
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

L'Economico di Senofonte: la “maîtresse de la maison”

Xenophon's *Oeconomicus*: the “maîtresse de la maison”

Fiorenza Bevilacqua ⁱ
<https://orcid.org/0000-0003-1782-2329>
fiorenzabevilacqua@gmail.com

ⁱ Liceo classico Parini Milano – Milano – Italia.

BEVILACQUA, F. (2021). *L'Economico di Senofonte: la “maîtresse de la maison”*. *Archai* 31, e03109.

Resumen: *L'Economico* di Senofonte contiene un interessante trattato sulla vita matrimoniale: al centro di questo trattato si colloca la figura della moglie di Iscomaco, così come viene delineata da quanto quest'ultimo narra a Socrate. Una figura in parte innovativa, in quanto viene associata alla gestione dell'*oikos* come responsabile

di quanto si svolge all'interno della casa: un ruolo diverso da quello del marito, che si occupa e dirige ciò che si svolge all'esterno: i compiti di moglie e marito risultano quindi diversi ma complementari. Questa differenza di attitudini e quindi di ruoli è presentata come voluta sia dalla divinità, sia dalla natura (in quanto strumento della divinità) sia dalla consuetudine (*nomos*). La moglie di Iscomaco viene quindi a configurarsi come una collaboratrice e una compagna per il marito. Tuttavia questa moglie non intrattiene con il marito una relazione paritaria: infatti gestisce attività e persone all'interno della casa secondo le direttive impartite dal marito; anche nella sfera della vita sessuale deve adeguarsi ai desideri e alle convinzioni di Iscomaco; il suo stesso status di moglie sarà mantenuto soltanto se lei risponderà alle sue aspettative: paradossalmente la sua stessa autonomia è in realtà eterodiretta. Se pure può considerarsi una "maîtresse de la maison", tuttavia, come ha sottolineato con una formula efficacissima Foucault, si tratta comunque di una "maîtresse obéissante de la maison".

Palabras clave: *oikos*, gestione, moglie, compagna.

Abstract: Xenophon's *Oeconomicus* includes an interesting treatise on married life, at the hearth of which is the figure of Ischomachus' wife, such as she is described by Ischomachus' words to Socrates. It is an almost innovative figure, because she shares the management of the *oikos* as being responsible for what is carried out within the *oikos*: her role is different from her husband's, who runs and manages what is carried out outside of the *oikos*. Therefore husband's and wife's tasks are different, though complementary. The difference in inclinations and, therefore, roles is shown as established by god, nature (as an instrument of god) and custom (*nomos*). So Ischomachus' wife is a collaborator and companion of her husband, even though she does not have an equal relation with her him: she manages the activities and people within the *oikos* according to her husband's directives. Also in the sphere of sexual life she has to conform to his desires and convictions; her own status as a wife will be preserved only if she meets his expectations: paradoxically her own autonomy is other-directed. Even if she may be considered a "maîtresse de la maison", nevertheless, as Foucault outlined with a very incisive expression, she is anyway the "maîtresse obéissante de la maison".

Keywords: *oikos*, management, wife, companion.

1. La moglie di Iscomaco prima di Iscomaco.

Le prime parole che Iscomaco pronuncia riguardo a sua moglie la presentano qual è al momento della sua conversazione con Socrate, cioè come una donna in grado di amministrare da sola quanto si trova all'interno dell'abitazione (*Oec.* 7.3). Subito dopo, tuttavia, prima di narrare come abbia educato sua moglie a questo fondamentale compito, Iscomaco traccia un rapido quadro di come era sua moglie quando l'aveva sposata.

Innanzitutto è giovanissima, non ha ancora quindici anni (*Oec.* 7.5): un dato che non ha nulla di eccezionale, anzi costituiva l'età media del matrimonio per le ragazze ateniesi e coincideva con l'età media del menarca (Pomeroy, 1994, 268-269). Del resto anche la moglie di Critobulo, al momento del matrimonio, era giovanissima e aveva visto e ascoltato il meno possibile (*Oec.* 3.13), proprio come la moglie di Iscomaco (*Oec.* 7.5). Della educazione ricevuta in precedenza da quest'ultima sappiamo tuttavia qualcosa di più: Iscomaco infatti precisa che aveva imparato a lavorare la lana e osservato come distribuire tra le schiave il lavoro della tessitura, ma soprattutto era stata educata a controllare il desiderio di cibo e bevande (*Oec.* 7.6), quindi a esercitare la *enkrateia* in due degli ambiti che le sono propri. Sia la moglie di Iscomaco sia la moglie di Critobulo sembrano dunque rappresentare la condizione della ragazza ateniese al momento del matrimonio: giovanissima e pressoché ignara di tutto e, in particolare, di quelli che, secondo Iscomaco ma anche secondo Socrate (*Oec.* 3.10), sono i compiti inerenti al suo ruolo di moglie.

Il modello di moglie delineato da Iscomaco risulta, per diversi aspetti, innovativo e Iscomaco stesso viene quindi a configurarsi come un marito che si allontana dalla figura tradizionale del marito ateniese,

incarnato da quel Critobulo a cui Socrate non manca di rimproverare il suo comportamento (*Oec.* 3.12-13). Ma c'è di più: in *Oec.* 3.15, a conclusione di quella parte della conversazione con Critobulo che verte sui rapporti tra marito e moglie, Socrate stesso anticipa la suddivisione di ambiti e di competenze che Iscomaco illustrerà ampiamente in *Oec.* 7.16-43.

2. Il grande mito di fondazione (*Oec.* 7.16-43).

Il nucleo centrale del primo discorso di Iscomaco a sua moglie è stato a buon diritto definito da Roscalla (1991, p. 128, n. 11) un vero e proprio mito di fondazione. Prima di esaminarne i contenuti, è opportuno soffermarsi brevemente sulla situazione in cui questo discorso si sviluppa.

Iscomaco infatti precisa che, prima di dare inizio all'educazione di sua moglie, si è preoccupato di compiere un sacrificio e di pregare gli dèi per il buon esito dell'impresa,¹ cioè perché lui fosse in grado di insegnare e lei di imparare ciò che è meglio per entrambi (*Oec.* 7.7). Non si tratta di un dettaglio di scarsa importanza: vedremo infatti che alla divinità verrà assegnato un ruolo di primo piano nell'attribuzione di funzioni e ruoli distinti all'uomo e alla donna. Così come non costituisce un dettaglio irrilevante il comportamento della moglie di Iscomaco in questa circostanza: non solo partecipa al sacrificio e alle preghiere, ma promette agli dèi di "diventare come si deve" (*Oec.* 7.8: *genesthai oian dei*): non a caso, viene qui ripresa l'espressione usata poco prima da Socrate (*Oec.* 7.4: *einai oian dei*). Se pure Iscomaco chiede agli dèi che entrambi possano essere all'altezza dei compiti che li attendono, tuttavia qui emerge una prima dissimmetria: è la moglie che deve diventare "come si deve", Iscomaco, il perfetto *kalos kagathos*, lo è già. Né ci deve sfuggire l'assoluta fiducia di Iscomaco nell'efficacia dei propri insegnamenti (*Oec.* 7.8). Infine questa parte introduttiva puntualizza il momento in cui Iscomaco dà

¹ In sintonia con il Senofonte dell'*Anabasi*, che non dimentica mai di offrire un sacrificio prima di affrontare un combattimento o una sortita.

