

ELEONORA PISCHEDDA

## LA DONNA IDEALE SENOFONTE E L'EDUCAZIONE DELLE GIOVANI SPOSE

Senofonte nell'*Economico*<sup>1</sup> ci presenta il ritratto di una sposa giovanissima consegnata nelle mani di un uomo adulto, Iscomaco<sup>2</sup>, affinché la trasformi in una donna retta, madre devota, perfetta padrona di casa e cittadina esemplare. Questa fanciulla ha un nome, Crisilla, e il fatto stesso che questo sia giunto sino a noi lascia intendere che, in un qualche momento della sua vita, qualcosa andò storto<sup>3</sup>. Andocide<sup>4</sup> infatti ci rivela che la donna, alla morte del marito, divenne l'amante di Callia, sposato da poco tempo con la figlia che lei aveva avuto da Iscomaco. La donna finì persino con l'andare a vivere sotto lo stesso tetto con la figlia, legittima consorte, e come se non bastasse, col rimanere incinta prima della giovane sposa. Nella letteratura antica le donne vengono spesso presentate come prive di moderazione<sup>5</sup>, a partire dal cibo<sup>6</sup> e dal bere<sup>7</sup>, fino alla sfera sessuale<sup>8</sup>. Gli antichi

---

<sup>1</sup> I dialoghi presi in esame in questo lavoro, ovvero quelli tra Iscomaco e Socrate e tra Iscomaco e la moglie, risalgono entrambi alla seconda metà del V secolo, in particolare il secondo è ascrivibile agli anni 435-430 a.C., prima della nascita della primogenita della coppia (DAVIES 1971, 248, pp. 265-268; POMEROY 1994, p. 261; DE MARTINIS 2013, p. 635). Sulla data della stesura dell'opera, alla quale Senofonte si dedicò durante il suo soggiorno a Scillunte (Diog. Laert. 2.52), si vedano in generale ANDERSON 1974, p. 175; POMEROY 1994, pp. 5-8; DELEBECQUE 1957, pp. 255, 368-370; DE MARTINIS 2013, pp. 631-634.

<sup>2</sup> Sulla storicità del personaggio di Iscomaco si veda ROSCALLA 1991, p. 121; POMEROY 1994, pp. 259-264.

<sup>3</sup> Il nome di una donna rispettabile non poteva essere fatto in pubblico e di conseguenza era sconosciuto ai più (GOULD 1980, p. 45). Nei tribunali si preferiva ricorrere a delle perifrasi o all'identificazione attraverso i parenti maschi piuttosto che consegnare il nome della donna alla comunità (SCHAPS 1971, pp. 323-360). Il mondo degli uomini, al quale afferivano le istituzioni pubbliche, preferiva non avere nessun contatto con le donne, neppure attraverso la sola menzione del nome (COHEN 1992, p. 104; TIRELLI 2001, p. 75 e n. 184). Nel caso specifico dell'opera senofontea, l'anonimato della sposa rappresentava forse anche uno strumento per costringerla in una posizione di subalternità rispetto al marito, privandola così della sua individualità (SCHMITT PANTEL 1994, p. 300).

<sup>4</sup> L'informazione è tratta dall'orazione *Sui Misteri* (1.124-127), dove l'oratore si difende dall'accusa di aver preso parte ai misteri eleusini nonostante il divieto. Nel discorso Andocide presenta leggi e decreti sapientemente modificati a suo favore (CANEVARO - HARRIS 2012, pp. 98-99), non è inverosimile quindi supporre che abbia dato corpo a delle dicerie cittadine costruendo una sua realtà dei fatti. I pettegolezzi erano, anche a quel tempo, una potente arma. Forse Crisilla non fece nessuna di queste cose, eppure il solo fatto che Andocide sia arrivato a concepire una simile storia e che questa abbia preso piede ad Atene, rende lecito supporre che tali avvenimenti non fossero poi così insoliti. Esiste anche la possibilità che Iscomaco abbia avuto più mogli e che la Crisilla dell'orazione non sia la stessa fanciulla dell'*Economico*. Una simile soluzione assolverebbe l'anonima protagonista dell'*Economico*, senza peraltro modificare di molto il quadro che abbiamo cercato di delineare. Questa ipotesi infatti non rende più verosimile il ritratto della giovane sposa, né più rispettabile Iscomaco all'interno dell'economia dell'opera completa (vd. PISCHEDDA 2019, pp. 182-186). Per una trattazione più approfondita sull'identificazione della sposa senofontea con la Crisilla di Andocide si vedano MARCHANT 1923, p. xxvi; MACDOWELL 1962, pp. 151-152; DAVIES 1971, pp. 248 e 265-268; POMEROY 1994, pp. 261-264; HOBDEN 2016, pp. 169-173.

<sup>5</sup> JUST 1989, pp. 166-167.

<sup>6</sup> Ar., *Thesm.* 418-420.

erano consapevoli che, seppur limitate nelle loro libertà, le donne erano non solo capaci di provare sentimenti sconvenienti, ma anche di trovare un modo per soddisfarli. La storia di Crisilla non ci stupirebbe troppo se non avessimo l'*Economico*; nell'opera infatti la fanciulla ci viene presentata come una giovane donna moderata, modesta e remissiva. Inesperta della vita coniugale, e non solo, essa si affida completamente al marito, del quale ricerca il consiglio in ogni aspetto della sua vita. Come è possibile che una donna tanto virtuosa abbia dato luogo a un simile scandalo? Per poter rispondere a questa domanda è necessario ripercorrere le tappe della sua educazione attraverso il testo senofonteo, raffrontando quella che è una delle più interessanti testimonianze sulla vita delle donne ateniesi con altre fonti dell'epoca.

I costumi matrimoniali di ogni società sono sempre stati determinati da diversi fattori: biologici, economici, religiosi, sociali e politici<sup>9</sup>. Non è possibile pensare di poter studiare un sistema familiare senza tener conto di tutti questi coefficienti, né di poterli isolare con precisione. Lo stesso Senofonte fatica nell'affrontare questo tema senza soffermarsi sul divino, la natura e la consuetudine (7.3-10.13). La narrazione si concentra intorno alla casa, il primo luogo dove i ruoli dei generi e la cooperazione sociale ed economica vengono messi alla prova<sup>10</sup>. Il dialogo sull'educazione della giovane sposa occupa un certo spazio all'interno dell'economia generale dell'opera e inizia con l'incontro fortuito tra Socrate e Iscomaco, cittadino ateniese conosciuto per le sue ricchezze e la fama di perfetto gentiluomo. Il filosofo, sorpreso di aver colto l'uomo immerso in un apparente ozio, gli chiede come sia solito occupare il suo tempo e che cosa faccia per meritarsi l'appellativo di *καλὸς κἀγαθός*. Ancora prima di ascoltare la sua risposta, Socrate elimina da sé l'opzione delle attività svolte all'interno delle mura domestiche: la costituzione fisica di Iscomaco è quella tipica di un uomo allenato che passa molto tempo all'aria aperta. Di fronte a questa osservazione Iscomaco spiega come l'autonomia gestionale della moglie e la fiducia riposta in lei gli permettano di passare molto tempo fuori casa, occupandosi degli affari privati e pubblici (7.3)<sup>11</sup>. L'espressione usata è piuttosto curiosa: *καὶ αὐτὴ ἡ γυνὴ ἔστιν ἰκανὴ διοικεῖν*. L'aggettivo *ἰκανός* ha una doppia valenza di significato: riferito ad una persona la connota come sufficiente, ma anche competente nello svolgere un determinato compito. La moglie di Iscomaco non solo è in grado di svolgere i compiti che il marito le ha assegnato, ma riesce a gestire l'intera amministrazione della casa (beni, derrate, servi,

<sup>7</sup> Ar., *Eccl.* 14-15, 32-36, 153-157, 1118-1124; *Lys.* 114, 195-206, 395, 466; *Thes.* 347-348, 733-761.

