

## Il concetto di lavoro tra antico e moderno\*

GIULIO COPPOLA

### Premessa

**N**el marzo del 2023 il Comitato tecnico per le *Olimpiadi di lingue e civiltà classiche* ha scelto come tema per le prove da somministrare agli studenti concorrenti per la selezione regionale il seguente: ‘Mestieri e professioni’. Se è vero che l’argomento si caratterizza per una notevole complessità, va notato che la selezione di testimonianze antiche presentate ai discenti concorrenti nella *Sezione C – civiltà greco-latina* dà adito a più di una perplessità<sup>1</sup>:

1. Si fa fatica ad individuare un filo logico che leghi le varie attestazioni.
2. È evidente il tentativo di appiattire il concetto antico di lavoro su quello moderno. Lo dimostrano, da un lato, il brano di Esiodo che presenta l’invito al fratello Perse ad un impegno lavorativo serio e onesto che sia la cifra della qualità morale del soggetto (così isolato, senza alcun testo a fare da contraltare alla celebrazione del lavoro è difficile comprendere il senso ‘rivoluzionario’ del suo messaggio), dall’altro la scelta delle righe di Aristotele (attestante la presenza di una sorta di moderno *welfare state* nell’Atene del V-IV sec. a.C.) che tradisce la volontà di immaginare un *continuum* tra antico e moderno.
3. Non sembra adeguatamente rappresentata la complessità della realtà greco-romana: non c’è infatti traccia né di un dibattito interno al mondo antico in merito al concetto di lavoro né di una prospettiva storica che dia conto di cambiamenti ed evoluzioni del tema nel corso del tempo.

Alla luce di queste considerazioni, si intende riprendere il dossier delle fonti antiche, arricchirle e, per quanto possibile, cercare di darne un quadro coerente. Precisiamo comunque che scopo prioritario di queste pagine è fornire una documentazione utilizzabile in sede didattica: non mancano certo contributi scientifici sull’argomento<sup>2</sup>, ma – almeno a quanto mi risulta – non si può dire lo stesso dei materiali didattici.

---

\* Desidero ringraziare le amiche e colleghe Rosanna Battista, Imma Cappiello e Maria Delle Curti senza le quali il presente lavoro sarebbe stato sicuramente più ricco di errori. Mi è altresì gradito esprimere la mia riconoscenza agli amici napoletani della S.P.B. per il sostegno e l’incoraggiamento ricevuto. Di quanto scritto ovviamente sono l’unico responsabile.

<sup>1</sup> È possibile leggere il materiale della prova al seguente link: [https://drive.google.com/file/d/1XE7bsJaBIxD8LJoux\\_oGssup7pSNpJjH/view?usp=sharing](https://drive.google.com/file/d/1XE7bsJaBIxD8LJoux_oGssup7pSNpJjH/view?usp=sharing)

<sup>2</sup> Senza alcuna pretesa di esaustività, si riportano di seguito i principali lavori più facilmente reperibili per un docente: C. Mossé, *Lavoro in Grecia e a Roma*, Messina-Firenze 1973 [tr. it. di *Le travail en Grèce et à Rome*, Paris 1966], J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 1978<sup>2</sup>, 271-340 [tr. it. di *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Paris 1971<sup>2</sup>], M. Austin - P. Vidal-Naquet, *Economia e società nella Grecia antica*, Torino 1982 [tr. it. di *Economies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris 1972], M.I. Finley, *L’economia degli antichi e dei moderni*, Roma-Bari 1974 [tr. it. di *The Ancient Economy*, Berkeley-Los Angeles 1973], Id., *Economia e società mondo antico*, Roma-Bari 1984 [tr. it. di *Economy and Society in Ancient Greece*, London 1981], D. Musti, *L’economia in Grecia*, Roma-Bari 1987, I. Lana, *Sapere, lavoro e potere in Roma antica*, Napoli 1990, 381 e ss., A. Schiavone, *La storia spezzata. Roma antica e Occidente moderno*, Torino 2020<sup>2</sup>, A. Mele, ‘L’economia: uomini, risorse, scambi’, in

## 1. La pulizia delle stalle di Augia da parte di Eracle: *ponos* o lavoro?

Prendiamo le mosse del nostro ragionamento da un episodio delle fatiche di Eracle: la pulizia delle stalle di Augia. Ne danno testimonianze due autori, Apollodoro (2, 5, 5, 88-91 = **T1a**) e Diodoro (4, 13, 3 = **T1b**): su ordine di Euristeo (**T1a**: ἐπέταξεν [sogg. è 'Euristeo'] αὐτῷ [= ad Eracle]; **T1b**: παρ' Εὐρυσθέως πρόσταγμα), Eracle deve pulire le stalle di Augia, sovrano dell'Elide, ricche di animali, in un solo giorno (**T1a**: ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ) oppure senza l'aiuto di nessuno (**T1b**: μηδενὸς βοηθοῦντος). Eracle, giunto presso Augia, promette al sovrano che avrebbe ripulito le stalle in cambio di un decimo del bestiame senza rivelare che l'ordine gli era stato ingiunto da Euristeo; Augia - alla presenza del figlio Fileo - accetta, convinto dell'impossibilità di portare a termine l'impresa (**T1a**). L'eroe riesce a mantenere l'impegno convogliando verso le stalle i corsi d'acqua dell'Alfeo e del Peneio (**T1a**) o del solo Alfeo (**T1b**), ma Augia, venuto a sapere del comando ricevuto da Euristeo, ne approfitta per rifiutare ad Eracle il compenso pattuito: dinanzi ai giudici, sarà Fileo a testimoniare contro il padre dando ragione al figlio di Zeus (**T1a**).

Quali elementi ci interessano in questo racconto? In primo luogo, il rapporto tra Eracle e Augia si configura come una sorta di rapporto di lavoro che comporta un compenso per chi svolge la mansione (**T1a**: τὸν μισθὸν οὐκ ἀπεδίδου; μισθὸν ὑποσχέσθαι δώσειν; μισθὸν δώσειν αὐτῷ). Bisogna però fare attenzione a vedere nell'episodio un comune esempio di attività lavorativa di carattere 'salariale'. Si tratta infatti di un evento nel segno dell'eccezionalità: l'impresa è fuori dal comune come è giusto che sia se il suo protagonista è Eracle, l'eroe della civilizzazione, capace di compiere ciò che ad altri è impedito. D'altra parte, l'unicità della vicenda è evidenziata dal fatto che le testimonianze lasciano intendere come dopo la 'pulizia' ad opera del figlio di Zeus, le stalle - diversamente da quel capita normalmente - rimarranno pulite<sup>3</sup>. Due elementi vanno sottolineati nel brano di Diodoro (**T1b**): da una parte, che la prova è imposta a Eracle non per nobilitarlo, ma al contrario per screditarlo; dall'altra, che l'azione potrebbe mettere a rischio il raggiungimento della condizione di immortalità.

Ne risulta che l'*athlon* di Eracle assai difficilmente può rappresentare un modello di lavoro salariale in senso moderno e che tale compito corre il rischio di apparire degradante.

## 2. La svalutazione antica del lavoro.

Si tratta di una delegittimazione dovuta solo al fatto che all'eroe è chiesto di spalare letame? Se quest'aspetto non può certo essere sottovalutato, è opportuno ribadire che nella concezione antica quel che noi chiamiamo 'lavoro' (e i Greci così come i Romani non hanno un termine esattamente corrispondente ad esso)<sup>4</sup> in genere non ha un'accezione positiva: il motto 'il lavoro nobilita l'uomo' sarebbe apparso assurdo. Molteplici testimonianze lo confermano: iniziamo da Erodoto (2, 16 = **T2a**). Dallo storico di Alicarnasso apprendiamo che non solo presso i Greci, ma anche presso gli Egizi, i Traci, gli Sciti, i Persiani, i Lidii e quasi tutti i barbari, godono di ridotta considerazione sociale e politica (ἀποτιμωτέρους τῶν ἄλλων) coloro che hanno appreso un mestiere (τοὺς τὰς τέχνας

---

*Storia d'Europa e del Mediterraneo. Sez. II. Grecia e Mediterraneo dall'età delle guerre persiane all'Ellenismo*, vol. 4, dir. A. Barbero, Roma 2008, 601 e ss. Altre indicazioni saranno fornite nel corso del discorso.

<sup>3</sup> H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Milano 1964, 80 [tr. it. di Vita activa. *The Human Condition*, Chicago 1958].

<sup>4</sup> J.P. Vernant, *Mito e pensiero*, op. cit., 285-286; A. Mele, 'L'economia', art. cit., 601. Per la non corrispondenza *labor* - 'lavoro', vd. I. Lana, *Sapere*, op. cit., 395-397. *Contra* D. Musti, *Demokratia. Origini di un'idea*, Roma-Bari 1997, 104 secondo cui *ergon* va ad indicare «la nozione generale di attività produttiva», *ponos* «una valutazione complessiva del lavoro come fatica, travaglio».

μανθάνοντας); al contrario, sono considerati nobili (γενναίους νομίζοντας) quelli che si sono tenuti lontano da attività lavorative (τοὺς δὲ ἀπαλλαγμένους τῶν χειρωναξίων) e soprattutto chi è impegnato nell'esercizio delle armi (καὶ μάλιστα τοὺς ἐς τὸν πόλεμον ἀνεμμένους). Questa visione appare comune a tutti i Greci, ma non nella stessa misura: vale soprattutto per gli Spartani (καὶ μάλιστα Λακεδαιμόνιοι), mentre sono i Corinzi quelli ad avere meno disprezzo per i *cheirotechnai*. È Senofonte (*Oec.* 1, 4, 2-3 = **T2b**) a spiegare il motivo di quest'avversione, specie verso le attività artigianali. In primo luogo, queste professioni vengono definite βαναυσικαὶ e va ricordato che il termine ha un'accezione fortemente negativa. Viene inoltre spiegato il motivo di tale bassa considerazione (εἰκότως μέντοι πάνυ ἀδοξοῦνται πρὸς τῶν πόλεων): chi le pratica così come chi deve soprintendere ai lavoratori finisce infiacchito nel corpo (καταλυμαίνονται γὰρ τὰ σώματα), costretto a stare a lungo seduto e talvolta dinanzi al fuoco di modo che il suo fisico si indebolisce come la sua anima (καὶ αἱ ψυχὰὶ πολὺ ἀρρωστώτεραι [3] γίνονται). A ciò si aggiunge il fatto che l'impegno richiesto per questi lavori comporta ἀσχολία, 'assenza di tempo libero', senza il quale il soggetto non può essere utile né ai suoi amici né alla comunità (καὶ ἀσχολίας δὲ μάλιστα ἔχουσι καὶ φίλων καὶ πόλεως συνεπιμελεῖσθαι). Ci troviamo di fronte ad un concetto chiave che rende opportuno un approfondimento utile sia per orientarsi meglio nella visione delle cose antiche, sia per chiarire la distanza tra loro e noi. Il valore del tempo libero è assunto infatti da H. Arendt come chiave di interpretazione del concetto di lavoro nel mondo antico: quest'ultimo, lungi dall'essere mezzo di realizzazione di sé stessi e al contempo strumento di trasformazione della realtà esterna secondo i propri bisogni e progetti, è la prova del sottostare dell'uomo alle necessità della vita. La 'vera' vita dunque si realizza nel momento in cui tale necessità viene 'traslata' su qualcun altro assicurando così 'tempo libero' ai fortunati padroni: di qui la giustificazione della schiavitù<sup>5</sup>:

«L'opinione che il lavoro e l'opera degli artigiani fossero disprezzati nell'antichità perché solo gli schiavi vi erano impegnati è un pregiudizio degli storici moderni. Gli antichi ragionavano in modo opposto e ritenevano necessario possedere schiavi a causa della natura servile di tutte le occupazioni che provvedevano ai bisogni relativi alla conservazione della vita. Era precisamente su questo terreno che si difendeva e giustificava l'istituzione della schiavitù. Lavorare significava essere fatti schiavi dalla necessità, e questo asservimento era inerente alle condizioni della vita umana».

Ma oltre a queste interessanti considerazioni, è possibile utilizzare il tema del 'tempo libero' come chiave d'accesso a dibattiti politici anche aspri riscontrabili nella realtà storica dell'Atene democratica di età periclea. Per essere più chiari, ci sono diverse testimonianze marcate politicamente in senso aristocratico tendenti a delegittimare l'accesso al potere delle classi 'banausiche' (o più in generale lavoratrici) proprio in virtù del fatto che esse, impegnate a lavorare, non hanno avuto modo di formarsi adeguatamente per poter guidare lo stato<sup>6</sup>.

