

# L'ideale di eguaglianza nella città greca di età imperiale

Adolfo La Rocca

**Abstract** This paper aims to document the persistence of an ideal of equality in the Greek city of the early imperial age. Through the analysis of hitherto neglected evidence, it suggests that, despite growing social polarisation, this ideal continued to play a relevant role, preventing the hardening of differences into a formal hierarchy.

**Keywords** Greek Cities; Equality; Roman Empire

Adolfo La Rocca is Associate Professor at the Department of Antiquities, Sapienza University of Rome. His research interests focus on the political anthropology of the ancient world. His works include *Il filosofo e la città. Commento storico ai Florida di Apuleio*, Roma 2005, and *Il senato romano in età ostrogota* (with F. Oppedisano), Roma 2016.

## L'ideale di eguaglianza nella città greca di età imperiale

Adolfo La Rocca

**Abstract** Il presente lavoro si propone di documentare la persistenza di un ideale di uguaglianza nella città greca di età altoimperiale. Attraverso l'analisi di testimonianze sinora trascurate, esso cerca di suggerire che questo ideale, nonostante la crescente polarizzazione sociale, continuò a giocare un ruolo rilevante, impedendo la cristallizzazione delle differenze in una gerarchia formale.

**Parole chiave** Città greche; Eguaglianza; Impero romano

Adolfo La Rocca è professore associato alla Sapienza Università di Roma, Dipartimento di Scienze dell'Antichità. I suoi interessi di ricerca si concentrano sull'antropologia politica del mondo antico. Tra le sue opere ricordiamo *Il filosofo e la città. Commento storico ai Florida di Apuleio*, Roma 2005 e *Il senato romano in età ostrogota* (con F. Oppedisano), Roma 2016.

# L'ideale di eguaglianza nella città greca di età imperiale

Adolfo La Rocca

Tra i caratteri salienti della città greca in età arcaica e classica si può annoverare lo sviluppo di uno specifico ideale di eguaglianza. Quest'ideale non implicava un'eguaglianza assoluta, valida in ogni campo; si limitava a prescrivere che i membri della comunità, i cittadini, dovessero essere considerati in qualche modo eguali. Ciò significa che le distinzioni esistenti tra i cittadini, qualunque fosse la loro natura, dovevano essere subordinate al riconoscimento prioritario di un comune piano di eguaglianza<sup>1</sup>. Nel corso dell'età classica, questo ideale trovò piena applicazione nelle democrazie, ossia negli ordinamenti in cui tutti i cittadini godevano di una completa eguaglianza sul piano politico<sup>2</sup>. Ma non fu in alcun modo limitato a esse. Anche in alcune oligarchie, nelle quali i diritti politici erano riservati al settore più agiato della cittadinanza, si poteva ritenere opportuno che almeno entro quel settore il potere fosse distribuito egualmente<sup>3</sup>. Pur essendo in linea di principio confinato in ambito politico, questo ideale influiva sull'insieme dei rapporti sociali, limitando lo sviluppo delle diseguaglianze e scoraggiando l'ostentazione della ricchezza.

Se ciò è generalmente ammesso per la città greca di età classica, per quella di età ellenistico-romana il discorso è più complesso. Durante la prima età ellenistica, la persistenza di un ideale di eguaglianza appare in qualche modo implicita nella larga diffusione delle istituzioni democratiche<sup>4</sup>. Questo ideale, inoltre, è attestato nella documentazione epigrafica,

<sup>1</sup> MAZZARINO 1947, pp. 214-6; VERNANT 1962; MEIER 1980, pp. 51-90.

<sup>2</sup> EHRENBURG 1959, pp. 530-7; VLASTOS 1953, pp. 337-66; LEVÊQUE, VIDAL-NAQUET 1964, pp. 25-32; VERNANT 1965, pp. 576-95; OBER 1989; MUSTI 1995; RAAFLAUB 1996, pp. 139-74.

<sup>3</sup> VLASTOS 1973, pp. 178-83.

<sup>4</sup> Sulla larga diffusione delle istituzioni democratiche in età ellenistica, QUASS 1979, pp. 37-52; GAUTHIER 1984, pp. 82-107; GRIEB 2008, pp. 355-78; CARLSSON 2010; MA 2018, pp. 279-87. In vari momenti si è registrata la tendenza a sminuire le testimonianze rela-

in relazione ai diritti dei cittadini e alla condotta dei notabili<sup>5</sup>. A partire dalla bassa età ellenistica, tuttavia, il quadro inizia a cambiare. Innanzitutto, tra i notabili emerge un nucleo ristretto di grandi evergeti, i quali conferiscono alle città benefici enormi e spesso decisivi, ricevendo onori che sembrano elevarli al di sopra della cittadinanza<sup>6</sup>. In secondo luogo, con la progressiva affermazione del dominio romano, si fissano requisiti censitari per le magistrature, mentre i consigli, tradizionalmente aperti all'intera cittadinanza, si trasformano in organismi oligarchici i cui membri sono reclutati a vita tra i settori più agiati<sup>7</sup>. Si tratta di un cambiamento rilevante: i nuovi consigli acquistano un ruolo crescente nei processi deliberativi mentre il popolo, pur conservando il diritto di decidere in ultima istanza, perde il controllo sull'agenda politica<sup>8</sup>. A partire da questo momento, dunque, la città greca non concede più eguali diritti politici ai cittadini e non può più definirsi, in senso stretto, democratica.

Che cosa sarebbe successo, in questo quadro, all'ideale di eguaglianza? Secondo un'importante corrente di studi, nel corso dell'età imperiale le città greche avrebbero sviluppato la tendenza ad articolarsi in una gerarchia di ordini. Questa tendenza si sarebbe manifestata soprattutto al vertice della società, nell'aggregazione dei grandi evergeti in gruppi sociali dominanti e nella trasformazione dei consigli oligarchici in ordini<sup>9</sup>. Ma non solo: lo stesso fenomeno si sarebbe esteso a più ampi strati sociali

tive a questa democrazia, sia sottolineando la diffusione di un'accezione lata del termine, riferibile a forme oligarchiche (LARSEN 1945, pp. 88-91) sia attribuendo alle istituzioni democratiche di questo periodo un carattere puramente formale: JONES 1940, pp. 168-70; CHANIOTIS 2010, pp. 1-58; MANN 2012, pp. 11-7. Ma queste obiezioni possono essere superate, se si considera che l'accezione lata del termine, seppur presente, non era esclusiva (MUSTI 1967, pp. 155-207; MUSTI 1995, pp. 304-310) e che almeno in alcuni contesti sono attestate politiche squisitamente popolari (THORNTON 2019: 55-83).

<sup>5</sup> HAMON 2012, pp. 56-73 (con puntuali riferimenti alla nozione di *ισότης* nell'epigrafia coeva).

<sup>6</sup> ROBERT 1960, pp. 325-326; VEYNE 1976, pp. 228-271; GAUTHIER 1985, pp. 72-74; QUASS 1993, pp. 19-79; MIGEOTTE 1997, pp. 183-196; SAVALLI-LESTRADE 2003, pp. 51-64.

<sup>7</sup> DE STE. CROIX 1981, pp. 518-537; FERRARY 1987-1989, pp. 210-213; MÜLLER 1995, pp. 52-53; HAMON 2005, pp. 121-144; HELLER 2013, pp. 206-212.

<sup>8</sup> LA ROCCA 2005, pp. 116-118.

<sup>9</sup> Sul consolidamento del potere e dell'identità sociale dei grandi evergeti in età imperiale, WÖRRLE 2005, pp. 145-161; ZUIDERHOEK 2009, pp. 113-22; sulla trasformazione dei consigli in ordini, QUASS 1993, pp. 388-90; ZUIDERHOEK 2009, pp. 61-3 e 113-53.

attraverso tutta una serie di istituti gerarchizzanti, come le parti diseguali ricevute nelle distribuzioni di cibo e di denaro, l'ordine di precedenza nelle processioni e i posti riservati durante gli spettacoli<sup>10</sup>. Catturati in questa rete di prerogative e distinzioni, i cittadini non avrebbero più affermato la propria dignità collettivamente, in quanto membri di comunità di 'eguali', ma piuttosto organizzandosi in gruppi di *status* in competizione tra loro per ottenere una posizione migliore all'interno della gerarchia cittadina<sup>11</sup>. Al termine di questo processo, nella città greca di età imperiale si sarebbe prodotta una vera e propria mutazione: il superamento del tradizionale paradigma egualitario in un nuovo paradigma gerarchico, capace di coinvolgere non solo le aristocrazie ma anche le masse popolari<sup>12</sup>.

Questa corrente di studi ha avuto il merito di attirare la nostra attenzione su una tendenza alla gerarchizzazione che appare innegabile. Il suo esito estremo, tuttavia, l'idea di un mutamento di paradigma, solleva qualche difficoltà. Innanzitutto i grandi evergeti, nonostante la loro crescente definizione sociale, non si costituirono mai in veri e propri ordini<sup>13</sup>. In secondo luogo i consigli oligarchici, pur trasformandosi in ordini, rimasero relativamente ampi, molto più ampi del nucleo ristretto dei grandi evergeti. Lungi dall'incarnare un rigoroso principio gerarchico, dunque, questi consigli assimilavano sotto il medesimo *status* figure sociali molto diverse, dal più umile dei consiglieri – che poteva talora essere un agricoltore agiato – al grande proprietario<sup>14</sup>. Per quanto riguarda il resto della cittadinanza, infine, l'idea di un'articolazione in gruppi di *status* si basa su una documentazione limitata e di incerta interpretazione. Laddove si registravano distinzioni di trattamento – nelle distribuzioni, nelle processioni, e durante gli spettacoli – si trattava per lo più di distinzioni fluide, le quali, a parte casi isolati, non si risolvevano nell'attribuzione di uno *status* uffi-

<sup>10</sup> VAN NIJF 1997, pp. 195-200 e 224-34; ZUIDERHOEK 2009, pp. 96-101. Sulla forma gerarchica assunta da alcune distribuzioni evergetiche, FERRARY 2008, pp. 299-301; sull'ordine di precedenza delle processioni, ROGERS 1991, pp. 83-85; sui posti riservati nei luoghi di spettacolo, KOLENDO 1983, pp. 301-315; SMALL 1987: 85-93.

<sup>11</sup> VAN NIJF, pp. 73-136; ZUIDERHOEK 2009, pp. 65-6.

<sup>12</sup> ZUIDERHOEK 2008, pp. 425-30.

<sup>13</sup> HELLER 2009, pp. 361-368.

<sup>14</sup> Sulle dimensioni di questi ordini, JONES 1940, p. 172; sulla loro differenziazione interna, PLEKET 1998, pp. 208-210; sulla varia terminologia usata per designare l'aristocrazia consiliare, MACMULLEN 1988, pp. 205-208.

ziale<sup>15</sup>. Sebbene sia chiaramente visibile una tendenza alla gerarchizzazione, dunque, è molto meno chiaro che questa tendenza si sia cristallizzata nell'affermazione di un paradigma gerarchico.

L'immagine di una città greca dominata da un paradigma gerarchico già in età altoimperiale, del resto, confligge con l'idea secondo cui l'affermazione di un tale paradigma sarebbe piuttosto da connettere all'avvento della tarda antichità. Quest'idea ha ricevuto una formulazione magistrale, quasi mezzo secolo fa, in un celebre saggio di Peter Brown<sup>16</sup>. In questo saggio l'autore scorge nella società di età antonina una tendenza alla gerarchizzazione che si sarebbe poi pienamente espressa nella tarda antichità. Ma la sua analisi non si ferma qui. Esaminando la testimonianza di autori come Elio Aristide e Artemidoro di Daldi, egli nota anche una diffusa tendenza a reprimere le ambizioni e ne deduce che in quella cultura, a differenza di quanto sarebbe poi avvenuto nella tarda antichità, le pulsioni autoaffermative presenti nella *élite* sarebbero state ancora frenate dalla coscienza di appartenere a una comunità di 'eguali'<sup>17</sup>. Su questa base, egli individua il carattere saliente della vita politica di età antonina nel precario equilibrio tra una tendenza alla gerarchizzazione e la pressione esercitata da un «modello di parità»<sup>18</sup>. Si tratta di una tesi suggestiva, in grado di rendere conto della complessità dei problemi sollevati dalla ricerca più recente. Nelle pagine che seguono, pertanto, cercheremo di addurre qualche argomento a suo sostegno, ricercando le tracce di un ideale di eguaglianza nella città greca di età altoimperiale.

### *Eguaglianza e democrazia*

Che cosa resta del concetto di democrazia nell'età del principato? A questo problema si è dedicata sinora scarsa attenzione e i pochi studiosi che si sono espressi in merito sono discordi. Secondo Simon Swain, il termine δημοκρατία avrebbe conservato un'accezione positiva e assunto, grazie alla sua elasticità, una precisa funzione ideologica. Definendosi, sia pure

<sup>15</sup> HELLER 2009, p. 360; su alcune, limitate eccezioni a questo quadro, LA ROCCA 2013, pp. 207-211.

<sup>16</sup> BROWN 1978, pp. 27-52 (cap. 2: 'An age of ambition').

<sup>17</sup> BROWN 1978, p. 38: «a culture where highly competitive men were, nonetheless, made constantly aware of what they shared with their peers and with their local communities».

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 34-5.

in senso lato, come ‘democratiche’, le città oligarchiche di età imperiale si sarebbero ammantate del prestigio inerente a questo termine, rendendosi accette ad ampi strati sociali<sup>19</sup>. Secondo Cédric Brélaz, al contrario, il termine δημοκρατία sarebbe ormai stato avvertito come potenzialmente sovversivo e di conseguenza la maggioranza delle città, pur conservando alcuni istituti democratici, avrebbe cessato di definirsi con questo termine<sup>20</sup>. Si tratta, com’è facile vedere, di giudizi diametralmente opposti, sia in relazione al valore assunto dal concetto di democrazia, sia in relazione alla sua importanza nel discorso pubblico delle città. È pertanto necessario affrontare nuovamente il problema attraverso l’esame delle testimonianze rilevanti.

Non vi possono essere dubbi che in età altoimperiale il concetto di democrazia continui a godere, in linea generale, di un certo rispetto<sup>21</sup>. Il modo migliore per rendersene conto è considerare l’uso della terminologia democratica per descrivere le istituzioni del principato. Esaminiamo, a titolo di esempio, un noto passo dell’*Encomio a Roma* di Elio Aristide:

Tutto è posto in mezzo, alla portata di tutti. Nessuno che sia degno di una magistratura o di una carica è straniero ma vige una comune democrazia del mondo sotto un solo, ottimo magistrato e rettore, e tutti convengono come in una comune *agora* per ottenere ciò che è adeguato ai loro meriti... Nessuna invidia si appunta sul potere. Voi stessi, infatti, avete sin dall’inizio bandito l’invidia, ponendo ogni cosa in mezzo e concedendo a coloro che ne hanno la capacità di non essere governati più di quanto governino, a turno<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> SWAIN 1996, pp. 173; 281-282: «Talk of lawful democracy or of the will of people mediated through law was, however, of great importance to Plutarch and his contemporaries, for the ideology of consensual government in a legal regime was the most acceptable mode of manifesting their rule»; cfr. SCHMITT 1997, pp. 39-41.

<sup>20</sup> BRÉLAZ, 2021, p. 72: «Demokratia started to be seen as a potentially subversive word in the Roman imperial period and, for that reason, Greek cities, as well as Greek political thinkers, culled this term from their vocabulary. Its use was restricted to very specific contexts — references to the past and fictional rhetorical exercises — which contributed to making democracy something unreal at that time».

<sup>21</sup> Lo dimostrano gli apprezzamenti generici che le vengono tributati anche laddove essa viene criticata per la sua irrealizzabilità: D. Chr. 3. 47, su cui vd. DESIDERI 1978, pp. 299-300; SALMERI 1982, pp. 116-7.