inizio all'educazione di sua moglie: non subito dopo il matrimonio, bensì dopo un certo lasso di tempo. Iscomaco infatti può cominciare a dialogare (*dialegesthai*) soltanto quando ormai sua moglie *moi cheiroethes en kai etetithaseuto*, cioè, letteralmente, "si lasciava trattare da me ed era addomesticata" (*Oec.* 7.10). Entrambi i termini chiave, l'aggettivo *cheiroethes* e il verbo *tithaseuo*, sono correntemente utilizzati per animali che vengono addomesticati. Pomeroy (1994, p. 272) fa notare che nei testi greci riferirsi all'educazione di una ragazza come a un processo in cui essa viene "addomesticata" è tutt'altro che infrequente; inoltre ricorda il rituale in onore di Artemide a Brauron, a cui le ragazze ateniesi partecipavano vestite da orse, un abbigliamento che simboleggiava anche la loro natura "selvaggia" prima che il matrimonio intervenisse ad addomesticarle.² Qui l'"addomesticamento" della sposa è finalizzato alla possibilità di *dialegesthai*, di intrattenere un dialogo, e coincide quindi con l'acquisizione di una dimensione compiutamente umana. Vale la pena di ricordare che un'analogia con gli animali viene istituita da Iscomaco anche a proposito degli schiavi: egli asserisce infatti che i metodi che funzionano per abituare all'obbedienza gli animali valgono anche per gli schiavi (*Oec.* 13.6-9). In qualche misura, quindi, la moglie e gli schiavi sono accomunati da una originaria natura vicina a quella degli animali,³ anche se nel caso della moglie si tratta di una natura transitoria, destinata a venire modificata in prima battuta dal matrimonio e poi dall'educazione impartitale dal marito, mentre nel caso degli schiavi sembra che soltanto quelli che vengono selezionati e formati per diventare *epitropoi* si elevino a una dimensione pienamente umana, tanto è vero che Iscomaco asserisce che, se danno buona prova di sé, li tratta come

² Per questo rituale, che rappresentava la trasformazione e la integrazione nei culti ufficiali di un antico rito di iniziazione, risulta tuttora fondamentale Brelich (1969, p. 229-311).

³ Per altro con qualche differenza: mentre gli schiavi sono presentati come schiavi del ventre (*Oec.* 13.9), la moglie di Iscomaco, già al momento del matrimonio, risultava perfettamente educata all'autocontrollo in questo ambito (*Oec.* 7.6).

se fossero uomini liberi e addirittura li onora come *kaloï kagathoi* (*Oec.* 14.9).⁴

Dopo questa breve introduzione, Iscomaco comincia a riferire a Socrate la sua prima conversazione con la moglie, di tipo rigorosamente didattico. Il discorso di Iscomaco parte da quello che è lo scopo del matrimonio, che è in funzione dell'*oikos* e dei figli. Pertanto è in vista della gestione e dell'accrescimento dell'*oikos*, qui da intendersi come patrimonio familiare, e della procreazione e dell'educazione dei figli che bisogna scegliere il partner (*koinonos*) migliore possibile (*Oec.* 7.11): Iscomaco esclude che in tale scelta possa giocare un qualche ruolo l'attrazione sessuale (*Oec.* 7.11), in significativa consonanza con il Socrate dei Memorabili (*Mem.* 2.2.4). Riguardo alla scelta del coniuge è da notare che, mentre Iscomaco ha scelto la futura moglie, lui non è stato scelto dalla futura sposa, bensì dai genitori di lei: una prassi assolutamente comune, ma che, come rileva Foucault (1984, p. 203-204), costituisce una dissimmetria originaria che caratterizza il legame matrimoniale. Iscomaco esordisce dunque affermando che il matrimonio è in funzione dell'*oikos* e dei futuri figli: tuttavia riguardo a questi ultimi si limita a dire che le decisioni relative alla loro educazione sono da rimandare a quando verranno al mondo (*Oec.* 7.12)⁵ e a ribadire la tradizionale convinzione che vedeva nei figli degli alleati per i genitori e il loro sostegno nella vecchiaia (*Oec.* 7.12; 7.19). Quanto all'*oikos*, Iscomaco dichiara che non è importante chi dei due coniugi abbia contribuito con la maggior quantità di beni al nuovo *oikos*, ma che il contributo più importante lo dà chi si dimostra miglior compagno (*Oec.* 7.13). La moglie di Iscomaco si sente inadeguata rispetto a un simile compito: afferma infatti che l'unico compito indicatole da sua madre è semplicemente quello di *sophronein* (*Oec.* 7.14). Si tratta passaggio importante, perché in Senofonte (e in modo

⁴ Su questa affermazione, a prima vista così sconcertante, vedi Bevilacqua (2018a, p. 52-55).

⁵ Si potrebbe leggere qui, dietro la maschera di Iscomaco, una dichiarazione autoriale di rinuncia ad affrontare in questa opera l'argomento dell'educazione dei figli.

particolarmente evidente nei *Memorabili*) *sophrosyne* e *sophronein* sono sostanzialmente sinonimi di *enkrateia*, il dominio di sé che si esercita nei confronti del desiderio di cibo, bevande, sonno, sesso.⁶

Iscomaco allora, rispondendo a sua moglie, non si limita ad accennare che il *sophronein* è ugualmente alla portata di uomini e donne, entrambi in grado di essere *sophrones* (*Oec.* 7.15), ma più avanti asserisce che il dio ha concesso ugualmente a uomini e donne la capacità di esercitare il dominio di sé (*enkrateis de einai*) negli ambiti in cui bisogna esercitarlo e che quindi può essere sia l'uomo sia la donna a rivelarsi superiore per *enkrateia* (*Oec.* 7.27). Sono affermazioni di notevole rilevanza e, come vedremo, tutt'altro che scontate.⁷ Ma al centro del discorso di Iscomaco, a partire da *Oec.* 7.16, si colloca il grande mito di fondazione del matrimonio: di fondazione perché a istituire il matrimonio e a stabilire la rigida suddivisione dei compiti (per altro complementari) tra l'uomo e la donna contribuiscono gli dèi (o il dio)⁸ e la consuetudine (*nomos*) (*Oec.* 7.16), nonché la natura (*physis*), che verrà nominata solo più avanti (*Oec.* 7.22; 7.28), ma che già in questa prima enunciazione viene evocata dall'espressione *hoi theoi ephysan*, in cui la natura appare come uno strumento di cui la divinità si serve. Alla base di questa divisione / complementarità di compiti si colloca la opposizione / complementarità tra spazio interno ed esterno, il primo proprio della donna e il secondo dell'uomo. Una opposizione / complementarità radicata in modo profondo nella cultura e nel pensiero greco (anche se non sempre consapevole ed esplicitata),

⁶ Al riguardo rimangono fondamentali le osservazioni di North (1966, p. 123-132).

⁷ Per il Socrate di Senofonte la *enkrateia* non è semplicemente una virtù ma il fondamento stesso della virtù (*Mem.* 1.5.4; cf. anche 4.5.11), mentre per il Socrate di Platone la virtù ha il suo fondamento nella conoscenza: a prescindere da questo fatto, sembra comunque che tra i Socratici fosse diffusa la convinzione che la virtù, qualunque sia la sua natura e il suo fondamento, non solo è accessibile a uomini e donne, ma è anche la stessa in uomini e donne: cf. soprattutto Platone, *Men.* 71e1-73b5. Come è noto Aristotele polemizzerà apertamente contro questa tesi, da lui attribuita direttamente a Socrate: cf. *infra*.