Ritornando al testo di Senofonte, la conclusione del suo discorso combacia esattamente con quello di Erodoto: nelle città più dotate dal punto di vista militare (ἐν ταῖς εὐπολέμοις) non è consentito ai cittadini svolgere attività 'banausiche' (οὐδ' ἔξεστι τῶν πολιτῶν οὐδενὶ βαναυσικὰς τέχνας ἐργάζεσθαι). Due punti vanno sottolineati:

- Termine di paragone per la valutazione negativa del lavoro è l'esercizio delle armi: viene marcata in questo modo una totale incompatibilità tra quest'ultimo e le professioni artigianali.

---

<sup>5</sup> H. Arendt, *Vita activa, op. cit.*, 68.

<sup>6</sup> Su questo vedi § 3.

- Se è vero che l'artigiano è considerato quasi indegno del titolo di cittadino, è anche vero che l'agricoltura sfugge parzialmente a questa condanna.

È sempre Senofonte nel prosieguito del suo discorso (*Oec.* 1, 5, 1-12 = **T2c**) a spiegarci il motivo. Oltre a fornire all'uomo i mezzi di sussistenza, infatti, l'agricoltura tramite l'esercizio del corpo consente a chi la pratica di essere in grado di fare tutto ciò che si addice all'uomo libero (σωμάτων ἄσκησις εἰς τὸ δύνασθαι ὅσα ἀνδρὶ ἐλευθέρῳ προσήκει): se dunque i lavori manuali in un'officina rischiano di infiacchire chi vi si dedica, l'agricoltura al contrario non lascia che i corpi si corrompano per mollezza (οὐκ ἔᾱ ταῦτα μετὰ μαλακίας λαμβάνειν); abitua a sopportare il caldo e il freddo (ψύχη τε χειμῶνος καὶ θάλαπυ θέρους ἐθίζει καρτερεῖν), ma soprattutto è quasi propedeutica alla guerra. Solo essa infatti incita a difendere la propria terra (παρορμᾷ δέ τι καὶ εἰς τὸ ἀρήγειν σὺν ὄπλοις τῆ χώρᾳ).

La rilevanza di questi tratti individuabili nel pensiero greco del V sec. a.C. è tale da lasciare traccia di sé anche nella cultura latina. Prima di tutto, va citato un passaggio del *de Agr.* di Catone (*Pr.* 2-4 = **T2d**) estremamente interessante. Catone, infatti, commentando negativamente l'attività commerciale come quella di prestare denaro, riferisce che per gli antichi (il che significa in sostanza chiamare in causa il *mos maiorum*) la massima lode che poteva essere rivolta ad un *civis* era di definirlo *bonum agricolam bonumque colonum*. Non basta: anche in questo caso troviamo associata la pratica dell'agricoltura a quella della guerra: *ex agricolis et viri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur*. Lo stesso scenario verrà poi confermato anche da Cicerone (*de Off.* 1, 42 = **T2e**) che passando in rassegna la 'qualità' delle varie occupazioni e dopo aver lodato la scelta del mercante di abbandonare la propria professione per darsi al lavoro dei campi (*si satiata quaestu uel contenta potius, ut saepe ex alto in portum, ex ipso se portu in agros possessionesque contulit, uidetur iure optimo posse laudari*), conclude esaltando come superiore l'agricoltura: *Omniū autem rerum, ex quibus aliquid acquiritur, nihil est agri cultura melius, nihil uberius, nihil dulcius, nihil homine, nihil libero dignius*. A testimoniare poi la durata nel tempo della condanna delle attività lavorative in generale, si può citare un brano di Seneca (*Ep.* 88, 20-23 = **T2f**): illustrando un concetto a lui caro (*cf. Ep.* 90 *passim*), il filosofo di Cordova distingue le *artes quae manu constant* definite *viles* in quanto *ad instrumenta uitae plurimum conferunt* dalle *artes liberales*, le quali sono tali (e rendono liberi chi le pratica) perché hanno al centro la virtù (*Solae autem liberales sunt, immo, ut dicam uerius, liberae, quibus curae uirtus est*). Le riflessioni di I. Lana consentono di contestualizzare meglio la questione nel mondo romano. Lo studioso infatti precisa che in età repubblicana virtù eccelsa nel contesto sociale era considerata la capacità di saper parlare: se infatti l'uomo dimostra tutto il valore soprattutto nella capacità di influenzare e guidare lo stato, è l'oratoria che maggiormente assicura questo primato. Di qui la scarsa considerazione di ogni forma di lavoro che impedisca al cittadino il raggiungimento di questa arte ad eccezione dell'agricoltura; un'eccezione che si spiega per tre motivi:

«perché essa [*sc.* l'agricoltura] non crea nessun rapporto necessario di dipendenza fra il proprietario del terreno e gli eventuali acquirenti dei suoi prodotti; perché non impedisce l'attività politica del proprietario dei terreni; perché favorisce l'acquisizione e lo sviluppo delle virtù tipiche del cittadino»<sup>7</sup>.

Questa sarà a Roma la motivazione della valutazione positiva del lavoro dei campi, idea che appare però contrastare con le conclusioni della riflessione filosofica centrata su una visione antropocentrica<sup>8</sup>: l'uomo è stato posto dagli dèi al centro dell'universo e questi, utilizzando la mano e il suo ingegno, è in grado di modificare la realtà secondo la propria volontà (Cic. *De Nat. Deor.* 2, 60, 150 e ss. = **T2g**). In questa dimensione cade la condanna delle attività lavorative, ma si tratta appunto di una prospettiva filosofica

<sup>7</sup> I. Lana, *Lavoro, op. cit.*, 406-407.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 404 e ss.

destinata a rimanere minoritaria rispetto al modello sociale che pone l'esercizio della parola come prioritaria aspirazione dell'uomo<sup>9</sup>.

A quanto detto, vanno aggiunte alcune precisazioni. Un brano di Plinio il Vecchio (18, 4, 19-21 = **T2h**) ha attirato l'attenzione degli studiosi<sup>10</sup>: lo scienziato romano rimpiange i tempi passati quando a coltivare la terra erano comandanti e senatori romani (e quindi la terra gioiva ad essere oggetto di attenzioni di mani tanto illustri), mentre al presente gli stessi compiti sono svolti da masse di schiavi. Non è dunque il lavoro di per sé ad essere nobile o nobilitare chi lo compie: lo diventa solo nella misura in cui si inserisce in una struttura socio-economica che è quella della piccola proprietà terriera volta all'autosufficienza. Una volta usciti da questo schema, il lavoro riacquista una dimensione negativa.

### 3. L'ideologia del 'possidente'.

È venuto il momento di giungere ad una prima sintesi di quanto esposto. Assumiamo come punto di partenza il V sec. a.C.: è questo il momento in cui si delinea nettamente una visione negativa del lavoro. Tale giudizio deve però essere precisato: la condanna del lavoro è totale e assoluta a Sparta. Qui gli unici detentori di quelli che oggi chiamiamo diritti politici e civili, gli *Homoioi*, non svolgono nessuna attività lavorativa dal momento che è la guerra a costituire l'unica loro occupazione. Agricoltura, artigianato e commercio nella comunità laconica sono riservati a chi cittadino non è: perieci, iloti e messeni. Ma se questa è la situazione di Sparta, altrove la realtà è più diversificata: ad un diffuso disprezzo per le arti banausiche, fa riscontro un'altrettanto condivisa valorizzazione dell'agricoltura. Gli studi in primo luogo di J.P. Vernant e A. Schiavone aprono interessanti scenari che sembra opportuno percorrere. Come va inteso infatti l'apprezzamento per il lavoro dei campi, come il riconoscimento delle capacità dell'uomo di assoggettare la natura al proprio talento? In tal caso allora saremmo molto prossimi all'idea moderna dell'*homo faber*, 'plasmatore' di una natura considerata necessario campo d'azione per il mortale. Le cose però non appaiono del tutto rispondenti a questo modello. In primo luogo, da un brano di Senofonte (*Oec.* 19, 14-17) apprendiamo che la tecnica dell'agricoltura non rappresenta un sapere specializzato che si acquisisce nel tempo a costo di un impegnativo tirocinio (come avviene invece per le tecniche degli artigiani). Infatti è la stessa natura nel corso delle stagioni e degli anni a mostrare a chi sappia intendere quali procedure, quali tecniche, quali momenti siano più redditizi e opportuni. Praticare bene l'agricoltura allora significa entrare maggiormente in sintonia con i ritmi della natura, seguirne le indicazioni, non già essere in possesso di un sapere positivo che si esercita sulla realtà esterna. E d'altra parte già Esiodo aveva detto che lavorare (i campi) rende chi lo fa tre volte più gradito agli dèi. L'attività lavorativa dunque si configura come una forma di preghiera. Siamo allora molto lontani dall'immagine dell'uomo capace di poter manipolare a proprio piacimento la realtà naturale. Così si esprime J.P. Vernant:

---

<sup>9</sup> I. Lana non individua a tal proposito un significativo cambiamento di paradigma nel passaggio dalla repubblica all'impero: come abbiamo visto, con Seneca perdura la condanna delle *artes viles* ora screditate non perché allontanano dal possesso dell'oratoria, ma dalla *virtus* filosofica. Voce dissonante in questo quadro è Vitruvio, espressione con il suo trattato *De Architectura* del mondo delle professioni, che lega il progresso umano all'avanzare delle tecniche architettoniche (2, 1 e ss., *vd.* I. Lana, *Lavoro, op. cit.*, 412 e ss.).

<sup>10</sup> J.P. Vernant, *Mito e pensiero, op. cit.*, 295 n. 1; A. Schiavone, *La storia spezzata, op. cit.*, 134.

«Dunque il lavoro della terra non prende la forma d'una messa in opera di procedimenti efficaci, di regole di successo; non è un'azione sulla natura, per trasformarla o adattarla a fini umani: questa trasformazione, anche se fosse possibile, sarebbe un'empietà<sup>11</sup>».

Perché un'empietà? Proprio perché la connessione tra sfera lavorativa e sfera religiosa ('lavorare è pregare') eleva la natura ad oggetto di culto che deve essere trattato col dovuto rispetto e non ammette di essere strumentalizzata in funzione dei bisogni e delle aspirazioni dell'uomo. Se questo tratto 'sacrale' della natura (ma anche del lavoro dei campi) è marcatamente esiodeo, non va dimenticato che in una prospettiva simile si muove anche il Virgilio della cosiddetta 'teodicea del lavoro' (*Georg.* 1, 121 e ss.): è stato Giove in persona a mettere fine all'abbondanza gratuita dell'età dell'oro e ad introdurre il *labor* affinché l'uomo uscisse dalla condizione del *gravis veternus*.

Coerente con tale aura sacrale della natura (e del lavoro), è l'ideale dell'autosufficienza: se l'attività dell'uomo nei campi è lo strumento di comunicazione con il mondo degli dèi, ciò a cui l'uomo deve aspirare è trarre dalla natura solo quanto necessario per la propria esistenza perché una sua strumentalizzazione risulterebbe – come abbiamo visto – sacrilega.

Quest'aspetto merita di essere sottolineato perché individua un'altra profonda distanza tra loro e noi (oltre alla già citata diversa concezione della natura). Ci riferiamo all'assenza per loro di una logica capitalistica assunta a ideologia della classe dirigente. Fondamentali in tal senso le parole di Aristotele che distingue tra una *techne* acquisitiva che è parte naturale della *oikonomikè* e il cui scopo è accumulare quei beni necessari alla vita e utili alla comunità della *polis* e della singola famiglia (*ἔν μὲν οὖν εἶδος κτητικῆς κατὰ φύσιν τῆς οἰκονομικῆς μέρος ἐστίν... ὧν ἔστι θησαυρισμὸς χρημάτων πρὸς ζῶην ἀναγκαίων, καὶ χρησίμων εἰς κοινωνίαν πόλεως ἢ οἰκίας*, *Pol.* 1256b 26 e ss.) e un'altra *techne* definita *chrematistica* che non ammette nessun limite all'acquisizione di ricchezza (*Ἔστι δὲ γένος ἄλλο κτητικῆς, ἦν μάλιστα καλοῦσι, καὶ δίκαιον αὐτὸ καλεῖν, χρηματιστικὴν, δι' ἣν οὐδὲν δοκεῖ πέρασ εἶναι πλούτου καὶ κτήσεως*, *Pol.* 1256b 40 e ss.). Quest'ultima non è secondo natura (ή δ' οὐ φύσει) in quanto va al di là dell'obbiettivo di rendere la comunità autosufficiente (*εἰς ἀναπλήρωσιν γὰρ τῆς κατὰ φύσιν αὐταρκείας*, *Pol.* 1257a 30). Essenziale dunque è il rispetto del limite (*πέρας*) laddove invece lo spirito capitalistico per definizione lo nega<sup>12</sup>. In definitiva, rappresentazione 'sacrale' della natura che non va forzata e negazione di una logica dell'accumulo illimitato si saldano tra loro e contribuiscono a depotenziare il lavoro come fattore positivo non solo nella trasformazione del mondo ma anche nella realizzazione dell'uomo stesso.