<sup>22</sup> ARISTID. 26. 60 e 65: πρόκειται δ’ ἐν μέσῳ πᾶσι πάντα, ξένος οὐδεὶς ὅστις ἀρχῆς ἢ πίστεως ἄξιος, ἀλλὰ καθέστηκε κοινὴ τῆς γῆς δημοκρατία ὑφ’ ἐνὶ τῷ ἀρίστῳ ἄρχοντι καὶ

Qui lo stile di governo dei Romani, la loro disponibilità a condividere il potere con gli esponenti migliori delle popolazioni soggette, sono definiti come una «comune democrazia del mondo»<sup>23</sup>. Si tratta di una testimonianza significativa: un sistema autocratico, fondato sulla progressiva integrazione di un'aristocrazia imperiale, viene descritto attraverso immagini squisitamente democratiche: la collocazione centrale del potere (εις τὸ μέσον) e la posizione simmetrica, rispetto a esso, di tutti i partecipanti, i quali governano e sono governati a turno (μὴ ἄρχεσθαι μᾶλλον ἢ ἄρχειν ἐν τῷ μέρει)<sup>24</sup>. Un esempio analogo compare nei *Pensieri* di Marco Aurelio, dove questi, nell'esprimere in termini greci il proprio ideale politico – in sostanza una monarchia temperata in senso aristocratico – può parlare di una «costituzione egualitaria, retta secondo eguaglianza ed eguale diritto di parola» (πολιτείας ἰσονόμου κατ' ἰσότητα καὶ ἰσηγορίαν διοικουμένης)<sup>25</sup>. Quest'uso della terminologia democratica in relazione al principato non implica che il concetto di democrazia si fosse esteso sino a comprendere in generale i regimi monarchici, ma solo che alcuni aspetti del principato potevano essere amplificati, o comunque valorizzati, in termini squisitamente democratici<sup>26</sup>. Ciò a sua volta dimostra che nell'universo mentale dei Greci valori come democrazia, alternanza, isonomia, eguaglianza ed eguale diritto di parola avevano ancora un significato lar-

κοσμητῇ, καὶ πάντες ὥσπερ εἰς κοινὴν ἀγορὰν συνίασι τευζόμενοι τῆς ἀξίας ἕκαστοι... Φθόνος οὐδεὶς ἐπιβαίνει τῆς ἀρχῆς. Αὐτοὶ γὰρ ὑπῆρξατε τοῦ μὴ φθονεῖν ἅπαντα εἰς τὸ μέσον καταθέντες καὶ παρασχόντες τοῖς δυναμένοις μὴ ἄρχεσθαι μᾶλλον ἢ ἄρχειν ἐν τῷ μέρει.

<sup>23</sup> L'immagine della democrazia è adottata anche la paragrafo 38, per sottolineare l'efficacia della giurisdizione imperiale: ἐπέκεινα πάσης δημοκρατίας; su questi passi, STARR 1952, pp. 13-4; BLEICKEN 1966, pp. 247-63; CARSANA 1990, pp. 65-81; SWAIN 1996, pp. 281-2.

<sup>24</sup> Per l'espressione εἰς τὸ μέσον, vd. VERNANT 1965, pp. 167-169; per il principio di alternanza al potere, vd. ad es. ARIST. *Pol.* 1317 b 2-3: ἐλευθερίας δὲ ἐν μὲν τὸ ἐν μέρει ἄρχεσθαι καὶ ἄρχειν: MUSTI 1995, pp. 289-90; CAMBIANO 2016, pp. 65-83. Per quanto riguarda i ceti inferiori, la nozione di «eguaglianza» è evocata soprattutto in riferimento alla sfera giudiziaria: πολλὴ καὶ εὐσχήμων ἰσότης μικροῦ πρὸς μέγαν καὶ ἀδόξου πρὸς ἔνδοξον, καὶ πένητος δὴ πρὸς πλούσιον (39): NÖRR 1966, p. 92; BLEICKEN 1966, p. 239.

<sup>25</sup> ANTONIN. 1.14; MAZZARINO 1973, p. 321.

<sup>26</sup> Tra questi aspetti vi era il rispetto per la legalità e per la tradizione politica repubblicana: STARR 1952: 1-16. Significativamente, nello stesso periodo si afferma l'uso della terminologia democratica per indicare le istituzioni della repubblica romana: MILLAR 1964, pp. 74-7; DE STE. CROIX 1982, pp. 322-3.



gamente positivo. Sarebbe interessante verificare, dunque, se il perdurante prestigio di questo sistema di valori avesse un fondamento nella vita politica della città greca.

A questo fine, dobbiamo subito precisare che nelle fonti di età imperiale il termine δημοκρατία ricorre molto raramente in riferimento all'attualità politica delle città greche. Per quanto riguarda in particolare i documenti pubblici – epigrafia e oratoria – esso è attestato esclusivamente in relazione alle cosiddette città 'libere', ossia formalmente sottratte al regime provinciale<sup>27</sup>. Ciò si deve in parte al fatto che il termine δημοκρατία aveva assunto sin dall'età ellenistica il significato secondario di «libertà dal dominio esterno» e per questa via poté continuare a essere usato in età romana per esprimere lo *status* di libertà dal regime provinciale<sup>28</sup>. La testimonianza più significativa di questo uso si trova in un passo dell'orazione *Ai Rodii sulla concordia* di Elio Aristide, databile alla metà del secondo secolo, dove l'autore invita i Rodii a desistere dal conflitto intestino che infiamma la città<sup>29</sup>:

ma voi vi vantate di essere liberi e lodate a tal punto la democrazia che non accettereste neanche di essere immortali, se uno non vi lasciasse rimanere in questa costituzione. E tuttavia, non è irrazionale onorarla tanto e non rendersi conto di oltraggiarla? Inasprirsi se qualcuno istituisse un potere dispotico, e alimentare scientemente una cosa che, sulla base di tutto quello che ho detto, si dimostra ancora più grave di quella? E non essere in grado di capire neanche questo, che se le cose vanno avanti così, non c'è modo di evitare il rischio di essere privati di questa apparente libertà<sup>30</sup>?

<sup>27</sup> Sullo *status* di libertà sotto l'impero romano, NÖRR 1966, pp. 63-4; FERRARY 1991, pp. 557-77; JACQUES, SCHEID 1992, pp. 290-294; GUERBER 2009, pp. 33-77.

<sup>28</sup> Syll.<sup>3</sup> 2. 810, l. 19, e *I. Stratonikeia* 14: BRÉLAZ 2021, p. 73. Su questa accezione ellenistica del termine δημοκρατία, che non sostituisce, bensì si aggiunge a quella sorta in età classica, MUSTI 1967, pp. 155-207.

<sup>29</sup> Sul contesto di questo discorso, SWAIN 1996, pp. 293-5; FRANCO 2008, pp. 238-49; LA ROCCA 2009, pp. 404-6; sulla sua datazione, BEHR 1968, pp. 73-4, n. 48a.

<sup>30</sup> ARISTID. 24.22: ὑμεῖς τοίνυν σεμνύνεσθε ὥς ὄντες ἐλεύθεροι καὶ τὴν δημοκρατίαν οὕτως ἐπαινεῖτε ὥστε μὴδ' ἂν ἀθάνατοι δέξαισθε γενέσθαι, εἰ μὴ τις ὑμᾶς ἐπὶ ταύτης ἑάσει μένειν τῆς πολιτείας. Καίτοι πῶς οὐκ ἄλογον αὐτὴν μὲν οὕτω τιμᾶν, ταύτῃ δὲ ἐπηρεάζοντας μὴ θέλειν συνίεναι, καὶ μοναρχίαν μὲν εἶ τις κατασκευάζοιτο, πικρῶς ἂν ἔχῃν, ὃ δὲ τοῦτου τοσούτοις ὅσοις εἶπον δεδεῖκται χαλεπώτερον, τοῦτο αὖξιν ἐκόντας,

Qui il riferimento alla «democrazia» (δημοκρατία) come a una forma di «costituzione» (πολιτεία) opposta a ogni «potere dispotico» (μοναρχία) sembra alludere alla costituzione interna di Rodi<sup>31</sup>. Si deve tuttavia osservare che questa democrazia appare altresì legata alla conservazione della libertà, e questo nesso è così stretto che alla fine, nel considerare la possibilità di un mutamento costituzionale come conseguenza del conflitto intestino, Elio Aristide può omettere il termine δημοκρατία e limitarsi a parlare di perdita della libertà (ἀποστερηθῆναι τῆς... ἐλευθερίας). Per capire il significato di questa democrazia/libertà precaria, strettamente connessa al mantenimento della concordia, si deve considerare che Roma solleva punire le città libere che si fossero rese colpevoli di sedizione con l'assoggettamento al regime provinciale<sup>32</sup>. Il riferimento alla perdita della democrazia/libertà come a una possibile conseguenza del conflitto intestino, dunque, dimostra che qui ἐλευθερία indica concretamente la libertà dal regime provinciale e δημοκρατία la faccia interna di quella libertà: l'autonomia delle istituzioni rodie dal potere 'dispotico' dei governatori romani.

Il nesso tra democrazia e libertà, tuttavia, non si limitava all'accezione di δημοκρατία nel senso di «libertà dal potere esterno». Le città 'libere', in quanto sottratte ai vincoli normativi dal regime provinciale, avevano anche maggiori possibilità di mantenere istituzioni caratterizzate in senso democratico<sup>33</sup>. Rodi, in particolare, aveva potuto conservare un consiglio rinnovabile secondo cadenze semestrali e l'uso di pagare diarie a consiglieri e giurati<sup>34</sup>. Ci si deve chiedere, dunque, se qui la persistente attualità

καὶ μὴδ' ἐκεῖνο δύνασθαι λογίσασθαι, ὡς οὐκ ἔστιν ὅπως, εἰ ταῦθ' οὕτω πρόεισιν, οὐ κινδυνεύετε ἀποστερηθῆναι τῆς δοκοῦσης ταύτης ἐλευθερίας.

<sup>31</sup> Cfr. TOULOU MAKOS 1967, pp. 139-40; diversam. STERTZ 1994, pp. 1252-4; SWAIN 1996, p. 282.

<sup>32</sup> Sulla precarietà dello *status* di libertà in età imperiale, vd. JACQUES, SCHEID 1992, pp. 290-291; THORNTON 1999, pp. 504-38; THORNTON 2001, pp. 427-446; sulle alterne vicende della libertà di Rodi, ripetutamente tolta e restituita tra Claudio e Domiziano, MOMIGLIANO 1951, pp. 150-1.

<sup>33</sup> L'incidenza degli ordinamenti provinciali sul diritto pubblico locale, ampiamente attestata in Bitinia (FERNOUX 2004, pp. 139-46), è più difficilmente valutabile per la provincia d'Asia (COUDRY, KIRBIHLER 2010, pp. 133-69).

<sup>34</sup> Per le istituzioni di Rodi in età imperiale è fondamentale D. CHR. 31.102, dove si parla di erogazioni pubbliche destinate a giurati e consiglieri (τοῖς δικάζουσι, τῇ βουλῇ), con indubbio riferimento al pagamento di diarie: DE STE CROIX 1975, p. 51. A ciò si

del termine δημοκρατία fosse legata anche alla permanenza di tali istituzioni. Esaminiamo, a questo proposito, due passi del *Discorso ai Rodii* di Dione di Prusa, dove il termine si riferisce indubbiamente a un ambito istituzionale interno<sup>35</sup>:

Ritengo che si debbano condurre tutti gli affari della vita in modo giusto e onesto, a maggior ragione nel caso di coloro che svolgono una qualche attività pubblica. Non solo perché le azioni pubbliche sono più manifeste degli errori che ognuno compie in privato, ma anche per il fatto che gli errori dei privati non rivelano automaticamente la viltà della città, mentre da ciò che è fatto pubblicamente in modo indebito consegue necessariamente che anche i singoli appaiano malvagi. In democrazia, infatti, quale è la maggioranza, tale appare anche la morale pubblica. È ciò che piace alla maggioranza infatti – nient'altro che questo – a prevalere<sup>36</sup>.

È bene che i proprietari detengano in sicurezza ogni genere di proprietà, in particolare in democrazia e presso di voi che andate orgogliosi per il fatto di amministrare secondo legalità e giustizia i vostri affari e specialmente – credo – gli onori e i benefici<sup>37</sup>.

aggiunge l'attestazione, in epigrafi di età imperiale, di una rotazione semestrale del consiglio (BADOUD 2016, p. 24; spec. nn. 37, ll. 3-5; 38, ll. 15-17; 39, ll. 8-11). Sono aspetti che richiamano la costituzione rodia della tarda età ellenistica, caratterizzata da giurie popolari e consigli aperti a ricchi e poveri (O'NEIL 1981, pp. 468-73; FERRARY 1987, pp. 247-52; MIGEOTTE 1989, pp. 525-8; GABRIELSEN 1997, pp. 26-8; GRIEB 2008, pp. 334-53; WALSER 2012, pp. 88-9). Sebbene non si possa escludere che tali aspetti nel corso dell'età imperiale siano stati rifunzionalizzati in senso oligarchico (HAMON 2005, p. 143; HELLER 2013, p. 212), l'impressione generale è che la costituzione rodia ammettesse forme di partecipazione più ampie di quelle consentite nelle altre città.

<sup>35</sup> Sul discorso *Ai Rodii*, databile tra il regno di Vespasiano e quello di Traiano, MOMIGLIANO 1951, pp. 149-51; DESIDERI 1978, pp. 110-6; SALMERI 1982, pp. 96-97; SIDEBOTTOM 1992, pp. 409-14; BAILEY 2015, pp. 45-62; GAROFOLI 2016, pp. 1-29.

<sup>36</sup> D. CHR. 31, 5, 6: ὅτι μοι προσήκειν δοκεῖ πάντα μὲν πράττειν δικαίως καὶ καλῶς τὰ κατὰ τὸν βίον, ἄλλως τε τοὺς δημοσίᾳ ποιοῦντας ὁτιοῦν, οὐ μόνον ἐπειδὴ τὰ κοινὰ ὑπάρχει φανερώτερα ὥν ἂν ἕκαστος πράττη μὴ δέον, ἀλλὰ καὶ δι' ἐκεῖνο ὅτι τὰ τῶν ιδιωτῶν ἁμαρτήματα οὐκ εὐθὺς ἀποφαίνει τὴν πόλιν φαύλην, ἐκ δὲ τῶν δημοσίᾳ πραττομένων οὐχ ὃν προσήκει τρόπον ἀναγκῇ δοκεῖν καὶ τοὺς καθ' ἕνα μοχθηροὺς, ὅποιοι γὰρ ἂν ὦσιν οἱ πλείους ἐν δημοκρατίᾳ, τοιοῦτο φαίνεται καὶ τὸ κοινὸν ἥθος· τὰ γὰρ τούτοις ἀρέσκοντα ἰσχύει δῆπουθεν, οὐκ ἕτερα.

<sup>37</sup> D. CHR. 31.58: Ἀλλὰ πάντα μὲν προσήκει βεβαίως ἔχειν τοὺς κτησαμένους, καὶ ταῦτα

Nel primo di questi passi il termine δημοκρατία è posto in nesso con il principio di maggioranza; nel secondo con la legalità e la sicurezza della proprietà<sup>38</sup>. Trattandosi degli unici due casi in cui Dione usa il termine in riferimento all'attualità si è indotti, a prima vista, a istituire un qualche rapporto tra questo uso e lo specifico contesto politico di Rodi. A un esame più attento, tuttavia, questa prima impressione risulta attenuata. Il primo passo, in particolare, focalizzato sull'idea che gli errori commessi come membri della collettività siano più gravi di quelli commessi come individui privati, ha il sapore di una massima che Dione considera generalmente valida. L'idea che la validità di questa massima dipenda dal principio di maggioranza e quindi dal contesto democratico, lungi dall'essere posta in evidenza, è trattata come un corollario scontato. Nel secondo passo, d'altra parte, il contesto democratico è indubbiamente posto in evidenza, ma in un quadro in cui la specificità di Rodi sembra porsi a un ulteriore livello: vi è la generale validità del principio di legalità, poi il contesto democratico, infine quello rodio, il quale sembra incarnare un grado più alto di 'democraticità' (che potrebbe, in ultima analisi, coincidere con lo *status* di libertà). In entrambi i casi, dunque, non è chiaro se il termine δημοκρατία si riferisca alle specifiche istituzioni di Rodi o abbia un significato più generale. Questo dubbio è tanto più serio in quanto risulta chiaro che i due principi democratici considerati da Dione potevano trovarsi, in qualche misura, anche al di fuori delle città 'democratiche' come Rodi. Ciò vale in primo luogo per il principio di legalità, il quale evidentemente rappresentava un valore condiviso da tutti i Greci. Ma non solo. Anche il principio di maggioranza aveva lasciato la sua impronta in un'istituzione largamente diffusa come l'*ekklesia*, la quale attribuiva diritti di voto, di parola e di iniziativa a tutti i cittadini<sup>39</sup>. È lecito chiedersi, pertanto, se nell'usare il termine δημοκρατία qui Dione non si riferisca, almeno in parte, a un concetto di democrazia più ampio di quello richiesto dalle specifiche

ἐν δημοκρατία καὶ παρ' ὑμῖν, οἱ μέγιστον φρονεῖτε ἐπὶ τῷ νομίμως καὶ δικαίως διοικεῖν τὰ παρ' ἑαυτοῖς, μάλιστα δέ, οἶμαι, τὰς τιμὰς καὶ τὰς χάριτας.

