e i giudizi dell'autore, il quale invece, nella maggior parte dell'opera, è sempre attento a mostrare una totale imparzialità, avviene a metà del libro V. La pace di Antalcida, frutto delle trattative tra Sparta e il re persiano Artaserse II, aveva garantito una condizione di egemonia per la città del Peloponneso: gli Spartani sono definiti custodi della pace e rappresentano i difensori del principio fondamentale su cui l'accordo era stato raggiunto, l'autonomia<sup>25</sup>. Senofonte non ha dubbi nel notare che la situazione politica che seguì la pace mise in una condizione del tutto favorevole Sparta, la quale approfitta di questa posizione privilegiata per rivalersi sui propri nemici e commettere anche azioni contrarie ai dettami della pace stessa.

La città che paga maggiormente le conseguenze di questa nuova condizione è Tebe, che già era risultata perdente a livello diplomatico nelle trattative per il riconoscimento della pace: infatti, inizialmente non accetta i termini della pace in quanto pretende, come città egemone della regione, di poter giurare per tutti i Beoti; successivamente, sotto la minaccia armata proveniente da Sparta, è costretta ad accettare e a garantire così l'autonomia delle città della Beozia, perdendo il proprio ruolo. Già questi scambi diplomatici sono descritti da Senofonte con un'attenzione specifica verso Agesilao, che, guidato nella sua azione da un sentimento di odio nei confronti di Tebe, si spinge a iniziare una spedizione in Beozia prima ancora di aver avuto una risposta definitiva dagli ambasciatori<sup>26</sup>.

La situazione per Tebe giunge a una resa dei conti con la spedizione dello spartano Febida. Costui doveva soltanto raggiungere il fratello Eudamida nella spedizione verso Olinto, la quale aveva assunto una posizione dominante in Tracia e non garantiva l'autonomia delle altre città (prime fra tutte Acanto e Apollonia), violando così i termini della pace di Antalcida. Febida, tuttavia, passando nelle vicinanze di Tebe, viene raggiunto dal polemarco

---

<sup>25</sup> *Hell.* 5.1.36: «Gli Spartani, le cui forze durante il conflitto si erano piuttosto bilanciate con quelle degli avversari, in conseguenza della pace così detta di Antalcida si trovarono ad essere molto più potenti. Fattisi patroni della pace imposta dal Re, e procurando l'autonomia alle città (προστάται γὰρ γενόμενοι τῆς ὑπὸ βασιλέως καταπεμφθείσης εἰρήνης καὶ τὴν αὐτονομίαν ταῖς πόλεσι πράττοντες) si guadagnarono anche l'alleanza di Corinto, resero indipendenti dai Tebani le città beotiche, cosa che desideravano da molto tempo, e fecero cessare i tentativi argivi di appropriarsi Corinto, minacciando una mobilitazione contro gli Argivi nel caso non evacuassero Corinto».

<sup>26</sup> *Hell.* 5.1.33: «Agesilao tuttavia, per l'odio che nutriva verso i Tebani (διὰ τὴν πρὸς Θηβαίους ἔχθραν), non intendeva indugiare; una volta che ebbe convinto gli efori in tal senso, espletò subito i sacrifici rituali. Dopo che diedero buon esito i riti di passaggio della frontiera, giunto a Tegea mandò alcuni cavalieri tra i perieci con la missione di sollecitarne l'arruolamento, e mandò anche i comandanti delle truppe alleate nelle città. Ma prima ancora che lasciasse Tegea, si presentarono i Tebani a dichiarare che lasciavano le città autonome. E così i Lacedemone se ne tornarono in patria, e i Tebani furono costretti ad aderire al trattato, lasciando autonome le città della Beozia».

Leontiade, il quale riesce a convincerlo a dirottare la sua spedizione sulla rocca Cadmea e così occupare la città della Beozia con un contingente peloponnesiaco<sup>27</sup>. Anche questa azione, che rappresenta un vero e proprio snodo cruciale per il futuro di Sparta nella narrazione senofontea, è descritta dando particolare risalto alle qualità morali e anche a desideri e sensazioni dei personaggi che entrano in gioco: Ismenia, l'altro polemarco tebano, avversario di Leontiade, si rifiuta di incontrare Febida a causa del suo odio per Sparta (*Hell.* 5.2.25: ὁ μὲν οὖν Ἰσμηνίας διὰ τὸ μῖσος τῶν Λακεδαιμονίων οὐδὲ ἐπλησίαζε τῷ Φοιβίδῃ); la scaltrezza di Leontiade è messa in luce dal modo in cui cerca di accattivarsi Febida con adulazioni e deferenza e dal suo discorso che gli prospetta una gloria futura e la riconoscenza della patria; Febida, in ultimo, è descritto con toni di scherno e di biasimo da Senofonte (*Hell.* 5.2.28):

A queste parole Febida si lasciò trasportare (ἀνεκουφίσθη); in effetti era molto più amante di azioni brillanti che della stessa vita, e aveva fama di uomo né riflessivo né assennato (οὐ μέντοι λογιστικός γε οὐδὲ πάνυ φρόνιμος ἐδόκει εἶναι)<sup>28</sup>.

L'occupazione dell'acropoli di Tebe nel 382 poteva apparire come la grande vittoria di Sparta e della politica seguita dalla città peloponnesiaca dopo la pace di Antalcida. È Senofonte stesso a rappresentare questo giudizio (*Hell.* 5.3.27):

La situazione aveva subito una evoluzione favorevole ai Lacedemonii, che avevano i Tebani e il resto della Beozia sotto il proprio controllo, avevano restituito la piena sicurezza ai Corinzi, avevano ridimensionato le pretese degli Argivi [dato che non potevano più sfruttare il pretesto dei mesi sacri], avevano isolato gli Ateniesi, mentre gli alleati che si erano comportati in modo scorretto nei loro confronti avevano ricevuto la loro punizione; ormai il loro potere sembrava in tutto e per tutto consolidato, su schemi eccellenti e sicuri (παντάπασιν ἤδη καλῶς καὶ ἀσφαλῶς ἢ ἀρχῇ ἐδόκει αὐτοῖς κατεσκευάσθαι).

Senofonte nella sua narrazione storiografica mostra più volte come ciò che sembra più sicuro spesso non corrisponda alla realtà, come le aspettative di tutti vengano continuamente disattese e quanto l'apparenza degli avvenimenti si discosti dalla verità<sup>29</sup>. Una verità sicura

---

<sup>27</sup> Per il contesto storico di questi anni si veda Buckler 2003, pp. 184-231. Sulla figura di Leontiade si veda Tufano 2020, pp. 67-74.

<sup>28</sup> Su questo passo si veda Pontier 2006, p. 62.

<sup>29</sup> Dillery 1995, pp. 22-27 si sofferma su questa caratteristica (che definisce come «‘false’ historical boundary») presente più volte nelle *Elleniche*: nonostante la convinzione di tutti la libertà non torna in Grecia una volta

è, invece, quella morale ed ancorata alla certezza di un giusto premio o di una giusta punizione da parte della divinità. Così proprio quando la situazione di Sparta sembra essere la più florida, immediatamente, Senofonte interviene a correggere questa considerazione generale e avverte il suo lettore a prestare molta attenzione ad altri elementi da cui si può ricavare un utile insegnamento (*Hell.* 5.4.1)<sup>30</sup>:

Ci sarebbero molti altri casi da ricordare, sia riguardo a Greci sia riguardo a barbari, per dimostrare che gli dèi non dimenticano né i violatori delle leggi umane né chi commette empietà (Πολλὰ μὲν οὖν ἄν τις ἔχοι καὶ ἄλλα λέγειν καὶ Ἑλληνικὰ καὶ βαρβαρικά, ὡς θεοὶ οὔτε τῶν ἀσεβούντων οὔτε τῶν ἀνόσια ποιούντων ἀμελοῦσι); io ora esporrò il caso che segue. I Lacedemonii, che dopo aver giurato di lasciare l'autonomia alle città (οἱ ὁμόσαντες αὐτονόμους ἐάσειν τὰς πόλεις) avevano occupato l'acropoli di Tebe, furono puniti per la prima volta proprio e solo da coloro che erano stati ingiustamente colpiti, essi che mai prima erano stati sconfitti da alcuno degli uomini; quanto a quelli poi tra i cittadini che li avevano introdotti nell'acropoli e avevano voluto la loro città schiava dei Lacedemonii per poterla tiranneggiare (βουληθέντας Λακεδαιμονίοις δουλεύειν τὴν πόλιν, ὥστε αὐτοὶ τυραννεῖν), per abbattere il loro dominio furono sufficienti sette soli esuli.

All'apogeo di Sparta<sup>31</sup> segue la giusta punizione divina per aver commesso un'ingiustizia, per non aver rispettato il giuramento fatto alla ratifica della pace di Antalcida<sup>32</sup>. Sparta compie così la sua parabola tragica e offre al lettore un paradigma di comportamento politico

---

cadute le Lunghe mura di Atene, anzi segue immediatamente la descrizione della tirannide imposta dai Trenta (*Hell.* 2.2.23-2.3.10); allo stesso modo, nonostante la convinzione da parte di tutte le città greche che la battaglia di Mantinea potesse essere decisiva e che da essa scaturisse un'unica città egemone, solo disordine e instabilità seguirono lo scontro, che non vide nessun chiaro vincitore (*Hell.* 7.5.26-27). Lo storiografo mostra come le aspettative di tutti siano spesso mal riposte. Anche questa caratteristica stilistica sembra avvicinare la narrazione delle *Elleniche* alla tragedia: si pensi, infatti, alle espressioni di gioia nel teatro, in particolare di Sofocle, che tuttavia anticipano la sventura (il caso più famoso è il canto del coro di *Soph. Ai.* 693-718 su cui si veda Finglass 2011, n. *ad loc.* Su questo modulo tragico cfr. Di Benedetto – Medda 1997, p. 276: «Sofocle sviluppa invece un suo peculiare modulo scenico per il quale il Coro, immediatamente prima della catastrofe, crede erroneamente che la situazione sia cambiata in senso positivo e si abbandona per questo a un canto gioioso: l'effetto della successiva, dolorosa rivelazione della verità ne risulta potenziato, con effetto anche di ironia tragica, nel senso che si evidenzia il diverso e più circoscritto ambito di conoscenza del Coro rispetto alla vicenda e alla strategia compositiva del poeta tragico». Nel caso di Senofonte al “coro” di convinzioni e all'apparenza generale si contrappone la voce del narratore ben conscio del reale significato delle vicende e del loro esito futuro.

<sup>30</sup> L'importanza di questo snodo dell'opera senofontea è stata riconosciuta solo negli ultimi anni, a partire dai lavori di Tuplin 1993 e Dillery 1995. Si può, quindi, condividere la posizione di Buxton 2017b p. 24: «These remarks [...] represent the most detailed reflection on historical causation in all of the *Hellenica*».

<sup>31</sup> Il dominio di Sparta era già stato anticipato, con affermazioni simili, in *Hell.* 5.1.33.

<sup>32</sup> Oltre al mancato rispetto dei giuramenti e dei patti ratificati con la pace di Antalcida, Pontier 2006, p. 63 ha sottolineato come la stessa presa della Cadmea ha un risvolto religioso, in quanto avviene durante la festa delle Tesmoforie, caratterizzando quindi l'azione di Febida come un vero e proprio sacrilegio compiuto dagli Spartani.

e morale da non seguire: paradigma che si va ad aggiungere ad innumerevoli altri mostrando così quanto sia importante la conoscenza del passato per non commettere gli stessi errori nel futuro<sup>33</sup>.

Il testo citato mostra chiaramente il legame dell'opera senofontea con le *Storie* di Erodoto, in particolare nell'attenzione a leggi morali che restano immutabili anche in diversi contesti culturali: in questo senso va inteso il riferimento a βαρβαρικά e del resto la stessa opera erodotea può essere letta come la narrazione di una punizione divina nei confronti dei Persiani che avevano compiuto atti empī<sup>34</sup>.

Da questo luogo dell'opera si può comprendere bene con quali intenzioni Senofonte intendesse scrivere la sua narrazione storica e quale funzione paradigmatica ed educativa avessero per lui le vicende descritte. Tuttavia, la sua non è una storia esclusivamente politica e impersonale, non è solo la città di Sparta che viene presentata in questo modo, ma piuttosto sono gli uomini che la compongono che mostrano concretamente lo svolgersi di questo percorso di ascesa egemonica e repentina caduta. Sparta si rispecchia nei suoi personaggi come dimostra il caso di Teleutia.

## 1.2 Teleutia: lode e biasimo

Si è visto come in *Hell.* 5.4.1 Senofonte scelga di usare la prima persona λέξω, anticipando in questo modo anche eventi futuri e la conclusione delle vicende successive. Nello stesso libro Senofonte più di una volta fa uso della prima persona in riferimento agli avvenimenti riguardanti Teleutia, comandante spartano fratello di Agesilao<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Buxton 2017b mette in evidenza come la condotta spartana nei confronti di Tebe (p. 21) «recall the disastrous reign of the Thirty at Athens, the *Hellenica*'s paradigmatic evil regime» e determina la punizione divina e, in ultima analisi, la sconfitta di Leuttra; mentre, invece, un esempio positivo è presentato da Senofonte nel comportamento tenuto da Sparta e da Agesilao, descritto nei paragrafi precedenti (*Hell.* 5.2.8-10), nei confronti di Fliunte, dove non venne imposto nessuna cambio di regime, ma solo il ritorno degli esuli oligarchici, da questo atteggiamento deriva poi la lealtà che mostrano i Filasi nell'ultima parte dell'opera.

<sup>34</sup> Celebre è per esempio il passo erodoteo in cui Serse ordina di fustigare l'Ellesponto, colpevole di aver distrutto il ponte di navi dei Persiani dopo una tempesta (7.34-35). Cfr. Vannicelli - Corcella - Nenci 2017, *n. ad loc.* Più volte è stato messo in luce il collegamento tra la ricostruzione erodotea e la vicenda narrata da Eschilo nei *Persiani*: in questo senso Senofonte sembra ricollegarsi anche alla tradizione della tragedia e anche le vicende di alcuni personaggi, come si vedrà bene oltre, sembrano avere diverse caratteristiche che li accomunano agli eroi della tragedia.

<sup>35</sup> L'importanza di Teleutia come paradigma dell'intera parabola spartana è rimarcata da questo continuo uso della prima persona che scandisce la narrazione degli eventi che riguardano questo comandante spartano: cfr. Gray 2004, pp. 138-140.

Teleutia<sup>36</sup> fa la sua prima apparizione nella descrizione delle operazioni militari che Sparta compì all'interno della guerra di Corinto. Agesilao, dopo essere stato costretto a tornare in patria dall'Asia per venire in soccorso della sua città e aver sconfitto gli avversari e dopo aver sconfitto a Coronea l'esercito tebano nel 394<sup>37</sup>, compie varie altre azioni militari. Nel 391 a. C. si trova a marciare verso l'Argolide e questa volta può contare sul supporto di suo fratello Teleutia, che costeggia la costa peloponnesiaca con le sue navi in appoggio alla spedizione terrestre (*Hell.* 4.4.19):

I Lacedemonii dal canto loro, considerando che gli Argivi godevano dei frutti della loro terra e nel contempo erano contenti della guerra, fecero una spedizione contro di loro. La guidava Agesilao, e dopo aver devastato tutto il loro territorio, subito risalito di lì per Tenea verso Corinto si impadronì delle mura ricostruite dagli Ateniesi. Lo spalleggiava sul mare il fratello Teleutia (παρεγένετο δὲ αὐτῷ καὶ ἀδελφὸς Τελευτίας κατὰ θάλατταν), con circa dodici triremi; tanto che la loro madre poteva essere stimata felice (ὥστε μακαρίζεσθαι αὐτῶν τὴν μητέρα), perché nello stesso giorno uno di quelli che lei generò aveva preso su terra le mura dei nemici, e l'altro sul mare aveva preso navi e arsenali.

Il passo è stato giustamente confrontato<sup>38</sup> con la descrizione erodotea di Cleobi e Bitone nel discorso che Solone rivolge a Creso, specialmente per il dettaglio della madre (*Hdt.* 1.31.3):

Dopo aver compiuto ciò sotto gli occhi di quanti partecipavano alla festa, arrivò a loro la migliore delle morti, e la divinità mostrò in costoro che è cosa migliore per l'uomo essere morto piuttosto che vivere. Stando intorno, gli Argivi infatti si congratulavano (Ἀργεῖοι μὲν γὰρ περιστάντες ἐμακάριζον<sup>39</sup>) con i due giovani per la loro forza, le Argive con la madre per aver sortito figli simili.<sup>40</sup>

È evidente l'intenzione di Senofonte di presentare Teleutia in una luce favorevole e indicare quanto fosse profondamente legato alla figura del fratello Agesilao. La stessa

---

<sup>36</sup> Sul ritratto che traccia Senofonte di Teleutia, con la lode a cui segue il biasimo, in parallelo con quanto avviene per l'ateniese Ificrate, si veda Gray 2011, pp. 87-100.

<sup>37</sup> Rientro di Agesilao: *Hell.* 4.2.1-8. Battaglia di Cheronea, definita da Senofonte come una battaglia del tutto straordinaria e unica rispetto a tutte le altre combattute in quel periodo (οἷα οὐκ ἄλλη τῶν γ' ἐφ' ἡμῶν): *Hell.* 4.3.16.

<sup>38</sup> Tamiolaki 2008, p. 31.

<sup>39</sup> Anche il ricorrere del verbo μακαρίζω sembra suggerire una cosciente ripresa del passo erodoteo. Il verbo è riferito, invece, ad Agesilao in *Ages.* 10.4: δικαίως δ' ἂν ἐκεῖνός γε μακαρίζοιτο ὃς εὐθὺς μὲν ἐκ παιδὸς ἐρασθεῖς τοῦ εὐκλεῆς γενέσθαι ἔτυχε τούτου μάλιστα τῶν καθ' ἑαυτόν.

<sup>40</sup> Trad. V. Antelami 1988.

spedizione non sembra avere grandi risultati e la sua descrizione piuttosto concisa, senza alcuna dettaglio di scontri e battaglie, sembra rappresentare esclusivamente un'occasione per lo storiografo di sottolineare le virtù militari dei due personaggi<sup>41</sup>. Può essere di un certo rilievo notare anche come le glorie raggiunte in battaglia dai figli ricadano sui genitori: questo è un tema che certamente avrà avuto un certo peso per Senofonte, considerando la morte del figlio Grillo in battaglia a Mantinea<sup>42</sup>.

In seguito, a Teleutia è dedicata solo una fugace menzione all'interno delle manovre marittime degli anni successivi. Ci troviamo in un periodo molto complesso per Sparta, specialmente sul versante della guerra navale: infatti, Conone ha sconfitto la flotta spartana a Cnido, «riportando così Atene sul mare»<sup>43</sup>; sebbene Senofonte non dedichi grande spazio a questo evento<sup>44</sup>, anche dalla sua narrazione risulta evidente come la situazione per Sparta sia diventata molto più instabile. In particolare viene narrata un'ambasceria di alcuni Rodii

---

<sup>41</sup> Sul significato retorico di questo passo si veda Humble 2004a p. 172.

<sup>42</sup> Sulla morte del figlio Grillo siamo informati principalmente da Pausania 8.11.6 (anche se il fatto che costui fosse il responsabile del ferimento di Epaminonda sembra una costruzione *ex post*: si veda Moggi – Osanna 2003, *ad loc.*). Certamente la morte del figlio di Senofonte fu celebrata dai contemporanei, come attesta D. L. 2. 55 che riporta anche la testimonianza aristotelica (fr. 68 Rose): φησὶ δὲ Ἀριστοτέλης ὅτι ἐγκώμια καὶ ἐπιτάφιον Γρύλου μυρίοι ὄσοι συνέγραψαν, τὸ μέρος καὶ τῶ πατρὶ χαριζόμενοι. Senofonte, che non cita l'evento probabilmente per non tradire la sua imparzialità storiografica, tuttavia si concede una lode del valore dei cavalieri ateniesi in questa battaglia (*Hell.* 7. 5. 16-17): «E in questa circostanza, chi potrebbe non ammirare, stavolta, il valore degli Ateniesi? Essi, che vedevano i nemici superiori numericamente, e dopo che a Corinto i cavalieri avevano subito un rovescio, non si diedero alcun pensiero di tutto ciò, e neppure del fatto che stavano per scontrarsi con i Tebani e i Tessali che avevano fama di essere i più valenti nell'arte equestre, ma provando vergogna all'idea di non aiutare in nulla gli alleati pur trovandosi sul posto, nel preciso istante in cui videro i nemici, si buttarono all'attacco, bramosi di rinnovare la gloria degli antenati. E combattendo fecero sì che tutto quanto era fuori città fosse salvo per i Mantinesi, ma tra le loro file caddero uomini valorosi, anche se è chiaro che ne uccisero a loro volta di egualmente valorosi; infatti né gli uni né gli altri avevano un'arma così corta da impedire di colpirsi a vicenda. E non abbandonarono i cadaveri dei loro, mentre alcuni dei nemici li restituirono in base a una tregua». Sulla morte del figlio di Senofonte e sulla sua celebrazione iconografica con particolare attenzione sulla raffigurazione di Grillo nel dipinto della battaglia di Mantinea nella Stoa di Zeus Eleutherios, si veda Humble 2008, in particolare p. 350.

<sup>43</sup> Traduco l'espressione di Cratippo *FGrHist* 64 T 2 (= Plut. *glor. Athen.* 345 E): Κόνωνα πάλιν ἐμβιβάζοντα τὰς Ἀθήνας εἰς τὴν θάλατταν. Sul passo, e su Cratippo in generale, si veda la relativa voce Costa 2015. Per l'ipotesi che Cratippo sia, alla pari di Temistogene di Siracusa, uno pseudonimo usato da Senofonte per le *Elleniche* si veda Canfora 1999a; per un tentativo di ricostruzione dell'opera di Cratippo e, in particolare, delle relazioni che intercorrono tra i diversi continuatori di Tuciddide si veda Schepens 2007, in particolare pp. 71-77.

<sup>44</sup> Si tratta di una delle celebri lacune del testo di Senofonte, per le quali è stato a lungo accusato di scarsa sensibilità storiografica e di parzialità, tuttavia una spiegazione per queste mancanze è stata efficacemente indagata da Lévy 1990, che giustamente sottolinea il carattere letterario dell'opera di Senofonte, motiva i suoi silenzi all'interno di quella che definisce «art de la déformation historique», notando come non si tratta di veri e propri silenzi, ma di escamotage per dare maggior importanza ad alcuni eventi rispetto che ad altri. Cfr. anche le acute, seppur concise, osservazioni di Tuplin 1977, che spiega, ad esempio, il silenzio di Senofonte riguardo la fondazione della Seconda Lega Delio-Attica (377) come funzionale a propagandare un'idea anti-imperialista e di accordo tra le città di Atene e Sparta, in parziale concordanza con quanto andava propugnando anche Isocrate nelle sue orazioni (si veda, in particolare, la critica all'egemonia contenuta nel *De Pace*).

che, trovandosi esuli a causa del rivolgimento nella forma di governo nella città, chiedono l'aiuto di Sparta per riportare l'aristocrazia al potere<sup>45</sup>.

Senofonte in questo caso fa solo un fugace riferimento alle azione del comandante spartano che troverà una ben più degna presentazione solo più avanti. Alla fine delle sue operazioni marittime, quando si appresta a tornare in patria, Teleutia riceve un particolare elogio da Senofonte, che lo storiografo si trova anche a dover giustificare, indicando quanto sia degna di essere ricordata e indagata la capacità di un comandante di ottenere la benevolenza dei sottoposti (*Hell.* 5.1.3-4):

In seguito giunse in qualità di navarco designato dagli Spartani Ierace. Questi assunse il comando della flotta, mentre Teleutia riprese il largo per tornare in patria in modo davvero felice (ὁ δὲ Τελευτίας μακαριώτατα δὴ ἀπέπλευσεν οἴκαδε). Mentre scendeva infatti verso il mare ad imbarcarsi per il rientro, non ci fu un solo soldato che non gli desse la destra per salutarlo, e alcuni gli porgevano corone, altri bende per la fronte, altri ancora, arrivati in ritardo, benché le ancore fossero state ormai levate, gettavano in mare delle corone e gli auguravano molta buona fortuna. Ora, so bene che in questa mia narrazione io non espongo nulla che abbia a che fare con denaro versato né rischio affrontato né stratagemma degno di menzione (γινώσκω μὲν οὖν ὅτι ἐν τούτοις οὔτε δαπάνημα οὔτε κίνδυνον οὔτε μηχανήματα ἀξιόλογον οὐδὲν διηγοῦμαι): ma, per Zeus, questa mi pare indagine degna di un uomo (τόδε ἄξιόν μοι δοκεῖ εἶναι ἀνδρὶ ἐννοεῖν), su che cosa mai facesse Teleutia per ottenere dai suoi subordinati una disposizione di tal genere. Questa in realtà è un'attività dell'uomo grandemente degna di nota (ἀξιολογώτατον), più di grandi ricchezze o pericoli che lo riguardino.

Senofonte abbandona la narrazione in terza persona per commentare gli eventi e dimostrare quanto sia importante l'esempio di Teleutia in questo caso<sup>46</sup>. Si noti come, se prima era la madre che veniva chiamata felice (μακαρίζεσθαι) per le imprese dei figli, ora è proprio il ritorno a casa di Teleutia che avviene nel mondo più beato possibile (μακαριώτατα). Senofonte chiarisce quale sono i motivi che hanno generato tanta fedeltà e ammirazione nelle truppe affidate al comandante spartano attraverso il discorso che fa tenere

---

<sup>45</sup> *Hell.* 4. 8. 20-24

<sup>46</sup> Sul valore programmatico di questo passo si veda Tuplin 1993, pp. 37-38, e Nicolai 2006, pp. 700-701. Già Lévy 1990, p. 132, analizzando i diversi passi in cui Senofonte utilizza il termine ἄξιος e in particolare il composto ἀξιόλογος, ne deduce un «oreientent aussi vers une histoire paradigmatique».

a Teleutia ad *Hell.* 5.1.14-17<sup>47</sup>. L'attenzione e la cura del comandante verso il successo e il benessere dei soldati riesce a compensare la mancanza di denaro di Teleutia, che non può pagare il μισθός, anzi il navarca spartano fonda il suo rapporto con le truppe esclusivamente sul desiderio comune di gloria.

È, in un certo senso, lo stesso atteggiamento di Senofonte nell'*Anabasi*: piuttosto che basarsi esclusivamente su un rapporto di dipendenza economica, il rapporto che si crea tra soldati e comandante è costruito su una comunanza di beni e di fatiche, dove al comandante spetta l'onere di rappresentare un paradigma che le truppe devono seguire<sup>48</sup>. In questo senso, anche la sopportazione del caldo e del freddo sono elementi tipici del buon comandante che Senofonte riporta più volte<sup>49</sup>. Ci troviamo nel periodo appena precedente la pace di

---

<sup>47</sup> «Soldati, io non vengo portando denaro, e tuttavia se un dio vorrà e voi dimostrerete la stessa buona volontà, tenderò di procurare tutto ciò che vi è necessario in grande abbondanza. Voi sapete bene che quando io sono al comando tengo alla vostra esistenza non meno che alla mia, e quanto ai generi di prima necessità, forse potreste stupirvi se affermassi di preferire che li abbiate voi piuttosto che io: eppure, per gli dèi, io accetterei di restare senza mangiare per due giorni piuttosto che vedere voi senza per un giorno! Comunque, la mia porta è sempre rimasta aperta anche prima, perché entrasse chiunque desiderasse chiedermi qualcosa, e adesso pure resterà aperta. Così, quando voi avrete viveri a sazietà, allora vedrete anche me vivere in una certa abbondanza; ma se mi vedete sopportare freddo, caldo e notti insonni, allora mettetevi nella condizione di spirito di dover pure voi resistere a tutte queste difficoltà. Io non vi comando di fare nessuna di queste cose perché voi soffriate, ma perché ne ricaviate un utile. E certo la nostra città - continuò - o soldati, che ha fama di buona sorte, voi sapete bene che ha raggiunto mete belle e importanti non lasciandosi andare, ma affrontando di buon grado fatiche e pericoli (οὐ ῥαθυμοῦσα, ἀλλὰ ἐθέλουσα καὶ πονεῖν), ogni volta che fosse necessario. E voi dunque anche in passato siete stati uomini valorosi, lo so bene: ma ora occorre che proviate a essere ancora migliori, perché godiamo i frutti dello sforzo comune e del successo comune. E cosa c'è di più gratificante del non dover corteggiare nessuno degli uomini, né greco né barbaro, per questioni di soldo, ma essere autosufficienti nel procurarsi i beni di prima necessità, e ricavarli dalla più bella delle imprese? Infatti l'abbondanza di mezzi ottenuta in guerra a spese del nemico, lo sapete bene, significa non solo rifornimenti alimentari, ma anche gloria tra tutti gli uomini». Tuplin 1993, p. 82 collega la lode di Teleutia a questa sezione dell'opera: «That passage (*scil.* 5. 1. 4) poses a question, viz. what had Teleutias done to provoke such demonstrations of respect and affection on the occasion of his earlier departure from Aegina, to which 5.1.14-24, a set-piece on meritorious generalship, presents an answer». A riprova di un collegamento intratestuale è anche il riferimento all'entusiasmo con cui le truppe riaccolgono il comandante. Secondo Tamiolaki 2014, pp. 133-34, il discorso di Teleutia evoca anche il *logos epitaphios* di Pericle riportato da Thuc. 2.39, ma sostenendo al contempo il contrario di quanto detto da Pericle, cioè l'utilità e il valore del πόνος contro la ῥαθυμία.

<sup>48</sup> In questo senso se Teleutia corrisponde qui al Senofonte dell'*Anabasi* e rappresenta il buon comandante, il ruolo di modello negativo, simile al violento Clearco è rappresentato da Eteonico (si veda Gray 2004, p. 139: «the commanders who replace Teleutias provide negative models»). Eteonico, che ha sostituito Teleutia al comando della flotta spartana, non riesce a infondere la stessa fiducia nei marinai e, pur facendo uso della forza, non ottiene la loro obbedienza (*Hell.* 5.1.13): «Da questo momento ormai gli Ateniesi potevano girare per mare come in tempo di pace. Infatti ad Eteonico non riuscì di far imbarcare i marinai neppure costringendoli (ἀναγκάζοντι), dato che non poteva pagare il soldo (μισθὸν οὐκ ἔδίδου)».

<sup>49</sup> Ne parla Senofonte nel suo primo discorso ai soldati di Prosseno ad *An.* 3. 1. 23 come elementi che contraddistinguono i greci dai barbari; in *Cyr.* 1. 2. 10 è la caccia che rappresenta un ottimo esercizio per gli uomini a sopportare il caldo e il freddo; la sopportazione di caldo, freddo, fame, sete e fatiche è caratteristica che gli uomini hanno a differenza degli altri essere animati, per mezzo dell'anima e grazie agli dei in *Mem.* 1. 4. 13; ma l'elemento più degno di nota è che si tratta di una caratteristica socratica che rientra nella più ampia sfera della καρτερία per cui si veda *Mem.* 1. 6. 6; la καρτερία, insieme all' ἐγκράτεια è elemento fondamentale dell'educazione di chi aspira a un ruolo di comando in *Mem.* 2. 1. 3-6. Il tema è ripreso anche in *Oec.* 5. 4; 7. 23. La καρτερία è qualità che viene riferita anche alla città di Fliunte e ai suoi abitanti, all'interno dell'elogio che ne fa Senofonte ad *Hell.* 7. 2. 17. Che il tema fosse importante nell'insegnamento socratico e nella descrizione stessa di Socrate lo attesta anche Plat. *Sym.* 220A-B. Gli elementi socratici nel ritratto fornito da

Antalcida: è evidente che le vittorie militari di Agesilao e di Teleutia e la capacità di quest'ultimo di ispirare fiducia nelle truppe sono gli elementi che preannunciano il dominio di Sparta e la sua egemonia sul mondo greco, che viene enunciata a 5.3.27. Ma, come abbiamo visto, raggiunta l'*akmè* segue subito il declino.

Prima della pace col Re e della presa della Cadmea, Teleutia è lodato e ammirato e il suo rapporto con le truppe, seppure non rientri propriamente tra gli oggetti della narrazione storica (che sono pericoli, stratagemmi e azioni belliche in generale), tuttavia è definito ἀξιολογώτατον, per il forte valore didattico e morale che rappresenta e per l'insegnamento generale che ne deve trarre il lettore; dopo pochi capitoli, invece, lo stesso Teleutia trova la morte per la sua incapacità e la sua mancanza di controllo (*Hell.* 5. 3. 5-7)<sup>50</sup>:

Teleutia, come realizzò ciò che accadeva, pieno di collera (ὀργισθεὶς) prese le armi e guidò freneticamente gli opliti, e diede ordine anche ai peltasti e ai cavalieri di procedere all'inseguimento e di non mollare. Certo già molti altri, per aver prolungato l'inseguimento più a ridosso delle mura del dovuto sono andati incontro a una ritirata rovinosa, e anche questi, dopo essere stati bersagliati dalle torri, furono costretti a ripiegare in disordine e a pensare a ripararsi dalle frecce. A questo punto gli Olintii lanciarono fuori i cavalieri, e uscirono a sostegno anche i peltasti; infine, accorsero anche gli opliti, e si buttarono addosso alla falange già allo sbando. E Teleutia trovò la morte combattendo qui. Avvenuto ciò, subito ripiegarono anche quelli del suo seguito, e nessuno ormai tenne la posizione, ma tutti si diedero alla fuga (τούτου δὲ γενομένου εὐθύς καὶ οἱ ἀμφ' αὐτὸν ἐνέκλιναν, καὶ οὐδεὶς ἔτι ἴστατο, ἀλλὰ πάντες ἔφευγον), alcuni in direzione di Spartolo, altri verso Acanto, altri verso Apollonia, la maggior parte verso Potidea. Come uno fuggiva qua, l'altro là, così anche i nemici inseguendoli qua e là uccisero un gran numero di uomini e quello che poteva essere il nerbo dell'esercito (ὅτι περ ὄφελος ἦν τοῦ στρατεύματος). Da disastri del genere in ogni caso io affermo che gli uomini traggono soprattutto questo insegnamento (ἐγὼ φημι ἀνθρώπους παιδεύεσθαι μάλιστα), che sotto l'impulso dell'ira (ὀργῆ) non bisogna punire neanche gli schiavi: e in effetti spesso dei padroni adirati hanno subito danni maggiori di quanti ne abbiano procurati (πολλάκις γὰρ καὶ δεσπότηαι ὀργιζόμενοι μείζω κακὰ ἔπαθον ἢ ἐποίησαν); ma assalire dei nemici sotto la spinta della collera anziché con ponderazione, è in tutto e per tutto un errore (ἀτὰρ ἀντιπάλους τὸ μετ'

---

Senofonte di Teleutia sono messi in luce da Pizzone 2004. Su ἐγκράτεια e καρτερία (che insieme all'αὐτάρκεια, compongono una vera e propria triade di virtù che Senofonte associa più volte alla figura di Socrate) e sul loro trattamento, con evidenti somiglianze col ritratto socratico presente anche negli scritti di Platone, si veda Edmunds 2018.

<sup>50</sup> Il totale capovolgimento nei confronti del comandante spartano è in parte anticipato da una prima azione bellica contro Olinto (*Hell.* 5. 2. 40-43), in cui stranamente Teleutia si trova a guidare l'ala sinistra, e non quella destra com'è consuetudine, ed evita la sconfitta contro la cavalleria degli Olinti solo grazie al provvidenziale intervento degli uomini guidati da Derda, signore dell'Elimia. Cfr. Lanzillotta 1980, p. 157.

ὀργῆς ἀλλὰ μὴ γνώμη προσφέρεσθαι ὅλον ἀμάρτημα). L'ira è infatti un impulso imprudente (ἀπρονόητον), mentre la ragione mira a evitare danni non meno che a colpire i nemici.

Così come il culmine del potere di Sparta trova un parallelo ben preciso nella lode delle capacità di comando di Teleutia, allo stesso modo il comportamento empio e spergiuro di Sparta che occupa la rocca Cadmea contro i dettami della pace e il conseguente declino della città peloponnesiaca si rispecchia nell'azione del comandante spartano e nella sua ingenua morte<sup>51</sup>. La morte di Teleutia, infatti, non è solo un evento che riguarda il singolo e Senofonte lo mette subito in luce: la parte migliore dell'esercito finisce col cadere con lui, mentre gli altri immediatamente si volgono in fuga senza alcun controllo una volta che è caduto il comandante<sup>52</sup>.

Teleutia da modello positivo si trasforma, in maniera quanto mai improvvisa e repentina, in un paradigma *e contrario*, in perfetta analogia con quanto avviene per la città di Sparta, e, anche in questo caso come per l'empietà spartana, si possono portare diversi altri esempi di come un comportamento dello stesso tipo abbia prodotto solo danni (πολλάκις γὰρ καὶ δεσπόται... è ripreso dal πολλά μὲν οὖν ἄν τις ἔχοι... di *Hell.* 5.4.1)<sup>53</sup>. Se prima l'esempio di Teleutia e la fedeltà dimostratagli dai suoi sottoposti erano elementi su cui bisognava prestare attenzione (ἐννοεῖν di *Hell.* 5.1.4), ora ogni ragionamento è cancellato da un sentimento cieco e irrazionale (ἀπρονόητον).

Per rimarcare l'importanza di questi eventi, Senofonte prende direttamente la parola per ben tre volte a poche pagine di distanza in modo da enfatizzare l'insegnamento che si può trarre dalle vicende: il paradigma positivo di Teleutia, comandante che sa come ottenere la fedeltà e la benevolenza delle sue truppe<sup>54</sup>; il paradigma negativo di Teleutia che non riesce a controllare le passioni e spinto dall'ira compie un'azione irragionevole e un errore fatale; infine, il paradigma negativo di Sparta, che si aggiunge agli esempi di altre città e popolazioni punite dagli dei per aver commesso delle empietà.

L'esemplarità dei tre passi, il valore didascalico che Senofonte ravvisa in questi eventi è reso esplicito: nel primo caso l'autore, pur riconoscendo che la descrizione delle

---

<sup>51</sup> Si veda Marincola 2017, p. 111: «Xenophon's particularly emphatic condemnation of Teleutias' anger at the siege of Olynthus, which led to his death and the destruction of "the most valuable part of the army", is motivated in part by this reality, that the commander's momentary anger was disastrous for Sparta as a whole». Sulla critica a Teleutia che coinvolge anche l'azione spartana si veda Tuplin 1993, p. 94.

<sup>52</sup> Buckler 2003, p. 208 riassume gli eventi in questo modo: «Teleutias' rashness had caused disaster for the Spartans».

<sup>53</sup> Il parallelo è stato messo in rilievo da Gray 2011, p. 92.

<sup>54</sup> In questo caso si noti l'effetto di *mise en abyme* in quanto prima Teleutia è presentato come paradigma al pubblico di Senofonte, e dopo è lui stesso che si presenta come esempio da seguire per i suoi soldati.

manifestazioni di affetto delle truppe per il comandante esula in parte dalla materia storica<sup>55</sup>, tuttavia rivendica l'assoluta dignità della sua descrizione proprio sulla base dell'insegnamento che se ne può trarre<sup>56</sup>; nel secondo caso – che non a caso è posto dopo la pace di Antalcida e segue immediatamente l'empia azione di Febida con l'occupazione spartana della rocca Cadmea – ancora una volta Senofonte esplicita la lezione che si trae dal comportamento di Teleutia che deve insegnare a tutti gli uomini a controllare l'ira per non commettere errori irreparabili<sup>57</sup>; nel caso di Sparta e della sua punizione dovuta al mancato rispetto dei giuramenti e al comportamento tirannico si passa, infine, da una valutazione morale a una concezione dell'intervento divino nella storia.

Un filo rosso della vicenda si può rintracciare nei riferimenti ai sentimenti dei personaggi: se Agesilao, per primo, non accetta che i Tebani giurino per tutta la Beozia e anzi decide di muover contro Tebe, per costringerla ad accettare i dettami della pace di Antalcida, spinto dall'odio che nutre verso questa *polis* (5.1.33: διὰ τὴν πρὸς Θηβαίους ἔχθραν); in perfetto parallelo, successivamente l'odio di Ismenia verso i Lacedemoni (5.2.26: διὰ τὸ μῖσος τῶν Λακεδαιμονίων) fa sì che costui scelga di non incontrare Febida, lasciando così campo libero all'azione di Leontiade e al suo piano per occupare la rocca cadmea con le armi spartane. Così, all'odio segue naturalmente l'ira: quella di Teleutia è la più appariscente, ma serve a preannunciare quella di Agesilao stesso, causata dal comportamento di Fliunte (5.3.24)<sup>58</sup>, e ricompare ancora, rivolta contro la stessa Sparta, a causa dell'azione di Febida, a motivare l'alleanza di Atene e Tebe (5.4.63)<sup>59</sup>.

<sup>55</sup> Non rappresenta infatti un vero e proprio evento politico-militare, quindi non rientra tra i soggetti specifici della narrazione storiografica, che vengono esemplificati con il *tricolon* δαπάνημα, κίνδυνον, μηχανημα.

<sup>56</sup> L'esemplarità in questo caso è esplicita in quanto si passa dall'evento particolare (le truppe che mostrano gesti di riconoscenza al passaggio di Teleutia) al generale, affermando come sia degno di nota (ἄξιόν) per qualsiasi uomo (ἄνδρῖ indefinito) meditare come Teleutia riuscì ad ispirare tanta ammirazione, dal momento che questa impresa rientra appieno tra le azioni umane (di nuovo ἄνδρός indefinito) più degne di essere ricordata (ἀξιολογώτατον). Si noti come questo passo per contenuto e argomentazioni sia simile all'*incipit* della *Ciropedia* (1.1.1-3), dove invece il passaggio è dal generale al particolare e il ragionamento dell'autore (l'iniziale ἔννοια ποθ' ἡμῖν che è in parallelo con ἄνδρῖ ἔννοειν di *Hell.* 5.1.4) sull'instabilità delle diverse forme di governo trova la sua soluzione in un caso esemplare di *leader* a cui un incredibile numero di sudditi ha obbedito volontariamente.

<sup>57</sup> Si noti il sintagma ἀνθρώπου παιδεύεσθαι a 5.3.7, dove il generico ἄνθρωπος sostituisce l'indefinito ἀνὴρ della pericope precedente, a rimarcare come l'insegnamento morale volto a controllare le passioni e in particolare l'ὄργη sia valido per tutti, ma mantiene allo stesso tempo lo stesso valore, rappresentando il pubblico a cui l'opera è rivolta.

<sup>58</sup> Sull'ira che contraddistingue Agesilao e che pone qualche dubbio sulla sua qualifica di perfetto *leader* si veda Tamiolaki 2012 pp. 571-572.

<sup>59</sup> Sull'ὄργη come causa di decisioni sbagliate si è soffermato Tuci 2019b; il quadro si può ampliare anche al lessico affine, mostrando quanto siano importanti questi elementi nella narrazione delle *Elleniche*. Si noti, comunque, che Senofonte distingue bene tra questa ὄργη che, come si è visto, rende ciechi e non permette di ragionare, portando a decisioni sbagliate e a esiti infausti, dall'atteggiamento di giusta riprovazione che assume, per esempio, il popolo di Sparta nei confronti di Febida, dopo la presa della Cadmea (cfr. *Hell.* 5.2.32: ἡὔρε (scil. Λεοντιάδης) δ' ἐκεῖ τοὺς μὲν ἐφόρους καὶ τῆς πόλεως τὸ πλῆθος χαλεπῶς ἔχοντας τῷ Φοιβίδῃ).

### 1.3 Il monito di Cligene di Acanto e il φρόνημα

All'interno dello stesso quinto libro delle *Elleniche*, prima dell'azione di Febida e della morte di Teleutia, Senofonte inserisce un discorso che sembra in qualche modo preannunciare gli eventi futuri. Cligene di Acanto giunge nel Peloponneso inviato dalla sua patria per chiedere aiuto agli Spartani in quanto la città di Olinto sta ampliando il suo potere sulle *poleis* limitrofe e sulla stessa Macedonia, creando una federazione territoriale di notevole grandezza e con importanti mezzi economici e militari. Il discorso, quindi, fa leva sull'esempio della Beozia e della netta opposizione spartana al fatto che Tebe imponesse la sua egemonia su questa regione, per spingere Sparta a intervenire con una spedizione nella penisola Calcidica, prima che la potenza stessa di Olinto possa diventare una minaccia per l'egemonia che i Lacedemoni hanno ottenuto in Grecia. In particolare, una frase all'interno del discorso di Cligene merita un'attenta lettura (*Hell.* 5.2.18):

Peraltro, cosa si potrebbe obiettare alla loro ambizione? Infatti un dio probabilmente ha fatto sì che negli uomini l'ambizione cresca di pari passo con la potenza (τό γε μὴν φρόνημα αὐτῶν τί ἄν τις λέγοι; καὶ γὰρ ὁ θεὸς ἴσως ἐποίησεν ἅμα τῷ δύνασθαι καὶ τὰ φρονήματα αὔξεσθαι τῶν ἀνθρώπων).

Giustamente l'ambasceria di Cligene ha ricevuto ampia attenzione da parte della critica, soprattutto per le informazioni storiche che se ne possono trarre su entità politiche periferiche e soprattutto sulle caratteristiche di un'organizzazione federale<sup>60</sup>. In particolare, Bearzot si è concentrata su questa frase e ha sottolineato la valenza del termine φρόνημα all'interno del pensiero senofonteo e soprattutto della sua considerazione degli stati federali: «È interessante notare che nelle *Elleniche* il termine φρόνημα ricorre pressoché costantemente in relazione agli stati federali e ai loro esponenti. Le occorrenze sono sette, una sola delle quali (*Hell.* VII, 1, 44) riguarda uno stato cittadino, e sottolinea per bocca di Eufrone di Sicione l' 'arroganza' degli Spartani. Per quanto concerne le altre sei, oltre alle due presenti in *Hell.* V, 2, 18, una terza (*Hell.* V, 3, 8) riguarda ancora gli Olinti [...] una riguarda i Tebani

---

<sup>60</sup> Sul discorso di Cligene si vedano Gray 1989, pp. 185-6; Riedinger 1991, pp. 139-141; Tuplin 1993, pp. 94-96; Dillery 1995, pp. 214-221; Beck 2001, pp. 355-375; Parker 2003; Bearzot 2004, pp. 45-56.

[...] due, infine, riguardano gli Arcadi». <sup>61</sup> L'interpretazione del termine, all'interno delle *Elleniche*, che ne ricava la studiosa è certamente valida: φρόνημα è fortemente marcato in senso ideologico per condannare le ambizioni espansionistiche degli stati federali <sup>62</sup>.

Tuttavia, insieme al piano storico per cui Senofonte resta una fonte imprescindibile, può essere utile approfondire allo stesso modo il valore letterario del passo, la cui importanza è sottolineata dalla posizione che ricopre nell'opera, appena prima dell'occupazione della Cadmea e della svolta epocale che questo evento sembra significare.

Bisogna tener presente, come sottolineato giustamente da Parker, che il discorso di Cligene sembra essere volto al pubblico di ascoltatori dell'opera di Senofonte piuttosto che all'assemblea degli Spartani <sup>63</sup>.

Un attento lettore del racconto senofonteo può, inoltre, vedere varie somiglianze tra il comportamento egemonico di Olinto e la stessa condotta di Sparta nei confronti degli alleati, come dimostrano del resto i casi narrati subito prima di Mantinea e Fliunte, dove Sparta impone il suo controllo con la forza <sup>64</sup>. Ha quindi ragione Tuplin nel notare: «Sparta is thus accepting an invitation to demolish a power structure that might be compared with her own [...] and one can ask why, if Olynthus is guilty of φρόνημα (5.2.18) and ὄβρις (38), the same is not true of Sparta».

Il discorso pronunciato da Cligene contiene, inoltre un appello, utile a comprendere gli sviluppi successivi, a alcuni principi fondamentali del dibattito politico di IV secolo: l'autonomia e la possibilità di governarsi secondo le leggi patrie <sup>65</sup>. Allo stesso tempo,

---

<sup>61</sup> Bearzot 2004, p. 52. Oltre alle occorrenze del termine riferite agli Olinti le altre sono in *Hell.* 3.5.22; 7.1.23; 7.1.32. Si noti che il riferimento all'arroganza dei Beoti, accresciuta da diverse vittorie militari si ritrova nel discorso di Pericle il Giovane in *Mem.* 3.5.4.

<sup>62</sup> Bearzot 2004, p. 54: «Φρόνημα, nel contesto senofonteo, sembra piuttosto utilizzato come uno slogan antimperialista alternativo, che si presta meglio di πλεονεξία ad identificare, e deplorare, le ambizioni espansionistiche ed imperialistiche degli stati federali».

<sup>63</sup> Parker 2003, p. 117: «We see here Xenophon's way of livening up what might otherwise degenerate into a dull history lesson by transferring the material to a first-person speech. Other matters in the speech as well make us suspect that Xenophon is directing it at us rather than at the Lacedaemonian assembly». Parker mette in dubbio la storicità dell'ambasceria narrata da Senofonte, preferendo, invece, la versione riferita da Diodoro (15.19.2), in cui a richiedere il soccorso spartano è Aminta, re di Macedonia. Cfr. anche Lanzillotta 1980, pp. 150-151. Se questa visione è corretta, la scelta di Senofonte di privilegiare invece il meno noto Cligene di Acanto potrebbe essere funzionale, proprio per accogliere le riflessioni dell'autore che riguardano la stessa Sparta. Gli studiosi si sono spesso domandati anche perché Cligene, nel suo discorso, non faccia esplicita menzione della pace di Antalcida: se, tuttavia, in esso è presente anche un significato letterario, nella sua funzione di riflessione sul comportamento stesso di Sparta, da mettere in confronto con Olinto, si può allora comprendere come il riferimento alla pace del Re, quale argomento che giustificasse l'attività spartana, avrebbe posto una netta separazione tra le due città, andando a complicare quel gioco di specchi che qui si è tentato di ricostruire.

<sup>64</sup> *Hell.* 5. 1. 1-10.

<sup>65</sup> La centralità di questi argomenti nel discorso di Cligene è stata messa in luce da Beck 2003. Come nota Musti 2000, p. 181: «l'autonomia si individua come una discriminante, una componente tipicamente greca,

tuttavia, ancora una volta sembra esserci una certa ironia in queste parole: è, infatti, proprio Sparta che non rispetta l'autonomia né le norme tradizionali delle singole *poleis* e, anzi, su questo terreno sembra perfino farsi superare dall'attività e dal comportamento di un satrapo persiano, come Farnabazo<sup>66</sup>.

In quest'ottica il discorso di Cligene e la sua descrizione di Olinto offrono una visione caleidoscopica della realtà greca e degli avvenimenti che seguiranno: queste parole rappresentano, infatti, in un certo senso, una *mise en abyme* della stessa parabola di crescita e di espansione della potenza spartana e, in modo particolare, il riferimento all'arroganza che cresce insieme al potere (ἄμα τῷ δύνασθαι καὶ τὰ φρονήματα αὔξεσθαι) può essere letto in una prospettiva di ironia tragica che anticipa gli eventi futuri e il comportamento della città lacedemone<sup>67</sup>.

Forse, allora, non è un caso che l'ultima volta che compare il termine φρόνημα nelle *Elleniche* sia proprio riferito al comportamento di Sparta<sup>68</sup>. Se nelle parole di Cligene il termine φρόνημα, pur usato in riferimento ad Olinto, può, altresì, essere letto come monito per la stessa Sparta e offre una chiave di interpretazione anche per il comportamento della

---

una cartina di tornasole su cui si misurano il vecchio e il nuovo, i diritti tradizionali e gli abusi di potere all'interno del mondo delle città greche».

<sup>66</sup> Vd. *Hell.* 4. 8. 1 dove Conone e Farnabazo scacciano gli armosi spartani nelle città della costa ionica e si impegnano nei loro confronti al fine di garantirne l'autonomia (παρεμυθοῦντο τὰς πόλεις ὡς οὔτε ἀκροπόλεις ἐντειχίσοιεν ἐάσοιεν τε αὐτονόμους). Anche gli esempi nel libro 5 di Mantinea, di Fliunte e della stessa Tebe mostrano chiaramente, e ironicamente, come Sparta imponesse ogni volta alle città alleate una riforma del loro ordinamento costituzionale, in spregio alle norme della pace del Re e con un atteggiamento simile a quello che Cligene descrive per quanto riguarda Olinto. Cfr. Beck 2003, p. 366: «Xenophon's agenda on *autonomia* in Books 5-6 is his criticism of Sparta for violating the autonomy clause of the King's Peace. This criticism can be traced back from Leuctra to the King's Peace».

<sup>67</sup> Utilizzo il termine in senso ampio: per una sua definizione teorica si veda Rutherford 2012, in particolare p. 324: in questo caso si può parlare di quella che lui definisce 'dramatic irony'. La sua caratteristica essenziale è l'esistenza di diversi livelli di conoscenza tra personaggi e pubblico: in questo caso per il pubblico di Senofonte il riferimento alla potenza e all'arroganza di Olinto poteva senza dubbio far pensare ai comportamenti futuri di Sparta stessa, primo fra tutti l'occupazione della rocca Cadmea. Il discorso di Cligene, in particolare attraverso le sue parole in merito al φρόνημα, rientra quindi perfettamente tra quei casi di ironia tragica in cui «the audience normally knows the true situation or is in a position to anticipate it». Già dall'*incipit* del discorso, le parole di Cligene (*Hell.* 5.2.12: Ἦ ἄνδρες Λακεδαιμόνιοί τε καὶ σύμμαχοι, οἰόμεθα λανθάνειν ὑμᾶς π ρ ᾱ γ μ α μ ἔ γ α φρόμενον ἐν τῇ Ἑλλάδι) possono essere lette in maniera anfibologica: il πρᾶγμα μέγα che sta nascendo in Grecia non è semplicemente Olinto, ma anche l'imperialismo spartano e la sua necessaria caduta. Lo stesso sintagma, che si trova solo qui in tutte le *Elleniche*, è impiegato, in Tucidide, da Nicia per due volte in riferimento alla spedizione ateniese in Sicilia (Thuc. 6.9-12) in parallelo col simile genitivo μεγάλου ἔργου presente nella stessa narrazione di Thuc. 6.8.4 (sulla gravidanza del termine si veda il commento di Hornblower 2008, *ad loc.*).

<sup>68</sup> *Hell.* 7.1.44: «“Se voi mi appoggiate dunque, sarò io a convocare il popolo, e allo stesso tempo vi darò un pegno della mia lealtà e vi assicurerò l'impegno costante di alleanza della città. Tutto ciò” disse “io lo faccio, badate bene, perché è da molto tempo che mal sopporto, così come voi, l'arroganza degli Spartani, e mi sarebbe caro sottrarmi alla loro schiavitù”». È vero che qui a parlare è un personaggio senza scrupoli verso cui Senofonte non mostra grande simpatia, Eufrone di Sicione, ma solo il fatto che costui possa utilizzare come argomento utile in favore di una riforma costituzionale la volontà di staccarsi dall'influenza spartana è una dimostrazione di quanto questa accusa non fosse inappropriata.

città peloponnesiaca negli avvenimenti successivi (che Eufrone, infatti, può definire col medesimo termine), può rappresentare un confronto significativo l'impiego da parte di Senofonte del termine *ταραχή*: come è già stato giustamente notato<sup>69</sup>, è, infatti, significativo che il primo uso del termine compaia nell'accusa che gli Spartani rivolgono al tebano Ismenia, colpevole - a loro dire - del disordine presente in Grecia<sup>70</sup>.

Risulta evidente come ancora una volta, in questa accusa, sia presente dell'ironia, in quanto, come osserva Pontier: «Ce n'est donc pas Isménias le véritable responsable du "trouble" de la Grèce, mais bien plutôt la politique de Sparte. La justice de l'histoire s'oppose ainsi à la justice relative du tribunal»<sup>71</sup>. A rendere tutto più chiaro sono in effetti gli stessi interventi autoriali di Senofonte: la responsabilità della *ταραχή* in Grecia (con cui si chiude l'opera) va così ricercata alla luce della condanna di Sparta in *Hell.* 5.4.1; la colpa del *φρόνημα*, dell'eccessiva ambizione che - come dice Cligene - scaturisce per volontà divina da una posizione di preminenza, va fatta ricadere sulla città che più di tutte raggiunse una posizione di primazia nel mondo greco, Sparta stessa (*Hell.* 5.3.27).

Il termine *φρόνημα* ha una sua rilevanza nel lessico senofonteo e si può portare a confronto con la frase di Cligene un interessante passo della *Costituzione degli Spartani*, dove Senofonte, proprio a conclusione dell'opera, utilizza il sostantivo *φρόνημα* in relazione ai re della città peloponnesiaca (15.8):

Questi sono gli onori assegnati al re in patria quando è vivo, onori che in nulla superano di molto quelli concessi ai provati cittadini: Licurgo non voleva né far sorgere nei re un orgoglio tirannico né creare nei cittadini invidia del loro potere (οὔτε τοῖς βασιλεῦσι τυραννικὸν φρόνημα παραστῆσαι οὔτε τοῖς πολίταις φθόνον ἐμποῖησαι τῆς δυνάμεως)<sup>72</sup>.

Senofonte sta tracciando in maniera dettagliata le caratteristiche della monarchia spartana, che sono rimaste pressoché le stesse sin dalla istituzione della legislazione di Licurgo<sup>73</sup>; ha

---

<sup>69</sup> Pontier 2006, pp. 61-63.

<sup>70</sup> Dopo l'occupazione della Cadmea subito viene istituito un processo contro il polemarco tebano, in relazione anche al denaro persiano, che - come Senofonte attesta (*Hell.* 3.5.1) - Ismenia aveva ricevuto per intraprendere la guerra contro Sparta (*Hell.* 5.2.35: Ismenia fu accusato di aver favorito i barbari, di aver stabilito legami di *xenia* col Persiano con intenzioni per nulla favorevoli alla Grecia, di aver ricevuto una parte dei denari del Re e di essere insieme ad Androclide il massimo responsabile del grande sconvolgimento verificatosi in Grecia (τῆς ἐν τῇ Ἑλλάδι ταραχῆς πάσης ἐκεῖνός τε καὶ Ἀνδροκλείδας αἰτιώτατοι εἶεν).

<sup>71</sup> Pontier 2006, p. 62.

<sup>72</sup> Trad. G. D'Alessandro 2009.

<sup>73</sup> *Lac Res.* 15.1: «Voglio adesso esporre anche il patto che Licurgo ha istituito fra la città e il re (βασιλεῖ πρὸς τὴν πόλιν συνθήκας), visto che questa è l'unica istituzione che si conserva nella forma in cui fu fissata inizialmente». Sull'utilizzo, non casuale, del termine *συνθήκη* che mostra chiaramente la necessità di bilanciare il potere del re con quello della *πόλις* si veda Lipka 2002 p. 234.

appena descritto lo scambio di giuramenti che viene compiuto tra i re e gli efori<sup>74</sup>, che va letto all'interno di un sistema che fa sì che ai due re spartani non spetti né un potere eccessivo né onori che siano molto superiori a quelli del privato cittadino. In questo modo Licurgo limitava le prerogative reali e impediva che un re potesse aspirare a un governo tirannico (τυραννικὸν φρόνημα); l'unica eccezione restavano gli onori tributati ai re defunti, che venivano considerati al pari degli eroi<sup>75</sup>.

Nelle vicende narrate nelle *Elleniche*, più volte proprio dall'ingerenza spartana nella politica delle altre *poleis* scaturiscono tirannidi, che si basano sull'appoggio e il sostegno, anche attraverso guarnigioni armate, della città peloponnesiaca: è questo il caso dei Trenta ad Atene, ma ancor più significativamente del governo che si instaura a Tebe grazie all'azione di Febida<sup>76</sup>. Il φρόνημα, l'eccessiva arroganza che scaturisce da una posizione di preminenza, è quindi caratteristica che è strettamente legata alla tirannide, in quanto porta a generare un governo dispotico, sia da parte di un sovrano sulla popolazione sia da parte di una città sugli alleati, a meno che non ci sia qualche limite come quello imposto dalla legislazione di Licurgo<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup> *Ibid.* 15.7: «Presentano inoltre anche reciproco giuramento, gli efori in nome della città, il re in nome proprio. Il giuramento del re è di esercitare il potere regio in accordo con le leggi della città, quello della città è di conservare la monarchia intatta se egli manterrà la propria parola.» (Trad. G. D'Alessandro 2009).

<sup>75</sup> *Ibid.* 15.9: «Quanto però agli onori riservati al sovrano quando muore, attraverso di essi le leggi licurghee vogliono mostrare che riservano un trattamento particolare ai re, non come a degli uomini, ma come a degli eroi.» (Trad. G. D'Alessandro 2009).

<sup>76</sup> È lo stesso Senofonte che esprime questo giudizio nella già citata condanna di Sparta di *Hell.* 5.4.1: «I Lacedemonii, che dopo aver giurato di lasciare l'autonomia alle città avevano occupato l'acropoli di Tebe, furono puniti per la prima volta proprio e solo da coloro che erano stati ingiustamente colpiti, essi che mai prima erano stati sconfitti da alcuno degli uomini; quanto a quelli poi tra i cittadini che li avevano introdotti nell'acropoli e avevano voluto la loro città schiava dei Lacedemonii per poterla tiranneggiare (δουλεύειν τὴν πόλιν, ὥστε αὐτοὶ τυραννεῖν), per abbattere il loro dominio furono sufficienti sette soli esuli». Sembra anzi in tal modo confermare il giudizio negativo espresso dagli ambasciatori tebani che cercavano l'aiuto ateniese durante la guerra di Corinto, alla vigilia della battaglia di Aliarto del 395 (*Hell.* 3.5.12-13): «Ritengono (*scil.* gli Spartani) semmai opportuno nominare armosti gli iloti, mentre, una volta vincitori (ἐπεὶ ἠτύχησαν), nei confronti dei loro alleati, uomini liberi, si sono rivelati dei despoti. Ma in realtà anche quelli che hanno spinto a staccarsi da voi sono stati platealmente ingannati: anziché la libertà, hanno loro imposto una duplice schiavitù (διπλὴν αὐτοῖς δουλείαν παρεσχέκασιν), visto che subiscono la tirannide (τυραννοῦνται) degli armosti e dei dieci uomini che Lisandro ha stabilito in ognuna delle città». È certamente degno di nota il fatto che esso rappresenti l'unico discorso diretto di un ambasciatore tebano, come giustamente mette in evidenza Tuci 2019a, pp. 35-36, che offre un'analisi delle diverse ambascerie provenienti dalla città beotica in Senofonte, anche in rapporto con le altre fonti.

<sup>77</sup> È di un certo interesse il fatto che il passo della *Lac. Res.* citato appartenga al capitolo 15, l'ultimo dell'opera, che segue il discusso capitolo 14, dove Senofonte critica la degenerazione che ha subito Sparta negli ultimi tempi, rispetto all'età dell'oro licurghea, sottolineando tra le altre cose come: «So che una volta gli Spartani sceglievano di stare fra di loro in patria vivendo con risorse moderate piuttosto che farsi corrompere esercitando l'armostato nelle città e facendosi adulare (ἀρμόζοντας ἐν ταῖς πόλεσι καὶ κολακευομένους διαφθείρεσθαι). [...] così come mi è noto che adesso quanti sembrano occupare le posizioni più importanti della società si sono presi l'impegno di non smettere mai di fungere da armosti su terra straniera (ἀρμόζοντες ἐπὶ ξένης). E ci fu un tempo in cui si curavano di essere comandanti validi; adesso invece si impegnano molto di più al fine di salire al potere che di esserne degni (ἢ ὅπως ἄξιοι τούτων ἔσονται)» (Trad. D'Alessandro 2009). La colpa di Sparta è quella di aver deciso di comandare anche sugli alleati, attraverso gli armosti, ed esercitando così un governo

A questo passo della *Costituzione degli Spartani* è stato accostato<sup>78</sup> il celebre discorso di Otane nel *logos tripolitikos* di Hdt. 3.80, dove il problema fondamentale è proprio porre un argine al potere del monarca, tanto più che – proprio come indica Cligene – l’arroganza scaturisce naturalmente da una condizione di primazia<sup>79</sup>.

Senofonte quindi trasferisce un problema dibattuto specialmente dal punto di vista legislativo, legato ai limiti del sistema monarchico<sup>80</sup>, su un piano più strettamente morale, ma la questione rimane essenzialmente la stessa, cioè il porre un freno all’eccessiva potenza di una persona o di una *polis* per impedire che essa degeneri in un governo tirannico. Sebbene la questione venga posta nominalmente per la città di Olinto, è Senofonte stesso a garantire l’universalità del problema, mostrandone il suo valore assoluto per tutti gli uomini: è il dio, infatti, che ha fatto in modo che con la potenza cresca il φρόνημα<sup>81</sup> (ὁ θεός ... ἐποίησεν). Come giustamente ha notato Hau, analizzando i passi del *corpus* senofonteo dove compaiono φρόνημα e i suoi corradicali, sembra essere presente nella narrazione delle *Elleniche* una visione morale, sottesa anche a molte opere tragiche, per cui dal successo deriva una certa arroganza e sicurezza di sé che inevitabilmente porta alla caduta e al disastro<sup>82</sup>.

---

tirannico sulle altre città (come si è visto, per esempio, per Clearco a Bisanzio). Anche in questo caso la *polis* e l’individuo sono posti sullo stesso piano: come Sparta ha tradito la legislazione di Licurgo per esercitare il suo potere all’esterno, così la mancanza di eccessivi onori per i re, stabilita dalle norme di Licurgo, ha lo scopo di impedire l’insorgere del τυραννικὸν φρόνημα. Sul significato e sulla autenticità di *Lac. Res.* 14 si veda Humble 2004b.

<sup>78</sup> Gray 2007, p. 186.