Al fine di evidenziare più nettamente la distanza tra la prospettiva antica e quella moderna capitalistica può essere utile confrontare quanto evidenziato sopra con un brano di M. Weber dedicato al commento ai testi di Richard Baxter, predicatore puritano inglese del XVII sec., assunto ad esempio di una visione calvinista: lungi dal pensare che l'ideale sia una vita libera dal lavoro, il predicatore anglosassone insiste nel rimarcare il nesso tra impegno profuso nell'attività lavorativa, rispondenza al *Beruf* ('la chiamata' di Dio), e il successo economico<sup>13</sup>:

«l'utilità di una professione, con la corrispondente approvazione da parte di Dio, si giudica sì in primo luogo secondo criteri etici e in secondo luogo secondo l'importanza per la «collettività» dei beni che vi si producono; ma poi segue il terzo criterio, che naturalmente è quello praticamente più importante: il

<sup>11</sup> J.P. Vernant, *Mito e pensiero*, op. cit., 294.

<sup>12</sup> Da tener presenti le considerazioni di M. Austin e P. Vidal-Naquet, *Economie*, op. cit., 163-164 che, commentando il brano aristotelico, parlano di un ostacolo epistemologico alla base della svalutazione della *chrematistica*: quest'ultima infatti - proprio in virtù della sua natura infinita - non può essere oggetto di vera scienza che al contrario richiede una realtà finita.

<sup>13</sup> M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano 2009-2010, 198 [tr. it. di *Die Protestantische Ethik und der Geist*].

«profitto» economico privato. Poiché se quel Dio che il puritano vede all'opera in tutte le circostanze della vita indica a uno dei suoi un'opportunità di guadagno, ha certamente uno scopo per farlo. E quindi il credente cristiano deve rispondere a questa chiamata, approfittandone».

In questo modo, la dedizione totale al lavoro per trarne profitto economico «non è solo moralmente lecita, è addirittura obbligatoria». E così, l'arricchimento dell'imprenditore moderno attraverso il duro lavoro si configura non già come una perversione in quanto riduzione di sé alla condizione dello schiavo, ma al contrario come la prova del favore che il soggetto gode agli occhi di Dio.

Tornando però al mondo antico, un altro dato va aggiunto. Come spiega A. Schiavone, la visione ideologica per cui l'unica attività lavorativa degna di considerazione sia l'agricoltura e in cui sussista la condanna della logica che oggi definiremmo capitalistica, va ben oltre il V sec. a.C. e costituisce tratto essenziale del mondo romano incapace di elaborare un modello ideologico alternativo a quello dell'aristocrazia terriera<sup>14</sup>:

«Quei ceti emersi dalla metà del III secolo, legati all'intermediazione e alla speculazione commerciale, alla gestione dello sfruttamento provinciale, e persino a forme elementari di attività finanziaria – appaltatori, mercanti, 'banchieri' di cui l'epistolario ciceroniano o la storiografia di Sallustio offrono uno spaccato avvincente – non riuscirono mai, nemmeno nelle più mature realtà municipali e provinciali – a svincolare il fine ultimo del loro agire economico dal modello di ricchezza rappresentato dalla rendita agraria, e a distaccarsi sociologicamente e intellettualmente dal campo d'attrazione esercitato dall'aristocrazia: a darsi cioè un paradigma organizzativo e di comportamenti che avesse al suo centro non la rendita ma la produttività e il reinvestimento».

Va ribadito che con questo non si vuol dire che l'economia antica conobbe come sue articolazioni solo la piccola proprietà terriera e ignorò forme di concentrazioni capitalistiche, ma che la tavola dei valori rimase stabile nel riconoscere nella figura del piccolo proprietario terriero autosufficiente la massima aspirazione del successo economico e non solo. Come esempi a riprova di quanto detto si possono citare sia il 'mito civile' di Cincinnato, chiamato a diventare dittatore proprio mentre è intento a lavorare personalmente il suo piccolo campo (Liv. 3, 26, 8 e ss.), sia le lamentele già citate di Plinio il Vecchio secondo il quale un tempo la terra godeva di essere arata da soggetti tanto illustri mentre al presente soffre di essere rivolta dalle mani di schiavi: punto di riferimento dunque rimane sempre la 'sanità' della piccola proprietà terriera in cui si esercita il diretto intervento del contadino-cittadino-guerriero (anche quando questo modello sociale ed economico sarà del tutto tramontato).

D'altra parte però va detto che tale visione ideologica fu sì quella principale, elaborata attraverso un percorso storico che successivamente cercheremo di illustrare, ma non certo l'unica riscontrabile nel passato greco-romano. Il nostro discorso allora procederà secondo due direttive parallele: da un lato, vedremo le alternative che specie il V sec. a.C. conosce contro la logica del possidente (e quindi di valorizzazione del lavoro e delle arti banausiche); dall'altro cercheremo di spiegare come si è giunti a questa particolare concezione.

---

<sup>14</sup> A. Schiavone, *La storia spezzata, op. cit., passim*, ma specie 94 e ss.

#### 4. La realtà del V sec. a.C.

Se è stato autorevolmente negato che nel pensiero democratico ateniese del V sec. a.C. sia sorto un orientamento «meno ostile alla manualità»<sup>15</sup>, è vero anche che altrettanto autorevolmente si è sottolineata l'eccezionalità dell'età periclea, capace di opporre «alle forti resistenze del pessimismo greco, elementi di valutazione ottimistica, nozioni di progresso, per una certa sfida lanciata contro un pessimistico naturalismo, una pessimistica rassegnazione al male»<sup>16</sup>. Il cambiamento di paradigma sta proprio nel non immaginare più l'età felice come un'epoca ormai lontana e persa del passato, ma nel proiettare quest'idea di miglioramento, di crescita al presente-immediato futuro<sup>17</sup>. Inevitabile collegare tale mutazione ideologica ad un diverso quadro politico in cui le classi sociali medio-basse vengono valorizzate; ragion per cui anche il lavoro viene considerato in una prospettiva diversa. Cerchiamo di chiarire il nostro discorso lasciando parlare i testi antichi. Partiamo da un brano delle *Supplici* di Euripide (*Suppl.* 399-425 = **T3a**), messe in scena tra il 423 e il 421 a.C.: l'araldo tebano, espressione di una visione aristocratica, nega che il contadino possa arrecare consigli utili alla propria *polis* in quanto la sua occupazione gli impedisce l'accesso alla formazione necessaria per poter esprimere un consiglio assennato: vv. 420 e ss. γαπόνος δ' ἀνήρ πένης/ εἰ καὶ γένοιτο μὴ ἀμαθῆς, ἔργων ὑπο/ οὐκ ἂν δύναιτο πρὸς τὰ κοῖν' ἀποβλέπειν. Siamo nella logica sopra evidenziata dell'*ascholia* come fattore delegittimante. D. Musti<sup>18</sup> giustamente contrappone a questi versi le parole di Pericle nel famoso Epitafio per i caduti del primo anno di guerra riportate da Tucidide (2, 37, 1) in cui si sottolinea che ad Atene se qualcuno è in grado di essere utile alla patria, l'indigenza non costituisce un ostacolo (κατὰ δὲ τὴν ἀξίωσιν, ὡς ἕκαστος ἔν τῳ εὐδοκιμῆι, οὐκ ἀπὸ μέρους τὸ πλεόν ἐς τὰ κοινὰ ἢ ἀπ' ἀρετῆς προτιμᾶται, οὐδ' αὖ κατὰ πενίαν, ἔχων γέ τι ἀγαθὸν δρᾶσαι τὴν πόλιν, ἀξιώματος ἀφανεία κεκώλυται) proprio perchè in Attica si è in grado di conciliare la cura degli affari privati con quella per le questioni pubbliche (ἐνι τε τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα τετραμμένοις τὰ πολιτικὰ μὴ ἐνδεῶς γνῶναι, 2, 40, 2). Che si tratti di una questione estremamente dibattuta nell'Atene del V sec. a.C., lo confermano altri dati, tutti incentrati sul concetto di *scholè-ascholia* come fattore di (de)legittimazione politica. Già nel cosiddetto *tripolitikòs* di Erodoto (il discorso sulle varie forme di potere ambientato dallo storico di Alicarnasso tra i Persiani dei VI sec. a.C.), Megabizo in opposizione alla democrazia ricorre all'argomento della mancanza di formazione del popolo per negare ad esso l'accesso alla gestione della 'cosa pubblica' (Hdt. 3, 81: Κῶς γὰρ ἂν γινώσκουσι ὅς οὐτ' ἐδιδάχθη οὐτε εἶδε καλὸν οὐδὲν [οὐδ'] οἰκίον, ὠθέει τε ἐμπεισῶν τὰ πρήγματα ἄνευ νόου, χειμάρρῳ ποταμῶ ἵκελος). Ancora più chiaramente un passaggio della *Costituzione degli Ateniesi* erroneamente attribuita a Senofonte salda l'ignoranza della massa popolare alla povertà e alla malvagità a conferma del 'blocco' aristocratico contro il lavoro e contro la salita al potere delle classi popolari (Ps. Xen. *R.P. Ath.* 1, 7: νῦν δὲ λέγων ὁ βουλόμενος ἀναστάς, ἄνθρωπος πονηρός, ἐξευρίσκει τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ τε καὶ τοῖς ὁμοίοις αὐτῷ. εἴποι τις ἂν, Τί ἂν οὖν γνοιή ἀγαθὸν αὐτῷ ἢ τῷ δήμῳ τοιοῦτος ἄνθρωπος; οἱ δὲ γινώσκουσιν ὅτι ἢ τούτου ἀμαθία καὶ πονηρία καὶ εὐνοια μᾶλλον λυσιτελεῖ ἢ [8] ἢ τοῦ χρηστοῦ ἀρετὴ καὶ σοφία καὶ κακόνοια). Appare evidente allora come le parole di Pericle sottintendano un'aspra discussione particolarmente attuale nello scenario politico di V sec. a.C.

<sup>15</sup> A. Schiavone, *La storia spezzata*, *op. cit.*, 131.

<sup>16</sup> D. Musti, *Demokratia*, *op. cit.*, 7.

<sup>17</sup> Ci sia consentito rimandare ad un nostro precedente lavoro, 'Utopia e distopia. L'età di Crono nel mito greco', *Griseldaonline* 19, 2, 2020, 7 e ss. con bibliografia precedente.

<sup>18</sup> D. Musti, *Demokratia*, *op. cit.*, 41-42.

Non basta: nel discorso dello statista si ribadisce che ad Atene non è vergognosa l'indigenza, quanto invece l'indolenza (πλούτω τε ἔργου μᾶλλον καιρῶ ἢ λόγου κόμπω χρώμεθα, καὶ τὸ πένεσθαι οὐχ ὁμολογεῖν τινὶ αἰσχροῦν, ἀλλὰ μὴ διαφεύγειν ἔργω αἴσχιον, 2, 40, 1). È interessante notare allora come nel discorso di Pericle vengano riprese considerazioni che sono già presenti in Esiodo ("il lavoro non è una vergogna, è una vergogna non fare niente"), ma che si adattano ad una realtà storica del tutto diversa. L'epoca del poeta di Ascrea è dominata dai re-divoratori di doni, che non conoscono la giustizia e che legittimano in questo modo l'idea di vivere nell'età del ferro: contro questo presente negativo allora muove la critica di Esiodo per il quale il lavoro è sforzo e fatica sì, ma se svolto in maniera onesta e rispettosa degli altri e degli dèi diventa riscatto morale. Ad essere ripresa in età periclea è esattamente questa valorizzazione del lavoro, ma in un contesto del tutto mutato (per dirla seguendo le riflessioni di D. Musti, si è passati dal pessimismo di epoca esiodea, alla spinta ottimistica al fare di V. sec.). Non è da pensare però che il passaggio dall'VIII-VII sec. al V si svolga senza delle tappe intermedie e in modo brusco. Tra Esiodo e Pericle infatti si situa in primo luogo ad inizio VI sec. a.C. l'azione riformatrice di Solone che a dire di Plutarco promuove le arti artigianali invitando i suoi concittadini a svolgere un'attività lavorativa ed esonera il figlio dal mantenere in vecchiaia il genitore se questi non gli abbia in passato insegnato un mestiere (Plut. *Sol.* 22, 1 = **T3b**); sempre secondo il biografo (24, 4 = **T3c**), l'intento del legislatore era di attirare in città quanti avessero un lavoro concedendo loro la cittadinanza. D'altra parte, l'operazione di crescita economica portata avanti da Solone (che - non va dimenticato - abolì l'antica distinzione della popolazione sulla base dell'appartenenza etnica per sostituirla con quella censitaria) fu portata avanti nella seconda metà del secolo da Pisistrato e dai suoi figli se è vero in quest'epoca fiorisce l'artigianato ceramico attico e parallelamente ha luogo l'espansione coloniale ateniese nell'area degli stretti così come l'interessamento alle miniere del Pangeo in Tracia. In questa stessa logica di affermazione di ceti emergenti legati ad attività professionali si può leggere la riforma di Clistene di fine VI sec. a.C., grazie alla quale la cittadinanza era suddivisa non più in funzione della ricchezza, ma su base territoriale: in questo modo ad essere favoriti sono artigiani e commercianti. È chiaro allora che la situazione descritta da Plutarco dell'Atene di Pericle come un enorme cantiere di opere pubbliche dove materie prime e maestranze giungevano dal tutto il Mediterraneo e dove anche i più poveri trovavano impiego facilmente (Plut. *Per.* 12, 5-6 = **T3d**) è da intendere come il risultato di processi iniziati molto prima.

