

## COMMENTO A PLUTARCO: *Agide*, 6, 1-2

Il passo di Plutarco: *Ag.* 6, 1-2, presenta una difficoltà di interpretazione che involge tutto il problema del contenuto ideologico della cosiddetta “rivoluzione di Agide”. Come vanno intesi qui i termini di *eleutherìa* e di *aretè*, tutto sommato inaspettati in questo contesto, il cui filo conduttore fino a questo punto è stato il contrasto tra povertà e ricchezza nella dissoluzione del kosmos licurgeo?<sup>1</sup>

Al termine *eleutherìa* non si adatta qui nessuno dei suoi significati più comuni: indipendenza politica, status di individuo legalmente padrone di se stesso. Bisogna aggiungere che nelle Vita plutarchee di Agide e di Cleomene non si trova nessun uso parallelo, che possa chiarire questo passo. Nella Vita di Agide il termine è usato un'unica volta qui; in quella di Cleomene sia esso sia il verbo corrispondente appaiono più volte, nel significato più comune di liberazione da un tiranno<sup>2</sup>, da occupazione militare estranea,<sup>3</sup> di manomissione di Iloti.<sup>4</sup>

A. Fuks,<sup>5</sup> a proposito della giustificazione ideologica legata all'uso del termine *isotes* nella rivoluzione siracusana del 356 a.C., stabilisce per *eleutherìa* il nuovo significato di “indipendenza economica”, rapportandolo ad un'area semantica socio-economica.<sup>6</sup> A tale area semantica egli riporta altri esempi di uso di tale termine, collegati a momenti rivoluzionari di diversa configurazione ed epoca, tra i quali quelli di Agide e di Cleomene; anzi, a convalida della propria lettura di Plut. *Dion* 37, 3, porta proprio *Ag.* 5, 5, un passo parallelo al nostro e su cui torneremo.

<sup>1</sup> Sulla rivoluzione di Agide e quella di Cleomene, v. E. Gabba, *Athenaeum* 35 (1957) 3 ss.; T.W. Africa, *Philarcus and the Spartan revolution* (1961); A. Fuks, *CP* 57 (1962) 161. con ampia bibl. L'attenzione non vi è però mai rivolta direttamente al problema che qui si pone.

<sup>2</sup> Plut. *Cleom.* 6, 7 e 37; 4-6.

<sup>3</sup> Plut. *Cleom.* 16, 2.

<sup>4</sup> Plut. *Cleom.* 23, 1.

<sup>5</sup> A. Fuks, *CQ*, N.S. 18(1968) 218-223.

<sup>6</sup> Diversa l'interpretazione di D. Asheri: *Distribuzioni di terre nell'antica Grecia* (Torino 1966) 89 sgg.

Per quanto riguarda il passo di *Dion* 37, una lettura del termine *eleutheria* in chiave economica, che non lo privi però delle sue implicazioni ideologiche e dei suoi richiami politici, mi pare corretta. Esplicativo è un passo di Diodoro Siculo, 13, 93, 2-3: Dionisio, entrato in Gela, trova i ricchi in lotta con il *demos*; prende le parti di questo e confisca i beni di quelli, guadagnandosi così l'entusiastico appoggio del popolo di Gela, "per aver reso loro la libertà: infatti, vedendo di malocchio i potenti, chiamavano la loro supremazia tirannide". L'identificazione tra "i ricchi" e "i potenti" (*euporotatoi* e *dynatotatoi*), i quali detengono la "supremazia", considerata dal popolo tirannica, ci offre il giusto collegamento tra l'area semantica economica e quella socio-politica. Con trapasso terminologico, Tucidide (6, 39, 1-2) fornisce un altro esempio di apologia della democrazia basata su un discorso economico.<sup>7</sup>

E'interessante notare che questi esempi si riferiscono tutti e soltanto all'ambiente siceliota: qui sarebbe nata una ideologia che fornisce una sua versione dell'*eleutheria*, in una lettura in termini economici, singolarmente vicina all'ideologia democratica moderna. Un attento esame dell'uso di questo termine nella Vita plutarchea di Dione porta contemporaneamente ad una conferma della precedente ipotesi e ad una verifica dei suoi limiti.