<sup>79</sup> Hdt. 3.80.3: καὶ γὰρ ἂν τὸν ἄριστον ἀνδρῶν πάντων σπάντα ἐς ταύτην τὴν ἀρχὴν ἐκτὸς τῶν ἐωθότων νοημάτων στήσειε. ἐγγίνεται μὲν γὰρ οἱ ὕβρις ὑπὸ τῶν παρεόντων ἀγαθῶν, φθόνος δὲ ἀρχῆθεν ἐμφύεται ἀνθρώπων. Erodoto privilegia il termine ὕβρις laddove in Senofonte si trova φρόνημα, ma che i due termini siano in questo caso sovrapponibili lo attesta Senofonte stesso, dal momento che, nella marcia di Teleutia in Tracia (*Hell.* 5.2.38), il comandante spartano invia ambasciatori a richiedere supporto militare con la motivazione che l’espansione degli Olinti non si sarebbe arrestata, «se qualcuno non avesse posto un freno alla loro tracotanza» (εἰ μὴ τις αὐτοὺς παύσει τῆς ὕβρεως).

<sup>80</sup> Il sintagma τυραννικὸν φρόνημα si ritrova anche in *Plat. Res.* 573b riferito all’ubriaco. Per Platone il comportamento tirannico è caratterizzato dal soggiacere, senza alcun controllo, a ogni appetito che sia ἔρωσ o che sia il bere: cfr. Arruzza 2018, pp. 139-143.

<sup>81</sup> È necessario sottolineare il fatto che il termine φρόνημα può anche avere un significato positivo, e viene tradotto anche come “ardore”, “fiducia” e “fierezza”. Lo stesso Senofonte fa uso di questa accezione per esempio in *An.* 3. 1. 22 e 3. 2. 16 in discorsi che mirano ad animare i mercenari in Asia; e con lo stesso significato si ritrova in *Cyr.* 2. 1. 13 e 5. 2. 33-34. Che il termine nel discorso di Cligene abbia ben altro valore lo conferma, oltre al contesto che si è evidenziato, proprio il fatto che venga sostituito subito dopo (38) dal ben più marcato ὕβρις: in effetti, una relazione tra questi due sostantivi si può già rintracciare nel testo dei *Persiani* di Eschilo v. 808 (cfr. Garvie 2009, n. *ad loc.*)

<sup>82</sup> Hau 2012, p. 607: «The mechanism of ‘success leads to arrogance, which leads to disaster’ is, in fact, a smaller scale version of the grand-scale mechanism of historical causality whereby great (military) success and power lead to arrogance, overconfidence, cruelty and impiety, which in turn lead to a great downfall, which seems to be one overarching message of the *Hellenica*». Nella tragedia questo meccanismo è evidente per esempio per quanto riguarda la figura di Agamennone, tornato vincitore da Troia, che dopo essersi macchiato di diverse empie nel saccheggio della città d’Asia, come ultimo atto della sua ὕβρις, cede alle richieste di Clitemnestra e calpesta i lussuosi drappi di porpora preparata per lui. Su questa scena dell’*Agamennone* eschileo si veda Blasina 2003, pp. 115-149.

Questa legge universale, che dovrebbe essere un monito per gli Spartani affinché si guardino bene dal lasciarsi guidare da questa eccessiva arroganza e anzi sappiano trovarne un freno, proprio come era riuscito a fare Licurgo, trova, invece, la sua realizzazione proprio nell'occupazione della Cadmea, nell'incauta azione di Teleutia, spinto dall'ὄργη e, infine, nella punizione divina che colpisce Sparta. Senofonte usa il discorso di Cligene, in stretto collegamento con i suoi interventi autoriali, per rappresentare la svolta degli avvenimenti e l'inizio della fine del dominio spartano.

La figura di Teleutia è la prima che rappresenta la svolta degli avvenimenti e il profondo rivolgimento della situazione spartana: se le prime imprese ne fanno un modello di *leadership* da imitare, dotato di tutte quelle caratteristiche, soprattutto morali, che sono centrali nel pensiero senofonteo, la sua vicenda ha, tuttavia, alcuni aspetti che ricordano la parabola vissuta da diversi eroi della scena tragica. Teleutia diventa, quindi, il contrario di sé stesso, rappresentando e impersonando il rovesciamento delle fortune spartane. La fine di Teleutia è il primo atto della caduta di Sparta: nelle *Elleniche* non c'è un Senofonte che salva la situazione né un Ciro il Grande che continua a ottenere successi; il resoconto delle vicende greche, invece, è costellato da personaggi incostanti e con diverse caratteristiche tragiche, che l'ira, l'eccessiva arroganza, l'empietà nei confronti degli dei trascinano a picco, anche e specialmente nel momento in cui ogni cosa sembrava volgere al meglio.

## 2 L'intervento divino nelle *Elleniche*

Il discorso di Cligene e il passo programmatico di *Hell.* 5.4.1<sup>83</sup> hanno in comune un elemento fondamentale per comprendere il pensiero storico di Senofonte, cioè il riferimento alla divinità che per quanto appaia come figura impersonale (Cligene parla semplicemente di ὁ θεός; nel giudizio di Senofonte su Sparta si legge il generico θεοί) risulta avere un ruolo decisivo in molte vicende, garantendo il suo aiuto ora all'una ora all'altra fazione in lotta. La conclusione stessa dell'opera vede protagonista il dio, che come un *deus ex machina* tragico pone fine alle lotte, ma, contrariamente a quello che avveniva solitamente nel teatro, invece di sciogliere i nodi dell'intreccio, porta più confusione e disordine di quanto ce ne fosse prima (7.5.26-27):

Poiché infatti quasi tutta la Grecia si era riunita e affrontata, non c'era nessuno che non avesse pensato che, se ci fosse stata una battaglia, i vincitori avrebbero avuto la supremazia, e gli sconfitti sarebbero stati i loro sottomessi. Ma la divinità fece sì (ὁ δὲ θεὸς οὕτως ἐποίησεν) che entrambi innalzassero un trofeo come se avessero vinto, e nessuno dei due impedì all'altro di innalzarlo, ed entrambi restituirono i caduti concedendo una tregua, come se avessero vinto, ed entrambi recuperarono i propri chiedendo la tregua, come se fossero stati sconfitti. Benché gli uni e gli altri sostenessero di aver riportato la vittoria, in realtà né nel territorio, né nelle città, né nell'autorità risultarono aver fatto progressi visibili rispetto a prima della battaglia; e dopo la battaglia in Grecia vi fu più confusione e disordine di prima (ἀκρισία δὲ καὶ παραχῆ ἔτι πλείων μετὰ τὴν μάχην ἐγένετο ἢ πρόσθεν ἐν τῇ Ἑλλάδι). Per quanto mi riguarda dunque, il mio scritto arriva fino a questo punto; degli avvenimenti successivi (τὰ δὲ μετὰ ταῦτα)<sup>84</sup> forse si occuperà qualcun altro.

Senofonte, più volte, inserisce nella narrazione riferimenti alla sfera divina, che, anche se per gli storici moderni possono risultare il segno di una certa ingenuità e rappresentano un passo indietro rispetto al cosiddetto razionalismo tucidideo, tuttavia, possono offrire anche una diversa chiave di lettura dell'opera e una spiegazione per gli eventi descritti<sup>85</sup>. Come ha

---

<sup>83</sup> Flower 2017a, p. 318 definisce questo passo delle *Elleniche* come «a theological explanation for the failure of the Spartan hegemony in the early fourth century BC».

<sup>84</sup> La ripresa dei termini iniziali chiude l'opera con una chiara *Ringkomposition*, dove Senofonte affida la continuazione della narrazione storiografica a qualcun altro, così come lui aveva ripreso e continuato l'opera tucididea. Già solo il ricorrere alla fine dell'opera di questo sintagma rappresenta un chiaro indizio che esclude la presenza di qualsivoglia lacuna all'inizio delle *Elleniche*.

<sup>85</sup> Già Lloyd-Jones 1971, p. 162 notava «It is a gross misconception to suppose that the inherited religious thinking of the Greeks placed any barrier in the way of a rational explanation either of factual or of moral error».

notato Bruit Zaidman: «Les références au divin fonctionnent comme une sorte de sous-texte, qui accompagne le récit des événements, éclaire les conduites politiques, en fournit un commentaire et propose une cohérence»<sup>86</sup>. È vero altresì che in Senofonte la divinità sembra essere piuttosto un'entità astratta, che agisce secondo certe leggi, e non rappresenta un personaggio che interviene nella storia come avviene nell'epica omerica<sup>87</sup>. In questo senso si può forse leggere la vicenda delle *Elleniche* in maniera simile a quanto avviene per Erodoto dove «in many instances human agency and motivation are not incompatible with parallel divine causes»<sup>88</sup>.

La vicenda di diversi personaggi e, in stretto parallelo, delle *poleis* che si incontrano nella narrazione delle *Elleniche* sembra essere stata fortemente influenzata dall'intervento divino, che, tuttavia, non rappresenta una fatalistica casualità imprevedibile e del tutto sconosciuta agli uomini, ma ogni volta mostra chiaramente la giustizia del suo agire e rappresenta, ancora, una volta un elemento attraverso cui Senofonte intende offrire un insegnamento non solo morale ma anche politico<sup>89</sup>.

In effetti, anche nel caso dell'intervento divino nelle vicende umane, resta costante la prospettiva di Senofonte incentrata sull'uomo e in particolare sul modello di comandante che viene proposto. Come nota Marincola: «Xenophon's works do not examine or analyze the relationship between gods and men (still less do they question it), but presume it already to be in effect. Xenophon seems rather to be trying to explore how exactly the piety of leaders interacts with the favor of heaven»<sup>90</sup>. Non è una trattazione teorica e coerente quella che, infatti, si può ricostruire, ma piuttosto una serie di esempi che mostrano come la pietà, il rispetto degli dei e delle consuetudini religiose e il supporto stesso della divinità siano elementi imprescindibili per chiunque voglia assumere un ruolo di potere e nella caratterizzazione del perfetto comandante senofonteo.

---

<sup>86</sup> Bruit Zaidman 2008, p. 107.

<sup>87</sup> Azoulay 2008, p. 162: «Tandis que dans l'*Odyssée*, les dieux interviennent directement dans les affaires humaines, chez Xénophon, ils ne jouent plus qu'un rôle indirect».

<sup>88</sup> Harrison 2000, p. 235.

<sup>89</sup> Sui diversi interventi divini all'interno della narrazione storica di Senofonte si veda l'analisi di De Martinis 2021, la quale chiosa (p. 74): «Nel complesso mi sembra che la religiosità di Senofonte possa essere considerata un fattore determinante della sua analisi storica degli avvenimenti e che, lungi dall'essere un fattore distraente, renda il suo sguardo più acuto e attento. La prospettiva religiosa con cui Senofonte legge gli avvenimenti del suo tempo non inficia la sua capacità di raggiungere un adeguato livello metodologico nell'ambito della ricerca storica, ma semmai rappresenta un aspetto qualificante del suo metodo di ricerca, venendo a costituire un ulteriore strumento interpretativo della realtà». *Contra* Bowden 2004, p. 245 ritiene che: «Xenophon's historical method, as exemplified in *Hellenica*, does not appear, then, to reveal any clear religious principle».

<sup>90</sup> Marincola 2017, p. 110.

## 2.1 Giasone di Fere

In stretto parallelo col discorso di Cligene di Acanto<sup>91</sup>, che si rivolgeva agli Spartani in cerca di un aiuto per arginare la rapida crescita di Olinto e della confederazione che questa città aveva fondato nella penisola Calcidica, Senofonte riporta anche un'altra ambasceria, di Polidamante di Farsalo, questa volta con lo scopo di ottenere un sostegno contro le mire espansionistiche di un personaggio che Senofonte mostra di conoscere bene e sembra anche in parte ammirare, Giasone di Fere<sup>92</sup>.

Siamo alla vigilia della battaglia di Leuttra: Tebe ha riconquistato un ruolo egemone in Beozia, dopo essersi liberata dalla guarnigione spartana, e ogni tentativo spartano di imporre nuovamente il controllo sulla città risulta infruttuoso<sup>93</sup>. Senofonte interrompe la descrizione degli eventi per presentare Polidamante, il quale è subito definito καλός τε κάγαθός ed è presentato con svariati tratti positivi, in particolare per la sua capacità di gestire al meglio le risorse economiche della sua città<sup>94</sup>.

---

<sup>91</sup> Il parallelo è notato già da Gray 1989, pp. 185-186; Bearzot 2004, p. 63. Bearzot 2019c offre un'analisi dettagliata di tutte le caratteristiche comuni tra i due discorsi sia da un punto di vista contenutistico che strutturale e formale. A quest'ultimo contributo si rimanda anche per l'annosa questione – che non è centrale per il presente lavoro – riguardo il valore storico da attribuire a questi discorsi: seppure le caratteristiche comuni rappresentano con evidenza il carattere 'fittizio' delle parole che Senofonte mette in bocca ai suoi personaggi e, anzi, dimostrano quanto sia evidente l'intervento autoriale; tuttavia, la stessa visione dei fatti di Senofonte si dimostra lucida e attenta rispetto alla situazione presente, nonché ben informata riguardo le caratteristiche proprie di diverse entità politiche.

<sup>92</sup> Sulla figura di Giasone e sulle diverse fonti che ne parlano, tra cui Senofonte risulta senza dubbio la più estesa, si veda Mandel 1980; ancora di un certo interesse è anche Tropea 1898. Su Giasone e sul suo ruolo in Tessaglia è dedicata anche una monografia, Sprawski 1999, al quale rimando anche per il dibattuto problema del suo legame con Licofrone di Fere, che compare in una cursoria notazione di Senofonte in un luogo dell'opera alquanto problematico anche da un punto di vista testuale (*Hell.* 2.3.4). Sulla natura del suo governo in Tessaglia, che si qualifica quale forma di tirannide e sui cambiamenti sociali e militari che si accompagnarono ad esso si veda Mossé 1969, pp. 121-125. Più di recente si veda l'importante contributo di Tsakmakis 2013, fondamentale anche per tutta la rete di riferimenti a Erodoto e Tucidide che sembra essere contenuta nella digressione sul tago tessalo. Sprawski 2004 ha notato come l'accostamento a Fere sia solo in autori più tardi, per cui sarebbe più corretto forse parlare di Giasone della Tessaglia.

<sup>93</sup> Senofonte narra (*Hell.* 5.4.13-59) diverse spedizioni spartane che si susseguirono a partire dal 379 contro la città di Tebe, due furono condotte da Agesilao e due dall'altro re Cleombroto, senza che però sortissero dei risultati duraturi, anzi sembra che la situazione per Sparta andasse sempre peggiorando, tanto che nell'ultima spedizione non si riesce neanche a superare il Citerone e raggiungere il territorio tebano.

<sup>94</sup> *Hell.* 6. 1. 2-3: «Costui non solo era altamente considerato in tutta la Tessaglia (μάλα ηὑδοκίμει), ma specialmente nella sua città godeva di una tale reputazione di persona onorevole (ἐδόκει καλός τε κάγαθός εἶναι) che in occasione di un conflitto civile i Farsalii gli consegnarono l'acropoli, e gli affidarono l'incarico di prendere in consegna tutte le rendite, e di provvedere alle spese di culto e di ordinaria amministrazione nell'ammontare stabilito per legge. E quello comunque con questo denaro manteneva una guarnigione che assicurava loro il possesso dell'acropoli, e per il resto dell'amministrazione presentava un rendiconto annuo. E se c'era *deficit*, sborsava di tasca sua, per poi recuperare il denaro nei periodi di eccedenza. Era poi anche sotto ogni altro aspetto ospitale e signorile alla maniera dei Tessali (φιλόξενός τε καὶ μεγαλοπρεπῆς τὸν Θετταλικὸν τρόπον)». Sulle caratteristiche di Polidamante, anche a confronto con il buon amministratore della casa per eccellenza, cioè Iscomaco nell'*Economico* si veda Roscalla 2008; sulla valenza semantica del sintagma καλός τε κάγαθός nell'intero *corpus* senofonteo cfr. Roscalla 2004.

La particolarità di questo discorso, che lo rende quasi un *unicum* all'interno dell'opera di Senofonte, è il fatto che, per presentare Giasone, Polidamante riporta estesamente lo scambio di battute intercorso con il tiranno di Fere: un vero e proprio dialogo all'interno del discorso<sup>95</sup>. Anzi, sembra quasi che Polidamante assuma il ruolo dello storiografo nel riferire precisamente quanto gli è stato detto da Giasone: Tamiolaki<sup>96</sup> ha notato la somiglianza tra una frase di Polidamante – «Per tali questioni dunque io vengo da voi, e vi riferisco tutto quanto io stesso là vedo coi miei occhi o ho ascoltato da quello (λέγω πάντα ὅσα ἐκεῖ αὐτός τε ὄρω καὶ ἐκείνου ἀκήκοα)» (*Hell.* 6.1.14) – e il famoso paragrafo metodologico sui discorsi di Tucidide<sup>97</sup>; a questo si può aggiungere il fatto che per ben tre volte torna il termine “verità”<sup>98</sup>.

In quest'ottica, forse si può istituire un confronto con il discorso di Socle di Corinto riportato da Erodoto (5.92): anche lì a parlare è un ambasciatore di una città alleata di Sparta; anche in quel caso all'interno del discorso sono presentati dei dialoghi, anche se solo in forma indiretta; il tema del discorso consiste in entrambi i casi in una digressione sulla tirannide, solamente che se in Erodoto l'intenzione è denunciarne tutti i difetti, in Senofonte, invece, il potere personale di Giasone è presentato insieme ai suoi meriti e alle sue capacità di comando<sup>99</sup>.

---

<sup>95</sup> Un altro dialogo all'interno di un discorso è presente in *Hell.* 3. 3. 5, dove un anonimo spartano denuncia la cospirazione di Cinadone riportando anche le parole di quest'ultimo; tuttavia, in questo caso il discorso di denuncia è svolto in forma indiretta e il dialogo vero e proprio con Cinadone è composto di poche frasi. Invece esempi come quello di Polidamante, per estensione e complessità, non sembrano ricorrere altrove in Senofonte, se non nelle opere socratiche: si pensi a Socrate che riferisce a Critobulo il suo dialogo con Iscomaco (al cui interno Iscomaco, a sua volta, riferisce il dialogo con la moglie) che costituisce buona parte del testo dell'*Economico* (7-21). Secondo Bearzot 2019c, p. 25: «L'expédient du “discours dans le discours” donne un relief particulier à l'information fournie par Polydamas, en en soulignant la fiabilité et la valeur: on peut noter à cet égard que l'information qui se réfère à Jason est mise au premier plan par rapport à celle fournie par Polydamas».

<sup>96</sup> Tamiolaki 2012, pp. 122-123.

<sup>97</sup> Thuc. 1. 22.

<sup>98</sup> Una prima volta, all'inizio del discorso, Polidamante, anche se in un inciso, aggiunge che è necessario che dica tutta la verità (6. 1. 6: λέγειν γὰρ χρὴ πρὸς ὑμᾶς τὰ ληθῆ); la seconda volta il termine compare nelle parole di Giasone riferito alla situazione in Tessaglia e ai possibili sviluppi che può scorgere chi ben ragiona, anche in riferimento alla promessa di Giasone di rendere Polidamante il suo secondo (6. 1. 8: καὶ μηδὲν πιστευέ μοι ὅτι ἂν μὴ λογιζομένῳ σοὶ ἀληθὲς φαίνεται); infine, è Giasone stesso che concede a Polidamante di recarsi da Sparta a riferire nuovamente la verità e i progetti che ha in mente (6.1.13: ἀφῆκέ μοι ἐλθόντι πρὸς ὑμᾶς λέγειν τὰ ληθῆ). Questa insistenza non sembra essere un semplice strumento retorico di Polidamante, ma rafforza anche nel pubblico di Senofonte la considerazione di trovarsi davanti a uno snodo importante della vicenda e corrobora la convinzione riguardo l'importanza di Giasone e le possibilità che accresca il suo potere su tutta la Grecia e anche oltre.

<sup>99</sup> Il discorso di Socle riportato da Hdt. 5.92 riporta tutta la vicenda dell'ascesa di Cipselo e del figlio Periandro per dimostrare le nefandezze della tirannide; tra queste vi è anche l'eliminazione (tramite omicidi o esili) di tutti i migliori cittadini di una *polis* (suggerimento che Periandro dà attraverso la distruzione delle spighe più alte), crimine che si ritrova nel comportamento di un successore di Giasone, Polidamante, che caccia i cittadini più eminenti (*Hell.* 6.4.34). Unico altro discorso che contiene un dialogo in Erodoto è quello dello spartano Leotichide (6.86). Il rapporto con Erodoto sembra essere sottolineato anche dal fatto che alla fine della digressione Senofonte riporti due diverse versioni dell'assassino di Alessandro di Fere, macchinato dalla moglie (come nella vicenda di Gige e Candaule di Hdt. 1.8-12), contrariamente a quanto fa solitamente dove

Polidamante si è presentato a Sparta proprio su invito di Giasone, che apprezza la lealtà del suo interlocutore nei confronti degli alleati. Tutto il discorso sembra quindi gettare una luce positiva su entrambi i personaggi. Anzi, nelle parole di Giasone sono presenti temi centrali in tutta l'opera di Senofonte, declinati in maniera che il tessalo sembri proprio il modello perfetto di leader<sup>100</sup>.

Per prima cosa viene descritto il suo rapporto con l'esercito che dimostra quanto Giasone sia in grado di mantenere i suoi mercenari pronti alla guerra non solo attraverso il μισθός, ma tramite ricompense per i meritevoli e punizioni per chi non si impegna abbastanza. Inoltre, si offre ai soldati come perfetto esempio anche nelle fatiche e continuamente li mette alla prova con diversi espedienti<sup>101</sup>.

Più avanti Giasone esprime un concetto che sembra essere centrale nella riflessione politica senofontea, quello di mantenere il potere non con la violenza bensì convincendo i propri sottoposti ad obbedire volontariamente (*Hell.* 6.1.7):

«E così» diceva «per timore di cosa dovrei pensare di non potervi sottomettervi con facilità? Chi non mi conosce potrebbe subito interrompermi per chiedere: e perché allora perdi tempo e non marci direttamente sui Farsalii? Il motivo è, per Zeus, che mi sembra assolutamente preferibile portarvi dalla mia parte col vostro spontaneo consenso piuttosto che contro la vostra volontà. Costretti con la forza infatti, voi vi studiereste di farmi tutto il male possibile, e

---

una sola versione è offerta al lettore. Il rapporto con Erodoto è anche di netta discordanza, almeno per quanto riguarda il rapporto tra egemonia terrestre e marittima, in quanto Giasone afferma nel suo discorso, ed è ben probabile che Senofonte condivida questa affermazione, che sia più facile ottenere l'egemonia marina che quella terrestre (6. 1. 10: νομίζω γὰρ ἔτι ῥᾶον τὴν κατὰ θάλατταν ἢ τὴν κατὰ γῆν ἀρχὴν παραλαβεῖν ἄν). Contrariamente Erodoto nel suo famoso giudizio sui meriti della vittoria greca contro i Persiani afferma che senza gli Ateniesi o, meglio, senza la flotta ateniese che si è opposta a Serse, nessun esercito di terra avrebbe potuto resistere all'invasione (7.139). Sulle considerazioni di Diodoro e Senofonte riguardo l'egemonia terrestre come superiore a quella marittima nel IV sec. si veda Bearzot 2015.

<sup>100</sup> Due 1989, pp. 186-7.

<sup>101</sup> *Hell.* 6.1.5-6: «“Infatti è vero” disse, “che anche da altre parti potrebbe uscire a combattere un numero non inferiore di uomini; però le armate cittadine comprendono uomini di età già avanzata, e giovani non ancora maturi. Solo pochi in ciascuna città praticano esercizi fisici; al mio servizio invece nessuno prende una paga se non ha la mia stessa resistenza alla fatica”. E costui, bisogna in effetti che vi dica le cose come stanno, è un uomo particolarmente robusto nel fisico e peraltro amante della fatica (φιλόπονος). E dunque mette alla prova tutti i giorni gli uomini al suo servizio; è sempre alla loro testa armato di tutto punto sia nei ginnasii sia in caso di spedizioni. E se si accorge che qualcuno dei mercenari batte la fiacca, lo caccia via, ma quelli di cui constata il gusto della fatica e lo sprezzo del pericolo in guerra, li gratifica col doppio, il triplo o il quadruplo della paga e con altri doni (οὗς δ' ἄν ὀρᾷ φιλοπόνως καὶ φιλοκινδύνως ἔχοντας πρὸς τοὺς πολέμους, τιμᾷ τοὺς μὲν διμοιρίας, τοὺς δὲ τριμοιρίας, τοὺς δὲ καὶ τετραμοιρίας, καὶ ἄλλοις δώροις), nonché con l'assistenza per le malattie e la magnificenza nelle onoranze funebri: e così tutti i mercenari al suo servizio sanno che il valore in guerra procura loro una vita onorata e assai agiata». Sul valore del dono come ricompensa ben superiore al semplice stipendio si veda per esempio il comportamento di Ciro in *Cyr.* 8.4.29. Il principio di assegnare delle ricompense adeguate alle fatiche di ciascuno è esplicitato in *Cyr.* 2.2.20. Vedi anche Azoulay 2004a pp. 92-107.

anch'io vorrei che foste deboli il più possibile; se invece foste con me perché convinti, è chiaro che ci potenziremmo a vicenda al massimo grado».

È questo il tema specifico da cui prende le mosse la *Ciropedia*, la capacità di governare sudditi senza che essi si ribellino<sup>102</sup>. E la violenza, come si è visto per Clearco, non può essere la soluzione per imporre il proprio potere, anzi essa è intrinsecamente contraria alla giustizia e alla legge<sup>103</sup>.

Altra caratteristica che sembra fare di Giasone un modello di *leadership* è la sua capacità di guidare una spedizione senza risparmiarsi, usando anche la notte e limitando i pasti per la marcia (*Hell.* 6.1.15):

Sappiate bene infatti che la guerra sarà contro una grande potenza, e contro un uomo che è uno stratego piuttosto avveduto (φρόνιμος μὲν οὕτω στρατηγός ἐστίν): sia che si applichi a dissimulare i suoi movimenti, sia a rubare il tempo, sia a far decisamente pressione, difficilmente sbaglia. Infatti è capace di fare della notte giorno, e quando ha fretta, di fare pranzo e cena continuando a marciare (ἱκανὸς γὰρ ἐστὶ καὶ νυκτὶ ὅσαπερ ἡμέρα χρῆσθαι, καὶ ὅταν σπεύδῃ, ἄριστον καὶ δεῖπνον ποιησάμενος ἅμα πονεῖσθαι). Ritiene che si debba fare sosta solo quando si è giunti là per dove si è partiti e si è portato a termine ciò che si deve: e ha abituato così anche i suoi uomini. Sa anche soddisfare i loro desideri, quando compiono qualcosa di buono con resistenza alle fatiche; e così tutti i suoi uomini hanno imparato questo, che alle fatiche segue sempre un piacevole *relax*.

Sono queste caratteristiche che per esempio lo accumulano all'Agésilao lodato da Senofonte nell'encomio<sup>104</sup>. Anche di Agésilao infatti si dice che era in grado di usare la notte come se fosse il giorno, senza risparmiarsi dalle fatiche (*Ages.* 6.6): καὶ γὰρ νυκτὶ μὲν ὅσαπερ ἡμέρα ἐχρήτο, ἡμέρα δὲ ὅσαπερ νυκτὶ, πολλάκις ἄδηλος γινόμενος ὅπου τε εἶη καὶ ὅποι ἴοι καὶ ὅ τι ποιήσοι.<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> In *Cyr.* 1. 1. 1-3 Senofonte presenta il problema fondamentale per cui tutti i governi tendono a fallire nella storia, cioè il fatto che gli uomini, rispetto a tutti gli animali, non vogliono essere governati da altri uomini; tuttavia, la soluzione si prospetta con l'esempio di Ciro a cui i sudditi obbedivano volontariamente anche se distanti diversi giorni di cammino (Κύρω γοῦν ἴσμεν ἐθειλήσαντας πείθεσθαι τοὺς μὲν ἀπέχοντας παμπόλλων ἡμερῶν ὁδόν). Su questo tema si veda anche Gray 2011, pp. 15-18: il primo a rappresentare un modello di colui che riesce a ottenere un'obbedienza volontaria è lo stesso Socrate (*Mem.* 3.6.2).

<sup>103</sup> Si veda in merito il discorso di Alcibiade e Pericle nei *Memorabili* dove i termini βία ed ἀνομία sembrano essere interscambiabili (1. 2. 44-46). Sul concetto di βία e la sua condanna in tutta l'opera senofontea si veda anche Bearzot 2019b.

<sup>104</sup> Il parallelo con Agésilao, anche per quanto riguarda l'autocontrollo rispetto ai piaceri del corpo, cioè la virtù socratica dell'ἐγκράτεια, è sottolineato da Richer 2012 p. 97 n. 279.

<sup>105</sup> Il parallelo è già notato da Gray 2011, p. 80.

Ultimo elemento che accomuna Giasone anche a Teleutia e, principalmente, a Socrate è la sua capacità di contenere i suoi desideri e di controllare le necessità del corpo, anzi Polidamante lo qualifica con un superlativo in questo campo: καὶ μὴν ἐγκρατέστατος γ' ἐστὶν ὧν ἐγὼ οἶδα τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡδονῶν<sup>106</sup>.

L'appello di Polidamante non riesce comunque a convincere gli Spartani a intervenire, anche perché le condizioni di Sparta ora non sono più favorevoli come in precedenza, e Giasone può assumere la carica di tago dei Tessali senza che la sua ascesa venga in alcun modo fermata<sup>107</sup>. Così, si conclude questa digressione sulla Tessaglia e Senofonte ritorna alla narrazione principale dei fatti in Grecia e della lenta decadenza di Sparta<sup>108</sup>.

Gli eventi precipitano rapidamente e si giunge alla battaglia di Leuttra (371 a. C.), la prima sconfitta per Sparta in una battaglia campale, dove, per di più, un re, Cleombroto, perde la vita sul campo di battaglia<sup>109</sup>.

Proprio all'indomani dello scontro riappare la figura di Giasone, al quale si rivolgono i Tebani per convincerlo ad approfittare della vittoria e sferrare un attacco decisivo agli

---

<sup>106</sup> Cfr. *Mem.* 1.2.1: Θαυμαστὸν δὲ φαίνεται μοι καὶ τὸ πεισθῆναί τινας ὡς Σωκράτης τοὺς νέους διέφθειρεν, ὃς πρὸς τοῖς εἰρημένοις πρῶτον μὲν ἀφροδισίων καὶ γαστρὸς πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος ἦν. L'aggettivo al superlativo è ripetuto sempre riferito a Socrate in *Mem.* 1.2.14. Nessun altro personaggio in tutto il *corpus* è qualificato in questo modo.

<sup>107</sup> Sulla carica di tago e sullo stesso termine *ταγός* che attesta per primo Senofonte si veda Helly 1995, pp. 66-68; Sordi 1997; Sprawski 1999, pp. 15-25; Sprawski 2004, p. 446 ritiene che la carica sia stata istituita dallo stesso Giasone. Cfr. anche le osservazioni sulla *tagia* e sulle sue peculiarità, all'interno di un meccanismo politico piuttosto flessibile come quello tessalo, offerta da Mili 2019, pp. 280-281.

<sup>108</sup> Un esempio di questa decadenza spartana si può leggere nella disastrosa spedizione di Mnasippo, scelto come navarco, contro Corcira, in cui molta della responsabilità risiede proprio nel comportamento violento e irrispettoso dei propri sottoposti tenuto dal comandante spartano, che alla fine trova la morte in battaglia (*Hell.* 6. 2. 5-23). Gli errori e le colpe di Mnasippo risaltano ancora più gravi nel racconto senofonteo in quanto vengono giustapposte - secondo una tecnica usata più volte nella narrazione - alle qualità che, invece, dimostra di avere il comandante ateniese Ificrate nella guida delle sue truppe: Mnasippo svolge così nuovamente la funzione di paradigma *e contrario* (cfr. Hau 2016, pp. 224-225).

<sup>109</sup> *Hell.* 6. 4. 10-15. Negli antefatti e nei preparativi della battaglia Senofonte spesso fa riferimento al ruolo della divinità che sembra guidare le azioni verso questo esito: il caso più eclatante è il già citato *Hell.* 5.4.1 dove Senofonte esplicitamente denuncia la punizione divina che attendeva Sparta dopo la presa della Cadmea. Si veda anche quanto accade in assemblea a Sparta prima della disfatta finale e quanto afferma Senofonte in merito alla proposta di Protoo di sciogliere l'esercito e tornare ai dettami della pace del Re (*Hell.* 6.4.1-3): Protoo, infatti, si mostra molto preoccupato di assicurarsi il favore divino, attraverso anche la proposta di versare un contributo al tempio di Apollo a Delfi, ma, nonostante Senofonte non riporti nessun altro intervento in maniera diretta, la sua proposta è respinta dall'assemblea. Il commento del narratore in merito è significativo e conferma la lettura teologica che viene data dell'intera vicenda: «L'assemblea però dopo aver ascoltato fu dell'opinione che quello dicesse delle sciocchezze; infatti, a quanto pare, erano ormai come trascinati dal destino (ἦδη γάρ, ὡς εἴκε, τὸ δαμόνιον ἦγεν)». Sulla proposta di Protoo si veda anche Tsakmakis 2013, in part. p. 670 n. 3, dove questa viene messa in relazione a quanto propone Senofonte stesso in *Poroi* 5. 10, desumendo dall'analisi di questi passi l'importanza che Senofonte, contrariamente a Tucidide, attribuiva al tempio di Delfi.

Spartani. Giasone, però, li dissuade con una risposta che è di notevole interesse anche per i successivi avvenimenti che riguardano il tago (*Hell.* 6.4.22-23)<sup>110</sup>:

Giunto in Beozia, i Tebani affermavano che era il momento buono per attaccare i Lacedemonii, lui dalle alture con i mercenari, ed essi frontalmente; ma Giasone li dissuase, spiegando come non fosse il caso di mettere a repentaglio il risultato positivo di un'impresa, perché oltre all'eventualità di rendere maggiore il successo c'era però anche quella di vedersi vanificare la vittoria già conseguita: «Non vedete» disse «che voi stessi avete vinto dopo che eravate arrivati ad una situazione senza sbocchi? Bisogna ritenere dunque che anche i Lacedemonii, se avessero la certezza di andare incontro alla morte, combatterebero alla disperata. E la divinità, come sembra, spesso si compiace di rendere grandi i piccoli, e piccoli i grandi (καὶ ὁ θεὸς δέ, ὡς ἔοικε, πολλάκις χαίρει τοὺς μὲν μικροὺς μεγάλους ποιῶν, τοὺς δὲ μεγάλους μικροῦς)».

Proprio come nel discorso di Cligene di Acanto, anche nelle parole di Giasone Senofonte inserisce una *gnome* che riguarda la divinità e il suo rapporto con l'uomo. In questo caso il referente più immediato è Erodoto, che nel proemio della sua opera, al termine della serie di rapimenti mitici da cui comincerebbe lo scontro tra Oriente ed Occidente, inserisce una sua considerazione sull'instabilità di ogni potere e sui continui mutamenti della sorte (1.5.3-4):

Dopo aver indicato colui che io so essere stato il primo ad aver fatto torto ai Greci, mi inoltrerò nel racconto, toccando allo stesso modo le città grandi di uomini e le piccole (ὁμοίως συμκρᾶ καὶ μεγάλα ἄστεα ἀνθρώπων ἐπεξιῶν). Quelle che anticamente erano grandi, per lo più sono divenute piccole, mentre quelle che al mio tempo erano grandi, furono piccole in antico (τὰ γὰρ τὸ πάλαι μεγάλα ἦν, τὰ πολλὰ αὐτῶν συμκρᾶ γέγονε, τὰ δὲ ἐπ' ἐμεῦ ἦν μεγάλα, πρότερον ἦν συμκρᾶ). Sapendo, dunque, che la felicità umana non si ferma mai in uno stesso luogo, ricorderò ugualmente tanto le une quanto le altre<sup>111</sup>.

Senofonte prosegue la narrazione con un secondo discorso di Giasone, in questo caso volto a consigliare gli Spartani, e commenta questo comportamento duplice con un suo giudizio:

---

<sup>110</sup> Su questo passo si veda Tsakmakis 2013, pp. 677-678 che sottolinea due elementi formali: da una parte l'uso del verbo διδάσκω per presentare i consigli di Giasone sia ai Tebani che agli Spartani; dall'altra, il passaggio dalla forma indiretta alla forma diretta nel discorso di Giasone. In particolare quest'ultima caratteristica è usata più volte da Senofonte e produce maggiore enfasi nelle parole riportate in forma diretta.

<sup>111</sup> Trad. V. Antelami 1988.

«probabilmente agiva perché anche questi in disaccordo tra loro avessero gli uni e gli altri bisogno di lui»<sup>112</sup>.

La frase di Giasone ha già attirato i commentatori in quanto sembra anticipare, con tragica ironia, gli eventi futuri che riguardano proprio il tiranno di Fere. Infatti, giunto all'apice del suo potere Giasone trova la morte, proprio in prossimità dei giochi pitici in onore di Apollo<sup>113</sup>. Dopo aver consolidato la sua potenza sulle città vicine e la sua influenza sul resto della Grecia, mentre progettava una grande adunata in onore del dio, Giasone viene ucciso da sette giovani anonimi in un attentato alla sua vita durante un evento pubblico. Tuttavia, anche qui Senofonte dà una chiave di lettura dell'evento facendolo seguire a un particolare responso oracolare (6.4.30-31):

Fece anche diramare l'ordine ai Tessali di prepararsi come se dovessero fare una spedizione nel periodo degli agoni pitici; aveva in animo infatti, a quel che si dice, di assumere personalmente la gestione del grande raduno in onore del dio e dei giochi. Riguardo ai tesori sacri tuttavia anche adesso non si conoscono le sue reali intenzioni di allora; e si dice che alla domanda dei Delfi sulle misure da adottare, nel caso quello si impadronisse dei tesori del dio, l'oracolo rispose che il dio se ne sarebbe occupato personalmente (λέγεται δὲ ἐπερομένων τῶν Δελφῶν τί χρῆ ποιεῖν, ἐὰν λαμβάνῃ τῶν τοῦ θεοῦ χρημάτων, ἀποκρίνασθαι τὸν θεὸν ὅτι αὐτῷ μελήσει)<sup>114</sup>. Quest'uomo dunque, così potente e con tanti e tali progetti in corso (τηλικούτος ὢν καὶ τοσαῦτα καὶ τοιαῦτα διανοούμενος), mentre passava in rassegna e ispezionava la cavalleria di Fere, ed era ormai seduto e stava dando risposta a chi si presentasse con qualche richiesta, fu sgozzato e massacrato da sette giovinetti che lo avvicinarono simulando una lite tra loro.

Senofonte nella vicenda di Giasone vede il realizzarsi di quella legge universale la cui enunciazione è affidata proprio alle parole di Giasone: «il dio si compiace di rendere grandi

---

<sup>112</sup> *Hell.* 6.4.25: ἔπραττε δ' ἴσως ὅπως διάφοροι καὶ οὗτοι ἀλλήλοις ὄντες ἀμφοτέροι ἐκείνου δέοιντο. Il passo è probabilmente corrotto e la maggioranza delle edizioni segnala una *crux* dopo διάφοροι dove probabilmente è andata perduta una porzione di testo; tuttavia, il significato resta chiaro e il commento di Senofonte, dopo che Giasone aveva richiamato il suo rapporto di prossenia con Sparta per motivare il suo interesse nella salvezza della città laconica, già getta un'ombra sul comportamento del tago tessalo.

<sup>113</sup> Cfr. Giuliani 2001, p. 187-188 n. 23: «È probabile che i suoi piani (*scil.* di Giasone) contemplassero anche la valorizzazione, in termini di prestigio panellenico, della tradizionale posizione di preminenza della Tessaglia nel consiglio anfizionico, investendo così l'Anfizionia di un significato e di un ruolo almeno latamente politico che da tempo essa non aveva più svolto». Su una possibile ricostruzione dei piani di Giasone riguardo Delfi, specialmente in ottica di una politica estera anti tebana si veda anche Londey 1994, pp. 30-31, dove si sottolinea anche la funzione di Giasone quale modello per la politica di Filippo II. Sulla storia del rapporto privilegiato che la Tessaglia ha avuto con il santuario di Delfi si veda Mili 2015, pp. 241-247.

<sup>114</sup> Sul carattere formulare della risposta di Apollo, che in Senofonte si trova in forma indiretta, si veda Fontenrose 1978 pp. 38-39, 249-250.

i piccoli e piccoli i grandi». In effetti poco prima Senofonte aveva sottolineato come la potenza raggiunta e le capacità militare rendessero Giasone «il più potente dei suoi contemporanei (μέγιστος δ' ἦν τῶν καθ' αὐτόν)»<sup>115</sup>. Tuttavia, a differenza di quanto accadeva per esempio in Erodoto<sup>116</sup>, qui la motivazione per cui un uomo, giunto a un tale livello di potenza, venga annichilito dalla divinità è resa evidente dall'accostamento dell'omicidio alla questione del tesoro di Delfi e al responso oracolare<sup>117</sup>.

Anche il modello di *leadership* che sembra essere incarnato da Giasone non rimane senza ombre e, anzi, la sua vicenda trova una conclusione esemplare: la parabola ricalca quella di Teleutia e di Sparta, con il declino che fa seguito all'*akmé*. Si può dedurre che anche Giasone ha travalicato i limiti entro cui deve svolgersi il potere dei governanti per Senofonte e non è casuale che l'ultima parola con cui l'autore si riferisce al tago tessalo, ormai morto è τύραννος, mentre racconta come in tutta la Grecia i suoi assassini siano onorati e stimati per aver messo fine a un così grande pericolo<sup>118</sup>.

<sup>115</sup> *Hell.* 6.4.28. La frase, come nel caso della lode di Sparta di 5.3.27, ha anch'essa la funzione di preparare la successiva caduta di Giasone e il tragico esito della vicenda; cfr. Pownall 2016, pp. 65-66: «The phrasing suggests that a *peripeteia* is about to follow, and indeed one does».

<sup>116</sup> Sulla visione in parte deterministica della storia di Erodoto si veda Dorati 2015, pp. 83-135, che parla (p. 134) di una «teologia narrativa» di Erodoto a causa della quale sono evidenti alcune aporie dovute alla «compresenza di domini privati concepiti come fundamentalmente liberi [...] e dell'idea di un disegno superiore». Un esempio di come Erodoto giustifichi certi eventi rimandando a un piano divino, totalmente al di là delle scelte umane, si può forse rintracciare nel sorriso, che viene motivato per divina sorte, del bambino Cipselo, rivolto a quelli che erano stati mandati ad ucciderlo, e che permette al futuro tiranno di sopravvivere (*Hdt.* 5.92.3): ἐπεῖτε ὧν ἔδωκε φέρουσα ἡ Λάβδρα, τὸν λαβόντα τῶν ἀνδρῶν θεῖη τυχῆ προσεγέλασε τὸ παιδίον, καὶ τὸν φρασθέντα τοῦτο οἶκτός τις ἴσχει ἀποκτεῖναι, κατοικτίρας δὲ παραδιδῶν τῷ δευτέρῳ, ὁ δὲ τῷ τρίτῳ, οὕτω τε διεξῆλθε διὰ πάντων τῶν δέκα παραδιδόμενον, οὐδενὸς βουλομένου διεργάσασθαι. Sulla religione in Erodoto si veda anche, oltre al classico studio di Harrison 2000, Scullion 2006, specialmente p. 195: «There are thus two basic models: on the one hand sacrilegious behaviour inevitably punished by the relevant god, on the other superiority exposed to the caprice of chance and the counteraction of an abstract divinity».

<sup>117</sup> Sull'oracolo presente nel testo di Senofonte, che sembra essere un riadattamento di responsi oracolari rivolti al re persiano per ammonirlo dall'impossessarsi degli ἱερὰ χρήματα si veda Parke - Wormell 1956, vol. I, p. 211; vol. II nrr. 99, 256, 257, 329. La problematica dell'autonomia di Delfi è ben riassunta in Mari 2002 pp. 83-93. Sulla vicenda di Giasone così come narrata da Senofonte si veda Roscalla 2008, p. 220; Pownall 2016, pp. 66-68: «The juxtaposition of Jason's assassination with his alleged sacrilege and Apollo's vaguely ominous reply certainly suggests that Xenophon intends us to view his fate as divine retribution. [...] It seems that for Xenophon Jason's intended crime against the gods is what constitutes the justification for abruptly transforming him from an ideal leader into a tyrant». *Contra* Tsakmakis 2013 ritiene che Giasone non assuma mai le caratteristiche negative della tirannide, ma, anzi, che Senofonte usi questa figura come modello della sua *leadership* ideale, che doveva far fronte al caos e al disordine sempre più crescenti nella Grecia di metà IV sec.

<sup>118</sup> *Hell.* 6. 4. 32: «Le guardie presenti accorsero energicamente in aiuto, e uno degli assalitori che stava ancora colpendo Giasone fu ucciso con un colpo di lancia; un altro mentre montava a cavallo fu catturato e morì per le molte ferite ricevute; gli altri saltarono in groppa ai cavalli pronti e riuscirono a fuggire; dovunque tra le città greche giungessero, nella maggior parte ricevevano onori, il che rese chiaro che i Greci provavano un forte timore che quello diventasse tiranno (δῆλον ἐγένετο ὅτι ἰσχυρῶς ἔδεισαν οἱ Ἕλληνας αὐτὸν μὴ τύραννος γένοιτο)». Si noti anche come quest'ultima frase funzioni da contraltare al precedente ἔτι καὶ νῦν ἀδῆλον riferito alle intenzioni di Giasone riguardo il tesoro di Delfi: seppure Senofonte non può, o non vuole, esplicitamente condannare Giasone per qualcosa che evidentemente non aveva ancora compiuto, tuttavia può mostrare chiaramente quanto ormai il suo governo incutesse paura e si apprestasse ad assumere i precisi

È senza dubbio vero che nel ritratto di Giasone Senofonte inserisce molti elementi della sua rappresentazione di un buon governo<sup>119</sup>, tuttavia non bisogna sovrastimare espressioni di dubbio o di distanziamento usate dall'autore: il fatto che Senofonte usi più volte l'espressione "si dice" (6.4.30: ὡς ἔφασαν [...] λέγεται)<sup>120</sup> o che esprima l'incertezza riguardo ciò che sta raccontando (περὶ μέντοι τῶν ἱερῶν χρημάτων ὅπως μὲν διενοεῖτο ἔτι καὶ νῦν ἄδηλον) non cambia il fatto che questa è la versione scelta dall'autore e narrata in un modo tale da sottolineare il rapporto causa-effetto<sup>121</sup>.

Il fatto che questa sia una lettura piuttosto diffusa della vicenda lo conferma anche una fonte più tarda come Eliano, secondo il quale l'aspirazione di Giasone – la quale poi in ultima analisi viene rappresentata come la causa della sua morte – era proprio quella di mettere le mani sul tesoro di Delfi: «Giasone il Tessalo ardeva di desiderio per le offerte votive di Delfi (ὁ δὲ Ἰάσων ὁ Θετταλὸς ἐπὶ τοῖς ἀναθήμασιν ἐν Δελφοῖς ἐφλέγετο)»<sup>122</sup>.

---

contorni di una tirannide. Cfr. Pownall 2016, p. 67 che sottolinea come anche la successiva digressione riguardo la serie di eventi che caratterizza gli eredi di Giasone, con i continui assassini di corte, fino all'uccisione di Alessandro ordita dalla moglie (6.4.33-37), abbia la funzione di sottolineare quanto il regno istituito da Giasone si caratterizzi in tutto come una tirannide, ben lontana dalle virtù e dalla capacità dimostrata invece dal tago tessalo all'inizio della sua ascesa.

<sup>119</sup> Giasone in molti tratti rappresenta un modello di *leader* come hanno giustamente notato Due 1989, pp. 186-187 e Tsakmakis 2013.

<sup>120</sup> Sull'uso di espressioni di questo tipo si veda Lévy 1990, pp. 130-131.

<sup>121</sup> Si può portare a confronto un parallelo di notevole importanza, cioè la descrizione di segni miracolosi e presagi che precede la battaglia di Leuttra (*Hell.* 6. 4. 7): «Oltre a queste considerazioni, in qualche modo li confortava anche l'oracolo di cui si raccontava, secondo cui i Lacedemonii dovevano restare sconfitti là dove c'era il monumento sepolcrale delle fanciulle che secondo la leggenda si erano uccise per essere state violentate da alcuni Spartani. E perciò prima della battaglia i Tebani adornarono questo monumento. Dalla città inoltre arrivò loro l'annuncio che tutti i templi si erano aperti da soli, e le sacerdotesse dicevano che così gli dèi stavano preannunciando la vittoria. Dal tempio di Eracle dicevano anche che erano scomparse armi, come se Eracle fosse uscito a combattere. Per la verità alcuni sostengono che tutti questi fossero solo trucchetti delle autorità». Anche qui Senofonte, da una parte, sembra prendere le distanze da questi segni, però, sottolinea allo stesso tempo come tutto nella battaglia si risolvesse a favore dei Tebani e questo avvenne a causa della sorte (*Hell.* 6.4.8): «Ad ogni modo, una volta entrati in battaglia, agli Spartani andò tutto storto, mentre agli altri tutto andò bene anche per il favore della fortuna (ὕπὸ τῆς τύχης)». E, in effetti, lo stesso Senofonte aveva dato la sua lettura dell'avvenimento come punizione divina per l'empietà di Sparta e, in particolare, per la decisione di occupare la rocca Cadmea contravvenendo alla pace e ai giuramenti fatti (5.4.1). Sulla vicenda si vedano almeno Sordi 1974; Lanzillotta 1984.

<sup>122</sup> Ael. fr. 55a Domingo-Forasté. Il testo è trasmesso dalla Suda ε 3938, s.v. ἐφλέγετο. Gli editori di Eliano hanno giustamente messo in rapporto questo frammento con altri due, riportati sempre dal lessico bizantino, che sembrano riferirsi sempre a Giasone e in particolare alla sua morte, cioè i frr. 55b e 55c Domingo-Forasté (= Suda δ 836, s.v. διὰ φροντίδος ἧν αὐτοῦ; Suda η 285, s.v. ἧμβλω). Nell'ultimo viene descritto l'omicidio come strumento attraverso cui si fermò il sacrilegio (ἐξήμβλω μὲν ἡ ἔννοια τῆς θεοσυλίας τῷ ἀνοσίῳ ἀποσφαγέντος αὐτοῦ); invece il fr. 55b risulta molto interessante in quanto riporta una frase molto simile al responso oracolare riferito da Senofonte nella sua descrizione della vicenda (ὁ δὲ θεὸς λέγει ἐκείνους μὴ πολυπραγμονεῖν· αὐτῷ γὰρ εἶναι διὰ φροντίδος). Forse è possibile che Eliano ricavasse queste notizie da Senofonte stesso e, semplicemente dalla lettura delle *Elleniche*, si fosse convinto sia delle intenzioni sacrileghe di Giasone, sia del fatto che a causa di esse il tago trovò la morte. Come notava già Westlake 1935, pp. 98-99 le voci riguardo il piano di Giasone di appropriarsi con la forza del tesoro di Delfi, con Eliano diventano una certezza. C'è da chiedersi quanto abbia influito in merito proprio il racconto di Senofonte con la narrazione del responso oracolare e la decisione di porre subito di seguito la presunta intenzione di impadronirsi del tesoro di Delfi e l'omicidio. Una ricostruzione della morte di Giasone che invece si concentra sui vari mandanti politici che potevano avere interesse a che il tiranno tessalo non mettesse mano su Delfi è offerta da Sordi 1958, pp.

Una sola resta la guida salda in quest'ultima parte dell'opera, mentre il disordine e la confusione finale si avvicinano, ed è la divinità la quale opera continuamente nella storia e agisce sempre secondo dei chiari principi, colpendo gli empi e abbassando coloro che si innalzano troppo.

## 2.2 Licomede di Mantinea e la φιλοτιμία

Simile alla parabola di Giasone è anche quella, seppur più breve e più povera di dettagli, che viene narrata da Senofonte riguardo un personaggio chiave nelle sorti del Peloponneso, Licomede di Mantinea.

Approfittando del declino e delle difficoltà della potenza spartana a seguito della disfatta di Leuttra, in Arcadia si forma una nuova confederazione che si stacca dall'influenza e dall'ingerenza spartana e diviene ostile alla città lacedemone<sup>123</sup>. Il protagonista di questa stagione è Licomede che «was certainly the driving force behind the democratic and federalist revolution in Arkadia in 370»<sup>124</sup>. Già la sua presentazione nell'opera da parte di Senofonte ha alcune caratteristiche significative (*Hell.* 7.1.23-24):

Entrò in scena poi un certo (ἐγγενόμενος δέ τις) Licomede di Mantinea, personaggio non inferiore a nessuno per nobili natali, eminente per ricchezze e per il resto assai ambizioso (ἄλλως φιλότιμος); costui riempì gli Arcadi di fiducia (φρονήματος) in se stessi, affermando che il Peloponneso era la patria di essi soli, visto che erano gli unici suoi abitanti autoctoni (μόνοι γὰρ αὐτόχθονες), e la stirpe arcadica era la più numerosa delle stirpi greche, e quella che disponeva di uomini più forti nel fisico (σώματα ἐγκρατέστατα). E dimostrava anche che erano i più valorosi (ἀλκιμωτάτους), adducendo come prova il fatto che ogni volta che qualcuno aveva bisogno di truppe ausiliarie, nessuno era preferito agli Arcadi. E ancora, i Lacedemonii non avevano mai invaso l'Attica senza di loro, né ora i Tebani entravano nel territorio di Sparta senza gli Arcadi. «Se dunque avete senno (σωφρονῆτε), smetterete di seguire chi vi chiami dovunque voglia; come un tempo seguendo gli Spartani li avete potenziati, ora, se seguite senza riflettere i Tebani e non pretendete di avere a vostra volta il

---

189-190; a un vero e proprio ruolo dei sacerdoti delfici quali mandanti dell'omicidio pensava già Tropea 1898, p. 45, che discute e confronta anche le diverse versioni riguardo l'evento.

<sup>123</sup> Sulla confederazione arcadica di questo periodo si veda Roy 2000; Nielsen 2002 pp. 152-157; Pretzler 2009; Nielsen 2015, pp. 258-268. Evento decisivo per la regione fu il sinecismo di Megalopoli, che alcune fonti attribuiscono all'iniziativa stessa di Epaminonda nel Peloponneso (vd. Paus. 8.27.2 e Moggi - Osanna 2003, *n. ad loc.*); cfr. Moggi 1974; Roy 2005. Sul ruolo di Licomede nella confederazione si veda Diodoro 15. 59 e Stylianou 1998, *n. ad loc.*

<sup>124</sup> Bearzot 2019a, p. 258.

comando (ἡγεῖσθαι ἀξιῶτε), probabilmente vi ritroverete degli altri Spartani». Gli Arcadi naturalmente a queste parole si gonfiarono d'orgoglio e portavano alle stelle (ἀνεφυσῶντό τε καὶ ὑπερεφίλουν) Licomede, e lo consideravano l'unico vero uomo (μόνον ἄνδρα); e così assegnarono il comando a quelli che suggeriva lui.

Senofonte già in altre occasioni apre delle digressioni presentando un personaggio in maniera simile: accade, infatti, per fare alcuni esempi, con le figure di Apollofane e Fillida<sup>125</sup>. Tuttavia, si tratta sempre di personaggi che hanno un ruolo minimo nelle vicende: il primo si limita a svolgere il ruolo di negoziatore per preparare l'incontro tra Farnabazo e Agesilao; il secondo trova uno spazio maggiore nella narrazione, in quanto protagonista della liberazione di Tebe dal controllo spartano, ordendo dall'interno l'omicidio dei polemarchi, ma - a parte questo concitato racconto delle diverse azioni cruente in cui viene menzionato più volte<sup>126</sup> - non si ha più traccia della sua figura in tutte le *Elleniche*. Il fatto che anche Licomede faccia la sua comparsa definito come “un tale” (τις) già ne stabilisce il ruolo nella vicenda e rappresenta un chiaro contraltare a quella che è una delle caratteristiche principali del personaggio, la sua smodata ambizione<sup>127</sup>.

La presentazione di Senofonte va proprio a concludersi enfaticamente su questo aspetto dell'ethos di Licomede, la sua φιλοτιμία. Questo è un concetto centrale nella riflessione di Senofonte riguardo la natura della perfetta *leadership*; tuttavia, la sua definizione e il suo statuto resta dibattuto tra gli studiosi<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> *Hell.* 4.1.29 (Ἦν δέ τις Ἀπολλοφάνης Κυζικηνός); 5.4.2 (Ἦν τις Φιλλίδα).

<sup>126</sup> *Hell.* 5.4.2-11. Il racconto dell'omicidio dei polemarchi sembra ricalcare la storia simile che vide protagonista Alessandro I di Macedonia nell'uccisione degli ambasciatori persiani durante un banchetto a loro offerto narrata da Hdt. 5. 17-18: si noti anche che Senofonte narra questo evento riportando due varianti diverse e anche questo elemento di narrazione storica è proprio molto più di Erodoto che dell'autore ateniese. Su Fillida si veda anche Buck 1994, p. 74, che nota la somiglianza tra questo nome e il ben più famoso Pelopida, il quale non viene quasi mai nominato in Senofonte, ma che altre fonti (Plut. *Pel.* 8) rappresentano come protagonista della cospirazione.

<sup>127</sup> La presentazione con una formula di questo tipo, solitamente ἦν δέ τις, è usata anche in alcune digressioni omeriche come ad esempio in *Il.* 10. 314 per la presentazione di Dolone, all'inizio della Doloneia, dove serve a presentare un personaggio piuttosto secondario nella tradizione mitica: su questa espressione incipitaria nell'epica cfr. Verzina 2014, che nota anche le somiglianze con alcuni esordi folkloristici, tipici ad esempio delle favole. Sull'uso di τις in storiografia si vede invece Hornblower 1994, p. 163, dove si evidenzia il suo carattere denigratorio («the sort of person you might not have heard of») ad esempio nei confronti di Iperbolo in Thuc. 8. 73. L'uso di τις riferito invece al personaggio Senofonte in *An.* 3. 1. 4 certamente non è denigratorio, ma vuole in ogni caso sottolineare il suo ruolo particolare (e almeno fino a quel momento decisamente di secondo piano) nella spedizione in Asia (cfr. Tsagalis 2009, p. 475).

<sup>128</sup> Si vedano le argomentazioni espresse da Tamiolaki 2016, in part. p. 8: «*Philotimia*, however, is not conceived of as a negative quality in the works of Xenophon. It is the quality *par excellence*, which leaders should possess, a significant prerequisite for success and distinction. [...] The works of Xenophon also attest to a theoretical defence of *philotimia*: it is viewed as a noble quality that distinguishes men from animals (*Hier.* 7. 3, *Oec.* 13. 9)» e da Alexiou 2018, che sottolinea (p. 127): «On the other hand, *philotimia* has its dark side, as it can lead soldiers to rivalry and jealousy». Recentemente Illarraga 2020, pp. 199-200, sulla base di *Hier.* 7. 5 - 7. 9, distingue nel testo di Senofonte tra una vera *philotimia* e una falsa: «Given that, as Xenophon insists,

In effetti, l'aggettivo φιλότιμος è usato molte volte da Senofonte per qualificare figure molto diverse tra di loro: nei testi di Senofonte si può trovare anche il termine al superlativo e questo avviene sia in riferimento a protagonisti delle vicende narrate, sia riguardo a personaggi che sembrano avere un ruolo piuttosto ambiguo nella vicenda descritta. Se, infatti, φιλοτιμώτατος è un attributo, che insieme agli altri superlativi φιλανθρωπότατος e φιλομαθέστατος, qualifica subito il carattere e l'ethos del personaggio di Ciro il Grande nella *Ciropedia*<sup>129</sup>; se il termine è usato anche per definire il sovrano spartano che più di tutti rappresenta la guida della Grecia negli anni che seguono la guerra del Peloponneso, Agesilao, oltretutto non nella narrazione storica, bensì nell'elogio composto da Senofonte dopo la sua morte<sup>130</sup>; è anche vero che la stessa qualifica è attribuita ai due principali allievi di Socrate, che proprio per seguire la loro sfrenata ambizione hanno deciso di abbandonare il maestro e sono, in ultima analisi, i principali responsabili, con il loro comportamento, dell'astio che la città di Atene ha maturato nei confronti del filosofo e della sua condanna a morte, Crizia e Alcibiade<sup>131</sup>.

Ora, data la presentazione di questi due personaggi – e in particolare di Crizia – all'interno dell'opera senofontea e guardando soprattutto al contesto in cui appare questa definizione (la quale è seguita da un'ampia digressione di Senofonte su entrambi, in cui si mette in luce soprattutto il fatto che scelsero di accostarsi all'insegnamento di Socrate esclusivamente al fine di ottenerne un tornaconto personale, senza farsi alcuno scrupolo nell'abbandonare il

---

true *philotimia* is the product of difficult and sustained work, we should think that those who are moved by false *philotimia* would prefer the simplest path to false honour, easily obtainable through intimidation or violence».

<sup>129</sup> *Cyr.* 1. 2. 1: «Ancora oggi nei racconti e nei canti dei barbari Ciro appare dotato di una bellezza straordinaria, di un animo quanto mai generoso, particolarmente ansioso di imparare e di procurarsi gloria (ψυχὴν δὲ φιλανθρωπότατος καὶ φιλομαθέστατος καὶ φιλοτιμώτατος), al punto da sopportare qualsiasi fatica e affrontare qualsiasi pericolo pur di assicurarsi la lode degli altri». Su possibili influssi antistenicici in questa definizione si veda Mueller-Goldingen 1995, p. 66.

<sup>130</sup> *Ages.* 10.4: «A buon diritto lo si potrebbe considerare beato, perché egli, che amò fin da fanciullo la gloria, ne ottenne più che chiunque altro ai suoi tempi e, nato con una enorme ambizione (φιλοτιμώτατος δὲ πεφυκώς), non fu superato da nessuno una volta che fu re. Arrivò alla durata massima della vita umana, e lo fece senza aver commesso errori che compromettessero gli uomini su cui esercitava il potere o avvantaggiassero quelli contro i quali lottava».

<sup>131</sup> *Mem.* 1.2.12-14: «Ma, aggiungeva l'accusatore, Crizia e Alcibiade, che avevano frequentato Socrate, arrecarono mali gravissimi alla città. In effetti Crizia fu il più avido, il più violento e il più assassino di tutti coloro che fecero parte del governo oligarchico, mentre Alcibiade, dal canto suo, fu il più intemperante, il più arrogante e il più violento di tutti coloro che erano schierati dalla parte della democrazia. Quanto a me, se quei due arrecarono qualche male alla città, non li difenderò: cercherò invece di chiarire come presero a frequentare Socrate. Quei due uomini furono per carattere i più ambiziosi fra tutti gli Ateniesi (φύσει φιλοτιμώτατοι πάντων Ἀθηναίων): desideravano infatti essere loro a gestire ogni cosa e diventare i più famosi di tutti». E si noti che più avanti gli stessi Ateniesi sono definiti (3.5.3) φιλοτιμώτατοί γε καὶ φιλοφρονέστατοι πάντων. Su questo passo e, più in generale, sul «disruptive potential» che può portare con sé il concetto di φιλοτιμία nei testi senofontei si veda Seager 2001, pp. 392-394.

loro maestro nel momento in cui non gli fu più utile<sup>132</sup>) non ritengo che si possa leggere nella loro φιλοτιμία una qualche forma di virtù o di qualità di comando<sup>133</sup>.

Piuttosto va sottolineato il fatto che il termine φιλοτιμία ha avuto una storia - almeno per quanto possiamo comprendere dai testi in cui compare - alquanto particolare e le attestazioni precedenti a Senofonte ne sottolineano il valore di causa di contesa e di instabilità politica e lo rendono un elemento piuttosto pericoloso per la coesione sociale all'interno di un gruppo o di una polis<sup>134</sup>. A partire dalla prima occorrenza, rappresentata da un breve frammento di Pindaro, riportato nei *Moralia* di Plutarco<sup>135</sup>, per proseguire, in particolare, con le attestazioni che troviamo nella seconda metà del V sec. e nei primi decenni del IV le attestazioni lasciano pochi dubbi sul significato che assume questo concetto per i diversi autori in cui si trova citato<sup>136</sup>.

---

<sup>132</sup> Si veda tutta la sezione di *Mem.* 1.2.15-47. Su Crizia e Alcibiade, che perdono le loro qualità una volta lasciato Socrate si veda Dorion 2002, pp. 380-381. Su Crizia in particolare cfr. Danzig 2014 che legge il ritratto negativo che di lui traccia Senofonte alla luce della rivalità che doveva esistere con l'altro famoso allievo di Socrate, Platone, il quale è, invece, ben più attento a muovere critiche eccessive nei confronti del tiranno, forse anche per i legami di parentela con lui.

<sup>133</sup> Sul passo dei *Memorabili* come esempio di critica alle eccessive ambizioni dell'élite ateniese si veda Christ 2019, pp. 39-41. *Contra* Tamiolaki 2016, p. 9 legge nel passo una sorta di «apologetic dimension (since it could prove that Socrates chose individuals of noble nature as his students)».