<sup>8</sup> Ar., *Lys.* 124-137. La loro mancanza di moderazione nell'ambito dell'*eros* preoccupava non poco gli uomini (POWELL 2001, p. 368): una discendenza legittima era fondamentale non soltanto per l'ego dell'uomo, che in essa vedeva il concretizzarsi della propria immortalità, ma anche da un punto di vista politico. Basti pensare alla legge sulla cittadinanza basata sulla doppia ascendenza (OGDEN 1996, pp. 151-157): padre e madre ateniesi (Aristot., *Ath. Pol.* 26.4; Ael., *VH.* 13.24; Plut., *Per.* 37.3; Suda Δ 451 s.v. δημοποίητος). Sulle ragioni che spinsero Pericle a proporre una simile legge si veda BLOK 2009, pp. 141-170.

<sup>9</sup> SCHAPS 1998, p. 184.

<sup>10</sup> Aristot., *Pol.* 1.1.3-6. Vd. FOXHALL 1989, p. 22.

<sup>11</sup> ἐγὼ μὲν τοίνυν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ὁ με ἐπιτροῦ, οὐδαμῶς ἔνδον διατρέβω. καὶ γὰρ δὴ, ἔφη, τὰ γε ἐν τῇ οἰκίᾳ μου πάντα καὶ αὐτὴ ἡ γυνὴ ἔστιν ἰκανὴ διοικεῖν.

etc.) completamente da sola<sup>12</sup>. Andando avanti nel dialogo scopriamo che la donna era giunta nell'*oikos* del marito totalmente priva di esperienza, ignorante riguardo all'arte della gestione domestica e intellettualmente timida rispetto al mondo esterno in generale<sup>13</sup>. L'uso dell'aggettivo *ikanos* nella sua accezione di «sufficiente» ci dice che la moglie non veniva affiancata da nessuna figura competente, al contrario dell'uomo, i cui doveri venivano in parte svolti dall'*oikonomikos*. Senofonte non sembra mai mostrarsi contrario all'uso di simili figure, anzi le reputa necessarie in mancanza di una buona predisposizione caratteriale e inesperienza del proprietario (*Oec.* 6.4; 1.3-4; 2.60). Dunque, perché la donna appare sprovvista di un simile supporto? La risposta alla domanda è abbastanza ovvia: essa doveva occuparsi unicamente delle attività che si svolgevano all'interno delle mura domestiche, le quali non soltanto erano limitate rispetto a quelle del marito, ma coinvolgevano un numero inferiore di lavoratori. Essa, inoltre, non doveva ricoprire alcun ruolo in seno alla vita politica della città, al contrario dell'uomo, chiamato a parteciparvi attivamente. Possiamo quindi affermare che, per quanto importante e complementare rispetto a quello del marito, il compito della donna venisse percepito come più semplice.

Nonostante la scarsa stima della quale le donne godevano nel mondo antico è indubbio che il dovere di spose e madri venisse preso molto sul serio dalla società<sup>14</sup>. Una perfetta complementarità tra marito e moglie viene presentata come la base necessaria per la nascita di un buon cittadino e lo sviluppo dell'*oikos*, garantendo una sua stabilità ed espansione (3.10-15; 7.4-10.13; 7.28)<sup>15</sup>. Le loro diversità, attitudini, debolezze e punti di forza, li rendevano indispensabili l'uno all'altra (7.16, 18-29). Tale complementarità aveva anche una dimensione spaziale (7.35-36): la donna, infatti, era stata generata dagli dei per lavorare e vivere all'interno delle mura domestiche (7.22-27)<sup>16</sup>, al contrario dell'uomo, creato più resistente e forte per poter svolgere le attività all'aperto<sup>17</sup>.

Il ragionamento di Iscomaco si basa su tre componenti fondamentali: dio (*theos*), natura (*phusis*), consuetudine (*nomos*). La divinità e la natura fisica hanno reso l'uomo e la donna compagni necessari per i figli, la consuetudine per la casa. Quest'ultima ha anche dimostrato quanto sia bello e utile seguire le inclinazioni naturali nella distribuzione dei compiti (7.30). Ribellarsi alle divinità trascurando i propri lavori avrebbe potuto avere

<sup>12</sup> HARRIS 2014, pp. 196-198.

<sup>13</sup> Consentire ad una donna di ricevere un'educazione pari a quella dell'uomo l'avrebbe di certo allontanata dai suoi doveri e avrebbe di conseguenza spezzato il «naturale» scorrere della vita dentro l'*oikos*. Vd. KEULS 1985, p. 104.

<sup>14</sup> La donna, anche se considerata inferiore all'uomo nel corpo e nell'intelletto, non veniva disprezzata o considerata al pari di uno schiavo o animale (SCHAPS 1998, p. 161).

<sup>15</sup> Le donne, attraverso il matrimonio, avevano anche un altro importante compito, ovvero quello di garantire una distribuzione della ricchezza (*Hes., Op.* 381-392) e dunque una qualche forma di mobilità sociale.

<sup>16</sup> Il sistema amministrativo dell'*oikos* viene paragonato a quello di un alveare e il ruolo della donna a quello dell'ape regina (7. 17, 32-34). Sul significato di una simile metafora si veda POMEROY 1988, pp. 98-108; TIRELLI 2001, pp. 33-34.

<sup>17</sup> Sulla contrapposizione tra il mondo maschile e quello femminile si veda FITTON BROWN 1984, pp. 71-74.

delle conseguenze nefaste sull'individuo e i suoi beni, poiché nessuna azione resta nascosta agli dei (7.31). È particolarmente interessante notare come per l'autore l'istinto sia il risultato di una determinazione divina e naturale, eliminando così completamente quella che è la componente coercitiva della consuetudine, che, al contrario, secondo un uomo greco pienamente inserito in una società patriarcale, non farebbe altro che assecondare l'indole innata dell'uomo, ma soprattutto della donna. Da qui l'annullamento della donna come soggetto attivo sessualmente: essa è madre e custode, certamente da un punto di vista naturale, ma anche per ragioni economiche e politiche. Quando questa si discosta dal ruolo costruitole addosso dalla natura, dal dio e dalla legge, si parla con molta facilità di irrazionalità, di malattia.

In un simile contesto l'*imprinting* di partenza è senza dubbio decisivo. Non a caso Socrate si mostra subito molto interessato alla formazione ricevuta dalla moglie di Iscomaco e chiede a quest'ultimo se sia stato lui ad istruirla (7.5-6). L'uomo si stupisce della domanda e chiede cosa mai avrebbe potuto sapere la ragazza vista la sua giovane età e inesperienza nella vita<sup>18</sup>. La fanciulla era giunta presso la sua casa quando ancora non superava i 14 anni (ἡ ἔτη μὲν οὐπω πεντεκαίδεκα γεγονυῖα ἦλθε πρὸς ἐμέ)<sup>19</sup> e aveva condotto una vita piuttosto ritirata, sotto la costante sorveglianza dei familiari e dei servi<sup>20</sup>. La ragazza non era mai stata spronata a parlare e fare domande, ed era stata consegnata al futuro marito con pochi insegnamenti e qualche consiglio. Le uniche lezioni impartite dalla famiglia di origine erano state la moderazione nel bere e mangiare, la filatura<sup>21</sup> e la distribuzione dei compiti ai servi<sup>22</sup>. Appare strano che la fanciulla non fosse stata istruita in nulla dalla madre, ma dal punto di vista di Senofonte tale consuetudine era funzionale all'ordine pubblico<sup>23</sup>: l'arte dell'amministrazione, così come quella del comando, era unica<sup>24</sup>, la differenza era soltanto di ordine quantitativo<sup>25</sup>. Non a caso Iscomaco invita la

<sup>18</sup> Già Esiodo insisteva sulla necessità della differenza di età tra marito e moglie (*Op.* 695-699). Vd. anche Dem. 29.43; Pl., *Leg.* 6.785. BLUNDELL 1995, p. 119.