⁸ Come ha ben visto Pomeroy (1994, p. 275), *hoi theoi* e *ho theos* nell'*Economico* sono usati indifferentemente.

come ha mostrato in un suo ormai classico saggio J.-P. Vernant (1963) a proposito della coppia Hermes ed Hestia, il primo legato agli spazi esterni, agli spazi dell'uomo, la seconda al centro della casa (il focolare), allo spazio chiuso della donna. Ed è in funzione di questa divisione degli spazi e dei compiti che il dio, asserisce Iscomaco, ha predisposto la natura della donna e dell'uomo (*Oec.* 7.22-25). Infine Iscomaco non manca di soffermarsi su quello che potremmo definire il terzo protagonista di questo mito di fondazione: *ho nomos*, la consuetudine, che interviene a integrare e confermare (*synepainei*) l'operato del dio (*Oec.* 7.30). Questo passaggio, *Oec.* 7.30, presenta due punti di grande rilevanza: innanzi tutto l'enfasi posta sull'elemento sociale, la consuetudine, che opera in piena sintonia con la divinità e quindi, implicitamente, anche con la natura;⁹ in secondo luogo, ancora sul piano sociale, il riferimento alla sanzione che colpisce, nei consueti termini di decoro / vergogna, chi si appropria dello spazio e dei compiti assegnati all'altro sesso.

3. La regina delle api; la custode delle leggi.

Ancora nel corso di questa prima conversazione Iscomaco paragona le funzioni della moglie all'interno dell'*oikos* a quelle della regina delle api (*Oec.* 7.32-38) e, in una conversazione successiva, a quelle dei *nomophylakes*, i custodi delle leggi (*Oec.* 9.14-15). Si tratta di due paragoni degni di nota, soprattutto per le loro implicazioni ideologiche.

Già in *Oec.* 7.17, Iscomaco accenna di passaggio a un'analogia tra i compiti della moglie e quelli dell'ape regina; poco dopo sviluppa questa analogia affermando che l'ape regina profonde impegno e fatica per lavori simili a quelli della moglie, lavori che, proprio come quelli della moglie, le sono stati ordinati dal dio (*Oec.* 7.32). Iscomaco quindi illustra i punti di contatto tra i compiti della moglie e quelli dell'ape regina (*Oec.* 7.33-36), nell'ambito di un'analogia per

⁹ Questa sintonia tra *nomos* e *physis* risulta di estremo interesse e meriterebbe di essere precisata e approfondita nelle sue implicazioni, ma si tratta di una tematica che esula dagli orizzonti e dagli scopi del presente lavoro.

altro non totale.¹⁰ Ma l'aspetto più interessante di questa analogia è un altro, che Pomeroy ha avuto il merito di evidenziare già in un suo articolo del 1984 per poi riprenderlo nel suo commento all'*Economico*, e cioè che l'ape regina presenta a sua volta significativi punti di contatto con il re dei Persiani: non a caso il paragone tra il capo dello sciame e Ciro il Vecchio è esplicito in *Cyr.* 5.1.24. Più in generale, secondo Pomeroy (1994, p. 240-242), si può pensare che l'amministrazione dell'impero persiano costituisca un modello per la gestione dell'*oikos* di Iscomaco e di sua moglie. Si tratta naturalmente di un impero persiano fortemente idealizzato: ciò non deve sorprendere se si tiene conto che la stesura della seconda parte dell'*Economico* si colloca in un periodo assai vicino (se non parzialmente sovrapposto) a quello in cui ha luogo la lunga composizione della *Ciropedia*,¹¹ dove la componente politico-ideologica si accampa senza dubbio in primo piano.

Una non trascurabile rilevanza ideologica riveste anche la seconda analogia, o meglio il secondo modello proposto da Iscomaco alla moglie: quello dei *nomophylakes*, i "custodi delle leggi" (*Oec.* 9.14-15). Iscomaco infatti la esorta a considerarsi come "custode delle leggi" per ciò che si trova all'interno della casa (*Oec.* 9.15); inoltre la invita a passare in rassegna i vari oggetti, come fa il frurarco con le sentinelle, e a valutare in che stato si trova ciascun oggetto, come fa la Bulé con i cavalli e i cavalieri (*Oec.* 9.15). Tuttavia il riferimento

¹⁰ Infatti tra i compiti della moglie non viene citato l'allevamento della prole e non vi è neppure un corrispettivo all'attività di promozione di colonie da parte dell'ape regina.

¹¹ Come è noto, per la *Ciropedia* Delebecque (1957, p. 399-405), propone una composizione scaglionata nell'arco di sette anni dal 365 al 358, individuando come *terminus ante quem* il 358 (data della morte di Artaserse II e di ascesa al trono di Artaserse III Ochos che Senofonte sembra ignorare) e come *terminus post quem* il 365, sulla base di diverse argomentazioni, per altro alquanto discutibili. Ancora Delebecque, 1957, p. 363-376, sostiene che la seconda parte dell'*Economico* sarebbe stata composta tra la fine del 362 e l'inizio del 361, quindi contemporaneamente a parte della *Ciropedia*. Personalmente sarei incline a ipotizzare una data più bassa per la seconda parte dell'*Economico*, in quanto indizi significativi sembrano denunciare una mancata revisione finale dell'opera nel suo complesso e puntare dunque al periodo immediatamente precedente la morte dell'autore: vedi Roscalla, 1991, p. 21-30.

più significativo è senza dubbio quello ai *nomophylakes*, mentre l'accento al frurarco, alla Bulé e ai loro compiti è fatto di passaggio, con una sorta di omaggio equidistante a una carica militare dell'impero persiano¹² e alla Bulé ateniese, ricordata in uno dei suoi compiti di minore importanza, la valutazione dell'idoneità di cavalli e cavalieri, ma un compito a cui Senofonte era particolarmente sensibile e che non poteva esimersi dall'approvare.¹³ Ma chi erano i *nomophylakes*? Sia Chantraine (1949, p. 75, n. 1) sia Roscalla (1991, p. 156, n. 5) si limitano a ricordare che si trattava di una magistratura spartana; più dettagliate le informazioni fornite da Pomeroy, che, sebbene le fonti offrano scarso sostegno a tale ipotesi, non esclude che una carica simile esistesse anche ad Atene (Pomeroy, 1994, p. 302). Si tratta comunque di una questione irrilevante: la chiave per comprendere questa esortazione non dipende infatti, a mio avviso, dall'appurare con precisione quali siano state le competenze di eventuali *nomophylakes* ad Atene o in altra parte del mondo greco, bensì dalle funzioni dei *nomophylakes* così come sono descritte da Iscomaco e dall'adattamento di tali funzioni alla gestione dell'*oikos*. Iscomaco infatti esordisce affermando che nelle città ben governate¹⁴

¹² Già ricordata in *Oec.* 4.7; 4.10: il frurarco è il comandante militare di una fortezza. Pomeroy (1994, p. 302), fa presente che anche ufficiali greci potevano avere questo titolo, ad es. nell'ambito dell'impero ateniese. Tuttavia mi sembra indubbio che qui Senofonte intendesse riferirsi ai frurarchi dell'impero persiano, sulle cui funzioni e responsabilità Socrate si era soffermato a lungo (*Oec.* 4.7-10) durante la conversazione con Critobulo.

¹³ Su questa funzione della Bulé cf. Aristotele, *Ath.* 49. 1-2; Senofonte, *Eq. Mag.* 1.8; 1.13; 3.9-14. Non è un caso che Senofonte citi con approvazione un compito di tipo tecnico: ben difficilmente avrebbe potuto elogiare la Bulé come organo politico, dato che i suoi membri venivano nominati tramite la procedura del sorteggio, a cui Senofonte con ogni probabilità era avverso: un indizio importante, benché non decisivo, sono le argomentazioni contro il sorteggio attribuite al Socrate dei *Memorabili* (1.2.9; 3.9.10), ma verosimilmente condivise anche dallo stesso Senofonte.