La parola *eleutheria* è usata nei capitoli 27, 28, 29, 31, nel senso di liberazione dal tiranno e nel capitolo 30 nel senso di autogoverno del corpo civico. Ma una diversa concezione politica emerge dai capitoli 29, 32 e 33: è quella dei Siracusani, il cui concetto della libertà appare ben diverso da quello greco classico, espresso qui da Dione. Nel capitolo 29 Dione "esortò i cittadini a sostenere l'*eleutheria*", qui, la libertà dal tiranno Dioniso. E la frase riprende esattamente la terminologia di una tra le più "classiche" e famose lotte per la libertà della Grecia classica: in Demostene, 18, 185, leggiamo: "esortarli (gli Stati greci) a sostenere la libertà loro e degli altri Elleni" contro Filippo. Siamo dunque entro una tradizione politica (e retorica) tra le più salde e lineari. Il contrasto è forte con quel che segue: "ma essi (i Siracusani) con dimostrazioni di compiacimento e di simpatia nominarono entrambi (Dione e Megacle) strateghi con potestà autocratica". I Siracusani cioè tanto poco si curano

<sup>7</sup> Su cui D. Asheri, *op. cit.*, 85, 86, 92.

dell'ideologia tradizionale della libertà politica, che trasferiscono al liberatore Dione il titolo di autocrate che aveva posto le basi della tirannide di Dionisio il Vecchio, e solo su insistenza di Dione stesso eleggono venti correggenti (di cui metà compagni di Dione).

Nel capitolo 32 si legge che la plebaglia appoggia Eraclide, preferendo “essere guidati da un demagogo all'essere un *demos*”, all'autogovernarsi. Questa accusa appartiene anch'essa a una tradizione (basti il nome di Aristofane), ma qui è molto significativa, soprattutto dopo quanto narrato al capitolo 29. Dice in sostanza che i Siracusani non hanno coscienza politica nel senso in cui la intendevano i Greci (Dione per esempio). Vedasi al capitolo 30, quando Dioniso chiede di trattare privatamente con Dione, il quale, rifiutando, lo invita a “discutere con i Siracusani collettivamente, essendo essi liberi”. In sostanza, per la tradizionale concezione greca della *eleutheria*, i Siracusani non hanno vera coscienza della libertà: e questa, si noti, è l'osservazione di Plutarco. Il quale nel capitolo seguente aggiunge che i Siracusani ritengono “sovraabbondanza di libertà lo sbrigliarsi della libertà di parola (*parresia*) fino a tal punto”: essi sono cioè depositari di un significato particolare del concetto di libertà, non condiviso da Plutarco e definito implicitamente più demagogico che democratico.

Nel capitolo 37 è contenuto il citato episodio di Ippone: Eraclide, nel tentativo di conciliarsi il favore del popolo, induce Ippone, “uno dei demagoghi, ad eccitare il popolo alla redistribuzione della terra, dicendo che l'uguaglianza è la base della libertà, mentre la povertà è origine di servitù per i poveri”.

Ciò che appare dal complesso dei capitoli 29-37, in un climax culminante nella sentenza di Ippone, è che la contrapposizione Dione-Ippone, al di là del puro e semplice gioco di potere, rappresenta lo scontro tra l'ideologia “democratica” greca tradizionale — con i suoi richiami alla sovranità del corpo civico, al godimento dei diritti politici da parte di ciascun libero, col suo odio antitirannico e la sua scarsa aderenza alla realtà socio-economica — e la posizione “libertaria” siceliota, saldamente padrona del concetto che ricchezza è potere e che quindi l'ineguaglianza economica è antitetica alla vera libertà.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Sulla contrapposizione Dione-Eraclide, in parte dovuta forse alla tradizione, ampiamente discute A. Fuks, in CQ 18 (1968) 208-212, specie a n. 1, p. 208 e n. 1, p. 212.