<sup>38</sup> Sul principio di maggioranza, MUSTI 1995, pp. 26-9; sul principio di legalità: VLASTOS 1953, pp. 357-8; DE ROMILLY 1971, pp. 146-54.

<sup>39</sup> Sulla persistente rilevanza dell'assemblea popolare greca in età altoimperiale, LEWIN, 1995, pp. 24-36; FERNOUX 2005, pp. 19-71; LA ROCCA 2005, pp. 93-118; SALMERI 2011; FERNOUX 2011; LA ROCCA 2019. Nel *Discorso Euboico* (7. 24-63), Dione di Prusa ci ha lasciato una testimonianza capitale sulla temperie 'democratica' che caratterizzava le assemblee del suo tempo, MA 2000; OPPENEER 2018, pp. 232-7.

istituzioni di Rodi, tanto ampio da potersi estendere alle ordinarie città greche dell'impero.

L'esistenza di una nozione di democrazia applicabile alle ordinarie città greche non è facile da documentare. Come abbiamo accennato, al di fuori di Rodi il termine δημοκρατία non è mai attestato in riferimento all'attualità nell'oratoria politica. Troviamo tuttavia un sinonimo nell'esordio del discorso *Agli Apameni sulla concordia* di Dione di Prusa<sup>40</sup>:

Data la rivalità delle città, non mi stupirei se – come può accadere in un regime popolare – vi fossero alcuni di qui ai quali non piaccio. Seppure so bene che neanche lì [a Prusa] posso piacere a tutti i cittadini, ma alcuni si sentono oppressi proprio perché appaio troppo affettuoso e sollecito verso la città. Del resto l'uomo onesto e moderato deve concedere anche questa facoltà ai suoi concittadini. Che in una città nessuno muova obiezioni o rimproveri a un individuo – anche se sembra agire sempre bene – non è cosa degna di regimi popolari né equa, ma anzi è qualcosa che suole accadere ai tiranni più che agli evergeti<sup>41</sup>.

Qui Dione usa per ben due volte il termine δῆμος, sinonimo di δημοκρατία, per indicare la costituzione interna di Apamea e Prusa, la prima in possesso dello *status* di colonia romana, la seconda città peregrina soggetta al regime provinciale<sup>42</sup>. Più precisamente, egli afferma che in un «regime popolare» (ἐν δήμῳ) un uomo «onesto e moderato» (ἐπιεικὴ καὶ μέτριον), deve concedere ai suoi concittadini il diritto di «criticare»

<sup>40</sup> Sul soggetto di questo discorso, VON ARNIM 1898, pp. 361-3; JONES 1978, p. 93; DESIDERI 1978, pp. 411-2; SALMERI 1982, p. 73; HELLER 2006, pp. 105-114.

<sup>41</sup> D. CHR. 41.2-3: Τὸ δὲ εἶναι τινὰς, ὥς ἂν ἐν δήμῳ, τῶν ἐνθάδε ἔμοι μὴ ἡδομένους οὐκ ἂν θαυμάσαιμι διὰ τὴν τῶν πόλεων φιλοτιμίαν. Καίτοι ἐπίσταμαι σαφῶς οὐδὲ τοὺς ἐκεῖ πολίτας ἅπαντας ἀρέσαι δυνάμενος, ἀλλ' ἐνίοις δι' αὐτὸ τοῦτο ἀχθομένους ὅτι λίαν δοκῶ φιλόπολις καὶ πρόθυμος. Δεῖ δὲ τὸν ἐπιεικὴ καὶ μέτριον ἄνδρα καὶ ταύτην παρέχειν τὴν ἐξουσίαν τοῖς ἑαυτοῦ πολίταις. Τὸ γὰρ μηδένα ἐν πόλει μήτε ἀντιλέγειν ἐνὶ μήτε μέμφεσθαι κἂν ἅπαντα φαίνεται ποιῶν καλῶς, οὐ δῆμων ἐστὶν οὐδ' ἐπιεικής, ἀλλὰ μάλλον φιλεῖ τὸ τοιοῦτον συμβαίνειν τοῖς τυράννοις ἢ τοῖς εὐεργέταις.

<sup>42</sup> Per l'interpretazione del termine δῆμος come sinonimo di δημοκρατία, vd. QUASS 1978, p. 50. La traduzione con il termine «democrazia», tuttavia, prevalente nelle traduzioni moderne (LAMAR CROSBY 1986, pp. 151-3; CUVIGNY 1994, pp. 73-4) non tiene conto delle sfumature e andrebbe preferibilmente sostituita con un'espressione più anodina come 'regime popolare'. Sullo *status* coloniale e le istituzioni politiche di Apamea, JACQUES, SCHEID 1992, p. 311; GUERBER 2017, pp. 175-200; FERNOUX 2019, pp. 107-39.

(ἀντιλέγειν) e di «muovere rimproveri» (μέμφεσθαι), poiché in caso contrario sarebbe più simile a un tiranno che a un evergete. Si tratta di una testimonianza suggestiva: un grande notabile riconosce i limiti posti al proprio potere dalla libertà di critica dei suoi concittadini e interpreta questa limitazione alla luce dell'opposizione tra tirannide e democrazia<sup>43</sup>. Qui, dunque, i tradizionali concetti costituzionali rivelano una loro attualità: l'immagine del tiranno si concreta, sia pure solo per ipotesi, nel potere di un grande notabile<sup>44</sup>; l'idea di democrazia rappresenta un principio vincolante, in grado di porre un freno a quel potere. Il fatto che per quest'ultimo concetto si usi il termine δῆμος conferma che vi era una certa ritrosia a usare δημοκρατία in contesti ufficiali, ma suggerisce anche che questa ritrosia poteva coesistere con la persistente vitalità di ideali 'democratici'.

L'attualità del termine δημοκρατία e dei suoi derivati in relazione alle ordinarie città greche è attestata in una documentazione di diverso genere: i trattati politici di Plutarco. Qui si registra una certa riluttanza a parlare della politica coeva in termini costituzionali, ma significativamente quando ciò avviene – due volte in tutto – il modello prescelto è quello democratico<sup>45</sup>. Possiamo iniziare da un passo dell'Ei πρεσβυτέρῳ πολιτευτέον, dedicato al rapporto tra anziani e politica<sup>46</sup>:

La tirannide, infatti, come qualcuno disse a Dionisio, non è un bel sudario; e nel suo caso, certo, il fatto che la gestione solitaria del potere, con la sua ingiustizia, non abbia avuto un termine rese ancora più completa la disgrazia... ma l'attività politica democratica e legittima di un uomo avvezzo a mostrarsi utile come

<sup>43</sup> QUASS 1978, p. 50, n. 83: «Demokratie im Gegensatz zur Tyrannis». Per il rapporto tra stile democratico e libertà di critica vd. spec. MUSTI 1995, p. 98. Si tratta di un concetto che richiama da vicino l'antico ideale democratico della παρρησία, su cui vd. SCARPAT 1964, pp. 29-37; SPINA 1986.

<sup>44</sup> L'accusa di 'tirannide' doveva essere un cliché diffuso nell'invettiva contro l'alta aristocrazia: Dione fu definito 'tiranno' a Prusa (D. Chr. 47.18 e 23; SALMERI 2000, p. 67; il grande sofista ed evergete Erode Attico ad Atene (Philostr. VS 559; BOWERSOCK 1969, p. 94).

<sup>45</sup> Cfr. DESIDERI 2011, p. 96: «'democracy'... is in theory advocated as the normal political system of a Greek polis». Diversam. BRÉLAZ 2021, p. 72: «Plutarch... did not even mention *demokratia* with regard to the Greek cities of his time, as if the nature of the political regime, and especially democracy, was no longer an issue or a concern for them».

<sup>46</sup> Su quest'opera, FORNARA 1966, pp. 119-27; DESIDERI 1986, pp. 379-81; sulla sua datazione: JONES 1966, p. 73.

governato non meno che come governante conferisce alla morte davvero un bel sudario: la fama derivante dalla vita<sup>47</sup>.

Qui la locuzione «attività politica democratica e legittima» (πολιτεία δημοκρατική καὶ νόμιμος) designa indubbiamente l'attività politica comune nelle città del tempo di Plutarco, quella cui dovrebbero auspicabilmente dedicarsi gli anziani ai quali egli indirizza il proprio trattato<sup>48</sup>. Quest'attività è posta in stretto nesso con un regime di alternanza nella gestione del potere: una condizione in cui, differentemente da quanto avviene in una tirannide, non è consentito stare sempre al governo, ma si deve governare ed essere governati a rotazione<sup>49</sup>. Si tratta di un fondamentale principio inerente al concetto antico di libertà, il quale aveva trovato piena realizzazione nella democrazia<sup>50</sup>. Il problema è che in età imperiale questo principio non poteva più realizzarsi in modo propriamente democratico, poiché ormai l'alternanza al potere – anche come mera possibilità – valeva solo per una cerchia limitata, non certo per l'insieme della cittadinanza. Qui, dunque, noi abbiamo un chiaro esempio dell'uso dell'aggettivo δημοκρατικός in senso lato, non per qualificare sistemi democratici che garantiscono eguali diritti a tutti i cittadini, ma sistemi oligarchici che applicano criteri di eguaglianza all'interno dell'*élite*<sup>51</sup>.

Per comprendere il ruolo giocato da questa nozione ampia di democrazia dobbiamo rivolgerci a un altro trattato plutarco, i *Precetti politici*<sup>52</sup>:

<sup>47</sup> PLUT. *An sen.* 783d-e: οὐ γὰρ ἡ τυραννίς, ὥς τις εἶπε Διονυσίῳ, καλὸν ἐντάφιον· ἀλλ' ἐκεῖν' γε τὴν μοναρχίαν μετὰ τῆς ἀδικίας τὸ γε μὴ παύσασθαι συμφορὰν τελεωτέραν ἐποίησε ... πολιτεία δὲ δημοκρατική καὶ νόμιμος ἀνδρὸς εἰθισμένου παρέχειν αὐτὸν οὐκ ἦττον ἀρχόμενον ὠφελίμως ἢ ἄρχοντα καλὸν ἐντάφιον ὥς ἀληθῶς τὴν ἀπὸ τοῦ βίου δόξαν τῷ θανάτῳ προστίθῃσι.

<sup>48</sup> A questa idea non osta il fatto che il destinatario ufficiale del trattato, Eufane, appartenga all'*élite* politica di Atene (FOLLET 1972, pp. 35-50), città di forti tradizioni democratiche. È evidente, infatti, che il discorso di Plutarco si rivolge oltre il destinatario ufficiale, alle ordinarie città in cui vive e opera la maggioranza dei suoi lettori.

<sup>49</sup> AALDERS 1981, p. 29.

<sup>50</sup> Vd. *supra* n. 23.

<sup>51</sup> Su questa accezione lata di democrazia, DE STE CROIX 1982, pp. 321-3, e spec. MUSTI 1995, pp. 304-10 dove essa è definita attraverso uno schema binario (democrazia vs. tirannide), contrapposto allo schema ternario della democrazia di matrice classica (democrazia vs. oligarchia e tirannide).

<sup>52</sup> Su quest'opera, JONES 1971, pp. 110-21; CARRIÈRE 1977, pp. 110-21; CARRIÈRE 1984,

Generalmente si afferma e si ritiene che scopo dell'educazione politica sia rendere gli uomini adatti a essere governati. In ogni città, infatti, il numero di chi è governato è superiore a quello di chi governa e ognuno, militando in democrazia, governa brevemente ma è governato per tutto il resto del tempo. Ne discende che è cosa molta buona e utile imparare a obbedire ai governanti, anche quando risultino essere inferiori per potere e per fama. È assurdo, infatti, che il protagonista di una tragedia – fosse anche un Teodoro o un Polo – segua un terzo attore salariato e discorra umilmente con lui qualora questi rivesta il diadema e lo scettro, mentre nel mondo reale e nella vita politica l'uomo ricco e famoso snobba e disprezza un magistrato privo di fama e di ricchezza, offendendo e abbattendo con il proprio rango quello della città, invece di accrescerlo e di prestare alla magistratura la propria fama e il proprio potere... A un uomo che ha grande potere nella città, infatti, reca maggior gloria scortare e accompagnare un magistrato, che non farsi scortare o accompagnare da lui. Più precisamente: la prima cosa genera dispiacere e invidia, la seconda invece la vera fama, quella che proviene dalla benevolenza. Così il potente, facendosi vedere talvolta alla porta del magistrato, salutandolo per primo, tenendolo al centro mentre passeggiano insieme, senza privarsi di nulla, rende onore alla città<sup>53</sup>.

Anche qui, come nel passo precedente, la nozione di democrazia si deve riferire alle città per le quali Plutarco ha concepito i suoi precetti, ossia le

pp. 3-69; DESIDERI 1986, pp. 371-81; SWAIN 1996, pp. 162-83; HALFMANN 2002, pp. 83-95; sulla sua datazione (96-114), JONES 1966, p. 72.

<sup>53</sup> PLUT. *Praec. ger. reip.* 816f-817b: λέγουσι δ' οἱ πλείστοι καὶ νομίζουσιν πολιτικῆς παιδείας ἔργον εἶναι τὸ καλῶς ἀρχομένους παρασχεῖν· καὶ γὰρ πλέον ἐστὶ τοῦ ἀρχοντος ἐν ἑκάστη τῇ πόλει τὸ ἀρχόμενον· καὶ χρόνον ἕκαστος ἀρχεῖ βραχύν, ἀρχεται τὸν πάντα χρόνον ἐν δημοκρατίᾳ πολιτευόμενος· ὥστε κάλλιστον εἶναι μάθημα καὶ χρησιμώτατον τὸ πειθαρχεῖν τοῖς ἡγουμένοις, κὰν ὑποδεέστεροι δυνάμει καὶ δόξῃ τυγχάνωσιν ὄντες. ἄτοπον γὰρ ἐστὶ τὸν μὲν ἐν τραγωδίᾳ πρωταγωνιστὴν, Θεόδωρον ἢ Πόλον ὄντα μισθωτῶ τὰ πρῶτα λέγοντι ἔπεσθαι καὶ προσδιαλέγεσθαι ταπεινῶς, ἂν ἐκεῖνος ἔχῃ τὸ διάδημα καὶ τὸ σκήπτρον· ἐν δὲ πράξεσιν ἀληθιναῖς καὶ πολιτείᾳ τὸν πλούσιον καὶ ἐνδοξον ὀλιγωρεῖν καὶ καταφρονεῖν ἀρχοντος ἰδιώτου καὶ πένητος ἐνυβρίζοντα καὶ καθαιροῦντα τῷ περὶ αὐτὸν ἀξιώματι τὸ τῆς πόλεως, ἀλλὰ μὴ μᾶλλον αὔξοντα καὶ προστιθέντα τὴν ἀφ' αὐτοῦ δόξαν καὶ δύναμιν τῇ ἀρχῇ ... ἀνδρὶ γὰρ ἐν πόλει δυνάμενῳ μέγα μείζονα φέρει κόσμον ἄρχων δορυφορούμενος ὑπ' αὐτοῦ καὶ προπεμπόμενος ἢ δορυφορῶν καὶ προπέμπων· μᾶλλον δὲ τοῦτο μὲν ἀηδὶαν καὶ φθόνον, ἐκεῖνο δὲ τὴν ἀληθινὴν φέρει, τὴν ἀπ' εὐνοίας δόξαν· ὁφθεὶς ἐπὶ θύραν ποτὲ καὶ πρότερος ἀσπασάμενος καὶ λαβὼν ἐν περιπάτῳ μέσον, οὐδὲν ἀφαιρούμενος ἑαυτοῦ, τῇ πόλει κόσμον περιτίθησι.



ordinarie città greche del suo tempo<sup>54</sup>. Anche qui essa definisce un ordinamento in cui nessuno governa per sempre ma ‘ognuno’, a turno, deve anche essere governato<sup>55</sup>. Il particolare interesse di questo passo, tuttavia, sta nel fatto che qui il principio di rotazione delle cariche non trova la sua negazione in una teorica tirannide, ma piuttosto nella ritrosia dei ‘potenti’ (μέγα δυνάμενοι) del tempo di Plutarco a lasciarsi governare da magistrati di livello sociale inferiore<sup>56</sup>. Ciò presuppone che l’*élite* politica che ‘democraticamente’ riveste le cariche, pur essendo confinata a una parte minoritaria della cittadinanza, sia comunque abbastanza ampia per comprendere al proprio interno ampi dislivelli di potere. Di qui l’importanza attribuita al principio di obbedienza, il quale impone ai potenti di tributare il dovuto rispetto anche ai magistrati di livello sociale inferiore<sup>57</sup>. Come una rappresentazione scenica, la quale attribuisce talora il ruolo di suddito a un grande attore e quello di re a un’umile comparsa, la vita politica di una città democratica può rovesciare gli ordini di precedenza inerenti alla gerarchia sociale; e allora i potenti devono riverire gli umili, attendendoli alla porta di casa, salutandoli per primi, e scortandoli per la via. L’esigenza di formulare tale precetto è altamente significativa. Da una parte, essa denuncia la supremazia di pochi grandi notabili all’interno della *élite* e la loro tendenza a concepire il proprio potere in una dimensione esterna alla sfera istituzionale; dall’altra, dimostra che l’ideale di democrazia rappresentava un fattore di resilienza, il quale tendeva a contenere tali personaggi nelle simmetrie della vita politica.