¹⁴ Secondo Roscalla (1991, p. 156, n. 5), si tratterebbe di un'allusione a Sparta, senz'altro probabile. Non bisogna però dimenticare che, come osserva Pomeroy, 1994, p. 302, l'insistenza sul rispetto e sulla difesa delle leggi vigenti era tipico degli aristocratici e dei conservatori: in particolare ad Atene rappresentava una sorta di baluardo ideologico contro gli *psephismata*, i decreti o comunque le decisioni che potevano essere prese dall'assemblea popolare senza tenere conto

i cittadini non si limitano a stabilire per iscritto delle belle leggi, ma aggiungono ad esse dei *nomophylakes*, i quali lodano chi si comporta secondo le leggi, mentre puniscono chi le viola (*Oec.* 9.14). Quindi passa a spiegare come si traducono questi compiti all'interno della casa, cioè che cosa deve fare sua moglie per esercitare una simile funzione: dopo aver menzionato compiti metaforicamente simili a quelli del frurarco e della Bulé, Iscomaco aggiunge che sua moglie deve "in base alle possibilità a sua disposizione, lodare e onorare, come se fosse una regina, chi lo merita e invece biasimare e punire chi ne ha bisogno" (*Oec.* 9.15).¹⁵ "Come se fosse una regina": questo inciso, in apparenza marginale, mi sembra importantissimo per comprendere che la funzione di *nomophylax* assegnata alla moglie di Iscomaco è assimilabile a quella di un monarca che interviene a punire e a premiare, non diversamente dal Ciro della *Ciropedia*, che non solo mette in atto entrambe queste strategie, ma che in un passaggio cruciale (*Cyr.* 8.1.22) è definito una "legge dotata di vista",¹⁶ capace di superare i limiti di efficacia delle leggi scritte, perché in grado di intervenire concretamente a dare ordini, a vedere chi li viola e a punire. Il re dei Persiani può dunque considerarsi, a buon diritto, come un *nomophylax*, come colui che garantisce il rispetto dei propri ordini e delle leggi stesse. D'altro canto la moglie di Iscomaco, nel suo ruolo di *nomophylax*, assolve anche a una delle funzioni che, a detta di Iscomaco, sono tipiche delle leggi del Gran Re che, a differenza di leggi pur valide come quelle di Dracone e di Solone (*Oec.* 14.4), non si limitano a punire chi sbaglia, ma si

delle leggi in vigore (esemplare in tal senso la vicenda del processo agli strateghi della battaglia delle Arginuse: cf. Senofonte, *HG* 1.7.1-34).

¹⁵ Il compito di distribuire premi e punizioni agli schiavi di casa in base al loro comportamento era già stato enunciato, sia pure con minore enfasi, in *Oec.* 7.41.

¹⁶ *Cyr.* 8.1.22. A proposito di questa espressione Delebecque (1978, p. 167) fa notare che, in base a un significato di *blepo* (che si riscontra soprattutto nei tragici), essa potrebbe essere intesa anche come "legge vivente". In tal caso verrebbe istituita una implicita opposizione tra il sovrano, "legge vivente", perché in grado di intervenire attivamente, e le leggi scritte, che finirebbero per essere caratterizzate come morte, perché impotenti ad attuare quegli interventi che il sovrano è invece in grado di assicurare. Personalmente ritengo che Senofonte abbia scelto di utilizzare tale espressione proprio in funzione di questo duplice significato.

preoccupano anche di premiare i giusti (*Oec.* 14.7). Dunque anche l'invito a essere una custode delle leggi rinvia al tipo di leggi in vigore nell'impero persiano, nonché al ruolo esercitato dal fondatore dell'impero: come nella metafora dell'ape regina, anche in questo caso il modello evocato è quello della monarchia persiana idealizzata e ideologizzata, un modello che gioca un ruolo rilevante in buona parte dell'*Economico*.

4. La componente erotica e lo status di moglie.

Nei discorsi che Iscomaco tiene a sua moglie all'inizio del loro matrimonio non poteva essere del tutto assente qualche considerazione sulla componente erotica, sulla sessualità all'interno della coppia e in effetti, sia pure in termini velati, emergono alcune indicazioni significative.

Come si è accennato, Iscomaco non esita ad affermare che non è in base all'attrazione sessuale che si decide la scelta del coniuge (*Oec.* 7.11), una dichiarazione che, sia pure indirettamente, ci presenta Iscomaco come dotato di *enkrateia* nell'ambito della sessualità, in grado cioè di esercitare il necessario dominio di sé in questa sfera così delicata. Ma se la componente erotica può essere del tutto assente nella scelta del coniuge, non può esserlo ovviamente nella vita matrimoniale: anche in quest'ultima, tuttavia, Iscomaco propone un modello di relazione coniugale improntato alla *enkrateia*.

Iscomaco, come abbiamo visto, afferma che la *enkrateia*, per volere della divinità stessa, è alla portata sia dell'uomo che della donna e che l'essere *enkrates* in misura maggiore o minore non dipende dal genere, ma dall'individuo (*Oec.* 7.27). Nella sfera della sessualità, per altro, la *enkrateia* si realizza con modalità notevolmente differenti per l'uomo e per la donna. La moglie di Iscomaco, già prima del matrimonio, era stata predisposta alla *enkrateia* rispetto alla sessualità: Iscomaco infatti dichiara che era vissuta sotto un'attenta sorveglianza, affinché vedesse, ascoltasse e domandasse il meno possibile (*Oec.* 7.5) ed è sottinteso che una vita del genere l'aveva preservata da qualsiasi possibile tentazione, se non addirittura

da qualsiasi curiosità in materia sessuale: è tipica infatti delle società patriarcali la convinzione che tenere le ragazze pressoché segregate fino al momento del matrimonio valga a impedire loro non soltanto qualsiasi contatto sessuale, ma addirittura qualsiasi fantasia al riguardo. Ma l'educazione impartita da Iscomaco deve fare in modo che, anche ora che ha una vita sessuale, sua moglie dia prova di autocontrollo, di *enkrateia*. Anche se più che di autocontrollo, sarebbe corretto parlare di un controllo eterodiretto, imposto da Iscomaco, sebbene prontamente accettato. Iscomaco, infatti, induce sua moglie a rinunciare al *maquillage*, abbandonando i trucchi (in senso letterale e metaforico) di una bellezza artificialmente perseguita a scopo di seduzione e quindi a esercitare la *enkrateia* anche nell'ambito della vita sessuale della coppia.

Prima di esaminare le argomentazioni di Iscomaco contro il *maquillage*, vale la pena di ricordare che i cosmetici erano largamente diffusi tra le donne greche: per limitarci a qualche esempio, l'uso della *enchouse*, insieme ad altri strumenti di seduzione, viene citato in un noto passo della *Lisistrata* (43-48), mentre nelle tombe di donne rispettabili è frequente la presenza di contenitori di cosmetici (Pomeroy, 1994, p. 305). La moglie di Iscomaco come *maquillage* utilizza sia lo *psimythion* sia la *enchouse* (*Oec.* 10.2). Il primo era una pasta a base di carbonato di piombo, usata per rendere più bianca la pelle: mentre per gli uomini era ritenuto conveniente un colorito abbronzato, segno di una vita condotta prevalentemente all'aperto (come è il caso di Iscomaco),¹⁷ per le donne, al contrario, una pelle quanto più bianca possibile costituiva l'indizio di una vita condotta nel chiuso dell'*oikos*. Un indizio di rispettabilità dunque, ma anche di status: infatti le mogli dei poveri ben difficilmente avrebbero potuto vantare una pelle bianchissima, dal momento che spesso erano costrette a uscire di casa

¹⁷ Cf. *Oec.* 7.2, dove Socrate nota che è la stessa condizione fisica di Iscomaco a rivelare che egli non trascorre il suo tempo in uno spazio interno: verosimilmente Socrate allude sia a una struttura fisica robusta sia alla pelle abbronzata. Soprattutto quest'ultima costituiva un indizio di uno status ben preciso: gli uomini che conservano un colorito pallido, perché rimangono a lavorare al chiuso, sono infatti coloro che esercitano le disprezzate arti manuali: cf. *Oec.* 4.2.

per varie incombenze, poiché, come ricorda Aristotele (Pol. 6.8 1323a5-6), i poveri, non disponendo di schiavi, erano costretti a servirsi delle mogli e dei figli per i compiti propri degli schiavi stessi. Quanto alla *enhouse* si trattava di una sostanza per rendere più rosee le guance, una sorta di cipria o di fard. Inoltre la moglie di Iscomaco indossava delle “scarpe alte” (*Oec.* 10.2), cioè con una suola rialzata, allo scopo di sembrare più alta, dato che per i Greci, come risulta fin dai poemi omerici¹⁸ e come conferma l’autorevole voce di Aristotele (*EN* 4.7 1123b6-8),¹⁹ l’alta statura era considerata una componente indispensabile della bellezza.