Non abbiamo prove che l'ideologia di Ippone sia mai stata condivisa fuori dall'ambiente siceliota. Inoltre, nel presente contrappunto tra libertà-*eleutheria* e libertà di parola-*parresia*, mi pare probabile che la sentenza ipponiana sia qui più un esempio del "farsi lusingare dai demagoghi" rimproverato da Plutarco ai Siracusani, che il manifesto di una ideologia avente un suo posto nel firmamento politico greco. Sarebbe allettante, è vero, excerpere dal contesto la connessione tra la proposta rivoluzionaria di redistribuzione della terra e il concetto di uguaglianza come origine di libertà, e riportarlo alla Sparta di Agide, alla sua redistribuzione di terre e alla sua rivendicazione di libertà. Tanto più che, se difficilmente la "massa priva di beni e di diritti politici" di Sparta poteva aver avuto nozione dell'ideologia ipponiana e averla fatta propria, non è affatto detto che almeno Agide non potesse esserne venuto in contatto. In fondo, in tutta quanta la crisi siracusana era stato coinvolto un personaggio le cui vicende ideologiche avevano una certa risonanza panellenica: Platone. Inoltre, proprio Sparta intervenne nel dissidio tra Dione e i demagoghi, inviando Gesilo a mettere ordine nelle cose siracusane. Niente di più facile quindi che qualcosa fosse trapelato a Sparta delle concezioni politiche di Ippone. Ma — anche ammettendo che ci è ignoto lo sfondo ideologico delle varie crisi sociali dell'età tardo-classica ed ellenistica, anche considerando che in simili casi è facile che si possa giungere a un orecchiamento di slogan senza ripercorrerne la fase costitutiva — la demagogia di Ippone appare troppo lontana da un re spartano che si richiama a Licurgo, perchè possa farla propria per una proclamata restaurazione, nella roccaforte stessa dell'aristocrazia. E anche in questo caso, difficilmente una simile interpretazione sarebbe potuta entrare nella narrazione plutarchea pianamente e senza commento, così come vediamo che il commento non manca a proposito di Siracusa, là dove l'ideologia democratica, che abbiamo chiamato "libertaria", era nota e non un fenomeno abnorme, come sarebbe apparsa a Sparta.

In verità esistono indicazioni precise sul fatto che, in ambiente spartano, il concetto di *eleutheria* ha un significato singolarmente diverso che altrove e di netta proiezione aristocratica, o come giudizio etico-estetico (uguale a *kalokagathia*) o come dato socio-economico, indicando un tipo di vita "feudale" (se è lecito il paragone anacronistico), basato sull'esonero dal lavoro manuale e da ogni altra attività

venale, in favore delle attività “nobili” imposte allo Spartiate dal nomos licurgeo.<sup>9</sup> In altri esempi l'*eleutheria* si identifica con la pratica della *aretè* o ne è il risultato, sempre nella cornice della regola di vita stabilita da Licurgo.<sup>10</sup>

Ad una attenta lettura dei vari esempi di uso di *eleutheria* e di *aretè* relativamente a Sparta, risulta che in ultima analisi *eleutheria*, pratica della *aretè* e pratica delle norme di condotta dettate dal legislatore si riducono a un concetto solo visto da tre angolazioni differenti. Il concetto di *aretè* è ribadito dalla costituzione di Licurgo con particolare pregnanza di significato. Senofonte<sup>11</sup> pone l'accento sulla pratica della virtù imposta dal legislatore agli Spartiati e sulle pene comminate dallo stesso per “noncuranza della *aretè*”. Il concetto di “virtù” è competitivo secondo criteri normativi dati.<sup>12</sup> Questo ci dimostra che, quali che ne siano i contenuti, non si tratta di un valore inteso ad elevare l'individuo in quanto tale, ma di una indicazione che lo pone gerarchicamente nel collettivo e ad esso lo finalizza.

Quanto a contenuto, *aretè* è *andreia*, come contrario di *kakia*,<sup>13</sup> ma associata fin dalla fondazione del kosmos licurgeo a “concordia” (*omonoia*) e a “obbedienza all'autorità” (*peitharchia*).<sup>14</sup> Platone<sup>15</sup> precisa

<sup>9</sup> Sen. Const. Spart. 7, 1; 8, 2; 11, 3 e 5; Plut. Ag. 8, 2; Lyc. 4, 5; 12, 4; 24, 2; Apophth. Lac. 34 etc.