In conclusione, i documenti che abbiamo esaminato suggeriscono che il termine δημοκρατία non giocasse più un ruolo importante nel discorso pubblico della città greca di età imperiale. Più precisamente, il fatto che

<sup>54</sup> DESIDERI 2011, p. 96.

<sup>55</sup> Qui il principio di rotazione delle cariche è formulato in termini generali (ἐκαστος), la qualcosa potrebbe rivelare una certa ritrosia ‘ideologica’ a menzionare le limitazioni inerenti a un regime censitario, cfr. SWAIN 1996, p. 173: ‘Naturally Plutarch does not spell out the essential inequality in such a system’

<sup>56</sup> L’indocilità di questi aristocratici alle simmetrie della vita civica emerge anche in *Praec. ger. reip.* 815 a (πλεονεξία καὶ φιλονεικία τῶν πρώτων), dove si sottolinea la loro indisponibilità a piegarsi alle decisioni degli organismi civici – consigli, assemblee, tribunali e magistrature – e a rapportarsi ai concittadini socialmente inferiori (ἐλάττωες) sulla base di un criterio di eguaglianza (ισότης): VALGIGLIO 1976, pp. 112-3; DESIDERI 1986, pp. 172-8; THÉRIAULT 1996, p. 59.

<sup>57</sup> SWAIN 1996, p. 173; DESIDERI 2011, p. 97.

nell'oratoria politica e nelle iscrizioni questo termine sia usato solo in relazione alle città libere suggerisce che altrove vi fosse una certa ritrosia a farne un uso ufficiale. Ciò sarà stato in parte dovuto al fatto che il termine δημοκρατία, inteso in senso stretto, evocava una forma di potere popolare che non si poteva o non si voleva più restaurare. Più rilevante, tuttavia, appare il nesso semantico di questo termine con lo *status* di libertà, che nelle città soggette a regime provinciale avrà reso il suo uso scabroso: in tali contesti, infatti, parlare di democrazia doveva evocare una presunzione di 'libertà' non autorizzata, e poteva creare difficoltà nei rapporti con il potere imperiale.

Malgrado ciò, le testimonianze di Dione e Plutarco dimostrano che nell'universo mentale dei loro contemporanei il concetto di democrazia continuava a rappresentare un valore di riferimento. Certo, si trattava di democrazia in un'accezione lata, la quale poteva applicarsi a regimi oligarchici come quelli che caratterizzavano le ordinarie città greche di età imperiale. Il dato cruciale, tuttavia, è che questo uso della nozione di democrazia non aveva soltanto un ruolo ideologico, ma poneva tutta una serie di vincoli al pieno e formale sviluppo delle disuguaglianze. Ne abbiamo visti due: innanzitutto, almeno all'interno di una *élite* relativamente ampia doveva vigere una rigorosa eguaglianza di diritti politici; in secondo luogo nessuno, neanche il più potente degli evergeti, poteva considerarsi al di sopra della libertà di critica dei propri concittadini. A questi vincoli si possono plausibilmente aggiungere i due principi formulati da Dione in relazione a Rodi, secondo cui ogni decisione doveva avere il consenso della maggioranza ed essere conforme alle leggi. Questi aspetti non possono in alcun modo essere trascurati. Essi rivelano che il concetto di democrazia prevalente in età altoimperiale, seppur lato, non giungeva a comprendere qualsiasi forma di oligarchia. Un regime posto sotto il dominio arbitrario di pochi grandi notabili, il quale privasse di qualsiasi diritto i notabili minori e il resto della cittadinanza non poteva considerarsi democratico. 'Democrazia', piuttosto, definiva città governate da una *élite* relativamente ampia sotto il controllo dell'intera cittadinanza, in cui il protagonismo dei grandi notabili veniva accettato, ma al tempo stesso contenuto nelle simmetrie dello spazio politico.

### *Eguaglianza e stile politico*

Nella città greca di età altoimperiale i principi 'democratici' non rappresentano solo un fattore istituzionale ma devono anche essere incarnati

in uno specifico stile. La nozione di un tale stile è esplicitamente attestata in un decreto epigrafico di Cizico databile al secondo quarto del primo secolo d.C.<sup>58</sup>. Qui, in una sezione gravemente mutila dedicata a illustrare i meriti politici di un congiunto dell'onorata, compare l'espressione βίον ... δημοκρατικώτατον<sup>59</sup>. È un'attestazione unica per quest'epoca, la quale può spiegarsi con il fatto che Cizico era città di forti tradizioni democratiche<sup>60</sup>. Si è sostenuto che tale espressione, in un documento così tardo, dovrebbe intendersi in un senso puramente morale e scevro di connotazioni politiche, come riferita a maniere semplici e affabili<sup>61</sup>. Ma questa interpretazione appare riduttiva. Formulato nell'ambito dei meriti civici del personaggio, il sintagma βίος δημοκρατικώτατος non può essere considerato del tutto scevro di connotazioni politiche. Si dovrà piuttosto ritenere che qui le maniere semplici e affabili dell'onorato siano intese nella loro dimensione pubblica, e quindi come elementi di uno specifico stile politico.

Tale stile non assume un ruolo centrale nell'epigrafia onoraria: questa documentazione, dopo tutto, non è concepita per sottolineare lo spirito 'democratico' degli onorati, bensì per esaltare la loro capacità di distinguersi al servizio della comunità. E tuttavia anche in questa documentazione se ne può trovare traccia nell'elogio di virtù come il «decoro» (κοσμιότης) e la «moderazione» (ἐπιεικεία), le quali possono essere interpretate, almeno in parte, nel senso di una disponibilità degli onorati ad accettare i limiti imposti da una morale latamente egualitaria<sup>62</sup>. Accanto a

<sup>58</sup> SCHWERTHEIM 1978, pp. 213-38; SÈVE 1979, pp. 327-59.

<sup>59</sup> SÈVE 1979, ll. 20-21: ἀποδεδειγμένου, βίον τε [...] δημοκρατικώτατον. Il riferimento del superlativo δημοκρατικώτατον al sostantivo βίον, in considerazione della loro separazione di oltre mezzo rigo, non è certo (cfr. SCHWERTHEIM 1978, p. 218); e tuttavia è suggerito dal fatto che, come dimostra il participio ἀποδεδειγμένου, il nome del personaggio si trovava al caso genitivo e dunque l'aggettivo non poteva essere attribuito a esso.

<sup>60</sup> L'unico termine di confronto è *I. Tralles* 31, l. 7, purtroppo di datazione incerta, dove compare, in relazione alle cariche rivestite da un notevole, la coppia avverbiale ἐνδόξως καὶ δημοκρατικῶς (per una possibile datazione all'età imperiale; BOULAY 2012, p. 77, n. 85); sulla tradizione democratica di Cizico e la complessa vicenda del suo *status* di libertà, revocato definitivamente nel 25 d.C., THORNTON 1999, pp. 504-16.

<sup>61</sup> SÈVE 1979, p. 336: «le sens politique qu'il évoque d'abord est difficile à cette époque; mais des exemples de Plutarque montrent que son emploi n'est plus limité à ce domaine, et qu'il peut signifier "aux manières simples, affable"».

<sup>62</sup> Ad es. κοσμιότης: TAM II 765, l. 26; *I. Aphrodisias* 2007, 12.22, l. 19; 12.319, l. 9 e 13; 12.534, l. 11; 13.105, l. 11; ἐπιεικεία: *I. Ephesos*, 626, l. 8; *I. Aphrodisias* 2007, 12.21, l. 24;

tali virtù, del resto, ve ne è una esplicitamente legata alla nozione di eguaglianza, alla quale non si è finora prestata la dovuta attenzione. Esaminiamo, ad esempio, l'elogio contenuto in un decreto onorario di Kaunos:

Insomma, mostrando che la bontà del suo animo e del suo carattere superava in splendore gli atti di generosità legati alla fortuna, rese la sua vita moderata e paritaria, rispettando i più anziani come padri, comportandosi amabilmente e onestamente con ogni età, giusto nell'azione politica, onesto negli incarichi affidatigli, ammirevole per modestia, pio e affettuoso con i familiari, inimitabile con gli amici, moderato e umano con gli schiavi<sup>63</sup>.

Quest'elogio sottolinea, tra le altre virtù dell'onorato, una «vita... moderata e paritaria» (ἐπεικὴ καὶ ἰσότημιον... βίον), la quale trova espressione nella cortesia verso ogni età e nel rispetto dei più anziani<sup>64</sup>. In questo quadro acquista particolare rilievo l'aggettivo ἰσότημιος, che significa letteralmente «pari nell'onore» e qui si pone in singolare contrasto con l'alto livello sociale contestualmente attribuito all'onorato<sup>65</sup>. Non si tratta di una attestazione isolata: altre iscrizioni dello stesso genere elogiano gli onorati per avere vissuto o rivestito cariche «in spirito di eguaglianza» (ἰσοτείμως)<sup>66</sup>. Il senso di questa formula trova limpida chiarificazione

12.22, l. 23; 12.317, l. 7; 12.417, l. 15. Sull'evoluzione semantica di questi termini, VOELKE 2012, pp. 130-141; CALVO MARTÍNEZ 1999. L'importanza attribuita a queste virtù si riflette nella statuaria coeva, nei modelli che ripropongono la tradizionale figura del cittadino ideale, abbigliato in modo semplice e sobrio: SMITH 1998, pp. 65-66; per l'età ellenistica, ZANKER 1995, pp. 254-8.

<sup>63</sup> *I. Kaunos* 30, 15-18: τὸ δὲ ὅλον λαμπροτέραν τῶν ἀπὸ τῆς τύχης φιλοτιμιῶν ἐπιδεικνύμενος τὴν τῆς ψυχῆς καὶ τῶν ἡθῶν φιλαγαθίαν ἐπεικὴ καὶ ἰσότημιον τὸν ἑαυτοῦ παρεῖχε βίον αἰδούμενος δὲ τοὺς πρεσβυτέρους ὡς πατέρας, φιλοστόργως καὶ φιλοκαλῶς προσφερόμενος πάσῃ ἡλικίᾳ, δίκαιος ἐμ πολιτείᾳ, ἀγνὸς καὶ περὶ τὰς δημοσίας πίστεις, ζηλωτὸς τῆς σωφροσύνης, εὐσεβὴς καὶ φιλόστοργος πρὸς τοὺς οἰκείους, ἀμείμητος πρὸς τοὺς φίλους, ἐπεικὴς καὶ φιλάνθρωπος πρὸς τοὺς οἰκέτας.

<sup>64</sup> Su questo testo epigrafico HERMANN 1971, pp.36-39; ROBERT 1972, n. 430; *I. Kaunos*, pp. 162-4. Un motivo simile ricorre in un'altra iscrizione di età imperiale, *IOSPE* I° 40, ll. 28-30 (Olbia), dove l'onorato è analogamente descritto come rispettoso verso le varie classi di età.

<sup>65</sup> Per il significato di ἰσότημιος in questa iscrizione, cfr. HERRMANN 1971 (seguito da *I. Kaunos*, p. 162): «ohne überheblichkeit».

<sup>66</sup> Cfr. *I. Ancyra* 72, ll. 33-4: ζῶντά τε δικα[ί]ως καὶ ἰσοτείμως; 128, ll. 3-5: φυ[λα]

in un passo della *Guerra Giudaica* di Flavio Giuseppe, dove un notevole di Gerusalemme viene elogiato in termini squisitamente greci: «a fronte dell'imponente splendore della nobiltà, della dignità e della reputazione di cui godeva, egli ricercava l'ισότιμον anche verso i più miserabili»<sup>67</sup>. Da questo testo si evince che nel linguaggio politico di età imperiale l'aggettivo ισότιμος indicava la disponibilità ad attenuare i dislivelli sociali attraverso l'adozione di uno stile paritario. La sua ricorrenza nelle iscrizioni onorarie, pertanto, sottolinea che il notevole ideale – al contempo φιλότιμος e ισότιμος – deve essere capace sia di innalzarsi a onori straordinari, sia di riconoscere un comune piano di eguaglianza con i propri concittadini.

Gli indizi offerti dall'epigrafia trovano conferma nella documentazione letteraria. Senza pretendere di condurre un'indagine sistematica, la quale esulerebbe dai limiti di questo lavoro, ci limiteremo a esaminare qualche testimonianza particolarmente significativa. Possiamo iniziare dalla figura del politico ideale proposta nei *Precetti politici* di Plutarco.

Egli non è in alcun modo molesto, né arreca disturbo con il numero degli schiavi al bagno, o con l'occupazione dei posti a teatro, né si distingue con orpelli destinati a suscitare invidia per il lusso e la stravaganza. Al contrario: è pari ed eguale nelle vesti, nella vita, nell'educazione dei figli e negli ornamenti della moglie, come uno che voglia convivere e confondersi con il popolo<sup>68</sup>.

Qui Plutarco censura tutta una serie di comportamenti legati all'ostentazione del potere e della ricchezza<sup>69</sup>. Non si tratta solo delle molestie o dell'ingombro arrecati, al teatro o alle terme, dal seguito di familiari e

ρχήσαντα μεγαλοπρ[ε]π[ι]ώς καὶ ἰσοτείμως, dove tuttavia gli editori attribuiscono a ἰσοτείμως un significato non attestato altrove: «honourably»; *I. Pergamon Asklepieion* 55: [νεωκορή]σαντα κοσμίως καὶ ἐπεικῶς [καὶ ἄρξαντα] πρὸς πάντας ἰσοτείμως; *I. Prusias* 21, ll. 9-11: κόσμιον... ἰσότημον (cfr. ADAK, STAUNER 2006, pp. 138-139).

<sup>67</sup> JOS. BJ, IV 319: παρὰ τὸν ὄγκον τῆς εὐγενείας καὶ τῆς ἀξίας καὶ ἣς εἶχε τιμῆς ἡγαπηκῶς τὸ ἰσότημον καὶ πρὸς τοὺς ταπεινοτάτους. Cfr. spec. HDN. 2, 4, 9 dove Pertinace è definito, in ragione della sua *civilitas*, ισότιμος e LUC. Herm. 24, dove il termine indica l'eguaglianza del cittadino (πολίτην... ἰσότημον ἅπασιν).

<sup>68</sup> PLUT., 823a-b: οὐδαμῇ δὲ λυπηρὸς οὐδ' ἐνοχλῶν οἰκετῶν πλήθει περὶ λουτρὸν ἢ καταλήψει τόπων ἐν θεάτροις οὐδὲ τοῖς εἰς τρυφὴν καὶ πολυτέλειαν ἐπιφθόνους παράσημος; ἀλλ' ἴσος καὶ ὁμαλὸς ἐσθῆτι καὶ διαίτῃ καὶ τροφαῖς παίδων καὶ θεραπεία γυναικός, οἷον ὁμοδημεῖν καὶ συνανθρωπεῖν τοῖς πολλοῖς βουλόμενος.