<sup>134</sup> Sulla storia del termine si veda Ferrucci 2013, che sottolinea (p. 124) la «carica di ambiguità che l'accompagna per tutta l'età classica». Cfr. anche Lévy 1976, pp. 111-145 che contestualizza il cambiamento di significato della parola, inserendolo all'interno delle dinamiche dell'Atene di fine V - inizio IV secolo e, in particolare, nella diversa visione del potere che si venne a formare nei difficili anni alla fine della Guerra del Peloponneso e a causa della traumatica sconfitta della città attica. L'ambizione e la ricerca di onore (τιμή) sono elementi che naturalmente rischiano di generare rivalità e dissidi: la problematica è già presente in Omero, dove, sebbene la parola φιλοτιμία non compaia, il conflitto tra Agamennone ed Achille è sin da subito letto come un reciproco affronto alla τιμή dell'altro (si veda il discorso di Nestore che cerca subito di riappacificare i due in *Il.* 1. 275-284 e le osservazioni in merito in Cairns 1993, pp. 95-103). Nella società omerica, tuttavia, la τιμή si inserisce in un sistema politico fisso dove ad Agamennone spetta un onore maggiore che gli deriva dal suo status che è immutabile e discende direttamente da Zeus (*Il.* 1. 278-279) e allo stesso tempo ogni azione è mirata ad ottenere un riconoscimento sociale e ad evitare la disapprovazione della comunità (è in sostanza il principio dell'*aidos* per cui si veda Atkins 1972, p. 18); invece, in epoca storica e specialmente nella democrazia ateniese l'ambizione personale ha maggior possibilità di esprimersi, soprattutto sul finire del V secolo quando la polis sembra concedere un maggior spazio all'individuo e alle sue aspirazioni, rischia così di prevalere l'interesse personale su quello della comunità, o, per utilizzare i termini di Atkins 1972, p. 9, l'aspetto competitivo su quello della cooperazione.

<sup>135</sup> Pind. F 210 Maehler (= Plut. *De cohid. ira* 457B): Χαλεπώτατοι ἄγαν φιλοτιμίαν μνόμενοι ἐν πόλεσιν ἄνδρες· ἰστᾶσιν ἄλγος ἐμφανές. La citazione di Plutarco non rende semplice stabilire dove inizino davvero le parole di Pindaro e anche il testo stesso è travagliato: nonostante non sia accolta dagli editori, la lezione riportata dalla maggioranza dei codici è ἢ στάσιν invece di ἰστᾶσιν. Anche il senso del participio μνόμενοι non è del tutto chiaro: in Omero il verbo si trova quasi sempre col genitivo nel senso di «pensare; rivolgere il pensiero a» (cfr. *Il.* 2. 686; 11. 71), mentre in Erodoto dove si trova con l'accusativo il senso sembra piuttosto essere quello di «aspirare a» (cfr. *Hdt.* 1. 96; 1. 205). Nonostante i dubbi, quindi, sul senso del testo e sulla sua attribuzione a Pindaro, resta, tuttavia, evidente il collegamento tra l'ambizione, o meglio l'eccessiva ambizione (ἄγαν φιλοτιμίαν) e il dolore che essa procura (ἄλγος).

<sup>136</sup> Nella prima metà del V secolo si trovano anche due occorrenze dell'aggettivo nelle tragedie di Eschilo (*Suppl.* 657; *Eum.* 1033) dove φιλότιμος si associa alla preghiera di ringraziamento prima e alle divinità Erinni poi, da una parte col senso attivo 'che dona onore', e dall'altra passivo 'che ama venir onorata'. Anche questi passi sono preziosi in quanto testimoniano come, almeno all'epoca di Eschilo, probabilmente il termine non era ancora connotato in maniera ambigua né tantomeno aveva lo stesso significato negativo che si trova negli

Se in Erodoto<sup>137</sup>, infatti, il significato del termine risulta ancora poco chiaro, ma già sembra riflettere un valore nient'affatto positivo, in alcuni passi di Euripide<sup>138</sup> e Tuciddide<sup>139</sup>, il concetto di φιλοτιμία sembra caratterizzato in maniera del tutto negativa, connotato come vizio personale che è causa di continue contese e intrinsecamente legato a un pericolo e una

---

anni successivi; non è un caso che un nuovo significato gli venga attribuito a cavallo tra V e IV sec, sul finire, quindi, e negli anni successivi alla Guerra del Peloponneso, vero spartiacque per il mondo greco, che aveva mostrato nella maniera più cruenta possibile i rischi e i pericoli che potevano derivare dall'ambizione personale.<sup>137</sup> Hdt. 3.53: ἡ φιλοτιμὴ κτήμα σκαίων. Questa frase gnomica, che ha tutta l'aria di una massima popolare, è inserita nel discorso che la figlia di Periandro rivolge al fratello Licofrone nel tentativo di convincerlo ad accettare la successione alla tirannide del padre (cfr. Asheri - Medaglia - Frascchetti 1990, *ad loc.*). Il senso del testo non appare del tutto chiaro: Licofrone ha scoperto la responsabilità del padre nella morte della madre Melissa e per questo è adirato con Periandro tanto da non rispondere neppure alle ambascerie che riceve da parte sua. Il senso di φιλοτιμία qui sembra essere associato, tuttavia, a una nozione di τιμή arcaica, come "onore personale", piuttosto che a un senso più concreto di potere (sul significato del termine τιμή in Erodoto cfr. Cairns 2021, in part. p. 705: «One very common sense of *timē* in the *Histories*, however, involves forms of status or particular roles that, while they may express the esteem of a community or ruler, also constitute *claims* to esteem»). In effetti, anche le traduzioni rendono la *gnome* come "l'amor proprio è una cosa da sciocchi" (Frascchetti 1990) o "l'orgoglio è una cosa sinistra" (Bevilaqua 1996) o "l'amour-propre est sottise" (Legrand 1956) o "pride is an unhappy possession" (Godley 1920). Probabilmente il termine ha già una connotazione negativa, ma questa è bilanciata da un'etica aristocratica arcaica, dove ancora non sussistono quegli elementi di ambizione personale e ricerca del potere di cui invece la parola si carica nel contesto civico della *polis* di fine V secolo.

<sup>138</sup> Nel discorso di Giocasta nelle *Fenicie* euripidee Φιλοτιμία (stampata sempre con la maiuscola) diviene una divinità, opposta all'Ἰσότης (vv.527-567): «Perché ti rivolgi alla più iniqua delle delle dèe, l'Ambizione? Non farlo è una dea ingiusta. In molte case e in molte città prospere essa è entrata e poi uscita, per la rovina di chi l'ha seguita. Ed è proprio per lei che tu impazzisci. Meglio, figlio mio, è onorare l'Uguaglianza, che sempre tiene avvinti gli amici agli amici, le città alle città, gli alleati agli alleati». (Trad. E. Medda 2006, che nota *ad loc.* come Giocasta faccia riferimento ad «un elemento cruciale, che sia lui (Eteocle) sia Polinice hanno lasciato in ombra: l'interesse della collettività, bruciato da entrambi nel fuoco di un disperato individualismo»). Si veda il commento di Mastrorade 1994, *n. ad loc.* (pp. 299-300): «Joc. means this (*scil.* φιλοτιμία) to be a synonym for Τυραννίς, as is clear from the equivalence of 561 τυραννεῖν and 567 φιλότιμος.[...] Another implied synonym for τυραννίς is πλεονεξία (540-1) [...] φιλοτιμία in the sense 'ambition for power/rule' corresponds to the pejorative sense of φιλότιμος that arose in the late fifth century». Il sostantivo e l'aggettivo corrispondente compaiono anche in *Suppl.* 907 e soprattutto in *Iph Aul.* 22 (anche se molti editori preferiscono correggere qui il testo tradito, per ragioni metriche, con l'aggettivo neutro sostantivato πρότιμον, che però non è mai altrimenti attestato in Euripide: si veda Andò 2021, *ad loc.*); 342; 385; 520; 527 (dove, riferita ad Odisseo, è definita δεινὸν κακόν). In quest'ultima tragedia l'ambizione (spesso espressa col neutro φιλότιμον) rappresenta un termine chiave per definire il personaggio di Agamennone (cfr. Stockert 1992, p. 170 che definisce φιλότιμον come «ein "Leitwort" für Agamemnon's Wesen und eine "Klammer" zum übrigen Stück darstellt»). Si vedano anche le osservazioni su questo dramma euripideo di Mitchell 2007, pp. 16-19 dove si sottolinea come la causa panellenica e la guerra dei greci uniti contro il nemico troiano siano solo espedienti sotto i quali si celano l'ambizione e l'orgoglio personale, indicati da Euripide come le vere motivazioni dietro l'agire di Agamennone e degli altri personaggi della tragedia, a parte la sola Ifigenia.

<sup>139</sup> Thuc. 2. 65. 6; 3. 82. 8; 8. 89. 3. Si veda il commento di Hornblower 1991, p. 344 che sottolinea l'accostamento del termine prima con l'aggettivo "privato; personale" (ἴδιος: 2.65.6; 8.89.3) e successivamente, connotandolo in maniera ancora peggiore, col sostantivo "avidità" (πλεονεξία: 8.89.3). Anche se l'aggettivo sostantivato nel *logos epitaphios* di Pericle (2.44.4) sembra avere una connotazione positiva, è evidente invece che il termine per lo storico ateniese indica solo il desiderio di ottenere il potere a qualsiasi mezzo, cfr. Lévy 1976, p. 136: «Chez Thucydide le terme *philotimia*, contrairement à l'adjectif correspondant, ne renvoie plus à la notion de *timè*, il évoque seulement le désir d'accéder au pouvoir en éliminant ses rivaux. Il implique donc une prédominance des aspirations privées sur l'intérêt public et une lutte entre ambitieux». Si vedano anche le osservazioni di Fantasia 2003, p. 418. Su Thuc. 2. 44. 4 si veda anche Ferrucci 2013, p. 127: «I termini φιλοτιμία, κέρδος, τιμή, che poco dopo Tuciddide assocerà nel fustigare i successori di Pericle, sono composti nell'*Epitafio* in maniera assai diversa - difficile non pensare a una voluta contrapposizione polemica, a una risonanza interna».

minaccia per l'ordine civico e per la stabilità politica. Per citare solo un testo significativo e allo stesso tempo molto vicino a Senofonte, si veda l'associazione che fa Tucidide - nelle sue riflessioni in merito alla *stasis* di Corcira - tra il concetto di ambizione (φιλοτιμία) e il desiderio ad avere sempre di più e a sopraffare gli altri (πλεονεξία), concetti che vengono additati come le prime cause delle violenze e dell'ingiustizia presenti (3.82)<sup>140</sup>:

Le lotte civili (κατὰ στάσιν) portarono nelle città molte dure conseguenze, quali avvengono e sempre avverranno – finché non muterà la natura umana – più o meno violente [...] I vincoli di parentela legavano meno dei vincoli di parte, perché così si era più arditi e si osava anche senza pretesti. Giacché associazioni siffatte non nascevano per benefici scopi, in armonia con le leggi costituite (οὐ γὰρ μετὰ τῶν κειμένων νόμων ὠφελίας), ma contro il diritto vigente, per soddisfare illegittimi appetiti (ἀλλὰ παρὰ τοὺς καθεστῶτας πλεονεξία). [...] Di tutto ciò era causa la brama del comando: per avidità o per ambizione (πάντων δ' αὐτῶν αἴτιον ἀρχὴ ἢ διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν). Da tali sentimenti divampava la passione al sorgere delle contese.

Dopo questo periodo, nell'Atene di IV secolo, di nuovo si assiste a un lento cambiamento di valore della φιλοτιμία: nel tentativo di declinare le crescenti istanze personali all'interno però di una dialettica cittadina, si concede maggior spazio al singolo e alla sua ambizione, ma all'interno di un'ottica che è attenta, prima di tutto, alla crescita e agli interessi dell'intera comunità. È questo un periodo di passaggio, dove da una parte si denunciano gli aspetti negativi della φιλοτιμία (quando essa per realizzarsi travalica i limiti dell'ordine civico e mette a rischio il benessere della comunità), dall'altra, se ne mostrano i pregi (come, per esempio, quando dall'ambizione scaturiscono atti di evergetismo pubblico) e il termine acquista, forse anche per merito di autori come Senofonte e Isocrate<sup>141</sup>, una valenza positiva, di virtù civica, fino ad arrivare ad essere utilizzato ampiamente all'interno delle epigrafi cittadine per omaggiare coloro che maggiormente arrecarono benefici alla città<sup>142</sup>.

---

<sup>140</sup> Su questo passo e sulla connotazione negative che il concetto acquistava agli occhi di Tucidide si veda Roscalla 2005, pp. 48-53.

<sup>141</sup> Si veda da ultimo Alexiou 2018, che partendo dalla storia del termine e dai rischi che un'eccessiva ambizione recava a un corpo civico sottolinea come p. 130: «Both Isocrates and Xenophon offer an education in political virtue and are aware of the dangers of a personal ambition focused on the pursuit of individual interests, so they both seek to integrate *philotimia* into a framework of city-state values, to channel it in a civic direction, submitting it to the demands of the traditionally noble motive of honor, without, however, denying the cooperative values of the city-state». Il concetto trova una trattazione positiva, per esempio, nell'*Ipparchico* dove è proprio l'ambizione che deve essere sfruttata dal comandante di cavalleria per incitare i propri sottoposti a compiere imprese nobili e da ricordare: cfr. Keim 2018.

<sup>142</sup> Si può condividere la ricostruzione cronologica riguardo la rivalutazione del termine φιλοτιμία riproposta, tra gli altri, anche da Fantasia 2003, p. 497, che ne sottolinea «il valore tendenzialmente negativo che esso ha nelle attestazioni di V [...] e in parte di IV sec. (cfr. per es. Plat. *Apol.* 23e; *Resp.* I 347b), prima che, superate le terribili lacerazioni del 411 e del 404, la nuova 'ideologia della città' gli assegni il valore tutto positivo di

Visto anche i precedenti, è evidente che Senofonte fosse conscio dei rischi della φιλοτιμία, che seppure resta un presupposto necessario per qualsiasi persona aspiri a un ruolo di comando e un elemento essenziale, *sine qua non*, per la costruzione del suo modello di *leadership* (senza ambizione ovviamente manca la volontà stessa di raggiungere una posizione di potere), va altresì temperata da altre qualità, come la φιλανθρωπία, l'attenzione e la cura verso i propri sottoposti, la σωφροσύνη (su cui si veda più avanti) o il controllo di sé (ἐγκράτεια)<sup>143</sup>, e, per questo, assume un valore positivo solo in personalità straordinarie, come appunto Ciro il Grande o Agesilao, ma va vista sempre con sospetto in personaggi minori, tanto più se, come nel caso di Licomede, l'ambizione non è proporzionata alle qualità o ai mezzi personali e, inoltre, porta ulteriori scontri nel mondo ellenico, già ampiamente messo in crisi dalla cattiva gestione del ruolo egemonico raggiunto da Sparta e dai nuovi equilibri che si vennero a formare dopo la battaglia di Leuttra<sup>144</sup>.

Il discorso di Licomede, presentato in buona parte in forma indiretta, poggia inoltre su due elementi centrali nella rappresentazione degli Arcadi: la loro autoctonia e il loro valore in battaglia<sup>145</sup>. Il primo punto era ben noto e doveva essere di un certo valore per un pubblico

---

una ricerca degli onori e della *charis* attraverso le manifestazioni di civismo e di generosità in favore della collettività». Tuttavia, merita una più attenta riconsiderazione quel periodo di passaggio dei primi decenni del IV sec., che Senofonte vive e documenta con i suoi scritti, dove l'ambiguità del termine può essere sfruttata dagli autori per sottolineare ora un aspetto (quello positivo, o per lo meno neutro, della ricerca di onori all'interno del corpo civico) ora un altro (quello dell'eccessiva ambizione personale). Sulle epigrafi dove compare con sempre più frequenza nel corso del IV sec. si veda lo studio di Whitehead 1983, tuttavia, sulla documentazione epigrafica si notino anche le osservazioni di Ferrucci 2013, p. 125, che sottolinea come, nei decreti onorari, «in genere il termine φιλοτιμία non è usato da solo [...] Nei documenti ufficiali ateniesi, la connotazione di φιλοτιμία non può che essere positiva, per il legame ovvio con le τιμαί concesse formalmente dalla collettività, ma sembra presentarsi la necessità di specificare il contenuto di quella lodevole ricerca di onori pubblici attraverso una caratterizzazione ulteriore. Quasi che la φιλοτιμία da sola potesse garantire della bontà dell'attitudine dell'onorato ma non del concreto operare per ottenere gli onori ricercati». Sarebbe quasi che utilizzando proprio questo termine nelle epigrafi onorifiche la città cercasse di controllare il concetto di φιλοτιμία e di indirizzarlo all'interno di un meccanismo codificato, impedendo così quegli eccessi di ambizione personale che tanti danni avevano creato all'Atene di fine V secolo (ricorda, in un certo senso, la strada già indicata da Pericle nel *logos epitaphios*, nel tentativo di declinare la libertà personale e il crescente individualismo al fine della crescita dell'intera collettività, attraverso quella dialettica continua tra pubblico e privato che è stata analizzata da Musti 1995, pp. 14-19; 99-128).

<sup>143</sup> Fondamentale risulta la capacità di dominare questa ambizione, prima che da essa possano scaturire conflitti e violenze all'interno di una comunità, come bene mostrano i casi di Ermocrate e Callicratida all'inizio delle *Elleniche*: cfr. Roscalla 2005, pp. 50-54.

<sup>144</sup> Al contrario Tuplin 1993, pp. 151-153, sebbene sottolinei gli elementi di critica senofontea nel ritratto di Licomede, sottolinea come «his *philotimia* is in principle a good quality». Invece, è proprio il contesto che dovrebbe chiarire come qui venga sottolineato l'aspetto negativo della φιλοτιμία, in stretta affinità con gli autori precedenti. Risulta impossibile credere che Senofonte non fosse conscio delle ambiguità insite in questo concetto e della storia precedente del termine; più probabile invece che sfruttasse di volta in volta i suoi diversi aspetti, allineandosi da una parte con la tradizione e dall'altra con la nuova concezione che questo aspetto stava acquisendo nei contemporanei. Del resto, ancora in Plutarco la φιλοτιμία è termine usato sia per Lisandro che per Agesilao, ma con conseguenze del tutto opposte, che mostrano come il biografo di I sec. d.C. (che ben conosceva le opere di Senofonte) fosse conscio delle due facce dell'ambizione e dei rischi impliciti in questo concetto: cfr. Bearzot 2005.

<sup>145</sup> Su questi due aspetti come caratterizzanti il popolo arcadico si veda Nielsen 1999, pp. 34-36; 40-43.

ateniese - etnia che condivideva con quella arcade il vanto di aver sempre abitato la stessa terra - ma, allo stesso tempo, poteva essere letto con diffidenza ad Atene, come un'appropriazione di un mito culturale rivendicato continuamente nei discorsi degli oratori attici, ed elemento centrale su cui basavano le pretese egemoniche d'Atene<sup>146</sup>. Il secondo punto, invece, era anch'esso ben noto nel mondo greco, sin da epoca arcaica<sup>147</sup>, ma sembra essere stato sperimentato direttamente da Senofonte, che aveva conosciuto il valore e le capacità in battaglia degli Arcadi nella spedizione al seguito di Ciro in Asia<sup>148</sup>.

Si può anche notare un parallelo tra il discorso di Licomede e quello che, invece, viene attribuito al mercenario Agasia di Stinfalo, il quale si oppone fortemente all'elezione di un comandante spartano nell'esercito mercenario<sup>149</sup> (dove, tra l'altro gli Arcadi e gli Achei rappresentano più della metà delle truppe<sup>150</sup>) e anticipa con queste parole la successiva divisione dell'esercito, quando Arcadi ed Achei decidono di allontanarsi e cercare fortuna saccheggiando i villaggi traci vicino al porto di Calpe<sup>151</sup>. La scelta dei mercenari arcadi di staccarsi, però, non è premiata, ma, anzi, mette i soldati in grave pericolo: accerchiati dai Traci, vengono salvati solo grazie all'intervento di Senofonte e del resto dell'esercito<sup>152</sup>. Merita, allora, vedere come Senofonte riesce a convincere i soldati rimasti con lui a marciare in aiuto ai fuoriusciti (*An.* 6.3.12-18):

Soldati, tra gli Arcadi alcuni sono morti, gli altri sono assediati sopra un colle. Io penso che, se costoro sono perduti, non ci sia alcuna possibilità di salvezza neanche per noi, se i nemici sono così numerosi e hanno acquistato tanto coraggio. [...] E forse il dio ci guida in questo

---

<sup>146</sup> Sull'autoctonia arcade si veda Erodoto 8.73, dove si registrano i sette popoli (ἔθνεα ἑπτὰ) del Peloponneso, distinguendo tra quelli autoctoni e quelli che sono giunti attraverso migrazioni. Sullo sviluppo del tema dell'autoctonia, ad Atene e in Arcadia, e sul legame che sembra avere con forme di governo democratico si veda Roy 2014. La rivendicazione dell'autoctonia ateniese era un topos che ricorreva continuamente, ad esempio, nei *logoi epitaphioi*, per cui si veda Thuc. 2.36.1: cfr. Loraux 1981, p. 151, che sottolinea come «l'autochtonie est le mythe athénien par excellence».

<sup>147</sup> Sul valore militare degli Arcadi si insiste già nel *Catalogo delle Navi* omerico (*Il.* 2. 603-611) dove i combattenti dell'Arcadia sono definiti prima ἀρχμαχηταί (abili nel corpo a corpo) quindi ἐπιστάμενοι πολεμίζειν (esperti nel combattere). Cfr. Bettalli 2013, pp. 406-409.

<sup>148</sup> Sui personaggi arcadi nell' *Anabasi* si veda Roy 1972, che sottolinea come i mercenari arcadi rappresentino il gruppo etnico maggioritario tra i Diecimila e il più coeso. Si veda ad esempio il valore mostrato da personaggi come Agasia di Stinfalo e Callimaco di Parrasia, che gareggiano tra loro per essere i primi in battaglia in *An.* 4.7.8-12.

<sup>149</sup> Alla proposta di Senofonte di eleggere un comandante spartano in quanto gli Spartani esercitano in quel momento l'egemonia sui greci, Agasia risponde in modo ironico, ma deciso, sottolineando tra l'altro la sua appartenenza all'etnia arcade (*An.* 6.1.30): «?Sarebbe ridicolo, se fosse così: forse gli Spartani se la prenderanno anche nel caso in cui dei commensali riuniti a banchetto non eleggano uno spartano simposiarca? Che se le cose stanno così», disse, «nemmeno ci è concesso essere locaghi, a quanto pare, poiché siamo Arcadi!»».

<sup>150</sup> *An.* 6.2.10: «Ed effettivamente oltre metà dell'esercito era costituita da Arcadi e Achei».

<sup>151</sup> *An.* 6.2.9-6.3.5.

<sup>152</sup> *An.* 6.3.6-23.

modo (ὁ θεὸς ἴσως ἄγει οὕτως): egli vuole umiliare coloro che si vantano (μεγαληγορήσαντας), in quanto troppo orgogliosi (πλέον φρονοῦντας), e collocare noi, che dagli dèi prendiamo l'ispirazione per agire, in una posizione più onorata di quelli.

Senofonte giustifica le sue scelte attraverso il riferimento alla divinità e alla massima per cui il dio umilia coloro che si vantano troppo: il riferimento non può che essere agli Arcadi<sup>153</sup>, che, in questo caso, esattamente come Licomede, agiscono seguendo un'eccessiva ambizione, la quale porta a discordie e divisioni che sono sempre pericolose, nell'esercito, come nel corpo civico. Così come nell'*Anabasi*, Arcadi ed Achei decidono di abbandonare l'esercito perché non accettano di seguire la guida di altri, allo stesso modo nelle *Elleniche* Licomede ritiene che essi solo hanno il diritto, per la loro autoctonia e per il loro valore in battaglia, di ricoprire un ruolo di comando e non sottostare più all'egemonia di Spartani o Tebani<sup>154</sup>.

Attraverso il passaggio dal discorso indiretto al diretto, Senofonte sottolinea l'elemento che maggiormente sembra aver presa sugli Arcadi e rinsaldarne l'unità, il sentimento anti-spartano e l'odio nei confronti della città lacedemone che Licomede declina anche in opposizione all'alleata Tebe (che non deve diventare per gli Arcadi una nuova Sparta) e su cui fa leva per accrescere le aspirazioni egemoniche della regione peloponnesiaca<sup>155</sup>.

Che quelle di Licomede siano delle ambizioni eccessive lo denuncia chiaramente Senofonte anche attraverso le scelte lessicali: degno di nota è, *in primis*, il fatto che in questo passo ricorra nuovamente, insieme all'aggettivo φιλότιμος, anche un altro termine ricco di connotazioni ambigue come φρόνημα, tradotto qui semplicemente come fiducia, in quanto l'italiano non può rendere tutte le sue sfaccettature, compresa quella di eccessivo orgoglio e ambizione: i due termini hanno entrambi un rapporto con la tirannide<sup>156</sup> e sembrano così

---

<sup>153</sup> Si veda Lendle 1995, p. 383, dove si sottolinea come Senofonte conclude il suo discorso «mit einem etwas boshafte Seitenblick auf die goettliche Gerchtigkeit».

<sup>154</sup> Intorno al tema dell'egemonia sembra ruotare il libro 7 delle *Elleniche*, dove tutti, a partire da quelli che dovrebbero essere alleati, come gli Spartani e gli Ateniesi, pretendono di esercitare un ruolo di guida sugli altri (si vedano i discorsi di *Hell.* 7.1.1-14); ma nessuno alla fine dimostra di riuscire a mantenere questo ruolo, specialmente realtà secondarie come l'Arcadia (la cui confederazione mostra ben presto segni di disgregazione e conflitto) e Tebe, mai davvero al centro del racconto senofonteo.

<sup>155</sup> Su questo elemento si veda Pretzler 2009. Bisogna ricordare che Sparta, subito dopo la conclusione della pace del Re, al momento della sua massima potenza, aveva portato con alcuni pretesti (come ad esempio l'invio di grano agli Argivi che erano in guerra con i Lacedemoni) la guerra contro Mantinea e dopo aver allagato la città l'aveva costretta non solo a smantellare la cinta muraria, ma anche a dividersi in piccoli villaggi (diecismo): *Hell.* 5.2.1-7. Quando, invece, dopo la battaglia di Leuttra, Mantinea venne velocemente riedificata, anche con l'aiuto delle altre città dell'Arcadia, Sparta, pur inviando un contingente guidato da Agesilao, non riuscì ad ottenere alcun risultato concreto in battaglia, anzi gli Arcadi spingono affinché i Tebani invadano il Peloponneso: *Hell.* 6.5.1-21. Anche in questo caso, sembra evidente come la narrazione senofontea voglia sottolineare una sorta di nemesi storica che agisce contro Sparta, facendole pagare il fio delle sue azioni.

<sup>156</sup> Mastrorarde 1993, p. 299 sottolinea come Giocasta usi il termine φιλοτιμία come «a synonym for Tyrannίς».

connotare sin da subito il ruolo di Licomede e le sue aspirazioni. Quindi, la stessa reazione della popolazione arcade ai discorsi di Licomede è connotata da espressioni che ne sottolineano l'eccesso e una certa mancanza di misura: Senofonte sottolinea il loro gonfiarsi di orgoglio (ἀνεφυσῶντο) e l'eccessivo apprezzamento (ὑπερεφίλου) che mostrano nei confronti di Licomede, che si esprime nella considerazione verso di lui come unico vero uomo (μόνον ἄνδρα ἡγοῦντο)<sup>157</sup> e, ancor più concretamente, nella decisione di delegare a lui anche la scelta degli arconti, cosicché quella che sulla carta doveva essere una democrazia, nei fatti, sembra essere piuttosto il governo di un solo uomo.

È già stato notato<sup>158</sup> come il verbo ἀναφυσάω, usato molto raramente in senso metaforico come in questo caso, si ritrovi espresso in relazione al comportamento di un personaggio chiaramente criticato e condannato da Senofonte, come Creso nella *Ciropedia*<sup>159</sup>. Discorso analogo vale per il verbo ὑπερφιλέω, che serve ad indicare una passione smodata e che troviamo usato da Senofonte solamente qui nelle *Elleniche* e in due passi della *Ciropedia*<sup>160</sup>. Questo atteggiamento del popolo arcade nei confronti del suo beniamino è ancor più eccezionale se si considera che scaturisce da un discorso che si apriva proprio (nella sua forma diretta) con un monito ad usare il senno e la moderazione: se tra le prime parole che escono dalla bocca di Licomede - non senza un certo grado di ironia - compare il congiuntivo σωφρονῆτε, è evidente da quanto segue che lui stesso, così come il popolo a cui si rivolge, manca di qualsiasi forma di moderazione (σωφροσύνη), ma piuttosto si qualifica per tracotanza e smoderatezza, mosso da orgoglio e ambizione (φρόνημα e φιλοτιμία)<sup>161</sup>.

<sup>157</sup> Espressione da leggere in parallelo con la rivendicazione dell'unica vera autoctonia arcade espresse dalle parole di Licomede: μόνον ἄνδρα μὲν αὐτοῖς πατρίσιν Πελοπόννησος εἶη, μόνον ἄνδρα γὰρ αὐτόχθονες.

<sup>158</sup> Tuplin 1993, p. 151.

<sup>159</sup> Il termine compare proprio nelle parole che usa Creso nel dialogo con Ciro, quando, ormai sconfitto, si accorge degli errori commessi *Cyr.* 7.2.23: « Quindi, di nuovo svigorito dalla ricchezza presente e da quelli che mi chiedevano di diventare loro capo, dai doni che mi offrivano e dalle persone che, adulandomi, mi dicevano che se avessi voluto prendere il comando, tutti mi avrebbero obbedito e sarei stato il più potente degli uomini, gonfiandomi d'orgoglio per questo genere di discorsi (ὑπὸ τοιούτων δὲ λόγων ἀναφυσώμενος), quando il re circonvicini mi ebbero scelto come capo della spedizione, accettai il comando supremo, come se fossi effettivamente in grado di diventare il più potente.»

<sup>160</sup> *Cyr.* 1. 4. 6 per indicare l'ammirazione di Saca, il coppiere del re medo Astiage, nei confronti del giovane Ciro; *Cyr.* 3. 1. 36 per indicare l'amore del principe di Armenia Tigrane nei confronti della moglie. Il verbo è molto raro e l'unica attestazione precedente a Senofonte è in Aristoph. *Pl.* 1072 (per il quale si veda anche la spiegazione dello scoliaste *ad loc.* che interpreta ὑπερφιλῶ come λίαν φιλῶ).

<sup>161</sup> Il comportamento di Licomede si qualifica così all'opposto di quello che invece è rappresentato in maniera del tutto esemplare da Ciro, nella *Ciropedia* (8.1.30): «Con la padronanza di sé (σωφροσύνην δ' αὐτοῦ) che mostrava faceva sì che tutti gli altri esercitassero questa virtù. Infatti quando chi è più debole vede che un uomo al quale è possibile travalicare la virtù (ἔξεστιν ὑβρίζειν) è moderato (σωφρονοῦντα), è maggiormente disposto ad evitare di mostrarsi tracotante (ὑβριστικόν)». Qui alla σωφροσύνη si oppone direttamente la ὕβρις e del resto si è visto come φρόνημα e φιλοτιμία siano termini che possono associarsi alla ὕβρις. Illaraga 2020, p. 209 sottolinea proprio la necessità della presenza di σωφροσύνη affinché la φιλοτιμία diventi una virtù e non un elemento di pericolo e di vizio.

La φιλοτιμία ritorna anche nella *Repubblica* platonica (580d-581c) con tutto il suo significato ambiguo, posta a metà strada tra il desiderio di ricchezza e di guadagno (φιλοχρήματων καὶ φιλοκερδές), che è proprio del tiranno, e il desiderio di conoscenza (φιλόσοφον), che invece deve avere il filosofo<sup>162</sup>. Poco prima nel dialogo (*Resp.* 8. 546-565), discutendo riguardo le diverse forme di governo e il loro mutarsi in peggio<sup>163</sup>, Socrate era giunto a descrivere il governo tirannico e quindi il carattere del tiranno, nato inizialmente come protettore del popolo all'interno di un contesto democratico, ma ben presto colpevole di nefandezze spinto dalla volontà di soddisfare ogni suo desiderio. Proprio in questo punto del dialogo, Platone fa un, seppur cursorio, riferimento all'Arcadia, presentando il tiranno con un'immagine tratta da tradizioni mitiche e folkloriche (*Resp.* 565e):

«Qual è dunque l'inizio della trasformazione da capo a tiranno? o non è chiaro che esso ha luogo quando il capo comincia ad agire proprio come nel mito che si racconta a proposito del santuario di Zeus in Arcadia?» «Quale?» «Questo: chi ha assaggiato un pezzetto di interiora umane che è stato mescolato con quelli di altre vittime, costui è necessario che si trasformi in un lupo».<sup>164</sup>

Platone sembra qui riferirsi alla storia, nota anche da altre fonti, di Licaone, mitico fondatore del culto di Zeus Liceo<sup>165</sup>. Tuttavia, è stata rintracciata nelle parole di Platone anche un'allusione a eventi contemporanei e, in particolare, a Licomede: a partire dall'assonanza col nome, composto da λύκος (lupo), passando per l'interesse più volte

---

<sup>162</sup> Su questo passo e, in generale, sulla φιλοτιμία in Platone si veda Renaut 2013, che analizzando anche il discorso di Diotima nel *Simposio* (208c-e) sottolinea come, p. 101: «Plato denounces the propensity of the *philotimos* to love being praised at any cost, regardless of the real and objective value of actions and behaviour». Come iconica dimostrazione di quanto l'ambizione e la ricerca di onori siano elementi futili, se non nocivi, nell'etica platonica, si veda anche quanto si racconta nel mito di Er (*Resp.* 620c-d), laddove l'anima di Odisseo, eroe che sempre ha cercato l'onore e la gloria, cerca di ottenere la vita semplice e anonima di un privato cittadino, perché ben si ricorda gli affanni dovuti all'ambizione (μνήμη δὲ τῶν προτέρων πόνων φιλοτιμίας).

<sup>163</sup> Alla *kallipolis* dove dominano i filosofi segue immediatamente, come sua diretta degenerazione, lo stato timocratico, dove elemento centrale è proprio la φιλοτιμία (8. 548c: διαφανέστατον δ' ἐν αὐτῇ ἐστὶν ἓν τι μόνον ὑπὸ τοῦ θυμοειδοῦς κρατοῦντος, φιλονικίαι καὶ φιλοτιμίαι), ma con essa è evidente che cresca anche il desiderio di ottenere ricchezze e di impossessarsi di quelle altrui: Platone ben sottolinea l'aspetto più destabilizzante della φιλοτιμία, che sembra avere tra i suoi effetti immediati l'insorgere della discordia nel corpo civico e che naturalmente tende a declinarsi, e quindi a peggiorare, nel desiderio di ottenere riconoscimenti concreti, denaro e ricchezze.

<sup>164</sup> Trad. M. Vegetti 2006.

<sup>165</sup> Su Licaone si vedano Esiodo fr. 163 M.-W.; Pausania 8. 2. 1-6; Apollodoro *Bibl.* 3. 8. 1-2, ma anche fonti latine come Plinio *Nat. Hist.* 8. 80-82 e il celebre racconto della sua trasformazione in lupo offerto da Ovidio *Metam.* 1. 232-239. Per uno studio del suo mito e del culto di Zeus Liceo, che venne trasferito a Megalopoli al momento della fondazione della città quale centro della lega arcadica, si veda Piccaluga 1968.

mostrato nei dialoghi platonici nei confronti degli avvenimenti contemporanei in Arcadia<sup>166</sup>, per concludere con le probabili simpatie di Platone a favore di un'alleanza con Sparta e avversa a Tebe<sup>167</sup>. Tale lettura non può che essere fortemente ipotetica, ma se davvero in Platone l'immagine del tiranno come lupo mannaro alludesse a Licomede avremmo un'ulteriore critica a un personaggio verso il quale Senofonte sembra dimostrare tutta la sua disistima.

Ancora una volta, a confermare il ritratto a tinte fosche del personaggio senofonteo e a suggellarne la qualifica di paradigma *e contrario* è il riferimento all'elemento divino, che si palesa, seppur in forma ambigua, proprio nel momento decisivo, segnando il destino di Licomede (*Hell.* 7.4.2-3):

A Licomede giunse voce delle recriminazioni ateniesi nei confronti degli alleati (μεμφομένους τοὺς Ἀθηναίους τοῖς συμμάχοις), perché mentre essi davano il sangue per loro, nessuno aveva mosso un dito per sostenerli; convinse allora i Diecimila a negoziare un'alleanza con Atene. In un primo momento alcuni fra gli Ateniesi non vedevano di buon occhio il fatto (ἐδυσχέραινον τινες τῶν Ἀθηναίων): essi che erano amici dei Lacedemonii diventavano alleati dei loro avversari; ma dopo che, facendo bene i conti, arrivarono alla conclusione che per i Lacedemonii non meno che per loro era un vantaggio se gli Arcadi non avessero avuto più bisogno del sostegno dei Tebani, allora ovviamente accettarono l'alleanza degli Arcadi. E Licomede, che era il promotore di tutto questo, durante il viaggio di ritorno da Atene trovò una morte che sa molto di intervento divino (δαίμονιώτατα ἀποθνήσκει). Tra i tanti battelli (ὄντων γὰρ παμπόλλων πλοίων) ne scelse uno di suo gradimento (ἐκλεξάμενος τούτων ὃ ἐβούλετο), e prese accordi coi marinai per essere sbarcato dove egli stesso avesse indicato (καὶ συνθέμενος τοῖνυν ἀποβιβάσαι ὅποι αὐτὸς κελεύοι), ma andò a scegliere (εἴλετο) di attraccare

---

<sup>166</sup> Plato *Symp.* 193a sembra riferirsi al diecismo di Mantinea (vd. Dover 1980, *n. ad loc.*). Altre fonti (D. L. 3.23; Aelian. *V.H.* 2.42; Plut. *Adv. Colotem* 1126c) attestano un coinvolgimento platonico nella redazione della nuova forma di governo per la città di Megalopoli, anche se, stando almeno ai primi due autori, ci sarebbe stato subito un disaccordo tra la visione platonica e la volontà degli Arcadi: cfr. Roy 2000, pp. 311-312.

<sup>167</sup> Eidinow 2019 ha proposto questa allusione portando questi e altri elementi a supporto della sua tesi (il più significativo è forse il fatto che il culto di Zeus Liceo, nonché il ruolo dei riti iniziatici legati a questo culto, dovevano essere fondamentali per la coesistenza della confederazione arcadica e, soprattutto, nella neonata città di Megalopoli, che nella descrizione di Paus. 8. 30 è proprio costruita intorno al santuario dedicato a questa divinità: cfr. Moggi - Osanna 2003, *n. ad loc.* dove si sottolinea come la divinità fosse effigiata anche nelle monete della città nel IV sec.). Il culto di Zeus Liceo, fondamentale per la sua funzione unificante per l'identità arcadica, probabilmente aveva un ruolo importante all'interno della confederazione, anche se è difficile quantificare questa importanza per la scarsità delle fonti in merito, dovuta probabilmente anche alla brevità di questa esperienza politica: cfr. Nielsen 2013. È evidente, tuttavia, che la proposta di leggere nel testo platonico un riferimento all'attualità e, in particolare, a Licomede poggia su elementi del tutto indiziari a partire dall'ipotetica datazione della *Repubblica* negli anni appena successivi alla battaglia di Leuttra (371). Proprio la difficile cronologia del dialogo platonico, insieme al breve riferimento all'Arcadia presente nel testo, devono invitare alla cautela, anche se una critica così netta al governo e alla politica di Licomede ben si accorderebbe con quanto narra lo stesso Senofonte.

proprio dove si trovavano i fuorusciti (οἱ φυγάδες ἐτύγγανον ὄντες). Quello così andò incontro alla morte, e tuttavia l'alleanza fu effettivamente conclusa.

Senofonte racconta dell'accordo diplomatico tra Arcadia ed Atene, un accordo che probabilmente non ottenne il beneplacito di quanti, invece, avevano appena ottenuto, non senza difficoltà, un'alleanza tra Sparta ed Atene<sup>168</sup>. Lo stesso Senofonte sembra sottolineare come questa scelta renda ancor più complessa la cooperazione con la città del Peloponneso<sup>169</sup>, seppur, allo stesso tempo, si rende conto - in un'ottica di *Realpolitik* - dei vantaggi che ne potevano derivare al fine di allontanare l'Arcadia dall'influenza beotica e, quindi, di un maggior isolamento di Tebe.

Segue immediatamente la vicenda della morte di Licomede, che avviene proprio nel viaggio di ritorno dall'Attica ed è narrata in maniera molto sintetica, attraverso un *tricolon* di preposizioni participiali (che in traduzione italiana sarebbero rese meglio col significato di concessive: “pur essendoci molte imbarcazioni, pur avendo scelto quella che voleva, e nonostante si sia accordato coi marinai sull'attraccare laddove avesse deciso”) che sottolineano l'incredibile coincidenza della vicenda e danno maggior risalto alla scelta di Licomede (εἴλετο indica la decisione personale, ma chiaramente qui indica anche il concretizzarsi dell'intervento divino) di attraccare laddove lo aspettava la morte.

Senofonte non aggiunge particolari, lascia nel silenzio sia il luogo della morte sia gli esecutori del delitto sia il modo in cui avviene questa uccisione, anzi, anche il fatto che si tratti di una morte cruenta è un dato che possiamo arguire, ma che resta implicito nel testo<sup>170</sup>.

---

<sup>168</sup> Si veda il racconto della conferenza di pace svoltasi ad Atene nel 369 di *Hell.* 7.1 e in particolare le parole di Cefisodoto all'interno del dibattito su quale delle due città debba avere il ruolo di egemone, che denunciano chiaramente l'ancor viva diffidenza di Atene nei confronti dei lacedemoni e le difficoltà di mettere in pratica e rendere operativa la cooperazione tra le due città.

<sup>169</sup> Non è un caso che la proposta di alleanza nasca in seguito ai malumori ateniesi nei confronti degli alleati spartani, colpevoli, a loro giudizio, di non essere intervenuti in appoggio alla città attica per la conquista di Oropo, che nel V sec. era sotto l'influenza ateniese, ma che era entrata nella confederazione beotica e, quindi, sotto il controllo di Tebe. Sulla storia dei conflitti attorno alla città di Oropo tra V e IV secolo e il susseguirsi dei diversi periodi di controllo ateniese e tebano si veda la sintesi offerta da Gauthier 1987-1989, p. 194. In merito al difficile rapporto di alleanza tra Ateniesi e Spartani si veda Tuplin 1993, pp. 116-117 che vede nell'alleanza con l'Arcadia uno dei segni dell' «Athenian tendency to aim at a dominant position and to fail to enter into the spirit of a true φιλία».

<sup>170</sup> Una ricostruzione dei moventi politici che poterono motivare l'omicidio è offerta da Beck 1997, p. 4: «Lykomedes kam nicht ums Leben, weil er zufällig einen Anlegehafen in der Peloponnes auswählte, in dem sich arkadische φυγάδες aufhielten. Wahrscheinlicher ist, das er einem von langer Hand geplante Attentat der Oligarchen zum Opfer fiel, das nicht allein als persönlicher Racheakt galt, sondern sich auch gezielt gegen die Einheit des Arkadischen Bundes richtete. Das Motiv der Täter lag darin, mit dem Anschlag auf Lykomedes die ohnehin äusserst fragile und im politischen System des Arkadikon nur leidlich verankerte Vereinigung der arkadischen Demokraten zu schwächen». Tuttavia, va notato che Senofonte, in questo caso, non è interessato a descrivere queste dinamiche sociali e politiche, la sua attenzione, ancora una volta, non è al singolo caso particolare ma all'universale, all'evento divino, che se non è causa sufficiente per uno storico moderno, è invece unico fulcro della vicenda per l'autore antico

All'autore interessa piuttosto sottolineare tutti gli elementi che avrebbero potuto e dovuto favorire Licomede e che, invece, vanno a concorrere a un destino che, proprio per il suo carattere eccezionale, non sembra avere nulla di casuale.

Ancora una volta sono le scelte lessicali che aiutano a comprendere l'indirizzo che Senofonte sta dando alla vicenda: l'uso del superlativo neutro avverbiale δαιμονιώτατα è un *unicum* in tutto il *corpus* Senofonteo, né se ne trovano precedenti rispetto a Senofonte. L'aggettivo semplice già si trova per riferirsi a un evento che appartiene alla sfera divina o che ha caratteristiche miracolose: così avviene in Bacchyl. *Dith.* 2. 35 o in Soph. *Ant.* 376 dove l'aggettivo qualifica proprio il termine τέρας ('prodigio')<sup>171</sup>. Anche in Erodoto compare l'aggettivo a qualificare l'impulso divino che spinge i persiani contro i greci nelle parole di Artabano (7. 18. 3)<sup>172</sup>. Tuttavia, l'uso dell'aggettivo al superlativo o al comparativo non compare prima di Senofonte e nel IV sec. l'unica altra occorrenza è in Aristotele (*Phys.* 2. 196B 5-7):

Vi sono poi alcuni ai quali sembra che la fortuna sia una causa, ma che sia oscura al pensiero umano, essendo alcunché di divino e di piuttosto demoniaco (εἰσὶ δέ τινες οἷς δοκεῖ εἶναι μὲν αἰτία ἢ τύχη, ἄδηλος δὲ ἀνθρωπίνη διανοία ὡς θεῖόν τι οὔσα καὶ δαιμονιώτερον).

Dopo aver stabilito la sua celebre teoria delle cause, Aristotele si trova a discutere il problema della fortuna (τύχη), se sia essa una causa e come vada inquadrata. Come è consuetudine per lo Stagirita, prima di intraprendere la discussione vera e propria della problematica, offre un vero e proprio *status quaestionis*, riportando le opinioni dei filosofi precedenti. In questo caso non viene detto a chi riferire questa preposizione<sup>173</sup>, ma quel che più importa è il fatto che questa idea si può ben ascrivere anche a Senofonte, anche se con una necessaria correzione: nel testo senofonteo, se, da una parte, emerge la convinzione che

---

<sup>171</sup> Su Bacchilide dove il termine si riferisce al dono del centauro Nesso a Deianira, che si rivelerà invece fatale per Eracle, si veda il commento di Maehler 2004, *ad loc.* dove si sottolinea come il termine δαιμόνιον rimandi in ultima istanza all'agire del fato. Su Soph. *Ant.* 376, dove il termine si riferisce all'apparizione di Antigone, condotta in scena dalle guardie che l'hanno colta in flagrante mentre cercava di seppellire il cadavere del fratello, si veda il commento di Jebb 1900, *n. ad loc.*: «a portent sent by gods,- so astounding as to require a supernatural cause»; nell'atto stesso del seppellimento del cadavere di Polinice è stato visto un intervento divino (Scodel 1984, pp. 55-57).

<sup>172</sup> Il termine compare in un punto cruciale della narrazione, nella discussione, messa in scena da Erodoto, tra Serse e i suoi consiglieri riguardo la scelta di intraprendere la spedizione, il narratore sceglie di mischiare il piano umano con quello divino, attraverso anche l'uso di sogni e visioni: si veda il commento di Vannicelli - Corcella - Nenci 2017, *ad loc.* (pp. 308-9; 326).

<sup>173</sup> Vd. Charlton 1970, *n. ad loc.*: «That chance is a genuine cause but a kind of deity or supernatural being is an opinion which may have been held rather by the ordinary man than by any notable thinker». Altri studiosi, invece, pensano a un riferimento a filosofi atomisti, come Anassagora e Democrito: si veda Radice 2011, *n. ad loc.* e Democr. 68A70 D.-K.

la divinità si manifesti più volte nella storia e sia responsabile di diversi avvenimenti, allo stesso tempo, si mostra sempre la ragione etica di questo agire, che non è, quindi, lasciato alla totale casualità e del tutto incomprensibile per gli uomini, ma, anzi, è offerto al pubblico quale monito ed insegnamento per evitare di incorrere negli stessi errori, nelle stesse colpe e, quindi, nelle stesse punizioni.

A rendere esplicita questa visione teologica è Socrate stesso nei *Memorabili*. Senofonte riporta (*Mem.* 1.4) un'interessante discussione tra Socrate ed Aristodemo detto il Piccolo, tutta volta a dimostrare l'esistenza di una divinità ordinatrice del cosmo e l'importanza di eseguire diverse pratiche culturali come i sacrifici e la divinazione<sup>174</sup>. È evidente la natura apologetica del passo, che mira a contestare le diverse accuse che portarono alla morte del filosofo ateniese: bisogna tenere a mente che Senofonte stesso nel riportare i detti del suo maestro, prende la mosse e si pone in contrasto con quanto dicono e scrivono certuni in merito alla figura di Socrate<sup>175</sup>. In questo senso apologetico e di netta polemica con i contemporanei vanno lette le rivendicazioni di veridicità senofontee: per esempio i luoghi dove l'autore stesso rivendica la sua presenza al fatto in qualità di testimone, come nel caso, per l'appunto, della discussione tra Socrate e Aristodemo riguardo la divinità (*Mem.* 1. 4. 2: ἤκουσα περὶ τοῦ δαιμονίου).

Questo dialogo si innesta in un primo momento sulla polarità tra il caso (τύχη) e la ragione (γνώμη): Socrate cerca subito di dimostrare come certe cose non siano frutto del semplice caso, dal momento che sono fatte per una certa utilità, come ad esempio gli occhi che sono fatti per vedere (*Mem.* 1. 4. 4). È così che a piccoli passi si inseriscono nel discorso elementi quali: i) una provvidenza divina (1. 4. 6: πρόνοια); ii) l'ipotesi di un demiurgo ordinatore del mondo (1. 4. 7: ἔοικε ταῦτα σοφοῦ τινος δημιουργοῦ καὶ φιλοζώου τεχνήμασι, non a caso in bocca a Aristodemo); iii) una intelligenza universale (1. 4. 8: «E l'intelligenza (νοῦν δὲ), se essa soltanto non esistesse in nessun altro luogo, come puoi pensare di essertela accaparrata solo tu per un colpo di fortuna? (εὐτυχῶς)», è Socrate che questa volta incalza il suo interlocutore); iv) un'entità a cui Aristodemo si riferisce con il neutro sostantivato τὸ δαιμόνιον (1. 4. 10); v) una saggezza che è in ogni cosa e che ordina tutto (1. 4. 17: «“Amico

---

<sup>174</sup> Su questo dialogo si vedano Dillery 1995, pp. 186-194 e Calvo-Martinez 2008, pp. 58-63. Per una rivalutazione di questo testo senofonteo, che ebbe molta fortuna soprattutto in ambiente stoico, e per una sintesi della sua storia travagliata negli studi si veda Dorion 2016, in part. pp. 183-187.

<sup>175</sup> *Mem.* 1. 4. 1: «Ma se qualcuno crede, in base a congetture tratte da quanto alcuni scrivono e dicono riguardo a lui, che Socrate fu bravissimo nell'esortare gli uomini alla virtù, ma non fu capace di condurli fino ad essa, consideri non soltanto i ragionamenti con cui, per correggerli, confutava con le sue domande coloro che presumevano di sapere tutto, ma anche i discorsi che teneva a quelli che trascorrevano la giornata insieme a lui, e giudichi allora se era capace di rendere migliore chi lo frequentava».

mio, renditi conto” proseguì Socrate “che la mente che è in te governa il tuo corpo come vuole. Bisogna dunque ritenere che anche l’intelligenza presente nell’universo (τὴν δὲ τοῦ θεοῦ φρόνησιν) disponga ogni sua cosa a piacimento”»).

A conferma delle sue parole Socrate pone vari argomenti, ma uno tra tutti merita attenzione e rappresenta bene il senso di quell’azione della divinità nella storia che nella vicenda delle *Elleniche* trova la sua pragmatica realizzazione (*Mem.* 1. 4. 16):

«Pensi forse che gli dèi avrebbero ispirato agli uomini la convinzione che essi sono in grado di fare loro del bene e del male, se non ne fossero capaci? E che gli uomini, se per tutto questo tempo fossero stati ingannati, non se ne sarebbero mai accorti? Non vedi che le istituzioni umane più stabili e più sagge, città e popoli, sono le più rispettose degli dei e che le età più assennate della vita sono quelle che più si preoccupano degli dei? (τὰ πολυχρονιώτατα καὶ σοφώτατα τῶν ἀνθρωπίνων, πόλεις καὶ ἔθνη, θεοσεβέστατά ἐστι καὶ αἱ φρονιμώταται ἡλικίαι θεῶν ἐπιμελέσταται;)»

Il successo, la durevolezza e la saggezza di qualsiasi prodotto dell’agire umano è profondamente legato al rispetto e alla cura per la divinità che l’uomo dimostra in questo suo operare, e quindi a quanto riesca ad ottenere il favore divino e quanto a lungo lo mantenga. Socrate è partito da un’etica religiosa tradizionale, per difendere gli oracoli, i sacrifici e il culto degli dei, ma ha fatto un passo oltre, andando a rappresentare una sorta di provvidenzialità della storia<sup>176</sup>. Alla luce di questi argomenti e di queste convinzioni filosofiche e religiose vanno lette le parabole di uomini e città rappresentate nella narrazione storica senofontea: è lecito a questo punto domandarsi quanto dietro ad eventi apparentemente casuali si celi questa intelligenza divina, quanto spazio rimanga alla τύχη,

---

<sup>176</sup> L’idea di una provvidenza divina che guida gli eventi troverà un maggior successo con lo stoicismo, specialmente in epoca imperiale e in particolare nei testi di Epitteto: si vedano i passi riuniti e commentati da De Vogel 1959, pp. 71-74. Più recentemente si veda Collette 2021, che sottolinea anche (pp. 10-12) l’influenza del pensiero socratico su diversi filosofi stoici. Per questa dottrina stoica il precedente immediato è stato rintracciato nel *Timeo* platonico: cfr. Reydamas-Schils 1999, pp. 70-80. Per le diverse concordanze tra quanto afferma il Socrate di Senofonte e quanto si trova nel testo del *Timeo* platonico si veda Long 1988, pp. 162-163 e l’utile tabella sinottica in Dorion 2016, pp. 189-192. L’importanza del testo dei *Memorabili* come testimonianza di un primo sviluppo di questo concetto, seppur notata dagli studiosi di filosofia antica (cfr. Couloubaritsis 2014, pp. 4-7 dove si accenna al testo senofonteo), non è stata abbastanza messa in luce negli studi (dove Senofonte, come spesso accade, è messo in ombra da Platone), e troppo raramente si è cercato di far dialogare questa riflessione teologica universale, offerta dal dialogo tra Socrate ed Aristodemo, con quanto viene narrato attraverso i singoli casi particolari nelle opere di natura storiografica come le *Elleniche*, nonostante una tale visione del mondo dovrebbe necessariamente trovare una qualche realizzazione concreta proprio nel susseguirsi degli eventi e delle vicende storiche. Uno studio fondamentale in merito alla questione, dove il passo dei *Memorabili* è usato come chiave interpretativa della narrazione storica, è offerto da Dillery 1995, pp. 179-240.

intesa come fortuito caso, e quanto, invece, essa non rappresenti solo un altro modo di riferirsi al νοῦς, al τὸ δαϊμόνιον<sup>177</sup>.

Chiaramente non è un fato cieco quello che porta Licomede a scegliere il luogo sbagliato dove attraccare, non è una τύχη crudele che lo spinge, come una forza incomprensibile, al suo destino, ma piuttosto l'eccezionale casualità della morte è lo strumento attraverso cui la divinità (*Mem.* 1. 4. 10: τὸ δαϊμόνιον) rende incredibilmente manifesta la sua azione (che proprio per questo è definita δαϊμονιώτατα) e Senofonte invita il lettore a rileggere tutta la vicenda dell'Arcade per ricercare le ragioni di questa tragica fine e le motivazioni per cui si è guadagnato tale destino<sup>178</sup>.

### 2.3 Tebe, Epaminonda e la τύχη

Dal prosieguo della narrazione si comprende bene quanto l'omicidio di Licomede sia un evento cruciale, in quanto, eliminata la guida carismatica del movimento pan-arcadico, le antiche ma mai sopite rivalità tra Mantinea e Tegea per il controllo della regione si possono riaccendere e, a partire da una causa che sembra tutta interna al mondo arcadico e che, non a caso, si concretizza nell'accusa di utilizzare i fondi sacri, gli ἱερὰ χρήματα<sup>179</sup>, si mettono in moto diversi avvenimenti che portano al finale dello scontro di Mantinea che vede come vincitori solo caos e disordine (ἀκρίσια καὶ παραγή).

Solo in quest'ultima parte dell'opera trovano spazio i protagonisti tebani, finora esclusi totalmente dalla narrazione<sup>180</sup>. Diversi studiosi hanno spiegato questi silenzi come un effetto

---

<sup>177</sup> Nel dialogo con Socrate Aristodemo parla della divinità come τὸ δαϊμόνιον: questo termine, nonché gli altri passi del dialogo dove si fa riferimento a una divinità al singolare sono stati evidenziati da Calvo-Martinez 2008.

<sup>178</sup> Si consideri come, secondo la ben precisa visione senofontea per cui l'individuo e la polis sono sempre due facce della stessa medaglia, anche l'intera Arcadia di lì a poco subirà una sconfitta che ha tutte le caratteristiche di una punizione divina: si tratta della cosiddetta "battaglia senza lacrime" narra in *Hell.* 8.1.28-32, dove l'autore sottolinea diversi segni, come fulmini e tuoni a ciel sereno, ad indicare il favore divino di cui godono Archidamo e tutto l'esercito lacedemone. Su questo episodio si veda anche Gilhaus 2019, pp. 161-162, che sottolinea come tutta l'Arcadia, in particolare sotto il governo di Licomede, abbia mostrato, nella narrazione senofontea, diversi comportamenti dettati da arroganza e ὕβρις.

<sup>179</sup> La consequenzialità del racconto sembra indicare nell'Arcadia il centro degli eventi.: *Hell.* 7. 4. 33-34 (accusa di Mantinea nei confronti degli arconti arcadi di utilizzare i tesori sacri); *Hell.* 7. 4. 35-40 (intervento di Tebe nella vicenda arcade, con il tentativo non riuscito di arrestare gli oppositori, specialmente i Mantinesi e le conseguenti proteste delle città dell'Arcadia contro Tebe); *Hell.* 7. 5: spedizione di Epaminonda in Peloponneso e battaglia di Mantinea.

<sup>180</sup> È questa una tra le diverse lacune notate all'interno delle *Elleniche* che ha acceso un coro di critiche nei confronti di Senofonte, accusato ancora una volta di essere venuto meno ai suoi doveri come storiografo e di aver mancato di riportare avvenimenti essenziali per la storia greca: si veda Moggi 2010, pp. 231-233 con bibliografia precedente. La presenza di lacune si spiega più semplicemente con gli intenti paideutici dell'opera senofontea, tesa più a presentare esempi di governo e di condotta politica e morale (da seguire o da evitare) piuttosto che a una precisa ricostruzione storica: vd. Lévy 1990.

di una visione contraria a Tebe e favorevole a Sparta che si potrebbe rintracciare nell'opera senofontea<sup>181</sup>; si è visto, tuttavia, come Senofonte non risparmi critiche alla città che l'ha ospitato e neppure al suo benefattore Agesilao<sup>182</sup>. Forse allora si possono rintracciare diverse spiegazioni per questi silenzi, andando anche ad analizzare i luoghi dove essi sembrano apparire più evidenti<sup>183</sup>.

In prima istanza è strano che Pelopida ed Epaminonda non trovino alcuna menzione nella battaglia di Leuttra, dove, come sappiamo da altre fonti<sup>184</sup>, la vittoria tebana fu principalmente merito delle capacità belliche e dell'organizzazione dell'esercito, soprattutto grazie all'introduzione della nuova tattica della falange obliqua<sup>185</sup>. In secondo luogo, ha fatto scalpore l'assenza di Epaminonda nella decisiva assemblea di Sparta che precede immediatamente il conflitto nel 371<sup>186</sup>.

Almeno per il primo caso una spiegazione è stata acutamente rintracciata da Tuplin che, analizzando come il racconto senofonteo si soffermi sulla presenza di segni divini e si concentri in particolare sul ruolo della *τύχη*, suggerisce come, non menzionando Pelopida ed Epaminonda, Senofonte voglia farli apparire come dei meri strumenti dell'azione divina

---

<sup>181</sup> Si noti per esempio quanto scrive Buckler 1982, in conclusione alla sua analisi dei discorsi presenti nelle *Elleniche*, p. 203: «When Xenophon creates a speech to express his own views, it is invariably in the interests of the Spartans or their Peloponnesian allies. In the speeches he demonstrates anew his anti-Theban bias by allotting only four to Thebans, and in each case he does so only because of a Common Peace or because Peloponnesian were involved». Non molto diverso il giudizio su Senofonte come pessimo testimone per le vicende tebane espresso da Bersanetti 1949, pp. 48-49. Si veda anche quanto asserisce Cawkwell 1972 p. 256: «Plainly Xenophon hated the Thebans». Eppure un rapporto con la Beozia sembra essere presente anche nelle notizie biografiche che possediamo riguardo Senofonte, a partire dal suo legame con Prosseno sottolineato nell'*Anabasi*. Fortunatamente questi giudizi che spiegano lacune e omissioni esclusivamente con le presunte simpatie di Senofonte, nonché la ben nota *vulgata* di un Senofonte sempre e comunque filolaconico e favorevole a Sparta ultimamente hanno sempre più perso consensi tra gli studiosi, a partire dal decisivo studio di Tuplin 1993.

<sup>182</sup> Si veda anche solo la condanna spartana espressa in *Hell.* 5.4.1.

<sup>183</sup> Un ottimo esempio di come si possono spiegare certe omissioni all'interno della precisa volontà dell'autore di dare una sua lettura degli avvenimenti, senza che questo equivalga a una deformazione dei fatti in favore di una parte o dell'altra, è offerto dall'analisi di Jehne 2004 sui motivi del silenzio in cui Senofonte lascia la fondazione della seconda lega delio-attica, da cui si ricava come nelle *Elleniche* la ricerca delle cause del conflitto coinvolga più direttamente i personaggi, anche secondari, e i singoli eventi, invece di astrarre una causa generale come invece aveva fatto Tucidide per la Guerra del Peloponneso.

<sup>184</sup> Plut. *Pelop.* 23; Diod. 15. 55.

<sup>185</sup> Per una ricostruzione storica della campagna si veda Tuplin 1987; sulla tattica innovativa approntata da Epaminonda si veda almeno Buckler 1985.

<sup>186</sup> Il discorso di Epaminonda è riportato, seppur in maniera indiretta, con grande enfasi e con diverse lodi da Plutarco *Ages.* 27-28; un'altra versione del discorso è presente in Diod. 15.38. Cartledge 1987, p. 379, definisce la narrazione senofontea della conferenza di pace «viciously incomplete». Cfr. Shipley 1997, pp. 311-313, che nota come Senofonte abbia sostituito il discorso di Epaminonda con i tre discorsi dei delegati ateniesi (Callia, Autocle e Callistrato) che si susseguono, ma che si riferiscono più ai rapporti tra Sparta e Atene che alle vicende che riguardano Tebe (per un'analisi di questi tre discorsi all'interno delle negoziazioni del 371 si veda Rubinstein 2016, pp. 100-110). È evidente che il tema di un'alleanza (o meglio di una mancata alleanza) tra Atene e Sparta era centrale nella riflessione di Senofonte, ma la scelta di non riportare il discorso di Epaminonda non si può ridurre semplicemente alla volontà di rendere accettabile la posizione di neutralità assunta da Atene o, in maniera ancor più sbrigativa, all'antipatia dell'autore per la città beotica.

(τὸ δαϊμόνιον)<sup>187</sup>. Bisogna ricordarsi, in effetti, che nell'ottica senofontea l'esito della battaglia di Leuttra rappresenta principalmente il concretizzarsi della punizione divina che Sparta ha meritato con l'occupazione della Cadmea (come espresso chiaramente in 5.4.1). Non è quindi strano che la narrazione si concentri quasi esclusivamente sul campo spartano, andando a rappresentare, in maniera essenziale e senza neanche troppi dettagli di natura bellica a cui altrove Senofonte non rinuncia, la tragedia di Sparta e la sua caduta (la prima sconfitta spartana in una battaglia campale<sup>188</sup>), sottolineando come unico aspetto decisivo il ruolo della sorte.

Più difficile potrebbe essere spiegare l'assenza di Epaminonda nell'assemblea volta a ratificare una nuova ed inutile pace comune a Sparta, che prelude allo scontro decisivo<sup>189</sup>, ma è evidente che, seguendo la lettura di Tuplin, in un'ottica in cui è la presa della Cadmea a mettere in moto tutta una serie di eventi che devono - in maniera predeterminata<sup>190</sup> - portare all'esito infausto per Sparta, il ruolo e le ragioni dell'altra parte in campo, cioè Tebe, non possono trovare alcuno spazio<sup>191</sup>.

Senofonte sceglie consapevolmente di relegare Tebe alla semplice parte di comparsa, mentre con la sua narrazione tratteggia chiaramente tutte le fasi della tragedia spartana che va consumandosi a causa dei continui errori e delle empietà commesse dai Lacedemoni. Questa scelta si rispecchia anche nel modo in cui vengono presentati i personaggi tebani: più

---

<sup>187</sup> Tuplin 1993, p. 138.

<sup>188</sup> Senofonte sottolinea questo elemento (vd. *Hell.* 5.4.1), e lo fa anche omettendo tutta una serie di scontri precedenti tra le due città, come la battaglia di Tegira di qualche anno precedente a Leuttra, che invece viene sottolineata da Plutarco (*Pelop.* 16-17) come la prima volta in cui gli Spartani furono sconfitti da un numero inferiore di nemici (οὐδέποτε Λακεδαιμόνιοι πλείονες ὄντες ὑπ' ἐλαττόνων ἐκρατήθησαν). È evidente come da una parte nella sua storia interessino poco le vicende relative a Tebe, dall'altra sia fondamentale far risaltare l'eccezionalità della sconfitta spartana di Leuttra, la quale proprio perché evento improvviso e in nessun modo prevedibile, in maniera del tutto simile a quanto descritto per la morte di Licomede di Mantinea, deve riferirsi più ad un'azione divina che a una capacità umana.