Veniamo ora alle argomentazioni di Iscomaco, che possono ridursi sostanzialmente a una sola: il *maquillage* è assimilabile a una contraffazione (*Oec.* 10.3) e, più in generale, a un inganno (*Oec.* 10.3; 10.5; 10.8; 10.13), perciò non può trovare posto nella relazione erotica tra marito e moglie (*Oec.* 10.5). Il matrimonio infatti prevede, come Iscomaco fa presente alla moglie, di mettere in comune i corpi (*Oec.* 10.4), quindi di evitare ogni contraffazione dei corpi stessi e di contare sull’attrazione che esercita il corpo al naturale (*Oec.* 10.7). Il rifiuto dell’inganno finalizzato alla seduzione amorosa non costituisce affatto una convinzione quasi scontata, come potrebbe sembrare a prima vista: al contrario una lunga tradizione poetica aveva esaltato il ruolo di Afrodite come patrona dell’inganno nell’ambito della seduzione erotica.²⁰ È dunque probabile che la presa di posizione di Iscomaco sia da ricollegare alla *enkrateia* che deve esercitarsi nella sfera della sessualità, inclusa la sessualità coniugale. Ma Iscomaco non si limita a impartire a sua moglie una lezione sulla necessità di eliminare il *maquillage* e le scarpe con la suola rialzata,

¹⁸ Cf., ad es., in relazione alla bellezza femminile *Od.* 5.217; 6.107-108; 6.151-152; 6.248-249; in relazione a quella maschile cf., ad es., *Od.* 6.230.

¹⁹ Non diversa, benché implicita, l’opinione dello stesso Senofonte: cf. *An.* 3.2.25; *Cyr.* 5.1.5.

²⁰ Cf. l’epiteto *doloplokos* coniato da Saffo per Afrodite (fr. 1.2 Voigt) e destinato a notevole fortuna: cf. Teognide, 1396; Simonide, fr. 541.9-10 Page; vedi anche *doliophron Kypris* in Euripide, *IA* 1301.

ma le fornisce anche, su richiesta di lei,²¹ una serie di consigli perché possa essere bella al naturale, anzi, per usare le parole di Iscomaco “per risultare realmente bella e non sembrarlo soltanto” (*Oec.* 10.9). Questi consigli consistono nel raccomandarle di fare del moto, sia pure nello spazio angusto dell’abitazione (*Oec.* 10.10), e di svolgere alcune attività casalinghe che possano costituire un efficace esercizio fisico (*Oec.* 10.11). Leggendo queste raccomandazioni si ha la netta impressione che qui Senofonte, per bocca di Iscomaco, abbia cercato di adattare allo spazio limitato della casa ateniese le attività fisiche praticate dalle donne spartane che, a quanto attesta Senofonte stesso, comprendevano addirittura gare di corsa e di lotta.²²

Non bisogna poi dimenticare che in Senofonte il tema del *maquillage* si rinviene sia in un passo dei *Memorabili* sia un passaggio cruciale della *Ciropedia*. Nei *Memorabili* la prima conversazione di Socrate con Aristippo (*Mem.* 2.1) si conclude con l’apologo di Eracle al bivio scritto da Prodicò di Ceo, che Socrate riferisce ad Aristippo (*Mem.* 2.1.21-33). Eracle, alle soglie della giovinezza, sta meditando su quale via scegliere, quando gli si presentano due donne *Arete*, la Virtù, e *Kakia*, il Vizio. Mentre *Arete* può vantare l’assenza di qualsiasi *maquillage*, nonché uno sguardo pudico e un portamento improntato a *sophrosyne* (*Mem.* 2.1.22), *Kakia*, proprio come la moglie di Iscomaco, ricorre al *maquillage* e cerca di apparire più alta, non tramite scarpe con la suola rialzata bensì in virtù di un portamento eretto (*Mem.* 2.1.22), che, nella sua contrapposizione a quello di *Arete*, risulta segnato dalla mancanza di *sophrosyne*. Questo passaggio dei *Memorabili* conferma che la condanna di Iscomaco nei

²¹ Iscomaco non perde occasione di mettere in luce la pronta obbedienza di sua moglie: quando Socrate gli domanda che cosa abbia risposto la moglie alle sue parole, spiega che l’unica risposta che poteva dare e che ha dato è stata quella di modificare il proprio comportamento e aggiunge che anzi gli ha chiesto dei consigli per conseguire quella bellezza naturale di cui Iscomaco è convinto assertore (*Oec.* 10.9).

²² Cf. *Lac.* 1.3-4: va per altro precisato che tali attività erano finalizzate alla procreazione di figli sani e robusti. Riguardo alla pratica sportiva delle donne in Grecia cf. Arrigoni, 1985. Per uno sguardo d’insieme sulle donne spartane fondamentale Pomeroy, 2002.

confronti del trucco e di altri artifici finalizzati alla seduzione ha una valenza di tipo etico: discende dall'esigenza di rifiutare non soltanto l'inganno e la contraffazione, ma anche comportamenti e atteggiamenti contrari a quella *sophrosyne / enkrateia* che deve regnare anche nella vita sessuale della coppia. Di grande interesse, per altri aspetti, il raffronto con *Cyr.* 8.1.40-42, dove il trucco e l'uso di calzature per apparire più alti sono invece consigliati da Ciro ai suoi dignitari: ne emerge che ciò che è inaccettabile, illegittimo, se finalizzato alla seduzione erotica, diviene dunque non solo accettabile, ma opportuno, anzi necessario, se finalizzato alla seduzione politica dei sudditi da parte di un sovrano carismatico, che fa leva su elementi emotivi di seduzione a sostegno di un potere intrinsecamente autoritario (così Bevilacqua, 2003, 134-140).

Iscomaco non manca infine di affrontare un altro aspetto della vita coniugale, di cui non ha parlato con sua moglie, ma su cui si sofferma con Socrate (*Oec.* 10.12): gli spiega infatti che, in confronto a quello di una schiava, l'aspetto di sua moglie risulta eccitante (*kinetikon*) non solo perché è più ordinato ed elegante, ma soprattutto perché la moglie si presta al rapporto sessuale di sua volontà invece di esservi costretta come accade a una schiava (*Oec.* 10.12). Da un lato una simile osservazione, che ricorre anche in *Hier.* 1.28-38, dove è formulata in termini ancora più espliciti, appare piuttosto ovvia: è evidente che un rapporto sessuale con un partner liberamente consenziente è più piacevole di un rapporto sessuale con un partner che si limita a subirlo. D'altro canto però le parole di Iscomaco appaiono rivelatrici di una mentalità verosimilmente diffusa e di una pratica altrettanto diffusa. Di una mentalità: Iscomaco dà per scontato che una moglie sempre e comunque desideri *charizesthai*, dare piacere al marito di propria spontanea volontà e che, soprattutto per questo motivo, il suo stesso aspetto risulti eccitante. Di una pratica: non c'è bisogno di dire che mentre la moglie è vincolata a una fedeltà assolutamente monogamica, ciò non vale per il marito, che a prescindere da possibili relazioni sessuali con altre donne di condizione libera, può comunque contare sulla disponibilità sessuale, mai messa in discussione, delle schiave di casa. È su questo punto cruciale che la *enkrateia* in tema di *aphrodisia*, pur comune a