<sup>19</sup> Le donne potevano essere date in matrimonio dopo la prima mestruazione. Tale consuetudine non imponeva certo di rispettare sempre questo termine, bisognava considerare lo stato fisico della fanciulla e il suo sviluppo. Come ebbe modo di osservare già Aristotele (*Pol.* 7 16 1335a), le ragazze molto giovani e minute avevano più possibilità di avere dei problemi durante il parto. Gli uomini, invece, si sposavano in età adulta, di solito intorno ai 30 anni. Vd. Dem. 27.4; 29.43. Anche Critobulo aveva preso una moglie molto giovane e afferma che sarebbe di certo rimasto più sorpreso di fronte ad una sua abilità che ad un suo errore (3.13). La donna non era ritenuta capace di ragionare (Aesch., *Ag.* 1401; Xen., *Oec.* 2.9-12) ed era considerata meno intelligente dell'uomo (Aristot., *Pol.* 1254 b).

<sup>20</sup> Le ragazze dovevano sposarsi presto per prevenire delle malattie e comportamenti inappropriati. Secondo la medicina del tempo una costante attività sessuale legittima poteva prevenire e curare diversi disturbi. Una donna sposata e «addomesticata» si sarebbe inoltre lasciata andare più difficilmente a delle azioni irrazionali e deleterie. Vd. CLARK 1998, p. 14.

<sup>21</sup> Si trattava di uno dei compiti specifici della donna, vd. Xen., *Mem.* 3.9.

<sup>22</sup> CASTIGLIONI 2019, pp. 40-54.

<sup>23</sup> MURNAGHAM 1988, p. 17.

<sup>24</sup> Non la pensava allo stesso modo Aristotele, secondo il quale il governo di uno Stato era ben altra cosa rispetto all'amministrazione dell'*oikos* (libro I della *Politica*, sulla natura dell'*oikonomia* si veda 1.3).

donna a αὐτὴν νομοφύλακα τῶν ἐν τῇ οἰκίᾳ εἶναι, καὶ ἐξετάζειν δέ, ὅταν δόξη αὐτῇ, τὰ σκεύη, ὅσπερ ὁ φρούραρχος τὰς φυλακὰς ἐξετάζει, καὶ δοκιμάζειν εἰ καλῶς ἕκαστον ἔχει, ὅσπερ ἡ βουλή ἵππους καὶ ἵππείας δοκιμάζει<sup>26</sup>. Essa era per la casa ciò che i custodi delle leggi erano per Sparta, i comandanti delle guarnigioni per l'ordine militare e il Consiglio per il buon stato dei cavalieri e dei cavalli (9.15). Limitata nel corpo e nell'intelletto, ma sapientemente istruita dallo sposo, essa poteva ricreare gli stessi schemi comportamentali e sociali tipici dell'uomo<sup>27</sup>. Tutto questo chiaramente in una dimensione privata e quindi limitata. Senofonte arriva persino ad affermare che la donna assennata, capace di cogliere l'importanza del suo ruolo e di impegnarsi degnamente nell'amministrazione dell'*oikos*, avrebbe avuto un'indole maschile (10.1). Alla donna capace di svolgere i compiti che esulano dalla sfera prettamente naturale e tradizionale, come la cura dei figli, non si vuole riconoscere alcun merito. Essa riesce non perché parimenti capace come l'uomo, ma perché ne assume i tratti comportamentali e la mentalità<sup>28</sup>. Per questa ragione era forse impensabile che fosse la madre, un'altra donna, ad impartire una lezione tanto importante alla fanciulla. Ne consegue che i successi e gli sbagli della donna sarebbero stati tutti da imputare al marito che l'aveva educata.

Una buona educazione, la giusta indole e l'impegno da parte della donna sono alla base della prosperità della casa e necessari per l'instaurarsi di un profondo rapporto di fiducia tra i coniugi (7.38-40). Marito e moglie devono avere quindi un legame molto stretto. Questo non conduce però, secondo il nostro moderno sentire, alla condivisione della quotidianità e al continuo confronto: Critobulo<sup>29</sup> afferma infatti con franchezza che una volta instaurato un rapporto di completa fiducia la moglie era la persona con la quale parlava di meno (3.12-13)<sup>30</sup>. L'azione appare guidata dal rispetto delle regole e dell'uso comune, non è quindi necessario trovare uno spazio per il confronto. Sembrerebbe che le interazioni tra i coniugi fossero ridotte al minimo: un uomo era solito tenere per sé i dubbi,

<sup>25</sup> Vd. FOUCAULT 1984, pp. 199-200; STEVENS 1994, pp. 209-210. Negare le differenze tra privato e pubblico da un punto di vista qualitativo è stata considerata come la risposta reazionaria dell'autore al cambiamento, vd. CONNOR 1971, pp. 175-194; HUMPHREYS 1983, pp. 22-32).

<sup>26</sup> «A considerare anche sé stessa come custode della legge per i beni dell'abitazione, a passare in rassegna, quando le sembrasse opportuno, gli oggetti, come il frurarco passa in rassegna le sentinelle, a valutare se ciascuna cosa si trova in buono stato, come il consiglio valuta i cavalli e i cavalieri». Trad. di Roscalla 2000, p. 157.

<sup>27</sup> Il rapporto tra l'uomo e la donna all'interno dell'ambiente domestico richiama quello tra gentiluomini del mondo esterno: 3.15, 7.11, 18, 30, 42, 10.3, 5.

<sup>28</sup> Ha dunque ragione TIRELLI (2001, p. 74) nel riconoscere nelle parole di Iscomaco una nuova forma di subalternità, «ben più sottile e sofisticata: pensare da uomo per vivere la condizione, pur sempre marginale e separata, di donna; integrarsi, ideologicamente e operativamente, in quel mondo, restandone tuttavia, de iure e de facto, esclusa».

<sup>29</sup> L'*Economico* si apre con il dialogo tra Socrate e l'aristocratico Critobulo. Dialogo che fa poi da cornice a quello tra Lisandro e Ciro (4.20-25) e tra Socrate e Iscomaco (7-21). All'interno di quest'ultimo troviamo quelli tra Iscomaco e sua moglie (7-9), e Iscomaco e un timoniere (8.15-16).

<sup>30</sup> PAOLI (1953, p. 77) sottolinea come il ruolo della donna all'interno della casa cambiasse al rientro del marito: il suo primo dovere diventava quello di stare zitta (Eur., *Heracl.*, 476-477; Soph., *Aj.* 293) e non mostrare alcun interesse riguardo a quello che accadeva fuori dalle mura domestiche (Aesch., *Sept.* 201-202). Difficile credere che questa fosse la realtà comune di tutte le donne ateniesi sposate.

i pensieri più elevati e i propositi di una certa importanza, giacché una sola di queste cose avrebbe potuto ingenerare nella donna una curiosità pericolosa. Essa viene costretta alla stupidità al fine di evitare qualsiasi slancio creativo o desiderio di conoscenza.

L'ignoranza nella quale sembra essere costretta era certamente funzionale anche al mantenimento del dominio da parte del marito: Senofonte ci propone il *topos* della donna segregata<sup>31</sup>, più che reclusa, i cui movimenti appaiono limitati e le interazioni sociali ridotte al necessario<sup>32</sup>. La casa, luogo per eccellenza della vita intima, rappresenta qui la difesa più efficace per l'onore della donna. L'unica breccia in questo sistema difensivo era costituita dalla porta. Non a caso Teofrasto nei *Caratteri* (28) afferma quanto fosse indecente per una donna aprire la porta ad un ospite in prima persona<sup>33</sup>. Una simile azione l'avrebbe infatti esposta ai pericoli e tentazioni del mondo esterno, ma soprattutto al biasimo sociale.

Le giovani donne erano ancora meno libere rispetto a quelle sposate e i loro movimenti venivano limitati all'interno della stessa casa paterna<sup>34</sup>. La loro rete sociale escludeva persino i familiari di sesso maschile. Restavano soltanto le donne della famiglia e i servi<sup>35</sup>. La fanciulla non era però prigioniera, esistevano delle occasioni e dei luoghi all'interno dei quali le era consentito muoversi, come per esempio le feste religiose, i funerali, i matrimoni dei parenti<sup>36</sup>.