<sup>189</sup> Cfr. Cawkwell 1972 p. 255: «But the Peace Congress was a difference matter. Xenophon was in all likelihood present at the festival of the Gymnopaedia which shortly followed the Congress and during which the news of the battle of Leuctra reached Sparta. His intimacy with Agesilaus could not have denied his ears the name and infamy of Epaminondas, and even if Xenophon was not in Sparta so shortly after the battle, it is inconceivable that the altercation of Agesilaus and Epaminondas did not echo through the Peloponnese and reach Xenophon in Scillus. His silence must have been deliberate - a challenging fact».

<sup>190</sup> Non è un caso che alla vigilia dello scontro di Leuttra, piuttosto che le parole di Epaminonda, a difendere la causa tebana e a parlare in favore della pace sia lo spartano Protoo (sulla cui proposta si veda Bearzot 2004, pp. 109-118). L'intento principale del suo discorso, dichiarato esplicitamente, era assicurarsi il favore degli dei (e in questo senso va letto anche il riferimento al tempio di Apollo a Delfi), ma la risposta dell'assemblea spartana non lascia scampo a soluzioni di compromesso: Senofonte chiude la vicenda notando semplicemente, ma in maniera asseverativa, che non consente repliche, come il fato ormai guidasse gli eventi (*Hell.* 6.4.3: ἤδη γάρ, ὡς εἶκε, τὸ δαϊμόνιον ἤγευ). Cfr. Tuplin 1993, p. 134.

<sup>191</sup> Allo stesso modo trovano meno spazio le responsabilità personali di Agesilao, ma anche in questo caso è riduttivo e fuorviante spiegare certe lacune esclusivamente con una simpatia di Senofonte verso il re spartano e suo benefattore, che lo porterebbe a distorcere la verità dei fatti o a fare una selezione di eventi volta a far emergere il ritratto più positivo possibile del re.

volte, infatti, Senofonte riferisce eventi in cui essi compaiono e hanno anche ruoli decisivi, ma allo stesso tempo non ne riporta il nome<sup>192</sup>.

La prima apparizione dei Tebani è quando, insieme ai Corinzi, respingono con decisione ogni proposta di compromesso tra Sparta e Atene e invitano gli Spartani a distruggere la città ateniese<sup>193</sup>.

Successivamente, Senofonte narra il sacrificio che il re Agesilao decise di compiere in Aulide, alla vigilia della sua partenza per l'Asia, nel 396 a. C. (in parallelo esplicito con quello compiuto da Agamennone prima della spedizione di Troia<sup>194</sup>), ma anche qui l'intervento di anonimi beotarchi impedisce il compiersi del rituale, con evidenti conseguenze sia per la reazione adirata del re spartano, sia per la caratterizzazione di questi personaggi (e, quindi, della popolazione che rappresentano) come irrispettosi della divinità e alleati più del re persiano che del mondo ellenico (*Hell.* 3.4.3-4):

Assolte le formalità rituali previste, e in particolare quelle relative al passaggio dei confini, si mise in marcia, dopo aver mandato dei messaggeri ad annunciare alle città il numero di effettivi che ciascuna doveva inviare e il punto di ritrovo; quanto a lui, intendeva recarsi a celebrare un sacrificio ad Aulide, nel sito in cui Agamennone aveva sacrificato quando si era imbarcato per Troia. Ma quando giunse sul posto, i beotarchi, informati del fatto che stava offrendo sacrifici, gli inviarono cavalieri ad intimargli di non continuare a sacrificare, strappando via dall'altare le vittime che erano già state offerte. E Agesilao, presi a testimoni gli dèi e gonfio di rancore (ὁ δ' ἐπιμαρτυράμενος τοὺς θεοὺς καὶ ὀργιζόμενος), salì sulla trireme e salpò.

Il sacrificio interrotto rappresenta all'interno della narrazione senofontea il primo motivo dell'ostilità che il re spartano nutre verso i Tebani<sup>195</sup>. Allo stesso tempo, una tale interruzione

---

<sup>192</sup> Un parallelo piuttosto esemplare può essere rappresentato dal re Assiro, antagonista di Ciro nella *Ciroperia*, a cui Senofonte si riferisce sempre ed esclusivamente col nome etnico senza mai riportare il suo nome proprio (cfr. Huitink 2018, pp. 478-479 su questo espediente narrativo).

<sup>193</sup> *Hell.* 2. 2. 19-20: «Al loro arrivo si tenne un'assemblea, durante la quale accaniti oppositori si rivelarono soprattutto Corinzi e Tebani, ma anche molti altri Greci, che sostenevano che non si dovesse venire ad accordi con gli Ateniesi, ma piuttosto annientarli. Tuttavia i Lacedemonii rifiutarono di ridurre in schiavitù una città greca che si era acquistata grandi meriti nei momenti di gravissimo pericolo che aveva vissuto la Grecia».

<sup>194</sup> Cfr. Ragone 1996 per l'analisi puntuale di quella che definisce come una vera e propria *imitatio Agamemnonis*, compiuta con «filologica fedeltà al modello» da parte del re spartano.

<sup>195</sup> In questo senso Senofonte va a costruire un filo rosso che unisce questo primo accendersi dell'ira di Agesilao nei confronti di Tebe (3.4.4 ὀργιζόμενος) con l'odio (5.1.33: ἔχθρα) verso i Tebani che lo spinge ad invadere subito la Beozia fino a Tegea per costringere i Tebani ad accettare la pace di Antalcida e rinunciare così alla guida della Confederazione beotica, evento che inaugura i conflitti con Tebe. Cfr. Cartledge 1987, p. 212; 357. Sulle motivazioni politiche dei Tebani per compiere tale azione sacrilega si veda Hack 1978, pp. 212-213. Le conseguenze dell'azione dei beotarchi in Aulide sono sottolineate anche da Ragone 1996, p. 27. Il participio ὀργιζόμενος ha quasi uno statuto tecnico come modulo narrativo utile al definire le cause di un conflitto

del rito sacrificale doveva rappresentare un chiaro presagio di come la spedizione in Asia si sarebbe conclusa negativamente. A dimostrare l'importanza di questo evento è anche la diversa trattazione che gli viene riservata in diverse fonti: da una parte, nell'*Agesilao*, Senofonte decide di tralasciarlo del tutto (consapevole senza dubbio che la stessa decisione di Agesilao di porsi in rapporto diretto con Agamennone e con la mitica spedizione achea poteva rappresentare una scelta infelice e «un atto carico di ambigue valenze»<sup>196</sup>), dall'altra Plutarco (autore che anche solo per le sue origini è certamente più favorevole ai Tebani) nella *Vita di Agesilao* (6.1-11) offre molti più dettagli, aggiungendo un sogno che ispirò il re a compiere il sacrificio e, soprattutto, giustificando l'azione dei beotarchi con il riferimento a delle norme culturali epicoriche che non vennero rispettate<sup>197</sup>. Quel che interessa qui è che Senofonte non riporta alcun valido motivo per l'azione dei beotarchi, che si qualifica quindi come un atto empio e dalle conseguenze nefaste per tutti i greci.

Questa azione dei beotarchi si qualifica anche, nella narrazione senofontea, come esempio del tipico atteggiamento medizzante proprio dei Beoti<sup>198</sup> e una conferma di questa lettura viene offerta dalle parole dello stesso Pelopida presso la corte del Re persiano. Infatti, nel 367, tra le varie attività diplomatiche che vengono narrate da Senofonte nel periodo convulso successivo allo scontro di Leuttra, viene descritto anche come a Susa si riunirono diversi ambasciatori dalle città greche per ottenere il favore dei Persiani, nel momento di maggiore difficoltà dopo la sconfitta per i Lacedemoni<sup>199</sup>. In questa occasione fa la sua prima comparsa in scena proprio Pelopida (*Hell.* 6.1.34-35):

---

all'interno dell'opera senofontea: stesso impiego, infatti, viene fatto del termine per rappresentare i motivi dello scontro tra Sparta e l'Elide (vedi Schepens 2004, pp. 6-8).

<sup>196</sup> Roscalla 2018, p. 28, definisce così il sacrificio in Aulide del re spartano, motivando in tal modo anche la sua esclusione dalle imprese narrate riguardo ad Agesilao nell'encomio/epitafio composto in suo onore da Senofonte.

<sup>197</sup> Sulla rappresentazione dell'evento in Plutarco si veda il commento di Shipley 1997, pp. 124-125. L'importanza di questo dato è accuratamente messa in luce da Ottone 2014, p. 200: Agesilao affidando al proprio indovino il gesto del sacrificio invece di rivolgersi all'incaricato locale dei Beoti «viola consapevolmente, e platealmente, *nomoi* e *patria* dei Beoti, provocando l'ira dei beotarchi, i quali per reazione avrebbero impedito il compimento di un sacrilegio sul suolo patrio inviando subalterni a fare scempio della vittima». La narrazione plutarchea sembra, quindi, indicare in Agesilao il primo colpevole di empietà e responsabile dell'inimicizia con i Tebani attraverso un dettaglio che, però, è del tutto assente nella versione senofontea. Ragone 1996, pp. 32-33 vede nella narrazione di Plutarco intrecciarsi ormai indissolubilmente motivi di propaganda tebana e di propaganda spartana: è da notare che, se il motivo del sogno di Agesilao è, come ipotizza Ragone, un elemento creato ad arte dai Lacedemoni per giustificare la scelta di compiere un sacrificio così eclatante, tuttavia esso non appare in Senofonte, che anche in questo caso non sembra perseguire esclusivamente una visione filospartana degli eventi, ma anzi mostra evidenti le colpe di entrambi i contendenti.

<sup>198</sup> Il tema del medismo tebano è ben presente già nel racconto delle Guerre Persiane di Erodoto (7. 132; 8. 50; 9. 67; 9. 87): sulla sua matrice e sul ritratto che viene offerto dallo storico di Alicarnasso dei Tebani come traditori della Grecia, si veda Proietti 2021, pp. 397-402.

<sup>199</sup> Su questo incontro diplomatico a Susa si veda almeno Bearzot 2008-2009.

Dopo che furono là, era Pelopida a godere di un ascendente notevole presso il Persiano. In effetti poteva contare anche sull'argomento che soli tra i Greci i Tebani avevano combattuto al fianco del Re a Platea, e che mai in seguito avevano partecipato a spedizioni contro il Re, e che precisamente per questo i Lacedemonii avevano intrapreso la guerra contro di loro, perché non avevano voluto andare con Agesilao contro di lui e non gli avevano consentito di offrire sacrifici ad Artemide in Aulide, lì proprio da dove Agamennone era salpato per l'Asia, quando per aver compiuto il sacrificio potè prendere Troia. Giocava poi in misura notevole a favore del prestigio di Pelopida il fatto che i Tebani avevano vinto in battaglia a Leuttra, e il fatto che apparivano come coloro che avevano devastato il territorio di Sparta.

L'azione disturbatrice dei Tebani in Aulide è posta sullo stesso piano della loro partecipazione al fianco di Serse nello scontro di Platea contro i Greci<sup>200</sup>. Il ruolo che assume Pelopida qui è volto a sottolineare la sua amicizia con la Persia, anzi sembra in qualche modo rispondere a qualsiasi rappresentazione eroica di questo personaggio<sup>201</sup>, come si troverà secoli dopo in Plutarco, ad esempio, e che già doveva essere piuttosto diffusa in Grecia<sup>202</sup>.

Se la prima e unica apparizione di Pelopida non ne ricostruisce certamente un carattere eroico o quanto meno positivo, né lo mostra raggiungere i risultati sperati, in quanto le diverse città greche non accettarono il nuovo accordo con la Persia e, in particolare, il ruolo di garanzia che sarebbe spettato ai Tebani<sup>203</sup>; la prima apparizione di Epaminonda è anch'essa<sup>204</sup> rappresentata da un totale insuccesso, questa volta dal punto di vista militare.

---

<sup>200</sup> Sul ruolo dei Tebani nella decisiva battaglia di Platea si veda il racconto di Hdt. 9. 67-68 e Asheri - Corcella - Fraschetti 2006, *n. ad loc.*

<sup>201</sup> Molto netto in merito è il giudizio di Tuplin 1993, p. 154 che commenta così questa pagina del testo senofonteo: «This is the only appearance of Pelopidas in the pages of Hellenica and it presents him selling his soul by laying claim to Persian gratitude for Theban support of Xerxes [...] This can only be construed as a deliberate response to the creation of heroes by the pro-Theban tradition, especially since it can hardly be accidental that the first appearance of the other Theban hero, Epaminondas, follows immediately and affords us the opportunity to contemplate a fiasco».

<sup>202</sup> Sulle fonti per la storia tebana, in particolare per quanto riguarda la *Vita di Pelopida*, di Plutarco si veda Georgiadou 1997, pp. 15-28 (con opportuni accenni anche al perduto *bios* plutarcheo su Epaminonda). Elementi propri della coeva propaganda tebana, che sottolineava anche gli aspetti religiosi, come prodigi e oracoli, caratterizzanti l'attività di Epaminonda si riscontrano anche e soprattutto nel *De genio Socratis*, come ha sottolineato Sordi 1974 (sulla rappresentazione positiva della figura di Epaminonda come filosofo in quest'opera plutarchea si veda Donini 2017, pp. 17-31).

<sup>203</sup> *Hell.* 7. 1. 39-40. Senofonte conclude icasticamente la narrazione di questi rapporti diplomatici con una semplice frase che non lascia dubbi: «E questo tentativo di Pelopida e dei Tebani per ottenere l'egemonia andò così in fumo (καὶ αὐτὴ μὲν ἡ Πελοπίδου καὶ τῶν Θεβαίων τῆς ἀρχῆς περιβολὴ οὕτω διελύθη)».

<sup>204</sup> Questo susseguirsi immediato di due racconti incentrati su un personaggio di cui si vuole dare una prima caratterizzazione, attraverso anche la narrazione di un evento significativo e paradigmatico, ricorda il procedimento usato da Senofonte nei *Memorabili* per presentare Crizia (1. 2. 29-39: dove si racconta di come Crizia, una volta assunto il potere con i Trenta, cercasse di impedire a Socrate di insegnare e tenere discorsi) e Alcibiade (1. 2. 40-47: in cui si mette in scena un dialogo tra Alcibiade e Pericle riguardo la legge). Su questa sezione dell'opera senofonteica che rappresenta una risposta alla celebre accusa di Policrate, ma anche alle varie critiche che Socrate, anche per la sua vicinanza a questi personaggi politici, aveva subito sulla scena comica ateniese, si veda Segoloni 1994, in part. p. 76.

Infatti, si narra della sua spedizione in Acaia del 367 volta a portare anche questa regione nell'alveo di influenza tebana e toglierla al controllo spartano. Tuttavia, elemento essenziale diventa lo statuto politico con cui si governano le *poleis* achee: se in un primo momento la linea di Epaminonda sembra vincente e si lasciano i governi oligarchici; successivamente, a causa di dissidi interni tra gli alleati si sceglie di rovesciare gli ordinamenti e installare degli armosti, i quali a loro volta, però, sono scacciati in breve tempo dagli esuli aristocratici, riportando così le città achee all'alleanza con Sparta<sup>205</sup>.

Un elemento nella narrazione di questi eventi da parte di Senofonte merita di essere sottolineato: se questa sezione dell'opera si concentra in particolare sul tentativo da parte dei Tebani di ottenere l'egemonia (e così il racconto dell'ambasceria in Persia si apre e si chiude con due termini chiave quali ἡγεμονία e ἀρχή<sup>206</sup>) e, insieme, sullo scontro con le ambizioni egemoniche di altre realtà locali, come l'Arcadia, che rappresentano ostacoli insormontabili per il successo dei Tebani; a motivare l'azione di Epaminonda in Acaia sembra essere posto un altro elemento, l'attenzione a ottenere la considerazione necessaria e il ruolo di prestigio da parte degli alleati<sup>207</sup>.

Segue nel racconto senofonteo una lunga digressione su Eufrone di Sicione, che rappresenta bene un esempio dell'errore tebano di appoggiare governi sulla carta democratici, ma nei fatti presieduti da personaggi senza scrupoli, che sfruttano la condizione presente solo per mantenere la loro posizione di potere, mancando di qualsiasi lealtà nei confronti di una o dell'altra parte in lotta<sup>208</sup>.

Concluse queste digressioni, la narrazione si avvia al suo esito focalizzandosi sugli sviluppi in Arcadia e sulle lotte interne che si vengono a sviluppare all'interno del *koinon* arcadico tra le due *poleis* di Mantinea e Tegea<sup>209</sup>. In questo caso, di nuovo, esattamente come

---

<sup>205</sup> *Hell.* 7.1.41-44. Su questa operazione politico-militare di Epaminonda, conosciuta come la terza invasione tebana del Peloponneso, si veda Buckler 1980, pp. 185-193, che non si perita dal definire tutta la vicenda come «the debacle in Achaia».

<sup>206</sup> *Hell.* 7.1.33-40: Συνεχῶς δὲ βουλευόμενοι Θεβαῖοι ὅπως ἂν τὴν ἡγεμονίαν λάβοιεν τῆς Ἑλλάδος [...]καὶ αὕτη μὲν ἢ Πελοπίδου καὶ τῶν Θεβαίων τῆς ἀρχῆς περιβολὴ οὕτω διελύθη.

<sup>207</sup> *Hell.* 7.1.41: «A sua volta Epaminonda, volendo attirare nella sua orbita gli Achei, perché gli Arcadi e gli altri alleati mostrassero maggiormente un'attenta considerazione dei Tebani (ὅπως μᾶλλον σφίσι καὶ οἱ Ἀρκάδες καὶ οἱ ἄλλοι σύμμαχοι προσέχοιεν τὸν νοῦν), decise che si dovesse fare una spedizione in Acaia». Anche sotto questo aspetto si può dire che l'azione di Epaminonda in Acaia fu un fiasco: la sua scelta iniziale di mantenere i governi che lì si trovavano, infatti, viene messa sotto accusa proprio dagli Arcadi oltre che da una parte dei Tebani.

<sup>208</sup> Su Eufrone e sulla sua particolare forma di tirannide nell'ottica senofonteica si veda Lewis 2004. Non è un caso che proprio all'interno del racconto riguardante Eufrone sia inserita una lunga digressione sul comportamento di Fliunte, che proprio contrariamente a quanto fa il tiranno di Sicione, che passa dall'alleanza con Tebe a quella con Sparta con enorme disinvoltura, si qualifica come paradigma massimo di lealtà, anche in una condizione di estrema difficoltà, dove un cambio di fronte sarebbe stato giustificato dalle necessità.

<sup>209</sup> Sulla storia della continua rivalità tra le due principali città della regione si veda Pretzler 2009, pp. 96-97. Sulla ricostruzione di questi fatti interni all'Arcadia si vedano Roy 2000, e Nielsen 2002, pp. 490-491.

era accaduto per gli anonimi beotarchi intervenuti in Aulide, in maniera anzi ancor più sorprendente, Senofonte fa entrare in scena un personaggio qualificandolo semplicemente come il Tebano (Θηβαῖος).

A Tegea, i dissidi scoppiati in merito alla gestione dei fondi del santuario di Zeus ad Olimpia - che gli arconti arcadi usavano illegalmente per finanziare il corpo scelto dell'esercito, gli ἐπάρχοι - sembrano per un attimo venir risolti attraverso una pace con gli Elei, ai quali viene restituito il controllo del santuario appena conquistato<sup>210</sup>. Senofonte insiste continuamente sull'empietà delle azioni degli arconti arcadi, ripetendo cinque volte nel giro di poche righe (*Hell.* 7.4.33-34) il sintagma τὰ ἱερὰ χρήματα e l'accusa di distrarre i fondi dal santuario; tuttavia, all'inizio risulta vincente la posizione di "coloro che decidevano il meglio per il Peloponneso" (οἱ δὲ τὰ κράτιστα τῆ Πελοποννήσῳ βουλευόμενοι) che con la restituzione del santuario ritengono di compere un'azione giusta e santa (δικαιότερα καὶ ὀσιώτερα ποιεῖν) e anche di ottenere la benevolenza del dio (τῷ θεῷ οἶεσθαι μᾶλλον ἂν οὕτω χαρίζεσθαι)<sup>211</sup>. Questa pace sembra evitare, in particolare, l'intervento da parte dei Tebani, ai quali gli arconti, trovatisi in difficoltà nel rendicontare le spese, avevano chiesto un supporto armato, sottolineando agli alleati il potenziale pericolo di un nuovo riavvicinamento ai Lacedemoni.

È a questo punto, mentre Senofonte descrive il trattato di pace e lo scambio di giuramenti, che compare il Tebano, del quale per la prima volta si testimonia la presenza a Tegea, per di più, con un contingente di trecento soldati beoti al seguito<sup>212</sup>. Quando, però, le cose sembrano volgere per il meglio e la vicenda appare conclusa in maniera pacifica, proprio in questo momento, Senofonte più volte inserisce immediatamente la catastrofe, indicando così come ogni apparente conclusione, dalla fine della Guerra del Peloponneso alla battaglia di Mantinea, in realtà rappresenti solo l'inizio di un altro dramma<sup>213</sup>.

---

<sup>210</sup> Il santuario di Olimpia in realtà era controllato dai Pisati, che seppur alleati dell'Arcadia, restavano comunque indipendenti: cfr. Giangiulio 2009.

<sup>211</sup> Dietro questa proposta di pace sembra probabile vedere l'intervento della fazione oligarchica, a cui Senofonte si riferirebbe attraverso la perifrasi οἱ δὲ τὰ κράτιστα τῆ Πελοποννήσῳ βουλευόμενοι: cfr. Roy 1971, pp. 584-587.

<sup>212</sup> Se questo ufficiale tebano fosse di stanza a Tegea in qualità di armosta (come era avvenuto per le città dell'Acaia: 7. 1. 43), o, come ritiene Buckler 1980, p. 314 n. 38, e come d'altra parte sembra suggerire lo stesso Senofonte dicendo ἐτύγχανεν ἐν Τεγέᾳ, si trovasse lì per supportare le truppe arcadi nella guerra contro Elea, non è chiaro dal testo e, forse, l'ambiguità serve a sottolineare l'interventismo tebano nelle questioni della lega arcadica.

<sup>213</sup> Su questo aspetto che rappresenta una vera e propria cifra stilistica nella narrazione di Senofonte si è concentrato molto Dillery 1989, pp. 22-27.

Così, l'anonimo Tebano non appena ha concluso di scambiare, anch'egli<sup>214</sup>, i giuramenti di pace e di offrire libagioni per il trattato appena siglato, insieme agli arconti, ai Beoti e agli epariti, tenta immediatamente un'azione violenta, arrestando molti dei presenti, venendo meno subito alla parola data e tradendo gli alleati (*Hell.* 7.4.36-37). Il colpo di mano, tuttavia, non riesce a causa della fuga di alcuni abitanti di Mantinea e il Tebano si trova costretto a liberare tutti gli arrestati e a giustificare il suo operato con una chiara menzogna (*Hell.* 7.38-39).

Questo incidente sottolinea senza dubbio l'empietà e la malafede del governo tebano<sup>215</sup> (incarnato qui in un anonimo cittadino che proprio attraverso il suo anonimato rappresenta ancor meglio tutta la *polis*), ma, ancor più significativamente, svolge perfettamente il ruolo di parallelo, seppur in scala ridotta e con esiti di minor rilievo, rispetto all'occupazione della Cadmea da parte spartana. In entrambi i casi l'azione è empia: per la presenza della festa delle Tesmoforie a Tebe (*Hell.* 5.2.29) e per la questione degli *ιερά χρήματα* in Arcadia.

In entrambi i casi la vicenda è sintomatica di una visione imperialistica: infatti, sia per Sparta che per Tebe la ricerca dell'egemonia e dell'*arche* travalica anche la fedeltà ai rapporti diplomatici, portando anche al tradimento di un giuramento di pace appena siglato (la pace di Antalcida per Sparta e l'accordo tra Arcadi ed Elei per Tebe). A sottolineare le motivazioni imperialistiche nel caso di Tebe è lo stesso Senofonte che dopo il misfatto di Tegea ci descrive così la reazione delle altre *poleis* (*Hell.* 7.5.1-2):

Come tutto ciò fu annunciato all'assemblea della Lega arcadica e alle singole città, a questo punto i Mantinesi e coloro che tra gli altri Arcadi avevano a cuore le sorti del Peloponneso (οἱ κηδόμενοι τῆς Πελοποννήσου), e così pure anche Elei e Achei, giunsero alla conclusione che i Tebani volevano chiaramente un Peloponneso al massimo grado di debolezza, per asservirlo nel modo più agevole (ὅπως ὡς ῥᾶστα αὐτὴν καταδουλώσαιτο): «Per quale ragione infatti vogliono che noi entriamo in guerra, se non perché noi ci danneggiamo a vicenda, e gli uni e gli altri ci troviamo ad aver bisogno di loro? Altrimenti, perché mai, nonostante la nostra dichiarazione di non aver attualmente bisogno di loro, si preparano a uscire dal loro territorio?»

---

<sup>214</sup> Perché anche il Tebano dovesse giurare in un trattato che riguardava Arcadi ed Elei non è del tutto chiaro; tuttavia, nell'ottica della narrazione senofontea il fatto che il giuramento sia sottoscritto anche da costui è fondamentale, in quanto rende nulle le lamentele di Epaminonda (7.4.40) riguardo una mancata consultazione di Tebe da parte degli Arcadi prima di concludere la pace con gli Elei.

<sup>215</sup> Tuplin 1993, pp. 155-156 sottolinea sia l'empietà dei Tebani nell'appoggiare le posizioni dei colpevoli di furto nei confronti del tesoro del santuario di Olimpia, sia le intenzioni imperialistiche che Tebe sembra mostrare verso diverse entità del Peloponneso che Senofonte sottolinea subito dopo questi fatti (7. 5. 1): «a questo punto i Mantinesi e coloro che tra gli altri Arcadi avevano a cuore le sorti del Peloponneso, e così pure anche Elei e Achei, giunsero alla conclusione che i Tebani volevano chiaramente un Peloponneso al massimo grado di debolezza, per asservirlo nel modo più agevole».

Non è evidente che si preparano alla spedizione per procurarci qualche danno?». Mandavano anche delegati ad Atene per chiedere soccorsi; e si recarono a Sparta rappresentanti degli epariti, per chiedere ai Lacedemonii se intendessero fare blocco insieme, nel caso qualcuno arrivasse per rendere schiavo il Peloponneso (ἄν τινες ἴωσι καταδουλωσόμενοι τὴν Πελοπόννησον).

Ritornano “coloro che si preoccupano del Peloponneso”, che, questa volta, riescono ad avere la meglio nell’assemblea e a far comprendere come l’alleanza con Tebe non rechi alcun vantaggio: Senofonte sembra voler sottolineare col ricorrere di queste perifrasi (*Hell.* 7.4.35: οἱ δὲ τὰ κράτιστα τῆ Πελοποννήσῳ βουλευόμενοι; *Hell.* 7.5.1: οἱ κηδόμενοι τῆς Πελοποννήσου) come gli interessi di tutto il Peloponneso siano comuni e, allo stesso tempo, rimarca l’unità di questa regione non solo dal punto di vista geografico. Allo stesso tempo questi personaggi, dietro cui forse si possono riconoscere i sostenitori dell’aristocrazia, sono un’entità così aleatoria da non trovare alcuna maggiore caratterizzazione. Evidente è invece la loro convinzione, non dissimile da quella dell’autore: Tebe è una chiara minaccia per tutti siano essi Arcadi, Achei, Elei; anzi, la città beotica è accusata perfino di voler asservire (il verbo καταδουλώω trascende chiaramente quella che è la semplice egemonia) le *poleis* peloponnesiache, privarle della libertà e renderle suddite come aveva inutilmente cercato di fare la Persia un secolo prima<sup>216</sup>.

Sia nel caso dello spartano Febida sia nel caso dell’anonimo Tebano abbiamo un processo in patria o, meglio, un’accusa che richiede una condanna a morte del responsabile materiale, ma in entrambe le vicende interviene a difesa degli accusati il personaggio di maggior rilievo della città. La condanna a morte è solo adombrata per Febida, perché l’intervento di Agesilao fa in modo che venga immediatamente scagionato da ogni colpa (*Hell.* 5.2.32-33); a Tebe, invece, è Epaminonda che interviene a discolpa del Tebano (*Hell.* 7.4.40)<sup>217</sup>:

---

<sup>216</sup> Dal momento che καταδουλώω compare soltanto qui nelle *Elleniche* e altrove (*Mem.* 2.1.13) il verbo è usato in relazione al termine δεσπότης oppure (*Oec.* 1.23) in opposizione all’ ἐλευθερία, è lecito vedere in questa intenzione di asservire altri Greci un legame, almeno sul piano delle intenzioni, tra Tebe e la Persia di Serse, in quanto il verbo è rappresentativo delle mire persiane nei confronti della Grecia a inizio V secolo: si veda solo per fare un esempio Hdt. 8.144. Il verbo è ancor più incisivo rispetto al suo sinonimo ἀνδραποδίζω, che, invece, è un termine tecnico dell’ambito militare, laddove dopo una vittoria vengono resi schiavi i vinti, con l’intenzione di venderli; tuttavia, anche le diverse occorrenze di questo verbo sembrano dimostrare come Senofonte sia intenzionato a lodare coloro che, pur avendone il diritto e le possibilità, si rifiutano di rendere schiavi altri greci, come dimostrano gli esempi di Callicratida (1.6.15) e Timoteo (5.4.64), da confrontare con la condanna di questa pratica da parte di Agesilao (*Ages.* 7.6).

<sup>217</sup> Su questo episodio si concentra giustamente Pownall 1998, pp. 258-259, anche se manca di notare il parallelismo con gli eventi relativi all’occupazione della Cadmea.

Si diceva però che Epaminonda, allora in effetti in carica come stratego, replicasse che il comandante tebano aveva agito molto più giustamente quando aveva arrestato quegli uomini che non quando li aveva rilasciati: «Il fatto che, dopo che noi siamo entrati in guerra per causa vostra, voi abbiate concluso una pace senza consultarci (ὁμάς ἄνευ τῆς ἡμετέρας γνώμης εἰρήνην ποιῆσθαι), non autorizza forse ad accusare voi di tradimento (πῶς οὐκ ἂν δικαίως προδοσίαν τις ὑμῶν τοῦτο κατηγοροίη;)? Sappiate dunque» disse «che noi faremo una spedizione in Arcadia e faremo la guerra insieme a chi è dalla nostra parte».

Epaminonda cerca di rivoltare le accuse mosse dagli Arcadi contro loro stessi, ma risulta evidente dal racconto precedente come le sue rimostranze non abbiano alcun fondamento: la pace è stata accettata dallo stesso Tebano che si trovava a Tegea e il tradimento è stato compiuto proprio da costui, imprigionando i delegati delle città arcadi<sup>218</sup>.

Da queste vicende interne all'Arcadia o, meglio, che scaturiscono dalle vittorie che gli Arcadi, anche con l'aiuto dei Tebani, sono riusciti ad ottenere in Elide, conquistando così il controllo del santuario di Olimpia - ci troviamo in una zona che Senofonte doveva conoscere molto bene, in quanto non lontana da Scillunte e verso la quale avrà rivolto la sua attenzione anche dopo esser stato costretto a lasciare la sua tenuta<sup>219</sup> - si propaga uno scontro che coinvolge tutte le *poleis* greche e che, esattamente come accaduto a Leuttra, sembra essere deciso anche e soprattutto dall'intervento della divinità.

Gli interventi divini si fanno più frequenti in queste ultime pagine del racconto sin dallo scontro che vide appunto affrontarsi Arcadi ed Elei: nel 364 a.C. dopo che gli Arcadi erano riusciti a ottenere il controllo di Olimpia, si prepararono a svolgere i giochi panellenici e proprio durante la festa, dopo le prime gare sportive, l'esercito eleo giunse e si ebbe lo scontro nei pressi del santuario, anzi come attesta Senofonte, all'interno stesso del recinto sacro, del τέμενος (*Hell.* 7.4.29)<sup>220</sup>. Seppur l'operazione militare si risolve in un nulla di fatto, è significativo, comunque, che Senofonte sottolinei l'inaspettato coraggio degli Elei e la loro virtù militare e, specialmente, il modo in cui viene fatto questo elogio, posto a conclusione dell'intera vicenda (*Hell.* 7.4.32):

---

<sup>218</sup> Tuplin 1993, p. 155 sottolinea anche come lo stesso supporto tebano agli Arcadi nella guerra contro gli Elei non risulti certamente significativo dalla narrazione senofontea e anche per questo motivo le rimostranze di Epaminonda non sembrano essere «a plea which looks very cogent».

<sup>219</sup> Su Senofonte a Scillunte e sul ruolo che qui avrebbe potuto svolgere come informatore degli Spartani sulle operazioni al confine con l'Elide e riguardo anche al santuario di Olimpia posto a pochi chilometri di distanza, si veda Ruggeri 2004a, in particolare pp. 460-462. Sulle diverse interpretazioni di questo soggiorno di Senofonte si veda Rood 2012.

<sup>220</sup> Per una ricostruzione della battaglia e per un'analisi di questo scontro che dimostra tra l'altro come i Greci non rispettassero sempre le tregue per i giochi, e della narrazione senofontea, che offre interessanti dettagli sul santuario di Olimpia si veda Ruggeri 2004b, pp. 178-180.

Gli Elei, quando il giorno dopo avvicinandosi videro la solidità della barriera e il gran numero di quelli che erano saliti sui templi, se ne tornarono nella loro città, dopo aver dimostrato un valore quale solo un dio potrebbe aver ispirato sia pure per un giorno, ma che gli uomini neppure in un tempo assai lungo avrebbero potuto far esprimere a gente priva di coraggio (τοιούτοι γενόμενοι οἴους τὴν ἀρετὴν θεὸς μὲν ἂν ἐμπνεύσας δύναιτο καὶ ἐν ἡμέρᾳ ἀποδείξει, ἄνθρωποι δὲ οὐδ' ἂν ἐν πολλῷ χρόνῳ τοὺς μὴ ὄντας ἀλκίμους ποιήσειαν).

Gli Elei erano oggetto di scherno da parte delle popolazioni confinanti per le loro scarse capacità belliche (*Hell.* 7.4.30) e anche contro Sparta avevano evitato qualsiasi forma di scontro militare (*Hell.* 3.2.21-31)<sup>221</sup>; tuttavia, in questo caso mostrano un eccezionale coraggio e in un primo momento riescono anche ad avere la meglio sul nemico.

Potrebbe sembrar strano che un intervento militare che interrompe una festa sacra come quella in onore di Zeus a Olimpia, trovi, nella narrazione di Senofonte, proprio il favore della divinità; tuttavia, bisogna considerare come le Olimpiadi svolte da Arcadi e Pisati non furono riconosciute dagli Elei e furono oggetto di uno scontro propagandistico che emerge chiaramente in Pausania (6.22.2-3) laddove i giochi del 364 sono definiti “anolimpiadi” (Ἀνολυμπιάδες)<sup>222</sup>. Nella visione senofontea risulta evidente come l'occupazione degli Arcadi del santuario non sia lecita e, anzi, la successiva questione dei fondi sacri dimostra tutta l'empietà del loro agire. Per questo Senofonte, benché non mostri alcuna simpatia verso gli Elei nella sua opera, poteva qualificare la loro azione bellica come ispirata dal dio e giustificata dal loro legittimo diritto di *prostasia* sul santuario.

Se torniamo, però a Tebe, e alla conclusione delle *Elleniche* altri accenni all'intervento divino si susseguono proprio nel racconto dello scontro finale: a seguito dell'incidente in Arcadia che ha visto protagonista l'anonimo Tebano, Epaminonda, rotti gli indugi, entra nel Peloponneso pronto a scontrarsi con buona parte degli Arcadi, con Sparta e con Atene. Senofonte inserisce qui una vera e propria lode del comandante tebano: per quanto riguarda ciò che era in suo potere Epaminonda non sbagliò nulla, anzi dimostrò di avere ottime

---

<sup>221</sup> Nel caso della guerra avvenuta tra Sparta e Elide nei primi anni del IV sec., Senofonte mostra nel racconto il rispetto di Sparta per i segni divini (un terremoto porta alla ritirata spartana in un primo momento: 3.2.24) e sottolinea alla conclusione l'attenzione da parte degli Spartani verso il santuario di Olimpia, che resta amministrato dagli Elei in quanto gli altri pretendenti (che, seppur non vengono nominati devono essere i Pisati, a cui gli Arcadi poi affideranno la gestione del santuario) non ne erano assolutamente degni, essendo dei semplici campagnoli (χωρίται: 3.2.31). Su questo guerra si veda Schepens 2004.

<sup>222</sup> Cfr. Ruggeri 2004b pp. 180-183.

capacità militari e strategiche, l'unica cosa che non è possibile attribuirgli è la fortuna (*Hell.* 7.5.8-9):

Io personalmente non mi metterei a dire che nel comando di questa spedizione la fortuna l'abbia favorito (εὐτυχῆ μὲν οὖν οὐκ ἄν ἔγωγε φήσαιμι τὴν στρατηγίαν αὐτῷ γενέσθαι). Ma di tutto quanto è opera della preveggenza e dell'audacia, mi pare che quell'uomo nulla abbia trascurato. In primo luogo infatti io di lui lodo (πρῶτον μὲν γὰρ ἔγωγε ἐπαινῶ) il fatto che collocò l'accampamento all'interno delle fortificazioni di Tegea, dove certo era più al sicuro che se si fosse accampato al di fuori, e ai nemici risultavano meno visibili le sue mosse. E procurarsi ciò di cui si presentasse la necessità, stando in città era più agevole. E poi era possibile controllare a vista le mosse degli altri accampati al di fuori, sia quelle felici sia quelle sbagliate. E in verità, benché ritenesse di essere superiore agli avversari, ogni qual volta li vedeva guadagnare posizioni vantaggiose non si lasciava trascinare dalla smania di attaccarli. Ma quando vide che nessuna città passava dalla sua parte e che il tempo passava, ritenne di dover fare qualcosa. Altrimenti, poteva anche aspettarsi, al posto della fama precedente, un grande disonore (ἀντὶ τῆς πρόσθεν εὐκλείας πολλὴν ἄδοξίαν προσεδέχετο).

Senofonte per ben due volte interviene in prima persona (ἔγωγε) per rendere manifesto il suo pensiero e il suo giudizio su Epaminonda ed è evidente che l'intenzione qui è quella di lodare (ἐπαινῶ) il comandante tebano<sup>223</sup>: si sottolinea la sua intelligenza tattica nella scelta del luogo dove accampare l'esercito, anche per la facilità con cui poteva procurarsi lì i rifornimenti necessari per le truppe. Gli studiosi in passato hanno anche pensato che Senofonte volesse in qualche modo compiere una palinodia e concedere finalmente ad Epaminonda i meriti, che finora sono stati quasi del tutto omessi nella narrazione delle *Elleniche*<sup>224</sup>.

Tuttavia, bisogna attribuire al termine εὐτυχῆ - posto enfaticamente all'inizio della frase - un valore decisivo: Epaminonda fallì perché non aveva dalla sua parte la fortuna<sup>225</sup>.

---

<sup>223</sup> Sull'ammirazione che Senofonte sembra dimostrare nei confronti di Epaminonda in quest'ultimo capitolo delle *Elleniche* si veda già Higgins 1977, pp. 115-117. Una lode del tutto sincera è riconosciuta ancora da Sterling 2004, pp. 454-455. Koolen 2014-2015 pensa financo che la strategia e in particolare la tattica usata dalla cavalleria tebana possano aver influenzato i manuali di Senofonte al riguardo (*Sull'equitazione e l'Ipparchico*).

<sup>224</sup> Si veda Cloché 1944, pp. 41-43 e Westlake 1966, pp. 257-259. Lo stesso Westlake è tornato successivamente (1975) sulla questione, modificando la sua posizione e, anzi, osservando come nello svolgersi della battaglia Senofonte indichi diversi aspetti che intaccano la lode del generale tebano: in particolare, la volontà divina che gli si oppone in tutto lo svolgersi dello scontro e la presentazione del suo agire e delle sue scelte come se fossero sempre obbligate dalla situazione disperata a cui deve far fronte.

<sup>225</sup> Si pensi al ruolo che svolge la τύχη nell'*Anabasi*, laddove, in un primo momento, si dice che essa guidò gli avvenimenti in maniera tale che non si scegliesse una ignominiosa fuga, ma un nobile e glorioso ritorno conquistato con le armi e con la fatica (*An.* 2. 13: ἡ δὲ τύχη ἐστρατήγησε κάλλιον); successivamente, è

Questa fortuna, infatti, si manifestò, esattamente come era accaduto qualche anno prima a Leuttra<sup>226</sup>, con tutta una serie di caratteristiche spiegabili solo facendo riferimento alla sfera divina<sup>227</sup>.

Dapprima un anonimo Cretese avvisa Agesilao appena in tempo, affinché il re spartano, già in viaggio verso l'Arcadia con le sue truppe, potesse tornare appena in tempo ed evitare che la città lacedemone venisse trovata incustodita e occupata dall'esercito tebano (*Hell.* 7.5.9-10):

E se un cretese, per un caso che ha del divino (θεία τινὲ μοίρα), non avesse avvicinato Agesilao per annunciarli che il nemico avanzava, Epaminonda avrebbe preso la città come un nido del tutto privo di difensori.

Soltanto una sorte divina evita ai Lacedemoni una totale *debacle*: se in Senofonte troviamo più volte questo sintagma<sup>228</sup>, che si trova impiegato anche da diversi autori della

---

Senofonte stesso che riesce a salvare l'esercito in una situazione di estremo pericolo proprio grazie alla divinità e all'insegnamento che poté ricavare dalla (*An.* 5.2.25): «Mentre essi combattevano e non sapevano che fare, ecco un dio dar loro un mezzo per salvarsi (θ ε ὦ ν τις αὐτοῖς μηχανὴν σωτηρίας δίδωσιν). Improvvisamente, infatti, brillò una luce in una casa sulla destra: qualcuno aveva appiccato un incendio. Come essa crollò, si misero a fuggire dalle case sulla destra. Senofonte, come ricevette dalla sorte (παρὰ τῆς τύχης) questo insegnamento, ordinò di appiccare incendi anche alle case sulla sinistra, che erano di legno, sicché bruciavano in fretta». Ancora, la τύχη e in particolare l'εὐτυχία sembrano essere correlate alla benevolenza divina in *Mem.* 3.9.14-15. Il termine è già posto in rilievo da Westlake 1975, p. 30.

<sup>226</sup> Riguardo Leuttra, dove anche il responso oracolare sembra favorire i Tebani, si veda semplicemente il commento di Senofonte, che, dopo aver riportato anche l'opinione di chi riteneva che certi fatti (come ad esempio la sparizione delle armi dal tempio di Eracle) fossero costruiti ad arte dai Tebani a fini propagandistici, conclude (*Hell.* 6.4.8): «Ad ogni modo, una volta entrati in battaglia, agli Spartani andò tutto storto, mentre agli altri tutto andò bene anche per il favore della fortuna (ὕπὸ τῆς τύχης)».

<sup>227</sup> Già Breitenbach 1967, col. 1698 ha notato il concentrarsi di diversi riferimenti alla sfera divina nell'ultima parte dell'opera e in particolare nel resoconto della battaglia di Mantinea.

<sup>228</sup> Cfr. *Mem.* 2.3.18: «Ora voi due vi comportate come se le due mani, che il dio ha fatto perché collaborassero tra loro, trascurassero questo compito e si mettersero a ostacolarsi a vicenda, oppure come se i due piedi, fatti per volontà divina (θεία μοίρα) per cooperare tra loro, non si curassero di ciò e si intralciassero l'un l'altro»; *Por.* 1.5: «C'è anche una terra che non produce frutti se seminata, ma, se scavata darebbe da vivere a molte più persone che se producesse grano. E in essa c'è argento chiaramente per disposizione divina (ὕπαργυρός ἐστι σαφῶς θεία μοίρα): in nessuno, infatti, dei molti stati vicini a lei per terra e per mare, si estende la più piccola vena di argento» (il riferimento è alle miniere del Laurio controllate da Atene, riguardo le quali Senofonte presenta un progetto economico rivoluzionario: cfr. Pischedda 2018, p. 79); con una leggera variazione *Apol.* 32: «Socrate, invece, per il suo atteggiamento fiero davanti al tribunale, si attirò l'invidia e rese i giudici ancora più propensi a condannarlo. a me sembra che la sorte che gli è toccata sia una prova del favore divino (ἐμοὶ μὲν οὖν δοκεῖ θεοφιλοῦς μοίρας τετυχηκέναι): infatti lasciò la parte più dolorosa della vita, mentre ottenne la più facile delle morti». (trad. L. De Martinis 2013)

cerchia socratica<sup>229</sup>, è possibile leggere in esso un sinonimo di *θεία τύχη*, espressione impiegata invece negli scritti di storiografia e ben presente specialmente in Erodoto<sup>230</sup>.

Al momento dell'arrivo di Epaminonda alle porte di Sparta, a difendere la città ci sono solo pochi uomini, perché il grosso del contingente è in Arcadia; tuttavia Senofonte nel descrivere lo scontro tra Tebani e Lacedemoni sottolinea la straordinaria difesa messa in campo da quest'ultimi e, soprattutto, l'incapacità dei primi ad opporsi, evidenziando così l'eccezionalità dell'evento (*Hell.* 7.5.12):

In quanto a quello che avvenne in seguito è lecito vederne la causa nella divinità (ἔξεστι μὲν τὸ θεῖον αἰτιᾶσθαι), ma si può anche dire che nulla può resistere a uomini ridotti alla disperazione. Archidamo marciava alla testa di un centinaio scarso di uomini, e dopo aver attraversato una zona che sembrava costituire un riparo, avanzava su per la china verso i nemici, e allora i Tebani, coloro che spiravano fuoco per l'ardire (οἱ πῦρ πνέοντες), coloro che avevano sconfitto gli Spartani, coloro che sotto ogni aspetto erano superiori e per di più godevano di una posizione molto favorevole che dominava sulla destra, non si disposero a sostenere l'urto del manipolo di Archidamo, ma ripiegarono. E i primi degli uomini di Epaminonda furono uccisi; quando tuttavia imbaldanziti dalla vittoria gli abitanti della città spinsero l'inseguimento oltre il dovuto, furono loro ad essere uccisi; era scritto infatti, a quanto pare, dal dio, il limite fin dove la vittoria era concessa loro (περιεγέγραπτο γάρ, ὡς ἔοικεν, ὑπὸ τοῦ θεοῦ μέχρι ὅσου νίκη ἐδέδοτο αὐτοῖς).

---

<sup>229</sup> Cfr. Plato *Phaedo* 58e; *Phdr.* 230a; 244c; *Protag.* 322a; *Meno* 99e; 100b; *Ion.* 534c; 535a; 536c-d; 542a; *Leg.* 642c; 875c; e, in particolare, in parallelo con l'*Apologia* senofontea anche Plato *Apol.* 33c: «L'avete sentito, Ateniesi: vi ho detto tutta la verità. Essi godono a sentir esaminare quelli che si credono sapienti e non lo sono. E infatti non è cosa spiacevole. A me questo, lo ripeto, fu ordinato dal dio, con oracoli e sogni e con tutti i modi coi quali qualsiasi altra volontà divina (τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα) ordina ad un uomo di fare una cosa qualunque» (trad. G. Cambiano 1970; si veda in merito il commento di Denyer 2019 a *θεία μοῖρα* il quale si domanda se il sintagma potesse essere tratto caratteristico dello stesso Socrate); Aeschin. fr. 53 *SSR*.

<sup>230</sup> Senofonte usa *θεία τύχη* all'inizio del libro 7, nel discorso di Procle di Fliunte, che in buona parte sembra riprodurre il pensiero dell'autore, laddove si propone la divisione dell'egemonia tra Atene e Sparta nei due diversi ambiti della guerra, navale per Atene e terrestre per Sparta (*Hell.* 7.1.2): «La bulè dunque ha proposto preliminarmente che sia vostro il comando sul mare, e dei Lacedemonii quello sulla terra. E anche a me pare che queste sfere siano distinte, non tanto dall'arbitrio umano, quanto dalle condizioni naturali e dal destino, che sono opera degli dèi (θεία φύσει τε καὶ τύχη)». Il sintagma si trova più volte in Erodoto (1.126; 3.139; 4.8; 5.92) dove indica sempre un intervento soprannaturale che condiziona lo svolgersi degli eventi, attraverso anche un'azione fortuita, come ad esempio il sorriso di Cipselo, ancora infante, rivolto agli uomini mandati ad ucciderlo che comporta la sua sopravvivenza (5.92). Il sintagma, leggermente modificato, si trova anche in Tucidide, nel celebre dialogo tra i Meli e gli Ateniesi, dove, posto per due volte in bocca ai Meli, sembra in qualche modo profetizzare la sconfitta ateniese del 404 (5. 104-112): «Anche noi, siatene certi, riteniamo impari lotta combattere contro la vostra potenza, e contro la sorte, se non sarà imparziale. Ma abbiamo fede che, quanto alla sorte, gli Dei non vorranno la nostra sconfitta (πιστεύομεν τῇ μὲν τύχῃ ἐκ τοῦ θεοῦ μὴ ἐλασσωσεσθαι), perché in ossequio alle loro leggi insorgiamo contro chi viola la giustizia [...] Ma fiduciosi nella sorte che è nelle mani degli Dei, e che finora l'ha preservata (τῇ τε μέχρι τοῦδε σφζούση τύχῃ ἐκ τοῦ θεοῦ αὐτήν), fiduciosi nell'aiuto degli uomini e di Sparta, tenderemo di salvarci». Su questo passo di Tucidide e sui possibili rapporti con Erodoto si vedano Canfora 1991, pp. 75-77 e Hornblower 2008, n. *ad loc.*

Seppur la causa divina all'inizio è solo un'ipotesi, al pari di una spiegazione più razionale, basata sulla psicologia umana e sull'incredibile forza di cui è capace chi è messo alle strette, con le spalle al muro e senza altra possibilità di salvezza; tuttavia, che la divinità stia agendo anche in questa battaglia lo dimostra la narrazione stessa degli eventi. Infatti, agli Spartani stessi, che in un primo momento sembrano avere la fortuna dalla loro parte, è posto un limite per il loro successo, a dimostrazione che, esattamente come a Leuttra, dove ai Tebani non viene dato alcun merito per la vittoria, anche qui è la divinità che opera per far sì che una parte venga sconfitta e i vincitori sembrano essere solo un suo strumento<sup>231</sup>.

Senofonte sottolinea come l'esito degli eventi vada contro le attese, ma anche contro i semplici calcoli della ragione: c'è certamente dell'ironia nella caratterizzazione dei soldati tebani, descritti attraverso un *tricolon*, dove dapprima sono definiti come spiranti fuoco (οἱ πῦρ πνέοντες)<sup>232</sup> e, successivamente, si sottolineano la loro vittoria a Leuttra e la loro condizione di superiorità.

Dopo il primo insuccesso alle porte di Sparta, Epaminonda ritorna a Tegea e, quindi, si ha un primo scontro tra cavalleria tebana e quella ateniese, giunta in soccorso degli Arcadi. Anche in questo caso, in una situazione di inferiorità numerica e di mezzi, gli Ateniesi combatterono con grande coraggio e Senofonte non può che lodarne il comportamento, anche considerando che a cadere in questo scontro fu Grillo, suo figlio (*Hell.* 7.5.16-17)<sup>233</sup>. Senofonte evita di menzionare Grillo, ma sottolinea diverse caratteristiche dei cavalieri ateniesi in questa azione, in particolare il loro senso di vergogna nel non riuscire ad essere utili agli alleati (αἰσχυνόμενοι, εἰ παρόντες μηδὲν ὠφελήσειαν τοὺς συμμάχους) e il loro desiderio di preservare e riaffermare la gloria degli avi (ἐρῶντες ἀνασώσασθαι τὴν πατρῶαν δόξαν).

A questo punto la narrazione ritorna ad Epaminonda permettendo anche di entrare nella mente del comandante tebano, che, da una parte, mostra diverse caratteristiche di un ottimo *leader* e stratega<sup>234</sup>, ma, dall'altra, si caratterizza principalmente per il suo enorme desiderio di onore personale (*Hell.* 7.5.18-19):

---

<sup>231</sup> Cfr. Giraud 2000, p. 91: «Les Thébains seront les instruments de la punition divine».

<sup>232</sup> Tuplin 1993, p. 156 nota del sarcasmo in questa frase, che contrasterebbe con la realtà dei fatti. Di un intento ironico si può essere piuttosto certi, basti pensare che l'immagine dello spirare fuoco non si trova mai prima di Senofonte in senso metaforico e, anzi, solitamente si trova nella descrizione di mostri mitici, come ad esempio la Chimera (per cui si vedano *Hes. Th.* 319 e *Pind. Ol.* 13.90) o le Erinni (*Eur. Iph. Taur.* 288) o le mitiche cavalle antropofaghe di Diomede (*Eur. Alc.* 493).

<sup>233</sup> Su Grillo a Mantinea si veda Humble 2008.

<sup>234</sup> A Epaminonda si attribuisce una qualità che risulta fondamentale nel ritratto del perfetto *leader* che Senofonte sembra voler proporre, cioè la capacità di farsi seguire dalle truppe, di ottenere obbedienza e

Epaminonda da parte sua rifletté (ένθυμούμενος) sul fatto che entro pochi giorni si sarebbe trovato nella necessità di andarsene, perché scadeva il tempo stabilito per questa spedizione<sup>235</sup>; se poi avesse abbandonato senza difesa quelli da cui era venuto come alleato, quelli avrebbero subito un assedio dagli avversari, e lui personalmente avrebbe compromesso irrimediabilmente la sua reputazione (λελυμασμένος τῆ ἑαυτοῦ δόξει), in quanto sconfitto a Sparta con un grosso contingente oplitico da pochi uomini e battuto a Mantinea in uno scontro di cavalleria, e per aver provocato con la spedizione nel Peloponneso la coalizione di Lacedemonii, Arcadi, Achei, Elei e Ateniesi; e così non gli pareva possibile passare accanto al nemico senza combattere, e calcolava che se avesse vinto avrebbe cancellato tutte queste vicende negative; se invece fosse morto, riteneva che sarebbe stata bella una morte nel tentativo di lasciare alla patria il dominio sul Peloponneso (λογιζομένῳ ὅτι εἰ μὲν νικῶη, πάντα ταῦτα ἀναλύσοιτο· εἰ δὲ ἀποθάνοι, καλὴν τὴν τελευτὴν ἠγήσατο ἔσσεσθαι πειρωμένῳ τῆ πατρίδι ἀρχὴν Πελοποννήσου καταλιπεῖν). Che egli abbia fatto simili riflessioni (διανοεῖσθαι) non mi pare affatto straordinario (οὐ πάνυ μοι δοκεῖ θαυμαστὸν εἶναι). Ragionamenti del genere sono infatti caratteristici degli uomini ambiziosi (φιλοτίμων γὰρ ἀνδρῶν). Ma l'aver egli addestrato l'esercito a non lasciarsi abbattere da nessuna fatica né di notte né di giorno, e a non sottrarsi a nessun pericolo, e anche nella scarsità di viveri nondimeno a esser pronti ad obbedire, questo sì mi sembra straordinario in maggior misura (μοι δοκεῖ θαυμαστότερα εἶναι).

La narrazione sembra rappresentare i pensieri di Epaminonda e il suo processo decisionale in un momento di grande difficoltà: Senofonte stesso traccia chiaramente il percorso dei pensieri partendo dal primo sorgere del problema (ένθυμούμενος) passando al ragionamento ponderato su di esso (λογιζομένῳ) per arrivare a un'idea chiara in mente (διανοεῖσθαι) che garantisca una soluzione alla questione<sup>236</sup>. Tuttavia, le motivazioni che attivano questo processo e che portano alla sua conclusione non sono certamente delle migliori: se i cavalieri ateniesi poco prima avevano combattuto da prodi ed erano morti nel desiderio di ristabilire la gloria avita di tutta la loro *polis* (τὴν πατρώαν δόξαν); qui, invece, è un desiderio del tutto

---

disciplina e di infondere nei soldati un desiderio di emulazione verso la loro guida (*Hell.* 7.5.19). Sulle sue caratteristiche di buon comandante si veda Gray 2011, pp. 96-97.

<sup>235</sup> Ritorna, come in *Hell.* 7.5.9, tra i pensieri di Epaminonda, la preoccupazione per lo scorrere del tempo, che obbligherebbe il comandante tebano a ritornare in patria con l'esercito, in quanto terminato il periodo che la legge attribuiva per la campagna militare: l'insistenza su questo tema da parte di Senofonte non è forse casuale se si considera come altre fonti, seppur più tarde, ci trasmettono la notizia di un processo intentato a Epaminonda per non aver rispettato i limiti temporali nella campagna militare in Peloponneso nel 369 (su cui si veda Buckler 1978).

<sup>236</sup> La descrizione dei pensieri di Epaminonda può ricordare l'analogo sviluppo del ragionamento presente all'inizio della *Ciropedia* e riguardante, in questo caso, l'autore-narratore che parla in prima persona dei diversi passaggi della sua riflessione.

egoistico a prevalere e la volontà di garantire la sopravvivenza della propria fama (τῆ ἑαυτοῦ δόξῃ).

Questo aspetto è sintomatico dell'ambizione del personaggio (φιλοτίμων γὰρ ἀνδρῶν), una ambizione che lo spinge a non preoccuparsi neppure della propria morte pur di raggiungere il risultato che si è prefissato<sup>237</sup>. È evidente che ancora una volta gioca un certo ruolo l'ironia tragica: se Epaminonda, infatti, si è convinto che combattendo avrebbe comunque ottenuto un risultato positivo (la vittoria o, se sconfitto, una bella morte per la patria); il lettore di Senofonte invece è ben consapevole che proprio la morte di Epaminonda porterà, nell'immediato, alla sconfitta militare e, successivamente, anche alla crisi del ruolo egemone raggiunto da Tebe.

Se in Senofonte si insiste più volte sul ragionamento e sulle capacità di calcolo razionale che mostra Epaminonda (il verbo λογίζομαι compare altre tre volte riferito al comandante tebano<sup>238</sup>); d'altra parte, il suo atteggiamento e, in particolare, la sua decisione di prediligere la propria reputazione su ogni altra cosa, assomigliano a quello che, altrove, il Socrate di Senofonte definisce follia (*Mem.* 1.3.4):

E (*scil.* Socrate) accusava di follia (μωρίαν) coloro che agiscono in contrasto con i segni mandati dagli dei (παρὰ τὰ ὑπὸ τῶν θεῶν σημαίνόμενα), per evitare una cattiva reputazione tra gli uomini (φυλαττόμενοι τὴν παρὰ τοῖς ἀνθρώποις ἀδοξίαν) si comportavano contrariamente ai segni indicati dagli dei per la loro reputazione verso gli uomini.

L'attenzione che Epaminonda rivolge alla propria gloria personale, senza rendersi conto di opporsi alla divinità<sup>239</sup> e senza neanche curarsi di compiere sacrifici o altre azioni che

---

<sup>237</sup> Per Dover 1974 il significato di φιλότιμος in questo caso rientra in un'accezione del termine come 'patriottico' piuttosto che 'ambizioso'. Tuttavia, il riferimento precedente alla δόξα (7. 5. 18: αὐτὸς δὲ λελυμασμένος τῆ ἑαυτοῦ δόξῃ παντάπασιν ἔσοιτο) mi sembra confermi l'ambizione del personaggio; anzi, è proprio il desiderio di una gloria personale che lo porta a forzare la mano e, in ultima analisi, a una sconfitta per la sua patria.

<sup>238</sup> *Hell.* 7. 5. 5; 7. 5. 6; 7. 5. 14. Su questi passi si veda Tuplin 1993, pp. 156-157, il quale nota come ogni volta il ragionamento non porti alla soluzione sperata.

<sup>239</sup> Che il favore divino sia questa volta dalla parte dei Lacedemoni risulta evidente già in un passaggio precedente allo scoppio vero e proprio delle ostilità: infatti, quando lo scontro decisivo si avvicina, i Corinzi trovandosi in difficoltà anche per l'ostilità ateniese, decisero di stipulare la pace con Tebe, non prima però di aver consultato Sparta in merito (*Hell.* 7. 4. 4-8). La risposta degli Spartani mostra un totale cambiamento di prospettive avvenuto nella città laconica: in prima istanza, infatti, si concede agli alleati di concludere la pace mostrando, quindi, una cura e un'attenzione per le città amiche che era mancata del tutto nel periodo di massimo potere prima di Leuttra (e che rappresenta l'opposto di quanto fanno invece ora i Tebani nei confronti degli Arcadi); quindi, nelle stesse dichiarazioni riportate, seppur indirettamente da Senofonte, si sottolinea la scelta di affidarsi agli dei per l'imminente conflitto (7.4.9: αὐτοὶ δ' ἔφασαν πολεμοῦντες πράξειν ὅ τι ἂν τῶ θεῶ φίλον ᾖ· ὑφήσασθαι δὲ οὐδέποτε, ἦν παρὰ τῶν πατέρων παρέλαβον Μεσσήνην, ταύτης στειρηθῆναι).

possano favorire la benevolenza divina<sup>240</sup>, qualifica il suo comportamento come perfettamente assimilabile alla *μωρία*<sup>241</sup> di cui parla Socrate. Un altro parallelo si può forse rintracciare anche nel discorso che Tucidide mette in bocca a Ermocrate, generale siracusano e personaggio che anche Senofonte sembra stimare<sup>242</sup>: infatti, anche Ermocrate si esprime in maniera simile, nel congresso di Gela, argomentando la sua proposta di pace tra le *poleis* siceliote in quanto, come egli stesso afferma, non (Thuc. 4.64) «mi ha travolto così stupida smania di vittoria (*μωρία φιλονικῶν*) da credermi padrone ugualmente assoluto e della decisione mia propria, e del caso (*τύχης*), che sfugge al mio comando»<sup>243</sup>. Ed è proprio il ruolo della sorte, che in Senofonte - contrariamente a Tucidide - ha tutte le caratteristiche di uno strumento della divinità, che non è preso in considerazione dal ragionamento di Epaminonda.

Tuttavia, Senofonte indirizza il suo lettore ad apprendere quanto c'è di realmente valido nell'esempio del comandante tebano e lo fa attraverso la ripetizione dell'aggettivo *θαυμαστός*<sup>244</sup>, prima al grado neutro e dopo al comparativo: se non bisogna meravigliarsi dei pensieri di Epaminonda in quanto tipici di personaggi ambiziosi, è certamente più incredibile la capacità del Tebano di ottenere la benevolenza delle sue truppe e la loro obbedienza. In questo modo ancora una volta Senofonte si pone in netta contrapposizione col sentire comune e con le aspettative che lui stesso ha creato nel suo pubblico: se altri potevano ammirare il coraggio di Epaminonda nella sua scelta di ottenere la gloria anche a costo della sua stessa vita; Senofonte sottolinea un elemento meno appariscente, ma certamente più centrale della sua riflessione. Ritorna così una qualità a cui Senofonte sembra tenere molto e che aveva già sottolineato nei confronti del comandante spartano Teleutia e

<sup>240</sup> Cfr. Westlake 1975, p. 26 «To Xenophon piety was among the most important criteria in his presentation of leading personalities, and in this respect Epaminondas, while innocent of any impiety deserving punishment by the gods, had no special claim on their favour on the ground that he was conspicuously pious». Non è poi del tutto vero che Epaminonda sia innocente e non abbia compiuto alcuna empietà se si pensa semplicemente alla sua difesa del comportamento dell'anonimo Tebano a Tegea, di cui si è detto.

<sup>241</sup> Termine altrove mai utilizzato da Senofonte.

<sup>242</sup> Su Ermocrate si veda ora Intrieri 2020. Ermocrate compare, mantenendo un comportamento dettato dalla moderazione e dalla cura degli interessi della patria, in *Hell.* 1.1.27-31, laddove sceglie di accettare la pena dell'esilio sedando gli animi delle truppe ed evitando così una ribellione all'interno dell'esercito e contro la madrepatria.

<sup>243</sup> Su questo discorso si veda Hornblower 1996, pp. 220-223 e la bibliografia ivi citata; si veda anche Fauber 2001. Sulla frase citata si veda Mattaliano 2016, in part. pp. 82-83, la quale individua diverse consonanze tra il discorso del siracusano e quanto afferma Lisia nell'*Olimpico*. Si veda anche il commento al termine *μωρία* fatto da Gomme 1956, n. *ad loc.* che rimanda al contesto della tragedia: «as often in tragedy, of a fatal folly».

<sup>244</sup> Il verbo corrispondente *θαυμάζειν* è piuttosto diffuso specialmente nei proemi delle opere di Senofonte, spesso a giustificare proprio l'argomento dello scritto. Del resto tutto il brano concernente il comandante tebano sembra ricordare l'incipit di opere senofontee anche per l'utilizzo costante di termini relativi al pensiero e che, anzi, descrivono esattamente un qualche tipo di ragionamento. Queste due caratteristiche sono presenti ad esempio in *Cyr.* 1. 1-3, ma sono elementi che anche Lipka 2002, pp. 98-99 sottolinea come cifre stilistiche presenti all'inizio di diverse opere del *corpus* senofonteo.

che, anche in quel caso, aveva portato a un intervento diretto dell'autore; però, proprio come nel caso di Teleutia, anche se in maniera più sintetica, lode e biasimo, pregi e difetti, sono evidenziati nella stessa persona.

Ancor più degli errori di calcolo, presenti nel ragionamento del Tebano, è la sua scelta di perseguire una gloria personale anche a costo della morte che non trova corrispondenza nella realtà dei fatti - o meglio nella rappresentazione di essi fatta da Senofonte dove a Epaminonda è assegnato solo il ruolo di comparsa - e mostra chiaramente la colpa di Epaminonda<sup>245</sup>.