<sup>10</sup> Plut. Apophth. Lac. 20, 21, 24.

<sup>11</sup> Sen. Const. Spart. 4, 4; 10, 5; Plut. Lyc. 27, 2. Lo scopo era di garantire alla città la felicità: Plut. Lyc. 29, 2; 31, 1.

<sup>12</sup> L'*aretè* è spesso associata a *philotimia*: Plut. Lyc. 14, 4; 18, 2. La “gara di virtù” è istituzionalizzata, per la gioventù, mediante la carica di ippagrete, per l'età matura mediante la nomina della gerusia: Sen. Const. Spart. 4, 2; 10, 1; Plut. Lyc. 24, 1.

<sup>13</sup> Sen. Const. Spart. 9, 2; Tirteo, passim.

<sup>14</sup> Tirteo, fr. I Diehl; Plut. Ag. 5, 5; 14, 1; Cleom. 3, 1; 17, 2: “mancanza di ardore bellicoso” e generale malanimo sono i risultati della caduta in disuso della costituzione di Licurgo, mentre il ripristino delle norme porta seco “*peitharchia kai andreia*”. Sull'antica introduzione del concetto di *peitharchia* nel mondo etico-politico di Sparta è da riportare Alcmane, fr. 44 Diehl:

. . . . . Τύχα  
 Εὐνομίας καὶ Πειθῶ ἀδελφά  
 καὶ Προμάθεια θυγάτηρ.

A proposito del quale v. V. Ehrenberg, *Aspects of the Ancient World* (Oxford 1945) 77 sgg. Questi sono i pilastri portanti della polis spartana: *Tycha*, che Pindaro, fr. 39 Diehl, definisce “sostegno della città”; *promatheia*, la qualità dei geronti (cfr. il *phronema* per cui

l'*aretè* come resistenza contro il dolore e contro il piacere, o *sofrosyne*. È interessante notare come questo tipo di *aretè* sia spesso collegato, esplicitamente o implicitamente, con l'*eleutheria*.<sup>16</sup> È evidente che la "libertà" in questi esempi non ha nessun contenuto politico o sociale, almeno in senso stretto: i "liberi" sono sì una classe, quella degli Spartiati, ma la "libertà" che li designa non è un privilegio legale, ma una qualità, diciamo pure un privilegio etico, a cui i "liberi" sono elevati tra l'altro mediante l'educazione alla *sophrosyne*.<sup>17</sup> Da questo punto di vista l'*eleutheria* stessa è una condizione morale, non uno status obiettivo. E questo è un altro significato di questo termine, tipicamente spartano, benchè a posteriori possa parer simile al concetto di "libertà del saggio" delle filosofie post-aristoteliche. Questo infatti è un concetto individualistico, quello spartano invece collettivistico, perchè la *eleutheria* spartana nei suoi vari aspetti si mantiene soltanto col solidale rispetto della norma di vita licurghea. E qui torniamo al rapporto che lega *eleutheria*, *aretè* e *nomos*. Il *nomos* si realizza nella pratica della *aretè*, generando l'*eleutheria*, come concetto non legale, ma solidamente etico, gentilizio, sociale ed economico. In altre parole, solo la continuità delle leggi di Licurgo fa sì che

i — vi sia *trophè eleutherios*, cioè educazione secondo i precetti di Licurgo;

ii — vi sia *eleutherios bios*, nel senso di vita etica e sociale degna di uomini liberi, con moderazione, concordia etc.;

iii — vi sia possesso continuato del *kleros* e conseguente permanenza nei diritti politici;

è lodato Licurgo in Plut. *Lyc.* 3, 4); *Peithò*, l'obbedienza, ed *eunomia*, che Ehrenberg definisce "principle determining the attitude of every citizen towards the State", e cioè conformità alla signoria della legge. A cui fa da commento esplicativo un altro passo che si riferisce al periodo più antico: Plut. *Lyc.* 4, 2, in cui Licurgo invia a Sparta Thales cretese, le cui odi sono "atte a richiamare alla docilità (*eupeitheia*) e alla concordia"; udendole, i cittadini "addolcivano i loro costumi e improntavano la vita sociale all'emulazione delle virtù": in quest'ultima frase la prima metà costituisce uno sviluppo del termine precedente "*eupeitheia*", mentre la seconda metà chiarisce il significato della "*omonoia*". I cittadini cioè, oltre che divenire docili alle leggi (azione, per così dire, passiva), acquistano una intenzione comune a convivere in quella tensione verso l'*aretè* che Licurgo aveva annesso ad ogni atto della vita (Plut. *Lyc.* 27, 2) e che costituisce l'aspetto attivo dell'adesione al *nomos*, l'*eunomia*. Il tutto in esatto parallelo al frammento di Alcmane.