<sup>69</sup> Cfr. CARRIÈRE 1984, pp. 207-208.

di schiavi, ma di atteggiamenti stigmatizzati nel loro aspetto simbolico. Plutarco, infatti, non si limita a censurare tali atteggiamenti, ma consiglia all'uomo politico di rendersi sotto ogni profilo 'eguale e conforme' (ἴσος καὶ ὁμαλός) ai suoi concittadini, e più precisamente di «convivere e confondersi con il popolo» (ὁμοδημεῖν καὶ συνανθρωπεῖν τοῖς πολλοῖς). L'abbigliamento personale, gli ornamenti della moglie, l'educazione dei figli e insomma ogni aspetto della sua vita pubblica e privata devono obbedire a un rigoroso criterio di eguaglianza, teso ad annullare la distanza sociale e a rafforzare il senso di comunanza civica. Tutto ciò offre un'immagine concreta del βίος ἰσότημος attestato dalle fonti epigrafiche, e dimostra che esso era molto più comune di quanto quelle fonti farebbero pensare. La precettistica di Plutarco, infatti, in quanto indirizzata in generale ai politici delle città coeve, deve riflettere una temperie largamente diffusa.

Naturalmente, il solo fatto che fosse necessario dare consigli del genere, dimostra che vi erano notabili che si comportavano diversamente. A questo proposito, la testimonianza di Plutarco può essere utilmente confrontata con un noto passo del *Nigrino* di Luciano<sup>70</sup>. Si tratta di un elogio filosofico degli Ateniesi, interamente focalizzato sul loro disprezzo del lusso:

L'inizio del discorso era un elogio della Grecia e degli Ateniesi per il fatto che, allevati in filosofia e povertà, non amano vedere nessuno, né concittadino, né straniero, introdurre a forza il lusso tra di loro, ma se qualcuno giunge da loro con tale intenzione, lo correggono e lo rieducano, riconducendolo a una vita immacolata. Egli ricordava appunto un individuo danaroso il quale, recatosi ad Atene, molto distinto e volgare, con folle di schiavi, vesti preziose e oro, pensava di fare invidia alla totalità degli Ateniesi e di essere ammirato per la sua felicità. Ma a quelli l'omuncolo appariva infelice e si misero quindi a educarlo, senza impedirgli in modo aspro e diretto di vivere come voleva in una città libera; ma quando nei ginnasi e nei bagni risultava molesto, creando ingombro con i servi e costringendo in spazi angusti coloro che si avvicinavano, uno mormorava piano, fingendo di farlo di nascosto, come se non si rivolgesse a lui: «Ha paura di morire mentre si lava? Eppure vi è grande pace nel bagno, per cui non c'è alcun bisogno di un esercito». Ed egli intanto, ascoltando tali cose, veniva educato. Quanto alle vesti variopinte o purpuree, gliele tolsero di dosso schernendo spiritosamente lo splendore dei colori con frasi come «È già primavera! Da dove viene questo pavone?

<sup>70</sup> Sul *Nigrino*, ANDERSON 1978, pp. 367-74; JONES 1986, pp. 84-7; su Atene nell'opera di Luciano, BOWIE 1970, p. 29; NESSEL RATH 2009, pp. 121-35.

Forse sono di sua madre!». Allo stesso modo schernivano il resto: la quantità degli anelli, la ricercatezza della pettinatura e l'intemperanza dei modi. Per questa via egli fu a poco a poco ricondotto a ragione e ripartì molto migliore grazie all'educazione che gli era stata pubblicamente impartita<sup>71</sup>.

Ad Atene l'ostentazione del lusso da parte di un ricco forestiero, invece di generare deferenza, si scontra con un diffuso atteggiamento censorio. Attraverso tutta una serie di rimostranze in luogo pubblico, gli Ateniesi manifestano la propria contrarietà, sino a farlo desistere da tale condotta. La coloritura filosofica del racconto non deve ingannare: Luciano dà un'interpretazione filosofica di una pratica squisitamente civica. Non a caso, vi ritroviamo temi già presenti nel testo di Plutarco: l'inopportunità di fregiarsi di vesti preziose e di ingombrare le terme con un lungo corteo di servitori<sup>72</sup>. In Luciano, tuttavia, possiamo cogliere questi temi da un'altra angolazione: non si tratta più di un freno che l'*élite* pone a sé stessa, ma di un limite imposto dalla collettività. La permanenza di un modello egualitario qui si presenta come il prodotto di una discreta ma costante

<sup>71</sup> Luc. *Nigr.*, 13: ἡ μὲν ἀρχὴ τῶν λόγων ἔπαινος ἦν τῆς Ἑλλάδος καὶ τῶν Ἀθηνησιν ἀνθρώπων, ὅτι φιλοσοφία καὶ πενία συντροφοί εἰσιν καὶ οὐτε τῶν ἀστῶν οὐτε τῶν ξένων οὐδένα τέρονται ὀρώντες, ὃς ἂν τρυφὴν εἰσάγειν εἰς αὐτοὺς βιάζεται, ἀλλὰ εἰ καὶ ἀφίκεται παρ' αὐτοὺς οὕτω διακείμενος, ἡρέμα τε μεθαρμόττουσι καὶ παραπαιδαγωγοῦσι καὶ πρὸς τὸ καθαρὸν τῆς διαίτης μεθιστᾶσιν. Ἐμέμνητο γοῦν τινος τῶν πολυχρύσων, ὃς ἔλθων Ἀθήαζε μάλ' ἐπίσημος καὶ φορτικὸς ἀκολουθῶν ὄχλῳ καὶ ποικίλῃ ἐσθίῃ καὶ χρυσῷ αὐτὸς μὲν ᾤετο ζηλωτὸς εἶναι πᾶσι τοῖς Ἀθηναίοις καὶ ὡς ἂν ευδαίμων ἀποβλέπεσθαι τοῖς δ' ἄρα δυστυχεῖν ἐδόκει τὸ ἀνθρώπιον, καὶ παιδεύειν ἐπεχείρουν αὐτὸν οὐ πικρῶς οὐδ' ἄντικρυς ἀπαγορεύοντες ἐν ἐλευθέρᾳ τῇ πόλει καθ' ὅντινα τρόπον βούλεται μὴ βιοῦν. Ἄλλ' ἐπεὶ κὰν τοῖς γυμνασίοις καὶ τοῖς λουτροῖς ὀχληρὸς ἦν θλίβων τοῖς οἰκέταις καὶ στενοχωρῶν τοὺς ἀπαντῶντας, ἡσυχὴ τις ἂν ὑπεφθέγγατο προσποιούμενος λανθάνειν, ὥσπερ οὐ πρὸς αὐτὸν ἐκείνων ἀποτίνων, Δέδοικε μὴ παραπόληται μεταξὺ λουόμενος· καὶ μὴν εἰρήνην γε μακρὰ κατέχει τὸ βαλανεῖον; οὐδὲν οὖν δεῖ στρατοπέδου. ὁ δὲ ἀκούων ἃ ἦν μεταξὺ ἐπαιδεύετο. Τὴν δὲ ἐσθῆτα τὴν ποικίλην καὶ τὰς πορφυρίδας ἐκείνας ἀπέδυσαν αὐτὸν ἀστεῖως πάνυ τὸ ἀνθηρὸν ἐπισκώπτοντες τῶν χρωμάτων, Ἔαρ ἦδη, λέγοντες, καί, Πόθεν ὁ ταῶς οὗτος; καί, Τάχα τῆς μητρὸς ἐστὶν αὐτοῦ· καὶ τὰ τοιαῦτα. Καὶ τὰ ἄλλα δὲ οὕτως ἀπέσκωπτον, ἢ τῶν δακτυλίων τὸ πλῆθος, ἢ τῆς κόμης τὸ περίεργον, ἢ τῆς διαίτης τὸ ἀκόλαστον· ὥστε κατὰ μικρὸν ἐσωφρονίσθη καὶ παρὰ πολὺ βελτίων ἀπῆλθε δημοσίᾳ πεπαιδευμένος.

<sup>72</sup> Cfr. CARRIÈRE 1984, pp. 207-8.

pressione sociale, la quale educa «pubblicamente» i ricchi, dissuadendoli dal lusso e convertendoli a uno stile di vita più sobrio<sup>73</sup>.

La particolare temperie prodotta da queste forme di pressione collettiva trova una limpida illustrazione in un elogio contenuto nel *Discorso ai Rodii* di Dione di Prusa<sup>74</sup>:

Ma anche questo in voi è oggetto di lode ed è da tutti considerato di non poco conto: l'andatura, il taglio dei capelli, il fatto che nessuno incede alteramente per la città. Grazie alla vostra consuetudine anche gli stranieri sono costretti a camminare in modo composto, e allo stesso modo, credo, è possibile notare che anche i campagnoli, quando si recano nella palestra o nel ginnasio, si muovono meno sgraziatamente. Oltre a ciò anche il modo di vestire e – forse a qualcuno apparirà ridicolo – la limitazione della porpora<sup>75</sup>.

A Rodi, è considerato inopportuno atteggiarsi in modo rozzo o appariscente. Neanche i cittadini rurali, all'interno degli spazi civici, si muovono in modo del tutto sgraziato<sup>76</sup>. Sono assenti, inoltre, tutti quei comportamenti suscettibili di sottolineare in pubblico le differenze sociali o le asimmetrie di potere, come incedere in modo altero ed esagerare nell'uso della porpora<sup>77</sup>. La condotta del buon cittadino si ispira a un ideale di misura

<sup>73</sup> Questo concetto di educazione pubblica è espresso dalla locuzione δημοσία πεπαιδευμένος, e più diffusamente da tutta una serie di verbi – μεθαρμόττω, παραπαιδαγωγέω, παιδεύω (tre volte) e σωφρονίζω – che descrivono l'azione esercitata dal popolo sul ricco forestiero.

<sup>74</sup> Vd. *supra*, n. 40.

<sup>75</sup> D. CHR. 31, 162-163: τοιγάρτοι καὶ τὰ τοιαῦτα ὑμῶν ἐπαίνων τυγχάνει (καὶ γινώσκεται παρὰ πᾶσιν οὐκ ὡς μικρά) τὸ βάδισμα, ἡ κουρά, τὸ μηδένα σοβεῖν διὰ τῆς πόλεως, ἀναγκάζεσθαι δὲ διὰ τὴν ὑμετέραν συνήθειαν καὶ τοὺς ἐπιδημοῦντας ξένους καθεστῶτως πορεύεσθαι· καθάπερ, οἶμαι, καὶ τοὺς ἀγροίκους ἰδεῖν ἔστιν, ὅταν εἰς παλαίστραν ἢ γυμνάσιον ἔλθωσιν, ἦττον ἀρρύθμως κινουμένους· ἔτι πρὸς τούτοις τῆς ἐσθῆτος ὁ τρόπος, τὸ ἴσως ἂν τινι γελοῖον φανέν, τῆς πορφύρας τὸ μέτρον.

<sup>76</sup> Su questa percezione dei rurali, vd. spec. MACMULLEN 1974, pp. 28-32; GIARDINA 1989, pp. 76-7.

<sup>77</sup> GAROFOLI 2016, p. 157. Per il tema dell'incedere altero (σοβεῖν), cfr. Dem. *Meid.* 158; per l'uso della porpora come segno di distinzione in età imperiale: REINHOLD 1970, pp. 48-61. Che il ritegno a indossare la porpora appaia a Dione «ridicolo» (γελοῖον) non significa che fosse in assoluto desueto, ma piuttosto che lo fosse nella misura in cui si manifestava a Rodi. Una qualche proibizione relativa almeno ad alcune qualità di porpora è implicita nel



e compostezza: andatura compassata, pettinatura decente, abbigliamento sobrio; un ideale di fronte al quale la rozzezza del contadino e l'alterigia del ricco sono egualmente stigmatizzati in quanto eccessivi e devianti<sup>78</sup>. Qui ci è dato cogliere una temperie tipica della città isonomica, in cui l'autocontrollo, il senso della misura e la disponibilità al compromesso avevano trovato espressione in uno stile ispirato a un ideale di grazia<sup>79</sup>.

In conclusione, le testimonianze che abbiamo esaminato delineano un quadro indiziario che non può essere facilmente sottovalutato. Se ne ricava la netta impressione che nella città greca di età altoimperiale l'esibizione delle differenze sociali fosse considerata, in linea generale, inopportuna. Quest'idea, certo, appare in stridente contrasto con la retorica delle iscrizioni onorarie, tutta tesa a esaltare la superiorità dell'onorato sui suoi concittadini. E tuttavia questa stessa idea, se correttamente intesa, può rivelarsi non solo compatibile con quella retorica, ma anche indispensabile a una sua migliore comprensione. La diffusa aspirazione agli onori pubblici e la solennità con cui questi erano pubblicizzati, infatti, risaltano in modo più netto se le contempliamo sullo sfondo di una società poco incline a tollerare l'esibizione delle differenze sociali. Potremmo allora ipotizzare che il valore di quegli onori stesse proprio nel fatto che solo essi consentivano di sancire pubblicamente, in forme rigorosamente definite, una superiorità che doveva altrimenti celarsi dietro il velo di un compassato riserbo.

### *Eguaglianza e spartizione sacrificale*

Una testimonianza capitale su questa temperie isonomica ci è offerta da Plutarco in un capitolo delle *Questioni conviviali*, databili ai primi anni del secondo secolo<sup>80</sup>. Qui l'autore riferisce una discussione sorta tra i suoi

fatto che in alcuni luoghi il suo uso era un privilegio attribuito ufficialmente, vd. spec. D. CHR. 34, 29: στεφάνους, προεδρίας καὶ πορφύρας, e inoltre almeno TAM II, 905 ll. 19, 79; 20, 22; 21, 63; IGR III, 199, l. 4; ulteriori riferimenti in QUASS 1983, pp. 192-93; MACMULLEN 1988, p. 238 n. 8; per il rapporto con la dignità sacerdotale, vd. BLUM 1998, pp. 101-2.

<sup>78</sup> VEYNE 2005, p. 225, n. 276: «par une sorte d'égalitarisme civique, sinon social, la retenue, la réserve esthète interdisaient la pompe prétentieuse, la prépotence».

<sup>79</sup> MEIER 1985, pp. 36-7.

<sup>80</sup> Su quest'opera, FUHRMANN 1972, pp. VII-XXXIV; STADTER 2014, pp. 98-106; sulla sua datazione: JONES 1966, pp. 72-3.

amici in merito alla forma assunta dai banchetti pubblici durante il suo arcontato a Cheronea<sup>81</sup>:

Quando ricoprivo l'arcontato eponimo in patria, la maggior parte dei banchetti erano *daïtes*, nel senso che durante i sacrifici a ognuno era assegnata per sorteggio una porzione. Questa prassi ad alcuni piaceva straordinariamente; altri invece la criticavano come asociale e ingenerosa e ritenevano che, una volta deposta la corona, si dovessero risistemare le tavole nel modo consueto<sup>82</sup>.

A Cheronea la maggioranza dei banchetti pubblici era organizzata in modo rigorosamente egualitario, nel senso che ogni cittadino riceveva, in seguito a sorteggio, una parte eguale dell'animale sacrificato<sup>83</sup>. Non si tratta di un fatto inaudito. L'uso della spartizione eguale era antico e sembra avere avuto un ruolo importante nel rafforzare il sentimento di eguaglianza nella città greca classica ed ellenistica<sup>84</sup>. La particolare importanza di questo testo sta nel dimostrare che tale uso rappresentava una prassi ordinaria ancora in età imperiale<sup>85</sup>. Nel caso specifico, tuttavia, esso

<sup>81</sup> Su Plutarco arconte, cfr. *Quaest. Conv.* 6. 8. Sull'arcontato eponimo a Cheronea, SHERK 1990, p. 282.

<sup>82</sup> *Quaest. Conv.* 2.10 642 f: Ὅτε τὴν ἐπώνυμον ἀρχὴν ἤρχον οἴκοι, τὰ πλεῖστα τῶν δειπνῶν δαῖτες ἦσαν, ἐν ταῖς θυσίαις ἐκάστῳ μερίδος ἀποκληρουμένης· ὁ τις μὲν ἤρεσκε θαυμαστῶς, οἱ δ' ὥς ἀκοινώνητον καὶ ἀνλεύθερον ψέγοντες ὦντο δεῖν ἅμα τῷ καταθέσθαι τὸν στέφανον ἐπὶ τὴν συνήθη δίαιταν αὐθις μεθαμύσασθαι τὰς τραπέζας.

<sup>83</sup> Questi banchetti sono indicati come (δημόσια) δείπνα (642f; 643a; 644b). La prassi della spartizione è segnalata da tutto un vocabolario più o meno tecnico: κρεωδαισία (643a) νεμήσεις (644b) e δαῖτες (642f): SCHMITT-PANTEL 1992, pp. 266-8; alla prassi del sorteggio si fa riferimento, oltre che con il verbo ἀποκληρώω nel passo citato, anche con la personificazione Λάχσεις in 644a, e con il termine κλήρος in 644d; il fatto che le porzioni sorteggiate fossero di eguale peso è indicato nelle espressioni ἰσομοῖρα (644b) e ἴση μερίς (643 e).