Nella concretezza del racconto bellico questo è dimostrato dagli effetti così distruttivi che la caduta del comandante provoca nel suo esercito: in effetti, proprio nel momento in cui l'esercito tebano sembra aver spezzato le difese degli avversari e avere la vittoria in pugno a Mantinea, allora avviene, in maniera improvvisa, la morte di Epaminonda e con essa lo scoramento delle truppe, incapaci di procedere oltre, anche contro nemici ormai messi in fuga, e, quindi, di raggiungere il successo e la gloria che pure apparivano ormai a portata di mano (*Hell.* 7.5.24-26):

Così dunque pianificò l'offensiva, e non fu deluso nelle sue speranze; infatti, dopo aver vinto là dove attaccò (κρατήσας γὰρ ἧ προσέβαλεν), mise in rotta (φεύγειν) tutto l'esercito avversario. Tuttavia, quando anche lui cadde, gli altri non furono più capaci di trarre profitto dalla vittoria (ἐπεὶ γε μὴν ἐκεῖνος ἔπεσεν, οἱ λοιποὶ οὐδὲ τῇ νίκῃ ὀρθῶς ἔτι ἐδυνάσθησαν χρήσασθαι), ma, sebbene davanti a loro fosse in fuga la falange avversaria (φυγούσης μὲν [...] φάλαγγος), gli opliti non uccisero nessuno né si spinsero in avanti dal luogo in cui era avvenuto l'attacco. E sebbene davanti a loro fossero in fuga anche i cavalieri (φυγόντων δ' αὐτοῖς καὶ τῶν ἰππέων), nemmeno i loro cavalieri inseguirono e uccisero né cavalieri né opliti, ma come degli sconfitti in preda al panico si aprirono un varco attraverso le schiere dei nemici in fuga (ὥσπερ δὲ ἠττώμενοι πεφοβημένως διὰ τῶν φευγόντων πολεμίων). E gli ausiliari e i peltasti che avevano vinto insieme (συννενικηκότες) alla cavalleria arrivarono sull'ala sinistra, come se ormai fossero i vincitori (ὡς κρατοῦντες), ma lì la maggior parte di loro fu massacrata dagli Ateniesi (οἱ πλεῖστοι αὐτῶν ἀπέθανο). Le conseguenze di questi avvenimenti erano state l'esatto contrario di ciò che tutti gli uomini si erano aspettati (Τούτων δὲπραχθέντων τὸναντίον ἐγγένητο ὃ ἔνόμισαν πάντες ἄνθρωποι ἔσεσθαι). Poiché infatti quasi tutta la

---

<sup>245</sup> Come ha notato Foster 2019, p. 98, Senofonte sembra mettere in dubbio e anche criticare in diversi luoghi della sua opera l'ideale della bella morte sul campo di battaglia, specialmente con riferimento a diversi comandanti Lacedemoni (come si può evincere dalla trattazione della battaglia del Lecheo in *Hell.* 4.5); anche l'esperienza di Epaminonda va letta in questo contesto, in parallelo alle vicende simili, evidenziando come la morte sia esclusivamente una via d'uscita per un comandante messo alle strette e incapace di trovare soluzioni concrete alle difficoltà presenti.

Grecia si era riunita e affrontata, non c'era nessuno che non avesse pensato che, se ci fosse stata una battaglia, i vincitori avrebbero avuto la supremazia, e gli sconfitti sarebbero stati i loro sottomessi. Ma la divinità fece sì (ὁ δὲ θεὸς οὕτως ἐποίησεν) che entrambi innalzassero un trofeo come se avessero vinto (ὡς νενικηκότες), e nessuno dei due impedì all'altro di innalzarlo, ed entrambi restituirono i caduti concedendo una tregua, come se avessero vinto (ὡς νενικηκότες), ed entrambi recuperarono i propri chiedendo la tregua, come se fossero stati sconfitti (ὡς ἡττημένοι).

Già nella battaglia i ruoli di vincitori e vinti si scambiano e si confondono in un modo tale da anticipare quel disordine e quella confusione che scaturiranno come dirette conseguenze di questa e con la notazione dei quali si conclude l'opera. Se prima si parla chiaramente di una vittoria dei Tebani (νίκη), questi poi si comportano come se fossero stati sconfitti (ὥσπερ δὲ ἡττώμενοι) e anche le truppe ausiliarie, che sono partecipi dell'apparente vittoria raggiunta (συννενικηκότες) e che ritengono di aver ormai prevalso sugli avversari (ὡς κρατοῦντες), finiscono per la maggior parte uccise dai soldati ateniesi (οἱ πλεῖστοι αὐτῶν ἀπέθανον): alla fine entrambe le parti anche se innalzano trofei e pretendono di essere vincitrici (ὡς νενικηκότες), in realtà, si scoprono incredibilmente sconfitte (ὡς ἡττημένοι). Durante la battaglia a dominare è solamente il movimento della fuga disordinata degli uomini, un moto che raggiunge quasi il paradosso quando avviene addirittura tra gli stessi nemici fuggitivi (διὰ τῶν φευγόντων πολεμίων). Senofonte ancora una volta si compiace nel ribaltare le attese e nel mostrare come ogni convinzione umana è fallibile laddove non si tenga conto dell'agire divino (ὁ δὲ θεὸς οὕτως ἐποίησεν). Tutta la vicenda si volse al contrario di quanto si poteva attendere (τὸναντίον ἐγγένητο): Epaminonda con la sua morte non solo non riuscì nel suo intento di dare alla sua patria il controllo del Peloponneso, ma inferse anche un colpo mortale ad ogni pretesa egemonica per Tebe<sup>246</sup>.

L'ultimo pensiero di Epaminonda, che lo qualifica tra le persone ambiziose, è anche quello che mostra la sua più grande colpa e il suo principale errore di valutazione. Non sarà certo un caso se anche un grande apologeta dei due condottieri tebani, come Plutarco, premetta alla sua trattazione della vita di Pelopida (quella di Epaminonda è andata perduta<sup>247</sup>) una forte critica a quei comandanti che, incuranti del pericolo, gettandosi sconsideratamente nel campo di battaglia, trovano una morte che non arreca alcun vantaggio alla patria, ma lascia

---

<sup>246</sup> Come nota Foster 2021, pp. 49-50 è proprio la morte di Epaminonda che impedisce che vi sia il finale che tutti si aspettavano, o anche più semplicemente, un finale per l'opera, e così facendo dimostrerebbe anche come i conflitti e la guerra non siano riusciti in alcun modo a portare ai risultati che ci si attendeva da essi.

<sup>247</sup> Sulla coppia di vite *Epaminonda* e *Scipione*, che pur presente nel catalogo di Lampria, non è giunta fino a noi, si veda Georgiadou 1997, pp. 6-8.

semplicemente i soldati senza una guida, proprio nel momento in cui essa risulta essere più necessaria per le sorti dello scontro e per lo sviluppo futuro (Plut. *Pelop.* 1-3)<sup>248</sup>:

Catone il vecchio, rivolgendosi ad alcuni che lodavano un uomo irrazionalmente audace e temerario nella guerra, diceva che c'è differenza tra il far gran conto della virtù e il non far gran conto della vita, e aveva ragione [...] Se infatti, secondo la distinzione di Ificrate, i veliti sono come le mani, i cavalieri come i piedi, la falange è lo sterno e la corazza, e il comandante la testa, sembrerebbe che quest'ultimo, esponendosi temerariamente al pericolo, non tanto non si curi di sé quanto di tutti coloro la cui salvezza o rovina dipende da lui. Perciò Callicratida, che pure era in tutto il resto un grande, all'indovino che lo aveva ammonito a guardarsi dalla morte perché le vittime sacrificate la preannunciavano, non diede una buona risposta affermando che il destino di Sparta non dipendeva da una sola persona. In battaglia, infatti, sul mare o in terra, Callicratida era uno solo, ma da comandante assommava in sé la forza di tutti, cosicché non era uno solo colui unitamente al quale perivano così tante cose. [...] Ho deciso di fare questa premessa ora che mi accingo a scrivere la vita di Pelopida e Marcello, grandi uomini morti in modo sconsiderato. Infatti, audacissimi nell'azione personale, ambedue onorarono la loro patria con imprese eccezionali vincendo nemici fortissimi [...] tutti e due però non si risparmiarono, in modo assolutamente sconsiderato gettando via la vita proprio quando la situazione esigeva che uomini come loro conservassero vita e potere.

Epaminonda commette la stessa colpa della quale Plutarco accusa Pelopida e Marcello e che lo stesso Senofonte ha già mostrato per quanto riguarda la vicenda di Callicratida<sup>249</sup>, usata proprio come *exemplum* da Plutarco stesso. Con la morte del comandante tebano finisce anche l'ultima tragedia messa in scena nelle *Elleniche*: dopo Atene e Sparta anche Tebe viene punita dalla divinità e dalla storia per aver cercato l'impero, per aver trattato gli alleati come sudditi e per non aver rispettato gli dei e i giuramenti fatti. Come ha notato giustamente Tuplin: «there are actually *no* heroes in *Hellenica* - or none that last as such for very long»<sup>250</sup>.

---

<sup>248</sup> Non è forse inutile ricordare come Senofonte a Cunassa, attraverso la figura di Ciro, avesse provato sulla propria pelle quanto fosse importante il ruolo del comandante in una battaglia e quanto potesse costare a tutto l'esercito un gesto sconsiderato del generale, la cui morte poteva finanche trasformare una vittoria in una sconfitta.

<sup>249</sup> Il riferimento è all'episodio narrato in Xen. *Hell.* 1.6-32. La morte di Callicratida che non rifugge il pericolo per il suo senso di onore e del dovere nei confronti della patria, in realtà provocò la sconfitta totale della flotta spartana nella battaglia delle Arginuse. Su questo episodio, all'interno di una nuova morale riguardo la morte eroica che si diffuse anche a Sparta si veda Piccirilli 1995, pp. 1389-1390.

<sup>250</sup> Tuplin 1993, p. 165. Si veda anche Roscilla 2008, p. 220: «les portraits des personnages les plus important des œuvres de Xénophon sont rarement monolithiques: l'admiration n'empêche pas que soient mis en évidence faiblesses et défauts».

In effetti, anche il re Agesilao non è del tutto immune da critiche e la stessa distanza tra l'encomio a lui dedicato e quanto invece viene narrato nell'opera storica dimostra come Senofonte non ne tratteggi sempre un ritratto di perfetto *leader* nelle *Elleniche*. Così non è neppure possibile porre in quest'opera una pietra di paragone, un modello su cui confrontare gli altri (come poteva essere Senofonte stesso nell'*Anabasi*); di tutti i personaggi si mostrano principalmente le colpe e i difetti: in un'epoca di crisi e di disordine per la Grecia, l'esempio che si può trarre dagli avvenimenti passati è solo quello di non ripetere gli stessi errori.

### III *Ciropedia*: Ciassare, re dei Medi

La *Ciropedia*, rispetto ad *Anabasi* ed *Elleniche*, negli studi viene spesso considerata a margine, come se si trattasse di un'opera a sé stante, completamente diversa e in nessun modo assimilabile alle altre due opere maggiori del *corpus*. Il problema fondamentale per gli studiosi che hanno affrontato questo testo è sempre stato quello di comprendere il genere, soffermandosi, in altre parole, sulla questione della ricerca di un'etichetta in cui poter incasellare questo scritto e trattando solo in maniera secondaria il contenuto, la forma e le diverse problematiche che emergono dalla lettura del testo.

La questione del genere, che senza dubbio ha un suo valore epistemologico in quanto necessariamente da essa derivano diverse scelte interpretative, ha trovato autorevoli voci che si sono spese nel tentativo di dimostrare l'appartenenza di questo testo a uno o più filoni della letteratura greca. Ad esempio, alcuni studiosi hanno ipotizzato che la *Ciropedia* possa rappresentare il primo esempio di biografia; altri, ancor più numerosi, hanno parlato delle caratteristiche che la rendono assimilabile ai ben più tardi romanzi; ancora, per evitare le evidenti forzature e spigare l'estrema varietà di forme e contenuti presente nel testo, l'opera è stata letta come un incrocio di diversi generi letterari<sup>1</sup>.

Forse quest'ultima strada è quella che rispetta maggiormente forma e contenuto del testo ed evita, soprattutto, le forzature anacronistiche di coloro che vorrebbero fare di Senofonte l'inventore di un genere, anche se solo *in nuce*, in quanto le forme canoniche di quel genere stesso mostrano differenze enormi e compaiono nella storia della letteratura greca solo a distanza di secoli.

---

<sup>1</sup> Per i rapporti tra *Ciropedia* e biografia si veda Momigliano 1971, p. 8. Ancora ultimamente Whitmarsh 2018, p. 59 parla di "idealising biography", anche se ne indaga i legami col romanzo. Proprio alla così complessa e sfuggente categoria di romanzo viene associata la *Ciropedia* in diversi contributi a partire da Tatum 1989, Stadter 1991 e Reichel 1995. In questo caso gli studiosi si sono focalizzati sulla vicenda minore - inserita in diverse parti del testo e posta in parallelo con la narrazione principale dell'ascesa di Ciro e delle sue spedizioni militari - che vede come protagonisti Pantea e Abradata, in una tormentata relazione d'amore che si conclude tragicamente con la morte di entrambi. Anche su questa storia all'interno di una riflessione sulla questione del genere e sulle indubbe influenze che, in secoli successivi, l'opera ha avuto su quell'insieme di scritti che, con un'altra etichetta di comodo, definiamo romanzi ho scritto alcune brevi osservazioni (Prignano 2020). Poco propenso a leggere la *Ciropedia* all'interno della storiografia è anche Mueller Goldingen 1995, in particolare pp. 1-2. Ben più complessa, ma degna di considerazione, è la visione di Tuplin 1997, p. 67, che definisce l'opera come un «cross-cut of four 'ordinary' genres, (i) historiography, (ii) encomium, (iii) Socratic dialectic, and (iv) technical treatise writing. All of these are represented in Xenophontic corpus, and this may suggest that we do not need to look outside Xenophon's own literary experience and imagination to cast light upon the conception of *Cyropaedia*». Questa visione ha il pregio di utilizzare esclusivamente categorie antiche senza le comuni forzature dovute alla volontà e alla pretesa di leggere testi scritti millenni or sono con la sensibilità moderna. La questione è piuttosto complessa e richiederebbe una sezione a parte: una preziosa sintesi è offerta di recente da Madreiter 2020.

Tuttavia, anche volendo escludere quest'opera dal canone storiografico, a causa di alcune caratteristiche che sembrano essere il prodotto dell'invenzione senofontea, è evidente che mantiene un rapporto molto stretto con gli scritti di storiografia sia sul piano dei contenuti che della forma<sup>2</sup>.

Per offrire soltanto una sintesi della visione che ha ispirato queste pagine, senza voler entrare troppo nel dettaglio di un argomento dibattuto, ma senza neppure voler evitare una questione tanto centrale nella valutazione dell'intera opera, si dirà quanto segue: la *Ciropedia* in quanto testo che si occupa in prima istanza ed esplicitamente di narrare delle azioni (πράξεις)<sup>3</sup> e che rivolge, inoltre, la sua attenzione a un personaggio storico, di enorme fama, già trattato da diversi autori di storiografia, richiamandosi anche a diverse sezioni delle opere storiografiche precedenti<sup>4</sup>, ha, per lo meno, una affinità molto elevata col genere storiografico (anche se, probabilmente, ancora tra V e IV secolo questo genere non aveva stabilito regole ferree e delimitato rigidamente i suoi confini<sup>5</sup>).

All'interno di quella che possiamo definire una cornice storiografica, nella trattazione di eventi accaduti in un passato lontano - conosciuto da tutti, ma che comunque restava piuttosto vago e confuso - Senofonte sfrutta e adopera strategie proprie di altri generi

---

<sup>2</sup> Bisogna anche necessariamente chiedersi quanto un lettore potesse comprendere e cogliere gli elementi frutto di semplice invenzione e distinguerli da quelli più propriamente storici, e se questa invece non sia piuttosto una *forma mentis* propria del lettore moderno che utilizza impropriamente la propria rappresentazione di quanto dovrebbe essere contenuto in un libro di storiografia contemporaneo per interpretare gli storiografi antichi. Su questo tema resta valido il monito di Loraux 1980, che invita a non leggere neppure il testo di Tuciddide, certamente l'autore antico che mostra più di altri diverse caratteristiche che portano a considerarlo razionale, come fosse un moderno manuale di storia o come un documento, in quanto l'opera storiografica antico ha sempre elementi letterari (a partire dai discorsi) che lo rendono ben altra cosa rispetto a una semplice registrazione dei fatti.

<sup>3</sup> Si veda *Cyr.* 1. 2. 16 dove l'intera narrazione è descritta come il racconto di Κύρου πράξεις: «Per tornare allo scopo per cui si iniziò il discorso, passeremo ora a esporre i fatti della vita di Ciro, a partire dalla fanciullezza».

<sup>4</sup> Si vedano per questi aspetti Tamiolaki 2017 (che rintraccia, in particolare, diversi luoghi dell'opera dove è evidente l'influenza erodotea) e Pownall 2020 (la quale invece mostra come Senofonte si allontani molto dalle narrazioni dei suoi predecessori per quanto riguarda, soprattutto, la fanciullezza di Ciro, laddove, a differenza di altri autori, sembra piuttosto prediligere una versione dei fatti, scevra di diversi elementi romanzeschi - come l'abbandono del fanciullo o gli oracoli precedenti alla sua nascita - che si trovano in altri autori e conclude con questa riflessione, p. 15: «Ultimately, however, Xenophon's Cyrus represents a deliberate paradox, for in his fictionalized account of the Cyropaedia he returns to a much more "historical" version of Cyrus' birth and upbringing, inverting the fictionalized version that had become standard in the Greek historiographical tradition on Cyrus emanating out of official Persian propaganda»).

<sup>5</sup> Un esempio della libertà che offriva all'autore lo scrivere storia è offerto dall'*Anabasi* stessa, che dimostra anche la propensione di Senofonte a innovare rispetto ad altri autori. La flessibilità del genere storiografico sembra trovare conferma in un autore della generazione immediatamente successiva a Senofonte, Teopompo, che, stando almeno a quanto riferisce su di lui Dionigi di Alicarnasso, avrebbe scritto delle opere di storiografia caratterizzate da un enorme polimorfismo e da un'ampia varietà di soggetti trattati (*Pomp.* 6.3-4): γνοίη δ' ἄν τις αὐτοῦ τὸν πόνον ἐνθυμηθεῖς τὸ πολύμορφον τῆς γραφῆς· καὶ γὰρ ἔθνων εἴρηκεν οἰκισμοὺς καὶ πόλεων κτίσεις ἐπελήλυθε, βασιλέων τε βίους καὶ τρώπων ιδιώματα δεδήλωκε, καὶ εἴ τι θαυμαστὸν ἢ παράδοξον ἐκάστη γῆ καὶ θάλασσα φέρει, συμπεριείληφεν τῇ πραγματείᾳ. Sui confini, estremamente mobili e permeabili, che sembra avere la storiografia, soprattutto in epoca classica e sulle regole che la definiscono si veda Marincola 1999.

secondo gli scopi che si prefigge e con funzioni specifiche che di volta in volta vanno analizzate: in questo senso, va ricordato che la materia storica non era assente e, anzi, era oggetto di indagine anche per autori che siamo soliti definire come filosofi e i cui testi, per la classificazione di discipline che è moderna e non rispecchia la sensibilità antica, raramente vengono messi a confronto con quelli dei cosiddetti storiografi<sup>6</sup>.

Prendendo le mosse da queste considerazioni, sgombrato il più possibile il campo da sovrastrutture moderne, bisognerà tenere in conto, per lo meno, due aspetti che sembrano essere presenti in quest'opera e che rappresentano delle evidenti differenze con gli altri due scritti indagati nei capitoli precedenti: da una parte la presenza di un proemio, che anticipando e motivando la scelta del contenuto, sembra inserire la *Ciropedia* all'interno di un filone letterario di cui possediamo pochi esempi, ma che sembra avere una grande vitalità nel IV secolo, cioè la descrizione di una *πολιτεία*<sup>7</sup>; dall'altra, il fatto che tutta l'opera, in questo caso, è costruita attorno ad un unico personaggio centrale, Ciro, presentato sin da subito come modello da imitare e come paradigma di buon governo, le cui caratteristiche lo rendono un *unicum* nell'opera di Senofonte, in quanto nella costruzione di questa figura - con anche una certa dose di libertà rispetto alla verità fattuale che ha fatto parlare, impropriamente, di romanzo o di biografia ideale - l'autore inserisce tutti gli elementi propri della sua idea di perfetto *leader* politico e militare<sup>8</sup>.

L'oggetto delle pagine seguenti, in ogni caso, non è la *Ciropedia* nel suo insieme con le sue diverse sfaccettature, che richiederebbe ben altri spazi per essere indagata

---

<sup>6</sup> Su questi aspetti dell'opera senofontea, con uno sguardo che abbraccia tutto il *corpus*, evitando le divisioni, spesso arbitrarie, che ha adoperato la critica, si veda Nicolai 2014a.

<sup>7</sup> Sull'inserimento della *Ciropedia* all'interno di quella che definisce *πολιτεία* literature insiste molto Gera 1993, pp. 11-13. Questa caratteristica privilegia un confronto con la *Costituzione degli Spartani*, testo con il quale condivide anche una caratteristica macroscopica, ossia la presenza di un capitolo (nella *Ciropedia* il finale, nella *Costituzione degli Spartani*, a meno di supporre problemi testuali, il penultimo) in cui vi è una sorta di ritrattazione di quanto detto in precedenza, o, meglio, viene descritto un traumatico e improvviso declino che segue l'età dell'oro oggetto del resto dell'opera (per quanto riguarda la *Costituzione degli Spartani* l'apogeo è rappresentato dall'epoca in cui resta in vigore e mantiene la sua efficacia la rigida legislazione voluta da Licurgo; per la *Ciropedia*, invece, il declino giunge dopo la morte di Ciro e con la salita al trono dei suoi successori).

<sup>8</sup> Sui diversi aspetti che fanno di Ciro il perfetto *leader* per eccellenza si veda Gray 2011, pp. 25-30. Diverse letture, influenzate dalle teorie filosofiche di Strauss e dal suo pervasivo utilizzo del concetto di ironia, che invita a "leggere tra le linee" per interpretare il testo di Senofonte, hanno cercato di cogliere elementi negativi nella descrizione dell'ascesa di Ciro, soprattutto in seguito alla conquista di Babilonia (si veda, per fare solo due esempi, Carlier 1978, e Nadon 2001); tuttavia questo filone esegetico sembra essere minoritario negli studi e non sembra trovare adeguati argomenti all'interno del testo stesso di Senofonte: per una critica a diversi argomenti delle letture straussiane, che allo stesso tempo evidenzia come il concetto di ironia, talvolta, sia necessario a comprendere il testo senofonteo si veda Johnson 2012. Cfr. anche, più specificatamente sulla figura di Ciro, Danzig 2012, che con richiami alla bibliografia precedente offre decisivi argomenti per una lettura dell'opera più aderente al testo. Da ultimo, con specifico riferimento alla *Ciropedia* e alle diverse letture di quest'opera si veda Tamiolaki 2020.

compiutamente, e che, forse non a caso, è l'unica opera maggiore di Senofonte che manca totalmente di un commento moderno, anche parziale<sup>9</sup>. Anche la figura di Ciro, che è sempre centrale nella narrazione e su cui si sono concentrati gli studiosi, non può e non vuole essere indagata in queste poche pagine<sup>10</sup>. Invece, la nostra attenzione sarà rivolta, nuovamente, a una figura secondaria, il medo Ciassare, zio e predecessore di Ciro.

Riguardo questa figura ben poco si è scritto, anche considerando come la sua presenza nelle fonti greche sia piuttosto marginale, sebbene non si possa negare la sua importanza nella storia del regno dei Medi come attestano, invece, principalmente le fonti del vicino Oriente, che mettono in risalto anche il suo ruolo nella conquista di Ninive e nella distruzione dell'impero Assiro<sup>11</sup>.

Erodoto lo menziona, affermando, però, in perfetta opposizione con Senofonte, che Ciassare era il padre di Astiage (mentre nella *Ciropedia* risulta essere il figlio)<sup>12</sup>. Lo storico di Alicarnasso traccia, seppure in maniera piuttosto cursoria, la storia del suo regno, segnato dallo scontro con gli Sciti, che, per ventotto anni, avrebbero strappato ai Medi l'egemonia sull'Asia, proprio nel momento in cui Ciassare e il suo esercito erano riusciti, appena prima dell'invasione scitica, a sconfiggere gli Assiri e, successivamente, a conquistare la città di Ninive<sup>13</sup>.

Nel breve quadro offerto da Erodoto Ciassare risulta, da un lato, un sovrano che si lascia andare troppo facilmente all'ira, provocando, in questo modo, anche conseguenze terribili<sup>14</sup>;

---

<sup>9</sup> Sulla *Ciropedia* l'unico commento di cui uno studioso può usufruire è quello, pensato ad uso scolastico, di Breitenbach 1875-1878. Esiste anche un commento online (<http://cyropaedia.online/>) frutto della collaborazione di diversi studiosi, coordinati da D. Carlisle, R. Fowler e N. Sandridge, e sempre aperto a nuovi contributi da parte di specialisti, che offre senza dubbio spunti importanti per la comprensione dell'opera, ma che, come è normale per lavori di questo tipo, manca di qualsiasi organicità e si presenta piuttosto come una raccolta di diverse note su singole porzioni di testo.

<sup>10</sup> Basti solo dire che evidentemente Senofonte scelse questa figura non solo per le sue conoscenze dirette del mondo persiano e, in particolare, per la sua esperienza al servizio di Ciro il giovane, ma sicuramente avrà influito anche l'attenzione dimostrata da altri personaggi coevi nei confronti di Ciro, a partire dalle opere di un altro autore vicino a Socrate, come Antistene: su quest'ultimo si vedano le note di Giannantoni 1990, sia per i possibili confronti tra Antistene e Senofonte (pp. 209-222), sia, più specificatamente, per le opere di Antistene riguardanti Ciro (pp. 295-308), delle quali, tuttavia, possediamo così scarsi frammenti che è assai complesso anche solo desumere il contenuto generale.

<sup>11</sup> Per una ricostruzione della figura storica di Ciassare, partendo dai testi assiri e del vicino Oriente, si vedano almeno le sintesi offerte da Briant 1996 e Liverani 2011, in part. p. 789, nonché la relativa voce enciclopedica di Hinz 1983.

<sup>12</sup> Hdt. 1. 46; 73-74 (dove si narra la guerra tra Ciassare re dei Medi e Aliatte re di Lidia durante la quale avvenne un'eclisse totale di sole, indicazione davvero preziosa per gli storici per poter dare una cronologia a questi avvenimenti, che, quindi, dovrebbero essere avvenuti intorno all'anno 585); 107.

<sup>13</sup> Hdt. 1. 103-106. La conquista scitica dell'Asia, in realtà, è messa fortemente in dubbio dalle ricerche storiche e, nello stesso racconto di Erodoto, non sembra escludere il fatto che Ciassare resti al suo posto in qualità di re dei Medi: si veda Asheri - Antelami 1988, n. *ad loc.*

<sup>14</sup> Hdt. 1. 73: «Il tempo passava e gli Sciti erano sempre soliti andare a caccia e riportare sempre qualcosa, ma accadde una volta che non prendessero nulla; Ciassare (infatti, come mostrò, era molto collerico) (ἦν γάρ, ὡς διέδεξε, ὀργὴν ἄκροϋς) rivolse loro gravi ingiurie per essere tornati a mani vuote. Avendo subito da Ciassare

dall'altro lato, è in grado di estendere, anche grazie al suo valore e alle sue riforme riguardo l'esercito, il suo dominio territoriale ed è descritto come il primo re dei Medi a governare su gran parte dell'Asia<sup>15</sup>.

Senofonte è molto probabile che conoscesse Erodoto e la sua opera<sup>16</sup>, tuttavia, si discosta sin da subito da questa narrazione nella ricostruzione della cronologia dei sovrani in Media: nella *Ciropedia*, infatti, Ciassare, come già detto, è figlio di Astiage e zio di Ciro, in quanto fratello della madre di quest'ultimo. Questa discordanza è stata spiegata con la volontà di presentare Ciro nella maniera più favorevole possibile, eliminando, in questo modo, la vicenda violenta della sua ascesa al trono e dando, invece, una legittimazione all'unificazione, sotto il suo dominio, dei regni di Persia (ereditato dal padre Cambise) e di Media (ottenuto dallo zio Ciassare, che, rimasto senza eredi maschi, offre sua figlia in sposa a Ciro)<sup>17</sup>.

Questo personaggio ha evidentemente una funzione di rilievo all'interno della narrazione, come denota anche il semplice fatto che sembra essere stato costruito appositamente da Senofonte, in contrasto con quanto, invece, è noto da altre fonti sul regno persiano, a partire da Erodoto. Il suo ruolo, in questo senso assimilabile a quello di Clearco nell'*Anabasi*, è costruito in funzione della presentazione di Ciro: se Ciro il Grande è il modello di perfetto governo, capace di ispirare fiducia nei propri sudditi così da ottenere una totale obbedienza volontariamente, Ciassare necessariamente deve svolgere una funzione opposta, quella di paradigma *e contrario*, di sovrano autocratico dedito al vino, al lusso e ai piaceri - e sono

---

cose tali che le ritenevano indegne di loro, decisero di tagliare a pezzi uno dei ragazzi che stavano ad imparare presso di loro; poi, dopo averlo preparato come solevano preparare la selvaggina, di darlo a Ciassare, portandolo come preda di caccia». (Trad. V. Antelami 1988)

<sup>15</sup> Hdt. 1. 103: «Alla morte di Fraorte, gli successe Ciassare, figlio di Fraorte, figlio di Deiokes. Costui - si dice - fu molto più valoroso dei suoi progenitori (οὗτος λέγεται πολλὸν ἔτι γενέσθαι ἀλκιμώτερος τῶν προγόνων). Per primo divise gli Asiatici in battaglioni secondo le unità e per primo dispose che ciascun gruppo fosse schierato a parte: quelli armati di lancia, gli arcieri e i cavalieri; prima di allora c'era confusione, poiché tutti erano ugualmente mescolati insieme. È lui che combatté contro i Lidi quando il giorno per quelli che combattevano si fece notte, ed è lui che unificò intorno a sé l'intera Asia al di là del fiume Halys». (Trad. V. Antelami 1988)

<sup>16</sup> Molto si è scritto riguardo i possibili influssi erodotei sulle *Elleniche*: il lavoro che più ha insistito su questo aspetto è Gray 1989, ma si veda più recentemente Occhipinti 2017. Per quanto riguarda la *Ciropedia*, è stata rintracciata, ed è concordemente accettata dagli studiosi, la presenza di un'allusione a Erodoto e, in particolare, all'incontro tra Creso e Ciro presente nelle *Storie* (Hdt. 1.86) all'interno del dialogo tra Creso e Ciro che avviene nella *Ciropedia* dopo la conquista di Sardi da parte del Persiano (*Cyr.* 7.2.9-25): si veda da ultimo Lamagna 2020, con bibliografia precedente. Influenze erodotee sono notate anche nella stessa costruzione del ritratto di Ciro: cfr. Lombardi 2005.

<sup>17</sup> Si veda su questo punto Gera 1993, p. 100, la quale sottolinea il carattere violento con cui Ciro assume il potere in tutte le tradizioni storiografiche, a parte quella di Senofonte e afferma: «Our Cyaxares, the son of Astyages and Cyrus' maternal uncle, is found only in *Cyropaedia*, and one of his chief function is to serve as a link in the quiet transfer of power. Cyaxares has no sons and Cyrus marries his only daughter, thus peaceably inheriting the Median empire».

proprio queste caratteristiche tipiche del mondo orientale che più evidenzia Senofonte e dalle quali Ciro, in maniera del tutto eccezionale, sembra restare del tutto immune - e incapace, proprio per questo, di governare con successo sia nel campo politico che in quello militare, tanto da dover riconoscere più volte, sin dalla sua prima apparizione, la propria palese inferiorità rispetto al nipote Ciro<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> L'opposizione tra le due figure di Ciro e Ciassare risulta senza dubbio la più evidente nella narrazione senofontea ed è già stata notata, seppure con punti di vista differenti, da vari commentatori: si vedano almeno Tatum 1989, pp. 115-133; Due 1989, pp. 55-62; Gera 1993, in particolare p. 103.

# 1 **Ciro, esempio di governo per Senofonte e per Ciassare**

## 1.1 Il proemio

Un elemento su cui gli studiosi concordemente hanno insistito è il carattere paideutico che caratterizza e pervade l'intero *corpus* senofonteo, caratteristica che rende ancor più evidente il valore paradigmatico di taluni personaggi, offerti da Senofonte al lettore nel tentativo di insegnare quale sia la via da seguire e quale piuttosto la strada da abbandonare.

Nel caso della *Ciropedia*, questa funzione dell'opera non deve neppure essere ipotizzata o desunta da quanto viene narrato, ma è resa esplicita sin dalle prime righe e trova la sua conferma più lampante proprio all'inizio del testo, dove l'autore, in maniera piuttosto eccezionale<sup>19</sup>, esprime questo dichiarato intento e offre la figura di *Ciro* all'imitazione dei suoi lettori. In questo modo prende avvio la *Ciropedia*, con una riflessione autoriale che motiva la scelta di una narrazione riguardante *Ciro il Grande*, proprio conferendo a questa figura un valore di *exemplum* retorico volto a dimostrare un semplice assunto, che, qualora si abbiano le capacità e le conoscenze adeguate, allora risulta possibile per un uomo fare anche ciò che, a una prima e più superficiale riflessione, sembrava essere impossibile, cioè comandare sui propri simili in maniera tale che questi ultimi obbediscano volontariamente (*Cyr.* 1.1.1-3):

Ci accadde un giorno di riflettere (Ἐννοιά ποθ' ἡμῖν ἐγένετο) su quante democrazie (ὄσαι δημοκρατίαι) siano state rovesciate da uomini che preferivano forme di governo diverse dalla democrazia e quante monarchie e oligarchie (ὄσαι τ' αὖ μοναρχία, ὄσαι τε ὀλιγαρχία) siano già state in passato abbattute dal popolo; su quanti uomini abbiano tentato di esercitare una tirannide (ὄσοι τυραννεῖν ἐπιχειρήσαντες) e siano stati deposti subito dal comando, una volta per tutte, o siano ancora ammirati per la loro saggezza e la loro fortuna (θαυμάζονται ὡς σοφοί τε καὶ εὐτυχεῖς ἄνδρες γεγενημένοι), anche se sono rimasti al potere per un tempo breve. E notammo, così ci sembrava (ἐδοκοῦμεν καταμασθηκέναι), che anche nelle case private molti padroni hanno un numero considerevole di servi, mentre altri ne hanno pochissimi, e tuttavia non sono in grado di farsi obbedire neppure da quei pochi che hanno. Riflettevamo (ἐνενοοῦμεν) inoltre sul fatto che anche i bovani sono dei capi per i buoi e i palafrenieri per i cavalli e che in generale tutti coloro che sono chiamati pastori possono, a ragione, essere

---

<sup>19</sup> L'eccezionalità del proemio della *Ciropedia* risulta evidente considerando semplicemente la totale assenza di qualsiasi forma introduttiva nelle altre due grandi opere prese in considerazione, *Anabasi* ed *Elleniche*.

considerati dei capi per gli animali che accudiscono. D'altra parte ci sembrava di vedere (ἔδοκοῦμεν ὀρᾶν) che tutte queste greggi sono disposte ad obbedire (ἔθελούσας πείθεσθαι) ai loro pastori più di quanto gli uomini siano disposti ad obbedire ai loro capi. Il gregge infatti va dovunque lo guidi il pastore, pascola nei luoghi in cui costui lo conduce e si tiene lontano dai luoghi da cui egli lo tenga lontano; lascia poi che il pastore disponga a suo piacimento dei prodotti che ricava dal gregge. Tant'è che non abbiamo mai sentito dire né di greggi che abbiano cospirato contro il pastore né di greggi che disobbediscano o che abbiano negato al pastore il diritto di disporre dei prodotti che può ricavare dal gregge. Al contrario, gli animali di un gregge sono più intrattabili con gli estranei che non con chi li governa e che da loro trae un suo profitto. Gli uomini invece ordiscono cospirazioni soprattutto contro chi vedano intenzionato a esercitare su di loro un potere. Così, nel corso di queste riflessioni arrivammo alla conclusione che la natura umana è tale per cui a un uomo riesce più facile comandare su tutti gli altri animali piuttosto che sui propri simili (ὅτε μὲν δὴ ταῦτα ἐνεθυμούμεθα, οὕτως ἐγινώσκομεν περὶ αὐτῶν, ὡς ἀνθρώπων πεφυκότι πάντων τῶν ἄλλων ῥᾶον εἶη ζώων ἢ ἀνθρώπων ἄρχειν.). Ma c'era l'esempio di Ciro il Persiano (ἐπειδὴ δὲ ἐνενοήσαμεν ὅτι Κῦρος ἐγένετο Πέρσης), il quale si era procurato l'obbedienza di moltissimi uomini, moltissime città, innumerevoli popoli, che ci indusse a mutare la nostra opinione (ἐκ τούτου δὴ ἠναγκαζόμεθα μετανοεῖν) e a concludere che governare gli uomini non è né un'impresa difficile né impossibile, se lo si fa con competenza. A Ciro, per esempio, sappiamo che obbedivano spontaneamente (Κύρω γοῦν ἴσμεν ἐθελήσαντας πείθεσθαι) popoli che erano lontani giorni e giorni di viaggio, alcuni addirittura dei mesi, popoli che non lo avevano neppure mai visto, altri che erano perfino ben consapevoli del fatto che non avrebbero mai potuto vederlo.

Senofonte tende ad evitare gli interventi autoriali nelle sue opere e anche all'interno della *Ciropedia* non troviamo mai la prima persona dell'autore/narratore, le uniche eccezioni evidenti sono rappresentate da questo capitolo iniziale e dalle righe finali del testo (nelle quali si narra invece la degenerazione delle abitudini e dei costumi persiani, che seguì la morte di Ciro)<sup>20</sup>. Risulta, allora, straordinario il modo in cui qui l'autore rende partecipe il suo pubblico dei ragionamenti, anzi, si può dire che cerchi di condurlo, passo passo, attraverso le diverse considerazioni che si presentano alla sua mente, a partire da un problema centrale, un tema che appare decisivo nella sua riflessione, l'obbedienza volontaria

---

<sup>20</sup> *Cyr.* 8.8.2-3: «Tuttavia, dopo la morte di Ciro, i suoi figli entrarono subito in lotta, e subito città e popoli si ribellarono, e tutto volgeva al peggio. Che dico il vero comincerò col mostrarlo (ὡς δ' ἀληθῆ λέγω ἄρξομαι) partendo dalle cose divine. So (οἶδα) per esempio che in precedenza il Re e i suoi sottoposti perfino nei confronti di chi avesse commesso i più infimi delitti, se avevano formulato un giuramento, lo confermavano, se avevano porto la destra, mantenevano la parola».

degli uomini nei confronti di chi li governa<sup>21</sup>. Si noti in questo senso la ripetizione del sintagma ἐθελούσας πείθεσθαι, che ricompare nella forma ἐθελήσαντας πείθεσθαι, dove il passaggio dal presente al passato, da un presente nel quale questa condizione sembra impossibile a un passato in cui essa risulta palese ed evidente, è svolta in parallelo al progresso razionale che passa da quanto appare semplicemente a prima vista (ἔδοκοῦμεν ὀρᾶν) a quanto, invece, è frutto di conoscenza certa (γοῦν ἴσμεν)<sup>22</sup>.

Tuttavia, a ben guardare, non è una conoscenza storica quella che si vuole evidenziare o, almeno, non solo: Senofonte non usa categorie della ricerca storiografica, non accenna a testimonianze o alla visione autoptica dei fatti (cosa che in questo caso risulterebbe, del resto, impossibile); si concentra, invece, sulla grandezza del personaggio che ha scelto di indagare<sup>23</sup>. Non ci sono reali argomentazioni che spingano o, meglio, costringano l'autore a cambiare la propria opinione iniziale (ἠναγκαζόμεθα μετανοεῖν) in merito agli uomini e alla possibilità di comandarli, Ciro è l'unica argomentazione necessaria e la sua conoscenza è data per assodata sulla base della grandezza e dell'estensione del suo governo: a Senofonte non interessa la ricostruzione delle sue gesta quanto il suo valore esemplare, in linea con una visione in cui i confini tra storia e paradigma risultano essere molto flessibili e dove gli strumenti retorici e quelli storiografici coesistono in perfetta armonia<sup>24</sup>.

Lo stesso aspetto di riflessione autoriale che assume questo proemio ha contribuito a considerare l'opera, da parte di diversi studiosi, piuttosto estranea al genere storiografico: in questo senso il termine incipitario (ἔννοια) sembra costituire un interessante parallelo con l'inizio della *Costituzione degli Spartani* (1.1):

---

<sup>21</sup> Per un'analisi formale e linguistica del proemio si veda Roscalla 2000, che sottolinea in particolare le sapienti allusioni senofontee, attraverso forme inusuali e dialettali, alla lingua epica (con la quale condivide il contenuto eroico e rispetto alla quale si sono già indicate le interferenze nell'*Anabasi*) e allo ionico di Erodoto (esempio massimo di quella tradizione, che nella Ionia d'Asia aveva la sua sede, sulla figura del re persiano Ciro).

<sup>22</sup> Il termine ἴσμεν, quando scrive Senofonte, ha ormai un valore tecnico nel linguaggio storiografico: si pensi all'erodoteo οὗτος ὁ Κροῖσος βαρβάρων πρῶτος τῶν ἡμεῖς ἴδμεν (Hdt. 1.6), che stabilisce lo *spatium historicum* nella ricerca di Erodoto, contrapposto allo spazio mitico, rappresentato dal racconto dei rapimenti di donne tra Asia ed Europa, presente nell'*incipit* della sua opera e sul quale lo storico di Alicarnasso mostra tutto il suo scetticismo. Anche Tucidide, in netta polemica col suo predecessore, sembra rifarsi a Erodoto quando narra della talassocrazia di Minosse (1.4: Μίνως γὰρ παλαιάτος ὢν ἀκοῆ ἴσμεν): cfr. Hornblower 1991, n. ad loc.; Parmeggiani 1999. Quello che risulta più interessante nel passo senofonteo è come la conoscenza più salda si riferisca invece al passato, e a un passato decisamente lontano nel tempo, contrapposto alla confusione, anche epistemologica, che sembra comportare il periodo coevo all'autore:

<sup>23</sup> Il tema della grandezza risulta comunque niente affatto nuovo anche per la storiografia, basti pensare alle azioni grandi e meravigliosi (ἔργα μεγάλα τε καὶ θαυμαστά) di Hdt. 1. 1 o alla κίνησις γὰρ αὕτη μεγίστη di Thuc. 1. 1: si veda Marincola 1997, pp. 34-42.

<sup>24</sup> Su questo aspetto e sull'uso paradigmatico della storia comune a diversi autori di IV sec. (a partire da Isocrate), si vedano le riflessioni di Nicolai 2012, in part. pp. 32-33.

Eppure mi venne una volta il pensiero (ἀλλ' ἐγὼ ἐννοήσας ποτέ) che Sparta, pur essendo una delle città meno popolate, si era dimostrata estremamente potente e rinomata in Grecia, e mi chiesi meravigliato (ἐθαύμασα) come potesse essere avvenuta una cosa del genere; smisi però di meravigliarmene (οὐκέτι ἐθαύμαζον) dal momento in cui mi resi conto (κατενόησα) del modo di vivere degli spartani<sup>25</sup>.

Riferimenti al ragionamento attraverso l'utilizzo del verbo νοεῖν o di suoi composti sono rintracciabili anche in altre opere brevi come *Poroi* e *Ipparchico*<sup>26</sup>; tuttavia, il percorso del pensiero autoriale (una prima considerazione che viene poi smentita dalla considerazione di un nuovo elemento) è del tutto omologo a quello visto nella *Ciropedia* e, inoltre, l'attenzione che l'autore mostra sin da subito, in questa ultima opera, per i continui rivolgimenti dei sistemi di governo attraverso i quali le città organizzano la loro vita politica (con l'elenco di democrazie, oligarchie, monarchie e tirannidi) rappresentano elementi di notevole importanza che portato necessariamente a considerare quest'opera, se non all'interno del genere delle πολιτεῖαι, sicuramente in stretta connessione con queste.

Anche seguendo questa visione, però, è bene notare che rispetto ai sistemi astratti, oggetto delle prime e ancora malsicure considerazioni dell'autore, i quali tendono per loro natura a essere mutevoli, si contrappone, ad una più attenta riflessione, l'esempio di un uomo concreto, che rappresenta un elemento certo e di sicuro valore epistemologico, il quale non è mai associato esplicitamente a nessuna delle forme di governo sopra menzionate<sup>27</sup>.

L'attenzione di Senofonte è verso l'uomo e non verso le πολιτεῖαι: da uomo d'azione, interessato più alla prassi che alla teoria, che ha conosciuto, facendone esperienza diretta, sia la monarchia persiana, sia la democrazia ateniese, sia anche il governo aristocratico di

---

<sup>25</sup> Si noti, oltre alla somiglianza tra il sostantivo ἐννοία e il participio ἐννοήσας, anche il ricorrere dell'indefinito ποτέ, l'uso della prima persona (anche se questa volta singolare) e, infine, la presenza del verbo θαυμάζω: tutti aspetti, notati da Lipka 2002 pp. 98-99, che differenziano la *Ciropedia* da *Anabasi* ed *Elleniche* prive di proemio. Tuttavia, sono privi di proemio anche *Ipparchico*, *Economico* e *Ierone*: questo dimostra semplicemente la capacità di Senofonte di utilizzare e adattare differenti strategie letterarie per i suoi scopi. Un proemio, invece, è presente nell'*Agesilao*, probabilmente in ottemperanza alle consuetudini che regolavano il genere encomiastico.

<sup>26</sup> *Poroi* 1.2: Σκοποῦντι δὴ μοι ἃ ἐπενόησα τοῦτο μὲν εὐθὺς ἀνεφαίνετο, ὅτι ἡ χώρα πέφυκεν οἷα πλείστας προσόδους παρέχεσθαι; *Hipp.* 1.1: Πρῶτον μὲν θύοντα χρῆ ἀιτεῖσθαι θεοὺς ταῦτα δίδοναι καὶ νοεῖν καὶ λέγειν καὶ πράττειν.

<sup>27</sup> In questo senso mi sembrano fuorvianti o, per lo meno, riduttive letture dell'opera che tendono a vedere in essa una difesa della monarchia, o, financo, la costruzione di una monarchia ideale (cfr. Mueller-Goldingen 1995, p. 273; Atack 2020, pp. 134-136). La definizione che Senofonte dà, in conclusione dell'opera, al governo di Ciro lo differenzia da ogni forma di governo (*Cyr.* 8.1.22): «Gli pareva infatti di poter constatare che gli uomini diventano migliori grazie alle leggi scritte, ma pensò d'altra parte che per gli uomini il buon sovrano è una legge che guarda (βλέποντα νόμον), perché è in grado di impartire ordini, di vedere colui che disobbedisce e di punire». Dove il riferimento alla legge e la stessa definizione del regnante come "legge che guarda" non corrisponde certamente al modello di una monarchia assoluta e mal si adatta a qualsiasi forma di governo precostituita.

Sparta, è ben conscio che il vero discrimine è rappresentato dagli uomini che detengono il potere e non dalle forme in cui essi lo esercitano<sup>28</sup>.

In effetti, per intendere questa pragmatica visione del mondo, basta leggere l'inizio di quello che con buona probabilità dovrebbe essere il suo ultimo scritto, i *Poroi* (1.1):

Ho sempre pensato questo, che quali siano i governanti tale anche sarà la forma di governo.  
(Ἐγὼ μὲν τοῦτο ἀεὶ ποτε νομίζω, ὅποιοί τινες ἂν οἱ προστάται ᾤσι, τοιαύτας καὶ τὰς πολιτείας γίγνεσθαι)<sup>29</sup>.

## 1.2 La presentazione di Ciassare e l'epifania di Ciro

Se alla mente dell'autore l'esempio di Ciro appare in maniera dirompente costringendolo a modificare le sue opinioni iniziali e a cambiare idea riguardo la possibilità e le difficoltà di governare gli uomini volontariamente; nella narrazione dei fatti, il riconoscimento di Ciro e delle sue doti straordinarie viene confermato da diversi personaggi, primo fra tutti proprio Ciassare, colui a cui Ciro succederà al trono.

Dopo aver spiegato i motivi che hanno indotto l'autore ad occuparsi della figura di Ciro e che lo hanno spinto ad indagare questo personaggio storico, Senofonte inizia la sua narrazione prendendo le mosse dalla giovinezza di Ciro e in particolare descrivendo due caratteristiche essenziali per la sua caratterizzazione, la sua stirpe e, soprattutto, la sua educazione<sup>30</sup>.

La vera e propria descrizione dell'educazione di Ciro occupa i due capitoli successivi (*Cyr.* 1.2-3) e si può dividere in due periodi: un primo periodo il principe persiano è educato

---

<sup>28</sup> Cfr. Flower 2020, p. 137: «Laws, these narrators seem to be suggesting, are insufficient guarantors of good government and of virtuous citizens, no matter the type of polity (monarchy, oligarchy, or democracy), if the leaders set a bad example».

<sup>29</sup> Sui *Poroi* in generale, che rientrano a pieno titolo tra le opere filosofiche di Senofonte, e in particolare sul senso da attribuire al termine πολιτεία in questa frase (termine sempre di difficile resa in italiano, ma che ritengo riduttivo tradurre semplicemente come “condotta politica della cittadinanza” come nella più recente traduzione in italiano dell'opuscolo) si veda Schorn 2012, soprattutto pp. 693-695; si veda anche la recente edizione italiana del testo con traduzione e commento, decisamente più focalizzato sugli aspetti storici ed economici dell'opuscolo, offerta da Pischetta 2018.

<sup>30</sup> *Cyr.* 1.1.6: «Poiché dunque giudicammo quest'uomo degno di ammirazione, ci mettemmo a indagare (ἐσκεψάμεθα) quale fosse la sua origine, di che indole fosse, che tipo di educazione avesse ricevuto (ποία τινὶ παιδευθεὶς παιδεία), per cui tanto poté eccellere nel governo degli uomini. Ebbene, tutte le informazioni che abbiamo raccolto e tutto ciò che pensiamo di aver capito (ἐπυθόμεθα καὶ ἠσθησθαι δοκοῦμεν) di lui, tenteremo ora di esporlo». Le espressioni di natura storiografica presenti in questo capitolo sono certamente rilevanti (vd. Flower 2017c p. 9) anche se taluni ritengono che si tratti esclusivamente di artifici retorici (cfr. Stadter 1991, p. 462).

con gli altri giovani nel rigido sistema educativo della Persia, nel quale ogni aspetto è stabilito dalla legge e dove sembrano dominare principi quali la giustizia (δικαιοσύνη) e la temperanza (σωφροσύνη), che insieme ad altri elementi sembrerebbero richiamare il modello di educazione presente a Sparta, più che descrivere il reale ordinamento amministrativo di un regno orientale<sup>31</sup>; successivamente, su insistenza del nonno materno Astiage, re dei Medi, Ciro è inviato in Media dove può visionare una forma di governo decisamente diversa, in cui giustizia e temperanza non hanno luogo e, al loro posto, sembrano piuttosto dominare il lusso e una certa mollezza dei costumi, a partire dal re stesso, il cui dominio sembra essere decisamente più autocratico e non soggetto ad alcuna legge<sup>32</sup>.

Nel raccontare il soggiorno di Ciro in Media Senofonte presenta Ciassare, ma già questa prima apparizione in scena non è banale e mostra diversi spunti di notevole interesse nella caratterizzazione di questo personaggio. L'autore, infatti, non solo non ne offre un qualche ritratto, ma neppure lo qualifica subito attraverso il suo nome: invece lo inserisce nella narrazione quasi di sfuggita, al termine della descrizione di un banchetto, senza soffermarsi in alcun modo su questa figura, ma concentrando piuttosto il focus del suo discorso sempre ed esclusivamente su Ciro (Cyr. 1.3.12):

Così Ciro li divertiva a cena. Durante il giorno difficilmente qualcuno avrebbe potuto precederlo, se intuiva che il nonno o il fratello di sua madre (τὸν τῆς μητρὸς ἀδελφόν) avevano bisogno di qualcosa. Grande era la sua gioia nel compiacerli in tutto ciò che potesse (ὑπερέχαιρεν αὐτοῖς χαριζόμενος).

Ciassare, in questo primissimo cenno, non assume alcun tratto specifico, il suo unico ruolo è quello di fratello della madre di Ciro. In effetti, già con questa perifrasi si intuisce quale sarà l'elemento chiave della sua figura in tutta la vicenda narrata: infatti, ogni sua apparizione e tutta la sua caratterizzazione possono e devono essere lette in funzione di Ciro. In questo senso, non serve e sarebbe inutile aggiungere altro, almeno per ora, rispetto

---

<sup>31</sup> Cyr. 1.2. Riguardo le analogie tra il sistema sociale e paideutico descritto da Senofonte in questo paragrafo e quello spartano, testimoniato in buona parte anche dalla *Costituzione degli Spartani*, si vedano, con prospettive diverse, Tuplin 1994 ed Azoulay 2007.

<sup>32</sup> Cyr. 1.3. Il paragrafo si conclude sottolineando proprio le differenze tra il sistema politico che vige in Persia e quello presente in Media. Infatti, Mandane, la madre di Ciro, preoccupata riguardo il fatto che il figlio, restando alla corte del nonno, possa perdere le lezioni fondamentali riguardanti la giustizia che vengono impartite dai maestri persiani, lo ammonisce: «“Figlio mio” disse Mandane “ma nella corte di tuo nonno e in Persia non c'è accordo sugli stessi fondamenti della giustizia. Tant'è che tuo nonno si è fatto despota assoluto di tutti in Media, mentre tra i Persiani è l'uguaglianza ad essere sentita come giustizia. E tuo padre è il primo a fare ciò che viene ordinato dallo Stato e ad accettare ciò che viene ordinato, suo metro non è l'anima, ma la legge. Bada allora a non morire sotto una frusta, quando sarai a casa, se torni dopo aver imparato qui, invece che il potere regale, quella tirannide nella quale è la convinzione che bisogna avere più di tutti”».

all'unico dato fondamentale che deve considerare il lettore, cioè il suo legame di parentela con il protagonista. Anzi, la sua stessa presenza qui è del tutto cursoria in quanto l'interesse del narratore non è in alcun modo volto a delineare la sua persona, ma semplicemente a sottolineare un altro aspetto del carattere di Ciro, che, sin dalla sua età giovanile, lo caratterizza come ben disposto al governo: la sua χάρις. La *figura etymologica* conclusiva rende centrale questa virtù di Ciro e nella costruzione del periodo a risaltare è solo la χάρις di Ciro, mentre la figura di Ciassare è relegata in un cono d'ombra anonimo, rappresentato da una piatta perifrasi alla quale non si aggiunge nessun elemento che la qualifichi più distintamente.

Un piccolo passo avanti nella presentazione di questo personaggio avviene a distanza di qualche paragrafo, ma ancora Ciassare rimane senza nome e, nuovamente, la sua figura è presentata in funzione di Ciro: anzi, è proprio Ciro stesso che lo menziona, nella ricerca di un accompagnatore e una guida che potesse permettergli di proseguire le sue battute di caccia anche all'esterno del parco chiuso di proprietà del sovrano medo, all'interno del quale era stato limitato per ordine diretto di Astiage (*Cyr.* 1.4.5):

Arrivò presto a esaurire le fiere del parco inseguendole, ferendole, uccidendole, tanto che Astiage non ne aveva più a disposizione da radunare per lui. Ciro allora, accortosi del fatto che, per quanto volesse, Astiage non avrebbe potuto procurargli selvaggina in abbondanza, gli disse: «Nonno, che bisogno hai di darti tanto da fare per cercare altra selvaggina? Se mi mandi a caccia con lo zio (σὺν τῷ θείῳ), farò conto che tutti gli animali che vedrò sia stato tu ad allevarli per me».

L'importanza della caccia anche come strumento educativo, che insegna sia la virtù sia molte capacità che possono essere utili in situazioni belliche, è tema presente in diversi luoghi del *corpus* senofonteo<sup>33</sup>. Ciro, però, dopo aver ucciso tutte le fiere presenti nel parco di Astiage, desidera poter continuare questa attività anche all'esterno, e si appella alla presenza dello zio per rassicurare il nonno e convincerlo a dare il suo assenso. Si ha così un

---

<sup>33</sup> Sul valore paideutico della caccia si veda *Cyn.* 12.7, dove ad essa viene collegato l'apprendimento di virtù quali δικαιοσύνη e σωφροσύνη. L'idea che Senofonte aveva della caccia e che descrive nel passo del *Cinegetico* è stata ben rappresentata da Jaeger 1959, vol. 3, p. 313: «Essa (*scil.* la caccia) è la migliore scuola per la guerra perché abitua l'uomo a camminare per cattive strade sotto il carico delle armi, a sopportare le intemperie e a dormire all'addiaccio. Gli insegna a sdegnare i piaceri vili e, come ogni "educazione nella verità", lo rende temprante e giusto. Quel che intende con ciò l'autore non lo dice, ma evidentemente quello che egli pregia di più è il costringersi a una disciplina, ed è questo addestramento, imposto dalla stessa realtà, quel che egli chiama "educazione alla verità". Ciò dà all'ideale socratico una piega realistica e pratica». La caccia è presente anche nel sistema educativo spartano voluto da Licurgo (*Lac.* 4. 7): cfr. Lipka 2002, *n. ad loc.*

certo avvicinamento di Ciassare, seppur ancora privo di nome, a Ciro: nel termine zio (θεῖος)<sup>34</sup>, infatti, si può leggere un legame più immediato che non passa più attraverso la mediazione della madre (come avveniva nella perifrasi τὸν τῆς μητρὸς ἀδελφόν usata in precedenza).

Senofonte è attento ad evitare il nome, ma allo stesso tempo inizia a delineare e a rappresentare questa figura più concretamente, passando da una perifrasi a un termine più specifico. Il nome vero, invece, appare solo quando questo personaggio assume un ruolo attivo sulla scena e anche in questo caso l'episodio ruota intorno a Ciro e alle sue qualità, mentre la caratterizzazione di Ciassare avviene piuttosto di riflesso e tramite il confronto (Cyr. 1.4.8-9):

Ciro apprendeva con interesse tutte queste informazioni (πάντα ταῦτα ἐμάνθανε προθύμως). Ma come vide un cervo balzargli davanti, dimenticandosi di ciò che aveva ascoltato (πάντων ἐπιλαθόμενος ὧν ἤκουσεν), prese a inseguirlo, attento solo alla direzione in cui il cervo fuggiva. Ed ecco che, chissà come, il suo cavallo, nel fare un salto, cadde sulle ginocchia e poco mancò che sbalzasse giù dalla parte del collo (ἐξέτραχίλισεν) anche Ciro. Certo, non avvenne, ma Ciro rimase in sella con una certa difficoltà, e il cavallo si rialzò. Arrivato nella pianura, colpì col giavellotto il cervo, un bell'esemplare di grandi dimensioni. Ciro era al colmo della gioia (ὕπερέχαρεν), i cavalieri di scorta lo raggiunsero e lo rimproverarono aspramente, mostrandogli quale pericolo avesse corso. Dissero insomma che avrebbero riferito del suo comportamento. Ciro, sceso da cavallo, se ne stava fermo e si annoiava ad ascoltare questi rimproveri. Ma poi sentì un grido, balzò a cavallo, come invasato da furore divino (ὥσπερ ἐνθουσιῶν), e quando vide un cinghiale che li caricava di fronte, spronò il cavallo contro l'animale, tutto teso a prendere bene la mira, lo colpì sulla fronte abbattendolo. Allora sì che anche lo zio, nel vedere la sua audacia, prese ormai a rimproverarlo (ὁ θεῖος αὐτῷ ἐλοιδορεῖτο, τὴν θρασύτητα ὀρῶν). Ma Ciro, nonostante i rimproveri, lo pregò tuttavia di lasciargli portare a casa le prede che aveva cacciato, per offrirle al nonno. Lo zio, dicono, replicò: «Ma se viene a sapere che inseguivi queste fiere, non biasimerà te soltanto, anche me che ti ho permesso di farlo (οὐ σοὶ μόνον λοιδορήσεται, ἀλλὰ καὶ ἐμοί, ὅτι σε εἶων)». «Ebbene, quando gliele avrò date, che mi frusti pure, se lo desidera» disse Ciro «e tu, zio» disse «infliggimi pure la punizione che vuoi, ma questo concedimelo». Ciassare alla fine disse: «Fai come vuoi: ché adesso sembri già essere il nostro re (Ποίει ὅπως βούλει· σὺ γὰρ νῦν γε ἡμῶν ἔοικας βασιλεὺς εἶναι.)».

---

<sup>34</sup> Termine che viene ripreso altre due volte nella narrazione, a distanza di poche righe, senza che quindi neppure il narratore offra ulteriori informazioni in merito a questa figura, qualificata unicamente attraverso la parentela con Ciro: vd. Cyr. 1.4.7-9.

Il nonno Astiage, alla fine, si è lasciato convincere dal nipote - che già così inizia a mostrare le sue capacità carismatiche - e gli ha permesso di compiere una battuta di caccia anche all'esterno del suo terreno, a condizione, tuttavia, che portasse con sé Ciassare e una scorta di cavalieri, i quali avevano il compito di evitare che Ciro incorresse in qualche pericolo. Se all'inizio Ciro mostra molto interesse verso le raccomandazioni ricevute e un forte desiderio di apprendere da questi cavalieri (πάντα ταῦτα ἐμάνθανε προθύμως)<sup>35</sup>, non appena, però, vede una possibile preda, dimenticandosi tutto il resto, si lancia all'inseguimento, con la conseguenza di incorrere nel rischio di cadere da cavallo.

Il verbo ἐκτραχηλίζω non è altrove attestato nel *corpus* senofonteo e, prima di Senofonte, si trova soltanto in Aristofane: sembrerebbe caratterizzarsi come termine proprio della lingua parlata, con un significato non distante dal nostro "rompersi l'osso del collo"<sup>36</sup>.

La scena, pur nella sua vivacità, tuttavia risulta fondamentale in quanto rappresenta la prima rappresentazione delle straordinarie doti di Ciro. Anche il rischio corso, in effetti, si può leggere come un segno della protezione divina sul principe ancora giovane: non sarà allora un caso che costui venga descritto come preso da furore divino (ἐνθουσιῶν) con l'uso di un altro termine che non ricorre altrove in Senofonte<sup>37</sup>. Il carattere di possessione divina trova conferma e viene anticipato già dalla improvvisa dimenticanza di ogni cosa che colpisce Ciro (πάντων ἐπιλαθόμενος).

Ciassare assiste così a una scena che ha caratteristiche tali da renderla una sorta di epifania di Ciro: del resto, la manifestazione eroica di un personaggio attraverso l'uccisione di una fiera selvaggia è un evento comune nella mitologia a partire dall'uccisione dei serpenti da

---

<sup>35</sup> Tra le diverse qualità che Senofonte mette subito in mostra, prendendo le prime mosse nella sua narrazione su Ciro, vi è proprio l'incredibile desiderio di apprendere da parte del principe persiano, che in questa caratteristica (la quale poi si esplicita col porre continue domande ai suoi interlocutori) si avvicina molto al Socrate senofonteo. Si veda *Cyr.* 1.2.1 dove Ciro è definito φιλομαθέστατος; per Ciro che incalza di domande gli uomini della scorta si vedano anche *Cyr.* 1.4.3, 7; per le somiglianze tra la figura di Ciro e quella di Socrate, in particolare come rappresentato negli scritti socratici di Senofonte, si veda da ultimo Dorion 2020.

<sup>36</sup> Sul probabile carattere popolare del termine si veda *DELG* s. v. ἐκτραχηλίζω. Cfr. Aristoph. *Lys.* 705; *Nub.* 1501; *Plut.* 70.

<sup>37</sup> Il termine invece così come il sostantivo ἐνθουσιασμός è ben presente in Platone, dove serve a qualificare l'azione del poeta ispirato dalla divinità, ma anche quella del filosofo: si veda Bordoy 2013.

parte di Eracle<sup>38</sup> e la caccia aveva un ruolo simbolico anche nel mondo orientale, stando almeno alle fonti che possediamo in merito<sup>39</sup>.

La straordinarietà dell'azione comporta una straordinaria gioia in Ciro (ὕπερέχαιρεν), ma è qualificata dallo zio come semplice azione audace ed impertinente (τὴν θρασύτητα) che per questo merita il biasimo da parte di Ciassare<sup>40</sup>. Ancor più colpevole appare poi lo zio nel momento in cui si mostra interessato esclusivamente alla reazione che il re Astiage potrebbe avere sapendo del rischio corso da Ciro. Il suo timore principale è quello di venir redarguito dal sovrano per non aver controllato il nipote e per avergli permesso di inseguire animali pericolosi in zone rischiose (οὐ σοὶ μόνον λοιδορήσεται, ἀλλὰ καὶ ἐμοί, ὅτι σε εἶων). Questa è la motivazione che afferma al nipote per evitare che portasse le spoglie degli animali in dono ad Astiage. Ciro, allora, sin da subito mostra la sua maggiore competenza dello zio in termini di giustizia: se la punizione è dovuta allora è giusto sopportarla, senza fuggire dalle proprie responsabilità (nel caso di Ciro, seguire i consigli e gli avvertimenti della sua scorta; nel caso di Ciassare, proteggere Ciro e non lasciargli correre pericoli inutili).

Senofonte fa emergere immediatamente il contrasto tra queste due figure: Ciassare timoroso di venir biasimato da Astiage e Ciro che è pronto ad affrontare anche la punizione, pur di veder riconosciuti i propri meriti e così poter migliorare anche la propria posizione nei confronti del re.