<sup>15</sup> Plut. *Leg.* 633 ss.

<sup>16</sup> Plut. *Aphth.* *Lac.* 20, 21, 24.

<sup>17</sup> Plut. *Lyc.* 28, 4.

iv — vi sia *eleutheria* nel senso di *aphthonia scholês*, concetto questo sia positivo (pratica delle attività prescritte ai liberi) sia negativo (rifiuto di ogni attività venale). Concetto questo legato alla realtà economica e sociale del possesso del *kleros*.

Il capitolo 5 della Vita di Agide pone le premesse per la comprensione del brano che ci interessa. L'inizio della corruzione dello Stato spartano fu quando, distrutta l'egemonia ateniese, si riempì d'oro e di argento. Ma finchè il *kleros* restò inalienabile, la perpetuazione dell'ordinamento egalitario mantenne in piedi la città. In altre parole, la ricchezza privata corrompe la struttura etica basata sulla moderazione e sulla concordia, ma, restando ferma la piattaforma economica su cui era basata l'aristocrazia spartiate, si mantenne l'ordine sociale costituente la polis di Sparta. In realtà il sistema si è già vanificato col venir meno dell'*aretè*. Il decreto di Epitadeo non forza la situazione, ma ne è il corollario: rotto il limite del *kleros*, lo squilibrio economico precipita, portando con sè lo squilibrio sociale e politico. "La ricchezza afflù nelle mani di pochi, portando con sè mancanza di tempo per le occupazioni nobili (*ascholia tôn kalôn*) e mancanza di libertà (*aneleutheria*), con invidia e malanimo verso gli abbienti. Restavano non più di settecento Spartiati, di cui solo un centinaio possedevano terra e *kleros*; gli altri,<sup>18</sup> massa priva di beni e di diritti politici, se ne stettero nella città, accogliendo le guerre esterne senza slancio nè ardore e sempre aspettando qualche occasione di sovvertimento della situazione presente".<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Si intende, oltre i settecento Spartiati. Cfr. A. Fuks, *Atheneum*, N.S. 40 (1962) 244 sgg. Vi era cioè chi possedeva sia terra che *kleros* (i cento ricchi), chi possedeva solo il *kleros* (i restanti seicento del corpo civico) o in più gli *hypomeiontes*, che costituiscono la "massa priva di mezzi e di diritti", desiderosa di rivoluzione. La dicotomia tra poveri e ricchi, che fa da filo conduttore alla storia di Agide (v. nota 21) va riferita in molti casi al solo corpo civico dei settecento, quando vi è esplicito riferimento ad esso o ai suoi organi (ecclesia, esercito); talvolta invece andrà preso in senso lato, comprendendo sia i cittadini impoveriti, ma rimasti tali, sia la massa senza terra e senza diritti politici.

<sup>19</sup> E'da confrontare la situazione parallela in Plut. *Lyc.* 8, 1, dove "anomalìa" è uguale alla dissoluzione dell'"ordine egalitario", "cittadini privi di beni e di mezzi" è parallelo a "massa priva di mezzi e di diritti", con allusione alla perdita dei diritti politici conseguente alla perdita del *kleros*: "la ricchezza essendo confluita nelle mani di pochi" si ritrova sia qui che là, mentre a *hybris* e *tryphè* in *Lyc.* 8 corrisponde *diaphthorà* in *Ag.* 5, 1 e 6, 2, "invidia" si ritrova in *Ag.* 5, 3, e *kakourgia* di *Lyc.* 8 è l'insieme di *ascholia tôn kalôn*, *aneleutheria* e *aprophymia* per le guerre esterne.