Sarebbe semplicistico pensare che tutte le donne ateniesi conducessero lo stesso stile di vita. Quelle appartenenti ad uno status inferiore, per esempio, erano più libere rispetto a quelle delle famiglie altolocate<sup>37</sup>, in parte perché costrette a contribuire attivamente alle entrate della famiglia<sup>38</sup>. Tuttavia anche le donne ricche dovevano svolgere dei compiti fuori dalle mura domestiche<sup>39</sup> e potevano godere di alcuni brevi momenti di convivialità<sup>40</sup>. La libertà di movimento delle donne delle fasce più basse della popolazione creava però dei problemi: quando nella seconda metà del IV secolo (346/5 a.C. circa) una legge ordinò agli Ateniesi di revisionare i nomi dei cittadini iscritti nei registri dei demi per controllare se fossero o meno legittimi, la libertà di movimento di alcune donne portò in automatico ad una riconsiderazione del diritto alla cittadinanza della loro prole. Nell'orazione

---

<sup>31</sup> 7.35-36.

<sup>32</sup> FLACELIÈRE 1965, p. 55; PADEL 1983, pp. 3-19.

<sup>33</sup> Simonide (106-107) raccomanda agli uomini sposati di non ospitare stranieri nella propria casa (NORTH 1977, pp. 36-37). Non a caso, forse, Iscomaco aspetta di incontrare gli stranieri con cui ha un appuntamento in città e non a casa propria (*Oec.* 7.2). Penelope, esempio di moglie devota per eccellenza, non rimane mai da sola con gli ospiti (O'NEAL 1993, p. 117).

<sup>34</sup> NEVETT 1994, pp. 98-112.

<sup>35</sup> PADEL 1983, p. 8; TYRRELL 1984, p. 45.

<sup>36</sup> Isae. 3.80; 6.49. 8.19-20.

<sup>37</sup> Aristotele sosteneva che fosse impossibile impedire ad una donna povera di uscire quando voleva (*Pol.* 1300 a 6-7).

<sup>38</sup> Non era insolito infatti che lavorassero fuori dall'*oikos*: Dem. 57.30-31, 35, 45; Ar., *Ran.* 840; *Vesp.* 497, 1390-91; *Thesm.* 205, 387, 440, 443-458; *Ach.* 478; *Lys.* 445; Pl., *Tht.* 149. Sull'argomento si veda BROCK 1994, pp. 338-344.

<sup>39</sup> Ar., *Eccl.* 460.

<sup>40</sup> Ar., *Lys.* 300; Eur., *El.* 1130; Andr. 950 ss.; *Lys.* 32.10; Dem., 53.4; 55.23-24; 58.40.

demostenica *Contro Eubulide* un cittadino accusato di essere illegittimo afferma di essere vittima di una persecuzione personale e chiede di essere riabilitato. La tesi dell'accusa si fonda sulla condotta della madre dell'accusato: la donna aveva infatti lavorato presso l'*agorà* come venditrice di nastri e come balia<sup>41</sup>. L'accusato chiede alla corte di valutare la nascita, non il suo status economico: la città non avrebbe dovuto punirlo per le sfortune della sorte. È probabile però che l'indigenza della famiglia dell'accusato fosse solo un finto problema<sup>42</sup>: i lavori svolti dalla madre, in particolare quello presso l'*agorà*, le avevano dato la possibilità di entrare in contatto con molti uomini, soprattutto stranieri e meteci. Una donna povera doveva lavorare per sopravvivere ed è lecito pensare che avesse speso poco tempo della sua vita a coltivare la moderazione e la virtù<sup>43</sup>. La povertà inoltre, se non considerata in sé degna di biasimo, fa nascere comunque il sospetto che chi ne sia afflitto non abbia davvero fatto tutto il possibile per liberarsene<sup>44</sup> o che forse l'abbia addirittura meritata<sup>45</sup>. Il lavoro era considerato un'attività degradante per una cittadina e poteva essere tollerato solo per brevi periodi e in situazioni di eccezionale crisi<sup>46</sup>. Simili considerazioni non possono che gettare un'ombra di dubbio sulla condotta sessuale della donna e dunque sulla sua discendenza<sup>47</sup>. C'è anche chi sostiene che il sospetto nei confronti di simili donne avesse la sua origine nell'inusualità del fenomeno tra le donne delle famiglie altolocate<sup>48</sup>, incapaci di comprendere come la libertà di movimento della donna potesse sposarsi con la fedeltà<sup>49</sup>. Non bisogna neanche dimenticare che ad Atene ci fu sempre chi cercò di limitare la cittadinanza agli abitanti più benestanti, eliminando così la componente più povera e radicale. Difficile quindi capire se a dar fastidio in questo caso fosse stata davvero l'eccessiva libertà di movimento della donna o il suo potere di generare un cittadino nonostante lo status sociale basso.

In un articolo del 1925 Gomme<sup>50</sup> mise in dubbio l'intera visione moderna della donna ateniese come una figura sociale disprezzata e segregata. La statuaria, la pittura

<sup>41</sup> Le donne delle classi più basse avevano spesso un rapporto diretto con il mercato. Vd. HARRIS 2014, p. 200.

<sup>42</sup> Sulla questione economica vd. PATTERSON 1986, pp. 49-67; COHEN 1998, pp. 59-60.

<sup>43</sup> Leggendo le orazioni demosteniche 39 e 40 si è portati a pensare che esistesse quasi un legame tra la mancanza di una dote, e dunque una situazione di povertà, e il concubinaggio (SEALEY 1990, pp. 31-32). Il fenomeno non doveva poi essere tanto diffuso (PATTERSON 1990, p. 60), ma doveva comunque generare una certa indignazione a livello sociale, tanto da decretare l'istituzione di fondi pubblici per pagare le doti alle donne più povere (MILLETT 1991, pp. 62-63).

<sup>44</sup> Vd. Thuc. 2.40,1. Si veda il commento di FANTASIA 2003, pp. 388-390.

<sup>45</sup> La ricchezza era la prova tangibile, manifesta, dello status di un uomo e del suo successo, nonché del favore degli dèi. Al contrario la povertà veniva considerata la prova della mancanza di benevolenza da parte delle divinità.

<sup>46</sup> Xen., *Mem.* 2.7.

<sup>47</sup> Persino la «sola» mancanza della dote poteva bastare a mettere in dubbio lo status della donna (COBETTO GHIGGIA 2011, p. 85).

<sup>48</sup> GOULD 1980, pp. 48-50; JUST 1989, pp. 106-108; BROCK 1994, p. 337.

<sup>49</sup> HARRIS 2014, p. 201.

<sup>50</sup> GOMME 1925, pp. 1-25.

vascolare<sup>51</sup>, i poemi omerici, le tragedie e le commedie ci restituiscono un'immagine completamente diversa rispetto alle opere storiche e filosofiche<sup>52</sup>. Le donne descritte nel primo gruppo di fonti sembrerebbero essere libere di uscire di casa, vivere una quotidianità pubblica, parlare con altri uomini al di fuori della stretta cerchia dei consanguinei, essere in grado di argomentare, mostrando così di aver ricevuto un'educazione. Queste donne sembrano molto più reali di quelle tramandateci da Tucidide e Aristotele, ridotte al silenzio, incapaci di ragionare, rinchiusi in un angolo della casa e digiune delle cose della vita. Gomme ebbe ragione nell'attaccare una visione così restrittiva della donna e a dubitare delle fonti scritte dell'epoca. Egli però commette forse il medesimo sbaglio dei suoi contemporanei spingendosi troppo nella direzione opposta: se è vero che non possiamo pensare alle donne ateniesi come a degli animali tenuti al giogo, fonte di lucro e immortalità per l'uomo, non possiamo neanche eccedere nel definire le loro libertà personali e sociali. Come nota giustamente Cohen, che condivide in parte le obiezioni di Gomme alla teoria dominante, non possiamo evitare di supporre che le donne dei vasi siano concubine e schiave, o di pensare che Euripide e Aristofane giochino sulle antitesi estremizzando molte situazioni per reggere il gioco alla tragedia e alla commedia<sup>53</sup>. È possibile che il mondo esterno popolato dalle donne fosse in un certo senso parallelo e quindi distinto rispetto a quello degli uomini<sup>54</sup>. Le libertà personali delle donne ateniesi erano certamente limitate, soprattutto se paragonate a quelle attuali, ma non erano equiparabili a quelle di uno schiavo<sup>55</sup>. Esse erano delle cittadine libere e come tali avevano non soltanto dei doveri, ma anche dei diritti: leggi a loro tutela<sup>56</sup>; libertà di pensiero, giudizio e parola; esercizio di un ruolo attivo all'interno dell'amministrazione economica. La sensibilità moderna ci porta a diffidare del ritratto fatto da Senofonte della moglie di Iscomaco; essa ci appare troppo remissiva, ingenua, sciocca nell'individuare quei rapporti di causa-effetto così in linea con la consuetudine. Non la si direbbe una donna vera, ma il frutto di una serie di *topoi* provenienti dalla tradizione arcaica. La fanciulla appare priva di una sua individualità, per nulla interessante. Questo aspetto, stando al racconto dell'Iscomaco senofonteo, dovuto in parte anche all'età, sembra essere stato salvaguardato e incoraggiato dalla famiglia e dallo sposo. È lecito però pensare che persino la moglie più devota avesse un suo spazio di azione, limitato e protetto magari, ma comunque in grado di garantirle la costituzione di una sua rete sociale e l'interazione con il mondo esterno. Nel mondo extra-letterario la sposa ideale era in grado di convivere con la vera donna