Di fronte alle doti di Ciro emerse in questa scena - la sua bravura nella caccia, il suo mostrarsi come ispirato dalla divinità, il suo desiderio di donare (nell'ottica di un rapporto

---

<sup>38</sup> Cfr. Pind. *Nem* 1.40-66, dove allo strangolamento dei serpenti, quando ancora l'eroe è in fasce, segue la profezia di Tiresia riguardo le imprese che compirà in futuro Eracle. Si aggiunga, per quanto riguarda Eracle, l'uccisione del leone di Nemea, che rappresenta un vero segno distintivo (attraverso la caratteristica λεοντή) e una sorta di rito di passaggio (riguardo la caccia come rito di passaggio si veda Barringer 2001). La caccia, in ogni caso, non è prerogativa solo di Eracle, ma anche, ad esempio, di Teseo o degli eroi presenti nella caccia al cinghiale Calidonio (della quale una prima narrazione si trova in Hom. *Il.* 9.527-599, ma si veda anche Diod. 4.34). Altro esempio di caccia che caratterizza le prime mosse di un eroe è riferita da Omero in relazione ad Odisseo (*Od.* 19. 400-466): in questo caso anche la scelta del cinghiale come animale e, soprattutto, il riconoscimento di Ciro come re alla fine della scena potrebbero far pensare a un'influenza di questo passo omerico su Senofonte. Omero e le vicende eroiche, anche quelle relative alla la figura di Eracle, sembrano del resto avere una certa influenza su Senofonte come si è visto per l'*Anabasi* (cfr. anche Prignano in c.d.p.).

<sup>39</sup> Si veda almeno Shapur Shahbazi 2004. Si noti tra l'altro che nel sigillo di Dario, conservato al British Museum, il re Achemenide è raffigurato sul carro impegnato nella caccia di un leone (vd. Briant 1995, pp. 46-47). Si veda anche quanto narra Ctesia su Megabizo che colpisce per primo un leone durante la caccia, provocando l'ira del re Artaserse (Fr. 14. 43 Lenfant = Phot. *Bibl.* 72. 41a)

<sup>40</sup> In questo senso Ciassare agisce in maniera opposta a quanto aveva fatto il narratore: infatti, all'inizio del capitolo Senofonte parla dell'eccessiva loquacità di Ciro, ma ne dà una spiegazione che esclude in ogni modo l'audacia, bensì mostra il carattere semplice di Ciro nella sua giovinezza (1. 4. 3): «Del resto, proprio come resta evidente, in ragazzi ancora giovani ma diventati grandi, l'aspetto infantile del fisico, che tradisce la giovane età, così dalla loquacità di Ciro non traspariva impertinenza, bensì semplicità e bisogno d'affetto (οὐ θράσος διεφαίνετο, ἀλλ' ἀπλότης καὶ φιλοστοργία). E questo faceva desiderare di sentirlo parlare ancora, piuttosto che averlo accanto in silenzio». In questo caso, invece, Ciassare confonde la straordinaria capacità di Ciro e il suo invasamento divino per semplice arditezza (τὴν θρασύτητα).

dettato dalla χάρις)<sup>41</sup>, la sua attenzione verso la giustizia - Senofonte non può che concludere con un nuovo riconoscimento di Ciro come perfetto governante. Tuttavia, a concretizzare questo riconoscimento e, in questo modo, a rendere esplicito il valore simbolico di questa caccia non è più il narratore, che ha abbandonato - come suo costume - la prima persona, lasciando che sia il testo stesso a mostrare le evidenze su cui l'autore ha costruito il suo ragionamento iniziale in merito alla capacità di governare gli uomini, ma è la voce stessa di Ciassare che si rivolge direttamente a Ciro per definirlo re (σὺ γὰρ νῦν γε ἡμῶν ἔοικας βασιλεὺς εἶναι).

Avviene così, proprio per bocca di Ciassare, un riconoscimento che traduce esplicitamente l'epifania eroica di Ciro, rimasta implicita nella descrizione della battuta di caccia, e al contempo evidenzia la superiorità del nipote rispetto allo zio: Ciro sembra già re - anche rispetto allo zio (il pronome ἡμῶν qui ha una sua rilevanza) - e come re giustamente può decidere quel che vuole<sup>42</sup>.

Una situazione simile si ripresenta a ben poca distanza e non fa che confermare anche sul campo di battaglia quanto si è visto per quanto riguarda la caccia. Dopo aver descritto le imprese compiute da Ciro in diverse battute di caccia, Senofonte presenta per la prima volta il grande antagonista, il principe - che presto nel prosieguo della vicenda diventerà re - di Assiria e di costui Senofonte, seguendo una tecnica narrativa a lui consueta, non dirà mai il nome, chiamandolo semplicemente l'Assiro.

La sua entrata in scena avviene in perfetto parallelo con la vicenda di Ciro, in quanto Senofonte lo rappresenta come un giovane principe desideroso di cacciare gli animali selvatici nel confine tra Media e Assiria<sup>43</sup>. La caccia, tuttavia, si trasforma ben presto, per l'ambizione e l'arroganza del principe, in una scorreria in territorio nemico, al fine di razzare alcuni centri abitati<sup>44</sup>. Astiage viene subito informato e si precipita al confine, e così fanno

---

<sup>41</sup> Cfr. Azoulay 2004a pp. 92-107. Sull'antropologia del dono in cui si esplicita concretamente il rapporto di χάρις si veda anche quanto notato in precedenza a proposito di Clearco e di Tissaferne. Ciro sembra sin da subito accresce la sua posizione nei confronti di amici e parenti, e soprattutto dello stesso re Astiage, attraverso la distribuzione di doni o l'elargizione di favori che lo pongono sempre nella condizione di avere un credito verso queste figure, le quali invece si trovano sempre in debito verso Ciro.

<sup>42</sup> In vista di una qualsiasi lettura politica dell'opera - che evidentemente esulerebbe troppo dalle riflessioni che si intendono proporre qui - merita una certa considerazione il fatto che il riconoscimento di Ciro quale re da parte di Ciassare non segua immediatamente la pur straordinaria battuta di caccia, ma piuttosto sia posto in conclusione delle brevi battute tra zio e nipote, nelle quali quest'ultimo ha reso evidente quanto da lui appreso in merito alla giustizia in Persia: riconoscendo la sua colpa e, quindi, anche la correttezza di una eventuale punizione da parte dello zio, Ciro mostra non solo di saper comandare sugli altri, ma anche la capacità di obbedire a chi è superiore e a delle norme stabilite.

<sup>43</sup> Cyr. 1.4.16.

<sup>44</sup> Cyr. 1.4.17. Sono degni di nota in questo caso due elementi, che non fanno che acuire il contrasto tra Ciro e il suo avversario: da una parte, si evidenzia nel principe assiro la volontà di offendere e così di acquistare fama a spese degli altri e senza alcuna ragione evidente per attaccare il territorio vicino (anzi, sembra esserci da parte

pure Ciassare, il quale ordina una mobilitazione generale, e Ciro che per la prima volta può indossare le splendide armi che aveva fatto forgiare per lui il re medo<sup>45</sup>.

In questa situazione bellica Ciro dimostra sin da subito le sue capacità su due diversi livelli: dapprima presenta al nonno Astiage una soluzione strategica che permetta un rapido intervento contro le bande di razziatori senza che esso comporti troppi rischi; successivamente mostra tutta la sua virtù guerriera in prima fila inseguendo e colpendo i nemici ormai in rotta (*Cyr.* 1.4.20-22):

Ciassare prese dunque con sé uomini e cavalli robusti e mosse contro il nemico. Ciro, come li vide mettersi in movimento, balzò subito in avanti e prese immediatamente lui il primo posto (πρῶτος ἤγειτο). Ciassare lo seguiva (ὁ Κυαζάρης μέντοι ἐφείπετο) e gli altri non rimanevano indietro. Quando li videro avvicinarsi, i saccheggiatori lasciarono andare il bottino e si diedero immediatamente alla fuga. Ciro e i suoi tagliarono loro il passo, colpivano lì sul posto i nemici che catturavano, Ciro per primo (πρῶτος δὲ ὁ Κῦρος), o inseguivano alle spalle quei nemici che, prevenendoli, erano riusciti a sorpassarli. Né desistettero dall'azione prima di averne catturato un certo numero. Come un cane di razza inesperto si spinge imprudentemente contro un cinghiale (ὥσπερ δὲ κύων γενναῖος ἄπειρος ἀπρονοήτως φέρεται πρὸς κάπρον), così Ciro andava avanti, guardando solo a colpire l'uomo che aveva preso, senza pensare a nient'altro (ἄλλο δ' οὐδὲν προνοῶν). Gli Assiri, poiché vedevano i compagni in difficoltà, avanzarono in massa, nella speranza che i Medi, di fronte alla loro avanzata, smettessero l'inseguimento. Ma Ciro non desisteva, anzi, in preda alla gioia, chiamando lo zio (ὕπὸ τῆς χαρμονῆς ἀνακαλῶν τὸν θεῖον), continuava l'inseguimento, e incalzando rendeva così più aspra la fuga. Ciassare certo gli stava dietro, forse anche vergognandosi di fronte al padre (ὁ Κυαζάρης μέντοι ἐφείπετο, ἴσως καὶ αἰσχυνόμενος τὸν πατέρα), seguivano poi gli altri, più desiderosi, in quella circostanza, di prendere parte all'inseguimento, persino coloro che non erano di solito particolarmente valorosi di fronte al nemico.

---

sua una impropria ed empia omologazione tra le vittime sacrificali che si possono prendere con una battuta di caccia e i prigionieri di guerra per la quale si veda Bizos 1972 *n. ad loc.*); dall'altra, merita attenzione il fatto che mentre Ciro si slancia, come si vedrà, tra i primi uomini all'inseguimento dei nemici, invece il principe assiro si mantiene nelle retroguardie, al sicuro, circondato dai migliori del suo esercito.

<sup>45</sup> *Cyr.* 1.4.18: l'insistenza sulle armi, che vengono indossate per la prima volta da Ciro, sembra creare un certo legame con le rappresentazioni eroiche presenti in Omero. Sebbene manchi la scena di vestizione, tipica dell'epos, merita, tuttavia, considerazione la semplice notazione sulla produzione di queste armi, volute dal nonno e fatte in modo che si armonizzassero perfettamente al corpo di Ciro (μάλα δὲ καλὰ ἦν καὶ ἀρμόττοντα αὐτῷ ἃ ὁ πάππος περὶ τὸ σῶμα ἐπεποίητο): il referente, anche se solo implicito, non può che essere rappresentato dalle armi eroiche per eccellenza, quelle di Achille volute da Teti. Un parallelo più vicino può essere rappresentato dalla descrizione delle armi di Senofonte stesso nell'*Anabasi* (3.2.7).

La descrizione del primo scontro sul campo di battaglia ingaggiato da Ciro è costruita in perfetto parallelismo con la battuta di caccia narrata in precedenza<sup>46</sup>: il parallelismo è, infatti, anche esplicitato dalla similitudine che Senofonte istituisce tra Ciro che insegue i nemici e un cane da caccia che insegue un cinghiale. A questo aspetto si deve aggiungere che, proprio come avvenuto nella battuta di caccia (nella quale Ciro invasato si era dimenticato di tutti i suggerimenti della sua scorta), nuovamente Ciro sembra non accorgersi di null'altro di ciò che avviene attorno a lui, se non dei nemici da inseguire (nella similitudine agisce ἀπρονοήτως ripreso poi da ἄλλο δ' οὐδὲν προνοῶν), mostrando anche un certo livello di temerarietà, che è evidentemente dovuto anche alla sua giovane età (in questo senso il paragone col cane che è qualificato come γενναῖος ma anche come ἄπειρος)<sup>47</sup>.

Tornando però a Ciassare - anche se come si vede è Senofonte stesso che guida sempre la nostra attenzione verso Ciro - non sarà un caso che per ben due volte viene descritto nell'atto di seguire Ciro (ὁ Κυαξάρης μέντοι ἐφεΐπετο), mentre il nipote sin dall'inizio dell'azione ha assunto il ruolo di guida e il primo posto tra i soldati (πρῶτος). Inoltre, esattamente come avvenuto nella caccia precedente, Ciassare mostra di essere preoccupato esclusivamente della considerazione di Astiage nei suoi confronti e, quindi, agisce non spinto dalla volontà di eccellere, ma semplicemente mosso dal timore di poter incorrere nel biasimo del re: in questo senso si può leggere la notazione del narratore in merito alla vergogna di Ciassare (ἴσως καὶ αἰσχυνόμενος τὸν πατέρα) - vergogna che sembra avere qualcosa in comune con quella a cui si era appellato Clearco per convincere i soldati a riprendere la marcia al seguito di Ciro il giovane<sup>48</sup> - e che rappresenta una condizione anche psicologica ed emotiva totalmente opposta a quella di Ciro, il quale invece è rappresentato come mosso da una gioia incontenibile (ὕπὸ τῆς χαρμονῆς)<sup>49</sup>, seguendo la quale incita anche lo zio a proseguire l'inseguimento e lo scontro col nemico.

<sup>46</sup> La caccia viene definita come il miglior addestramento per la guerra nella descrizione dell'educazione impartita ai giovani persiani (*Cyr.* 1.2.10: ἡ μελέτη τῶν πρὸς τὸν πόλεμον). Anche Ciro utilizza le battute di caccia, una volta asceso al trono, per insegnare ai suoi sottoposti le virtù necessarie agli scontri in battaglia (*Cyr.* 8.1.36-37). Sulla caccia che naturalmente si traduce in guerra nella *paideia* di Ciro e che rivela in lui le doti di coraggio e le virtù guerriere che simbolicamente lo rendono degno di lasciare la classe dei *paides* e raggiungere quella degli efebi, si veda Schnapp 1997, in particolare pp. 148-151.

<sup>47</sup> All'inizio della descrizione di questo episodio Senofonte ci fornisce l'età di Ciro, intorno ai quindici o sedici anni (1.4.16). Inoltre, al termine di questa impresa bellica, Senofonte narra come Ciro sia stato richiamato in Persia (1.4.25) a completare la sua educazione e, in effetti, dovette concludere il suo percorso nel sistema educativo persiano passando ancora un anno nella classe dei παῖδες (1.5.1).

<sup>48</sup> Si vedano *An.* 1.3.10 e le considerazioni espresse in precedenza su questo passo: in entrambi i casi si tratta di un sentimento di vergogna espresso nei confronti di qualcuno che si ritiene superiore, ma di cui si rifugge semplicemente il biasimo piuttosto che cercarne il plauso come fa invece Ciro nell'azione presa in esame e nella battuta di caccia precedente.

<sup>49</sup> Il termine χαρμονή non si trova altrove in tutta l'opera senofontea, e sembra per altro essere un termine aulico, proprio della tragedia e in particolare delle sezioni liriche: cfr. *Soph. Ajax* 559; *Eur. Phoen.* 317; *Her.*

Si tratta solo del primo confronto tra l'esercito dei Medi e il contingente assiro nonché della prima volta che Ciro, seppure ancora giovane, mostra le sue virtù e le sue capacità belliche: poco dopo, infatti, Ciassare sale al trono, alla morte di Astiage, ed è subito informativo dei nuovi piani ostili del re assiro, che riesce a raccogliere intorno a sé un'ingente coalizione pronta ad affrontare Medi e Persiani<sup>50</sup>. Alla guerra che ne scaturisce è dedicata la porzione principale dell'opera senofontea (dal libro 2 al 7 compresi), mentre sono poste in margine, ai primi capitoli, la descrizione della reale educazione di Ciro<sup>51</sup>, come si è visto, e, all'ultimo libro, la sistemazione del suo potere una volta conquistata Babilonia, dove in chiusura si narra la situazione di instabilità e il rapido declino politico e morale che seguono la morte di Ciro.

---

384; 742. In prosa si ritrova una sola volta anche in Platone (*Philb.* 43c). Evidentemente Senofonte vuole evidenziare e declinare tutti gli aspetti, anche i meno comuni, della χάρις di Ciro ed è interessante che questa parola sia riferita esclusivamente a questo personaggio, quasi a rappresentare in maniera emblematica il suo stato di grazia (è un peccato che non si dica nulla in merito nel pregevole studio sulla χάρις in Senofonte di Azoulay 2004a, dove si analizzano, pp. 359-363, le varie manifestazioni della grazia del personaggio Ciro sin dall'età giovanile).

<sup>50</sup> *Cyr.* 1.5.2-3

<sup>51</sup> Come per l'*Anabasi* sussiste ed è stato messo in luce da diversi studiosi il problema del titolo dell'opera *Ciropedia*, che sembra adattarsi più alla parte iniziale che al suo insieme. A parte le possibili spiegazione di questi titoli che investono il difficile campo di indagine riguardante la circolazione libraria di IV sec. (per cui si veda in particolare Castelli 2019); diverse letture hanno cercato di difendere la bontà della scelta senofontea a partire da Tuplin 1997 (in part. si veda p. 71: «the title simply incites us to consider his actions as an adult in the light of what he experienced as a *pais*») e Due 1996 (che sottolinea a p. 583: «The description, however, of the Persian educational system makes it clear that education is to be taken in a wider sense, meaning education for life»).

## 2 Costumi medi di Ciassare

Ciro, completata la sua educazione in Persia, è richiamato da Ciassare per fronteggiare la minaccia imminente degli Assiri e dei loro alleati e per guidare il contingente persiano che doveva giungere in aiuto dei vicini Medi. Sin dall'inizio della campagna militare Ciassare sembra assumere tutta una serie di caratteristiche che lo avvicinano ai re orientali presenti in diverse fonti elleniche e ampiamente criticati per i loro costumi e le loro abitudini.

La stessa giovinezza di Ciro e la sua educazione vengono narrate attraverso due sistemi politici e due culture che hanno profonde differenze e che si configurano in alcuni casi come veri e propri poli opposti<sup>52</sup>. Se Ciro nasce in Persia e cresce all'interno del rigido e saldo sistema sociale persiano diviso per classi di età (*Cyr.* 1.2), certamente rappresenta un passo fondamentale per la sua crescita e la sua educazione anche il contatto col mondo del lusso e dell'abbondanza rappresentato dalla corte meda del nonno Astiage (*Cyr.* 1. 3).

In questo contesto, presso il palazzo di Astiage, più volte Senofonte descrive il giovane che, tra il serio e il faceto, critica alcuni costumi di corte, mostrando così la superiorità della propria educazione e delle abitudini apprese in Persia<sup>53</sup>. Questa polarità a livello di educazione e di costumi, che si palesa in maniera concreta sin dai primi due capitoli della narrazione - subito dopo le considerazioni autoriali del proemio - rappresenta poi una chiave di interpretazione di tutta l'opera, dove, anche se non si verifica più il passaggio geografico da Persia a Media - in quanto la narrazione procede piuttosto fuori dai confini di questi due territori nella campagna militare contro l'Assiro - si possono tuttavia leggere le caratteristiche etnografiche di questi luoghi come incise in filigrana nei personaggi che li

---

<sup>52</sup> Il tema è stato messo in luce da Corcella 2010, che così presenta e riassume la questione (p. 38): «Tutto il pensiero etnografico antico oscilla, nella descrizione dei popoli, tra due estremi: il “Naturvolk”, sano, semplice, incorrotto, che all'occasione diviene un “avversario primitivo” in grado di tenere in scacco il più potente impero; e il popolo troppo civilizzato e corrotto, dedito alla τρυφή, potente ma in fase calante, esposto al rischio della sconfitta perché ha perso le capacità combattive. Il popolo primitivo si caratterizza per la sobrietà dello stile di vita: vicinanza alla natura, pastorizia nomade o agricoltura elementare, dieta che spesso non prevede i cereali o comunque privilegia carne, latte e verdure, abbigliamento semplice, ignoranza o disprezzo dell'oro e dei lussi e così via. Tutto l'opposto del popolo ipercivilizzato, il cui regime di vita è ricco e complesso. [...] Anche i Medi e i Persiani [...] vengono sottoposti a queste schematizzazioni - a entrambe». La contrapposizione tra due entità, come Medi e Persiani, che, invece, in altre fonti storiografiche greche vengono confuse, fino quasi a sovrapporsi l'una all'altra, è un elemento distintivo di Senofonte che rende la sua narrazione preziosa anche ai fini di una ricostruzione storica, se non altro del pensiero etnografico coevo: cfr. Tuplin 2003b, in particolare pp. 353-355.

<sup>53</sup> Si veda ad esempio la descrizione del sontuoso banchetto offerto da Astiage (*Cyr.* 1.3.4-12), durante il quale Ciro dapprima critica il modo di mangiare presso la corte del re medo, dove è presente ogni tipo di pietanza, opponendo ad essa una dieta fatta di pochi cibi utili esclusivamente a sfamarsi, quindi, paragona, in maniera piuttosto comica e propria del suo atteggiamento ancora fanciullesco, il vino al veleno, a causa degli effetti che produce l'ubriachezza, preferendo ad esso il semplice consumo di acqua per dissetarsi (citando in questo caso come esempio il padre Cambise, che governa in Persia).

rappresentano. Ed è questo un piano privilegiato per leggere le differenze e le caratteristiche di segno opposto presenti in *Ciro* e *Ciassare*.

## 2.1 *Ciassare* e l'uguaglianza aritmetica

Diversi aspetti contribuiscono a formare nel lettore la convinzione dell'inadeguatezza di *Ciassare* a comandare le truppe, soprattutto in confronto al nipote *Ciro*, le cui scelte sono sempre messe in rilievo come decisive per il buon andamento della campagna militare, in netta opposizione alle scelte del re medo.

Appena giunto nuovamente in Media alla guida del contingente persiano, *Ciro* viene descritto in dialogo con *Ciassare* riguardo la strategia da seguire per predisporre l'esercito nel migliore dei modi e affrontare così la campagna militare e le ingenti forze nemiche. Proprio sul numero dei soldati nemici e di quelli invece su cui può contare il re medo si va concentrando il discorso, che anche nelle sue battute è sempre guidato da *Ciro*, il quale non si perita neanche di criticare lo zio per non aver condiviso subito con lui le informazioni di cui disponeva riguardo l'esercito assiro (*Cyr.* 2.1.2-10):

Giunto in Media, si presentò a *Ciassare* e per prima cosa, com'è naturale che facessero, si abbracciarono. *Ciassare* chiese a *Ciro* a quanto ammontassero gli effettivi dell'esercito che comandava (πόσον τι ἄγοι τὸ στράτευμα.). *Ciro* rispose: «Sono trentamila uomini, simili a coloro che già in passato erano soliti venire da voi come mercenari; ma oltre a questi ne stanno arrivando altri, della categoria degli omotimi (τῶν ὁμοτίμων), i quali non sono mai usciti dal nostro paese». «E più o meno quanti sono?» chiese *Ciassare*. «Il numero a sentirlo potrebbe non rallegrarti» rispose *Ciro* «considera però che costoro, che sono chiamati omotimi, anche se pochi, comandano senza fatica sugli altri Persiani, che pure sono numerosi (ἀλλ' ἐκεῖνο ἐννόησον ὅτι ὀλίγοι ὄντες οὗτοι οἱ ὁμότιμοι καλούμενοι πολλῶν ὄντων τῶν ἄλλων Περσῶν ῥαδίως ἄρχουσιν.). Ma» aggiunse «hai veramente bisogno di loro oppure il tuo timore è immotivato e non c'è nessun nemico che si avvicina?». «Per Zeus, stanno arrivando e sono tanti». «Come puoi essere sicuro di questo? (Πῶς τοῦτο σαφές;)». «Perché molti che vengono da lì» rispose *Ciassare* «dicono tutti, chi in un modo chi in un altro, la stessa cosa (Ὅτι, ἔφη, πολλοὶ ἤκοντες αὐτόθεν ἄλλος ἄλλον τρόπον πάντες ταῦτὸ λέγουσιν)». [...] «Perché allora» ribattè *Ciro* «non mi hai detto, se lo sai, a quanto ammontano le forze che avanzano e a quanto ammonta il nostro esercito, affinché, con una conoscenza precisa dell'entità dell'uno e dell'altro esercito, possiamo decidere sul modo migliore di combattere?». «Ascolta allora»

disse Ciassare «si dice che Creso di Lidia sia a capo di diecimila cavalieri e di più di quarantamila peltasti e arcieri. Pare poi che Artacama, che è signore della Frigia Maggiore, sia a capo di ottomila cavalieri e di non meno di quarantamila astati e peltasti, Aribeo, re di Cappadocia, [...] «Secondo quanto dici» notò Ciro «noi abbiamo meno di un quarto della cavalleria nemica e quasi la metà dei loro fanti». «Perché allora» ribattè Ciassare «pensi che non siano pochi (ὀλίγους) i Persiani che dici di guidare?». «Del problema, se abbiamo o meno bisogno di uomini» rispose Ciro «torneremo a discutere più tardi. Dimmi piuttosto» chiese «qual è il metodo di combattimento di ciascuno di questi popoli nemici (τὴν δὲ μάχην μοι, ἔφη, λέξον ἐκάστων ἥτις ἐστί)?». «È all'incirca lo stesso per tutti» rispose Ciassare «i loro soldati sono arcieri e lanciatori di giavellotto, come del resto anche i nostri». «Con questo tipo di armi il combattimento non potrà che essere a distanza» rifletté Ciro. «Necessariamente» rispose Ciassare. «In tal caso dunque la vittoria andrà ai più numerosi, perché pochi soldati vengono feriti e tolti di mezzo da molti più velocemente che non molti soldati da pochi». «Se le cose stanno così, Ciro, che altro si potrebbe trovare di meglio da fare, se non inviare ambasciatori ai Persiani, sia per far loro capire che un'eventuale sventura dei Medi riverserà il pericolo sui Persiani stessi sia per chiedere un esercito più numeroso (πλέον)?». [...] «Se fossi al tuo posto (εἰ σὺ εἶην)» rispose Ciro «io farei forgiare al più presto, per tutti i Persiani che stanno arrivando, armi (ὄπλα) simili a quelle che da noi vestono i cosiddetti omotimi e cioè una corazza da indossare intorno al petto, uno scudo da imbracciare nella sinistra, una spada corta o una scimitarra da impugnare nella destra. Se farai approntare queste armi, offrirai a noi la possibilità di muoverci più sicuri contro il nemico e nello stesso tempo i nemici troveranno preferibile alla resistenza la fuga. Noi» concluse «ci schieriamo nei punti in cui si fa resistenza e lasciamo a voi e ai cavalieri i nemici in fuga, in modo che non abbiano il tempo né di mantenere la posizione né di tornare indietro». Queste le parole di Ciro e Ciassare le giudicò sensate. Non fece più menzione di mandare a chiedere rinforzi e nel frattempo fece forgiare le armi di cui si era parlato.

Il dialogo ha evidentemente lo scopo di presentare, nella forma di matrice epica del catalogo, l'esercito assiro contro cui Persiani e Medi si apprestano a combattere. Per ragioni di spazio non si è potuto riportare tutti i contingenti guidati dall'Assiro, dei quali, proprio ricalcando il modello omerico, Ciassare comunica l'etnia e il nome del comandante ad essi preposto<sup>54</sup>. Riguardo questo aspetto ci sono almeno due elementi che vanno notati: da una

<sup>54</sup> Sulla fortuna del *pattern* narrativo del catalogo e sulle somiglianze, e le differenze, che mostrano rispetto al modello omerico (*Il. 2*) narrazioni come quella dal celebre catalogo presente in Erodoto 7. 60 e da quello nei *Persiani* di Eschilo si veda Nicolai - Vannicelli 2019. La forma catalogica, e il modello omerico, non sono assenti neppure in Tucidide, in particolare nel proemio alla spedizione siciliana (6.2-5): cfr. Nicolai 2013, pp. 147-151.

parte risulta certamente di notevole interesse che, diversamente dal modello omerico, ma in maniera simile a quanto avviene in Erodoto, Senofonte scelga di informarci in maniera esaustiva solo del contingente nemico, cioè quello del re assiro; d'altra parte, questo aspetto di inversione del modello è ancor più marcato se si considera come a informarci di tutto non è il narratore, ma Ciassare, cioè il comandante della fazione opposta rispetto a quella descritta<sup>55</sup>.

Altro motivo omerico, su cui si innesta l'intero dialogo è il tema della disparità di numeri tra una forza e l'altra, i pochi Medi e Persiani contro la moltitudine di popoli alleati al re assiro<sup>56</sup>. Ciassare in questo senso mostra di avere una concezione della guerra del tutto omologa ai re persiani come Dario e Serse che contavano esclusivamente sul numero di soldati per sconfiggere l'esercito greco e, esattamente come loro, sembra commettere un grave errore di valutazione non considerando i metodi di combattimento e le qualità proprie di ogni soldato. Se, infatti, in Erodoto si denuncia l'incapacità della moltitudine dell'esercito persiano di fronteggiare i pochi greci, i quali però sono ben addestrati e combattono secondo un preciso ordine seguendo la tecnica oplitica<sup>57</sup>; qui invece è Ciro che, in funzione di buon consigliere<sup>58</sup>, propone proprio di puntare piuttosto sulle armi e sull'equipaggiamento dei soldati, indicando la strada verso una tipologia di combattimento ravvicinato che a un greco di IV sec. non poteva che ricordare proprio l'oplitismo<sup>59</sup>.

In quest'ottica, Ciro, che pur subendo i primi interrogativi da parte dello zio ben presto anche nella forma delle domande e risposte assume la parte di guida attiva della

---

<sup>55</sup> Ciassare sembra del tutto sostituirsi al narratore e proprio per questo, probabilmente, produce la sorpresa di Ciro, che mette in dubbio le informazioni offerte dallo zio. In quest'ottica risulta di notevole importanza quanto risponde Ciassare stesso per confermare la veridicità delle sue affermazioni (Cyr. 2.1.4): «Perché molti che vengono da lì» rispose Ciassare «dicono tutti, chi in un modo chi in un altro, la stessa cosa (πολλοὶ ἤκοντες αὐτόθεν ἄλλος ἄλλον τρόπον πάντες ταὐτὸ λέγουσιν)». Forse questa è un'indicazione di metodo storiografico che possiamo attribuire anche a tutta l'opera di Senofonte? Certamente la notazione che ogni testimone, pur dicendo la stessa cosa, la esprime in maniera diversa sembra richiamare, e in un certo senso correggere, un'importante dichiarazione programmatica di Tuciddide (1. 22. 3): οἱ παρόντες τοῖς ἔργοις ἐκάστοις οὐ ταὐτὰ περὶ τῶν αὐτῶν ἔλεγον, ἀλλ' ὡς ἐκατέρων τις εὐνοίας ἢ μνήμης ἔχοι. Del resto già il termine σαφές della domanda di Ciro sembra presentare il problema della corretta conoscenza storica con un lessico pervasivo e centrale nei capitoli iniziali dell'opera tucididea.

<sup>56</sup> Il tema ricorre già in *Il.* 2. 119-133 ed è centrale nella narrazione dello scontro tra Greci e Persiani, in particolare nel libro 7 di Erodoto (cfr. ad esempio 7. 9γ). Si veda anche per questo *topos* Nicolai - Vannicelli 2019, in part. p. 219.

<sup>57</sup> Riguardo le allusioni erodotee all'oplitismo i cui vantaggi non vengono compresi, ma, che, anzi, è oggetto di assoluto disprezzo da parte di Mardonio e dall'esercito persiano, si veda Moggi 1994; si veda anche Hdt. 9. 62. 3 dove la battaglia di Platea è interpretata da Erodoto come una vittoria proprio della tecnica oplitica e dell'abilità tattica dei Greci, contro cui la enorme superiorità numerica dei Persiani non ha alcun valore.

<sup>58</sup> Anche in questo senso si può leggere in Senofonte un'allusione e un'opposizione rispetto al Mardonio erodoteo che ricopre il ruolo di cattivo consigliere nei confronti del re Serse: su questa figura si veda Hdt. 7. 9 e Vannicelli - Corcella - Nenci 2017, *ad loc.*

<sup>59</sup> Azoulay 2004a, p. 333 parla giustamente in relazione alla proposta presentata da Ciro allo zio Ciassare di «le prolongement d'une sorte de "révolution hoplitique"».

conversazione, inizia il dialogo sottolineando la presenza nel suo contingente degli omotimi, l'élite del sistema sociale e militare persiano, che proprio per le loro capacità e il loro particolare armamento non possono contare numericamente come qualsiasi altro soldato; Ciassare, tuttavia, non sembra comprendere questo discorso e non sembra cogliere neppure la notazione di Ciro che questi omotimi riescono a comandare facilmente su molti pur essendo pochi (è chiaro qui il richiamo al tema centrale dell'opera discusso nel proemio anche attraverso l'uso del verbo ἐννοέω che riprende evidentemente l'incipitario ἔννοια)<sup>60</sup>.

Questo gruppo di Persiani, riferendosi al quale Ciro comincia e termina il suo discorso, richiama evidentemente gli *homoioi* spartani<sup>61</sup>, ma ancor più significativamente dimostra in maniera determinante le differenze, che possiamo definire culturali, tra Ciro e il suo interlocutore: Ciassare qui rappresenta in ogni aspetto il monarca orientale, che si basa solo sulla ricchezza e a cui interessa esclusivamente la quantità dei suoi soldati (πόσον τι ἄγοι τὸ στράτευμα), mentre a Ciro spettano quelle caratteristiche di sapienza, di tattica militare e di attenzione agli elementi qualitativi che sono proprie del mondo ellenico (almeno nella visione etnografica propria dei Greci stessi e, in particolare, nella memoria che si era andata a costituire in Grecia dello scontro tra queste due civiltà)<sup>62</sup> e alle quali Ciassare non può che soggiacere, riconoscendo la superiorità del suo interlocutore (τῷ δὲ Κναξάρῃ ἔδοξε τε εὖ λέγειν) e cambiando idea.

Ciro riesce, in questo modo, ribattendo alla semplice domanda su quanto fosse numeroso l'esercito posta da Ciassare (πόσον), a spostare il fulcro del dialogo alla questione ben più significativa, cioè che tipo di esercito sia quello del nemico e quali fossero le sue caratteristiche (ἤτις): attraverso questo nuovo punto di vista si passa dalla semplice constatazione di una quantità (si noti il ricorrere di termini come ὀλίγος, πλέον e derivati) alla ricerca e all'approfondimento di una qualità.

---

<sup>60</sup> L'importanza di questa considerazione di Ciro è stata già messa in luce da Tamiolaki 2017, pp. 185-186, che sottolinea anche l'ispirazione erodotea dell'intero passo della *Ciropedia*, in particolare notando i richiami col discorso tra Serse e Demarato di Hdt. 7.101-104. Ritengo non sia importante stabilire un rapporto diretto tra i testi dei due storiografi, quanto piuttosto constatare un'influenza generale che tra l'altro non è solo erodotea, ma anche dell'epos, che sembra tradursi nell'uso di narrazioni simili, sia dal punto di vista formale (il catalogo; il discorso col consigliere) sia dal punto di vista contenutistico (i pochi contro i molti).

<sup>61</sup> Su questo particolare gruppo spartano rappresentato come una categoria del tutto separata all'interno del tessuto sociale persiano e sulle somiglianze, ma anche sulle differenze, che si possono riscontrare tra questi e gli *homoioi* spartani si veda Azoulay 2007; si veda anche Tuplin 1994.

<sup>62</sup> Sulla memoria culturale delle guerre Persiane si veda ora Proietti 2021. Risulta evidente come la narrazione presente in Grecia dello scontro con i Persiani, con i risvolti etnografici ad essa associati (si pensi, solo per fare un esempio, all'immagine delle vesti persiane non adatte alla guerra presente nel discorso di Aristagora di Mileto a Sparta: Hdt. 5.49) sia anche il frutto di una ricostruzione greca della propria storia che tende a valorizzare certi aspetti, ora per magnificare la propria impresa, ora per screditare l'avversario.

Con questo consiglio e a partire da questo dialogo, Ciro mostra la sua capacità di governo e assume il ruolo di effettiva guida della spedizione, pur non essendo re e pur mantenendo sempre il suo agire nei limiti del suo ruolo<sup>63</sup>.

In effetti, nella *Ciropedia* Ciro si fa portavoce di un'ideale di uguaglianza basata sul merito e in questo senso geometrica, ben diverso, e piuttosto lontano, dalla concezione di uguaglianza aritmetica - basata sul numero - che sembra essere propria della corte meda e in particolare di Ciassare<sup>64</sup>.

A dimostrare palesemente questa diversa concezione attraverso cui si declina il governo di Ciro e il suo rapporto coi sottoposti sono le scene di distribuzione di cibi e vivande, che rappresentano un elemento di rilievo nell'ideologia senofontea, in quanto attraverso l'omaggio di qualche piatto prelibato il comandante poteva onorare maggiormente uno o l'altro dei soldati<sup>65</sup>. Infatti, Ciro, sin da quando, ancor giovane, passava le giornate alla corte del nonno Astiage dilettandosi nella caccia, mostra di conoscere le potenzialità di questo gesto e di sfruttarle a pieno, al fine, però, di omaggiare con la distribuzione dei cibi quei personaggi, compresi i servitori, che più si erano dimostrati capaci e utili con il loro lavoro<sup>66</sup>. Questa tipologia di premio e di onore, distribuito da Ciro secondo i reali meriti che avevano acquisito i suoi sottoposti, è ben presente in tutte le diverse fasi dell'ascesa del Persiano, fino

---

<sup>63</sup> La questione del rispetto mostrato da Ciro per Ciassare e il suo ruolo di re sarà poi centrale nel prosieguo della vicenda, ma qui già ha la sua definizione più chiara. Ciro opera e consiglia nell'interesse dello zio ben conscio della differenza di ruoli che intercorre tra lui e il sovrano medo, consapevole quindi, a differenza per esempio di Clearco, di dover obbedire a un'autorità superiore: l'ipotetica εἰ σὺ εἶην se, da un lato, sembra essere quasi una forma di cortesia e un segno di umiltà nel dialogo, dall'altro indica ancora una volta l'inferiorità del ruolo di Ciassare che non è Ciro e che si trova ogni volta obbligato a obbedire alle scelte di Ciro, che allo stesso tempo mai disobbedisce agli ordini del re medo. Se Ciro non è, ancora, re e quindi non è Ciassare, neanche Ciassare, purtroppo per lui, può essere Ciro.

<sup>64</sup> Questo elemento è già messo in luce dal discorso di Mandane al figlio riguardo le differenze tra la vita in Media (dove uno solo è il despota e comanda su tutti e l'uguaglianza basata sulla giustizia presente in Persia: *Cyr.* 1.3.18). Su questi diversi tipi di uguaglianza presenti entrambi nelle opere di Senofonte e, in particolare, nella *Ciropedia* si concentra Lévy 2006, il quale giustamente prende le mosse nella sua riflessione (p. 245) dalla distribuzione del bottino di guerra iniqua e contraria al merito per eccellenza, quella dell'*Iliade* omerica. Quanto il tema dovesse essere importante nella riflessione di Senofonte si è visto già nell'*Anabasi* e in particolare nella distribuzione del bottino nel finale dell'opera.

<sup>65</sup> Sulla distribuzione di cibi da parte del comandante, presente non solo nella *Ciropedia*, si veda Azoulay 2004a pp. 114-133, dove, primariamente, si mette in luce il fatto che essa rientra tra i meccanismi tipici di un rapporto fondato sulla χάρις, che lega fortemente colui che si adopera per la distribuzione a coloro che ne vengono fatti oggetto e che per questo si trovano in posizione subalterna e in debito verso il loro benefattore; inoltre si mostra come questo particolare tipo di evergetismo sia da una parte elemento peculiare del mondo orientale, ma allo stesso tempo ben riconoscibile e del tutto inserito all'interno del pensiero greco, con alcuni significativi paralleli.

<sup>66</sup> *Cyr.* 1.3.7: rivolgendosi ad ogni servitore nel momento di offrire un piatto prelibato preso dalla mensa del re, il giovane aggiunge una frase che rende evidente e spiega il merito che viene attribuito ad ognuno (da colui che si impegna per insegnare al giovane persiano a cavalcare a quello che mostra il suo impegno nel servire la madre di Ciro, Mandane). In questo senso Grottanelli 1989, p. 189 parla di una lezione di «justice rétributive» che Ciro apprende alla tavola del nonno

all'ultimo periodo in cui, dopo la conquista di Babilonia, il suo dominio si va stabilizzando e il suo governo si declina in una serie di ramificazioni volte a controllare un impero enorme.

All'inizio della spedizione ritroviamo, infatti, Ciro che dimostra il suo apprezzamento e rende onore a quegli uomini, che si erano resi protagonisti di qualche azione particolarmente significativa e potessero svolgere la funzione di modello per tutto il resto del contingente, qualsiasi fosse il grado da essi ricoperto all'interno dell'esercito persiano<sup>67</sup>. Così anche a Babilonia nei banchetti regali che fa servire per sé e per i pochi degni di aggiungersi a lui come commensali, ogni volta Ciro fa aggiungere piatti e vivande uguali ai suoi da poter inviare ai suoi amici, a coloro di cui aveva apprezzato qualche comportamento o dei quali voleva premiare l'impegno messo nel proprio lavoro e anche ai servitori che voleva in questo modo elogiare per il loro servizio<sup>68</sup>.

Questo tema - l'uguaglianza geometrica, e, quindi, la distribuzione di doni e onori secondo i meriti, opposta all'uguaglianza matematica per cui ognuno vale allo stesso modo e a ognuno spetta lo stesso premio - sembra addensarsi in modo particolare proprio all'inizio del secondo libro, nel momento in cui prende le prime mosse la spedizione contro gli Assiri. Oltre al discorso iniziale tra Ciassare e Ciro che sembra già avere *in nuce* le caratteristiche di queste due visioni opposte, la narrazione prosegue descrivendo due diversi discorsi di Ciro alle sue truppe - prima ai soli omotimoi, poi a tutto l'esercito persiano - dove il riconoscimento a tutti degli stessi armamenti è condizione necessaria affinché ognuno possa meritare gli stessi premi dell'altro esclusivamente attraverso le proprie capacità e il proprio valore.

A questi discorsi e alle premure di Ciro nei confronti del suo esercito segue una scena in cui, attraverso un certo grado di ironia, si mostra ancora una volta la visione opposta rispetto a quella di Ciro, quella cioè di Ciassare (Cyr. 2.2.1-5):

Era poi una sua preoccupazione costante che i banchetti nella sua tenda fossero allietati dai discorsi più piacevoli e capaci nello stesso tempo di spronare alla virtù (εὐχαριστότατοί τε ἅμα λόγοι [...] καὶ παρορμῶντες εἰς τὰγαθόν). In uno di questi banchetti arrivò anche a fare il seguente discorso: «Ditemi, amici, i nostri compagni vi sembrano inferiori (ἐνδεέστεροί τι ἡμῶν) a noi per il fatto che non hanno ricevuto la nostra stessa educazione oppure pensate che non saranno affatto diversi da noi (οὐδὲν ἄρα διοίσειν ἡμῶν) nelle riunioni né quando si tratterà di combattere contro i nemici?». Prese allora la parola Istaspe e disse: «Non so dire

---

<sup>67</sup> Cyr. 2.1.30.

<sup>68</sup> Cyr. 8.2.2-4.

come si comporteranno di fronte al nemico, ma nelle riunioni, per gli dèi, alcuni di loro mi sembrano intrattabili. L'altro giorno» spiegò «Ciassare inviò a ogni compagnia (ὁ Κυαζάρης ἔπεμψεν εἰς τὴν τάξιν ἐκάστην) vittime da offrire in sacrificio agli dèi e c'erano tre portate di carne da far girare o anche più per ognuno di noi (ἐκάστῳ ἡμῶν). Il cuoco cominciò da me a fare il primo giro. Quando rientrò per fare il secondo giro, lo pregai di cominciare dall'ultimo e di fare il giro in senso inverso. Allora uno di quei soldati che erano seduti in mezzo al cerchio si mise a urlare e disse: “Per Zeus, questo non è affatto giusto (οὐδὲν ἴσον ἐστίν), se non si partirà mai da noi che stiamo in mezzo”. E io rimasi male a sentire queste parole, che pensasse cioè di ricevere meno degli altri e lo feci immediatamente venire accanto a me. Egli, almeno in questo, fu molto disciplinato e mi obbedì. Ma quando i piatti di portata arrivarono a noi, credo che poiché li ricevemmo per ultimi restavano i pezzi più piccoli. Quello allora si mostrò palesemente contrariato e tra sé disse: “Che destino mi doveva capitare, di essere chiamato qui proprio adesso! (Τῆς τύχης, τὸ ἐμὲ νῦν κληθέντα δεῦρο τυχεῖν)”. E io ribattei: “Non ti preoccupare, perché presto si comincerà da noi e tu sarai il primo e potrai prendere la porzione più grossa”. Il cuoco proprio allora stava passando, per il terzo giro, per quel che restava ancora da distribuire. Il nostro uomo si servì per secondo, dopo di me; ma quando toccò al terzo e gli sembrò che questo avesse preso un pezzo più grosso del suo, rigettò nel piatto il pezzo che aveva preso per prenderne un altro. E il cuoco, pensando che non volesse più cibo, continuò il giro prima che quello potesse afferrare una seconda porzione. Allora se l'ebbe veramente a male, cosicché perse la porzione di carne che aveva preso e, non si sa come, rovesciò, sconvolto e adirato con la sorte (τῆ τύχῃ ὀργίζεσθαι), anche la pietanza che ancora gli rimaneva nel piatto.

La scena<sup>69</sup> raccontata da Itaspa si inquadra chiaramente nel tema dell'uguaglianza e nella discussione su quale tipo di uguaglianza sia più corretta, come dimostra chiaramente la domanda di Ciro che la precede: i Persiani a cui ora sono state assegnate le stesse armi degli omotimoi, sapranno comportarsi allo stesso modo sul campo di battaglia e nelle consuetudini della vita quotidiana oppure la differenza di educazione sarà subito evidente segnando una netta separazione che l'uguaglianza di mezzi non può controbilanciare?

Il senso che il lettore è tenuto ad attribuire a questo resoconto anch'esso viene anticipato attraverso le battute iniziali del narratore che sono la premessa necessaria per questa digressione: Ciro si curava che alla sua tenda avvenissero discorsi volti, da una parte, a rallegrare i commensali, ma anche a spronarli e a invitarli a raggiungere la virtù (εὐχαριστότατοί τε ἅμα λόγοι [...] καὶ παρορμῶντες εἰς τὰγαθόν). Questo fattore

---

<sup>69</sup> Il brano è oggetto di studio, in particolare, in Grottanelli 1989, pp. 199-203.

evidentemente vale sia per il banchetto nel quale Itaspa racconta la sua storia, sia per il banchetto oggetto della storia stessa, in un gioco di scatole cinesi che sembra essere ricercato da Senofonte e che autorizza a leggere tutto il brano come una *mise en abyme* con un significato pregnante per l'intera opera<sup>70</sup>.

Laddove Ciro si cura delle differenze presenti tra i suoi soldati, cercando di dare a tutti gli strumenti opportuni per rendere nel migliore dei modi, ma allo stesso tempo ben consapevole che non tutti possono essere uguali e desideroso di premiare chi davvero lo abbia meritato, Ciassare nel suo ruolo di guida dell'esercito ha inviato a ogni contingente lo stesso quantitativo di vittime sacrificali, così che le carni fossero spartite in parti uguali per ciascuno (si noti il ricorrere del pronome ἕκαστος). Tutt'altro tipo di spartizione, insomma, è quella a cui ricorre qui il re medo rispetto al sistema meritocratico scelto da Ciro quando ancora era un giovane ragazzo alla corte del nonno materno e mantenuto poi durante tutta la sua vita. Il sistema scelto da Ciassare, tuttavia, nella sua realizzazione concreta, mostra non solo la sua scorrettezza in quanto non tiene in conto i meriti di ognuno, ma evidenzia altresì l'impossibilità pratica della sua traduzione in azione, in quanto si risolve in un'aporia logica dal momento che, semplicemente, non tutti sono uguali e, nel caso in esame, non tutti possono scegliere per primi la loro porzione. Un sistema come quello di Ciassare è solo apparentemente rivolto all'uguaglianza, ma finisce col far decretare ogni suddivisione al cieco caso, a una τύχη ingiusta (ed è col riferimento continuo e ripetuto a questo termine che Senofonte chiude la scena)<sup>71</sup>.

Con l'esempio di questo anonimo soldato e attraverso la sua stessa voce che denuncia la mancanza di equità nella distribuzione di Ciassare (οὐδὲν ἴσον ἐστίν)<sup>72</sup> - all'interno di un

---

<sup>70</sup> Si può supporre, infatti, che questa considerazione svolga la funzione di una dichiarazione di metodo che - proprio come rappresenta una chiave interpretativa sia per il banchetto dove viene riferito il racconto di Itaspa, sia per il banchetto oggetto del racconto stesso - può avere un certo valore anche per diversi testi di Senofonte e che giustifica in buona parte il significato di uno stile, quello senofonteo, piuttosto semplice e non troppo ricercato, almeno in apparenza, il quale deve rappresentare con la sua piacevolezza uno strumento per attirare il lettore, al fine poi di invitarlo a seguire la strada della virtù e della morale indicata dalle sue opere, anche attraverso l'esempio di certi personaggi. Sulla commistione di argomenti seri e elementi di divertimento si veda anche come si apre il capitolo seguente (*Cyr.* 2.3.1): «Cose di questo genere si dicevano e si facevano, di scherzoso e di serio (καὶ γελοῖα καὶ σπουδαῖα), nella tenda». Su questo aspetto si veda anche Gera 1993, p. 160 che vi riconosce un'impronta caratteristica dei dialoghi che si tenevano all'interno dei simposi socratici.

<sup>71</sup> Non è forse peregrino rammentare la critica socratica, di cui Senofonte si fa latore in *Mem.* 1.2.9, nei confronti del meccanismo, tipico della democrazia ateniese, del sorteggio per scegliere chi dovesse ricoprire alcune importanti cariche pubbliche: anche in questo caso il meccanismo sembra garantire un'uguaglianza assoluta e aritmetica di tutti i cittadini, ma allo stesso tempo tutto ciò si traduce nel far scegliere alla sorte, con evidenti rischi per ognuno. Sul Socrate senofonteo e la critica al sorteggio si veda Waterfield 2012, in particolare pp. 291-292.

<sup>72</sup> L'uso del termine ἴσον è qui decisamente pregnante per la comprensione del testo e al contempo difficilmente traducibile in italiano: attraverso il concetto di equità forse si riesce ad avvicinarsi di più al senso della frase, è, tuttavia, vero che all'interno di questo termine si può leggere un riferimento sia alla giustizia della distribuzione, sia all'uguaglianza stessa, rivendicata a parole ma non raggiunta concretamente. Su questo

racconto che ha diversi tratti di comicità e che si conclude con le risate generali dei soldati - Senofonte esprime chiaramente la sua visione riguardo l'uguaglianza e la sua critica a una concezione opposta: com'è stato ben notato «le désir impossible d'une égalité arithmétique absolue, qui ne tiendrait pas compte du sort (τύχη), se trouve ainsi ridiculisé»<sup>73</sup>.

La questione dell'uguaglianza è risolta poi dallo stesso Senofonte pochi paragrafi dopo, utilizzando un procedimento narrativo che gli è consueto, cioè accostando due brani dal segno opposto: infatti, nello stesso banchetto nel quale Itaspa ha raccontato questa scenetta comica anche altri compagni di Ciro prendono la parola<sup>74</sup> e, tra loro, Crisanta, il quale presenta a Ciro il problema della distribuzione finale del bottino di guerra e ottiene dal principe persiano una chiara enunciazione della assoluta necessità, per il buon funzionamento dell'esercito, di una spartizione basata esclusivamente sul merito, dove i migliori abbiano onori e premi maggiori<sup>75</sup>.

## 2.2 La veste dei Medi

Mentre ancora fervono i preparativi per la spedizione e Ciro cerca di allenare i suoi soldati e infondere in loro il giusto desiderio di onore e il coraggio necessario allo scontro, si presenta a Ciassare l'opportunità di conquistare alla sua causa contro gli Assiri almeno un alleato, gli Indiani (*Cyr.* 2.4.1-6):

Un giorno, mentre Ciro passava in rassegna tutte le truppe in armi e le disponeva in ordine di battaglia, arrivò da parte di Ciassare un messaggero a riferire che era giunta un'ambasceria degli Indi: «Ti ordina dunque di andare da lui al più presto» disse il messaggero. «Ti porto in dono da parte sua una bellissima veste (στολήν τὴν καλλίστην): egli desidera che tu appaia in tutto il tuo splendore e la tua magnificenza (λαμπρότατα καὶ εὐκοσμώτατα), perché gli Indi osserveranno il tuo modo di presentarti a loro». Udito ciò, Ciro ordinò al tassiarco del primo

---

termine e sulla differenza che intercorre tra questo e l'aggettivo ὅμοιος, ben più rappresentato in Senofonte, si veda Lévy 2006, pp. 246-247: quest'ultimo sembrerebbe rappresentare più una uguaglianza formale e qualitativa, laddove ἴσον tenderebbe ad essere usato maggiormente per relazioni quantitative e numeriche.

<sup>73</sup> Lévy 2006, p. 250.

<sup>74</sup> Il racconto di Itaspa è immediatamente seguito da un altro racconto volto chiaramente a suscitare il riso degli ascoltatori, che, tuttavia, si pone in senso opposto al racconto della distribuzione delle vivande per quanto riguarda un aspetto importante per Senofonte, ma che non è di rilievo per la nostra analisi, cioè il carattere delle truppe: se Itaspa, infatti, ha sottolineato il carattere intrattabile di un soldato (all'inizio e alla fine del discorso si ritrova il termine δύσκολος); invece nel racconto seguente si evidenzia lo zelo, anche eccessivo, dei soldati nell'obbedire agli ordini e nel rispetto dei loro superiori (qui l'aggettivo chiave è εὐθεράπευτος).

<sup>75</sup> *Cyr.* 2.2.17-23. Ciro sceglie poi di riportare la questione e di lasciare la possibilità di scelta all'esercito che convoca in adunanza e che vota compattamente a favore di una distribuzione meritocratica (*Cyr.* 2.3.1-16). Per un'analisi approfondita di questi passi si veda Lévy 2006.

rango di passare in testa all'esercito tenendosi sulla destra e di guidare la compagnia su una sola fila, gli ordinò di trasmettere poi l'ordine al secondo tassarco e via via fece passare l'ordine attraverso tutte le linee. [...] Quando tutti furono al loro posto, Ciro comandò loro di seguirlo tenendo il suo passo e subito si mise a guidarli a ritmo forzato. [...] Quando giunsero alle porte dell'alloggio di Ciassare, ordinò al primo tassarco di disporre la compagnia su una profondità di dodici uomini, disponendo i dodecarchi in prima fila, tutt'intorno alla residenza del re, e di trasmettere poi quest'ordine al secondo tassarco e così via di séguito. Gli ordini furono eseguiti. Ciro si presentò a Ciassare nella veste persiana, una veste tutt'altro che sfarzosa (ἐν τῇ Περσικῇ στολῇ οὐδέν τι ὑβρισμένη). Ciassare, quando lo vide si rallegrò per la celerità con cui era arrivato, ma fu contrariato dalla semplicità della sua veste. «Che significa questo, Ciro?» gli chiese. «Bell'affare presentarti così agli Indi! Io desideravo che apparissi splendido come mai, perché sarebbe stato un onore (ἄν κόσμος ᾗν) anche per me, dal momento che sei figlio di mia sorella, se ti fossi mostrato nella tenuta più sfarzosa». A queste parole Ciro replicò: «In che modo, Ciassare, ti avrei onorato di più (σε ἐκόσμου), se avessi obbedito al tuo comando, vestito di porpora, con indosso braccialetti e cingendo una collana, prendendo tempo, oppure ora, che, per farti onore, con tale e tanta armata rispondo prontamente al tuo ordine, sia io adorno (κεκοσμημένος) solo del mio sudore e del mio zelo, sia inducendo gli altri a una analoga obbedienza?». Così dunque Ciro rispose. Ciassare, riconoscendo che ciò che diceva era giusto (νομίσας αὐτὸν ὀρθῶς λέγειν), ordinò di introdurre gli Indi.

Ciassare chiede a Ciro di presenziare all'incontro con gli ambasciatori indiani, ma allo stesso tempo gli invia una veste estremamente lussuosa, convinto che attraverso la magnificenza dell'abito sia più facile convincere i rappresentanti degli Indiani a concludere un'alleanza con loro e in funzione anti-assira. Ciro sceglie tuttavia la ben più frugale e modesta veste persiana, ma, per dimostrare il proprio valore e dare prova della propria potenza nei confronti degli ambasciatori, decide di presentarsi scortato da tutto l'esercito che, inoltre, viene perfettamente suddiviso e schierato per file in maniera tale da apparire sia il più numeroso possibile sia il più possibile ordinato e disciplinato<sup>76</sup>.

Si costruisce così una certa opposizione - tutta giocata sulle possibili sfumature di senso che ha in greco il termine κόσμος, che oscilla tra il significato di bellezza e lusso dato da Ciassare e quello di ordine presente nelle parole di Ciro - tra il bel costume medo e la capacità

---

<sup>76</sup> Per un'analisi di questo passo e dell'opposizione presente, qui come in diversi altri punti dell'opera, tra il lusso medo e la frugalità persiana, in un'ottica anche comparata con altri testi relativi al mondo orientale si veda ora Gera 2020.

militare dei Persiani: era idea comune presso i Greci, in effetti, che le vesti proprie degli orientali non fossero adatte allo scontro diretto sul campo di battaglia<sup>77</sup>.

Non è la prima volta che Ciro mostra una certa riluttanza nei confronti degli abiti lussuosi propri della corte meda: un altro episodio era occorso al momento in cui il giovane persiano era giunto alla corte del nonno Astiage e aveva per la prima volta fatto conoscenza dei costumi propri del re medo (*Cyr.* 1. 3. 2):

Al suo arrivo, Ciro, appena seppe che Astiage era il padre di sua madre, da fanciullo affettuoso qual era, lo abbracciava, quasi fosse stato allevato lì da tempo e fosse affezionato al nonno da vecchia data. Poi vide Astiage agghindato (κεκοσμημένον), con gli occhi sottolineati dal trucco, imbellettato e coi capelli posticci (ὄφθαλμῶν ὑπογραφῆ καὶ χρώματος ἐντρίψει καὶ κόμαις προσθέτοις), com'è costume tra i Medi (ἃ δὴ νόμιμα ἦν ἐν Μήδοις) - presso i quali si usano anche chitoni di porpora, mantelli, collane, braccialetti; tra i Persiani invece (ἐν Πέρσαις δέ) in patria ancora oggi le vesti sono più modeste e il regime di vita più semplice -, al vedere dunque il nonno così bardato, Ciro, fissandolo, disse: «Madre, come è bello il nonno!». La madre gli chiese se a suo parere fosse più bello il padre o il nonno e Ciro rispose: «Madre, tra i Persiani (Περσῶν μὲν) mio padre è di gran lunga il più bello, ma tra i Medi (Μήδων μέντοι) che ho visto durante il viaggio e a corte il più bello è senz'altro lui, mio nonno».

Questa prima presentazione di Astiage è tutta costruita sull'opposizione tra i costumi medi e quelli persiani: lo stesso narratore interrompe con un inciso la sua descrizione per aggiungere informazioni etnografiche su questi due popoli. La questione è poi sottolineata nuovamente dalla domanda della madre di Ciro Mandane, che invita il figlio, e con esso anche il lettore, a stabilire un nuovo confronto<sup>78</sup>.

Bisogna, però, evidenziare che almeno in questo primo momento la veste meda e l'uso di truccarsi e usare bracciali, se ad un pubblico greco poteva certamente apparire poco virile e chiaro segno di mollezza, non è, tuttavia, criticata apertamente: Ciro comprende bene le differenze tra i due popoli e i rispettivi costumi ed elude, in maniera diplomatica, un

---

<sup>77</sup> Erodoto ci informa che i Persiani avevano abbandonato le loro vesti per usare quelle ben più lussuose dei Medi (1.134); Ctesia (Fr. 1b 6.6 Lenfant) va oltre facendo derivare questo particolare tipo di abbigliamento dalla regina Semiramide, moglie di Nino, il che spiega il suo carattere non certo virile e ben poco adatto alla battaglia (cfr. Lenfant 2004, *ad loc.*); l'argomento riguardo le vesti orientali, segno di poca virilità e motivo di intralcio nel momento dello scontro, è usato anche da Aristagora nel discorso a Sparta per convincere il re Cleomene a intraprendere una spedizione al fianco delle città ioniche ribellatesi al dominio persiano (Hdt. 5.49).

<sup>78</sup> Riguardo questa scena e lo scambio di battute qui rappresentato tra Ciro e la madre, nel quale il lettore è guidato a formarsi un suo giudizio esclusivamente attraverso le parole di Ciro, si veda Demont 2014, in particolare p. 196.

confronto diretto che invece la madre invita a instaurare. Anzi, sarà Ciro stesso ad utilizzare queste vesti nel momento in cui ormai il suo potere è stabilito indiscutibilmente e va formando il suo governo e la sua corte a Babilonia<sup>79</sup>. Alcuni commentatori hanno visto in questo cambio di abitudini e nella scelta di Ciro di assumere gli abiti medi un qualcosa di sorprendente, indice anche di una nuova attitudine del Persiano al comando che avvicina il suo governo alla tirannide e al mondo medo, allontanandolo dal sistema persiano descritto all'inizio dell'opera<sup>80</sup>. Va, tuttavia, ricordato che se Senofonte sceglie di rappresentare l'educazione di Ciro, il suo dichiarato modello di giusto governo, prima all'interno del sistema persiano e, poi, alla corte del re Astiage in Media, è evidente che allora da entrambi questi contesti il principe avrà appreso degli elementi utili a costruire la sua persona e il suo status<sup>81</sup>.

Resta, comunque, indiscusso il valore superiore della frugalità persiana in confronto al lusso medo<sup>82</sup>, elemento che Senofonte stesso sottolinea anche nel finale dell'opera, quando vengono descritte, dopo la morte di Ciro, sia la corruzione dei costumi che avviene nel suo vasto impero persiano e sia la crisi politica e morale da essa generata i cui effetti sono ancora presenti e ben evidenti nel periodo coevo all'autore (*Cyr.* 8.8.15):

Sono inoltre molto più effeminati (θρυστικώτεροι) oggi che non al tempo di Ciro: allora infatti conservavano ancora da una parte l'educazione e la moderazione (παιδεία και ἐγκρατεία) propria dei Persiani, dall'altra il modo di abbigliarsi e il lusso (στολή και ἀβρότητι) propri dei Medi. Oggi invece lasciano che la fermezza (καρτερίαν) dei Persiani venga meno, mentre conservano la mollezza (μαλακίαν) dei Medi.

---

<sup>79</sup> *Cyr.* 8.1.40: «Come crediamo di aver osservato, nel giudizio di Ciro i capi non devono distinguersi dai loro subordinati soltanto in questo, nel sapersi cioè dimostrare superiori a loro, ma dovevano anche esercitare su di loro un certo fascino. Per prima cosa scelse di indossare una veste di foggia meda e persuase i suoi compagni a fare altrettanto».

<sup>80</sup> Gera 1993, in particolare pp. 291-299. Per un'analisi approfondita delle diverse tesi in merito e una lettura del testo che risolva le apparenti aporie, dimostrando allo stesso tempo la validità del paradigma Ciro sia nel momento dell'ascesa sia quando ha raggiunto il potere e organizza il suo governo, si veda Atack 2018, dove si propone anche un utile confronto con Platone che mette in luce le grandi somiglianze presenti nei due autori.

<sup>81</sup> Forse, ma è tema che necessita maggior approfondimento e di cui qui si può solo accennare, il cambio di prospettiva che Ciro sembra assumere una volta salito al potere e conquistata Babilonia riflette esattamente la sua nuova condizione di forza alla quale si addicono anche elementi fino a lì criticati come le vesti lussuose o un diverso comportamento nei confronti dei suoi compagni. Cfr. Tuplin 1997, pp. 74-78. Si veda anche quanto scrive Azoulay 2004b, in particolare p. 170: «Xenophon shows how a dual *paideia*, being both Persian and Median, can be the key to the creation of an ideal government».

<sup>82</sup> Lo stesso Ciro (*Cyr.* 1.5.1), tornato in Persia dopo il soggiorno alla corte di Astiage, inizialmente subisce lo scherno dei compagni, convinti che abbia ormai appreso la mollezza (ἡδυσπαθεῖν) dei Medi, ma, successivamente, dimostra ancora una volta la sua frugalità e la sua prodigalità, specialmente, nei banchetti.

Anche qui non è del tutto esplicita la condanna ai costumi medi - di cui, infatti, mai viene descritta neppure una proposta di abolizione e che mai lo stesso Ciro critica apertamente - anzi essi sembrano svolgere una loro funzione durante il governo di Ciro, la quale tuttavia deve essere in qualche modo bilanciata dalla moderazione propria dei Persiani<sup>83</sup>; qualora, invece, restino solo i primi, senza il freno rappresentato dall'educazione persiana, è evidente che questi abiti da soli producano effetti nocivi sulla morale, in particolare rendendo coloro che li indossano più effeminati (θρυπτικώτεροι)<sup>84</sup>.

Nel lessico scelto da Senofonte in questo passo possiamo leggere chiaramente l'opposizione polare tra le due etnie - opposizione che, tuttavia, in Ciro trovava una perfetta amalgama e una composizione equilibrata - rappresentate l'una da termini tipici del lessico socratico come ἐγκράτεια e καρτερία<sup>85</sup>, l'altra da espressioni come ἀβρότης e μαλακία, che rappresentano elementi ormai consueti nella descrizione del barbaro orientale nell'immaginario greco<sup>86</sup>. La veste meda rappresenta prima di tutto l'ostentazione di una condizione di potere, di uno status sociale riconosciuto di primazia, che è funzionale nel momento in cui questa posizione è salda e la vittoria è stata ormai conquistata<sup>87</sup>: in questo senso si può ben comprendere perché Senofonte la qualifichi come ὑβρισμένη, dove il participio non indica soltanto l'ostentazione della ricchezza, ma anche il rischio che questa possa essere sentita come un oltraggio e un'offesa, nonché come segno di eccessiva arroganza.