Altri due aspetti meritano la nostra attenzione. In primo luogo, è stato giustamente operato un collegamento tra l'affermazione dei ceti produttivi e la riflessione filosofica a partire da Senofane sul tema delle origini delle tecniche e quindi sulle capacità dell'uomo<sup>19</sup>. L'affermazione infatti del pensatore di Colofone secondo cui non gli dèi dall'inizio rivelarono tutto agli uomini, ma questi ultimi nel corso del tempo escogitarono il meglio (Stob. *Ecl.* 1, 8, 2 = Xenoph. D.K. 21 B 18 = **T3e**) apre scenari estremamente significativi. In questo modo è spazzata via l'idea che la perfezione vada collocata in una mitica età dell'oro che riguarda il passato, mentre al contrario il futuro si delinea come luogo-tempo in cui i destini umani possono essere realizzati in senso positivo. Quest'idea avrà una sua continuità in quanto la ritroviamo nel famoso discorso in cui Prometeo rivela di aver fatto dono agli uomini di tutte le tecniche con cui il genere umano è uscito dallo stato di 'minorità' (Aesch. *Prom. Vinct.* 447-499); trova espressione anche nell'altrettanto celebre *Stasimo* dell'*Antigone* di Sofocle (vv. 332-375) dove pure il destino dell'uomo è segnato dal progredire delle tecniche (anche se si insinua il dubbio circa la possibilità che l'uomo volga al male le conquiste ottenute); ed infine è qui che possiamo rintracciare un precedente dell'attivismo ottimistico di cui parla D. Musti in riferimento agli anni di Pericle. Non si tratta ovviamente di una 'marcia trionfale' senza ostacoli: sarà soprattutto l'eleatismo specie di Melisso di Samo<sup>20</sup> a

<sup>19</sup> G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Roma-Bari 1991<sup>2</sup>, 15 e ss.

<sup>20</sup> Seguiamo qui le considerazioni di G. Cambiano, *Platone, op. cit.*, 20 e ss.

rappresentare un'opposizione in chiave filosofica. Se infatti l'Essere viene rappresentato infinito e unitario, non passibile di modifiche e alterazioni (che invece appartengono al mondo del non-essere e dell'apparenza), viene in questo modo negata legittimità epistemologica all'azione dell'uomo intesa come incessante cammino di trasformazione della natura e della condizione umana:

«Una teoria dell'essere concepito come immutabile e immobile, non divisibile, tenuto fermo e compatto dalla necessità, non rendeva certo possibile un approccio ai problemi dell'operare e del produrre e anzi eliminava gli strumenti concettuali appropriati per effettuarlo<sup>21</sup>».

Dinanzi a quest'attacco alle tecniche, è particolarmente ad Atene che è attiva una controffensiva che punta a rivendicare ad esse autonomia e dignità: alla geometria attraverso Ippocrate di Chio, alla scultura ad opera di Policletto, alla medicina grazie al cosiddetto *Corpus Hippocraticum*.

Non basta. In città operano anche personaggi come:

- Democrito che ricostruisce la storia della civiltà umana (Diod. I 8, 1 e ss. = Democr. D.K. 68 B 1) attraverso il concetto di 'bisogno' e 'utile' per cui le tecniche rappresentano la 'naturale' risposta alle difficoltà che l'uomo incontra. In questa prospettiva - dice Democrito - spesso noi abbiamo imparato molto dagli animali, il che significa dalla natura (Plut. *Mor.* 974a = Democr. D.K. 68 B 154 = **T3f**). Ne deriva un ribaltamento delle posizioni degli eleati: non c'è contrapposizione tra tecniche e natura, ma una sostanziale convergenza e continuità.
- Anassagora, anche lui autore di un'antropologia interessante da cui emerge che il primato dell'uomo è da legare all'utilizzo delle mani (Aristot. *De part. anim.* 4, 10, 687 a7 = Anax. D.K. 59 A 102 = **T3g**) e all'esperienza, alla memoria, al sapere e all'arte (Plut. *Mor.* 98f = Anax. D.K. 59 B 102). Si tratta dunque di una prospettiva ideologica del tutto coerente con il contesto politico dell'Atene periclea in cui «il lavoro manuale era non soltanto rivalutato contro una tradizione aristocratica che lo disprezzava e collocato su un piano di uguale dignità con le altre attività lavorative, ma era addirittura posto in primo piano come contrassegno costante dell'umanità»<sup>22</sup>.

Se tutto questo ha una sua coerenza, bisogna fare attenzione a non considerare l'ambiente culturale pericleo come un blocco unitario e compatto senza diversificazioni di sorta. Gli studi di M. Vegetti in merito al mito di Prometeo presente nel *Protagora* di Platone lasciano emergere un quadro molto più articolato (Plat. *Prot.* 321 e ss.). Per illustrare in maniera efficace la riflessione dello studioso, occorre partire da un rapido sunto del contenuto del mito. Il filosofo Protagora, per dimostrare da un lato la bontà del sistema politico democratico di Atene e dall'altro per legittimare l'attività di 'docenza' a pagamento dei sofisti, rivede in alcuni significativi passaggi la leggenda di Prometeo e del suo contributo alla sorte degli uomini. In origine, spiega Protagora, esistevano gli dèi, ma non gli esseri viventi: allora le divinità diedero il compito a Prometeo e a suo fratello Epimeteo di distribuire tra tutti gli esseri viventi le *dynameis* che avrebbero consentito ad ognuna di sopravvivere. Epimeteo convince il fratello a operare lui questa distribuzione, mentre Prometeo avrebbe poi controllato la giustezza di tali ripartizioni. Ma Epimeteo, da buon fratello sciocco, finisce per esaurire tutte le *dynameis* in favore degli animali, lasciando il genere umano completamente sguarnito di mezzi. Di qui il necessario intervento di Prometeo che deve rubare agli dèi il fuoco per consentire agli uomini di avere una *techne* specifica da utilizzare contro gli animali. Il problema però è che l'uomo, messo a parte grazie a Prometeo della sapienza tecnica, è privo della *techne politikè*, l' 'arte politica', la capacità di stare insieme agli altri, di convivere senza violenza. Non si tratta di un difetto da poco - sottolinea Protagora - in quanto proprio per tale mancanza la stirpe umana rischia di scomparire a causa delle continue lotte intestine. A risolvere la questione è allora Zeus in persona

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, 20.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 55.

(terzo e decisivo momento del racconto) che dà compito a Hermes di distribuire tra gli uomini *aidòs* e *dike*, rispetto/senso di vergogna e giustizia, di modo che essi possano convivere senza farsi la guerra. Alla domanda del messaggero degli dèi se queste facoltà vanno fornite come le altre in maniera elitaria (chi è esperto in medicina, chi nella lavorazione del legno, ecc.), Zeus risponde che devono essere messe a disposizione di tutti indistintamente: esserne privi legittima l'esclusione dal consesso sociale. Una volta dotati così gli uomini di un minimo di 'politicità', cioè di quell' 'arte politica' che consente di vivere insieme, appare giusto il sistema democratico che fornisce a tutti la possibilità di intervenire nella gestione della 'cosa pubblica'; ma d'altra parte viene giustificata anche l'azione formativa dei sofisti tramite cui questa 'dotazione minima' può essere ampliata. Quel che a noi interessa è la lettura effettuata da M. Vegetti di questo mito<sup>23</sup>. Lo studioso infatti ne individua la complessità vedendo in esso le tracce di riflessioni politologiche presenti nel V sec. a.C.: nell'azione di Prometeo che reagisce alla debolezza intrinseca dell'uomo attraverso la tecnica, M. Vegetti coglie il nesso con le dottrine di stampo 'democriteo' e 'anassagoreo' che esaltano la capacità umana di modificare la realtà in base alle proprie aspettative e bisogni. È il mondo delle tecniche e quindi delle professioni che tanta importanza hanno assunto nell'Atene del V sec. e la cui massima esaltazione può essere individuata nel filosofo Ippia di Elide che si vanta non solo della sua attività di intellettuale, ma anche per il fatto di essere un valente filatore, tessitore, sarto ecc. (Plat. *Ipp. minor* 368 b-c). In lui quindi appare del tutto superata la distinzione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale: *homo sapiens* e *homo faber* coincidono. Ma è anche contro questa esaltazione eccessiva delle tecniche - dice M. Vegetti - che si può leggere il mito di Protagora. Qui infatti l'intervento di Prometeo non è per nulla definitivo: se temporaneamente l'utilizzo del fuoco (intendendo con questo il possesso delle tecniche) riesce a neutralizzare la violenza delle bestie, nulla esso può fare per rendere l'uomo un animale sociale. Operante infatti è il modello della *pleonexia*, l'incapacità di accontentarsi e la conseguente ricerca del 'di più' che mette gli uomini gli uni contro gli altri. Contro questo rischio (come il mito presenta) nulla può il dono di Prometeo. D'altra parte l'importanza della *pleonexia* è più volte ribadita nella riflessione politica del V sec. a.C. e trova la sua massima e più famosa espressione (non certo unica) nel celeberrimo dialogo dei Meli di Tucidide. E allora la soluzione proposta da Zeus nel mito equivale a marcare una distanza rispetto al modello sociogonico 'tecnologico' e contemporaneamente a dare una soluzione all'*impasse* costituito dalla natura *pleonectica* dell'uomo: da solo il mondo delle tecniche non è in grado di assicurare all'uomo le condizioni per fondare la *polis*. La componente etico-politica (il dono dell'*aidòs* e della *dike*) si pone al di sopra delle semplici tecniche, 'sbarrando la strada' dunque ad una legittimazione del potere esclusivo del mondo delle professioni. Inoltre non va dimenticato che Protagora, a cui viene attribuito da Platone la paternità del racconto, era uno dei filosofi di punta che ruotava intorno a Pericle e questi era sì di origine aristocratica, ma aveva accettato il sistema democratico e cercava di controllare le istanze più irrazionali del *demos* (o almeno così ce lo presenta Tucidide 2, 65, 8: γενόμενος [sc. Pericle] κατείχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως).

Ne emerge in definitiva un quadro quanto mai complesso del V sec. a.C.: se è vero che in quest'epoca l'affermazione del sistema democratico radicale consente di recuperare una valutazione positiva del lavoro (mentre contemporaneamente il versante aristocratico ne accentuava il suo rifiuto), è anche vero che all'interno dello stesso contesto democratico è possibile rilevare prese di distanza rispetto ad un primato politico delle tecniche. La vivacità però del V sec. (strettamente legato a quello straordinario laboratorio di riflessione e sperimentazione costituito dalla democrazia) si esaurirà nel corso del tempo: a prevalere - come abbiamo detto sopra - fino a giungere all'età imperiale romana è quella che abbiamo definito

<sup>23</sup> M. Vegetti, 'Protagora, autore della Repubblica? (ovvero, il «mito» del Protagora nel suo contesto)', in *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, a cura di G. Casertano, Napoli 2004, 145 e ss.; Id. 'Antropologie rivali e teorie della giustizia nel pensiero antico', in *Unità e disunione della polis*, a cura di G. Carillo, Avellino 2007, 173 e ss.