---

<sup>51</sup> CAMERON - KUHRT 1983, pp. 103-104: esiste chiaramente la possibilità che le donne raffigurate sui vasi siano schiave e concubine.

<sup>52</sup> In realtà Platone afferma una qualche forma di uguaglianza tra uomo e donna: *Rep.* 8 563 a-d.

<sup>53</sup> COHEN 1989, pp. 3-4. Bisogna anche tener conto del fatto che il mondo presentato da Aristofane fa riferimento alla società del tardo V secolo, molto più libera e smalzata rispetto al periodo arcaico e alla prima metà del V secolo (FLACELIÈRE 1965, p. 69).

<sup>54</sup> SCHAPS 1998, pp. 179-180.

<sup>55</sup> PAOLI 1953, pp. 78-79.

<sup>56</sup> SCHAPS 1998, pp. 165-166. Andocide ci fa sapere (4.13-14) che la donna poteva persino avanzare un'istanza di divorzio recandosi da sola dall'arconte. Cfr. *Plut., Alc.* 8.4-6.

ateniese e lo stesso Senofonte sembrerebbe esserne ben consapevole. Sappiamo infatti, ed è lecito supporre che lo sapesse anche lui, che la moglie di Iscomaco non avesse interiorizzato così bene i precetti del marito. All'idillio letterario descritto da Senofonte si contrappone una realtà dei fatti ben diversa, dove la morale e l'educazione cedono il passo ad un'autonomia emotiva e decisionale. Nonostante tutti gli accorgimenti presi dall'uomo (la giovane età, la mancanza di educazione, la segregazione e la condanna della vanità), la moglie di Iscomaco divenne famosa ad Atene non certo per la sua moderazione e remissività. Eppure nel dialogo, e quindi nell'educazione della donna, si insiste molto sulla moderazione, considerata la premessa necessaria per la assennatezza, alla quale la fanciulla viene richiamata dalla madre prima di abbandonare il tetto paterno (7.14)<sup>57</sup>. Senza la moderazione e la saggezza l'*oikos* non potrà mai progredire: l'*oikonomia* privata sembra essere il luogo di incontro ideale per le due forme di *sophrosyne*, quella femminile e quella maschile<sup>58</sup>. Ma la moderazione è una virtù che non può essere limitata soltanto ad alcuni ambiti del vivere; essa deve abbracciare l'intera esistenza dell'uomo<sup>59</sup>. Non a caso Iscomaco sottolinea come alla giovane fosse stato insegnato a non indulgere nei piaceri della gola, atteggiamento necessario non soltanto per la donna, ma anche per l'uomo (7.6). Il dio, infatti, dispensò ad entrambi in egual misura la capacità di dominarsi (7.27)<sup>60</sup>, dando a tutti la possibilità di migliorare con il tempo e l'educazione.

Di fronte alla realtà dei fatti Iscomaco suscita in noi diversi e contrastanti sentimenti: scetticismo (la vanità potrebbe averlo portato a mentire), compassione (per la sua ingenuità), ilarità. Eppure, le precauzioni prese dall'uomo sembrerebbero ineccepibili: considerando che natura e consuetudine dipendono entrambe dalla volontà del dio, egli cerca e crea le giuste premesse per garantirsi il favore delle divinità. Iscomaco sottolinea l'importanza di compiere i dovuti rituali prima di intraprendere qualsiasi nuova attività all'interno dell'*oikos*, la stessa educazione della moglie richiede un sacrificio propiziatorio (7.7-8). Alla divinità viene chiesto di disporre la moglie affinché sia pronta ad imparare e di guidare il marito durante il processo educativo. La donna, da parte sua, fa voto agli dèi di comportarsi come si deve, anticipando così il discorso sull'importanza di seguire quanto richiesto dalla natura, dalla consuetudine e dal dio (7.31)<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> NORTH 1966, pp. 252-253; STEHLE 1997, pp. 192-193.

<sup>58</sup> NORTH 1977, pp. 45-46.

<sup>59</sup> La virtù della donna diventa garanzia di una lunga vita insieme (*Oec.* 7.42-43): sarà questa e non la freschezza del corpo a garantirle il rispetto da parte del marito e il mantenimento del suo status di moglie legittima. La donna deve prendersi cura del proprio corpo senza ricorrere ai trucchi. Una sana alimentazione e lo svolgimento dei propri compiti all'interno dell'*oikos* sono in grado da soli di garantirle un aspetto gradevole, un bel colorito e una buona salute (10.2-13). Questa affermazione appare però in disaccordo con l'uso da parte del padre di regalare alla giovane, dopo la prima notte di nozze, una serie di saponi, unguenti e profumi al fine di rendersi più attraente (OAKLEY - SINOS 1993, p. 38).

<sup>60</sup> Non concorda con questa traduzione e interpretazione del passo TIRELLI (2001, pp. 30-31), secondo il quale il dio avrebbe posto la capacità di dominarsi in mezzo tra uomo e donna, aprendo così la strada ad una sorta di competizione: solo uno dei due è destinato a svilupparla appieno.

<sup>61</sup> SCAIFE 1995, pp. 231-232.

Tra la celebrazione dei riti matrimoniali e l'inizio del percorso educativo vi era una fase transitoria. Iscomaco parla di ambientazione e domesticazione (7.10): χειροθήτης<sup>62</sup> e ἐπειθήσειν<sup>63</sup> sono verbi normalmente utilizzati in relazione al mondo animale<sup>64</sup>. Vi è quasi un tentativo di annullare l'ultima traccia di individualità della donna. Quando si pensa all'addomesticamento del cavallo, al quale peraltro la donna viene spesso paragonata, viene quasi istintivo supporre che per costringere un simile animale a farsi sellare, montare e comandare si debba prima di tutto spezzare il suo legame con la componente istintiva della sua natura<sup>65</sup>.

La moglie di Iscomaco descritta nelle pagine di Senofonte è una donna giovane, sola, artificialmente stupida, di indole mansueta, subalterna all'uomo, schiava del dio e della natura. Essa non ha il controllo su nulla, soprattutto sul proprio corpo e destino, e se anche venissero a mancare il controllo sociale e religioso, la natura sarebbe pronta a ricordarle le sue debolezze, mancanze e bisogni. Eppure, Crisilla a un certo punto della sua vita si riappropria della sua sessualità, certo da vedova, ma con due figli maschi adulti che avrebbero potuto esercitare il controllo su di lei. Senofonte vuole deridere Iscomaco mostrandoci tutta la sua superbia e ingenuità? Vuole riabilitare la figura di Crisilla? <sup>66</sup> O vuole denunciare la corruzione dei costumi dei suoi tempi? Senza il controllo esercitato dall'opinione pubblica il rispetto della consuetudine viene inevitabilmente a mancare. Anche in presenza dei migliori propositi e di una buona educazione, la virtù rischia di soccombere alle tentazioni.