---

<sup>83</sup> La questione potrebbe essere spiegata in maniera non molto dissimile al problema della φιλοτιμία discusso nel capitolo precedente: Senofonte è evidentemente uomo concreto e pragmatico, il quale si rende conto di come anche alcuni elementi che a prima vista possono essere forieri di pericoli o, semplicemente, di comportamenti non consoni (la φιλοτιμία così come la veste meda) siano altresì necessari alla costruzione di un comandante (la φιλοτιμία come necessaria ambizione ad assumere ruoli di potere, la veste meda come elemento di sfarzo che qualifichi lo status sociale di colui che governa) e, per questo, vanno limitati e temperati grazie ad altre qualità, come ad esempio la moderazione (σωφροσύνη). Può forse essere utile confrontare il passo di *An.* 1.5.8, dove vengono descritti i dignitari della corte di Ciro il giovane, che pur vestiti con abiti preziosi e gioielli, una volta ricevuto l'ordine del Persiano, si gettano senza indugio nel fango per spingere i carri che erano rimasti bloccati.

<sup>84</sup> L'aggettivo ricorre solo qui e in un passo dei *Memorabili* dove si sottolinea come questo atteggiamento non faceva in alcun modo parte delle caratteristiche di Socrate (1.2.5): ἀλλ' οὐ μὴν θρυπτικός γε οὐδὲ ἀλαζονικός ἦν οὐτ' ἀμπεχόνη οὐθ' ὑποδέσει οὔτε τῆ ἄλλῃ διαίτη.

<sup>85</sup> Termini che ricorrono anche nella descrizione della παιδεία persiana di *Cyr.* 1.2 e sui quali si veda quanto dice Socrate in *Mem.* 2.1.3-6 (cfr. anche Edmunds 2018).

<sup>86</sup> Si veda ad esempio Ps.Plato *Alc.* 1 122C dove la ricchezza e il lusso dei Persiani è contrapposto alla moderazione propria degli Spartani. L'opposizione tra i ricchi Persiani, ma anche per questo meno coraggiosi e più facili da vincere, e i poveri Greci, abituati a sopportare le fatiche e le difficoltà, è ben presente anche nello stesso Senofonte e sfruttata nel discorso che rivolge ai mercenari nel momento in cui si pone alla guida dell'esercito greco rimasto senza capi dopo la trappola di Tissafarne (*An.* 3.1.15-25).

<sup>87</sup> Cfr. Jacobs 2020b, in particolare, p. 243, che sottolinea il valore di "status symbol" di quello che, attraverso anche la comparazione con le fonti orientali, lo studioso definisce come «the riding-costume» tipico della società meda come abito di maggior pregio che si possa indossare.

Per questo motivo si può comprendere come l'utilizzo di una veste sfarzosa non abbia valore e non sia la scelta più opportuna nel momento in cui si riceve l'ambasceria degli Indiani: l'obiettivo in questo caso non deve e non può essere quello di far mostra di uno *status* sociale o, peggio ancora, di una condizione di primazia; invece, come dimostra Ciro sia con la scelta di farsi accompagnare dall'esercito sia nelle stesse parole che rivolge ai rappresentanti degli Indiani<sup>88</sup>, il punto focale è dimostrare di essere dei buoni alleati e sottolineare una condizione di efficienza militare e di parità nei rapporti di potere.

È, quindi, evidente che anche in questo caso l'episodio dell'ambasceria degli Indiani si possa leggere nuovamente come un segno della primazia della frugalità persiana, incarnata da Ciro, opposta allo sfarzo lussuoso dei medi, rappresentato da Ciassare: in questo caso va, però, sottolineato come Ciro, secondo una flessibilità che gli è propria sin da tenera età, non rifiuti totalmente l'elemento medo, ma, anzi, mostri di saperlo sfruttare nelle condizioni opportune, evitandolo invece nelle situazioni in cui esso può arrecare problemi<sup>89</sup>; Ciassare, al contrario, non si discosta mai da quelle che sono le caratteristiche proprie del suo popolo, senza rendersi neppure conto dei rischi che esse comportano e della loro inadeguatezza in diverse circostanze<sup>90</sup>.

---

<sup>88</sup> *Cyr.* 2.4.7-8: «Gli Indi entrarono e dissero che il re degli Indi li aveva mandati a informarsi sulle cause che avevano provocato la guerra tra i Medi e gli Assiri: “Dopo aver ascoltato te” dissero “l'ordine è di andare poi dall'Assiro e di informarci anche presso di lui sulla questione, e infine di dire ad entrambi che il re degli Indi valuterà da che parte sia il giusto e sosterrà apertamente l'offeso”. A queste parole Ciassare rispose: “Sappiate allora, per quel che riguarda me, che noi non abbiamo commesso alcun torto verso gli Assiri, e, se lo desiderate, andate ora a chiedere a lui che cos'ha da rispondere”. Ciro, che era presente, chiese a Ciassare: “Potrei dire anch'io cosa ne penso?”. Ciassare lo pregò di parlare. “Ebbene” disse Ciro “riferite questo al re degli Indi, a meno che Ciassare non la pensi diversamente: se l'Assiro afferma di aver subito qualche offesa da parte nostra, noi scegliamo a giudice il re degli Indi”». La proposta conclusiva da parte di Ciro di rendere gli Indiani giudici della contesa tra Ciassare e l'Assiro è evidentemente la mossa vincente che assicurerà l'alleanza: essa, tuttavia, è frutto di una prospettiva umile e moderata, in cui gli Indiani sono considerati alleati alla pari, prospettiva che mal si accorda con una presentazione in abiti lussuosi e con l'ostentazione di uno sfarzo ben poco adatto sia al ruolo di colui che viene offeso senza motivo sia alla condizione bellica presente.

<sup>89</sup> Ancora una volta, i capitoli iniziali dell'opera dimostrano di essere una chiave di interpretazione fondamentale per la comprensione di tutto il resto, come ha evidenziato Tuplin 1997, pp. 70-72. Riguardo i diversi costumi alimentari si vedano, in particolare, le considerazioni espresse da Corcella 2010.

<sup>90</sup> Un utile confronto con il racconto dell'ambasceria degli Indiani è offerto da *Cyr.* 6.1.1-6: anche in questo luogo Ciassare deve incontrare una folta rappresentanza di alleati, tra cui molti sono intenzionati a proseguire lo scontro con l'Assiro e hanno timore che, invece, il re medo decida di sciogliere l'esercito e concludere la spedizione militare dopo i primi successi. In questo caso, è nuovamente Ciro che, resosi conto in particolare dei timori di un comandante alleato, cerca di rassicurarlo e di mostrargli la sua vicinanza, mentre Ciassare, prima, si fa attendere in quanto deve indossare la sua lussuosa veste medo, non rendendosi conto della situazione e dopo, anche quando si presenta alla folla in queste vesti pompose e sedendo sul suo scranno, non contribuisce in alcun modo alla discussione, limitandosi ad accettare il consiglio e la decisione di Ciro.

## 2.3 L'ubriachezza

Se la veste meda e il lusso che rappresenta possono anche avere in certi casi risvolti positivi e non vengono nettamente condannati da Ciro, lo stesso non si può dire dell'abitudine propria di Astiage prima e di Ciassare poi a bere vino fino ad ubriacarsi, senza preoccuparsi delle conseguenze che questo provoca.

Ancora una volta il tema è presentato al momento in cui il giovane Ciro si trova per la prima volta presso la corte del nonno Astiage, prima che Ciassare salga al trono. In un banchetto presso la corte meda, che sembra essere senza tempo e in cui Senofonte affronta molti temi diversi<sup>91</sup>, il giovane Ciro viene a contesa col coppiere del re, colpevole a suo giudizio di impedirgli di vedere il nonno quando lo desidera. In una scena quindi dall'evidente tratto umoristico, Senofonte descrive il suo eroe, ancora fanciullo, che sfida il coppiere Saca<sup>92</sup> nella sua stessa arte e versa il vino per il nonno con la massima concentrazione possibile, evitando, però, di assaggiarlo, cosa che invece rientrava nei compiti del servitore. A questo punto, Astiage chiede il motivo di questa mancanza e ne riceve un'interessante risposta, che, seppure nei modi piuttosto ingenui che ha ancora il giovane principe persiano in questa fase della sua storia<sup>93</sup>, rappresenta bene il pensiero di Ciro e, verosimilmente, dell'autore riguardo il tema dell'ubriachezza (1.3.10-11):

Allora Astiage scherzando (ἐπισκώπτων) disse: «Perché, Ciro, hai imitato Saca in tutto, ma non hai assaggiato il vino?». «Per Zeus» rispose Ciro «perché ebbi paura che nel cratere fossero stati mescolati dei veleni. Quando infatti, nel giorno del tuo genetliaco offristi un banchetto ai tuoi amici, so per certo (σαφῶς κατέμαθον) che costui ha versato nel vino delle

---

<sup>91</sup> Su questa capacità narrativa di costruire scene che ne contengono altre, così come si è visto per i banchetti coi soldati, si veda Due 1996, in particolare, p. 595. Sul banchetto presso la corte di Astiage si veda Gera 1993, pp. 154-160.

<sup>92</sup> L'importanza che Senofonte attribuisce a questa figura di servitore potrebbe in qualche modo rappresentare un'allusione al racconto di Ctesia, in particolare al fr. 8d Lenfant, dove l'ascesa di Ciro è descritta seguendo una versione ben diversa dei fatti: il giovane persiano, di umili origini, entra a servizio del re svolgendo proprio la funzione di coppiere. Su questa vicenda e sui possibili riferimenti a Ctesia presenti nella *Ciropedia* si veda Gera 1993, pp. 156-158.

<sup>93</sup> Sulla caratterizzazione retorica di Ciro fanciullo si veda Demont 2014. La sua loquacità (descritta a *Cyr.* 1.4.3), che Senofonte sottolinea quale segno della sua giovinezza, è altresì una caratteristica che avvicina molto Ciro alla figura di Socrate e che, del resto, viene motivata anche dalla sua educazione presso un διδάσκαλος - il quale avrebbe insegnato a Ciro a render sempre conto delle azioni proprie e chieder conto delle altrui - dalle evidenti qualità socratiche: si veda Nicolai 2014b, in particolare, p. 193, anche per gli altri riferimenti a Socrate e alla sua vicenda, che sembrano potersi rintracciare in sezioni diverse dell'opera. Alcune caratteristiche del giovane Ciro servono anche a dimostrare come certe inclinazioni naturali, anche se in potenza possono portare frutti positivi, devono comunque trovare una loro giusta misura, evitando qualsiasi forma di eccesso e trovando un freno anche attraverso l'esperienza: si veda Huitink 2017, pp. 474-475.

misture venefiche». «E come l'hai saputo, ragazzo?» chiese Astiage. E Ciro: «Vi vedevo vacillanti nella mente e nel corpo, per Zeus. Innanzi tutto quelle cose che a noi fanciulli non permettete di fare, voi invece le facevate. Gridavate tutti assieme, per esempio, senza però comprendervi affatto tra voi, e cantavate anche, in modo molto ridicolo, e senza prestare orecchio al cantore. Eppure giuravate che cantava molto bene! Ognuno si vantava di essere forte. Quando però cercaste di alzarvi per danzare, non solo non eravate capaci di danzare a ritmo, ma neppure di tenervi in piedi. Avevate dimenticato (ἐπελέλησθε) completamente tu che eri un re, gli altri che tu eri il loro sovrano. E fu allora che io per la prima volta capii (κατέμαθον) che quel vostro modo di comportarvi era in pratica ciò che chiamiamo "libertà di parola"(ἡ ἰσηγορία): e difatti non smettevate mai di parlare». «E tu padre, ragazzo, non si ubriaca quando beve?» chiese allora Astiage. «No, per Zeus» rispose Ciro. «Ma come fa?». «Smette di aver sete e in questo modo non subisce altro danno: e infatti, nonno, non è un Saca, credo, a versargli il vino».

Il giovane Ciro racconta del banchetto offerto da Astiage per il suo genetliaco e nella sua fanciullesca ingenuità descrive quelli che sono gli effetti dell'ubriachezza come se, invece, fossero dovuti a un qualche tipo di veleno, versato dal coppiere Saca nei bicchieri dei commensali. Ancora una volta il confronto col mondo persiano è subito messo in primo piano attraverso la domanda di Astiage al nipote; in questo caso, però, a differenza di quanto si è visto per la veste, non c'è una risposta diplomatica e nessun tipo di apertura da parte di Ciro per un comportamento che è considerato sbagliato: l'unica via da seguire è quella rappresentata dal re persiano Cambise, bisogna bere esclusivamente per dissetarsi, quindi, senza indulgere nel consumo di vino. In questo senso è evidente il richiamo al costume barbaro di bere vino senza moderazione e, quindi, puro, a differenza di quanto impongono le norme simposiali greche, che stabilivano quale fosse la giusta proporzione tra vino ed acqua a cui attenersi per evitare l'ubriachezza<sup>94</sup>.

Nel discorso di Ciro - il quale si innesta perfettamente in quella linea narrativa che mischia serio e faceto tipica di tutta l'opera, come dimostrano, da una parte, il participio che rappresenta l'atteggiamento di Astiage nel porre la domanda (ἐπισκόπων) e, dall'altra, l'uso di termini propri della ricerca storiografica o semplicemente del linguaggio paideutico da parte di Ciro (σαφῶς κατέμαθον [...] κατέμαθον) - va sottolineato un ulteriore elemento

---

<sup>94</sup> Si veda il celebre frammento di Anacreonte (356 PMG = 33 Gentili), testimoniato da Ateneo 10. 427a, dove si predilige l'usanza greca di diluire il vino con l'acqua (dettagliatamente descritta in Catoni 2010, pp. 89-94), in opposizione a quanto, invece, erano soliti fare gli Sciti, cioè bere il vino puro, non mischiato ad acqua. Per una recente analisi di questo frammento si veda Palmisciano 2019. Il tema della moderazione nel bere è comune altrove nella lirica greca (si veda ad esempio Xenoph. fr. 1 Gent.-Pr.) e rappresenta un distinguo culturale piuttosto netto rispetto ad usanze sentite come barbariche.

di interesse, che apre a un terzo referente, oltre al mondo medo e a quello persiano: il termine ἰσηγορία, infatti, rappresenta uno dei caposaldi politici proprio della democrazia ateniese, che qui trova, però, la sua definizione attraverso i diversi urli e schiamazzi di un banchetto di ubriachi<sup>95</sup>.

L'elemento che più merita il biasimo e la condanna da parte di Ciro e che rappresenta il peggior rischio per colui che si lasci andare all'ubriachezza è il dimenticare (ἐπελέλησθε), in particolare, nella visione di Senofonte, di cui qui si fa portavoce Ciro, è gravissimo scordarsi quale sia il proprio ruolo nella società e il proprio compito, soprattutto per colui che occupa un ruolo di potere o una posizione di comando<sup>96</sup>. Questo effetto sembra concretizzarsi durante la campagna militare nel momento in cui Senofonte mette in scena le conseguenze che producono gli eccessivi festeggiamenti di cui si rende protagonista Ciassare all'indomani della vittoria nella prima battaglia contro gli Assiri (*Cyr.* 4.5.4-8):

I Medi e i soldati di Tigrane si lavarono, si cambiarono d'abito (le loro vesti erano già pronte) e cenarono. Anche i loro cavalli ebbero da mangiare. Ai Persiani mandarono la metà del pane, ma non mandarono né cibo né vino, pensando che Ciro e i suoi ne avessero ancora in abbondanza. Ma in realtà Ciro voleva dire che come cibo aveva la fame e da bere l'acqua del fiume che scorreva lì vicino (ὄψον μὲν τὸν λιμὸν, πεινῶν δ' ἀπὸ τοῦ παραρρέοντος ποταμοῦ). Ciro dunque, quando ebbe fatto cenare i Persiani e fu notte, ne mandò fuori molti, distribuiti in gruppi di cinque e di dieci, con l'ordine di nascondersi intorno all'accampamento [...] Mentre i Persiani erano impegnati ad assolvere questi incarichi, i Medi bevevano, gozzovigliavano al suono del flauto e si abbandonavano a ogni sorta di piacere (οἱ δὲ Μῆδοι καὶ ἔπινον καὶ εὐωχοῦντο καὶ ἠὺλοῦντο καὶ πάσης εὐθυμίας ἐνεπίμπλαντο). Il bottino conquistato era tanto e tale che chi era rimasto sveglio trovava sicuramente da fare. Ciassare, il re dei Medi, la notte in cui Ciro lasciò il campo, si ubriacò (ὁ τῶν Μήδων βασιλεὺς [...]) ἐμεθύσκετο) con i suoi compagni di tenda, per festeggiare il successo ottenuto e pensava che il resto dei Medi si trovasse nell'accampamento, ad eccezione di pochi, perché sentiva un grande rumore (θόρυβον). E difatti i servi (οἱ γὰρ οἰκέται) dei Medi, poiché i loro padroni erano partiti, si erano dati a bere e facevano chiasso senza ritegno (ἀνειμένως ἔπινον καὶ ἔθορύβουν), tanto più che avevano preso dall'esercito assiro vino e molte altre provviste.

---

<sup>95</sup> Sull'ἰσηγορία quale elemento essenziale della democrazia ateniese si vedano in particolare le prime attestazioni del termine presenti in Erodoto (5.78; 5.92) e la totale identificazione che viene fatta tra democrazia e ἰσηγορία in Dem. 15.18. Per una discussione storica sul suo significato e sugli effetti concreti nelle istituzioni di Atene si veda Hansen 1991, in particolare pp. 81-85. Riguardo le critiche alla democrazia ateniese presenti nell'opera di Senofonte si veda Tuplin 2017, il quale tuttavia cerca di attenuare, giustamente, la visione, presente in diversi studi, di un Senofonte filospartano e favorevole esclusivamente a un sistema politico aristocratico.

<sup>96</sup> Cfr. Azoulay 2004a p. 113.

In questo caso l'opposizione tra i due comportamenti - quello dei Persiani vicini a Ciro, che si accontentano di poco e si dispongono subito a fare la guardia all'accampamento preparandosi poi per continuare la spedizione, e quello dei Medi con Ciassare, che si danno all'ubriachezza senza accorgersi di quanto accade intorno - è reso dall'autore in maniera polare: la frugalità degli uni, arrivata al punto da scegliere di dissetarsi con l'acqua di un fiume vicino e preferire la fame a un lauto banchetto, è accentuata dagli eccessi degli altri, che gozzovigliano e fanno chiasso senza alcun contegno (come rimarcato anche dall'uso del polisindeto costruito con elementi crescenti: καὶ ἔπινον καὶ εὐωχοῦντο καὶ ἠύλοῦντο καὶ πάσης εὐθυμίας ἐνεπίμπλαντο)<sup>97</sup>.

Anche qui, inoltre, la questione che sembra voler rimarcare maggiormente il narratore è la totale confusione di ruoli creata dal clima di festa e dal vino: i servi stessi (οἰκέται) dei Medi, approfittando dell'assenza dei loro padroni, si dedicano anche loro a far festa e, addirittura, arrivano ad usufruire del bottino assiro, il quale avrebbe dovuto, invece, essere spartito tra i comandanti e i soldati. Stabilendo un parallelo tra i servi e il comportamento di Ciassare, il quale anzi proprio dalla confusione dei servi è ingannato, Senofonte sottolinea come il re medo - il suo titolo è prontamente richiamato alla memoria del lettore - abbia perso la cognizione del suo status e venga meno ai suoi doveri (i quali, fortunatamente, sono comunque assolti da Ciro coi suoi compagni persiani).

Certamente c'è una nota di ironia nell'immagine del re ubriaco e circondato solo dai suoi compagni più vicini e dagli schiavi, convinto, tuttavia, di avere ancora con sé il suo esercito; allo stesso tempo, tuttavia, il fatto che anche molti dei Medi abbiano scelto di seguire Ciro è un segno tangibile che in questo momento - quando Senofonte narra l'incredibile contemporaneità tra la partenza di Ciro con la maggioranza dell'esercito e l'ubriacarsi di Ciassare - è avvenuta anche una sorta di passaggio dei poteri tra zio e nipote, anche se solo *de facto*<sup>98</sup>.

---

<sup>97</sup> Si veda Masaracchia 1996, in particolare pp. 178-179.

<sup>98</sup> Precedentemente, tutta la narrazione della spedizione aveva già mostrato come fosse Ciro l'effettiva guida, sin dal discorso iniziale sulla quantità di soldati che si è discusso nelle pagine precedenti: è sempre Ciro il motore dell'azione, quando si decide la partenza (Cyr. 3.3.13-20) e si muovono i primi passi verso il nemico (Cyr. 3.3.24-25) fino al momento dello scontro vero e proprio (Cyr. 3.3.46-56), dove anzi proprio l'insistenza di Ciassare e la sua volontà di attaccare subito sembrano determinare il fatto che la vittoria non sia decisiva. Tuttavia, nel proseguimento della campagna militare Ciro potrà più agevolmente prendere direttamente le decisioni, approfittando proprio dell'assenza dello zio rimasto indietro.

## 2.4 Ciassare: φθόνος e ἀνάγκη

Prima di darsi ai festeggiamenti della vittoria Ciassare ha uno scambio di battute con Ciro, il quale, vista la precipitosa fuga dei nemici, vorrebbe continuare lo scontro, convinto ormai di avere la vittoria in pugno. Questa conversazione tra zio e nipote è introdotta da alcune osservazioni di Senofonte, che sottolinea la condizione di inferiorità di Ciassare nei confronti di Ciro e offre alcune indicazioni degne di nota per comprendere le azioni e i comportamenti di questo personaggio (*Cyr.* 4.1.13-18):

Ciassare forse si ingelosì (ὑπεφθόνει) quando vide che l'iniziativa partiva da loro o forse giudicò dentro di sé che era una buona cosa non correre altri rischi (difatti se la stava spassando e vedeva che molti altri Medi (τῶν ἄλλων Μήδων) facevano altrettanto). Come che sia, la sua risposta fu: «Ciro, voi Persiani, (ὕμεις οἱ Πέρσαι) più di qualsiasi altro popolo, vi esercitate a non sentirvi mai insaziabili di nessun piacere (μηδὲ πρὸς μίαν ἡδονὴν ἀπλήστως διακεῖσθαι). Lo so perché lo vedo e lo sento dire da altri. Io invece sono del parere che giovi molto di più saper dominare il piacere (ἐγκρατῆ εἶναι) quando è molto grande. Ora, cosa mai può procurare a un uomo maggior piacere della fortuna che ci è capitata oggi? [...] E difatti se i nemici fossero fuggiti a causa di una loro inferiorità numerica, probabilmente, data questa inferiorità, non comporterebbe dei rischi inseguirli. Ma rifletti su quanto sia modesto il numero (πόστω μέρει) dei nemici che abbiamo battuto, avendo noi combattuto con tutte le nostre forze. Il resto del loro esercito non ha combattuto, e se non lo costringeremo a combattere, non conoscendo essi la nostra forza né la loro, se ne andranno per ignoranza e codardia. Se invece capiranno che ad andar via non corrono maggior pericolo che a restare, ho paura che li costringeremo, loro malgrado, a dar prova di coraggio. Sappi (ἴσθι) che tu desideri catturare le loro mogli e i loro figli non più di quanto essi vogliano salvarli. Pensa ai cinghiali (αἱ σύεες): se vengono avvistati fuggono insieme ai loro piccoli, anche se sono in branco, se però si dà la caccia a uno dei piccoli, il cinghiale non fugge più, anche se è isolato, e carica il cacciatore che cerca di catturare il suo piccolo. Questa volta si sono chiusi nella trincea e ci hanno così permesso di stabilire il numero degli avversari contro cui avremmo voluto combattere. Se li attaccheremo in campo aperto ed essi impareranno ad affrontarci ripartendo le truppe, tra la fronte dell'esercito, come hanno fatto anche ora, le ali e la coda dell'esercito, bada che ciascuno di noi non debba avere molti occhi e molte mani. Non vorrei infine, ora che vedo che i Medi stanno di buon animo (Μήδους εὐθυμουμένους), costringerli (ἀναγκάζειν) a muoversi e ad andare in cerca di nuovi pericoli».

L'inferiorità di Ciassare è resa evidente dalla sua invidia, dove il valore del verbo è enfatizzato dall'utilizzo della preposizione ὑπό (ὑπερφθόνει): in questo caso il significato non è "feel secret envy at" come registra il LSJ, in quanto non si vuole sottolineare la segretezza del sentimento di Ciassare, quanto piuttosto la sua posizione<sup>99</sup>. Ciassare ormai si sente scalzato dal nipote Ciro e non può che guardare alle sue azioni dal basso verso l'alto, nella consapevolezza che il merito della vittoria sia da riconoscere esclusivamente al Persiano e che anche il proprio potere sulle truppe sia stato in buona parte sostituito da quello di Ciro<sup>100</sup>.

Ancora una volta, il discorso si va ad innestare sulla dicotomia Persiani-Medi, così pervasiva nell'opera di Senofonte, soprattutto quando si tratta di Ciassare. Infatti, oltre all'invidia, il narratore trova un'altra spiegazione per il comportamento del re medo, così contrario a continuare lo scontro con gli Assiri: la gioia e la condizione di piacere (εὐθυμία) di cui ora possono godere i Medi, e primo fra tutti Ciassare stesso, rappresentano un freno ad ulteriori iniziative a ai rischi insiti in esse.

Del resto, si è già visto quale e quanta fosse la volontà di godersi la festa e la momentanea vittoria da parte del re dei Medi. Tuttavia, se il suo comportamento trova una semplice e umana spiegazione, che Senofonte mette subito in luce, in perfetto accordo con quanto già il lettore conosce del personaggio, le parole di Ciassare tentano di indicare altre motivazioni, risultando piuttosto ridicole e mostrando evidenti incoerenze.

Sin dalle prime parole, infatti, Ciassare crea un'opposizione tra i Persiani, incapaci di accontentarsi di un solo piacere e mai sazi, e i Medi, i quali invece sarebbero i campioni dell'ἐγκράτεια, della moderazione socratica e della resistenza a qualsiasi piacere<sup>101</sup>. Quanto questa visione dei fatti sia del tutto lontana dalla realtà risulta subito evidente sia dal banchetto che segue e dall'ubriacatura di Ciassare stesso, sia soprattutto dalla descrizione dell'educazione persiana, dove semmai lo sforzo e l'esercizio dei giovani è

---

<sup>99</sup> Il verbo composto è usato esclusivamente da Senofonte in questo passo e in un luogo delle *Elleniche* (3.1.13) dove si narra della gelosia provata da Farnabazo nei confronti di Tissafarne, che aveva ottenuto il ruolo di comando delle truppe persiane da parte del Re, trovandosi, quindi, in una condizione di inferiorità rispetto all'altro satrapo.

<sup>100</sup> Ciro invece è sin da subito immune al sentimento di invidia (*Cyr.* 1.4.15) e nel suo ultimo discorso, ai due figli che dovranno succedergli al trono, indica proprio l'invidia come elemento da evitare assolutamente tra i due fratelli (*Cyr.* 8.7.16). Si vedano anche, a proposito dell'invidia, i suggerimenti di Simonide a Ierone, nell'opera senofontea dedicata al tiranno di Siracusa, che proprio su questo argomento e con il verbo φθονέω si chiude (*Hier.* 11.6-15): cfr. Zuolo 2012 *n. ad loc.*

<sup>101</sup> Riguardo l'ἐγκράτεια si veda Edmunds 2018, e quanto già detto altrove, in particolare a proposito di Licomede di Mantinea.

tutto teso all'ἐγκράτεια<sup>102</sup>. Esattamente all'opposto, Senofonte ha presentato i Medi come i più dediti ai piaceri, soprattutto quelli della tavola e Ciassare, così come già Astiage all'inizio dell'opera<sup>103</sup>, incarna perfettamente questa condizione.

Nella vana speranza di far desistere Ciro dalle sue intenzioni, Ciassare continua il suo discorso, dapprima ripetendo il *topos* di chi per inseguire troppo la fortuna ha finito col trovare la rovina, successivamente riprendendo il tema della superiorità numerica dei nemici. Se Ciro ha mostrato come i numeri e la quantità di truppe siano solo un elemento e non determinino necessariamente la vittoria di una o l'altra parte, Ciassare evidentemente non riesce ad allontanarsi da una mentalità numerica, nella quale gli equipaggiamenti dei soldati, l'addestramento e le loro motivazioni sembrano essere solo elementi secondari. Il lettore, tuttavia, è ben consapevole che questo discorso aritmetico non trova corrispondenza nei fatti, come ha dimostrato Ciro nel dialogo prima della spedizione, e ancor di più sa benissimo che se solo una piccola porzione dell'esercito nemico è stata sconfitta la colpa è di Ciassare stesso che ha ordinato l'attacco prima del dovuto.

Senofonte, infatti, racconta uno scambio di missive, avvenuto prima della battaglia, tra Ciassare e Ciro, in cui il Persiano voleva attendere che più nemici possibili uscissero dall'accampamento trincerato prima di iniziare lo scontro, mentre il re dei Medi, desideroso di ottenere la vittoria al più presto e il più facilmente possibile insisteva nell'attacco<sup>104</sup>. In questo caso, a Ciassare interessava esclusivamente riuscire a vincere nel modo più semplice possibile e poco vale il fatto che Ciro faccia notare che uno scontro con pochi nemici non basti a garantire una salda vittoria (*Cyr.* 3.3.47): «Ricordati (ἴσθι), Ciassare, che se i vinti non saranno almeno una metà di tutto l'esercito, essi diranno che li abbiamo attaccati quando erano in pochi, perché temiamo la loro gran moltitudine. Perciò non si considereranno battuti e tu dovrai affrontare un'altra battaglia».

---

<sup>102</sup> Si veda in particolare *Cyr.* 1.2.8: «Ai fanciulli insegnano anche la temperanza e li aiuta molto a essere temperanti il fatto che ogni giorno abbiano davanti agli occhi l'esempio degli anziani, i quali vivono appunto nella moderazione. Si insegna inoltre a obbedire ai magistrati: al che giova certo vedere con quanta prontezza gli anziani obbediscano ai magistrati. Imparano infine a dominare lo stomaco e la sete (διδάσκουσι δὲ καὶ ἐγκράτειαν γαστρὸς καὶ ποτοῦ)». L'edizione di Bizon 1972 accoglie a testo la *varia lectio* ἐγκρατεῖς εἶναι, presente in un'altra famiglia di codici: se così fosse la corrispondenza, in netta opposizione, tra le parole di Ciassare e quelle del narratore sarebbe anche nel costruito sintattico.

<sup>103</sup> Cfr. il banchetto presso la corte di Astiage narrato in *Cyr.* 1.3.4-11.

<sup>104</sup> *Cyr.* 3.3.46-56. Il testo di questi messaggi offre degli interessanti paralleli con le parole di Ciassare, in particolare, con la prima missiva inviata dal re a Ciro: «"Perché" diceva "se adesso sono ancora pochi gli uomini che hanno già oltrepassato la fortificazione, nel frattempo che noi ci avvicineremo, saranno diventati molti. Perciò non aspettiamo che siano diventati più numerosi di noi. Muoviamoci, finché siamo ancora convinti di poterli battere facilmente!». Se in un primo tempo, Ciro riuscì a convincere lo zio ad attendere, a un successivo ordine dovette necessariamente comandare la carica.

L'imperativo ἴσθι sembra riprendere questo scambio di battute, ma l'argomentazione usata da Ciassare era già stata anticipata da Ciro, che proprio per questo aveva tentato di far ritardare la battaglia.

Le considerazioni di Ciassare si avvalgono anche di un *exemplum* tratto dal mondo della caccia, quello dei cinghiali (σύες) che anche se sembrano essere soli e indifesi, possono essere molto pericolosi e non desistono dall'attaccare per salvare la propria vita e quella dei cuccioli. Ora, però, anche questo esempio non sembra essere utile a convincere Ciro e anzi si mostra ancora una volta fuori luogo, caratterizzando l'intero discorso con una certa ironia. Infatti, il lettore si ricorderà della prima caccia di Ciro fuori dalla tenuta del nonno Astiage, durante la quale, scortato proprio dallo zio, il giovane persiano ha ucciso un cinghiale che gli si avventava contro, mostrando così tutte le sue straordinarie doti di cacciatore<sup>105</sup>.

Il discorso di Ciassare termina nuovamente con un riferimento ai Medi, felici della vittoria - in perfetto parallelo con quanto aveva anticipato il narratore sull'εὐθυμία dei Medi - e per questo poco inclini, secondo il Medo, a riprendere subito la marcia e a correre nuovamente pericoli. In questa conclusione si nota non soltanto una poca conoscenza dei propri sudditi da parte del re, ma, soprattutto, si vede la differente concezione del potere che ha lo zio rispetto al nipote. Se, infatti, Ciassare è convinto che esercitare il governo voglia dire obbligare qualcuno a compiere qualcosa, anche contro la sua volontà (ἀναγκάζειν), Ciro, invece, proprio come è stato anticipato nel proemio, è intenzionato e riesce, grazie alle sue doti e al suo carisma, a farsi obbedire volontariamente dai suoi sottoposti.

Senofonte stesso certifica questa differenza descrivendo la partenza delle truppe dall'accampamento, evidenziando, allo stesso tempo, come sia molto più proficuo obbedire per gratitudine che per necessità (Cyr. 4.2.11): «Così partirono per la spedizione quasi tutti, anche i Medi, tranne coloro che si trovavano nella tenda di Ciassare: questi rimasero e così i loro sottoposti. Tutti gli altri si misero in cammino, con la gioia e l'entusiasmo di chi parte non già perché costretto, ma per propria volontà e per spirito di gratitudine (οὐκ ἀνάγκη ἀλλ' ἑθελούσιοι καὶ χάριτος ἕνεκα)».

---

<sup>105</sup> Cyr. 1.3.8. Ciro è anche paragonato a un segugio che si getta all'inseguimento di un cinghiale, nella descrizione della prima battaglia contro gli Assiri (Cyr. 1.4.22). L'unica differenza in questi casi è che il termine cinghiale è reso in greco dal sinonimo κάπρος.

### 3 Ciassare e l'ἀτιμία

Insieme a Ciro a continuare la spedizione militare all'inseguimento dei nemici è, come si è visto, la maggioranza dell'esercito, mentre Ciassare impegnato a banchettare e ad ubriacarsi non si accorge di essere rimasto da solo con pochi sudditi e qualche servo in tutto l'accampamento. A questa gioia momentanea e al piacere del vino segue un risveglio piuttosto traumatico per il re dei Medi (*Cyr.* 4.5.9-10):

Si fece giorno e nessuno si presentò alla porta di Ciassare, salvo quei pochi che avevano cenato con lui. Ciassare udì che l'accampamento era vuoto di Medi e di cavalli e scoprì, uscendo, che le cose stavano realmente così. Fu preso allora da un moto di collera (ἐβριμοῦτό) contro Ciro e contro i Medi che se ne erano andati lasciandolo solo e subito, crudele e insensato (ὠμὸς εἶναι καὶ ἀγνώμων) quale si dice che fosse, ordinò a uno dei presenti di prendere con sé i cavalieri, di raggiungere al più presto l'esercito di Ciro e di dire così: «Non avrei mai pensato che tu, Ciro, avresti preso su di me una decisione così sconsiderata né d'altra parte, se anche è volere di Ciro questo, che voi Medi foste intenzionati a lasciarmi da solo. E adesso, se Ciro vuole, bene, altrimenti tornate almeno voi, immediatamente».

La prima reazione di Ciassare è rappresentata da un moto d'ira e d'impazienza che Senofonte rende con un verbo piuttosto raro, βριμάομαι<sup>106</sup>. Evidentemente, l'autore cerca in questo modo di rappresentare la differenza tra il primo sorgere del sentimento e il successivo e violento accendersi, rappresentato dal verbo ὀργίζομαι che segue immediatamente dopo nel testo (*Cyr.* 4.5.12)<sup>107</sup>.

Questa reazione e il successivo invio di un messaggero per richiamare Ciro e i Medi offrono l'occasione all'autore di aggiungere un nuovo commento personale sul carattere del personaggio: Ciassare è così descritto subito come crudele e insensato (ὠμὸς εἶναι καὶ ἀγνώμων). Questo sintagma in parte coincide con quello usato per la descrizione di Clearco (*An.* 2.6.12 χαλεπὸς ἦν καὶ ὠμὸς). La differenza tra i due trova la sua spiegazione nel contesto: di Clearco si descrivono le punizioni severe verso i soldati e il suo carattere violento e dedito alla battaglia; il re dei Medi, invece, è senza senno, in quanto il suo primo

---

<sup>106</sup> Il verbo prima di Senofonte si trova esclusivamente in Aristoph. *Equ.* 855 dove è tradotto "dare segno di impazienza" da Mastromarco 1983 (cfr. anche Neil 1966, *ad loc.* che interpreta il significato del verbo come «'snort' or 'bellow' originally: then 'be angry', as here»). Il sostantivo corrispondente βριμή si trova anch'esso raramente, come ad esempio in Hom. *Hym.* 28. 10 e in A. R. 4. 1677.

<sup>107</sup> Sull'ira, come altro elemento che qualifica più volte in negativo il personaggio di Ciassare, si veda il contributo di Nicolai in c. di p., per il quale ringrazio l'autore di avermi concesso di leggere l'anteprima.

obiettivo è richiamare le truppe che lui stesso ha concesso a Ciro e, in questo modo, rendere più difficile la sua impresa, a discapito dei propri interessi<sup>108</sup>.

Entrambi, tuttavia, sia Clearco che Ciassare, sono convinti della necessità di governare con la violenza piuttosto che attraverso la ricerca dell'amicizia e del buon volere dei propri sudditi. Rispetto, però, a Clearco, la cui parabola è descritta senza che si presenti una reale alternativa al suo comando - Senofonte, infatti, apparirà sulla scena come guida dei soldati greci solo dopo la morte degli strateghi - nel caso di Ciassare queste continue divergenze con Ciro portano necessariamente a un confronto finale, da cui Ciro esce del tutto indenne, mentre Ciassare, una volta riconosciuta la sua inferiorità, sparisce quasi totalmente dalla narrazione.

Dopo i primi successi e la conquista di alcune roccaforti nemiche, Ciro invita Ciassare a raggiungere il suo accampamento sia per decidere come continuare la spedizione sia per consegnargli i beni conquistati. In questa occasione lo scontro tra i due, anticipato dalle ultime missive che si erano scambiati, giunge alla necessaria resa dei conti<sup>109</sup>. Il mutato rapporto di forze e la condizione di inferiorità di Ciassare è resa evidente sin dal suo arrivo presso l'esercito (*Cyr.* 5.5.5-7):

Ciassare si mise in viaggio il giorno seguente coi cavalieri medi che erano rimasti con lui. Quando Ciro seppe che si stava avvicinando, presi con sé i cavalieri persiani, che erano ormai molti, tutti i Medi, gli Armeni, gli Ircani e quanti altri alleati avevano i cavalli migliori ed erano meglio equipaggiati, andò loro incontro, per mostrare a Ciassare la sua forza (δύναμιν). Ma Ciassare, quando vide che a seguire Ciro erano uomini numerosi e valenti (πολλούς τε καὶ καλοὺς καὶ ἀγαθοὺς), che con lui invece c'era solo un piccolo séguito di scarso valore (ὀλίγην τε καὶ ὀλίγου ἀξίαν θεραπείαν), gli sembrò che la cosa fosse disonorevole (ἄτιμον) e fu assalito da un senso di angoscia (ἄχος). Quando poi Ciro, sceso da cavallo, gli si avvicinò per baciarlo, secondo l'usanza, Ciassare scese a sua volta da cavallo, ma si girò e non lo baciò, anzi era evidente che stava piangendo (δακρύων δὲ φανερὸς ἦν). Allora Ciro ordinò a tutti gli altri di andarsene a riposare, lui invece, presa la destra di Ciassare, lo condusse lontano dalla strada

---

<sup>108</sup> Al termine del dialogo tra Ciro e Ciassare riportato, in parte, in precedenza (*Cyr.* 4. 1. 13-24), Ciro ottiene l'autorizzazione dal re dei Medi a proseguire la spedizione con chiunque volesse seguirlo tra le truppe. Del resto, Ciro sembra essere sempre conscio del suo status di subalternità e mostra una particolare attenzione nel garantire per ogni successo la porzione migliore di bottino da offrire a Ciassare e al suo delegato (*Cyr.* 4. 5. 53; 4. 6. 12; 5. 1. 1), anche in quelle occasioni in cui i soldati sono piuttosto intenzionati a dare la porzione migliore a Ciro (*Cyr.* 4. 5. 51).

<sup>109</sup> Questo confronto tra Ciro e Ciassare è oggetto di un'accurata analisi da parte di Gera 1993, pp. 98-109; è anche possibile che Senofonte con questo diverbio tra i due voglia alludere alle diverse versioni della storia dove Ciro conquista il potere con la forza scontrandosi col regno dei Medi, si vedano gli interessanti confronti proposti da Hirsch 1985, pp. 81-82.

sotto alcune palme. Diede poi ordine di stendergli sotto dei tappeti medi (Μηδικῶν πέλων) e, fattolo sedere e dopo essersi a sua volta seduto al suo fianco, così parlò: «Dimmi, zio, in nome degli dèi, perché provi odio (ὀργίζῃ) nei miei confronti? Quale terribile cosa vedi che sopporti con sì tanta fatica?».

Senofonte offre una rappresentazione plastica delle mutate condizioni di forza: Ciro va incontro a Ciassare con tutto l'esercito in pompa magna per omaggiare il re e mostrare la propria δύναμις, ma per Ciassare questa vista rappresenta il segnale più evidente della sua inferiorità. Sin dal raffronto numerico - così caro al Medo - tra la moltitudine di soldati che sono al seguito Ciro e i pochi rimasti a fianco del re, quello che doveva essere un segno di grande onore si trasforma agli occhi di Ciassare in un'offesa.

Proprio sulla mancanza di onore (ἄτιμον) si concentra subito Senofonte nel descrivere i pensieri del re dei Medi, il quale è sempre più convinto di aver subito un'ingiuria da Ciro, il quale è responsabile quindi di questa condizione. Tuttavia, ancor prima che inizi il dialogo Ciro si mostra interessato a proteggere lo status di Ciassare e il suo onore, anche quando è il re stesso a metterli in pericolo.

Senofonte in qualità di narratore, ancora una volta, semplicemente presentando il dialogo offre già al lettore i mezzi per interpretarlo: se infatti Ciassare, appena messo il piede a terra, scoppia in lacrime pubblicamente (φανερὸς ἦν)<sup>110</sup> senza ricambiare il gesto di affetto del nipote, Ciro mostra tutta la sua premura nei confronti del re, allontanando prima di tutto gli occhi dei sudditi, che non dovevano vederlo piangere e, successivamente, portandolo in un luogo riparato sì, ma allo stesso tempo reso confortevole e appropriato attraverso l'uso di tappeti medi. Questa presenza di ricchi tappeti su cui sedersi per discutere sembra costituire un parallelo con l'incontro tra Farnabazo e Agesilao nelle *Elleniche* (4.1.30), dove, tuttavia, si narra che il satrapo persiano provò vergogna del proprio sfoggio di ricchezza e lusso (ἡσχύνθη ἐντροφῆσαι) in confronto alla semplicità della delegazione del re spartano<sup>111</sup>.

---

<sup>110</sup> Quello che sembra qui disdicevole non è tanto il pianto quanto il suo carattere pubblico, secondo un'etica che rimanda all'Ulisse che nasconde le sue lacrime, ascoltando il racconto di Demodoco presso la corte dei Feaci (*Od.* 8.521-535). Del resto, lo stesso Ciro, compreso lo stato d'animo dello zio e mostrando tutta la sua empatia, è colto da un accenno di pianto, ma al riparo da sguardi indiscreti (*Cyr.* 5.5.10). Tutto all'opposto è il pianto di Clearco, volto a manipolare le truppe dei mercenari (*An.*1.3), ma anch'esso certamente non sembra giovare alla τιμή del personaggio.

<sup>111</sup> Il parallelo è notato in Gera 1993, p. 99: è evidente come ancora una volta Senofonte voglia mostrare il re dei Medi strettamente legato a qualsiasi tipo di lusso; tuttavia, in questo caso, non emerge una contrapposizione con Ciro, il quale sceglie di sedersi anche lui sui tappeti al fianco dello zio. L'uso di questi ricchi drappi si può invece confrontare, seppure solo in parte, con quanto avviene nella scena dell'arrivo di Agamennone nell'omonima tragedia eschilea, e, del resto, alla figura di Agamennone, anche se piuttosto a quella omerica, si può associare Ciassare per la sua rabbia insensata che lo porta a criticare e a condannare Ciro, colui dal quale

Il discorso prosegue insistendo sull'ira di Ciassare, anche se Ciro cerca di calmarlo e di mostrare, in uno scambio di battute con continue domande e risposte, che assomiglia allo schema del dialogo socratico<sup>112</sup>, come quest'ira non sia motivata e come ogni azione compiuta dal Persiano sia stata indirizzata a portare gloria al re dei Medi, non contravvenendo mai a un ordine e non offendendo in alcun modo la sua autorità e il suo onore.

In ogni caso alcune conclusioni espresse da Ciassare nel dialogo sembrano difficilmente oppugnabili e anche lo stesso Ciro non fa nulla per opporvisi: appurato, infatti, che Ciro non è colpevole e non ha fatto nulla per sminuire l'onore del re, resta comunque come dato di fatto l'ἀτιμία di Ciassare (Cyr. 5.5.33-34)<sup>113</sup>:

«In realtà io, o Ciro, credo di aver subito da te adesso se non queste, tuttavia offese simili. Quello che dici è vero (ἀληθῆ): poiché ti avevo detto di portare con te coloro che volessero seguirti, partisti portando con te tutte le mie forze, e mi lasciasti solo. E adesso mi porti le ricchezze che hai conquistato con il mio esercito e ingrandisci il mio territorio con il mio esercito, mentre io, non avendo contribuito a questa fortuna, sembro prestarmi, come una donna (ὡσπερ γυνή), a ricevere il favore e al resto degli uomini e a questi miei sottoposti tu appari come un eroe, io invece indegno del comando (σὺ μὲν ἀνὴρ φαίνῃ, ἐγὼ δ' οὐκ ἄξιος ἀρχῆς). Questi atti tu li consideri dei benefici, o Ciro? Sappi che se tu mi avessi avuto a cuore, ti saresti guardato dal defraudarmi di alcunché, e anche della considerazione e dell'onore (ἀξιώματος καὶ τιμῆς). Che vantaggio sarebbe per me l'ingrandirsi del mio territorio se nello stesso tempo fossi disonorato (ἀτιμάζεσθαι)? Perché certo io non comandavo sui Medi perché ero migliore di tutti loro, ma piuttosto perché loro stessi ritenevano che noi fossimo in tutto migliori di loro».

Ciassare, ribattendo alle parole di Ciro, si trova costretto a riconoscere la veridicità di quanto afferma il nipote: ogni azione è stata fatta seguendo i suoi ordini e così pure i soldati che hanno seguito Ciro erano autorizzati ad andare con lui. Nonostante questo, le

---

dipendono le sue fortune in battaglia, nella convinzione di aver subito una grave offesa al proprio onore, che, però, a differenza di quanto avviene nell'*Iliade*, in questo caso non sembra aver ragione d'essere.

<sup>112</sup> Sul parallelo tra Ciro e Socrate nella *Ciropedia* e sulle diverse caratteristiche socratiche che mostra sia il re persiano nei suoi discorsi sia soprattutto nella narrazione dei fatti si veda Nicolai 2014b.

<sup>113</sup> Per una lettura di questo dialogo come lo scontro di due visioni diverse riguardo la χάρις si veda Azoulay 2004a pp. 66-67: in effetti Ciro rispondendo a queste parole ricorda solo i benefici compiuti nei confronti dello zio e quindi il debito di gratitudine che il re ha nei suoi confronti (Cyr. 5.5.35: Καὶ ὁ Κύρος ἔτι λέγοντος αὐτοῦ ὑπολαβὼν εἶπε· Πρὸς τῶν θεῶν, ἔφη, ὃ θεῖε, εἴ τι καὶ γὰρ σοι πρότερον ἐχάρισάμην, καὶ σὺ νῦν ἐμοὶ χάρισαί ὃν δεηθῶ σου).

conseguenze di questi avvenimenti risultano evidenti e anche Ciro non cerca in alcun modo nella risposta di confutarli.

Il re dei Medi, infatti, è ormai rimasto senza la stima dei suoi sudditi, privo di quella considerazione su cui si basava il suo potere. Ciro, pur non volendo, ha fatto sì che la figura di Ciassare venisse considerata indegna del comando e totalmente priva di onore. Proprio sull'onore si concentra il discorso del re: la *τιμή* rientra tra i requisiti fondamentali di un comandante e, lungi dall'essere qualcosa di esclusivamente teorico, l'onore deve trovare corrispondenza concreta nelle azioni del sovrano. Non è sufficiente il riferimento alle proprie origini familiari o alla sua discendenza regale (a cui Ciassare aveva fatto un'allusione già precedentemente: *Cyr.* 5.5.8); è necessario soprattutto il riconoscimento di quest'onore da parte dei sudditi: la *τιμή* non è un possesso stabile e duraturo, ma è costantemente posta alla prova dei fatti<sup>114</sup>.

Ciassare si trova in una condizione particolare senza che abbia fatto nulla per guadagnarsi la sua posizione di comando, ma anzi sentendo il peso del debito con Ciro, che ha ampliato i suoi possessi territoriali e accresciuto la schiera delle sue forze. Questa condizione è sentita dal re dei Medi come del tutto simile a quella di una donna (*ᾠσπερ γυνή*) che si trova a dover ringraziare il marito (in questo caso rappresentato da Ciro che in opposizione polare è definito *ἀνὴρ*) per tutti i suoi beni e per ogni oggetto di cui può godere. Questa similitudine rimanda, come è stato notato<sup>115</sup>, alle affermazioni di un altro personaggio che sembra caratterizzarsi come un paradigma *e contrario* opposto a Ciro, Creso, re dei Lidi<sup>116</sup>.

Creso compare al termine dell'impresa di Ciro, quando oramai la sua spedizione militare ha visto la sconfitta dell'Assiro e di ogni nemico che si è posto sulla strade del Persiano. L'ultimo a cadere è proprio Creso che si è rifugiato nel suo palazzo a Sardi: a lui Senofonte dà un ruolo maggiore rispetto agli altri avversari di Ciro e mette in scena un dialogo tra i due che, riprendendo in parte i temi del dialogo tra Creso e Solone di Erodoto (1.29-33)<sup>117</sup>, offre alcuni spunti di notevole interesse per comprendere la visione senofontea sull'uomo e sulla

---

<sup>114</sup> In questo senso Senofonte sembra in qualche modo correggere anche la visione omerica e dare la sua personale soluzione al grande dissidio tra Achille ed Agamennone su cui si innasta l'epos iliadico. Sulla non semplice questione di cosa si intenda per onore e sul valore della *τιμή* nell'*Iliade* si rimanda in ogni caso a Cairns 1993.

<sup>115</sup> Gera 1993, p. 108.

<sup>116</sup> Su questo personaggio nella *Ciropedia* si veda Gera 1993, pp. 265-279

<sup>117</sup> Il parallelo erodoteo è doppio perché se il contenuto del dialogo - la felicità - richiama quello tra Creso e Solone, la narrazione dell'incontro tra Ciro e Creso ha evidenti somiglianze con quanto viene descritto nelle *Storie* dopo la presa Di Sardi (1.86).

felicità<sup>118</sup>. In particolare, Creso conclude il suo discorso ringraziando Ciro perché ora, una volta sconfitto, potrà finalmente godere della felicità (*Cyr.*7.2.27-28):

«Per Zeus» esclamò Creso «allora non riflettere più sulla risposta da darmi circa la mia felicità (τῆς ἐμῆς εὐδαιμονίας), perché io ti dico subito che se farai per me ciò che dici, quella vita che gli altri stimavano la più felice (e anch'io ero d'accordo con loro), la vivrò anch'io adesso». «E chi è costui che possedeva questa vita beata (τὴν μακαρίαν βιοτήν)?» chiese Ciro. «Mia moglie (Ἡ ἐμὴ γυνή), o Ciro» rispose Creso «infatti partecipava con me in egual misura dei beni, del lusso (τῶν μαλακῶν) e di tutti i motivi di gioia, senza però aver parte delle preoccupazioni che comportava assicurarsi tutto ciò, della guerra e delle battaglie. Mi sembra allora che anche tu mi stia creando una condizione simile a quella che io garantivo a colei che amavo massimamente tra gli uomini, per cui penso di essere debitore di altri ringraziamenti ad Apollo».

Creso, esattamente come Ciassare, presenta la sua condizione, una volta sconfitto da Ciro, come del tutto simile a quella di una donna<sup>119</sup>: proprio come sua moglie, ora anche lui potrà godere del lusso e dei beni, senza, però, dover correre ulteriori rischi e andare in guerra e per questo potrà dirsi felice.

Il parallelo può, tuttavia, essere ampliato: se è vero, infatti, che Ciassare e Creso si paragonano entrambi ad una donna sulla base dello stesso assunto iniziale (la donna può godere dei beni del marito senza per questo incorrere nelle stesse fatiche e negli stessi rischi) e se è vero, anche, che sia Creso che Ciassare si mostrano molto più interessati a godere dei propri beni e del lusso piuttosto che a cercare di ottenerne altri; tra i due, allo stesso tempo, c'è una grande differenza.

Per cogliere questa distinzione dobbiamo far riferimento alle mosse iniziali del discorso tra Creso e Ciro, nel quale il re dei Lidi, seguendo perfettamente in questo senso il modello erodoteo, fa riferimento all'oracolo di Delfi<sup>120</sup>. Senofonte, tuttavia, utilizza la storia di Creso per riportare una massima molto cara all'insegnamento socratico, “conosci te stesso” (*Cyr.* 7.2.20: Σαυτὸν γινώσκων εὐδαίμων, Κροῖσε, περάσεις)<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> Su questo dialogo e sugli influssi erodotei si veda l'analisi offerta da Ellis 2016 e la bibliografia precedente ivi citata.

<sup>119</sup> Anche il confronto con le donne è stato visto come un richiamo al testo di Erodoto, in particolare, al suggerimento dato da Creso a Ciro sul commercio (Hdt. 1.155): vd. Azoulay 2004a p. 186.

<sup>120</sup> Anche in Erodoto Creso si rivolge all'oracolo di Delfi senza però intendere il significato del responso (Hdt. 1.46-56).

<sup>121</sup> La massima, che si trovava iscritta sul tempio di Apollo a Delfi, è presente nel dialogo con Eutidemo nei *Memorabili* (4.2.24), ma la sua centralità nel pensiero socratico è confermata anche da Platone (*Apol.* 29-30), anche se la sua interpretazione sembra essere molto diversa negli scritti platonici e in quelli di Senofonte.

Ecco che allora Creso rappresenta un personaggio non del tutto negativo, ma anzi sembra essere descritto in una luce decisamente più favorevole rispetto a quanto si può leggere nel testo di Erodoto: egli, infatti, non cerca più di essere il più felice o il più ricco tra gli uomini, ma si accontenta di una condizione inferiore, quale appunto è quella di una sposa rispetto al marito<sup>122</sup>.

Ciassare, invece, benché consapevole sin dal primo istante, sin dalla battuta di caccia in Media, della propria inferiorità rispetto a Ciro e della sua incapacità di ottenere il consenso e la benevolenza dei soldati - elemento che rappresenta il vero punto di partenza della *Ciropedia* - ha un atteggiamento di ribellione a questa condizione, rappresentato in prima istanza da comportamenti dettati da gelosia o da ira.

Evidentemente Ciassare non conosce se stesso, ma, allo stesso tempo, criticando Ciro e accusandolo di colpe che sono esclusivamente proprie, offre un perfetto quadro della sua condizione, dell'ἀτιμία che ormai ha raggiunto agli occhi di tutti i suoi sudditi e di ogni lettore. Questa sua ultima protesta contro una condizione di cui lui stesso è responsabile - a causa della sua mollezza, dell'incapacità di contenere i propri desideri e, in ultima analisi, dei suoi costumi medi - non fa che certificare la sua reale essenza opposta a quella di Ciro e, quindi, la sua inadeguatezza a svolgere un ruolo di comando, così come del resto lui stesso si era reso conto per primo della capacità di regnare di Ciro.

La sua parabola in questo modo giunge a conclusione e la sua funzione si è perfettamente espletata nella narrazione, essendo ormai privo di ogni forma di onore e potere derivata dal suo status, Ciassare non può far altro che sparire dalla scena e queste ultime rimostranze ridotte al silenzio da Ciro rappresentano l'ultima inutile lamentela contro un destino già scritto e il cui primo responsabile è Ciassare stesso (laddove Ciro ha compiuto esclusivamente il suo dovere nei confronti della sua patria, dei suoi uomini e, in ultima istanza, anche del suo re).

L'ultima apparizione, il cui valore è solo formale, sarà per dare sua figlia in sposa a Ciro (Cyr. 8.5.17-19) e sancire definitivamente un passaggio di potere, preannunciato e reso evidente sin dalle prime parole rivolte dallo zio al nipote (Cyr. 1.4.9: σὸ γὰρ νῦν γε ἡμῶν ἔοικας βασιλεὺς εἶναι), ma a cui il re dei Medi ha tentato fin qui di non arrendersi.

---

<sup>122</sup> Gli aspetti positivi del ritratto di Creso sono messi in luce anche da Lefèvre 1971, che analizza e mette in luce le grandi differenze che intercorrono tra il Creso ὑβριστής di Erodoto e quello di Senofonte, che in Gera 1993 è paragonato a un "wise monarch". Tuttavia, Creso non può essere neanche visto come personaggio positivo, la sua scelta di una vita privata, per l'appunto simile a quella di una donna, non può certo essere considerata una scelta onorevole: cfr. Azoulay 2004a, pp. 63-65.

## Bibliografia

- Accame, S. *Le fonti di Diodoro per la guerra deceleica*, in S. Accame, *Scritti minori, I*, Roma 1990, pp. 147-227 (= «RAL», s. 6, 14, 1938, pp. 347-451)
- Alexiou, E. *Competitive Values in Isocrates and Xenophon: Aspects of Philotimia*, in Tamiolaki 2018, pp. 114-133
- Almagor, E. *Plutarch and the Persica*, Edinburgh 2018
- Ambaglio, D. *Diodoro Siculo, Biblioteca, Libro XIII. Commento storico*, Milano 2008 (=Ambaglio 2008a)
- Ambaglio, D. *Introduzione alla Biblioteca storica di Diodoro*, in D. Ambaglio - F. Landucci - L. Bravi (edd.), *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Commento storico. Introduzione generale*, Milano 2008, pp. 3-102 (=Ambaglio 2008b)
- Anderson, J.K. *Xenophon*, London 1974
- Andò, V. (ed.) *Euripide, Ifigenia in Aulide: Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Lexis supplementi 4, Venezia 2021
- Andrewes, A. *Two Notes on Lysander*, «Phoenix» 25, 1971, pp. 206-226
- Arruzza, C. *A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato's 'Republic'*, New York 2019
- Asheri, D. - V. Antelami (edd.), *Erodoto: Le Storie, Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano 1988
- Asheri, D. - A. Corcella - A. Fraschetti (edd.), *Erodoto: Le Storie, Libro IX. La battaglia di Platea*, Milano 2006
- Asheri, D. - S. Medaglia - A. Fraschetti (edd.), *Erodoto: Le Storie, Libro III. La Persia*, Milano 1990
- Atack, C. *Plato's Statesman and Xenophon's Cyrus*, in Danzig - Johnson - Morrison 2018, pp. 510-543
- Atack, C. *The discourse of kingship in classical Greece*, London-New York 2020
- Atkins, A. W. H. *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece. From Homer to the end of the Fifth Century*, London 1972
- Azoulay, V. *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris 2004 (= Azoulay 2004a)
- Azoulay, V. *The Medo-Persian Ceremonial: Xenophon, Cyrus and the King's Body*, in Tuplin 2004, pp. 147-173 (= Azoulay 2004b)
- Azoulay, V. *Sparte et la 'Cyropédie': du bon usage de l'analogie*, «Ktema» 32, 2007, pp. 435-456
- Azoulay, V. *Xénophon et le modèle divin de l'autorité*, «CEA» 45, 2008, pp. 151-183

Azoulay, V. *Ripoliticizzare la città greca, trent'anni dopo*, in AA. VV. *La Fondazione della politica: dalla mitologia divina all'immaginario politico nella classicità greca* (a cura di Viviana Segreto; prefazione di L. Bazzicalupo), Milano-Udine 2020, pp. 101-142.

Baragwanath, E. *Knowing Future Time in Xenophon's Anabasis* in A. Lianeri (ed.) *Knowing Future Time In and Through Greek Historiography*, Trends in Classics, Supplementary Volume 32, Berlin 2016, pp. 119-139

Barker, E. T. *Entering the Agon: Dissent and Authority in Homer, Historiography and Tragedy*, Oxford 2009

Baron, C. *The Road Not Taken: Diodoros' Reasons for Including the Speech of Theodoros*, in Hau - Meeus - Sheridan 2018, pp. 491-504

Barringer, J. M. *The Hunt in Ancient Greece*, Baltimore 2001

Bassett, S. *The enigma of Clearchus the Spartan*», «AHB» 15, 2001, pp. 1-13

Bayliss, A. J. *'Laconic swearing' and 'Spartan duplicity'*, in S. Hodkinson (ed.), *Sparta: Comparative Approaches*, Swansea 2009, pp. 231—60

Bayliss, A. J. *The formulation and procedure of interstate oaths*, in Sommerstein - Bayliss 2013, pp.151-184.