Iscomaco e a sua moglie, si differenzia nettamente nel suo concreto esplicitarsi: per lei ovvia fedeltà monogamica, spontanea disponibilità sessuale nei confronti del marito, rinuncia a pratiche di seduzione da lui disapprovate; per lui una sorta di autolimitazione che lo porta a non eccedere nell'ambito della libertà sessuale di cui gode e a impostare con la moglie una relazione che, pur privilegiando i rapporti sessuali con lei perché più eccitanti di quelli con le schiave di casa, non implica però nessuna esclusività a suo beneficio: si tratta insomma di una relazione che mantiene comunque la sua fondamentale dissimmetria,²³ una dissimmetria presente, come abbiamo visto, fin dal momento della scelta del coniuge. È importante, inoltre, riflettere sulle implicazioni dei diversi comportamenti in cui si realizza la *enkrateia*, pur dichiaratamente comune all'uomo e alla donna: nel caso di quest'ultima si traduce in una condotta che esprime la sua subalternità, per non dire la sua sottomissione; per l'uomo si esprime in una etica del limite di chi vive e gode comunque di una posizione di dominio, come scrive a ragione Foucault (1994, p. 239).

Infine è interessante notare che, già nel suo primo discorso alla moglie, Iscomaco si preoccupa di rassicurarla riguardo al mantenimento del suo status di moglie anche quando gli anni saranno passati e lei non sarà più attraente come un tempo (*Oec.* 7.42). Questa sua rassicurazione, tuttavia, pone delle condizioni: il mantenimento del suo status, se non dipende dalla bellezza della giovane età, sembra però subordinato alla piena realizzazione dei suoi compiti di moglie. In che cosa consistono questi compiti? Iscomaco li enuncia chiaramente: una custode della casa per i figli e una compagna per il marito. Il primo compendia in un'unica definizione quelle che tradizionalmente, già a partire dai poemi omerici, erano le due funzioni di una moglie (e la distinguevano sia dall'etera, sia

²³ Bisogna tuttavia ricordare che nel IV secolo alcuni testi, sia pure con sfumature diverse, sembrano auspicare una reciproca fedeltà sessuale tra i coniugi: cf. Isocrate, *Nic.* 36 e 40; Aristotele, *Pol.* 7.16 1335b38-41.

soprattutto dalla ben più insidiosa figura della concubina):²⁴ mettere al mondo figli legittimi ed essere una fedele custode della casa, cioè dei beni che vi si trovano. Ma a questo compito tradizionale Iscomaco ne aggiunge un altro, già preannunciato in *Oec.* 7.11: quello di essere una compagna (*koinonos*) per il marito. Il termine stesso *koinonos*, che sta a indicare la condivisione, è senza dubbio innovativo se riferito alla relazione tra il marito e la moglie: non è un caso che *koinonos* e *koinonein* ricorrano con insistenza in un passo cruciale dei *Memorabili* (2.6.22-24) a caratterizzare le relazioni che uniscono e devono unire tra loro i *kaloï kagathoi*. Nei *Memorabili* queste relazioni sono viste come propedeutiche a un progetto politico di stampo chiaramente oligarchico (*Mem.* 2. 6.24-27) (Bevilacqua, 2018b, 470-477), mentre qui si tratta di un progetto finalizzato alla gestione dell'*oikos*: tuttavia non è privo di significato che il *kalos kagathos* Iscomaco utilizzi per la relazione tra i coniugi gli stessi termini che in *Mem.* 2.6.22-24 improntano la relazione tra i *kaloï kagathoi*. Se è vero quanto afferma Roscalla (1991, p. 124-125, n. 7), cioè che il modello del rapporto uomo-donna qui proposto tende a riprodurre il modello delle relazioni maschili, è anche vero che rappresenta comunque una innovazione in positivo: riprodurre il modello delle relazioni maschili significava rifarsi a un modello di relazione paritaria, quale è quella che si instaura tra i *kaloï kagathoi*. E forse non è un caso che sia il *kalos kagathos* Iscomaco a proporre una relazione di questo genere con la propria moglie, perché solo la moglie di un *kalos kagathos* può essere una compagna del marito nella gestione dell'*oikos*: le mogli dei poveri infatti non solo hanno ben poco se non niente da amministrare, ma spesso sono addirittura costrette a svolgere i lavori propri degli schiavi (cf. ancora Aristotele, *Pol.* 6.8 1323a5-6). Ma questa relazione tra Iscomaco e sua moglie, pur nella differenziazione dei ruoli, è davvero così paritaria? E quali sono gli aspetti, le funzioni, i compiti che fanno della moglie di

²⁴ Riguardo ai differenti ruoli di moglie, concubina ed etera, esemplare e ben nota la puntualizzazione che si legge nello Pseudo-Demostene, *Contro Neera*, 122.

Iscomaco una sorta di donna manager sia pure in un ambito ben preciso e delimitato?²⁵

5. Compagna e collaboratrice.

In alcuni passaggi di grande rilevanza Iscomaco (*Oec.* 7.11; 7.13; 7.30; 7.42), come abbiamo appena visto, definisce la moglie compagna (*koinonos*) del marito in funzione dei figli e dell'*oikos*: un termine, denso di implicazioni, che era stato anticipato da un altro termine, *synergos*, "collaboratrice", utilizzato da Socrate nella sua conversazione con Critobulo. Socrate infatti aveva fatto presente a Critobulo, marito irresponsabile che non dialoga con sua moglie (*Oec.* 3.12), che esistono mariti che "si servono"²⁶ delle mogli in modo da averle come collaboratrici (*synergous*) per accrescere insieme a loro (*synauxein*) l'*oikos*" (*Oec.* 3.10). È evidente che Iscomaco è un esempio di tali mariti e quindi sua moglie, da lui esemplarmente educata, è divenuta una *synergos*, una collaboratrice: se pure Iscomaco non utilizza per lei questo termine, tuttavia fa esplicito riferimento all'impegno di sua moglie per accrescere l'*oikos* insieme a lui (*Oec.* 7.16).

Vale la pena di cominciare prendere in considerazione proprio questo compito, la collaborazione volta ad *auxein ton oikon*, cioè a quello che viene indicato da Critobulo come l'obiettivo fondamentale dell'amministrazione dell'*oikos* (*Oec.* 1.4) e che Iscomaco stesso, a più riprese, mostra di fare proprio (*Oec.* 7.15; 11.8; 11.12). Una delle modalità in cui la moglie di Iscomaco può collaborare ad accrescere il patrimonio familiare consiste nell'insegnare a schiave non specializzate determinate mansioni, accrescendone il valore d'uso nonché, presumibilmente, il valore di scambio (*Oec.* 7.41), anche se

²⁵ "Donna manager" è la definizione che si legge in Bevilacqua (2002, p. 85), una definizione non del tutto inappropriata, ma che necessita di essere approfondita e precisata.