In altre parole, lo squilibrio economico porta come conseguenza la dissoluzione sia dell'ordine sociale sia del kosmos etico di Sparta. Anche la narrazione plutarchea si svolge su un doppio piano di significati e accoppia annotazioni politico-economiche a giudizi etici. I cittadini non sono più "liberi e indipendenti economicamente"<sup>20</sup> e a causa della povertà devono condurre una vita servile, senza potersi dedicare alle attività dei liberi.<sup>21</sup> Viene meno la concordia; alla mancanza di indipendenza economica si accompagna la perdita dei diritti politici o anche solo della possibilità di "perseguire il primato mediante la virtù".<sup>22</sup> Lo studio della virtù è abbandonato sotto la pressione del bisogno; infine viene a mancare l'ardore bellicoso, naturale risultato della vita secondo *aretè*.

Ritornando al nostro testo, esso é costituito dalla polarizzazione di due tendenze, positiva l'una (καλόν, ἐξιγῶσαι καὶ ἀναπληρῶσαι, πρὸς τὴν ἀρετὴν, ἐπ' ἑλευθερίᾳ, ὃν Λυκοῦργον, παλαιὸν ἀξίωμα), negativa l'altra (τὴν δίαιταν, διαφθορά, δρασμὸς ἀπὸ τοῦ δεσπότητος, τὰ παρόντα πράγματα). Per prima cosa viene esposto in sintesi il programma di

<sup>20</sup> Plut. Lyc. 31, 1.

<sup>21</sup> Per *ascholia tôn kalôn*. A proposito della quale va citato un passo parallelo e opposto a questo: in Ag. 7, 4 si parla della ritrosia delle donne, nelle cui mani è la maggior parte della ricchezza, a lasciarsi privare del "lusso, reputato felice per la mancanza di cose nobili (*apeirokalia*)", la quale altro non è che la "*ascholia tôn kalôn*" vista dalla parte dei ricchi. La dissoluzione dei costumi tradizionali ha portato *aneleutheria* non solo ai poveri, con l'imposizione di una vita servile, ma anche ai ricchi, con la sostituzione del lusso e della mollezza alla *diata* licurghea. E'interessante notare che il problema è impostato nelle sue linee economiche e portato avanti con la contrapposizione tra ricchi e poveri: vedasi per es. Ag. 5, 4 (gli abbienti — la plebe), 7, 5 (i ricchi — il popolo desideroso di mutamento e ibidem: "profferendo ai poveri i beni dei ricchi come prezzo della tirannide"); 10, 1 (il popolo — Leonida, che era il rappresentante dei ricchi secondo 7, 4-5); 11, 2 (la plebe che favorisce Agide — i ricchi). Però restano varie tracce di una diversa settorizzazione della lotta, là dove viene a galla il filo conduttore etico e gli schieramenti si formano più in base alla disposizione verso l'*aretè* che alla condizione economica: vedasi 6, 1 e 3; 12, 3; 14, 1, dove è espressa esplicitamente l'adesione dei giovani e l'opposizione degli anziani. Questa adesione riemerge allusivamente in *Cleom.* 2, 1, dove si riassumono i punti chiave della fallita azione di Agide: esercizio fisico, forza, che riguardano implicitamente l'età giovanile, "temperanza dei giovani", uguaglianza. Il riferimento esplicito alla temperanza dei giovani non pare logicamente giustificato, a meno che non sia inteso come riflesso di quanto detto in Ag. 6, 1-2, e cioè che il messaggio del ritorno all'*aretè* viene recepito dai giovani e rifiutato dai vecchi, profondamente immersi nella *diaphthorà*.

<sup>22</sup> Plut. Lyc. 7, 2.