<sup>84</sup> Su spartizione eguale e isonomia, DETIENNE 1979, p. 24; BERTHIAUME 1982, pp. 44-53; SCHMITT-PANTEL 1992, pp. 49-51; EKROTH 2008, pp. 270-2; TSOUKALA 2009, p. 12. In età ellenistica quest'uso è attestato nella documentazione epigrafica, laddove si fa riferimento a porzioni di peso standardizzato nella spartizione sacrificale: ROBERT 1945, pp. 48-50; SCHMITT-PANTEL 1992, pp. 354-5.

<sup>85</sup> *Quaest. Conv.* 2. 10. 643: καὶ νῦν ἔτι τὰς θυσίας καὶ τὰ δημόσια δείπνα πρὸς μερίδα γίγνεσθαι; un'affermazione che, con ogni probabilità, non va intesa come limitata a Cheronea.

non aveva riscosso unanime consenso e la cittadinanza si era divisa in un acceso dibattito tra favorevoli e contrari<sup>86</sup>.

Nel testo di Plutarco il dibattito è interamente polarizzato tra gli opposti discorsi di Agia e di Lampria. Agia è contrario alla forma corrente dei banchetti pubblici e si adopra a metterne in luce i principali difetti: innanzitutto, la spartizione compromette la comunanza, poiché ricevere le proprie porzioni a peso, come dal macellaio, e consumarle da soli, come bestie alla mangiatoia, toglie il piacere di stare insieme<sup>87</sup>; in secondo luogo, l'eguaglianza inerente a tale spartizione è un'eguaglianza deteriore, aritmetica, in quanto attribuisce porzioni eguali a convitati dall'appetito diseguale (μέτρῳ ... τῷ ἴσῳ πρὸς τοὺς ἀνίσους)<sup>88</sup>. Su questa base, egli invita ad abbandonare la spartizione eguale per adottare anche nei banchetti pubblici la prassi corrente nei banchetti privati, la quale, consentendo a ciascuno di servirsi secondo i propri bisogni a una mensa comune, abbina vera comunanza e giusta eguaglianza.

Al discorso di Agia si oppone quello di Lampria, totalmente favorevole al rito tradizionale<sup>89</sup>. Lampria sostiene che la spartizione eguale dei banchetti pubblici perpetua l'uso di un passato non ancora corrotto dal lusso, in cui le vivande erano così semplici da potersi dividere facilmente<sup>90</sup>. Quindi egli si volge a dimostrare – contro quanto sostenuto da Agia – che tra spartizione e comunanza non vi è alcuna contraddizione:

<sup>86</sup> Ivi, 642 f.

<sup>87</sup> Ivi, 643 b: ἡ δ' εἰς μερίδας αὕτη κρεωδαισία τὴν κοινωνίαν ἀναιροῦσα, πολλὰ δειπνα ποιεῖ καὶ πολλοὺς δειπνοῦντας, οὐδὲνα δὲ σύνδειπνον οὐδενός, ὅταν ὥσπερ ἀπὸ κρεοπωλικῆς ταπέζας σταθμῷ λαβὼν ἕκαστος μοῖραν ἑαυτῷ πρόθηται ... τοῦθ' ὃ νῦν γίγνεται, κρέας προθέμενον καὶ ἄρτον ὥσπερ ἐκ φάτνης ἰδίας ἕκαστον εὐωχεῖσθαι.

<sup>88</sup> Ivi, 643 b-c: ἡ τοῦ κρέως καὶ τοῦ ἄρτου μερὶς ἀδικοτάτῳ μέτρῳ καλλωπίζεται τῷ ἴσῳ πρὸς τοὺς ἀνίσους ... ἀριθμητικῶς, οὐ γεωμετρικῶς ὀρίζων τὸ δίκαιον. Questo argomento evoca la tradizionale opposizione tra eguaglianza aritmetica (assoluta), ed eguaglianza geometrica (proporzionale), propria del pensiero politico greco (cfr. *Quaest. conv.* 8, 2. 719 a-c; *Frat. am.* 484b: HARVEY 1965, pp. 120-3; AALDERS 1981, pp. 43-4). Ma qui l'opposizione ha un senso squisitamente conviviale, in quanto non distingue gli individui in base al potere e alla ricchezza, ma in base alla sete e all'appetito: *Quaest. conv.*, 2.10. 643 c: οὕτε διψῶντας ὡσαύτως οὕτε πεινῶντας: SVEMBRO 1982, p. 961 n. 12.

<sup>89</sup> Sul ruolo di Lampria nei Συμποσιακά, BRENN 2009, p. 57.

<sup>90</sup> *Quaest. Conv.* 2, 10 644a-c.

«Ma dove è il proprio», si dirà, «perisce la comunanza». Sì, ma solo laddove esso non è eguale. Non è infatti il possesso del proprio, ma il furto dei beni altrui e la pretesa di avere una parte maggiore dei beni comuni ad avere dato inizio all'ingiustizia e alla discordia. Le leggi, le quali pongono termine alla discordia fissando un limite e una misura all'appropriazione, devono il loro nome a un'autorità e a una forza che distribuisce in modo eguale i beni comuni<sup>91</sup>.

Qui Lampria intende dimostrare che l'appropriazione implicita nella spartizione (ἴδιον) non è incompatibile con la comunanza (κοινόν) e che l'unico mezzo per conciliarle è proprio l'eguaglianza (ἴσον). A tal fine egli allarga la prospettiva dalla comunanza conviviale alla comunità politica, formulando un ragionamento che può essere riassunto nei seguenti termini: la spartizione adottata nei banchetti pubblici, in quanto spartizione eguale di beni comuni, non è annoverabile tra le forme di appropriazione che determinano ingiustizia e discordia, come il furto e l'appropriazione diseguale dei beni comuni, tant'è vero che le stesse leggi, le quali sono deputate a reprimere quelle forme, derivano il proprio nome da una «forza che distribuisce in modo eguale i beni comuni»<sup>92</sup>. Nell'ambito di questo ragionamento due punti assumono un rilievo cruciale: da una parte l'assimilazione dell'appropriazione diseguale dei beni comuni al furto; dall'altra l'idea di un legame essenziale, etimologico, tra la legge (νόμος) e la spartizione eguale dei beni comuni (ἴσα νέμειν τὸ κοινόν)<sup>93</sup>. Alla base del primo punto vi è l'idea che il fondamentale criterio di legittimità per la fruizione della proprietà pubblica sia l'eguaglianza, nel senso che tale fruizione può darsi solo in modo eguale. Alla base del secondo punto vi è l'i-

<sup>91</sup> *Ibid.* 644 c: ' ὅπου τὸ ἴδιον ἔστιν, ἀπόλλυται τὸ κοινόν· ὅπου μὲν οὖν μὴ ἴσον ἔστιν· οὐ γὰρ οἰκείου κτήσις, ἀλλ' ἀφαίρεσις ἀλλοτρίου καὶ πλεονεξία περὶ τὸ κοινὸν ἀδικίας ἤρξε καὶ διαφορᾶς, ἦν ὄρω καὶ μέτρῳ τοῦ ἴδιου καταπαύοντες οἱ νόμοι τῆς ἴσα νεμούσης τὸ κοινὸν ἀρχῆς καὶ δυνάμεως ἐπώνυμοι γεγόνασιν.

<sup>92</sup> Qui l'opposizione della spartizione eguale dei banchetti pubblici alla πλεονεξία περὶ τὸ κοινόν e il suo parallelismo con una forza (la legge) ἴσα νέμουσα τὸ κοινόν implica che anche essa sia intesa come spartizione di κοινόν, ossia di 'beni comuni'. Ciò dimostra che qui si tratta di banchetti pubblici in senso stretto, ossia finanziati a spese pubbliche (sebbene i confini tra pubblico e privato possano essere talora sfumati: SCHMITT-PANTEL 1992, pp. 291-303 e pp. 359-80).

<sup>93</sup> Questo nesso etimologico, accettato e.g. in CHANTRAINE 1933, p. 10; BENVENISTE 1969, p. 85, è stato posto in discussione da altri studiosi (per una rassegna delle principali ipotesi, QUASS 1971, p. 14, n. 83).

dea che l'ordinamento giuridico, anche laddove legittima la disuguaglianza nella sfera privata, sia in ultima analisi fondato sull'eguale distribuzione di diritti e poteri nella sfera pubblica. Si tratta, come è facile vedere, di una prospettiva squisitamente isonomica<sup>94</sup>. In tale prospettiva, la spartizione eguale adottata nei banchetti pubblici, lungi dall'apparire estranea e incomprendibile, trova la propria giustificazione nei principi fondamentali della comunità civica<sup>95</sup>.

Questa corrispondenza tra spartizione eguale e ideale isonomico si precisa ulteriormente nel seguito del testo, dove Lampria elogia la prassi del sorteggio.

Smettiamola di disprezzare le Moire e, come dice Euripide, «il sorteggio, figlio del caso»! Il sorteggio non dà priorità né alla ricchezza, né alla fama, ma agendo a caso, volta a volta diversamente, inorgoglisce ed esalta l'uomo povero e umile tramite il gusto dell'autonomia, e corregge delicatamente l'uomo ricco e potente, abituandolo a tollerare l'eguaglianza<sup>96</sup>.

Il ruolo cruciale qui attribuito al sorteggio ha il proprio fondamento in un limite tecnico inerente alla spartizione eguale: il fatto che la carne della vittima, pur potendosi tagliare in porzioni dello stesso peso, è qualitativamente diseguale. È quindi necessario, per eliminare ogni residuo di

<sup>94</sup> Per la derivazione di *ισονομία* da *ἴσα νέμειν* e la sua interpretazione come spartizione metaforica di diritti e poteri: HIRZEL 1907, p. 243 n. 1; EHRENBURG 1940, pp. 293-301. L'interpretazione alternativa, la quale fa derivare il termine da *ἴσος νόμος* (VLASTOS 1953, pp. 347-356), è forse più plausibile dal punto di vista strettamente etimologico, ma non cambia il quadro di fondo: come dimostra Plutarco, l'idea di spartizione continuava a essere avvertita anche per il termine *νόμος* e doveva dunque, a maggior ragione, essere avvertita per *ισονομία* (cfr. CERRI 1969, pp. 97-104).

<sup>95</sup> DETIENNE 1979, p. 24: «la portion consommée par chacun des convives consacre, dans l'ordre alimentaire et sacrificiel, la part de droits politiques qui revient à chaque individu, par son appartenance au cercle des citoyens, disposant, en principe, des mêmes droits à la parole et à l'exercice du pouvoir».

<sup>96</sup> *Ibid.* 644 d: παυσώμεθα τὰς Μοίρας ἀτιμάζομετες καὶ τὸν τῆς τύχης παῖδα κληρὸν ὡς Ἑυριπίδης φησὶν, ὃς οὔτε πλούτῳ νέμων οὔτε δόξῃ τὸ πρῶτεϊον, ἀλλ' ὅπως ἔτυχεν ἄλλως ἄλλοτε συμφερόμενος τὸν μὲν πένητα καὶ ταπεινὸν ἐπιγαυροὶ καὶ συνεξαίρει, γενομένον τινος αὐτονομίας, τὸν δὲ πλούσιον καὶ μέγαν ἐθίζων ἰσότητι μὴ δυσκολαίνειν ἀλύπως σωφρονίζει.

ineguaglianza, rendere casuale l'assegnazione delle porzioni<sup>97</sup>. In questo quadro, il doppio riferimento all'autonomia concessa al povero e all'eguaglianza imposta al ricco si spiega con il fatto che il sorteggio, introducendo un criterio impersonale, impedisce al ricco di far valere la sua autorità nell'assegnazione delle porzioni e pone il povero nella condizione di potere accettare, eventualmente, una porzione migliore di quella del ricco. Non può sfuggire, tuttavia, che il binomio autonomia/eguaglianza evoca anche una concezione più generale, la quale conduce oltre la sfera propriamente conviviale: l'idea che il cittadino, per essere eguale, deve essere anche indipendente, economicamente e moralmente, da ogni altro cittadino<sup>98</sup>. Il testo, inoltre, lascia pensare che questa corrispondenza tra prassi conviviale e ideale di eguaglianza rivesta un preciso carattere funzionale. Se la possibilità concessa al povero di provare «il gusto dell'autonomia», infatti, potrebbe al limite interpretarsi come straordinaria, confinata al tempo della festa, l'esigenza di abituare il ricco «a tollerare l'eguaglianza» implica che le relazioni egualitarie apprese durante il rito non debbano esaurire il loro ruolo in questo ambito, ma siano destinate a lasciare un'impronta nella realtà profana. Si può ritenere, dunque, che qui il rito pubblico sia interpretato alla luce di un'esigenza squisitamente isonomica: rafforzare l'orgoglio del povero e la modestia del ricco durante la festa, per favorire la loro 'eguaglianza' nell'ambito ordinario della vita civica.

Per un singolare paradosso, questa limpida testimonianza sulle implicazioni isonomiche della spartizione eguale, pur essendo esplicitamente riferita da Plutarco al suo tempo, è stata sinora valorizzata solo in relazione alla polis classica, mentre è stata quasi totalmente ignorata in relazione alla città greca di età imperiale<sup>99</sup>. Unica eccezione a questo quadro, Pauline Schmitt-Pantel ha nondimeno ritenuto che al tempo di Plutarco la spartizione eguale rappresenterebbe solo una stranezza, un residuo fossile

<sup>97</sup> BERTHIAUME 1982, p. 51.

<sup>98</sup> Sul rapporto tra indipendenza e isonomia, VERNANT 1974, p. 94; MEIKSINS-WOOD 1988, pp. 126-37. Questa idea di indipendenza nelle nostre fonti è generalmente espressa con il termine di ἐλευθερία, piuttosto che con quello, qui utilizzato, di ἀυτονομία, ma cfr. almeno ARIST. *Pol.* 5. 1315 a e PAUS. 19. 2, dove l'aggettivo αὐτόνομος qualifica la libertà dal potere monarchico (o tirannico). Il rapporto tra sorteggio delle porzioni ed eguaglianza ha un corrispettivo politico nella prassi democratica classica di sorteggio delle magistrature: DURAND 1979: 154 (su questa prassi, EHRENBURG 1927, pp. 1451-90; JONES 1957, pp. 47-8; DEMONT 2001).

<sup>99</sup> DETIENNE, [VERNANT] 1979, pp. 23-4; SVEMBRO 1982, p. 954.

non più compreso e privo di qualsiasi rapporto con la realtà politica coeva: «l'étonnement des concitoyens de Plutarque devant le repas-partage (*dais*), fossile qui se perpétue lors des sacrifices publics à Chéronée, montre qu'ils ne comprennent plus la portée d'un tel banquet. Ses valeurs sont celles de la cité des ancêtres et non les leurs. La figuration dans un rite, le repas sacrificiel, de rapports sociaux égalitaires, n'a plus de sens dans la cité du second siècle»<sup>100</sup>. Questa irrilevanza della spartizione eguale, secondo Schmitt-Pantel, si legherebbe al fatto che nella città di età imperiale la coesione civica non si sarebbe più riflessa nella modalità propria dei banchetti pubblici, ma in quella, totalmente diversa, propria dei banchetti privati<sup>101</sup>. Coerentemente con tale assunto, il dialogo messo in scena da Plutarco riguarderebbe in primo luogo la corretta organizzazione dei banchetti privati, e gli interlocutori, al di là del loro dissenso di facciata, concorderebbero nel ritenere tali banchetti come l'unico modello possibile di comunanza<sup>102</sup>.

Questa interpretazione, tuttavia, non convince. È vero che il modello costituito dai banchetti privati rimane in primo piano come punto di riferimento della discussione. Non è vero, invece, che gli interlocutori concordino nel ritenere tali banchetti come l'unico modello possibile di comunanza. Al contrario: la divergenza tra Agia e Lampria verte proprio su questo punto. Se il primo sembra ignorare l'idea di comunanza implicita nei banchetti pubblici, il secondo dimostra per essa profonda comprensione; se il primo considera la spartizione eguale un retaggio ingombrante, di cui sarebbe meglio sbarazzarsi, il secondo la considera una tradizione positiva, che andrebbe preferibilmente conservata. In questo quadro, noi non abbiamo alcuna ragione di privilegiare la prospettiva di Agia rispetto a quella di Lampria. Il discorso di Lampria, infatti, appare lucido, coerente e appassionato, e non può essere agevolmente ridotto a un'astratta

<sup>100</sup> SCHMITT-PANTEL 1992, p. 480.