²⁶ Il testo recita: *gynaixi tais gametais ... chromenous*: "si servono delle mogli", ma anche "trattano le mogli": è probabile che Senofonte abbia scelto questo verbo proprio in funzione di questo duplice significato.

nell'*Economico* non si fa mai cenno alla possibilità di vendere gli schiavi. Ma la collaborazione sul versante propriamente patrimoniale si esplica anche nell'accurata conservazione di tutto ciò che viene introdotto in casa (*Oec.* 7.39-40). A questa funzione poi si collega anche un'attività che potremmo definire di tipo manageriale: infatti, una volta ricevuto ciò che viene introdotto nella casa, la moglie deve distribuire nel corso del tempo ciò che si deve spendere, impegnandosi a fare previsioni corrette in modo da evitare di esaurire nel giro di un mese la spesa fissata per un anno (*Oec.* 7.36). Un simile compito, tuttavia, Iscomaco narra di averlo svolto lui stesso insieme alla moglie (*Oec.* 9.8), ma lì Iscomaco si riferisce ai primi tempi della loro vita matrimoniale, quando lei era ancora bisognosa di una guida, mentre in *Oec.* 7.36, Iscomaco allude a quell'attività di razionale previsione delle spese di cui sua moglie dovrà farsi carico in futuro, quando avrà ormai acquisito una certa esperienza in questo campo, in modo da non aver più bisogno dell'aiuto del marito. Una funzione di tipo manageriale è anche quella di mantenere il necessario ordine all'interno dell'abitazione, ordine che sta particolarmente a cuore a Iscomaco (*Oec.* 8.2-10; 8.17-23; 9.1-10); all'accurato mantenimento dell'ordine si aggiungono poi il controllo e la supervisione dei lavori che si svolgono in casa (*Oec.* 7.33-36) e, di conseguenza, il compito di premiare o punire (*Oec.* 7.41; 9.15): compiti analoghi a quelli che spettano a Iscomaco per i lavori che si compiono fuori casa. La moglie di Iscomaco quindi condivide con lui, sia pure in spazi e ambiti diversi, le stesse funzioni: dunque non è solo una sua collaboratrice, *synergos*, ma può ritenersi anche la sua compagna, *koinonos*, da intendersi nel senso che sembra collocarsi sul suo stesso piano nella gestione dell'*oikos*.

Ma questo autorizza a pensare a una relazione tra i coniugi che, almeno per alcuni aspetti, si configuri come paritaria?

Un primo spunto in tal senso sembrerebbe offrirlo Socrate. Iscomaco gli ha riferito che sua moglie ritiene che per una donna *sophron* è più piacevole prendersi cura dei propri beni che trascurarli (*Oec.* 9.19) e Socrate esclama: "Per Era, da quello che mi mostri, Iscomaco, tua moglie ha proprio un modo di pensare maschile" (*Oec.* 10.1). Parole

che suonano come un elogio, nonché come una indiretta conferma che la moglie di Iscomaco è appunto *sophron*, proprio come può esserlo un uomo (non si dimentichi che già in *Oec.* 7.15 Iscomaco aveva dato per scontato che anche una donna, al pari di un uomo, può essere *sophron*). Nel mostrarsi *sophron* la moglie di Iscomaco mostra dunque di avere un modo di pensare (e di agire, quindi) non diverso da quello di un uomo: ma questo, fatti salvi i diversi ambiti di competenza, basta a porla su un piano di parità nella sua relazione con Iscomaco? Dalla replica di Iscomaco (*Oec.* 10.1) e da quanto segue (*Oec.* 10.2-13) sembra proprio di no: infatti Iscomaco non solo si affretta a precisare che sua moglie era pronta a obbedire immediatamente alle sue parole (*Oec.*10, 1), ma racconta come lei abbia rinunciato al *maquillage* e alle scarpe alte per seguire i consigli di fitness e di bellezza al naturale da lui propinati (*Oec.* 10.9-11). Se dunque anche nel delicato ambito della seduzione riuscirà a dimostrare moderazione, dominio di sé, lo deve all'intervento del marito: lei si limita a obbedirgli, a vivere seguendo i suoi insegnamenti, come conclude compiaciuto Iscomaco (*Oec.* 10.13).

Tuttavia, proprio sulla bocca di Iscomaco, troviamo due affermazioni singolari, che potrebbero anch'esse suggerire una relazione paritaria tra i coniugi. Iscomaco infatti, dopo aver ricordato a sua moglie una serie di compiti a lei affidati e finalizzati all'accrescimento del patrimonio, aggiunge: "Ma la cosa più dolce di tutte è se risulti migliore di me e mi rendi tuo servitore" (*Oec.* 7.42). La prima parte di questa affermazione non ha nulla di sorprendente: poco prima, infatti, Iscomaco ha dichiarato che la divinità ha assegnato in ugual misura all'uomo e alla donna non soltanto la memoria e l'impegno, ma anche la capacità di praticare la *enkrateia*, precisando che può essere sia l'uomo sia la donna a dimostrarsi più fornito di queste doti (*Oec.* 7.26-27). Più impegnativa, senza dubbio, la seconda parte dell'affermazione di Iscomaco: "e mi rendi tuo servitore". Tuttavia, se teniamo presenti alcuni passi dei *Memorabili*,²⁷ quanto asserito da

²⁷ Vale la pena di ribadire la necessità di tenere sempre presente tutta la variegata produzione di Senofonte nel suo complesso: ciò si impone ancora di più per l'insieme delle opere socratiche, che risultano fortemente interconnesse.

Iscomaco ci appare meno sorprendente e si ricollega a una riflessione di carattere generale che ha ben poco di innovativo. Nei *Memorabili*, infatti, Socrate afferma che in ogni campo gli uomini sono disposti a obbedire a coloro che ritengono i migliori (*Mem.* 3.3.9; cf. anche *Cyr.* 1.6.21) e in un'altra conversazione cita come esempio il fatto che le donne possono comandare agli uomini negli ambiti in cui esse risultano più competenti (*Mem.* 3.9.11). Se dunque, alla luce di queste affermazioni, andiamo a rileggere le parole di Iscomaco in *Oec.* 7.42, ci rendiamo conto che Iscomaco si limita ad ammettere che sua moglie possa risultare migliore di lui e, in tal caso, renderlo suo servitore: Iscomaco infatti sarà tenuto a obbedirle, dato che, come sostiene il Socrate dei *Memorabili*, in ogni attività gli uomini obbediscono di buon grado a coloro che ritengono i migliori.

La possibilità che la moglie di Iscomaco si riveli migliore di lui potrebbe dar ragione di un altro passo, quello in cui Iscomaco accenna, di passaggio, al fatto che spesso gli è capitato di essere sottoposto a un giudizio minuzioso e di venire condannato a una punizione o a un'ammenda da parte di sua moglie (*Oec.* 11.25). Non è possibile affrontare in questa sede un'analisi puntuale di questo passaggio, che risulta poco chiaro anche e soprattutto per il contesto si inserisce, che risente a sua volta di una probabile lacuna testuale (tra i §§ 23 e 24). Tuttavia sembrerebbe verosimile ricollegare la funzione di giudice della moglie di Iscomaco al fatto che lui stesso l'ha esortata a essere una *nomophylax*, una custode delle leggi nell'ambito della casa (*Oec.* 9.15): sarebbe appunto nell'esercizio di tale ruolo che verrebbe chiamata a giudicare ed eventualmente a condannare lo stesso Iscomaco. Non è per altro da escludersi che la funzione di giudice assegnata alla moglie possa giustificarsi semplicemente con una sua riscontrata superiorità rispetto a Iscomaco: nel momento in cui Iscomaco riconosce che sua moglie è migliore di lui, non solo è disposto a essere suo servitore, ma anche a investirla del compito di giudicare e punire i suoi stessi comportamenti.

Proviamo ora a riprendere la domanda iniziale: questa moglie, definita esplicitamente *koinonos*, compagna, lo è davvero su quel piano di parità che il termine stesso sembra evocare?

La questione è certo complessa ed è difficile dare una risposta che riesca a sciogliere questo nodo. Se volessimo rispondere senza comprometterci troppo, potremmo sostenere che anche per questo aspetto, come per non pochi altri, l'*Economico* presenta elementi innovativi, ma con alcune significative incertezze.