Agide: rendere uguali i cittadini e completarne il numero;<sup>23</sup> programma che si rivela più che rivoluzione restaurazione, nella tendenza a richiamarsi al nomos di Licurgo e alle antiche profezie, più che alla realtà dell'attuale disagio economico e sociale.<sup>24</sup>

D'altronde, benchè non sia il luogo qui di entrare in una discussione specifica sul termine di *isotes*, è opportuno notare che, acquisito il concetto che uguaglianza è fondamento di libertà,<sup>25</sup> nel kosmos spartano tale uguaglianza non è sufficiente a stabilire uno stato di libertà. In ciò sta il legame tra *isotes*, *aretè* ed *eleutheria*: Licurgo<sup>26</sup> aveva stabilito che i cittadini fossero "uguali nella proprietà e indipendenti economicamente" (il che già realizzerebbe il principio di libertà come concepito da Ippone) e che si contendessero il primato mediante la virtù, cioè l'ottima pratica delle norme di vita stabilite dallo stesso Licurgo. Solo l'unione della base economica e del conformismo agogico determina la libertà. Ecco perchè l'insistenza programmatica di Agide non si esercita solo sul "rendere uguali i cittadini e completarne il numero", ma anche e quasi particolarmente sul ritorno alle norme di vita (*diaita kai agogè*) e sull'espulsione di mollezza, lusso e ostentazione (cfr. *Ag.* 10, 4).

I giovani aderiscono immediatamente al programma di Agide. "Si spogliarono tutti insieme per la gara della virtù" e "mutando l'abito di vita per la libertà" formano un solo concetto, quello del ritorno spirituale e per quanto possibile materiale dei giovani al kosmos licurgheo. La "gara di virtù" espressa metaforicamente dal verbo che indica lo "spogliarsi per una competizione sportiva", è già un concetto dell'educazione tradizionale; quanto al contenuto di tale *aretè*, lo illustra il vicino esempio della conversione di Agide alla patria disciplina, mediante la pratica della *diaita* e della *sophrosyne*.<sup>27</sup>

<sup>23</sup> Cfr. *Ag.* 7, 2 e altri passi in cui si insiste sull'uguaglianza come contenuto precipuo del nomos licurgheo e condizione essenziale della fortuna e della sopravvivenza stessa della città (*Ag.* 9, 3; *Cleom.* 7, 1) e come essenza dell'azione di Agide (*Cleom.* 2, 1; 18, 2). V. A. Fuks, *CP* 57 (1962) 161 sgg.

<sup>24</sup> Sull'adesione di Agide a Licurgo c'è da aggiungere che il giovane tenta di realizzare anche quella divisione dei beni mobili che al legislatore non era riuscita; almeno così pare da *Ag.* 9, 3, perchè oltre alle proprietà terriere egli offre alla cittadinanza anche la sua sostanza in denaro liquido.

<sup>25</sup> Per la bibliografia relativa v. D. Asheri, *op. cit.* (n. 6) 91, n. 1.

<sup>26</sup> *Plut. Lyc.* 31, 1.

<sup>27</sup> *Ag.* 4, 1.

I giovani gettano via il presente modo di vivere (chiamato *polyteleia* in Ag. 6, 1) per amore dell'*eleutheria*. Sarebbe un errore però credere che i giovani di cui si parla qui siano unicamente i figli delle famiglie ricche, perchè, come abbiamo già notato (n. 21), anche i poveri hanno una *diaita* da abbandonare “per amore della libertà”, ed è la *ascholia* per le occupazioni nobili, altrettanto contraria al *nomos* quanto lo sono il lusso smodato e la mollezza.

Il termine *eleutheria* in Ag. 6, 1-2 significa quindi, come si è visto sopra, la vita prescritta ai cittadini da Licurgo, da realizzarsi mediante l'emulazione della virtù e che ha lo scopo di assicurare alla città “la felicità attraverso la concorde pratica della virtù”.<sup>28</sup>

L'immagine seguente, del timore dei vecchi per le leggi di Licurgo “come schiavi ricondotti al padrone dopo la fuga”, è ispirata insieme dal tema della degradazione morale e da quello dell'*eleutheria* come termine allusivo ad uno status legale, al quale si collega in maniera metaforica: i vecchi, schiavi fuggiti al padrone, il *despotes nomos*, non sono in seguito alla fuga liberi: la vera libertà sta anzi nel piegarsi docilmente alla signoria della legge.

JERUSALEM

L. CAMPAGNANO DI SEGNI

<sup>28</sup> Plut. Lyc. 31, 1.