‘ideologia del possidente’ che promuove entro certi limiti l’agricoltura negando validità a tutte le altre attività.

Nel prossimo paragrafo, utilizzando gli studi di A. Mele<sup>24</sup>, cercheremo di chiarire come si è giunti alle concezioni del lavoro del V sec. a.C.

### 5. Dall’età arcaica al V sec. a.C.: dall’*habrosyne* alla *tryphè*

Nella prospettiva dello studioso, la condizione prevalente nella Grecia del V sec. a.C. costituita da «comunità di cittadini soldati proprietari terrieri che discriminano attività artigianali e commerciali» è un prodotto storico da intendere come il risultato di determinati fattori, conclusione dunque di processo non inevitabile e che può essere ricostruito a partire dai poemi omerici. Quella presentata da Omero è una società aristocratica delle armi e del valore in cui prevale una logica competitiva che si inserisce in uno sfondo di ‘società della vergogna’: l’imperativo è vincere e marcare socialmente il proprio primato attraverso l’esibizione della ricchezza e del lusso. In questo contesto come è visto il lavoro? In primo luogo, non c’è la negazione in assoluto di esso: Ulisse, tornato ad Itaca sotto le vesti di un mendicante quando ancora non è stato riconosciuto, alle provocazioni dei Proci ribadisce il suo valore affermando non solo di essere grado di combattere tra le prime fila, ma anche di falciare e arare un campo di quattro iugeri in una sola giornata (*Od.* 18, 366 e ss. = **T4a**). L’eccellenza dunque nell’uso delle armi va di pari passo con la pratica dell’agricoltura. D’altra parte, il padre Laerte riceve la visita del figlio mentre è impegnato a prendersi cura del suo giardino lavorando personalmente (*Od.* 24, 244-47). Se quindi l’attività agricola non sembra incompatibile con la vita dell’eroe, cosa è possibile dire delle altre attività economiche? Prima di tutto sappiamo che Ulisse da solo costruisce la zattera che gli consentirà di abbandonare l’isola di Calipso, ma precedentemente anche il letto nuziale ad Itaca. Omero conosce artigiani e professionisti (araldi, aedi, orafi, bronzisti, ceramisti) a cui è assegnato non il disprezzato termine *banausoi*, ma sono detti *demiourgoi*, propriamente ‘lavoratori per la comunità’, (in area dorica questo nome è assegnato a magistrati) o anche *cheironactes*, ‘signori della mano’, che in quanto composto di *anax* non si può dire sia disprezzabile. Vero è che Calcante, Femio, lo stesso Esiodo nello svolgere le loro rispettive funzioni corrono il rischio di entrare in conflitto con i potenti (Agamennone, i Proci, i re divoratori di doni), ma sicuramente non ci sono prove di una scarsa considerazione sociale (come avverrà invece per i loro omologhi del V sec. a.C.). A riprova, il fatto che a queste professioni sono legati i miti di Ciclopi, Cureti, Telchini, Dattili dalla fama leggermente sinistra, ma pur sempre figure rilevanti.

In merito poi a testimonianze di attività commerciali, si può citare il caso della vendita di vino da parte del sovrano di Lemno ai Greci impegnati sotto le mura di Troia: una grossa partita che viene scambiata con bronzo, ferro, pelli, buoi, schiavi (*Il.* 7, 466-477). La moneta infatti ancora non esiste, ma nel baratto sono i capi di bestiame a costituire misura del valore dei beni. Appare interessante un altro episodio, questa volta dell’*Odissea*. Ulisse è presso i Feaci, ma ancora non ha svelato la sua identità; il figlio del sovrano lo invita a partecipare ad una gara di lancio del disco e al rifiuto dell’eroe, il giovane ha parole di scherno per lui in quanto convinto che l’ospite sia un *prekter*, un navigante per affari attento ai suoi traffici e guadagni, non un nobile abituato a gareggiare nelle prove (*Od.* 8, 159-164 = **T4b**). Emerge allora una contrapposizione tra l’eroe-atleta da un lato e un ceto di commercianti dall’altro. Ma, in controluce, ci sono le prove dell’esistenza di traffici commerciali anche di grandi dimensioni. Il quadro si chiarisce poi con Esiodo, testimone chiave dell’esistenza dell’*emporìa*. Se per Omero *emporos* è solo il ‘viaggiatore’ che utilizza l’imbarcazione d’altri, per il poeta di Ascra il termine si è specializzato ad indicare il commerciante.

---

<sup>24</sup> Ci riferiamo in primo luogo a *Società e lavoro nei poemi omerici*, Napoli 1968; *Il commercio greco arcaico. Prexis ed emporie*, Napoli 1978; ‘L’economia: uomini, risorse, scambi’, in *Storia d’Europa e del Mediterraneo. Sez. II. Grecia e Mediterraneo dall’età delle guerre persiane all’Ellenismo*, vol. 4, dir. A. Barbero, Roma 2008, 601 e ss.

Ma c'è di più. Esiodo conosce due forme di *emporìa*. La prima è quella che lui apprezza e che si svolge dal cuore dell'estate all'inizio delle piogge autunnali: si tratta di un periodo privo di impegni nel lavoro dei campi. L'altra forma di *emporìa* invece è molto più estesa perchè va da fine aprile-inizio maggio fino ad inizio novembre: questa invece risulta incompatibile con le attività agricole. Quest'ultimo - nota A. Mele - è un tipo di commercio specializzato che si è reso autonomo rispetto all'agricoltura, alternativo, condannato da Esiodo in quanto eccessivamente caratterizzato da una forma di avidità. Quel che conta per il nostro discorso, però, è che Esiodo attesti l'esistenza di traffici commerciali 'spregiudicati' di alto livello. Ma non c'è solo la testimonianza del poeta di Ascra: a Corinto (non a caso, come abbiamo visto, la comunità dove minore è il disprezzo per le attività commerciali e artigianali) la famiglia dei Bacchiadi prima e la tirannide dei Cipselide poi vede salire al potere un ceto prevalentemente impegnato in attività commerciali di ampio respiro (VII - VI sec. a.C.). Non è certo l'unica città di età arcaica ad avere queste caratteristiche. Va segnalata almeno un'altra: Mileto, fondamentale centro della Ionia fino a quando non sarà distrutta dai Persiani alla fine della cosiddetta guerra ionica (primi anni del V sec. a.C.), luogo dal quale provengono alcuni dei primi filosofi greci. Le fonti ci dicono che a comandare la città in età arcaica erano gli *Ainantai*, 'quelli che navigano sempre', aristocratici che avevano preso il potere scalzando i *Cheïromacha* ('quelli che combattono con le mani') e che si dedicano ai commerci (Plut. *Mor.* 298 c-d = **T4c**). E sappiamo che almeno fino alla distruzione di Sibari (inizio VI sec.) Mileto era impegnata in traffici commerciali con la colonia achea della costa calabra, ma anche con gli Etruschi: attività di portata dunque mediterranea. I rapporti erano così stretti che quando Sibari fu conquistata dalla vicina Crotona nel 510 a.C., gli abitanti della comunità ionica misero il lutto (Hdt. 6, 21). Quel che conta per il nostro discorso è che si tratta di transazioni che univano Mileto-Sibari-Etruschi e che fossero di beni di lusso è provato dal fatto che le tre comunità in seguito diverranno bersaglio polemico degli attacchi dei moralisti antichi secondo i quali la loro rovina fu causata appunto dall'eccessiva propensione alla *tryphè* (Tim. *FGrHist* 566 F 50 = Athen. 12, 17, 519 b), concetto che passa poi anche nel mondo romano con il termine di *luxuria*. Siamo di fronte ad un momento chiave tra VI e V sec. in cui avviene una svolta epocale riguardo la considerazione della ricchezza: il passaggio dall'*habrosyne* alla *tryphè*. L'*habrosyne*, intesa come 'amore per la ricercatezza', 'gusto per gli oggetti preziosi', 'predisposizione ad uno stile di vita più che agiato' costituisce terreno comune di un'aristocrazia mercantile di alto livello non certo limitata alle città sopra citate: basti ricordare per tutte la figura di Saffo che si lamenta di non poter fornire all'amata figlia la preziosa mitra per colpa del 'Mitileneo'; Saffo che aveva il fratello impegnato in affari (e non solo) nel famoso *emporion* di Naucrati in Egitto. In questo contesto arcaico l'*habrosyne* è un valore, cioè la tavola di valori prevede come fattore positivo l'acquisizione e l'esibizione della ricchezza. Siamo dunque - dice A. Mele - in un contesto che è quello omerico con stili di vita dispendiosi, lusso e vita agiata, privilegi che non si possono alimentare se non attraverso intermediazioni commerciali di lungo respiro e di beni costosi. E questa è una realtà in cui non è certo ammesso l'ideale dell'autosufficienza. Ma si tratta di una condizione non destinata a durare: la caduta di Sibari prima, quella di Mileto con le altre comunità ioniche poi, le guerre persiane infine (e quindi tra VI e V sec. a.C.) determineranno un ribaltamento totale di prospettiva. A cadere in malora infatti saranno quei popoli così orgogliosi della propria vita dorata (Sibari, Mileto, i Persiani), mentre risulteranno vincenti le comunità meno dotate dal punto di vista economico, ma proprio per questo considerate più 'sane' e compatte (la Crotona che conosce l'esperienza pitagorica, i 'piccoli' Greci che si oppongono al 'gigante' persiano).

Appare necessario trovare conferma di tale ricostruzione nei testi antichi: lo si può fare seguendo la continuità di pensiero che unisce Senofone di Colofone ad Erodoto di Alicarnasso proprio in merito al rapporto tra Ioni e Persiani. Il filosofo di Colofone infatti denuncia come la sua città abbia appreso dai Lidi la rovinosa *habrosyne*, capace di effeminare i suoi capi e condurre così la comunità alla tirannide (Athen. 12, 526a 17 = Xenoph. D.K. 21 B 3 = Philoch. *FGrHist* 81 F 66 = **T4d**). Il brano in questione

va confrontato con l'elegia sempre dello stesso autore nel quale si critica l'eccessiva importanza assegnata ad atleti rispetto a quanti con il loro valore possono davvero essere utili agli altri (Athen. 10 413f = Xenoph. D.K. 21 B 2). Il punto di raccordo tra le due testimonianze sta nel fatto che biasimare stili di vita lussuosi e prendersela con la mania di celebrare gli atleti fanno parte dello stesso attacco all'aristocrazia 'eroica' dedita all'*habrosyne* e quindi corrotta. Una corruzione che darà modo di esprimersi al meglio proprio in occasione con lo scontro contro i Persiani: da una parte gli Ioni 'più sani' prenderanno la via dell'esilio (come appunto Senofane), dall'altra gli altri, incapaci di abbandonare gli agi e le mollezze della loro vita precedente, cederanno subito agli invasori. Su questa stessa lunghezza d'onda si colloca l'interpretazione dello scontro Ioni-Persiani proposta da Erodoto. Alcuni passaggi lo chiariscono. Al tempo della rivolta ionica, ai Greci d'Asia radunatisi per decidere cosa fare dinanzi all'avanzata di Dario deciso a vendicarsi della ribellione ionica, Dionisio di Focea espone due alternative (Hdt. 6, 11 = **T4e**): o decidere di resistere andando incontro nel breve periodo inevitabilmente a delle sofferenze ma con la speranza di mantenere la libertà (τὸ παραχρῆμα μὲν πόνος ὑμῶν ἔσται οἰοί τε δὲ ἔσεσθε ὑπερβαλόμενοι τοὺς ἐναντίους εἶναι ἐλεύθεροι), oppure cedere alla mollezza e andare così incontro alla certa punizione del Gran Re (εἰ δὲ μαλακίη τε καὶ ἀταξίη διαχρήσησθε, οὐδεμίαν ὑμέων ἔχω ἐλπίδα μὴ οὐ δώσειν ὑμέας δίκην βασιλεῖ τῆς ἀποστάσιος). In un primo momento gli Ioni optano per la resistenza, ma poi, incapaci di reggere le difficoltà e la durezza di una preparazione militare come Dionisio vorrebbe, si abbandonano ad un destino di sconfitta. In un secondo momento, al tempo dei preparativi relativi alla seconda guerra persiana, Serse chiede a Demarato, ex sovrano di Sparta, il suo parere in merito a quest'attacco (Hdt. 7, 102 = **T4f**). Lo spartano risponde affermando che per i Greci la povertà è da sempre compagna di vita (τῇ Ἑλλάδι πενίη μὲν αἰεὶ κοτε σύντροφός ἐστι), ma la virtù e una legge rigorosa tengono per loro lontana la povertà stessa e la tirannide (ἀρετὴ δὲ ἔπακτός ἐστι, ἀπὸ τε σοφίης κατεργασμένη καὶ νόμου ἰσχυροῦ· τῇ διαχρεωμένη ἢ Ἑλλὰς τὴν τε πενίην ἀπαμύνεται καὶ τὴν δεσποσύνην). Ed è in nome di questi principi dunque che si spiega la vittoria dei Greci sui Persiani secondo Erodoto: impresa resa possibile allora dall'abbandono di un costume di *habrosyne*. Coerente poi con questa prospettiva le riflessioni del testo ippocratico *Sull'aria, sulle acque e i luoghi*, in cui viene deterministicamente individuata nella dimensione geografica la differenza tra Occidente e Oriente, Greci e Persiani: il clima aspro dei primi con le forti escursioni termiche tra caldo e freddo preparano meglio tali abitanti a resistere ai diversi casi della vita, laddove invece le condizioni più dolci e favorevoli dei secondi infiacchiscono i corpi e quindi anche gli spiriti. Alla fine del V sec. a.C. poi questo modello di vita lussuosa (= debosciata) contrapposta a vita 'spartana' (= sana e vincente) si ripropone con gli stessi esiti nello scontro Atene-Sparta.