Elementi innovativi: Iscomaco asserisce che all'uomo e alla donna la divinità stessa ha dispensato in ugual misura la memoria²⁸, la capacità di impegnarsi (*Oec.* 7.26) nonché quella di esercitare la *enkrateia* (*Oec.* 7.27): il che sembrerebbe, tra l'altro, poter costituire una valida base per una relazione paritaria all'interno della coppia. Si tratta di una presa di posizione tutt'altro che scontata: non dobbiamo dimenticare che Aristotele porrà l'accento sulla disparità della facoltà deliberativa tra uomo e donna (*Pol.* 1.13 1260a12-14) e, nello specifico delle virtù etiche, affermerà con decisione che la *sophrosyne* dell'uomo e della donna non è la stessa e ciò vale anche per il coraggio, la giustizia e le altre virtù (*Pol.* 1.13 1260a21-24; 3.4 1277b20-23). Platone nella *Repubblica*²⁹ si spinge ben oltre Senofonte, sostenendo che tra uomo e donna non vi è differenza di attitudini e pertanto non deve esserci differenza di compiti né di educazione (*R.* 451d4-457c2). Tuttavia, se si eccettua la radicalità estrema della posizione platonica, si potrebbe sostenere che proprio la figura della moglie compagna delineata da Senofonte nell'*Economico* rappresenti il punto di massima rottura con una tradizione consolidata: non solo perché è fornita delle medesime doti (memoria e impegno) del marito, non solo perché è in grado di

²⁸ Non dobbiamo dimenticare che il Socrate dei *Memorabili* ritiene che una buona memoria costituisca una qualità essenziale di una buona indole: vedi *Mem.* 4.1.2; cf. anche 2.7.7. L'importanza attribuita alla memoria è del resto caratteristica di una società in cui comunicazione e cultura si muovono prevalentemente nella dimensione dell'oralità.

²⁹ Ben diverse, infatti, le posizioni che, anche su questo punto, assumerà nelle *Leggi*.

esercitare la *enkrateia* al pari del marito, ma anche perché è investita, sia pure in uno spazio e in un ambito diverso, di funzioni di tipo manageriale analoghe a quelle del marito. Potremmo addirittura aggiungere, come sembrano suggerire i passi appena presi in esame (*Oec.* 7.42; 11.25), che questa moglie compagna gode di una relazione con il marito che, almeno per alcuni aspetti, si delinea come paritaria (così Bevilacqua, 2002, 85): una tesi non lontana dalle posizioni espresse da Pomeroy, 1994,³⁰ che tende a privilegiare gli aspetti innovativi della relazione di coppia descritta e proposta nell'*Economico*. Tuttavia, sebbene la novità di questa figura di moglie non sia da sottovalutare, non mi sembra che si possa parlare di una relazione paritaria, sia pure parzialmente. Infatti la dissimmetria che ha presieduto alla scelta del rispettivo coniuge si mantiene anche nella successiva vita matrimoniale: le funzioni manageriali assegnate alla moglie di Iscomaco devono essere esercitate secondo le direttive da lui impartite, non diversamente da quanto è prescritto agli *epitropoi*; gli spazi interni dell'abitazione devono essere utilizzati e tenuti in ordine secondo le sue indicazioni; la vita sessuale della coppia deve essere modulata in base ai suoi desideri e alle sue convinzioni; lo status stesso della moglie all'interno dell'*oikos* potrà essere mantenuto soltanto se lei risponderà alle aspettative del marito, mostrandosi una compagna all'altezza dei compiti che le sono stati affidati. Al di là delle affermazioni di Iscomaco, che sembrano collocarla non già su un piano di parità, ma addirittura al di sopra di lui, in realtà, perfino quando assolve all'incarico di giudice del marito, la moglie di Iscomaco altro non fa che adeguarsi a regole stabilite da lui; la stessa autonomia di cui sembra godere nella gestione di cose, attività e persone all'interno dell'*oikos* è in realtà l'applicazione di indicazioni e di norme fornite da Iscomaco: paradossalmente un'autonomia eterodiretta. Nonostante gli spazi di movimento e i margini di decisionalità di cui può avvalersi, non viene mai meno la sua fondamentale, ineludibile dissimmetria nei confronti di Iscomaco,

³⁰ Sia in molti punti del commento sia in due dei capitoli introduttivi: cap. 4, in particolare p. 33-39; cap. 5, in particolare p. 57-63.

rispetto al quale lei rimane, come aveva sintetizzato Foucault (1984, p. 215) in una formula efficacissima, “la maîtresse obéissante de la maison”, dove, se non è disconosciuto il suo ruolo di “maîtresse”, è però sul dato dell’obbedienza che batte l’accento.

Bibliografia

ARRIGONI, G. (1985). Donne e sport nel mondo greco. Religione e società. In: ARRIGONI, G. (ed.). *Le donne in Grecia*. Roma-Bari, Laterza. p. 55-201.

BEVILACQUA, F. (2002). Senofonte. *Anabasi* (introduzione generale, nota biografica, nota bibliografica, introduzione all’*Anabasi*, nota bibliografica, nota critica, traduzione e note). Torino, UTET.

BEVILACQUA, F. (2003). Seduzione e potere nella *Ciropedia* e nell’*Economico* di Senofonte. In: BENEDETTI, F.; GRANDOLINI, S. (eds.). *Studi di Filologia e tradizione greca in memoria di Aristide Colonna*. Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane. p. 131-140.

BEVILACQUA, F. (2018a). *Kalokagathia e kaloi kagathoi* nelle opere socratiche di Senofonte (*Memorabili, Economico, Simposio*). *Magazzino di filosofia* 32. p. 5-99.

BEVILACQUA, F. (2018b). Socrates Attitude towards Politics in Xenophon and Plato. In: DANZIG G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (eds.). *Plato and Xenophon. Comparative Studies*. Leiden, Brill. p. 461-486.

BRELICH, A. (1969). *Paidés e parthenoi*. Roma, Edizioni dell’Ateneo.

CHANTRAINE, P. (1949). Xénophon. *Économique* (texte établi et traduit par P. Chantraine). Paris, Les Belles Lettres.

DELEBECQUE, É. (1957) *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck.

DELEBECQUE, É. (1978). Xénophon. *Cyropédie*, t. III, (texte établi et traduit par É. Delebecque). Paris, Les Belles Lettres.

FOUCAULT, M. (1984). *L’usage des plaisirs*. Paris, Gallimard.

NORTH, H. (1966). *Sophrosyne. Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca (NY), Cornell University Press.

POMEROY, S. B. (1984). The Persian King and the Queen Be. *American Journal of Ancient History* 9, n. 2. p. 98-108.

POMEROY, S. B. (1994). Xenophon. *Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*. Oxford, Clarendon Press.

POMEROY, S. B. (2002). *Spartan Women*. Oxford, Oxford University Press.

ROSCALLA, F. (1991). Senofonte. *Economico* (introduzione, traduzione e note di F. ROSCALLA con un saggio di D. LANZA). Milano, BUR.

VERNANT, J.-P. (1963). Hestia-Hermès. Sur l'expression religieuse de l'espace chez les Grecs. *L'Homme. Revue française d'anthropologie* 3, p. 12-50. Ora in VERNANT, J.-P. (1965). *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. Paris, Librairie François Maspero. p. 155-201.

Inviato il 01/01/2020, approvato per la pubblicazione il 01/12/2020



Questo è un articolo ad accesso libero distribuito secondo i termini della licenza Creative Commons Attribution, che consente l'uso illimitato, la distribuzione e la riproduzione su qualsiasi supporto, a condizione che l'opera originale sia citata correttamente.

Desideri inviare un articolo alla Rivista *Archai*? Segui le istruzioni per l'invio all'indirizzo <http://www.scielo.br/archai>.