Bearzot, C. *Isocrate e la seconda lega ateniese*, in W. Orth (ed.), *Isokrates: Neue Ansätze zur Bewertung eines politischen Schriftstellers, Akten des Kolloquiums Wuppertal, 23-24 Februar 2001*, Trier 2003, pp. 62-77

Bearzot, C. *Federalismo e autonomia nelle Elleniche di Senofonte*, Milano 2004

Bearzot, C. *Philotimia, tradizione e innovazione. Lisandro e Agesilao a confronto in Plutarco*, in A. Pérez Jiménez - F. Titchener (edd.), *Historical and Biographical Values of Plutarch's Works. Studies Devoted to Professor Philip A. Stadter by the International Plutarch Society*, Málaga 2005, pp. 31-49

Bearzot, C. *L'ambasceria ateniese a Susa (367 a.C.)*, «Hormos» 1, 2008-2009, pp. 100-110

Bearzot, C. *L'impero del mare come egemonia subalterna nel IV secolo (Diodoro, libri XIV-XV)*, «Historika» 5, 2015, pp. 287-298

Bearzot, C. *The Foreign Politics of the Arkadian League: from Lykomedes of Mantinea to staseis among homoethneis*, in Beck - Buraselis - McAuley 2019, pp. 257-270 (= Bearzot 2019a)

Bearzot, C. *The notion of violence (bia, hybris) in Xenophon's work*, in Kapellos 2019, pp. 11-24 (= Bearzot 2019b)

Bearzot, C. *À propos du parallélisme entre deux discours d'ambassade à Sparte (Xén. Hell. V, 2, 12-19 et VI, 1, 4-16)*, «Ktema» 44, 2019, pp. 23-32 (= Bearzot 2019c)

Beck, H. *Das Attentat auf Lykomedes von Mantinea*, «Tekmeria» 3, 1997, pp. 1-6

Beck, H. *'The Laws of the Fathers' versus 'The Laws of the League': Xenophon on federalism*, «CPh» 96, 2001, pp. 355-375

- Beck H. - K. Buraselis - A. McAuley (edd.), *Ethnos and Koinon. Studies in Ancient Greek Ethnicity and Federalism*, Stuttgart 2019
- Bersanetti, G. M. *Pelopida*, «Athenaeum» n.s. 27, 1949, pp.43.101
- Best, J. G. P. *Thracian peltasts and their influence on Greek warfare*, Groningen 1969
- Bettalli, M. *Mercenari. Il mestiere delle armi nel mondo greco antico. Età arcaica e classica*, Roma 2013
- Bettalli, M. *Un Mondo di Ferro. La guerra nell'Antichità*, Bari-Roma 2019
- Bevilaqua F. (ed.), *Senofonte. Anabasi*, Torino 2002
- Bevilaqua F. (ed.), *Senofonte. Memorabili*, Torino 2010
- Biasiori, L. *Nello scrittoio di Machiavelli. Il Principe e la Ciropedia di Senofonte*, Roma 2017
- Binder, C. (ed.) *Plutarchs Vita des Artaxerxes: Ein historischer Kommentar*, Berlin-New York 2008
- Bisschop, W. *Annotationes criticae ad Xenophontis Anabasin*, Lugduni 1852
- Bizos, M. (ed.) *Xénophon. Cyropédie I. Livres I et II*, Paris 1972
- Blasina, A. *Eschilo in scena: dramma e spettacolo nell'Oresteia*, Stuttgart 2003
- Bommelaer, J.-F. *Lysandre de Sparte. Histoire et traditions*, Paris 1981
- Bonazzi, M. *Atene, la città inquieta*, Torino 2017
- Bonnet M. – E. R. Bennett (edd.), *Diodore de Sicile. Bibliothèque historique. Livre XIV*, Paris 1997
- Bordoy, F. C. *Dionysian Enthusiasm in Plato*, in A. Bernabé - M. H. de Jáuregui et alii (edd.) *Redefining Dionysos*, Berlin-Boston 2013, pp. 386-400
- Bouchet, C. *Isocrate ou la belle hégémonie*, Bordeaux 2014
- Bowden, H. *Xenophon and the scientific study of religion*, in Tuplin 2004, pp.229-246
- Braun, T. *Xenophon's dangerous liaisons*, in Lane Fox 2004, pp. 97–130
- Breitenbach , H. R. *Xenophon von Athen*, in *RE* vol. IX A, 1967, coll. 1569-2052
- Breitenbach L. (ed.), *Xenophons Hellenica*, Berlin 1873
- Breitenbach L. (ed.), *Xenophon's Kyropädie. Für den Schulgebrauch*, Dritte Auflage, 1. Heft (I-IV) - 2. Heft (V-VIII), Leipzig 1875-1878
- Briant, P. *I Persiani e l'impero di Dario*, Torino 1995 (ed. or. *Darius les perses et l'empire*, Paris 1992)
- Briant, P. *Histoire de l'Empire Perse. De Cyrus à Alexandre*, Paris 1996
- Brown, T. S. *Menon of Thessaly*, «Historia» 35, 1986, pp. 387–404

- Brügger C. - M. Stoevesandt - E. Visser, *Homers Ilias. Gesamtkommentar. Band II. Zweiter Gesang (B), Faszikel 2: Kommentar. Herausgegeben von Joachim Latacz*, München-Leipzig 2003
- Bruit Zaidman, L. *Des pratiques et des dieux dans les 'Helléniques' de Xénophon*, «CEA» 45, 2008, pp. 87-108
- Brunello, C. *Storia e paideia nel Panatenaico di Isocrate*, Roma 2015
- Buck, R. J. *Boiotia and the Boiotian League, 432-371 B.C.*, Edmonton 1994
- Buckler, J. *Plutarch on the Trials of Pelopidas and Epameinondas (369 B.C.)*, «CPh» 73. 1978, pp. 36-42
- Buckler, J. *The Theban Hegemony: 371-362 BC*, Cambridge, MA-London, 1980
- Buckler, J. *Epameinondas and the "Embolon"*, «Phoenix» 39. 2, 1985, pp. 134-143
- Buckler, J. *Aegean Greece in the fourth century B.C.*, Leiden-Boston 2003
- Buckler, J. *Xenophon's Speeches and the Theban Hegemony*, «Athenaeum» 60, 1982, pp. 180-204 (rist. in J. Buckler and H. Beck (edd.), *Central Greece and the Politics of Power in the Fourth Century B.C.*, Cambridge 2008, pp. 140-164)
- Buxton R. F. (ed.), *Aspects of Leadership in Xenophon. Histos Supplement 5*, Newcastle upon Tyne 2016 (= Buxton 2016a)
- Buxton, R. F. *Novel Leaders for Novel Armies: Xenophon's Focus on Willing Obedience in Context*, in Buxton 2016, pp. 163-97 (= Buxton 2016b)
- Buxton, R. F. *Xenophon on leadership: commanders as friends*, in Flower 2017, pp. 323-337 (= Buxton 2017a)
- Buxton, R. F. *Modeling Hegemony through Stasis: Xenophon on Sparta at Thebes and Phlius*, «ICS» 42, 2017, pp. 21-40 (= Buxton 2017b)
- Buzzetti, E. *Xenophon the Socratic Prince. The Argument of the Anabasis of Cyrus*, Basingstoke 2014
- Cairns, D. *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford 1993
- Cairns, D. *Honor*, in C. Baron (ed.), *The Herodotus Encyclopedia, vol. 1*, Hoboken 2021, pp.703-706
- Calvo-Martinez, T. *La religiosité de Socrate chez Xénophon*, in M. Narcy - A. Tordesillas (edd.), *Xénophon et Socrate : actes du Colloque d'Aix-en-Provence (6-9 novembre 2003)* Paris 2008, pp. 49-64
- Canfora, L. *Tucidide continuato*, Padova 1970 (= Canfora 1970a)
- Canfora, L. *Tucidide continuato e pubblicato*, «Belfagor» 25, 1970, pp. 419-429 (= Canfora 1970b)

- Canfora, L. *Il «ciclo» storico*, «Belfagor» 26, 1971, pp. 653-670 (rist. in L. Canfora, *La storiografia greca*, Milano 1999, pp. 61-91)
- Canfora, L. *Storia antica del testo di Tucidide*, «QS» 6, 1977, pp. 3-39
- Canfora, L. *Il papiro Rainer e la divisione in libri delle Elleniche*, «ZPE» 34, 1979, pp.47-53
- Canfora, L. *Sull'edizione 'completa' di Tucidide*, «RhM» 128, 1985, pp.360-363
- Canfora, L. *Tucidide e l'impero. La presa di Melo*, Bari 1991
- Canfora, L. *Per una storia del testo di Tucidide in epoca tardorepubblicana (Lucian. Adv. Ind. 4)*, «BollClass» 15, 1994, pp.111-122
- Canfora, L. *Tra Cratippo e Teopompo*, in L. Canfora, *La storiografia greca*, Milano 1999, pp. 223-62 (= Canfora 1999a)
- Canfora, L. *Il mistero Tucidide*, Milano 1999 (= Canfora 1999b)
- Canfora, L. *PSI 1304*, «APapyrol» 14-15, 2002-2003, pp. 213-235
- Canfora, L. *Tucidide: la menzogna, la colpa, l'esilio*, Roma-Bari 2016
- Carlier, P. *L'idée de monarchie impériale dans la Cyropédie*, «Ktèma» 3, 1978, pp. 133-163
- Cartledge, P. *Agésilao and the crisis of Sparta*, Baltimore 1987
- Castelli, E. *La nascita del titolo nella letteratura greca: Dall'epica arcaica alla prosa di età classica*, Berlin-Boston 2020
- Catoni, M. L. *Bere vino puro. Immagini del simposio*, Milano 2010
- Cavallo, G. *Scrivere e leggere nella città antica*, Roma 2019
- Charlton W. (ed.), *Aristotle's Physics : books 1 and 2*, Oxford 1970
- Chène, O. *Εἰς Σηστόν: Xénophon, Helléniques, I, 1, 36 et l'envoi de Cléarque à Byzance après la bataille de Cyzique*, «REG» 111-2, 1998, pp. 481-502
- Christ, M. R. *Xenophon and the Athenian Democracy: The Education of an Elite Citizenry*, Cambridge-New York 2020
- Christensen, J. P. *Reconsidering 'Good' Speakers: Speech-Act Theory, Agamemnon and the Diapira of Iliad, II*, «Gaia» Revue interdisciplinaire sur la Grèce ancienne 18, 2015, pp. 67-82
- Cloché, P. *Les «Helléniques» de Xénophon (livres III-VII) et Lacédémone*, «REA» 46, 1944, pp. 12-46
- Collette, B. *The Stoic doctrine of providence: a study of its development and of some of its major issues. Issues in ancient philosophy*. Abingdon-New York, 2021
- Corcella, A. *Pane crescione e sale. La dieta dei Persiani tra Senofonte e Girolamo*, «QS» 72, 2010, pp. 31-89.

- Cordano, F. *Senofonte e l'assemblea dell'Anabasi: consenso e opposizione*, in M. Sordi (ed.), *L'opposizione nel mondo antico*, Milano 2000, pp. 111-119
- Corsaro, M. *Ripensando Diodoro. Il problema della storia universale nel mondo antico. 2*, «MediterrAnt» 2, 1999, pp. 117-169
- Costa V. (ed.), *BNJ 64 - Kratippos (of Athens?)*, in I. Worthington (ed.), *Brill's New Jacoby*, Boston 2015
- Couloubaritsis, L. *Émergence de la thématique de la providence divine de Diogène d'Apollonie à Platon*, in P. d'Hoine - G. Van Riel (edd), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven 2014, pp.3-22
- Crowley, J. *The Psychology of the Athenian Hoplite: The Culture of Combat in Classical Athens*, Cambridge 2012
- Cuniberti, G. *The Communication of History in Xenophon. The Art of Narration, the Control of Reception and Happiness*, in Powell - Richer 2020, pp. 161-177
- Cuniberti, G. *The Direct Participation of Xenophon in the Narrated Events and his Historiographic Evaluation. Hellenica III- IV, 1: the Continued and Overturned Anabasis*, «Historika» 1, 2011, pp. 61-80
- Cuscunà, C. *Diodoro epitomatore: esempio dal XII libro (XII, 1; 8, 1-2; 9-11; 22, 1; 23, 2; 35; 36, 4)*, in D. Ambaglio (ed.), *Sygraphé 7, Atti del Convegno "Epitomati ed epitomatori: il crocevia di Diodoro Siculo" Pavia, 21-22 aprile 2004*, Como 2005, pp. 83-98
- D'Alessandro G. (ed.), *Senofonte. Costituzione degli Spartani; Agesilao*, Milano 2009
- Dalby, A. *Greeks abroad: social organization and food among the Ten Thousand Article*, «JHS» 112, 1992, pp. 16-30
- Danzig, G. *The Best of Achaemenids: benevolence, self-interest and the 'ironic' reading of Cyropaedia*, in Hobden - Tuplin 2012, pp. 499-539
- Danzig, G. *The Use and Abuse of Critias: Conflicting Portraits in Plato and Xenophon*, «CQ» 64. 2, 2014, pp. 507-524
- Danzig G. - D. Johnson - D. Morrison (edd.), *Plato and Xenophon. Comparative Studies*. Mnemosyne Supplements 417, Leiden-Boston 2018
- Daverio Rocchi, G. *Hégémonie et autonomie. Les petites poleis dans les Helléniques de Xénophon*, «AncSoc» 38, 2008, pp. 1-21
- De Martinis, L. *Eubulo e i Poroi di Senofonte: l'Atene del IV secolo tra riflessione teorica e pratica politica*, Trieste 2018
- De Martinis, L. *La prospettiva religiosa nell' opera storica di Senofonte e la sua matrice socratica*, in Devillers - Sebastiani 2021, pp.55-76
- De Sanctis, G. *La genesi delle Elleniche di Senofonte*, «ASNP» 1, 1932, pp. 15-35 (rist. in G. De Sanctis, *Scritti minori, vol. V*, Roma 1983, pp.159-186)

- De Vogel, C. J. *Greek philosophy : a collection of texts selected and supplied with some notes and explanations, Vol. 3: The hellenistic-roman period*, Leiden 1959
- Del Corso, L. *Materiali per una protostoria del libro e delle pratiche di lettura nel mondo greco*, «S&T» 1, 2003, pp. 5-78
- Delebecque, E. *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris 1957
- Delebecque E. (ed.), *Helléniques. Livre I. Edition, introduction et commentaire*, Paris 1964
- Demont, P. *Remarques sur la technique du dialogue dans la 'Cyropédie'*, in Pontier 2014, pp. 195-209
- Dentice di Accadia, S. *La Prova di Agamennone: una strategia retorica vincente*, «RhM» 153, 3/4, 2010, pp. 225–246 (=Dentice di Accadia 2010a)
- Dentice di Accadia S. (ed.), *Pseudo-Dionisio di Alicarnasso. I discorsi figurati I e II (Ars Rhet. VIII e IX Us.-Rad.)*, Pisa-Roma 2010. (= Dentice di Accadia 2010b)
- Dentice di Accadia, S. *Omero e i suoi oratori: tecniche di persuasione nell'Iliade*, Berlin-Boston 2012
- Denyer N. (ed.) *Plato and Xenophon. Apologies of Socrates*, Cambridge 2019
- Devillers O. - B. B. Sebastiani (edd.), *Sources et modèles des historiens anciens*, 2, Bordeaux 2021
- Di Benedetto V. - E. Medda, *La tragedia sulla scena: la tragedia greca in quanto spettacolo teatrale*, Torino 1997
- Dillery, J. *Xenophon and the History of his Times*, London-New York 1995
- Donini, P. (ed.), *Plutarco. Il demone di Socrate. Introduzione, traduzione e commento*, Roma 2017
- Dorati, M. *Alcune ambiguità del narratore dell'Anabasi*, «QUCC» 85, 2007, pp. 105-113
- Dorati, M. *Finestre sul futuro. Fato, profezia e mondi possibili nel plot dell'Edipo Re di Sofocle*, Pisa-Roma 2015
- Dorion, L.-A. *La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l'empire Perse selon Platon et Xénophon*. «RFHIP» 16, 2002, pp. 369-386
- Dorion, L.-A. *De l'influence des Mémoires (I 4, IV 3) sur le De Natura deorum (II) de Cicéron*, «PhilosAnt» 16, 2016, pp.181-208
- Dorion, L.-A. *Socrates' and Ischomachus' positions in the Oeconomicus*, in A. Stavru - C. Moore (edd.), *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden-Boston 2017, pp.521-543
- Dorion, L.-A. *Cyrus and Socrates: Two Models on an Equal Footing?*, in Jacobs 2020, pp. 45-72
- Dorion L.-A. - M. Bandini (edd.), *Xénophon: Mémoires. Tome I: Introduction générale, Livre I* [texte établi par Michele Bandini; traduit et annoté par Louis-André Dorion], Paris 2000

- Dorion L.-A. - M. Bandini (edd.), *Xénophon: Mémoires, Tome II. 1, Livre II–III* [texte établi par Michele Bandini ; traduit et annoté par Louis-André Dorion]. Paris 2011a
- Dorion L.-A. - M. Bandini (edd.), *Xénophon: Mémoires, Tome II, 2, Livre IV* [texte établi par Michele Bandini ; traduit et annoté par Louis-André Dorion]. Paris 2011b
- Dover, K. J., *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974
- Dover K. J. (ed.), *Plato. Symposium*, Cambridge 1980
- Due, B. *The Cyropaedia: Xenophon's Aims and Methods*, Aarhus 1989
- Due, B. *Xenophon of Athens: the 'Cyropaedia'*, in G. Schmeling (ed.), *The novel in ancient world*, Leiden 1996, pp.581-599
- Dürnbach, F. *L'apologie de Xenophon dans l'Anabase*, «REG» 6, 1893, pp. 343-386
- Edmunds, L. *Xenophon's Triad of Socratic Virtues and the Poverty of Socrates*, in Danzig - Johnson - Morrison 2018, pp. 252-276
- Ellis, A. *A Socratic History: Theology in Xenophon's Rewriting of Herodotus' Croesus Logos*, «JHS» 136, 2016, pp. 73–91.
- Fantasia, U. (ed.) *Tucidide. La guerra del Peloponneso. Libro 2*, Pisa 2003
- Fauber, C.M. *Hermocrates and Thucydides. Rhetoric, Policy and the Speeches in Thucydides' History*, «ICS» 26, 2001, pp. 37-51.
- Ferlauto, F. *Il secondo proemio tucidideo e Senofonte*, Roma 1983
- Ferrari F. (ed.), *Omero. Iliade*, Milano 2018
- Ferrucci, S. *L'ambigua virtù: φιλοτιμία nell'Atene degli oratori*, in M. Mari - J. Thornton (edd.), *Parole in movimento: linguaggio politico e lessico storiografico nel mondo ellenistico: atti del Convegno internazionale, Roma, 21-23 febbraio 2011*, «Studi Ellenistici» 27, 2013, pp. 123-135.
- Finglass, P. J. (ed.) *Sophocles: Ajax*, Cambridge 2011
- Flower, M. A. *Xenophon's Anabasis, or The Expedition of Cyrus*, Oxford 2012
- Flower, M. A. *Xenophon as Historian*, in Flower 2017, pp. 301-322 (= Flower 2017a)
- Flower M. A. (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge 2017 (=Flower 2017b)
- Flower, M. A. *Introduction*, in Flower 2017, pp. 1-12 (= Flower 2017c)
- Flower, M. A. *Xenophon's Anabasis and Cyropaedia: a Tale of Two Cyruses*, in Jacobs 2020, pp. 125-164
- Föllinger S. *Tears and Crying in Archaic Greek Poetry (Especially Homer)*, in T. Fögen (ed.), *Tears in the Graeco-Roman World*, Berlin 2009, pp. 17-36
- Fontenrose, J. *The Delphic Oracle*, Berkeley-Los Angeles-London 1978

- Foster, E. *Minor Infantry Defeats and Spartan Deaths in Xenophon's Hellenica*, in Kapellos 2019, pp. 83-101
- Foster, E. *Xenophon's Hellenika on the Greeks' Continuous Warfare*, in R. Bruzzone (ed.), *Polemos and his Children: War, its Repercussions, and Narrative in Ancient Greek Literature*, *Histos Supplement 12*, 2021, pp. 47-62
- Funke, P. - N. Luraghi (edd.), *The Politics of Ethnicity and the Crisis of the Peloponnesian League*, Cambridge, MA-London, 2009
- Garvie A. F. (ed.), *Aeschylus: Persae*, Oxford 2009
- Gauthier P. *Grandes et Petites Cités : Hégémonie et Autarcie*, «Opus» 6-8, 1987-1989, pp. 187-202
- Georgiadou, A. *Plutarch's Pelopidas : A Historical and Philological Commentary*, Stuttgart-Leipzig 1997
- Gera, D. L. *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique*, Oxford 1993
- Gera, D. L. *Luxury and Authority in the Cyropaedia, Esther, and Judith*, in Jacobs 2020, pp. 283-300
- Giangiulio, M. *The Emergence of Pisatis*, in Funke - Luraghi 2009, pp. 65–85
- Giannantoni, G. *Socratis et Socraticorum Reliquiae, vol. 4*, Napoli 1990
- Gigon, O. *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1953
- Gigon, O. *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basel 1956
- Gilhaus, L. *Laughing at the Enemy: Joy and Schadenfreude in Xenophon's "Hellenica"*, «Hermes» 147, 2019, pp.153-164
- Giraud, J.-M. *Xénophon et l'explication de la défaite spartiate*, «DHA» 26. 1, 2000, pp. 85-107
- Giuliani, A. *La città e l'oracolo. I rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*, Milano 2001
- Gomme, A. *A Historical Commentary on Thucydides, vol. III*, Oxford 1956
- Gomme, A. W. - A. Andrewes - K. J. Dover, *A Historical Commentary on Thucydides, vol. V*, Oxford 1981
- Gotteland, S. *Homère dans les écrits socratiques de Xénophon*, in S. Dubel - A.-M. Favreau-Linder - E. Oudot (edd.), *À l'école d'Homère: la culture des orateurs et des sophistes*, Paris 2015, pp. 175-189.
- Gray, V. J. *The Value of Diodorus Siculus for the Years 411–386 BC.*, «Hermes» 115, 1987, pp. 72–89
- Gray, V. J. *The Character of Xenophon's Hellenica*, London 1989
- Gray, V. J. *Continuous history and Xenophon, Hellenica 1– 2.3.10*, «AJP» 112, 1991, pp. 201-28

- Gray, V. J. *Historiography: Xenophon*, in I. de Jong - R. Nünlist - A. Bowie (edd.), *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature. Studies in Ancient Greek Narrative 1*. Leiden 2004, pp. 129-46
- Gray V. J. (ed.), *Xenophon. On Government*, Cambridge 2007
- Gray, V. J. *Xenophon's Mirror of Princes. Reading the Reflections*, Oxford 2011
- Grethlein, J. *Experience and teleology in ancient historiography: «futures past» from Herodotus to Augustine*, Cambridge-New York 2013
- Grigolon, A. *Senofonte e gli 'Appunti' di Tucidide*, «Aevum» 76, 2002, pp. 49-61
- Grote, G. *History of Greece, vol. IX*, London 1856
- Hack, H. M. *Thebes and the Spartan Hegemony, 386-382 B.C.*, «AJPh» 99. 2, 1978, pp. 210-227
- Hainsworth J. B. - G. A. Privitera (edd.), *Omero. Odissea, 2: Canti V-VIII*, Milano 1982
- Hansen, M. H. *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*, Oxford 1991
- Harrison, T. *Divinity and history: the religion of Herodotus*, Oxford 2000
- Hatzfeld, J. *Notes sur la composition des Hélléniques*, «RPh» 4, 1930, pp. 113-127; 209-226
- Hau, L. *Does pride go before a fall? Xenophon on arrogant pride*, in Hobden - Tuplin 2012, pp. 591-610
- Hau, L. *Moral History from Herodotus to Diodorus Siculus*, Edinburgh 2016
- Hau L. - A. Meeus - B. Sheridan (edd.), *Diodoros of Sicily. Historiographical theory and practice in the Bibliothek*, Leuven-Paris-Bristol 2018
- Helly, B. *L'état thessalien : Aleuas le roux, les tétrades et les tagoi*, Lyon 1995
- Hemmerdinger, B. H. *La division en livre de l'oeuvre de Thucydides*, «REG» 61, 1948, pp. 104-117
- Hermann, G. *De Musis fluvialibus Epicharmi et Eumeli*, in Id., *Opuscula, vol. II*, Lipsiae 1827, pp. 288-305
- Hewitt, J. W. *The Disobedience of Clearchus at Cunaxa*, «CJ» 14, 1919, pp. 237-249
- Higgins, W. E. *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany 1977
- Hinz, W. *Kyaxares*, in *Reallexikon der Assyriologie*, vol. VI, 1983, coll. 399-400
- Hirsch, S. W. *The Friendship of the Barbarians, Xenophon and the Persian Empire*, Hannover-London 1985
- Hobden F. - C. J. Tuplin (edd.), *Xenophon: ethical principles and historical enquiry*, Mnemosyne Supplements 348, Leiden-Boston 2012
- Hornblower, S. *A Commentary on Thucydides, vol. 1, Books 1-3*, Oxford 1991

- Hornblower, S. *A Commentary on Thucydides, vol. 2, Books 4-5.24*, Oxford 1996
- Hornblower, S. *A commentary on Thucydides. vol. 3: Books 5.25-8.109*, Oxford 2008
- Huitink, L. *Biography: Xenophon*, in K. de Temmerman - E. Van Emde Boas (edd.), *Characterization in Ancient Greek Literature*, Mnemosyne Supplements 411, Leiden-Boston 2018, pp.467-485
- Huitink L. - T. Rood (edd.), *Xenophon, Anabasis, Book III*, Cambridge 2019
- Humble, N. *Reality and ideology in the representation of women and war in Xenophon*, «AncW» 35, 2004, pp. 166-83 (= Humble 2004a)
- Humble, N. *The Author, Date and Purpose of Chapter 14 of the Lakedaimonion Politeia*, in Tuplin 2004, pp. 215–228 (= Humble 2004b)
- Humble, N. *Re-dating a lost painting: Euphranor's battle of Mantinea*, «Historia» 57.4, 2008, pp. 1-20
- Humble, N. *Isocrates and Xenophon on Sparta*, in Tamiolaki 2018, pp. 56-74
- Humble, N. *The Well-Thumbred Attic Muse: Cicero and the Reception of Xenophon's Persia in the Early Modern Period*, in J. Grogan (ed.), *Beyond Greece and Rome. Reading the Ancient Near East in Early Modern Europe*, Oxford 2020, pp. 29-52.
- Huss, B. *Xenophons Symposion. Ein Kommentar*, Stuttgart-Leipzig 1999
- Illaraga, R. *Xenophon's Psychology of Philtimia*, «GRBS» 60, 2020, pp. 192-210
- Jacobs B. (ed.), *Ancient Information on Persia Re-assessed: Xenophon's Cyropaedia. Proceedings of a Conference Held at Marburg in Honour of Christopher J. Tuplin, December 1–2, 2017, Classica et Orientalia, 22*, Wiesbaden 2020 (= Jacobs 2020a)
- Jacobs, B. *Cyropaedia and the "Gift-Bearer Reliefs" from the So-called apadāna at Persepolis*, in Jacobs 2020, pp. 241-258. (= Jacobs 2020b)
- Jaeger, W. *Paideia. La formazione dell'uomo greco. vol. I-III*, trad. it. Firenze 1953<sup>2</sup>-1959 (= *Paideia. Die Formung der griechischen Menschen*, Berlin - Leipzig 1936<sup>2</sup>-1955<sup>2</sup>)
- Jebb, R. *Sophocles: The Plays and Fragments. Part 3: The Antigone*, Cambridge 1900<sup>3</sup>
- Jehne, M. *Überlegungen zu den Auslassungen in Xenophons Hellenika am Beispiel der Gründung des zweiten Athenischen Seebunds*, in Tuplin 2004, pp. 463-480
- Kapellos A. (ed.), *Xenophon on Violence*, Trends in Classics Supplementary Volumes Vol. 88, Berlin-Boston 2019
- Keaveney, A. *The trial of Orontas: Xenophon, Anabasis I, 6*, «AC» 81, 2012, pp. 31-41
- Keim, B. *Xenophon's Hipparchikos and the Athenian Embrace of Citizen Philotimia*, «Polis» 35, 2018, pp. 499-522
- Kelly, D. *Oral Xenophon*, in I. Worthington (ed.) *Voice into Text. Orality and Literacy in Ancient Greece*, Mnemosyne Supplements 157, Leiden 1996, pp. 149–163

- Kelly, D. - J. McDonald, *Xenophon's Hellenika. A commentary, vol. I: Hell. i.1.1-ii.2.24*, Classical and Byzantine Monographs, 97, Amsterdam 2019
- Kelly, R. J. *Studies in the Speeches in the First Book of Xenophon's Anabasis*, Diss. University of California, Berkeley, 1977
- Kirk, G. S. *The Iliad: A Commentary: Volume 1, Books 1-4*, Cambridge 1985
- Koolen, A. *Boeotian Epaminondas: An uneasy exemplum to the Athenian Xenophon*, «Talanta» 46-47, 2014-2015, pp. 251 - 263
- Krentz P. (ed.), *Xenophon: Hellenika 1-2.3.10*, Warminster 1989 (= Krentz 1989a)
- Krentz, P. *Had Xenophon read Thucydides VIII before he wrote the "Continuation (Hell. 1-2. 3. 10)?"*, *AncW* 19, 1989, pp. 15-18 (= Krentz 1989b)
- Krentz P. (ed.), *Xenophon: Hellenika 2.3.11-4.2.8*, Warminster 1995
- Laforse, B. M. *Xenophon's Clearchus*, «SyllClass» 11, 2000, pp. 74-88
- Lamagna, M. *Una lezione mancata: Ciro e Creso nella Ciropedia*, in F. Conti Bizzarro - M. Lamagna - G. Massimilla (edd.), *Studi Greci e Latini per Giuseppina Matino*, Napoli 2020, pp. 185-196
- Lane Fox R. (ed.), *The Long March. Xenophon and the Ten Thousand*, New Haven-London 2004
- Lanzillotta, E. *La politica spartana dopo la pace di Antalcida*, «Miscellanea Greca e Romana» 7, Roma 1980, pp. 129-178.
- Lanzillotta, E. *I prodigi per la battaglia di Leuttra*, in E. Lanzillotta (ed.), *Problemi di storia e cultura spartana*, Roma 1984, pp. 163-179
- Lapini, W. *Tucidide rimpatriato*, «SIFC», n.s. 9, 1991, pp. 11-51
- Lee, J. W. I. *A Greek Army on the March: Soldiers and Survival in Xenophon's Anabasis*, Cambridge 2007
- Lee, J. W. I. *Xenophon and his Times*, in Flower 2017, pp. 15-36
- Lefèvre, E. *Die Frage nach dem ΒΙΟΣ ΕΥΔΑΙΜΩΝ. Die Begegnung zwischen Kyros und Kroisos bei Xenophon*, «Hermes» 99, 1971, pp.283-296
- Lendle, O. *Kommentar zu Xenophons Anabasis*, Darmstadt 1995
- Lenfant D. (ed.), *Ctesias de Cnide, La Perse, l'Inde, Autres Fragments*, Paris 2004
- Lengauer, W. *Greek commanders in the 5th and 4th centuries B. C. politics and ideology : a study of militarism*, Warszawa 1979
- Lévy, E. *Athènes devant la défaite de 404. Histoire d'une crise idéologique*, Paris 1976
- Lévy, E. *L'art de la déformation historique dans les Helléniques de Xénophon*, in H. Verdin - G. Schepens - E. de Keyser (edd.), *Purposes of History. Studies in greek historiography from the 4th to the 2nd Centuries B. C.*, Leuven 1990, pp. 125–157

- Lévy, E. *L'égalité et son vocabulaire chez Xénophon*, «Ktema» 31, 2006 pp. 245-276.
- Lewis, S. Καὶ σαφῶς τύραννος ἦν: *Xenophon's Account of Euphron of Sicyon*, «JHS» 124, 2004, pp. 65-74
- Lipka M. (ed.), *Xenophon's 'Spartan Constitution'. Introduction, Text, Commentary*, Berlin 2002
- Liverani, M. *Antico Oriente. Storia società economia*, Roma-Bari, 2011
- Lloyd-Jones, H. *The justice of Zeus*, Berkeley 1983
- Lombardi, M. *Il ritratto di Ciro nella 'Ciropedia' di Senofonte tra eredità erodotea, tradizione iranica e socratica*, «RCCM» 47, 2005, pp. 235-247
- Londey, P. *Philip II and the Delphic Amphiktyony*, «MedArch» 7, 1994, pp. 25-34
- Long, A. A. *Socrates in Hellenistic Philosophy*, «CQ» 38. 1, 1988, pp. 150-171
- Loroux, N. *L'invention d'Athènes: Histoire de l'oraison funèbre dans la «cité classique»*, Paris 1981
- Lossau, M. J. *Xenophons Odysee*, «A&A» 36, 1990, pp. 47-52
- Luccioni, J. *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris 1947
- Luppino Manes, E. (ed.) *Agesilao di Senofonte. Tra commiato ed encomio*, Milano 1992
- Luraghi, N. *Xenophon's Place in Fourth-Century Greek Historiography*, in Flower 2017, pp. 84-100
- MacLaren, M. *On the Composition of Xenophon's Hellenica*, «AJPh» 55, 1934, pp. 121-139
- Madreiter, I. *Cyropaedia and the Greek 'Novel' again: History and Perspectives of a Supposed Generic Relationship*, in Jacobs 2020, pp. 19-44
- Maehler, H. *Bacchylides: a selection*, Cambridge 2004
- Manfredi, V. *Alessandro e Senofonte*, in M. Sordi (ed.), *Alessandro Magno tra storia e mito*, Milano 1984, pp. 15-21
- Manfredini M. - D. P. Orsi - V. Antelami (edd.), *Plutarco. Vite di Arato e Artaserse*, Milano 1987
- Mari, F. *The Exchange of Symbolic Guarantees between Clearchus and Tissaphernes. Traces of a Cultural Short-Circuit*, in G. C. Brückmann - A. Tietz - F. Deichl - A. Fischnaller - A. L. Deeg (edd.), *Cultural Contacts and Cultural Identity. Proceedings from the Munich Interdisciplinary Conference for Doctoral Students, October 9th-11th, 2013*, München 2015, pp. 43-50
- Mari, M. *Al di là dell'Olimpo: Macedoni e grandi santuari della Grecia dall'età arcaica al primo ellenismo*, Atene 2002
- Marincola, J. *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, Cambridge 1997
- Marincola, J. *Xenophon's Anabasis and Hellenica*, in Flower 2017, pp. 103-118

- Masaracchia, E. *La "Ciropedia" di Senofonte e l'ideologia imperiale persiana*, «QUCC» 54.3, 1996, pp. 163-194
- Mastronarde, D. J. (ed.) *Euripides. Phoenissae, edited with introduction and commentary*, Cambridge 1994
- Mattaliano, F. *'Philonikia' e 'timoria' nel 'logos' di Ermocrate a Gela e nell' 'Olimpico' di Lisia*, «Erga-Logoi» 4.1, 2016, pp. 77-90
- Mazzarino, S. *Il pensiero storico classico, vol. I*, Roma-Bari 1965
- Medda, E. (ed.), *Euripide. Le Fenicie*, Milano 2006
- Meister, K. *Sizilischen Dubletten bei Diodor*, «Athenaeum» 48, 1970, pp. 84–91
- Mili, M. *Religion and society in ancient Thessaly*, Oxford-New York 2015
- Mili, M. *Ἄπιστα τὰ τῶν Θεσσαλῶν: the dubious Thessalian state*, in Beck - Buraselis - McAuley 2019, pp. 271-283
- Millender, E. *Spartan "Friendship" and Xenophon's Crafting of the Anabasis*, in Hobden - Tuplin 2012, pp. 377–425
- Millender, E. *Foxes at Home, Lions Abroad: Spartan Commanders in Xenophon's Anabasis*, in Powell - Richer 2020, pp. 223-259
- Mitchell, L. G. *Greeks Bearing Gifts. The Public Use of Private Relationships in the Greek World, 435–323 BC*, Cambridge 1997
- Mitchell, L. G. *Panhellenism and the Barbarian in Archaic and Classical Greece*, Swansea 2007
- Moggi, M. *Il Sinecismo di Megalopoli (Diod., 15, 72, 4; Paus., 8, 27, 1-8)*, «ASNP» Serie III, vol. 4. 1, 1974, pp. 71-107
- Moggi, M. *Epaminonda, Senofonte e Pausania*, in P. Carlier - C. Lerouge-Cohen (edd.), *Paysage et religion en Grèce antique. Mélanges offerts à Madaleine Jost*, Paris 2010, pp. 231-239.
- Moggi M. - M. Osanna (edd.), *Pausania. Guida della Grecia. Libro VIII: L'Arcadia*, Milano 2003
- Momigliano A., *The Development of Greek Biography*, Cambridge 1971
- Morales Harley, R. , *Retórica y argumentación en el discurso militar: Jenofonte, Anábasis 3.1.15-25*, «Káñina» Revista de Artes y Letras de la Universidad de Costa Rica 37, 2013, pp. 61-75
- Morrison, J. V. *Memory, Time and Writing: Oral and Literary Aspects of Thucydides' History*, in C. J. Mackie (Ed.), *Oral Performance and its Context (Orality and Literacy in Ancient Greece, vol. 5)*, Mnemosyne Supplements 248, Leiden-Boston 2004, pp. 95-116
- Mossé, C. *La tyrannie dans la Grèce antique*, Paris 1969
- Mueller-Goldingen, C. *Untersuchungen zu Xenophons Kyrupädie*, Stuttgart-Leipzig 1995

- Musti, D. *Protagonismo e forma politica nella città greca*, in AA. VV. *Il protagonismo nella storiografia classica*, «DARFICLET» 108, Genova 1987, pp. 9-36
- Musti, D. *Demokratia. Origini di un'idea*, Bari 1995
- Musti, D. *Il tema dell'autonomia nelle Elleniche di Senofonte*, «RFIC» 128, 2000, pp. 170-181
- Nadon, C., *Xenophon's Prince. Republic and Empire in the Cyropaedia*, Berkeley 2001
- Neil R. A. (ed.), *The Knights of Aristophanes*, Hildesheim 1966
- Nicolai, R. *Studi su Isocrate*, Roma 2004.
- Nicolai, R. *Thucydides Continued*, in A. Rengakos - A. Tsakmakis (edd.), *Brill's Companion to Thucydides*, Leiden 2006, pp. 693–719
- Nicolai, R. *Senofonte e Tucidide: una ricezione in negativo*, in V. Fromentin - S. Gotteland - P. Payen (edd.), *Ombres de Thucydide. La réception de l'historien depuis l'Antiquité jusqu'au début du XXe siècle*, Bordeaux 2010, pp. 279-289
- Nicolai, R. *Verità della storia e verità del paradigma: riflessioni su Isocrate (con un'appendice platonica)*, in A. I. Bouton-Touboulic - F. Daspét (edd.), *Dire le vrai. Acte de la Journée d'Études du XLIIe Congrès international de l'Association des Professeurs de Langues anciennes de l'Enseignement Supérieur*, Bordeaux 2012, pp. 9-37
- Nicolai, R. *Κατ'ἔθνη καὶ κατὰ πόλεις. From Catalogues to Archeology*, in A. Tsakmakis - M. Tamiolaki (edd.), *Thucydides between History and Literature*, Berlin-Boston 2013, pp. 139-151
- Nicolai, R. *At the Boundary of Historiography. Xenophon and his Corpus*, in G. Parmeggiani (ed.), *Between Thucydides and Polybius: The Golden Age of Greek Historiography*, Washington DC 2014, pp. 63-87 (= Nicolai 2014a)
- Nicolai, R. *Cyrus Orateur et ses Maîtres (Grecs)*, in Pontier 2014, pp.179-194 (= Nicolai 2014b)
- Nicolai, R. *Genre, Models and Functions of Xenophon's Anabasis in Comparison with Isocrates' λόγοι*, in Tamiolaki 2018, pp. 197-217
- Nicolai R. - P. Vannicelli, *Il consiglio, il sogno, il catalogo: Iliade II, i Persiani di Eschilo, Erodoto VII*, in M. Giordano - M. Napolitano (edd.), *La Città, la Parola, la Scena: Nuove Ricerche su Eschilo. Atti del seminario di Letteratura greca "L.E. Rossi" a.a. 2015-2016*, Roma 2019, pp. 187-200
- Nicolai, R. *L'Anabasi come τέχνη ῥητορική: i discorsi di Senofonte* in J. C. Iglesias-Zoido (ed.), *Conciones ex historicis excerptae. Nuevos estudios sobre las antologías de discursos historiográficos*, Coimbra 2020, pp. 21-52
- Nicolai, R. *L'ira delle masse e l'ira degli individui: da Tucidide a Senofonte*, in c. di p.
- Niebuhr, B.G. *Über Xenophons Hellenika*, «RhM» 1, 1827, pp. 194-198

- Nielsen, T. H. *The concept of Arkadia - the people, their land, and their organisation*, in T. H. Nielsen - J. Roy (edd.), *Defining Ancient Arkadia. Acts of the Copenhagen polis centre vol. 6*, Copenhagen 1999, pp. 16-79
- Nielsen, T. H. *Arkadia and its Poleis in the Archaic and Classical Periods*, Göttingen 2002
- Nielsen, T. H. *Can 'Federal Sanctuaries' be identified in Triphylia and Arkadia?*, in P. Funke - M. Haake (edd.), *Greek Federal States and Their Sanctuaries. Identity and Integration*, Stuttgart 2013, pp. 227-244
- Nielsen, T. H. *The Arkadian Confederacy*, in H. Beck - P. Funke (edd.), *Federalism in Greek Antiquity*, Cambridge 2015, pp. 250-268
- Nussbaum, G. B. *Ten Thousand. A study in social organization and action in Xenophon's Anabasis*, Leiden 1967
- Occhipinti, E. *Xenophon's reading of Herodotus: mythical patterns and "national" stereotypes*, «IncidAntico» 151, 2017, pp. 9-30
- Orsi, D. P. *Per una cronologia degli anni 411-406 (II)*, «QS» 4, 1976, pp. 169-181
- Orsi, D. P. *Il tradimento di Menone*, «QS» 16, 1990, pp. 139-145
- Orsi, D.P. *L'inganno e il tradimento di Tissaferne*, «Simblos» 5, 2008, pp.209-224
- Orth, C. *Xenophons Dolonie: zu Anab. 3.1*, «Lexis» 23, 2005, pp. 197-204
- Otranto, R. *La più antica edizione superstita delle "Elleniche" di Senofonte (P. Vindob. Gr. 257 + 29781 + 4568)*, «QS» 31, 2005, pp. 167-191
- Ottone, G. *Sacralità del potere e potere sacrilego: l'antinomia «eusebeia/asebeia» nelle tradizioni (para-)biografiche su Agesilao: note preliminari*, in L. R. Cresci (ed.), *Spazio sacro e potere politico in Grecia e nel Vicino Oriente*, Roma 2014, pp. 177-218
- Ottone, G. (ed.), *Teopompo di Chio. Filippiche (Fozio, Biblioteca, cod. 176)*, testo critico e introduzione a cura di Antonio Luis Chávez Reino, Tivoli 2018
- Palmisciano, R. *On drinking wine in Anacreon fr. 356 PMG (= 33 Gent.)* «AION» 41, 2019, pp. 17-30
- Parke, H.W. *Greek Mercenary Soldiers*, Oxford 1933
- Parke H.W. - D.E. Wormell, *The Delphic Oracle. Vol. I: The History. Vol. II: The oracular Responses*, Oxford 1956
- Parker, V. *Sparta, Amyntas, and the Olynthians in 383 B. C. A Comparison of Xenophon and Diodorus*, «RhM» 14, 2003, pp. 113-137
- Parker, V. *Errors and Doublets: Reconstructing Ephoros and Appreciating Diodoros*, in L. Hau - A. Meeus - B. Sheridan (edd.), *Diodoros of Sicily. Historiographical theory and practice in the Bibliothek*, Leuven-Paris-Bristol 2018, pp. 189-206
- Parmeggiani, G. *Mito e Spatium Historicum nelle Storie di Eforo di Cuma (note a Eph. FGrHist 70 T 8)*, «RSA» 29, 1999, pp. 107-125

- Pavan, M. *Osservazioni su Diodoro, Polibio e la storiografia ellenistica*, in E. Galvagno - C. Molè Ventura (edd.), *Mito, storia, tradizione: Diodoro Siculo e la storiografia classica: atti del convegno internazionale Catania-Agira, 7-8 dicembre 1984*, Catania 1991, pp. 5-16
- Pellé, N. (ed.) *Corpus dei papiri storici greci e latini: Storici greci 1. Autori noti vol. 8. I frammenti delle opere di Senofonte*, Pisa- Roma 2010
- Pelling, C. *Ion's Epidemiai and Plutarch's Ion*, in V. Jennings - A. Katsaros (edd.) *The World of Ion of Chios*, Leiden-Boston 2007, pp.75-109
- Pentassuglio, F. *Ὀμηρος ὁ σοφώτατος: Alcune osservazioni sulle citazioni omeriche nel 'Simposio' di Senofonte*, «Syzetesis» 6. 2, 2019, pp. 483-492
- Pernot, L. *Les faux-semblants de la rhétorique grecque*, in C. Mouchel-C. Nativel (edd.), *République des lettres. République des arts. Mélanges offerts à Marc Fumaroli, de l'Académie française*, Genève 2008, pp. 427-450
- Pernot, L. *La réception antique de Xénophon: quel modèle pour quels orateurs?*, in Pontier 2014, pp. 281-294
- Piccaluga, G. *Lycaon: un tema mitico*, Roma 1968
- Piccirilli, L. *L'ideale spartano della morte eroica: crisi e trasformazione*, «ASNP» s. III, vol.25, n.4, 1995, pp. 1387-1400
- Pischedda, E. (ed.) *Senofonte. I Poroi. Introduzione, traduzione e commento storico*, Pisa 2018
- Pizzone, A. *Socratismo e storiografia: il ritratto di Teleutias tra pronoiā e tolme*, in G. Daverio Rocchi e M. Cavalli (edd.), *Il Peloponneso di Senofonte*, Milano, 2004, pp. 307-324
- Pomeroy, S. B. *Xenophon, Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*, Oxford 1994
- Pontier, P. *Trouble et ordre chez Platon et Xénophon*, Paris 2006
- Pontier P. (ed.), *Xénophon et la rhétorique*, Paris 2014
- Pontier, P. *Isocrate et Xénophon, de l'éloge de Gryllos à l'éloge du roi: échos et discordances*, «Ktema» 41, 2016, pp. 43-58
- Powell, A. *One little skytalē: Xenophon, truth-telling in his major works, and Spartan imperialism*, in Powell - Richer 2020, pp. 1-64
- Powell A. - N. Richer (edd.), *Xenophon and Sparta*, Swansea 2020
- Pownall, F. *Condemnation of the Impious in Xenophon's "Hellenica"*, «HThR» 91. 3, 1998, pp. 251-277
- Pownall, F. *Lessons from the Past: The Moral Use of History in Fourth-Century Prose*, Ann Arbor 2004
- Pownall, F. *Tyrants as Impious Leaders in Xenophon's Hellenica*, in Buxton 2016, pp. 51-84

- Pownall, F. *Xenophon's Cyropaedia and Greek Historiography*, in Jacobs 2020, pp. 3-18
- Prandi, L. *Plutarco, gli storici e la guerra: per un commento ad Alex., 1, 2 (μᾶλλον ἢ μάχαι μωριόνετροι καὶ παρατάξεις αἰ μέγιστα καὶ πολιορκίαι πόλεων)* in F. Gazzano - G. Traina - J.-C. Couvenhes (edd.), *Plutarque et la guerre / Plutarco e la Guerra*, Revue internationale d'Histoire Militaire Ancienne («HiMA») 8, Besançon 2019, pp. 37-54
- Pretzler, M. *Arcadia: Ethnicity and Politics in the Fifth and Fourth Centuries BCE*, in Funke - Luraghi 2009, pp. 86-109
- Prignano, S. *Dalla Storiografia al Romanzo: Aspetti di Crisi e Trasformazione. Senofonte e gli scrittori di ἐρωτικά*, in V. Boccitto - S. De Luca (edd.), *Crisi e Trasformazioni. Realtà e linguaggio. Atti dell'XI Convegno Interdisciplinare Dottorandi e Dottori di Ricerca svoltosi presso l'Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" nei giorni 18-20 giugno 2019. Volume I*, Roma 2020, pp. 69-84
- Prignano, S. *Exile or envoy? Contradictions, inaccuracies and ambiguities about Clearchus*, in N. Bruno - G. Dovico - O. Montepaone - M. Pelucchi (edd.), *The Limits of Exactitude*, Trends in Classics, Supplementary Volumes, Berlin in corso di stampa, pp. 273-293 (= Prignano in c. di s.)
- Prignano, S. *Senofonte Anabasi 6.2.1-2: Eracle e il cane Cerbero ovvero la rifunzionalizzazione di un paradigma mitico*, in I. Baglioni - M. De Bernardin (edd.), *Le 12 Fatiche di Herakles. Tra Iconografia e Letteratura Atti del Convegno svoltosi a Velletri nei giorni 5-8 giugno 2019*, Roma in corso di pubblicazione (= Prignano in c. di p.)
- Proietti, G. P. *Xenophon's Sparta: an introduction*, Leiden 1987
- Proietti, G. *Fare i conti con la guerra. Forme del discorso civico ad Atene nel V secolo (con uno sguardo all'età contemporanea)* in E. Franchi - G. Proietti (edd.), *Conflict in Communities. Forward-looking Memories in Classical Athens*, Trento 2017, pp. 69-108
- Proietti, G. *Prima di Erodoto. Aspetti della memoria delle Guerre persiane*, Stuttgart 2021
- Race, W. H. *Panathenaicus 74-90. The rhetoric of Isocrates' digression on Agamemnon*, «TAPA» 108, 1978, pp. 175-185
- Radice R. (ed.), *Aristotele: Fisica*, Milano 2011
- Ragone, G. *L'Imitatio Agamemnonis di Agesilao fra Aulide ed Efeso*, «Miscellanea Greca e Romana» 20, Roma 1996, pp. 21-49
- Renaut, O. *Challenging Platonic Erôs: The Role of Thumos and Philotimia in Love*, in C. Thumiger - C. Carrey - N. Lowe (edd.), *Erôs in Ancient Greece*, Oxford 2013, pp. 95-110
- Reydams-Schils, G. *Demiurge and providence : Stoic and platonist readings of Plato's 'Timaeus'*, Turnhout 1999
- Richer, N. *La religion des Spartiates*, Paris 2012
- Riedinger, J.-C. *Etude sur les Helléniques de Xénophon et l'histoire*, Paris 1991
- Rinner, W. *Zur Darstellungweise bei Xenophon, Anabasis III 1-2*, «Philologus» 122, 1978, pp. 144-149

- Roisman, J. *Klearchos in Xenophon's Anabasis*, «SCI» 8-9, 1989, pp. 30-52
- Rood, T. *Panhellenism and Self-Presentation. Xenophon's Speeches*, in Lane Fox 2004, pp. 305-329
- Rood, T. *Advice and advisers in Xenophon's Anabasis*, in D. Spencer and E. Theodorakopoulos (edd.), *Advice and its rhetoric in Greece and Rome*, Bari 2006, pp. 47-61
- Rood, T. *A delightful retreat: Xenophon and the picturesque*, in Hobden - Tuplin 2012, pp. 89-121
- Rood, T. *Self-characterization and political thought in Xenophon's 'Anabasis'*, in R. Ash - J. Mossman - F. B. Titchener (eds.), *Fame and Infamy: Essays on Characterization in Greek and Roman Biography and Historiography*, Oxford 2015, pp. 97-109
- Rood, T. *Xenophon's narrative style*, in Flower 2017, pp. 263-278 (= Rood 2017a)
- Rood, T. *Xenophon*, in K. De Temmermann - E. van Emde Boas (edd.), *Characterization in Ancient Greek Literature, Studies in Ancient Greek Narrative, Volume Four*, Leiden-Boston, 2017, pp. 172-190 (= Rood 2017b)
- Rop, J. *Greek Military Service in the Ancient Near East, 401–330 BCE*, Cambridge 2019
- Roscalla F. (ed.), *Senofonte. Economico* (con un saggio di D. Lanza), Milano 1991
- Roscalla, F. *Le parole di Senofonte. In margine al proemio della 'Ciropedia'*, «Eikasmos» 11, 2000, pp. 125-134
- Roscalla, F. *Kalokagathia e kaloi kagathoi in Senofonte*, in Tuplin 2004, pp. 115-24
- Roscalla, F. *Biaios didaskalos: rappresentazioni della crisi di Atene della fine V secolo*, Pisa 2005
- Roscalla, F. *Vicissitudes de la souveraineté: Xénophon à la lumière de l'intertexte*, «Europe: revue littéraire mensuelle» 86, 2008, pp. 212–235
- Roscalla, F. *L'arte di narrare e le voci di Senofonte: io e noi*, «QUCC» 115, 2017, pp. 75-118
- Roscalla, F. *Senofonte e la ricerca di un genere. La lode in prosa*, «Athenaeum» 106. 1, 2018, pp. 20-58
- Rossi, L. E. *I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche*, «BICS» 18, 1971, pp. 69–94 (rist. in L. E. Rossi, κληθμῶ δ' ἔσχοντο. *Scritti editi e inediti Volume 3: Critica letteraria e storia degli studi*, Berlin-Boston, 2020, pp. 3-37)
- Rossi, L. E. *L'unità dell'opera letteraria: gli antichi e noi*, in G. Arrighetti (ed.), *Letteratura e riflessione sulla letteratura nella cultura classica. Atti del Convegno di Pisa, 7–9 giugno 1999*, Pisa 2000, pp. 17–29 (rist. in L. E. Rossi, κληθμῶ δ' ἔσχοντο. *Scritti editi e inediti Volume 3: Critica letteraria e storia degli studi*, Berlin-Boston 2020, pp. 109-121)
- Roth, P. (ed.) *Der Panathenaikos des Isokrates. Übersetzung und Kommentar*, Beiträge zur Altertumskunde, 196, Leipzig 2003

- Roy, J. *Arcadia and Boeotia in Peloponnesian Affairs, 370-362 B.C.* «Historia» 20, 1971, pp. 569-599
- Roy, J. *Problems of Democracy in the Arcadian Confederacy 370-362 BC*, in R. Brock - S. Hodkinson (edd.), *Alternatives to Athens. Varieties of Political Organization and Community in Ancient Greece*, Oxford 2000, pp. 308-26.
- Roy, J. *Synoikizing Megalopolis: The Scope of the Synoikism and the Interests of Local Arkadian Communities*, in E. Østby (ed.), *Ancient Arcadia*, Athens 2005, pp. 261-270
- Roy, J. *Autochthony in Ancient Greece*, in J. McInerney (ed.), *A Companion to Ethnicity in the Ancient Mediterranean*, Chichester 2014, pp. 241-255
- Rubinstein, L. *Envoys and ethos: team speaking by envoys in classical Greece*, in P. Derron - M. Edwards - P. Ducrey (edd.), *La Rhétorique du Pouvoir. Une Exploration de l'Art Oratoire Délibératif Grec*, Entretiens sur l'Antiquité Classique LXII, Vandœuvres 2016, pp. 79-128
- Ruggeri, C. *Senofonte a Scillunte*, «Athenaeum» 92.2, 2004, pp. 451-466 (= Ruggeri 2004a)
- Ruggeri, C. *Gli stati intorno a Olimpia. Storia e costituzione dell'Elide e degli stati formati dai perieci elei (400-362 a. C.)*, Stuttgart 2004 (= Ruggeri 2004b)
- Russell, B. *A history of western philosophy and its connection with political and social circumstances from the earliest times to the present day*, New York 1945
- Rutherford, R. B. *Greek Tragic Style: Form, Language and Interpretation*, Cambridge 2012
- Sbardella, L. *Oralità: da Omero ai mass media*, Roma 2006
- Sbardella, L. *Non finito o non finibile? Riflessioni sul concetto dell'“opera letteraria” e dei suoi confini nella cultura greca*, in M. Papini (ed.), *Opus imperfectum. Monumenti e testi incompiuti del mondo greco e romano*, Scienze dell'Antichità 25.3, 2019, pp. 227-236
- Schepens, G. *La guerra di Sparta contro Elide*, in E. Lanzillotta (ed.), *Ricerche di antichità e tradizione classica*, Tivoli 2004, pp.1-89
- Schepens, G. *Tucidide ‘in controluce’. La guerra del Peloponneso nella storiografia greca del quarto secolo a.C.*, in L. Santi Amantini (ed.), *Il dopoguerra nel mondo greco. Politica propaganda storiografia*, Roma 2007, pp. 58-99
- Schnapp, A. *Le Chasseur et la Cité. Chasse et érotique en Grèce ancienne*, Paris 1997
- Schorn, S. *The Philosophical Background of Xenophon's Poroi*, in Hobden - Tuplin 2012, pp. 689-724
- Scodel, R. *Sophocles*, Boston 1984
- Scullion, S. *Herodotus and Greek religion*, in C. Dewald - J. Marincola (edd.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge 2006, pp. 192-208
- Segoloni, L. M. *Socrate a banchetto. Il Simposio di Platone e i Banchettanti di Aristofane*, Roma 1994

- Shapur Shahbazi, A. *Hunting in Iran i. In the pre-Islamic Period*, in *Encyclopædia Iranica*, XII/6, 2004, pp. 577-580 (online: <http://www.iranicaonline.org/articles/hunting-in-iran>)
- Shipley, D. R. *A Commentary on Plutarch's Life of Agesilaos. Response to Sources in the Presentation of Character*, Oxford 1997
- Sommerstein A. - A. Bayliss (edd.), *Oath and State in Ancient Greece*, Berlin-Boston 2013
- Sordi, M. *I caratteri dell'opera storiografica di Senofonte nelle Elleniche*, «Athenaeum» 28, 1950, pp. 1-53
- Sordi, M. *I caratteri dell'opera storiografica di Senofonte nelle Elleniche. Parte Seconda*, «Athenaeum» 29, 1951, pp. 273-348
- Sordi, M. *La lega tessala fino ad Alessandro Magno*, Roma 1958
- Sordi, M. *Propaganda politica e senso religioso nell'azione di Epaminonda*, «Contributi dell'Istituto di Storia Antica» 2, Milano 1974, pp. 45-53
- Sordi, M. *I tagoi tessali come suprema magistratura militare del koinon tessalico*, «Topoi» 7/1, 1997, pp. 177-182
- Sprawski, S. *Jason of Pherae*, Krakow 1999
- Sprawski, S. *Were Lycophron and Jason Tyrants of Pherae?: Xenophon on the History of Thessaly*, in Tuplin 2004, pp. 437-452
- Stadter, P. *Fictional Narrative in the Cyropaideia*, «AJPh» 112. 4, 1991, pp. 461-491
- Stadter, P. *Staying up Late: Plutarch's Reading of Xenophon*, in Hobden - Tuplin 2012, pp.43-62
- Sterling, N. *Xenophon's Hellenica and the Theban Hegemony*, in Tuplin 2004 pp. 453-462
- Stockert W. (ed.) *Euripides, Iphigenie in Aulis. Band 1: Einleitung und Text. Band 2: Detailkommentar*, Wien 1992
- Stylianou, P. J. *A Historical Commentary on Diodorus Siculus: Book 15*, Oxford 1998
- Stylianou, P. J. *One Anabasis or Two?*, in Lane Fox 2004, pp. 68-96
- Tamiolaki, M. *Les Helléniques entre tradition et innovation: aspects de la relation intertextuelle de Xénophon avec Hérodote et Thucydide*, «CEA» 45, 2008, pp. 15-52
- Tamiolaki, M. *Virtue and leadership in Xenophon: ideal leaders or ideal losers?*, in Hobden - Tuplin 2012, pp. 563-89
- Tamiolaki, M. *A l'ombre de Thucydide? Les discours des Helléniques et l'influence thucydidéenne*, in Pontier 2014, pp. 121-38
- Tamiolaki, M. *Athenian Leaders in Xenophon's Memorabilia*, in Buxton 2016, pp. 1-49
- Tamiolaki M., *Xenophon's 'Cyropaedia': Tentative Answers to an Enigma*, in Flower 2017, pp. 174-194

- Tamiolaki M. (ed.), *Xenophon and Isocrates. Political Affinities and Literary Interactions*, Trends in Classics 10, Berlin-Boston 2018
- Tamiolaki, M. *Straussian Readings of the Cyropaedia: Challenges and Controversies*, in Jacobs 2020 pp. 367-387.
- Taplin, O. *Agamemnon's role in the Iliad*, in C. Pelling (ed.), *Characterization and individuality in Greek literature*, Oxford 1990, pp.60-82
- Tatum, J. *Xenophon's Imperial Fiction*, Princeton 1989
- Thomas, D. *Appendix N. Compositional Theories of Xenophon's Hellenika*, in R. B. Strassler (ed.), *The Landmark Xenophon's Hellenika*, New York, 2009, pp. 417-419
- Torrance, I. *Oaths and "the barbarian"*, in Sommerstein - Bayliss 2013, pp.307-322
- Torrance, I. *Ways to give oaths extra sanctity*, in A. Sommerstein - I. Torrance (edd.), *Oaths and Swearing in Ancient Greece*, Berlin-Boston 2014, pp. 132-155
- Tripodi, B. *Parlare con l'altro. La comunicazione verbale e il ruolo dell'interprete nell'Anabasi di Senofonte*, in AA. VV. *La parola delle immagini e delle forme di scrittura*, Messina 1998, pp. 93-110
- Tritle, L. *Xenophon, Clearchus and PTSD*, in C. Tuplin (ed.), *Xenophon and his World*, Stuttgart 2004, pp. 325-39
- Tropea, G. *Giasone, il tago della Tessaglia*, «Rivista di storia antica» 3, 1898, pp.35-46
- Trundle, M. F. *Greek mercenaries: from the late archaic period to Alexander*, London-New York 2004
- Tsagalidis, C. *Xenophon Homericus: an unnoticed loan from the Iliad in Xenophon's Anabasis (I.3)*, «C&M» 53, 2002, pp. 102-122
- Tsagalidis, C. *Names and narrative techniques in Xenophon's «Anabasis»*, in J. Grethlein - A. Rengakos (edd.) *Narratology and interpretation: the content of narrative form in ancient literature*, Trends in Classics, Supplementary Volumes 4, Berlin-New York 2009, pp. 451-479
- Tsakmakis, A. *Απόλλων Τυραννοκτόνος: η μοιραία δελφική πανήγυρις του Ιάσονα του Φεραίου στα «Ελληνικά» του Ξενοφώντα* in N. Birgalias - K. Buraselis - P. Cartledge *et alii*, *Πόλεμος, ειρήνη και πανελλήνιοι αγώνες: στη μνήμη Pierre Carlier (= War - Peace and Panhellenic Games: in memory of Pierre Carlier)*, Athina 2013, pp. 669-685
- Tuci, P. A. *The Speeches of Theban Ambassadors in Greek Literature (404-362 B.C.)*, «Ktema» 44, 2019, pp. 33-52 (= Tuci 2019a)
- Tuci, P. A. *"Apronoētos Orgē": the Role of Anger in Xenophon's Vision of History*, in Kapellos 2019, pp. 25-44 (= Tuci 2019b)
- Tufano, S. *The Liberation of Thebes (379 BC) as a Theban Revolution. Three Case Studies in Theban Prosopography*, in H. Beck - F. Marchand (edd.), *The Dancing Floor of Ares*, «AHB» Supplemental Volume 1, 2020, pp. 63-85

- Tuplin, C. *Xenophon a didactic Historian?*, «PCA» 74, 1977, pp. 26-27
- Tuplin, C. *The Leuctra Campaign. Some Outstanding Problems*, «Klio» 69, 1987, pp. 72-107
- Tuplin, C. *The Failings of Empire: A Reading of Xenophon Hellenica 2.3.11– 7.5.27*, Stuttgart 1993
- Tuplin, C. *Xenophon, Sparta and the 'Cyropaedia'*, in A. Powell - S. Hodkinson (edd.), *The Shadow of Sparta*, London-New York 1994, pp.127-181.
- Tuplin, C. *Xenophon's 'Cyropaedia': education and fiction*, in A. H. Sommerstein - C. Atherton (edd.), *Education in Greek Fiction, Nottingham Classical Literature Studies 4*, Bari 1997, pp. 65-162
- Tuplin, C. *Heroes in Xenophon's Anabasis*, in A. Barzanò - C. Bearzot - F. Landucci - L. Prandi - G. Zecchini (edd.), *Modelli eroici dell'antichità alla cultura europea*, Roma 2003, pp. 115-156 (= Tuplin 2003a)
- Tuplin, C. *Xenophon in Media*, in G. B. Lanfranchi - M. Roaf - R. Rollinger (edd.), *Continuity of Empire(?): Assyria, Media, Persia*, Padova 2003, 351–389. (= Tuplin 2003b)
- Tuplin, C. *The Persian Empire*, in Lane Fox 2004, pp. 154-183 (= Tuplin 2004a)
- Tuplin C. (ed.), *Xenophon and his World , Paper from a Conference held in Liverpool in July 1999*, Wiesbaden - Stuttgart 2004b (= Tuplin 2004b)
- Tuplin, C. *Boeotians and the Anabasis*, in V. Aravantinos (ed.), *Proceedings of the IVth Congress of Boeotian Studies Livadeia 9-12 September 2000 = Epetêris tês Hetaireias Boiotikôn Meletôn 4 B*, Athina 2008, pp. 689-709.
- Tuplin, C. *Le salut par la parole. Les discours dans l'Anabase de Xénophon*, in Pontier 2014, pp. 69–120
- Tuplin, C. *Xenophon and Athens*, in Flower 2017, pp. 338-359
- Tuplin, C. *Xenophon, Isocrates and the Achaemenid Empire: History, Pedagogy and the Persian Solution to Greek Problems*, in Tamiolaki 2018, pp. 13–55
- Van Berkel, T.A. *Socratic Economics and the Psychology of Money*, in Danzig - Johnson - Morrison 2018, pp.340-364
- Vannicelli, P. - A. Corcella - G. Nenci (edd.), *Erodoto, Le Storie VII: Serse e Leonida*, Milano 2017
- Verzina, P. *L' esordio ἤν ὄτε (Cypria fr. 1, I Bernabé) e le sue connotazioni narrative*, «Arctos» 48, 2014, pp. 415-433
- Waterfield, R. *Xenophon on Socrates' Trial and Death*, in Hobden - Tuplin 2012, pp.269-305
- Westlake, H. D. *Thessaly in the Fourth Century BC*, London 1935

- Westlake, H. D. *Individuals in Xenophon, Hellenica*, «BRL» 49. 1, 1966, pp. 246-269 (= rist. in H. D. Westlake, *Essays on the Greek historians and Greek history*, Manchester 1969, pp. 203-225)
- Westlake, H. D. *Xenophon and Epaminondas*, «GRBS» 16, 1975, pp. 23-40
- Whitehead, D. *Competitive outlay and community profit: philotimia in democratic Athens*, «C&M» 34, 1983, pp. 55-74
- Whitehead D. (ed.), *Xenophon, Poroi: revenue-sources translated with introduction and commentary*, Oxford 2019
- Whitmarsh, T. *Dirty Love. The Genealogy of the Ancient Greek Novel*, Oxford 2018
- Wildt, F. *De Clearcho, Lacedaemoniorum duce*, Köln 1882
- Winter, J. A. *Deceitful speeches in Xenophon's Anabasis*, Proceedings of the Annual Meeting of Postgraduates in Ancient Literature, Saint Andrews 2013
- Winter, J. A. *The Rhetoric of Leadership in Xenophon's Anabasis*, PhD diss., Royal Holloway, University of London, 2016
- Zuolo F. (ed.), *Senofonte. Ierone o Della Titannide. Introduzione, Traduzione e Commento*, Roma 2012

## Indice

<b>Introduzione.....</b>	<b>1</b>
<b>I <i>Anabasi</i>: Clearco o della mancanza di χάρις.....</b>	<b>12</b>
<b>1 Clearco nelle diverse testimonianze: esule o inviato spartano? .....</b>	<b>16</b>
1.1 Clearco prima dell' <i>Anabasi</i> .....	16
1.2 Diodoro .....	20
1.3 Le prime notizie su Clearco .....	22
1.4 Il governo di Clearco a Bisanzio .....	25
1.5 Clearco in Ctesia .....	30
1.6 La testimonianza di Isocrate.....	32
1.7 Clearco esule o inviato? .....	35
1.8 Sinossi delle diverse testimonianze .....	38
<b>2 Clearco nell'<i>Anabasi</i> .....</b>	<b>39</b>
2.1 Clearco raccoglie un esercito per Ciro .....	39
2.2 L'inganno delle truppe .....	42
2.3 La battaglia di Cunassa .....	57
2.4 Dopo la battaglia: Clearco a capo dei Greci e le ambascerie persiane .....	62
2.5 La difficile ritirata .....	71
2.6 Clearco nella trappola di Tissaferne .....	78
2.7 Il ritratto funebre .....	88
<b>3 Clearco opposto a Senofonte .....</b>	<b>95</b>
<b>II <i>Elleniche</i>: Teleutia, Giasone di Fere, Licomede ed Epaminonda o della punizione divina</b>	<b>103</b>
<b>1 La città e l'individuo: Sparta e Teleutia.....</b>	<b>110</b>
1.1 Sparta: apogeo e caduta.....	111
1.2 Teleutia: lode e biasimo .....	114
1.3 Il monito di Cligene di Acanto e il φρόνημα.....	122
<b>2 L'intervento divino nelle <i>Elleniche</i> .....</b>	<b>129</b>

2.1 Giasone di Fere.....	131
2.2 Licomede di Mantinea e la φιλοτιμία.....	140
2.3 Tebe, Epaminonda e la τύχη.....	156
<b>III Ciropedia: Ciassare, re dei Medi .....</b>	<b>179</b>
<b>1 Ciro, esempio di governo per Senofonte e per Ciassare .....</b>	<b>185</b>
1.1 Il proemio .....	185
1.2 La presentazione di Ciassare e l'epifania di Ciro .....	189
<b>2 Costumi medi di Ciassare .....</b>	<b>199</b>
2.1 Ciassare e l'uguaglianza aritmetica .....	200
2.2 La veste dei Medi .....	208
2.3 L'ubriachezza .....	214
2.4 Ciassare: φθόνος e ανάγκη .....	218
<b>3 Ciassare e l'ἀτιμία.....</b>	<b>222</b>
<b>Bibliografia .....</b>	<b>229</b>
<b>Indice .....</b>	<b>253</b>