In conclusione, si può dire che tra VI e V sec. a.C, tramonta l'*habrosyne*, cioè la considerazione positiva della ricchezza, e si afferma la *tryphè*, l'idea che la propensione al lusso sia il segno di malattia, debolezza. La svolta è così profonda da trovare una sua continuità anche nel mondo romano, adattandosi perfettamente ad un *mos maiorum* in cui la *parsimonia* ha la sua importanza. Non basta. Il fallimento dell'*habrosyne* - conclude A. Mele - è anche il fallimento di un modello economico basato sul commercio, sulle attività artigianali. La visione negativa del lavoro in generale, delle attività commerciali e artigianali in particolare, con l'eccezione dell'agricoltura risulta allora il frutto di un'evoluzione storica che si spiega alla luce dell'affermazione di «regimi politici facenti perno sull'oplitismo e sulle classi medie».

Appendice: le fonti

Eracle e Augia

**T1a: Apd. 2, 5, 5, 88-91**

πέμπτον ἐπέταξεν αὐτῷ ἄθλον τῶν Αὐγείου βοσκημάτων ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ μόνον ἐκφορῆσαι τὴν ὄνθον. ἦν δὲ ὁ Αὐγείας βασιλεὺς Ἥλιδος, ὡς μὲν τινες εἶπον, παῖς Ἥλιου, ὡς δέ τινες, Ποσειδῶνος, ὡς δὲ ἔνιοι, Φόρβαντος, πολλὰς δὲ εἶχε βοσκημάτων ποιίμνας. τούτῳ προσελθὼν Ἡρακλῆς, οὐ δηλώσας τὴν Εὐρυσθέως ἐπιταγὴν, ἔφασκε μιᾷ ἡμέρᾳ τὴν ὄνθον ἐκφορῆσειν, εἰ δώσει τὴν δεκάτην αὐτῷ τῶν βοσκημάτων. Αὐγείας [89] δὲ ἀπιστῶν ὑπισχνεῖται. μαρτυράμενος δὲ Ἡρακλῆς τὸν Αὐγείου παῖδα Φυλέα, τῆς τε αὐλῆς τὸν θεμέλιον διεῖλε καὶ τὸν Ἀλφειὸν καὶ τὸν Πηνειὸν σύνεγγυς ῥέοντας παροχετεύσας ἐπήγαγεν, ἔκρουν δι' ἄλλης ἐξόδου ποιήσας. μαθὼν δὲ Αὐγείας ὅτι κατ' ἐπιταγὴν Εὐρυσθέως τοῦτο ἐπιτετέλεσται, τὸν μισθὸν οὐκ ἀπέδιδου, προσέτι δ' ἠρνεῖτο καὶ μισθὸν ὑποσχέσθαι δώσειν, καὶ κρίνεσθαι περὶ τούτου ἔτοιμος ἔλεγεν εἶναι. [90] καθεζομένων δὲ τῶν δικαστῶν κληθεὶς ὁ Φυλεὺς ὑπὸ Ἡρακλέους τοῦ πατρὸς κατεμαρτύρησεν, εἰπὼν ὁμολογῆσαι μισθὸν δώσειν αὐτῷ. ὀργισθεὶς δὲ Αὐγείας, πρὶν τὴν ψῆφον ἐνεχθῆναι, τὸν τε Φυλέα καὶ τὸν [91] Ἡρακλέα βαδίζειν ἐξ Ἥλιδος ἐκέλευσε.

**T1b: Diod. 4, 13, 3**

Τελέσας δὲ καὶ τοῦτον τὸν ἄθλον ἔλαβε παρ' Εὐρυσθέως πρόσταγμα τὴν αὐλὴν τὴν Αὐγείου καθάραι μηδενὸς βοηθοῦντος· αὕτη δ' ἐκ πολλῶν χρόνων ἠθροισμένην κόπρον εἶχεν ἄπλατον, ἦν ὕβρεως ἔνεκεν Εὐρυσθεὺς προσέταξε καθάραι. ὁ δ' Ἡρακλῆς τὸ μὲν τοῖς ὤμοις ἐξενεγκεῖν ταύτην ἀπεδοκίμασεν, ἐκκλίνων τὴν ἐκ τῆς ὕβρεως αἰσχύνην· ἐπαγαγὼν δὲ τὸν Ἀλφειὸν καλούμενον ποταμὸν ἐπὶ τὴν αὐλὴν, καὶ διὰ τοῦ ῥεύματος ἐκκαθάρας αὐτήν, χωρὶς ὕβρεως συνετέλεσε τὸν ἄθλον ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ. διὸ καὶ θαυμάσαι τις ἂν τὴν ἐπίνοιαν· τὸ γὰρ ὑπερήφανον τοῦ προστάγματος χωρὶς αἰσχύνης ἐπετέλεσεν, οὐδὲν ὑπομείνας ἀνάξιον τῆς ἀθανασίας.

Il lavoro disprezzato

**T2a: Hdt. 2, 167**

Εἰ μὲν νυν καὶ τοῦτο παρ' Αἰγυπτίων μεμαθήκασι οἱ Ἕλληνες, οὐκ ἔχω ἀτρεκέως κρῖναι, ὀρέων καὶ Θρήκας καὶ Σκύθας καὶ Πέρσας καὶ Λυδοὺς καὶ σχεδὸν πάντας τοὺς βαρβάρους ἀποτιμωτέρους τῶν ἄλλων ἡγῆμένους πολιητέων τοὺς τὰς τέχνας μανθάνοντας καὶ τοὺς ἐκγόνους τούτων, τοὺς δὲ ἀπαλλαγμένους τῶν χειρωναξιέων γενναίους νομίζοντας εἶναι, καὶ μάλιστα τοὺς ἐς τὸν πόλεμον ἀνεμμένους. Μεμαθήκασι δ' ὧν τοῦτο πάντες οἱ Ἕλληνες καὶ μάλιστα Λακεδαιμόνιοι, ἥκιστα δὲ Κορίνθιοι ὄνονται τοὺς χειροτέχνας.

**T2b: Xenoph. Oec. 1, 4, 2-3**

Ἀλλὰ καλῶς, ἔφη, λέγεις, ὦ Κριτόβουλε. καὶ γὰρ αἱ γε βαναυσικαὶ καλούμεναι καὶ ἐπίρρητοὶ εἰσι καὶ εἰκότως μέντοι πάνυ ἀδοξοῦνται πρὸς τῶν πόλεων. καταλυμαίνονται γὰρ τὰ σώματα τῶν τε ἐργαζομένων καὶ τῶν ἐπιμελομένων, ἀναγκάζουσαι καθῆσθαι καὶ σκιατραφεῖσθαι, ἔνιοι δὲ καὶ πρὸς πῦρ ἡμερεύειν. τῶν δὲ σωμάτων θηλυνομένων καὶ αἱ ψυχαὶ πολὺ ἀρρωστότεραι [3] γίνονται. καὶ ἀσχολίας δὲ μάλιστα ἔχουσι καὶ φίλων καὶ πόλεως

συνεπιμελεῖσθαι αἱ βαναυσικαὶ καλούμεναι. ὥστε οἱ τοιοῦτοι δοκοῦσι κακοὶ καὶ φίλοις χρῆσθαι καὶ ταῖς πατρίσιν ἀλεξητῆρες εἶναι. καὶ ἐν ἐνιαῖς μὲν τῶν πόλεων, μάλιστα δὲ ἐν ταῖς εὐπολέμοις δοκούσαις εἶναι, οὐδ' ἔξοστι τῶν πολιτῶν οὐδενὶ βαναυσικὰς τέχνας ἐργάζεσθαι.

**T2c: Xenoph. Oec. 1, 5, 1-12**

Ταῦτα δέ, ὦ Κριτόβουλε, ἐγὼ διηγοῦμαι, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὅτι τῆς γεωργίας οὐδ' οἱ πάνυ μακάριοι δύνανται ἀπέχεσθαι. ἔοικε γὰρ ἡ ἐπιμέλεια αὐτῆς εἶναι ἅμα τε ἡδυπάθειά τις καὶ οἴκου αὔξησις καὶ σωμάτων ἄσκησις εἰς τὸ δύνασθαι ὅσα [2] ἀνδρὶ ἐλευθέρῳ προσήκει. πρῶτον μὲν γὰρ ἀφ' ὧν ζῶσιν οἱ ἄνθρωποι, ταῦτα ἡ γῆ φέρει ἐργαζομένοις, καὶ ἀφ' ὧν [3] τοίνυν ἡδυπαθοῦσι, προσεπιφέρει· ἔπειτα δὲ ὅσοις κοσμοῦσι βωμοὺς καὶ ἀγάλματα καὶ οἷς αὐτοὶ κοσμοῦνται, καὶ ταῦτα μετὰ ἡδίστων ὁσμῶν καὶ θεαμάτων παρέχει· ἔπειτα δὲ ὄψα πολλὰ τὰ μὲν φύει, τὰ δὲ τρέφει· καὶ γὰρ ἡ προβατευτική τέχνη συνήπται τῇ γεωργίᾳ, ὥστε ἔχειν καὶ θεοὺς ἐξαρέσκεσθαι [4] θύοντας καὶ αὐτοὺς χρῆσθαι. παρέχουσα δ' ἀφθονώτατα τὰγαθὰ οὐκ ἔα ταῦτα μετὰ μαλακίας λαμβάνειν, ἀλλὰ ψύχη τε χειμῶνος καὶ θάληθι θέρους ἐθίζει καρτερεῖν. καὶ τοὺς μὲν αὐτουργοὺς διὰ τῶν χειρῶν γυμνάζουσα ἰσχὺν αὐτοῖς προστίθησι, τοὺς δὲ τῇ ἐπιμελείᾳ γεωργοῦντας ἀνδριζει πρῶ τε ἐγείρουσα καὶ πορεύεσθαι σφοδρῶς ἀναγκάζουσα. καὶ γὰρ ἐν τῷ χώρῳ καὶ ἐν τῷ ἄστει αἰεὶ ἐν ὥρᾳ [5] αἱ ἐπικαιριώταται πράξεις εἰσίν. ἔπειτα ἂν τε σὺν ἵππῳ ἀρήγειν τις τῇ πόλει βούληται, τὸν ἵππον ἱκανωτάτη ἡ γεωργία συντρέφειν, ἂν τε πεζῇ, σφοδρὸν τὸ σῶμα παρέχει· θήρῃς τε ἐπιφιλοπονείσθαι συνεπαίρει τι ἡ γῆ καὶ κυσὶν εὐπέτειαν τροφῆς παρέχουσα καὶ θηρία συμπαρατρέφουσα. [6] ὠφελούμενοι δὲ καὶ οἱ ἵπποι καὶ αἱ κύνες ἀπὸ τῆς γεωργίας ἀντωφελοῦσι τὸν χώρον, ὁ μὲν ἵππος πρῶ τε κομίζων τὸν κηδόμενον εἰς τὴν ἐπιμέλειαν καὶ ἐξουσίαν παρέχων ὄψι ἀπιέναι, αἱ δὲ κύνες τὰ τε θηρία ἀπερύκουσαι ἀπὸ λύμης καρπῶν καὶ προβάτων καὶ τῇ ἐρημίᾳ τὴν ἀσφάλειαν συμπαρέχουσαι. [7] παρορμᾷ δὲ τι καὶ εἰς τὸ ἀρήγειν σὺν ὄπλοις τῇ χώρᾳ καὶ ἡ γῆ τοὺς γεωργοὺς ἐν τῷ μέσῳ τοὺς καρποὺς [8] τρέφουσα τῷ κρατοῦντι λαμβάνειν. καὶ δραμεῖν δὲ καὶ βαλεῖν καὶ πηδησαι τίς ἱκανωτέρους τέχνη γεωργίας παρέχεται; τίς δὲ τοῖς ἐργαζομένοις πλείω τέχνη ἀντιχαρίζεται; τίς δὲ ἥδιον τὸν ἐπιμελόμενον δέχεται προτείνουσα προσιόντι λαβεῖν ὅ τι [9] χρήζει; τίς δὲ ξένους ἀφθονώτερον δέχεται; χειμάσαι δὲ πυρὶ ἀφθόνῳ καὶ θερμοῖς λουτροῖς ποῦ πλείων εὐμάρεια ἢ ἐν χώρῳ τῷ; ποῦ δὲ ἥδιον θερίσαι ὕδασι τε καὶ πνεύμασι [10] καὶ σκιαῖς ἢ κατ' ἀγρόν; τίς δὲ ἄλλη θεοῖς ἀπαρχὰς προεπωδεστέρας παρέχει ἢ ἐορτὰς πληρεστέρας ἀποδεικνύει; τίς δὲ οἰκέταις προσφιλεστέρα ἢ γυναικὶ ἡδίων ἢ [11] τέκνοις ποθεινότερα ἢ φίλοις εὐχαριστοτέρα; ἐμοὶ μὲν θαυμαστὸν δοκεῖ εἶναι εἴ τις ἐλεύθερος ἄνθρωπος ἢ κτημᾶ τι τούτου ἥδιον κέκτηται ἢ ἐπιμέλειαν ἡδὶω τινὰ ταύτης [12] ἠύρηκεν ἢ ὠφελιμωτέραν εἰς τὸν βίον.