La moglie di Iscomaco, presentata da Senofonte, è stata educata nel giusto, ma le donne ateniesi della fine del V secolo e del IV non avevano più niente a che fare con la giovane fanciulla dell'*Economico*. Erano soggetti economicamente e giuridicamente attivi, con una maggiore libertà di movimento e una rete sociale piuttosto articolata<sup>67</sup>. Nell'orazione demostenica *Contro Spudia* abbiamo delle donne che gestiscono delle transazioni economiche in completa autonomia<sup>68</sup>, forse persino con del denaro proprio o che esse ritengono tale<sup>69</sup>, e la cosa non stupisce in alcun modo il giudice e la giuria<sup>70</sup>. Esse firmano contratti e agiscono alla pari degli uomini, vengono persino considerate delle testimoni attendibili. Ancora più famoso è forse il caso della moglie di Pasione,

<sup>62</sup> Hdt. 2.69; Xen., *Eq.* 2.3; Diod. 1.48.

<sup>63</sup> Xen., *Mem.* 4.3, 10; Plat., *Pol.* 264a.

<sup>64</sup> Sul continuo paragone tra il mondo animale e quello degli uomini nel dialogo si veda KRONENBERG 2009, p. 57.

<sup>65</sup> TIRELLI 2001, p. 25 n. 39.

<sup>66</sup> Secondo HARVEY (1984, pp. 68-70) Senofonte avrebbe forse cercato di riabilitare il nome di una donna che aveva conosciuto personalmente e stimava.

<sup>67</sup> COHEN 1998, p. 57.

<sup>68</sup> FOXHALL 1989, p. 36.

<sup>69</sup> HARRIS 2006, pp. 344-345; 2014, p. 199.

<sup>70</sup> Nell'orazione si parla di cifre piuttosto importanti e la cosa dovrebbe sorprendere ulteriormente i giudici vista l'esistenza di una legge che impediva ad una donna di stipulare dei contratti con un valore superiore ad uno staio di orzo (Is. 10.10; SCHAPS 1979, pp. 52 ss.). Eppure l'oratore espone la faccenda con estrema naturalezza, senza lasciar trasparire mai una possibile eccezionalità del caso.

Archippe<sup>71</sup>, la quale non solo seguiva in maniera scrupolosa gli affari del marito<sup>72</sup>, ma possedeva persino dei beni personali estranei alla dote, dei quali, peraltro, poteva disporre liberamente per quanto possibile all'epoca<sup>73</sup>. In realtà quest'ultimo esempio merita una precisazione: Archippe, molto probabilmente, non era una cittadina ateniese<sup>74</sup>, ma la moglie di un cittadino per decreto del popolo, un ex schiavo diventato ricco attraverso le attività bancarie. Essa viveva in una sorta di limbo giuridico<sup>75</sup>, poiché in quanto moglie di un banchiere rappresentava, per la legge e la consuetudine, un'eccezione<sup>76</sup>. Il suo aiuto era indispensabile al marito, esattamente come quello della giovane sposa a Iscomaco; tuttavia se la seconda, viste le attività del marito, poteva limitare il suo spazio di azione all'ambito domestico, la prima era costretta ad agire in un contesto pubblico.

Il fatto che una donna fosse ben informata sullo stato della proprietà e delle attività familiari, e potesse essere coinvolta in prima persona in alcune trattative, non ci autorizza a parlare di autonomia economica. La dote permetteva alla sposa di acquisire un certo potere economico all'interno della famiglia dello sposo<sup>77</sup> e i suoi averi, anche se messi in comune per il bene dell'*oikos*<sup>78</sup>, venivano sempre considerati a parte rispetto a quelli dell'uomo<sup>79</sup>. Se è vero, come dice Aristotele<sup>80</sup>, che un individuo può dichiararsi possessore di un bene soltanto quando è in grado di esercitare su di esso il diritto di alienazione, è corretto affermare che lo sposo non diventava mai in nessun caso proprietario della dote<sup>81</sup>. D'altra parte, questo non vuol dire che la donna potesse a sua volta disporne liberamente: essa era soltanto un tramite tra la famiglia di origine e quella del marito, ma soprattutto per i propri figli<sup>82</sup>. In caso di eredi legittimi, la donna che, rimasta vedova, avesse scelto di abbandonare l'*oikos* del marito per tornare in quello paterno, avrebbe lasciato l'intera dote ai figli<sup>83</sup>.

<sup>71</sup> WHITEHEAD 1986, pp. 109-114; CAREY 1991, pp. 84-89.

<sup>72</sup> Dem. 36.14.

<sup>73</sup> Dem. 50.60-62. Vd. FERRUCCI 2013, pp. 21-23.

<sup>74</sup> Secondo OSBORNE i decreti di cittadinanza non includevano le mogli, ma soltanto i figli del nuovo cittadino (1972, p. 147 n. 75).

<sup>75</sup> WHITEHEAD 1986, p. 114.

<sup>76</sup> COHEN 1992, pp. 105, 108-109.

<sup>77</sup> FOXHALL 1989, pp. 38-39; COX 1998, p. 70 n. 5.

<sup>78</sup> Bisogna tenere presente che le doti potevano essere pagate in contanti e potevano costituire l'unico capitale liquido della famiglia (FINLEY 1951, pp. 44-52; SCHAPS 1979, pp. 74-88), anche se più spesso consistevano in terre e altri beni immobili (per esempio servi e/o schiavi). La dote rappresentava circa il 10 o 20% del patrimonio del padre della sposa (BLUNDELL 1995, pp. 115-116).

<sup>79</sup> In caso di divorzio l'uomo doveva restituire l'intera dote alla famiglia della moglie (Dem. 40.6-7; Lys. 19.32-33).

<sup>80</sup> Rh. 1361 a 22. Vd. JONES 1956, p. 198.

<sup>81</sup> Si veda per esempio il caso esposto in un'orazione di Lisia (19.32), dove la dote della donna non viene intaccata dalla confisca dei beni del marito ordinata dallo stato. Vd. anche [Dem.], 47.57. FOXHALL 1989, pp. 35-37.

<sup>82</sup> Sulla dote si veda il capitolo 6 di SCHAPS 1979. Sull'impossibilità della donna di agire come proprietario: FOXHALL 1989, p. 22; JUST 1989, p. 29.

<sup>83</sup> COBETTO GHIGGIA non esita a definire la dote una sorta di gabbia dorata per la donna (2011, p. 80).

La subalternità formale della donna è testimoniata anche dalla sua totale esclusione nella scelta del marito<sup>84</sup>, salvo qualche eccezione, come per esempio le figlie di Callia<sup>85</sup>. Il fidanzamento poteva avvenire anche molti anni prima del matrimonio, quando la promessa sposa era ancora una bambina<sup>86</sup>. La cerimonia era piuttosto informale e consisteva in un sacrificio e una stretta di mano tra il tutore legale della donna e il futuro sposo o i suoi parenti<sup>87</sup>. Chiaramente i matrimoni venivano combinati in base a degli interessi economici e/o sociali<sup>88</sup>. La mancanza di libertà nella scelta di un compagno è testimoniata anche dalla legge sulla *epikleros*: in assenza di un parente disposto a sposare l'ereditiera (perché già sposato e impossibilitato a divorziare) e in mancanza di pretendenti perché troppo povera, l'arconte costringeva un consanguineo a trovare qualcuno e a fornirle una dote<sup>89</sup>. Non solo la donna non poteva scegliere il proprio compagno, ma poteva anche ritrovarsi nel bel mezzo di un'istanza di divorzio senza averlo richiesto e senza aver commesso alcuna colpa. In caso di problemi economici il padre della donna poteva infatti chiedere la separazione<sup>90</sup> e recuperare la dote versata al momento delle nozze<sup>91</sup>.