<sup>101</sup> *Ibid.* 480: «La cohésion civique s'appuie désormais sur d'autres pratiques dont le banquet privé lieu de la *philanthropie*. Pour le dire autrement, dans ce propos de table de Plutarque, le repas sacrificiel a cessé d'être à la fois modèle et miroir de la vie civique, c'est le *symposion*, banquet privé, qui tient ce rôle différemment».

<sup>102</sup> *Ibid.* 480: «En filigrane Hagias et Lamprias ont comme modèle de référence une même pratique, qui leur est quotidienne, où partage et communauté peuvent s'exprimer, celle du *symposion*, entendu comme le banquet privé (visible dès le titre du propos), Tous deux s'accordent pour situer dans le passé le repas où l'on partage et ni l'un ni l'autre ne tente de donner un sens et une place à la *dais* dans leur cité, celle du I<sup>er</sup> – II<sup>e</sup> siècle après J.-C.».

reminiscenza erudita: un uomo estraneo all'ideologia isonomica avrebbe forse potuto riesumare il nesso etimologico tra νόμος e ἴσα νέμειν, ma non avrebbe mai potuto evocare in termini così vivi l'assuefazione del ricco all'«eguaglianza» e l'orgoglio del povero per l'«autonomia». Su questa base, l'idea di una generale incomprensione della spartizione eguale al tempo di Plutarco deve essere senz'altro respinta. Al massimo possiamo ammettere un dissidio tra chi non comprendeva o piuttosto avversava i valori cui rimandava la spartizione eguale, e chi invece non solo li comprendeva ma li considerava salutari per la vita civica<sup>103</sup>.

È giunto il momento, dunque, di restituire questa testimonianza alla cultura politica della città greca di età altoimperiale. Ricapitoliamone i punti salienti: 1) ancora in questa epoca il rito pubblico continuava a prevedere forme di spartizione eguale; 2) queste forme potevano ancora essere giustificate nell'alveo di una più ampia concezione isonomica concernente il corretto uso dei 'beni comuni'; 3) esse instillavano nei partecipanti, ricchi e poveri, valori squisitamente isonomici come «eguaglianza» e «autonomia». Com'è facile vedere, questi dati comportano un certo scarto rispetto a un'immagine corrente delle pratiche redistributive di età imperiale: se a queste pratiche si attribuisce talora una funzione gerarchizzante, qui troviamo al contrario distribuzioni che rafforzano tra i cittadini un sentimento di eguaglianza. Questo scarto può spiegarsi, almeno in parte, se consideriamo che la testimonianza di Plutarco si riferisce a distribuzioni pubbliche, mentre le altre testimonianze a nostra disposizione, offerte soprattutto dall'epigrafia onoraria, si riferiscono prevalentemente a distribuzioni evergetiche. L'opposizione tra gerarchia ed eguaglianza potrebbe quindi essere connessa, sia pure imperfettamente, a quella tra privato e pubblico, e rimandare al fatto che se l'evergete, disponendo dei suoi beni, può talora decidere di privilegiare alcuni settori della cittadinanza, il magistrato che usa fondi pubblici deve tendenzialmente coinvolgere in modo eguale tutti i cittadini. Non si tratta, dunque, di scegliere tra la testimonianza di Plutarco e quella delle fonti epigrafiche, privilegiando una prospettiva a discapito dell'altra. Dobbiamo piuttosto immaginare uno scenario complesso, in cui i criteri gerarchizzanti di alcune distribuzio-

<sup>103</sup> Qui sarebbe interessante sapere a chi tra i due interlocutori vadano le simpatie di Plutarco. In un altro capitolo delle *Questioni conviviali*, concernente la disposizione dei convitati durante i banchetti privati, Plutarco media tra la posizione del padre, ancorata a una visione gerarchica, e quella più 'democratica' dei fratelli Timone e Lampria (*Quaest. Conv.* I 2, spec. 616e-f): BRENK 1977, pp. 77-9.



ni evergetiche potevano convivere con i criteri egualitari di distribuzioni eminentemente pubbliche.

\*\*\*

L'insieme delle testimonianze esaminate ci consente di trarre alcune conclusioni sulla cultura politica della città greca di età altoimperiale. Innanzitutto, l'antico ideale di democrazia, sebbene in parte contraddetto dalla concreta evoluzione istituzionale, non aveva perso la propria funzione di valore di riferimento; in secondo luogo, nelle relazioni sociali dominava ancora uno stile latamente egualitario e l'esibizione delle differenze era considerata, in linea generale, inopportuna; infine, il rito pubblico attribuiva ancora un ruolo cruciale al principio della spartizione eguale e tale principio poteva essere interpretato alla luce di una concezione squisitamente isonomica. Tutto ciò suggerisce che nella cultura politica greca l'ideale di eguaglianza continuava a rappresentare un elemento vitale. Siamo insomma ricondotti allo scenario tracciato da Peter Brown, nel quale le tendenze gerarchizzanti di una società fortemente competitiva appaiono ancora contenute entro le maglie di un «modello di parità». Se tale scenario fosse confermato, dovremmo concludere che non fu la prima età imperiale, bensì l'avvento della tarda antichità a determinare il collasso del paradigma egualitario, e che solo allora poté affermarsi un nuovo paradigma ispirato a criteri squisitamente gerarchici.

### Bibliografia

- ADAK, STAUNER 2006: M. ADAK, K. STAUNER, *Zur Stellung von Armeeangehörigen in ihren Heimatstädten. Der Fall M. Aurelius Antoninus aus Prusias ad Hypium*, «Gephyra» 3 (2006), pp. 133-168.
- AALDERS 1982: G. J. D. AALDERS, *Plutarch's Political Thought*, Amsterdam-Oxford-New York 1982.
- ANDERSON 1978: G. J. D. ANDERSON, *Lucian's Nigrinos: the Problem of Form*, «GRBS», 19, 1978, pp. 367-74.
- BAILEY 2015: C. BAILEY, *Honours' in Rhodes: Dio Chrysostom's Thirty-First Oration*, «ICS», 40, 2015, pp. 45-62.
- BEHR 1968: CH. A. BEHR, *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam 1968.
- BERTHIAUME 1982: G. BERTHIAUME, *Les rôles du mageiros. Étude sur la boucherie, la cuisine, et le sacrifice dans la Grèce ancienne*, Leiden 1982.

- BLUM 1998: H. BLUM, *Purpur als Statussymbol in der griechischen Welt*, Bonn 1998.
- BOULAY 2012: TH. BOULAY, *Le Tableau d'honneurs d'Antioche du Méandre*, in *Patrie d'origine et patries électives. Les citoyennetés multiples dans le monde grec d'époque romaine*. Actes du colloque international de Tours, 6-7 octobre 2009, éd. par A. Heller et A.-V. Pont, Bordeaux 2012, pp. 61-77.
- BOWERSOCK 1969: G. W. BOWERSOCK, *Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1969.
- BOWIE 1970: E. L. BOWIE, *Greeks and Their Past in the Second Sophistic*, «P&P», 46, 1970, pp. 3-41.
- BRÉLAZ 2021: C. BRÉLAZ, *Democracy, Citizenship(s), and 'Patrotism'. Civic Practices and Discourses in the Greek Cities under Roman Rule*, in *Civic Identity and Civic Participation in Late Antiquity and the Early middle Ages*, éd. par C. Brélaz et E. Rose, Turnhout 2021, pp. 65-90.
- BRENK 1977: F. E. BRENK, *In Mist Apparelled Religious Themes in Plutarch's Moralia and Lives*, Leiden 1977.
- BRENK 2009: F. E. BRENK "In Learned Conversation". *Plutarch's Symposiac Literature and the Elusive Authorial Voice*, in *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, a cura di J. Ribeiro-Ferreira et al., Coimbra 2009, pp. 51-62.
- BROWN 1978: BROWN, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge Mass.-London 1978.
- CALVO MARTÍNEZ 1999: J. L. CALVO MARTÍNEZ, *La epieikeia desde Platón a Plutarco*, in A. P. Gimenez et alii (eds.) *Plutarco, Platon y Aristoteles*. Actas del V Congreso Internacional de la I.P.S. (Madrid-Cuenca 4-7 de Mayo de 1999) Madrid, pp. 45-61.
- CAMBIANO 2016: G. CAMBIANO, *Come nave in tempesta. Il governo della città in Platone e Aristotele*, Roma-Bari 2016.
- CARLSSON 2010: S. CARLSSON, *Hellenistic Democracies. Freedom, Independence and Political Procedure in Some East Greek City-States*, Stuttgart 2010.
- CARRIÈRE 1977: J.-C. CARRIÈRE, *À propos de la Politique de Plutarque*, «DHA», 3, 1977, pp. 237-51.
- CARRIÈRE 1984: *Plutarque, Oeuvres morales*, éd. par J.-C. Carrière, XI, Paris 1984.
- CERRI 1969: G. CERRI, ἴσος δασμός come equivalente di ἰσωνομία nella silloge teognidea', «QUCC», 8, 1969, pp. 97-104.
- CHANIOTIS 2010: A. CHANIOTIS, *Illusions of Democracy in the Hellenistic World*, pp. 1-58, <http://athensdialogues.chs.harvard.edu/cgi-bin/WebObjects/athensdialogues.woa/wa/dist?dis=43>.
- COUDRY, KIRBIHLER 2010: M. COUDRY, F. KIRBIHLER, *La lex Cornelia, une lex provinciae de Sylla pour l'Asie*, in *Administrer les provinces de la République romaine*, éd. par N. Barrandon et F. Kirbihler, Rennes 2010, pp. 133-69.

- CUVIGNY 1994: *Dion de Pruse, Discours bithyniens (Discours 38-51)*, a cura di M. CUVIGNY, Paris 1994.
- DEMONT 2020: P. DEMONT, *Le tirage au sort des magistrats à Athènes. Un problème historique et historiographique*, in *Sorteggio pubblico e cleromanzia dall'antichità all'età moderna*. Atti della tavola rotonda (Milano 26-27 gennaio 2000), a cura di F. Cordano e C. Grottanelli, Milano 2001, pp. 63-81.
- DE ROMILLY 1971: J. DE ROMILLY, *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*, Paris 1971.
- DE STE CROIX 1981: G. E. M. DE STE CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquest*, London 1981.
- DESIDERI 1978: P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Firenze 1978, pp. 299-300.
- DESIDERI, P. 1986: P. DESIDERI, *La vita politica cittadina nell'impero: lettura dei Praecepta gerendae rei publicae e dell'An seni res publica gerenda sit, «Athenaeum»*, 74, 1986, pp. 371-81.
- DESIDERI 2011: P. DESIDERI, *Greek Poleis and the Roman Empire: Nature and Features of Political Virtues in an Autocratic System*, in *Virtues of the People. Aspects of Plutarchan Ethics*, ed. by G. ROSKAM, L. VAN DER STOCKT Leuven 2011, pp. 83-98.
- DETIENNE 1979: M. DETIENNE, *Pratiques culinaires et esprit de sacrifice*, in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, éd. par Id., J.-P. Vernant, Paris 1979.
- DETIENNE, M. 1993: M. DETIENNE, *I limiti della spartizione in Grecia*, in *Sacrificio e società nel mondo antico*, a cura di C. Grottanelli e N. F. Parise, Roma-Bari 1993.
- DURAND 1979: J.-L. DURAND, *Bêtes grecques. Propositions pour une topologie des corps à manger*, in *La cuisine du sacrifice en pays grec*, éd. par M. Detienne, et J.-P. Vernant, Paris 1979, pp. 133-65.
- EKROTH, G. 2008: G. EKROTH, *Meat, Men and God: On the Division of Animal victis at Greek Sacrifices*, in ΜΙΚΡΟΣ ΙΕΡΟΜΝΗΜΩΝ: Μελέτες εις μνήμην Michael H. Jameson, ed. by A. Matthaïou and I. Polinskaa, Atene 2008, pp. 259-90.
- EHRENBERG 1927: V. EHRENBERG, s.v. *Losung*, in *RE*, XIII, 1927, coll. 1451-1504.
- EHRENBERG 1940: V. EHRENBERG, s.v. *Isonomia*, in *RE*, suppl. VII, coll. 293-301.
- FERNOUX 2007: H. L. FERNOUX, *L'institution populaire dans les cités grecques d'Asie mineure sous le Haut-Empire. Remarques sur la composition sociologique et l'activité politique des assemblées populaires (I<sup>re</sup>-III<sup>siècle</sup> ap. J.-C.)*, in *Survivances et métamorphoses*, éd. par H. Duchêne, Dijon 2007, pp. 19-73.
- FERNOUX 2011: H. L. FERNOUX, *Le demos et la cité. Communautés et assemblées populaires en Asie mineure à l'époque imperiale*, Rennes 2011.
- FERNOUX 2019: H. L. FERNOUX, *Le colonies romaines dans le Nord-ouest de*

- l'Asie mineure (Alexandreia Troas, Lampsaque, Parion et Apamee Myrléa): les conditions de leur fondation et leur évolution sociologique à l'époque imperiale*, in *Roman Imperial Cities in the East and in Central-Southern Italy*, ed. by N. Andrade et al., Roma 2019, pp. 107-39.
- FERRARY 1987-1989: J.-L. FERRARY, *Les Romains de la république et les démocraties grecques*, «Opus», 6-8, 1987-1989, pp. 210-3.
- FERRARY 1987: J.-L. FERRARY, *Cicéron (De re publica 3, 35, 48) et les institutions rhodiennes*, in *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a Francesco della Corte*, II, Urbino 1987, pp. 247-52.
- FERRARY 1991: J.-L. FERRARY, *Le statut des cités libres dans l'Empire romain à la lumière des Inscriptions de Claros*, «CRAI», 135, 1991, pp. 557-77.
- FOLLET 1972: S. FOLLET, *Flavius Euphanès d'Athènes, ami de Plutarque*, in *Mélanges de linguistique et de philologie grecques offerts à Pierre Chantraine*, Paris 1972.
- FORNARA 1966: C. W. FORNARA, *Sources of Plutarch's «An seni sit gerenda res publica»*, «Philologus», 110, 1966, pp. 119-27.
- FRANCO 2008: C. FRANCO, *Aelius Aristides and Rhodes: Concord and Consolation*, in W. V. HARRIS, B. HOLMES, *Aelius Arisidydes between Greece, Rome and the Gods*, Leiden 2008, 217-49.
- GABRIELSEN 1997: V. GABRIELSEN, *The Naval Aristocracy of Hellenistic Rhodes*, Aarhus 1997.
- GAROFOLI 2016: P. GAROFOLI, *Dione Crisostomo, discorso Ai Rodii (or. 31). Introduzione, traduzione e commento*, diss. Cassino 2016.
- GAUTHIER, P. 1984: P. GAUTHIER, *La cités hellénistiques: épigraphie et histoire des institutions et des régimes politiques*, in *Actes du VIII<sup>e</sup> congrès international d'épigraphie grecque et latine*, Atene 1984, pp. 82-107.
- GAUTHIER 1985: P. GAUTHIER, *Les Cités grecques et leur bienfaiteurs* Paris 1985.
- GIARDINA 1989: A. GIARDINA, *Uomini e spazi aperti*, in *Storia di Roma*, IV, *caratteri e morfologie*, Torino 1989, 76-77.
- GRIEB 2008: V. GRIEB, *Hellenistische Demokratie. Politische Organisation und Struktur in freien griechischen Poleis nach Alexander dem Grossen*, Stuttgart 2008.
- GUERBER 2009: E. GUERBER, *Les cités grecques dans l'Empire romain. Les privilèges et les titres des cités de l'Orient hellénophone d'Octave Auguste à Dioclétien*, Rennes 2009.
- GUERBER 2017: E. GUERBER, *La colonie d'Apamée-Myrlea: 'un îlot de romanité en pays grec'?* in *L'Héritage grec des colonies romaines d'Orient. Interactions culturelles dans les provinces hellénophones de l'empire romain*, éd. par C. Brélaz, Paris 2017, 175-200.
- HAMON 2005: P. HAMON, *Le Conseil et la participation des citoyens: les mutations*