**T2d: Cat. De Agr., Praef. 2**

Est interdum praestare mercaturis rem quaerere, nisi tam periculosum sit, et item foenerari, si tam honestum. Maiores nostri sic habuerunt et ita in legibus posiverunt: furem dupli condemnari, foeneratorem quadrupli. Quanto peiorem civem existimarint foeneratorem quam furem, hinc licet existimare. Et virum bonum quom laudabant, ita laudabant: bonum agricolam bonumque colonum; amplissime laudari existimabatur qui ita laudabatur. Mercatorem autem strenuum studiosumque rei quaerendae existimo, verum, ut supra dixi, periculosum et calamitosum. At ex agricolis et viri fortissimi et milites strenuissimi gignuntur, maximeque pius quaestus stabilissimusque consequitur minimeque invidiosus, minimeque male cogitantes sunt qui in eo studio occupati sunt.

**T2e: Cic. De Off. 1, 42**

Iam de artificiis et quaestibus, qui liberales habendi, qui sordidi sint, haec fere accepimus. Primum improbantur ii quaestus, qui in odia hominum incurrunt, ut portitorum, ut feneratorum. Inliberales autem et sordidi quaestus mercennariorum omnium, quorum operae, non quorum artes emuntur; est enim in illis ipsa merces auctoramentum seruitutis. Sordidi etiam putandi, qui mercantur a mercatoribus, quod statim uendant; nihil enim proficiant, nisi admodum mentiantur; nec uero est quicquam turpius uanitate. Opificesque omnes in sordida arte uersantur; nec enim quicquam ingenuum habere potest officina. Minimeque artes eae probandae, quae ministrae sunt uoluptatum, cetarii, lanii, coqui, fartores, piscatores, ut ait Terentius; adde huc, si placet, unguentarios, saltatores, totumque ludum talarium. Quibus autem artibus aut prudentia maior inest aut non mediocris utilitas quaeritur, ut medicina, ut architectura, ut doctrina rerum honestarum, eae sunt iis, quorum ordini conueniunt, honestae. Mercatura autem, si tenuis est, sordida putanda est; sin magna et copiosa, multa undique apportans multisque sine uanitate impertiens, non est admodum uituperanda; atque etiam si satiata quaestu uel contenta potius, ut saepe ex alto in portum, ex ipso se portu in agros possessionesque contulit, uidetur iure optimo posse laudari. Omnium autem rerum, ex quibus aliquid acquiritur, nihil est agri cultura melius, nihil uberius, nihil dulcius, nihil homine, nihil libero dignius; de qua quoniam in Catone Maiore satis multa diximus, illinc assumes quae ad hunc locum pertinebunt.

**T2f: Sen. Ep. 88, 20-23**

"Quid ergo? nihil nobis liberalia conferunt studia"? Ad alia multum, ad uirtutem nihil; nam et hae uiles ex professo artes quae manu constant ad instrumenta uitae plurimum conferunt, tamen ad uirtutem non pertinent. "Quare ergo liberalibus studiis filios erudimus"? Non quia uirtutem dare possunt, sed quia animum ad accipiendam uirtutem praeparant. Quemadmodum prima illa, ut antiqui uocabant, litteratura, per quam pueris elementa traduntur, non docet liberales artes sed mox percipiendis locum parat, sic liberales artes non perducunt animum ad uirtutem sed expediunt. XXI. Quattuor ait esse artium Posidonius genera: sunt uulgares et sordidae, sunt ludicrae, sunt pueriles, sunt liberales. Vulgares opificum, quae manu constant et ad instruendam uitam occupatae sunt, in quibus nulla decoris, nulla honesti simulatio est. XXII. Ludicrae sunt quae ad uoluptatem oculorum atque aurium tendunt; his adnumeres licet machinatores qui pegmata per se surgentia excogitant et tabulata tacite in sublime crescentia et alias ex inopinato uarietates, aut dehiscentibus quae cohaerebant aut his quae distabant sua sponte coeuntibus aut his quae eminebant paulatim in se residentibus. His inperitorum feriuntur oculi, omnia subita quia causas non nouere mirantium. XXIII. Pueriles sunt et aliquid habentes liberalibus simile hae artes quas enkuklios Graeci, nostri autem liberales uocant. Solae autem liberales sunt, immo, ut dicam uerius, liberae, quibus curae uirtus est.

**T2g: Cic. De Nat. Deor. 2, 60, 150**

Quam uero aptas quamque multarum artium ministras manus natura homini dedit. Digitorum enim contractio facilis facilisque porrectio propter molles commissuras et artus nullo in motu laborat. Itaque ad pingendum fingendum, ad scalpendum, ad neruorum eliciendos sonos ad tibiaram apta manus est admotione digitorum. Atque haec oblectationis, illa necessitatis, cultus dico agrorum extructionesque tectorum, tegumenta corporum uel texta uel suta omnemque fabricam aeris et ferri; ex quo intellegitur ad inuenta animo percepta sensibus adhibitis opificum manibus omnia nos consecutos, ut tecti ut uestiti ut salui esse possemus, urbes muros domicilia delubra haberemus. Iam uero operibus hominum id est manibus cibi etiam uarietas inuenitur et copia. Nam et agri multa efferunt manu quaesita, quae uel statim consumantur uel mandentur condita uetustati, et praeterea uescimur bestiis et terrenis et aquatilibus et uolantibus partim capiendo partim alendo. Efficimus etiam domitu nostro quadripedum uectiones, quorum celeritas atque uis nobis ipsis adfert uim et celeritatem. Nos onera quibusdam bestiis nos iuga inponimus; nos elephantorum acutissimis sensibus nos sagacitate canum ad utilitatem nostram abutimur; nos e terrae cauernis ferrum elicimus rem ad colendos agros necessariam, nos aeris argenti auri uenas penitus abditas inuenimus et ad usum aptas et ad ornatum decoras. Arborum autem confectione omnique materia et culta et siluestri partim ad calcificandum corpus igni adhibito et ad mitigandum cibum utimur, partim ad aedificandum, ut tectis saepti frigora caloresque pellamus; magnos uero usus adfert ad nauigia facienda, quorum cursibus suppeditantur omnes undique ad uitam copiae; quasque res uiolentissimas natura genuit earum moderationem nos soli habemus, maris atque uentorum, propter nauticarum rerum scientiam, plurimisque maritimis rebus fruimur atque utimur. Terrenorum item commodorum omnis est in homine dominatus: nos campis nos montibus fruimur, nostri sunt amnes nostri

lacus, nos fruges serimus nos arbores; nos aquarum inductionibus terris fecunditatem damus, nos flumina arcemus derigimus auertimus; nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur.

**T2h: Plin. N.H. 18, 4, 19-21**

At nunc eadem illa uincti pedes, damnatae manus inscriptique uultus exercent, non tam surda tellure, quae parens appellatur colique dicitur, ipso honore his absumpto, ut non inuita ea et indignata credatur id fieri. Sed nos miramur ergastulorum non eadem emolumenta esse quae fuerint imperatorum!

**Il lavoro nel V sec. a.C.**

**T3a: Eur. Suppl. 399-425**

τίς γῆς τύραννος; πρὸς τίν' ἀγγεῖλαι με χρῆ  
λόγους Κρέοντος, ὃς κρατεῖ Κάδμου χθονὸς 400  
Ἐτεοκλέους θανόντος ἀμφ' ἑπταστόμους  
πύλας ἀδελφῆι χειρὶ Πολυνείκους ὑπο;  
Θη. πρῶτον μὲν ἤρξω τοῦ λόγου ψευδῶς, ξένε,  
ζητῶν τύραννον ἐνθάδ'· οὐ γὰρ ἄρχεται  
ένος πρὸς ἀνδρὸς ἀλλ' ἐλευθέρα πόλις. 405  
δῆμος δ' ἀνάσσει διαδοχαῖσιν ἐν μέρει  
ἐνιαυσίαισιν, οὐχὶ τῶι πλούτῳ διδούς  
τὸ πλεῖστον ἀλλὰ χῶ πένης ἔχων ἴσον.  
Κη. ἐν μὲν τόδ' ἡμῖν ὥσπερ ἐν πεσσοῖς δίδωσ  
κρεῖσσον· πόλις γὰρ ἦς ἐγὼ πάρεμι' ἀπο 410  
ένος πρὸς ἀνδρὸς οὐκ ὄχλωι κρατύνεται  
οὐδ' ἔστιν αὐτὴν ὅστις ἐκχαυνῶν λόγοις  
πρὸς κέρδος ἴδιον ἄλλοτ' ἄλλοσε στρέφει,  
τὸ δ' αὐτίχ' ἠδὺς καὶ διδούς πολλὴν χάριν  
ἐσαῦθις ἔβλαψ', εἶτα διαβολαῖς νέαις 415  
κλέψας τὰ πρόσθε σφάλματ' ἐξέδου δίκης.  
ἄλλως τε πῶς ἂν μὴ διορθέων λόγους  
ὀρθῶς δύναται' ἂν δῆμος εὐθύνειν πόλιν;  
ὁ γὰρ χρόνος μάθησιν ἀντὶ τοῦ τάχους 420  
κρεῖσσω δίδωσι. γαπόνος δ' ἀνῆρ πένης,  
εἰ καὶ γένοιτο μὴ ἀμαθής, ἔργων ὑπο  
οὐκ ἂν δύναίτο πρὸς τὰ κοῖν' ἀποβλέπειν.  
ἦ δὴ νοσῶδες τοῦτο τοῖς ἀμείνοσιν,  
ὅταν πονηρὸς ἀξίωμ' ἀνῆρ ἔχη  
γλώσσηι κατασχῶν δῆμον, οὐδὲν ὦν τὸ πρίν. 425

**T3b: Plut. Sol. 22, 1**

Ὅρῶν δὲ τὸ μὲν ἄστῳ πιμπλάμενον ἀνθρώπων ἀεὶ συρρεόντων πανταχόθεν ἐπ' ἀδείας εἰς τὴν Ἀττικὴν, τὰ δὲ πλεῖστα τῆς χώρας ἀγεννή καὶ φαῦλα, τοὺς δὲ χρωμένους τῇ θαλάττῃ μηδὲν

είωθότας εισάγειν τοῖς μηδὲν ἔχουσιν ἀντιδοῦναι, πρὸς τὰς τέχνας ἔτρεψε τοὺς πολίτας, καὶ νόμον ἔγραψεν, ὡς τρέφειν πατέρα μὴ διδάξάμενον τέχνην ἐπάναγκες μὴ εἶναι.