Interessante notare come per Senofonte alla base della scelta dell'uomo e dei genitori della moglie non vi fossero state delle mere ragioni economiche: Iscomaco si unisce alla moglie e le chiede di stargli accanto per il bene della casa e dei futuri figli (7.11). L'uomo non sembra mostrare interesse neanche nel registrare chi fra i due coniugi abbia contribuito all'*oikos* con la maggiore quantità di beni (7.13). Simili affermazioni sembrerebbero confermare il tentativo da parte di Senofonte di riabilitare i vecchi costumi: fu Solone che cercò di vietare i matrimoni combinati sulla sola base economica, senza tener conto dell'indole degli sposi<sup>92</sup>. Se l'unione viene concepita in relazione ai figli, ne consegue un'etica e una disposizione ben diversa rispetto al matrimonio combinato per i soli fini economici e/o politici<sup>93</sup>. Inutile sottolineare come questo comporti una notevole autorepressione soprattutto, e forse unicamente, da parte della donna. D'altronde è lei che dovrà occuparsi dell'educazione dei figli, come afferma lo stesso Iscomaco, e a fare

<sup>84</sup> BLUNDELL 1995, pp. 67-68; LEESE 2017, p. 34.

<sup>85</sup> Hdt. 6.122.

<sup>86</sup> OAKLEY - SINOS 1993, p. 10.

<sup>87</sup> OAKLEY - SINOS 1993, p. 9; BLUNDELL 1995, p. 122.

<sup>88</sup> Thgn., 1.185-190; Aristot., *Pol.* 5.4.6-7 = 1304a 4-7.

<sup>89</sup> Andoc. 1.117-124; Dem. 43.54. FERRUCCI 2006, pp. 193, 194-197.

<sup>90</sup> Esistevano quattro tipologie diverse di divorzio, differenziate in base a chi presentava l'istanza. Quando l'autore della domanda di separazione era il padre della sposa si parlava di ἀφαιρέσις. Vd. COHN-HAFT 1995, p. 3.

<sup>91</sup> BLUNDELL 1995, p. 116. Non era sempre così semplice recuperare la dote dall'ex marito, si veda per esempio Dem. 59.52, 62.

<sup>92</sup> Plut., *Sol.* 20.6. Questo non vuole dire che il matrimonio non abbia anche una componente economica: complementari tra loro, provvisti di una buona educazione e uniti da un'indole affine, i due sposi devono cooperare al fine di aumentare il patrimonio dell'*oikos*. Vd. TIRELLI 2001, pp. 28-29, 52-55.

<sup>93</sup> Vi era inoltre la credenza diffusa che l'uomo sposato con una donna molto più ricca di lui fosse destinato a vestire i panni del servitore, anziché quelli del marito: *Epigr. Bob.* 47 = Men. *Fr.* 802 K. A. (vd. NOCCHI 2012, pp. 303-304); Plut., *Mor.* 13 f - 14 a; Ter., *Phorm.* 652-653.

dell'*oikos* il suo mondo<sup>94</sup>. Il padre, al contrario, è portato ad assumersi la sola responsabilità economica dei figli e non viene chiamato a rispettare l'esclusività dell'unione legale e ad evitare le esperienze sessuali extraconiugali<sup>95</sup>. Un simile schema comportamentale non entra in conflitto con l'idea che per creare un legame duraturo e costruttivo si debba lavorare sulla costituzione di una reciproca e profonda conoscenza, fiducia e affinità. È fondamentale per l'uomo, secondo Senofonte, conoscere le proprie capacità e quelle della moglie (9.2-5)<sup>96</sup>. Capire l'indole e riconoscere le qualità di chi ci sta davanti è utile anche nella distribuzione dei compiti tra i servi (9.11-13). L'uomo e la donna senofonici devono essere sempre presenti a sé stessi: ogni persona ha il suo ruolo e compito, dettato dalla natura e dall'educazione, così come ogni cosa ha il suo posto. Il tema dell'ordine è molto caro all'autore (8.2-23). Egli è profondamente convinto che l'ordine debba essere uno dei principi guida della vita dell'uomo (8.3)<sup>97</sup>. La formazione militare e l'educazione socratica gli avevano insegnato la necessità di mantenere la posizione affidata e il rispetto delle leggi<sup>98</sup>. Non a caso per istruire la moglie su cosa sia l'ordine e su quanto esso sia utile e bello, Iscomaco usa una serie di esempi presi dal mondo militare<sup>99</sup>.

La parte dell'opera dedicata all'educazione della donna si conclude con uno scambio di pareri piuttosto surreale: la giovane sposa chiede consiglio al marito su come coltivare e preservare la sua bellezza. Una donna apparirebbe certamente come un'interlocutrice più realistica vista la tematica. Eppure, considerati i consigli forniti da Iscomaco alla moglie, nessuno meglio di un uomo avrebbe potuto rispondere alle sue domande: se all'inizio del dialogo preso in esame Socrate esalta lo stato fisico di Iscomaco, svelando solo più avanti nell'opera come la sua sana e robusta costituzione sia dovuta al semplice svolgimento dei propri doveri di proprietario (11.12-18), allo stesso modo l'uomo consiglia alla fanciulla di mantenersi in forma svolgendo i compiti che le sono stati affidati. Una brava padrona, che tenga al proprio *oikos*, lavorerà al telaio, istruirà e sorveglierà i servi, controllerà e assisterà la dispensiera, impasterà la farina, sbatterà e riporrà i vestiti e le coperte. Tutti compiti svolti all'interno delle mura domestiche e che non comportano una lunga esposizione alla luce del sole. La pelle chiara, marmorea, ispirata al mondo delle divinità femminili, era uno dei canoni di bellezza per i Greci<sup>100</sup>. Un simile esercizio sarà anche garanzia di un sano appetito, una salute migliore e un aspetto più bello. Se poi alla tonicità del corpo e ad

<sup>94</sup> PAOLI 1953, p. 82 (prigione e regno). STRAUSS 1970, p. 135.

<sup>95</sup> Aristotele, in realtà, afferma che sarebbe opportuno per l'uomo avere dei rapporti solo con la propria moglie, vd. *Pol.* 7 1335b 39; *Oec.* 1 1344a 8.

<sup>96</sup> Senofonte insiste sull'importanza di conoscere le proprie capacità anche nei *Memorabili* (3.8.8 sgg.; 4.2.25 sgg.; 16.4).

<sup>97</sup> *Xen., Mem.* 3.1.7. Vd. DILLERY 1995, pp. 32-33.

<sup>98</sup> *Xen., Mem.* 3.5.

<sup>99</sup> Interessante notare come in altre parti del testo Senofonte sottolinei il fatto che non conoscere l'esatta ubicazione di un bene ci pone nella stessa situazione di non possederlo, da qui la necessità di organizzare al meglio la distribuzione dei beni all'interno dell'*oikos* (9.6-10).

<sup>100</sup> THOMAS 2002, pp. 3-7.

un piacevole incarnato della pelle, si aggiunge un abbigliamento decoroso<sup>101</sup> e la spontaneità del rapporto sessuale, avremo l'aspetto più attraente per un uomo libero (10.10-13)<sup>102</sup>.

In chiusura del dialogo assistiamo alla completa trasformazione della donna in una figura accessoria e subordinata del marito: Iscomaco non chiede alla moglie di assumere dei tratti comportamentali tipici dell'uomo, ma di diventare il suo opposto complementare. Il modello maschile del cittadino *kalos kagathos* diventa un archetipo anche per la donna.

Quello presentato da Senofonte è certamente un modello e, in quanto tale, può essere usato soltanto come traccia per indagare la vita delle donne dell'Atene classica. Esiste la possibilità che l'intero discorso sull'educazione della donna fosse in realtà una difesa della consuetudine passata, di come la società avrebbe dovuto essere (e forse non era mai stata). La quotidianità doveva essere piuttosto varia e forse più complicata di quanto un uomo, e dunque la nostra principale fonte, potesse cogliere. Raffrontando tutte le fonti in nostro possesso s'impone il sospetto che non fossero tanto le leggi e le consuetudini a determinare la vita della singola donna, quanto l'educazione, il carattere e soprattutto la condizione economica. Le donne vivevano la loro quotidianità a cavallo di due mondi paralleli: da una parte abbiamo quello degli uomini, pubblico, presso il quale potevano affacciarsi indossando l'abito disegnato per loro dalla consuetudine e dalla legge; dall'altra abbiamo quello privato, intimo, nel quale possiamo riscontrare, per quanto ci sia consentito dalle fonti, la presenza di donne che se pur costrette a seguire la tradizione, riescono comunque a trovare un loro spazio di azione.