- de la basse époque hellénistique*, in *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique*, hrsg. von P. Frölich et Ch. Müller, Genève 2005, pp. 121-44.
- HAMON 2012: P. HAMON, *Gleichheit, Ungleichheit und Euergetismus: die isotes in den kleinasiatischen Poleis der hellenistischen Zeit*, in "Demokratie" im Hellenismus. Von der Herrschaft des Volkes zur Herrschaft der Honoratioren?, hrsg. von Ch. Mann und P. Scholz, Mainz am Rhein 2012, pp. 56-73.
- HALFMANN 2002: H. HALFMANN, *Die selbstverwaltung der kaiserzeitlichen Polis in Plutarchs Schrift Praecepta gerendae reipublicae*, «Chiron», 32, 2002, pp. 83-95.
- HARVEY 1965: F.D. HARVEY, *Two Kinds of Equality*, «C&M», 26, 1965, 101-146.
- HELLER 2006: A. HELLER, "Les bêtises des Grecs". *Conflits et rivalités entre cités d'Asie et de Bithynie à l'époque romaine (129 a.C.-235 p. C.)*, Bordeaux 2006.
- HELLER 2009: A. HELLER, *La cité grecque d'époque impériale: vers une société d'ordres?*, «Annales ESC», 64, 2009, pp. 341-73.
- HELLER 2013: A. HELLER, *Les institutions civiques grecques sous l'empire: romanisation ou aristocratisation?* in *Les Grecs héritiers des Romains*, éd. par P. Schubert, Vandœuvre-Genève, pp. 206-12.
- HERRMANN 1971: P. HERRMANN, *Zwei Inschriften aus Kaunos und Baba Dag*, «OpAth», 10, 1971, pp. 36-9.
- HIRZEL 1907: R. HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes*, Leipzig 1907.
- JACQUES, SCHEID 1991: F. JACQUES, J. SCHEID, *Roma e il suo impero. Istituzioni, economia, religione*, Roma-Bari 1992.
- JONES 1940: A. H. M. JONES, *The Greek City from Alexander to Constantine*, Oxford 1940.
- JONES 1957: A. H. M. JONES, *Athenian Democracy*, Oxford 1957.
- JONES 1966: C. P. JONES, 'Towards a Chronology of Plutarch Works', «JRS», 56, 1966, pp. 61-74.
- JONES 1971: C. P. JONES, *Plutarch and Rome*, Oxford 1971.
- JONES 1986: C. P. JONES, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge Mass.-London 1986.
- JONES 1978: C. P. JONES, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge 1986.
- KOLENDO 1981: J. KOLENDO, *La répartition des places aux spectacles et la stratification sociale dans l'Empire romain*, «Ktema», 6, 1981, pp. 301-15.
- LAMAR CROSBY 1986: *Dio Chrysostom*, IV, a cura di H. LAMAR CROSBY Cambridge Mass.-London 1986.
- LA ROCCA 2005: A. LA ROCCA, *Diritto di iniziativa e potere popolare nelle assemblee cittadine greche*, in *Politica e partecipazione nelle città dell'impero romano*, a cura di F. Amarelli, Roma 2005, pp. 93-118.
- LA ROCCA 2009: A. LA ROCCA, *Elio Aristide e le assemblee popolari* «MedAnt», 12, 393-408.

- LA ROCCA, A. 2013: A. LA ROCCA, *Apuleio e gli ἐκκλησιασταί*, in *Parole in movimento: linguaggio politico e lessico storiografico nel mondo ellenistico: linguaggio politico e lessico storiografico nel mondo ellenistico*. Atti del convegno internazionale, Roma 21-23 febbraio 2011, a cura di M. Mari e J. Thornton, Pisa-Roma 2013, pp. 207-19.
- LA ROCCA 2019: A. LA ROCCA, *Quando sono scomparse le assemblee popolari delle città greche?* «ScAnt», 25, 2019, pp. 25-38.
- LARSEN 1945: J.A.O. LARSEN, *Representation and Democracy in Hellenistic Federalism*, «CPh» 40, 1945, pp. 65-97.
- LAVALLI-LESTRADE 2003: I. LAVALLI-LESTRADE, *Remarques sur les élites dans les poleis hellénistiques* in *Les élites et leurs facettes: les élites locales dans le monde hellénistique et romain*, éd. par M. Cébeillac-Gervasoni et L. Lamoin, Roma 2003, pp. 51-64.
- LÉVÉQUE, VIDAL-NAQUET 1964: P. LÉVÉQUE, P. VIDAL-NAQUET, *Clisthène l'Athénien: Essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque de la fin du VI<sup>e</sup> siècle à la mort de Platon*, Paris 1964.
- LEWIN 1995: A. LEWIN, *Assemblee popolari e lotta politica nelle città dell'impero romano*, Firenze 1995.
- MA 2000: J. MA, *Public Speech and Community in the Euboicus*, in *Dio Chrysostom*, a cura di S. SWAIN, Oxford 2000, pp. 108-24.
- MA 2018: J. MA, *Whatever Happened to Athens? Thoughts on the Great Convergence and Beyond*, in *The Hellenistic Reception of Classical Athenian Democracy and Political Thought*, ed. by M. Canevaro and B. Gray, Oxford 2018.
- MACMULLEN 1974: R. MACMULLEN, *Roman Social Relations 50 B.C. to A.D. 284*, New Haven-London 1974.
- MACMULLEN 1988: R. MACMULLEN, *The Corruption and the Decline of Rome*, New Haven-London 1988.
- MANN 2012: CH. MANN, *Gleichheiten und Ungleichheiten in der hellenistischen Polis: Überlegungen zum Stand der Studien*, in *“Demokratie” im Hellenismus. Von der Herrschaft des Volkes zur Herrschaft der Honoratioren?*, hrsg. von Id. und P. Scholz, Mainz am Rhein 2012, pp. 11-7.
- MAZZARINO 1947: S. MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente. Ricerche di storia greca arcaica*, Firenze 1947.
- MAZZARINO 1973: S. MAZZARINO *L'impero romano*, Roma-Bari 1973.
- MEEUSEN 1916: M. MEEUSEN, *Plutarch's Sciences of Natural Problems. A Study with Commentary on Quaestiones naturales*, Leuven 1916.
- MEIER 1980: CH. MEIER, *Die Entstehung des politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1980.
- MEIER, CH. 1985: CH. MEIER, *Politica e grazia*, Bologna 1985.

- MEIKSINS WOOD 1988: E. MEIKSINS WOOD, *Peasant-Citizen and Slave. The Foundations of Athenian Democracy*, London-New York 1988.
- MIGEOTTE 1989: L. MIGEOTTE, *Démocratie et entretien du peuple à Rhodes d'après Strabon*, XIV, 2, 5, «REG», 102, 1989, pp. 515-28.
- MIGEOTTE 1997: L. MIGEOTTE, *L'évergétisme des citoyens aux périodes classique et hellénistique*, in *Actes du Xe Congrès international d'épigraphie grecque et latine. Nîmes, 4-9 octobre 1992*, éd. par M. Christol et O. Masson, Paris 1997, pp. 183-96.
- MOMIGLIANO 1951: A. MOMIGLIANO, rec a Ch. Wirszubski, *Libertas as a Political Idea in Roma during the Late Republic and Early Principate*, Cambridge 1950, «JRS», 41, 1951, pp. 146-53.
- MUSTI 1967: D. MUSTI, *Polibio e la democrazia*, «ASNP», 36, 1967, pp. 155-207.
- MUSTI 1995: D. MUSTI, *Demokratía. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1995.
- MÜLLER 1995: H. MÜLLER, *Bemerkungen zu Funktion und Bedeutung des Rats in den hellenistischen Städten*, in *Stadt und Bürgerbild im Hellenismus*, hrsg. von M. Wörle und M. P. Zanker, Munich 1995, pp. 41-54.
- OBER 1989: J. OBER, *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology and the Power of the People*, Princeton 1989.
- NESSSELRATH 2009: H. G. NESSELRATH, *The Tale of Two Cities - Lucian on Rome and Athens*, in *A Lucian for Our Times*, ed. by A. Barthes, Newcastle 2009, pp. 121-35.
- NÖRR 1966: D. NÖRR, *Imperium und Polis in der Hohen Prinzipatszeit*, München 1966.
- OPPENEER 2018: TH. OPPENEER, *Assembly Politics and the Rhetoric of Honour in Chariton, Dio of Prusa and John Chrysostom*, «Historia», 67, 2018, pp. 223-343.
- QUASS 1979: F. QUASS, *Zur Vefassung der griechischen Städte im Hellenismus*, «Chiron», 9, 1979, pp. 37-52.
- QUASS 1993: F. QUASS, *Die Honoratiorenschicht in den Städten der griechischen Ostens. Untersuchungen zur politischen und sozialen Entwicklung in hellenistischer und römischer Zeit*, Stuttgart 1993.
- RAAFLAUB 1985: K. RAAFLAUB, *Die Entdeckung der Freiheit. Zur historischen Semantik und Gesellschaftsgeschichte eines politischen Grudbegriffs der Griechen*, Munich 1985.
- RAAFLAUB 1996: K. RAAFLAUB *Equalities and Inequalities in Athenian Democracy*, in *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, ed. by J. Ober and Ch. Hedrick, Princeton 1996, pp. 139-74.
- REINHOLD 1970: M. REINHOLD, *History of Purple as a Status Symbol in Antiquity*, Brussels 1970.
- ROBERT 1972: J. ROBERT, L. ROBERT, *Bulletin épigraphique*, «REG», 85, 1972, pp. 364-526.



- ROGERS 1991: G. M. ROGERS, *The Sacred Identity of Ephesos: Foundation Myths of a Roman City*, London-New York.
- ROBERT 1945: L. ROBERT, *Le sanctuaire de Sinouri près de Mylasa*, Paris 1945.
- ROBERT 1960: L. ROBERT *Recherches épigraphiques*, «REA», 62, 1960, pp. 276-361.
- SALMERI 1982: G. SALMERI *La Politica e il potere. Saggio su Dione di Prusa*, Catania 1982.
- SALMERI 2000: G. SALMERI, *Dio, Rome and Civic Life in Asia Minor*, in *Dio Chrysostom*, ed. by S. Swain, Oxford 2000, pp. 53-96.
- SALMERI 2011: G. SALMERI *Reconstructing the Political Life and Culture of the Greek Cities of The Roman Empire*, in *Political Culture in the Greek City after the Classical Age*, ed. by O. van Nijf and R. Alston, Louvain 2011, pp. 197-214.
- SAVALLI-LESTRADE 2003: I. SAVALLI-LESTRADE, *Remarques sur les élites dans les poleis hellénistiques*, in *Les élites et leurs facettes. Les élites locales dans le monde hellénistique et romain*, éd. par M. Cébeillac-Gervasoni et L. Lamoine, Rome-Clermont-Ferrand 2003, pp. 51-64.
- SCHMITT-PANTEL 1992: J. P. SCHMITT-PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Roma 1992, 354-5.
- SCHMITT 1997: TH. SCHMITT, *Bildung und Macht. Zur sozialen und politischen Funktion der zweiten Sophistik in der griechischen Welt der Kaiserzeit*, München 1997.
- SCHWERTHEIM 1978: E. SCHWERTHEIM, *Ein Postumer Ehrenbeschluss für Apollonis in Kyzikos* «ZPE», 29, 1978, pp. 213-28.
- SÈVE 1979: M. SÈVE, *Un décret de consolation à Cyzique*, «BCH», 103, 1979, pp. 327-59.
- SHERK 1990: R. K. SHERK, *The Eponymous Officials of the Greek Cities I*, «ZPE», 83, 1990, pp. 249-88.
- SIDEBOTTOM 1992: H. SIDEBOTTOM, *The Date of Dio of Prusa's Rhodian and Alexandrian Orations*, «Historia», 41, 1992, pp. 407-19.
- D.B. SMALL 2008: *Social Correlations to the Greek Cavea in the Roman Period*, in *Roman Architecture in the Greek World*, ed. by S. MACREADY, F. H. THOMPSON, London, 85-93.
- SMITH 1998: R.R.R. SMITH, *Cultural Choice and Political Identity in Honorific Portrait Statues in the Greek East in the Second Century A.D.*, «JRS», 88, 1998, pp. 56-93.
- STADTER 2014: PH. A. STADTER, *Plutarch and his Roman Readers*, Oxford 2014.
- STARR 1952: CH. G. STARR, *The Perfect Democracy of the Roman Empire*, «AHR», 58, 1952, pp. 1-16.
- DE STE. CROIX 1981: G. E. M. DE STE. CROIX, *The Class Struggle in the Ancient Greek World*, London 1981.



- STERTZ 1994: S. A. STERTZ, *Aelius Aristides' Political Ideas*, in ANRW, II 34.2, Berlin-New York 1994, pp. 1248-70.
- SVEMBRO 1982: J. SVEMBRO, *À Mégara Hyblaea: le corps géomètre*, «Annales ESC», 37, 5-6, 953-964.
- SWAIN, S. 1996: S. SWAIN, *Hellenism and Empire. Language, Classicism and Power in the Greek World, AD 50-250*, Oxford 1996.
- THÉRIAULT 1996: G. THÉRIAULT, *Le culte d'Homonoia dans les cités grecques*, Lyon-Québec 1996.
- THORNTON 1999: J. THORNTON, *Una città e due regine. Eleutheria e lotta politica a Cizico fra gli Attalidi e i Giulio Claudi*, «MedAnt», 2, 1999, pp. 497-538.
- THORNTON 2001: J. THORNTON, *Gli aristoi, l'akriton plethos e la provincializzazione della Licia nel monumento di Patara*, «MedAnt» 4, 2001, pp. 427-46.
- THORNTON 2019: J. THORNTON, *Istituzioni democratiche e tensioni sociali: dalla pólis ellenistica alla città imperiale*, in *Roman Imperial Cities in the East and in Central-Southern Italy*, ed. by N. Andrade et al., Roma 2019, pp. 55-90.
- TSOUKALA 2009: V. TSOUKALA, *Honorary Shares of Sacrificial Meat in Attic Vase Paintings. Visual Signs of Distinctions and Civic Identity*, «Hesperia», 78, 2009, pp. 1-40.
- VALGIGLIO 1976: *Plutarco. Praecepta gerendae reipublicae*, a cura di E. VALGIGLIO, Milano 1976.
- VAN NIJF 1997: O. M. VAN NIJF, *The Civic World of the Professional Associations in the Roman East*, Amsterdam 1997.
- VERNANT, 1965: J.-P. VERNANT, *Espace et organisation politique en Grèce ancienne*, «Annales», 20, 1965, pp. 576-95.
- VEYNE 2005: P. VEYNE, *L'identità grecca contro et avec Rome*, in Id., *L'empire gréco-romain*, Paris 2005.
- VLASTOS 1953: G. VLASTOS, *Isonomia*, «AJPh», 74, 1953, pp. 337-66.
- VLASTOS 1973: G. VLASTOS, *ΙΣΟΝΟΜΙΑ ΠΟΛΙΤΙΚΗ*, in Id., *Platonic Studies*, Princeton 1973, pp. 178-83.
- VOELKE 2012: P. VOELKE, *Les failles de la κοσμιότης dans la Samienne de Ménandre*, 86 (2012), pp. 123-141.
- WALSER, A. 2012: *ΔΙΚΑΣΤΗΡΙΑ. Rechtsprechung und Demokratie in den hellenistischen Poleis*, in *“Demokratie” im Hellenismus. Von der Herrschaft des Volkes zur Herrschaft der Honoratioren? (Die hellenistische Polis als Lebensform 2)*, hrsg. von Chr. Mann und P. Scholz, Mainz 2012, pp. 74-108.
- WÖRRLE 2000: M. WÖRRLE, *Pergamon um 133 v. Chr.*, «Chiron», 30, 2000, pp. 543-76.
- WÖRRLE 2005: M. WÖRRLE, *La politique des évergètes et la non-participation des citoyens. Le cas de Maronée sous l'empereur Claude*, in *Citoyenneté et*

*participation à la basse époque hellénistique*, éd. par P. Frölich et Ch. Müller, Genève 2005, pp. 145-61.

ZANKER 1995: P. ZANKER, *Brüche im Bürgerbild? Zu bürgerlichen Selbstdarstellungen in den hellenistischen Städten*, in *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, hrsg. von M. Wörle und P. Zanker, München 1995, pp. 254-8.

ZUIDERHOEK 2008: A. ZUIDERHOEK, *On the Political Sociology of the Imperial Greek City*, «GRBS», 48, 2008, pp. 417-45.

ZUIDERHOEK 2009: A. ZUIDERHOEK, *The Politics of Munificence in the Roman Empire. Citizens, Elites and Benefactors in Asia Minor*, Cambridge 2009.