**T3c: Plut. Sol. 24, 4**

Παρέχει δ' ἀπορίαν καὶ ὁ τῶν δημοποιήτων νόμος, ὅτι γενέσθαι πολίτας οὐ δίδωσι πλὴν τοῖς φεύγουσιν ἀειφυγία τὴν ἑαυτῶν ἢ πανεστίοις Ἀθήναζε μετοικιζομένοις ἐπὶ τέχνη. τοῦτο δὲ ποιῆσαί φασιν αὐτὸν οὐχ οὕτως ἀπελαύνοντα τοὺς ἄλλους, ὡς κατακαλούμενον Ἀθήναζε τούτους ἐπὶ βεβαίῳ τῷ μεθέξειν τῆς πολιτείας, καὶ ἅμα πιστοὺς νομίζοντα τοὺς μὲν ἀποβεβληκότας τὴν ἑαυτῶν διὰ τὴν ἀνάγκην, τοὺς δ' ἀπολελοιπότας διὰ τὴν γνώμην.

**T3d: Plut. Per. 12, 5-6**

τοῖς μὲν γὰρ ἡλικίαν ἔχουσι καὶ ῥώμην αἱ στρατεῖαι τὰς ἀπὸ τῶν κοινῶν εὐπορίας παρεῖχον, τὸν δ' ἀσύντακτον καὶ βάνουσον ὄχλον οὐτ' ἄμοιον εἶναι λημμάτων βουλόμενος, οὔτε λαμβάνειν ἀργὸν καὶ σχολάζοντα, μεγάλας κατασκευασμάτων ἐπιβολὰς καὶ πολυτέχνους ὑποθέσεις ἔργων διατριβὴν ἔχόντων ἐνέβαλε φέρων εἰς τὸν δῆμον, ἵνα μηδὲν ἦττον τῶν πλεόντων καὶ φρουρούντων καὶ στρατευομένων τὸ οἰκουροῦν ἔχη πρόφασιν ἀπὸ τῶν [6] δημοσίων ὠφελεῖσθαι καὶ μεταλαμβάνειν. ὅπου γὰρ ὕλη μὲν ἦν λίθος, χαλκός, ἐλέφας, χρυσός, ἔβενος, κυπάρισσος, αἱ δὲ ταύτην ἐκπονοῦσαι καὶ κατεργαζόμεναι τέχναι τέκτονες, πλάσται, χαλκοτύποι, λιθουργοί, βαφεῖς χρυσοῦ, μαλακτῆρες ἐλέφαντος, ζωγράφοι, ποικιλταί, τορευταί, πομποὶ δὲ τούτων καὶ κομιστῆρες ἔμποροι καὶ ναῦται καὶ κυβερνήται κατὰ θάλατταν, οἱ δὲ κατὰ γῆν ἀμαξοπηγοὶ καὶ ζευγοτρόφοι καὶ ἡνίοχοι καὶ καλωστρόφοι καὶ λινουργοὶ καὶ σκυτοτόμοι καὶ ὄδοποιοὶ καὶ μεταλλεῖς, ἐκάστη δὲ τέχνη, καθάπερ στρατηγὸς ἴδιον στράτευμα, τὸν θητικὸν ὄχλον καὶ ἰδιώτην συντεταγμένον εἶχεν, ὄργανον καὶ σῶμα τῆς ὑπηρεσίας γινόμενον, εἰς πᾶσαν ὡς ἔπος εἰπεῖν ἡλικίαν καὶ φύσιν αἱ χρεῖαι διένεμον καὶ διέσπειρον τὴν εὐπορίαν.

**T3e: Xenoph. D.K. 21 B 18 = Stob. Ecl. 1, 8, 2**

οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ἠπέδειξαν,  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

**T3f: Democr. D.K. 68 B 154 = Plut. Mor. 974a**

Γελοῖοι δ' ἴσως ἐσμὲν ἐπὶ τῷ μανθάνειν τὰ ζῶα σεμνύνοντες, ὧν ὁ Δημόκριτος ἀποφαίνει μαθητὰς ἐν τοῖς μεγίστοις γεγονότας ἡμᾶς· ἀράχνης <ἐν> ὑφαντικῇ καὶ ἀκεστικῇ, χελιδόνος ἐν οἰκοδομίᾳ, καὶ τῶν λιγυρῶν, κύκνου καὶ ἀηδόνας, ἐν ᾧδῃ κατὰ μίμησιν.

**T3g: Anax. D.K. 59 A 102 = Aristot. Part. Anim. 4, 10, 687a**

Ἀναξαγόρας μὲν οὖν φησι διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων ἀνθρωπον· εὐλογον δὲ διὰ τὸ φρονιμώτατον εἶναι χεῖρας λαμβάνειν. Αἱ μὲν γὰρ χεῖρες ὄργανόν εἰσιν, ἡ δὲ φύσις ἀεὶ διανέμει, καθάπερ ἀνθρώπος φρόνιμος, ἕκαστον τῷ δυναμένῳ χρῆσθαι.

Dall' *habrosyne* alla *tryphè*

**T4a: Hom. *Od.* 18, 366 e ss.**

"Εὐρύμαχ', εἰ γὰρ νῶϊν ἔρις ἔργοιο γένοιτο  
ᾧρη ἐν εἰαρινῇ, ὅτε τ' ἤματα μακρὰ πέλονται,  
ἐν ποίῃ, δρέπανον μὲν ἐγὼν εὐκαμπὲς ἔχοιμι,  
καὶ δὲ σὺ τοῖον ἔχῃς, ἵνα πειρησαίμεθα ἔργου  
νήστιες ἄχρη μάλα κνέφαος, ποίῃ δὲ παρείῃ 370  
εἰ δ' αὖ καὶ βόες εἶεν ἐλαυνέμεν, οἳ περ ἄριστοι,  
αἴθωνες μεγάλοι, ἄμφω κεκορηότε ποίης,  
ἤλικες ἰσοφόροι, τῶν τε σθένος οὐκ ἀλαπαδνόν,  
τετράγυρον δ' εἴη, εἴκοι δ' ὑπὸ βῶλος ἀρότρῳ·  
τῷ κέ μ' ἴδοις, εἰ ᾧκα διηνεκέα προταμοίμην. 375

**T4b: Hom. *Od.* 8, 159-164**

"οὐ γὰρ σ' οὐδέ, ξεῖνε, δαήμονι φωτὶ εἴσκω  
ἄθλων, οἷά τε πολλὰ μετ' ἀνθρώποισι πέλονται, 160  
ἀλλὰ τῷ, ὅς θ' ἅμα νηϊ πολυκλήϊδι θαμίζων,  
ἀρχὸς ναυτῶν, οἳ τε πρηκτῆρες ἔασι,  
φόρτου τε μνήμων καὶ ἐπίσκοπος ἧσιν ὁδαίων  
κερδέων θ' ἀρπαλέων· οὐδ' ἀθλητῆρι ἔοικας."

**T4c: Plut. *Mor.* 298c-d**

"Τίνες οἱ ἀειναῦται παρὰ Μιλησίοις;" τῶν περὶ Θόαντα καὶ Δαμασήνορα τυράννους καταλυθέντων ἑταιρείαι δύο τὴν πόλιν κατέσχον, ᾧν ἡ μὲν ἐκαλεῖτο Πλουτὶς ἡ δὲ Χειρομάχα. κρατήσαντες οὖν οἱ δυνατοὶ καὶ τὰ πράγματα περιστήσαντες εἰς τὴν ἑταιρείαν, ἐβουλεύοντο περὶ τῶν μεγίστων ἐμβαίνοντες εἰς τὰ πλοῖα καὶ πόρρω τῆς [d] γῆς ἐπανάγοντες· κυρώσαντες δὲ τὴν γνώμην κατέπλεον, καὶ διὰ τοῦτ' 'ἀειναῦται' προσηγορεύθησαν.

**T4d: Xenoph. *D.K.* 21 B 3 = Philoch. *FGrHist* 81 F 66 = Athen. 12, 31, 526a**

ΚΟΛΟΦΩΝΙΟΙ δ', ὡς φησι Φύλαρχος, τὴν ἀρχὴν ὄντες σκληροὶ ἐν ταῖς ἀγωγαῖς, ἐπεὶ εἰς τρυφήν ἐξώκειλαν πρὸς Λυδοὺς φιλίαν καὶ συμμαχίαν ποιησάμενοι, προήεσαν διησκημένοι τὰς κόμας χρυσῷ κόσμῳ, ὡς καὶ Ξενοφάνης φησὶν·  
ἀβροσύνας δὲ μαθόντες ἀνωφελέας παρὰ Λυδῶν,  
ᾧφρα τυραννίης ἦσαν ἀνευ στυγερῆς,  
ἦεσαν εἰς ἀγορὴν παναλουργέα φάρε' ἔχοντες,  
οὐ μείους ὥσπερ χίλιοι, εἰς ἐπίπαν  
αὐχαλέοι, χαίτησιν ἀγαλλομεν εὐπρεπέεσσιν  
ἀσκητοῖς ὁδμὴν χρίμασι δευόμενοι.

**T4e: Hdt. 6, 11**

Μετὰ δὲ τῶν Ἴωνων συλληχθέντων ἐς τὴν Λάδην ἐγίνοντο ἀγοραί, καὶ δὴ κού σφι καὶ ἄλλοι ἠγορόωντο, ἐν δὲ δὴ καὶ ὁ Φωκαιοὺς στρατηγὸς Διονύσιος, λέγων τάδε· "Ἐπὶ ξυροῦ γὰρ ἀκμῆς ἔχεται ἡμῖν τὰ πρήγματα, ἄνδρες Ἴωνες, ἢ εἶναι ἐλευθέροισι ἢ δούλοισι, καὶ τούτοισι ὡς δρηπέτησι. Νῦν ὧν ὑμεῖς ἦν μὲν βούλησθε τάλαιπωρίας ἐνδέκεσθαι, τὸ παραχρῆμα μὲν πόνος ὑμῖν ἔσται, οἷοί τε δὲ ἔσεσθε ὑπερβαλόμενοι τοὺς ἐναντίους εἶναι ἐλευθέροι· εἰ δὲ μαλακίη τε καὶ ἀταξίη διαχρήσησθε, οὐδεμίαν ὑμέων ἔχω ἐλπίδα μὴ οὐ δώσειν ὑμέας δίκην βασιλεῖ τῆς ἀποστάσιος. Ἀλλ' ἐμοί τε πείθεσθε καὶ ἐμοὶ ὑμέας αὐτοὺς ἐπιτρέψατε· καὶ ὑμῖν ἐγώ, θεῶν τὰ ἴσα νεμόντων, ὑποδέκομαι ἢ οὐ συμμείξειν τοὺς πολεμίους ἢ συμμίγοντας πολλὸν ἐλασσωθήσεσθαι."

**T4f: Hdt. 7, 102**

Ὡς δὲ ταῦτα ἤκουσε Δημάρρητος, ἔλεγε τάδε· "Βασιλεῦ, ἐπειδὴ ἀληθείη διαχρήσασθαι πάντως κελεύεις ταῦτα λέγοντα τὰ μὴ ψευδόμενός τις ὕστερον ὑπὸ σέο ἀλώσεται, τῇ Ἑλλάδι πενίη μὲν αἰεὶ κοτε σύντροφός ἐστι, ἀρετὴ δὲ ἔπακτός ἐστι, ἀπὸ τε σοφίης κατεργασμένη καὶ νόμου ἰσχυροῦ· τῇ διαχρωμένη ἢ Ἑλλάς τὴν τε πενίην ἀπαμύνεται καὶ τὴν δεσποσύνην. Αἰνέω μὲν νυν πάντα τοὺς Ἕλληνας τοὺς περὶ ἐκείνους τοὺς Δωρικοὺς χώρους οἰκημένους, ἔρχομαι δὲ λέξων οὐ περὶ πάντων τούσδε τοὺς λόγους, ἀλλὰ περὶ Λακεδαιμονίων μούνων· πρῶτα μὲν ὅτι οὐκ ἔστι ὄκως κοτὲ σοὺς δέξονται λόγους δουλοσύνην φέροντας τῇ Ἑλλάδι, αὐτίς δὲ ὡς ἀντιώσσονται τοὶ ἐς μάχην καὶ ἦν οἱ ἄλλοι Ἕλληνες πάντες τὰ σὰ φρονέωσι. Ἀριθμοῦ δὲ πέρι μὴ πύθη ὅσοι τινὲς ἐόντες ταῦτα ποιέειν οἷοί τέ εἰσι· ἦν τε γὰρ τύχῳσι ἐξεστρατευμένοι χίλιοι, οὔτοι μαχήσονταί τοι, ἦν τε ἐλάσσονες τούτων, ἦν τε καὶ πλέονες."