La quotidianità delle donne greche libere era il frutto della continua ridefinizione delle libertà personali, dei rapporti coniugali e familiari, sulla base delle capacità della singola donna e del suo ruolo sociale. Spesso, per dimostrare quanto fosse ingiusta la considerazione che i greci avevano delle donne, si è portati a sconvolgere il pensiero comune del tempo attraverso degli esempi di donne straordinarie, in alcuni casi considerate tali solo perché non anonime e libere dal vincolo matrimoniale. La maggior parte delle donne greche era però sposata. Il matrimonio le portava a cambiare il loro modo di rapportarsi agli altri, a ridefinire le relazioni con la famiglia e la società in generale. Relazioni che subivano poi un ulteriore cambiamento con la trasformazione della sposa in madre. Questo mondo, fatto di obblighi familiari e impegni sociali e religiosi, costituiva la quotidianità comune della donna greca, povera e ricca, ed è lecito supporre

<sup>101</sup> Sugli abiti delle donne libere e delle prostitute si veda DALBY 2002, pp. 113-115.

<sup>102</sup> Iscomaco tralascia totalmente tutti gli altri trucchi usati dalle donne atenesi per abbellirsi, soprattutto col passare dell'età. In particolare non parla di quelli usati per esaltare lo sguardo. Le ragioni sono fondamentalmente due: non vi è alcun legame con il vero oggetto della discussione, ovvero le attività consone ad una brava moglie; una donna casta e modesta non commetterebbe mai l'errore di esaltare il proprio sguardo attirando così su di sé quello degli uomini (vd. Anche Xen., *Lac.* 3.4), sua moglie era stata educata alla *sophrosyne* ed è improbabile quindi che conoscesse simili trucchi. Sull'argomento si veda GLAZEBROOK 2009, pp. 236-238.

che le donne del tempo fossero preparate ad affrontarla e gestirla. La familiarità con un mondo, anche se ostile, permette di acquisire una certa sicurezza e disinvoltura nell'agire, volta, almeno in parte, a salvaguardare la propria individualità, stando però sempre attenti a non consegnarla al pubblico.

L'autore dell'*Economico* è il testimone di un cambiamento profondo della società ed economia ateniese, non tanto sul piano pratico (l'evoluzione fu infatti lenta e graduale), quanto su quello ideologico e culturale: in un'epoca in cui l'impegno pubblico del singolo diventa sempre più importante, le cariche richiedono una preparazione specifica e l'economia va ricercando una sua definizione teorica, molte consuetudini e modelli comportamentali subiscono inevitabilmente dei cambiamenti.

Senofonte sa che il modello della fanciulla ingenua e remissiva presentato da Iscomaco è fin troppo artefatto; è facile cogliere dell'ironia e notare alcune incongruenze<sup>103</sup>. La fanciulla troverà di certo un modo per interagire con il mondo esterno e soddisfare le sue curiosità, ecco perché diventa così importante insistere sull'assennatezza e la virtù. La moderazione deve diventare un esercizio quotidiano, sarà questa infatti ad aiutare la donna a trovare un nuovo equilibrio tra il privato e pubblico.

Eleonora Pischedda  
 Università di Siena  
 e-mail: eleonora.pischedda@unisi.it

#### BIBLIOGRAFIA

ANDERSON 1974: J. K. Anderson, *Xenophon*, London 1974.

BLOK 2009: J. H. Blok, *Pericles' Citizenship Law: A New Perspective*, in «Historia» 58.2 (2009), pp. 141-170.

BLUNDELL 1995: S. Blundell, *Women in Ancient Greece*, London 1995.

BROCK 1994: R. Brock, *The Labour of Women in Classical Athens*, in «Classical Quarterly» 44.2 (1994), pp. 336-346.

BURFORD 1993: A. B. Burford, *Land and Labor in Ancient Greece*, Baltimore 1993.

CAMERON - KUHRT 1983: A. Cameron, A. Kuhrt, *Women on Athenian Vases: Problems of Interpretation*, Detroit 1983.

CANEVARO - HARRIS 2012: M. Canevaro, E. M. Harris, *The Documents in Andocides' On the Mysteries*, in «Classical Quarterly» 62.1 (2012), pp. 98-129.

---

<sup>103</sup> Vd. per esempio il passo 9.2-5: Iscomaco ci parla di un periodo di addomesticamento della fanciulla, al quale fa seguire, in modo del tutto inverosimile, il tour della casa e la presentazione dei suoi compiti. Difficile pensare che la giovane sposa avesse trascorso il suo periodo di ambientazione chiusa in una stanza senza interagire con nessuno, se non con lo sposo.

- CAREY 1991: C. Carey, *Apollodoros' Mother: the Wives of Enfranchised Aliens in Athens*, in «Classical Quarterly» 41.1 (1991), pp. 84-89.
- CASTIGLIONI 2019: M. P. Castiglioni, *La donna greca*, Bologna 2019.
- CLARK 1998: I. Clark, *The Gamos of Hera: Myth and Ritual*, in S. Blundell and M. Williamson (eds.), *The Sacred and the Feminine in Ancient Greece*, New York 1998.
- COBETTO GHIGGIA 2011: P. Cobetto Ghiggia, *Usi e Riusi della donna nell'Atene del IV sec. A.C. a fini successori e patrimoniali: i casi eccezionali di Alkè e Neera*, in «Historika» 1.2 (2011), pp. 75-98.
- COHEN 1992: E. E. Cohen, *Athenian Economy and Society: A Banking Perspective*, Princeton 1992.
- COHEN 1989: D. Cohen, *Seclusion, Separation and the Status of Women in Classical Athens*, in «Greece & Rome» 36 (1989), pp. 3-15.
- COHEN 1998: D. Cohen, *Women, Property and Status in Demosthenes 41 and 57*, in «Dike» 1 (1998), pp. 53-61.
- COHN-HAFT 1995: L. Cohn-Haft, *Divorce in Classical Athens*, in «The Journal of Hellenic Studies» 115 (1995), pp. 1-14.
- CONNOR 1971: W.R. Connor, *The new politicians of fifth-century Athens*, Princeton 1971.
- COX 1998: C. A. Cox, *Household Interests. Property, Marriage Strategies, and family Dynamics in Ancient Athens*, Princeton 1998.
- DALBY 2002: A. Dalby, *Levels of Concealment: the Dress of Hetairai and Pornai in Greek Texts*, in L. Llewellyn-Jones (ed.), *Women's Dress in the Ancient Greek World*, London 2002, pp. 112-124.
- DAVIES 1971: J. K. Davies, *Athenian Propertied Families*, Oxford 1971.
- DE MARTINIS 2013: L. De Martinis (a cura di), *Senofonte. Tutti gli scritti socratici. Apologia di Socrate, Memorabili, Economico, Simposio*, Milano 2013.
- DELEBECQUE 1957: É. Delebecque, *Sur la date et l'object de l'économique*, in «Revue des Études Grecques» XLXIV (1957), pp. 21-58.
- DILLERY 1995: J. Dillery, *Xenophon The Small Works*, in M. A. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge 2017, pp. 195-219.
- FANTASIA 2003: U. Fantasia, *Tucidide. La guerra del Peloponneso. Libro II*, Pisa 2003.
- FERRUCCI 2006: S. Ferrucci, *L'oikos nel diritto attico. Pubblico, privato e individuale nella democrazia ateniese classica*, in «Dike» 9 (2006), pp. 183 - 210.
- FERRUCCI 2013: S. Ferrucci, *Archippe, La moglie del banchiere*, in «Rivista di Cultura Classica e Medievale» 55.1 (2013), pp. 11-28.
- FINLEY 1951: M. I. Finley, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens, 500-200 B.C., The Horos Inscriptions*, New York 1951.
- FITTON BROWN 1984: A. D. Fitton Brown, *The Contribution of Women to Ancient Greek Agriculture*, in «Liverpool Classical Monthly» 9 (1984), pp. 71-74.

- FLACELIÈRE 1965: R. Flacelière, *Daily Life in Ancient Greece*, London 1965.
- FOUCAULT 1984: M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 2: *L'usage des plaisirs*, Paris 1984.
- FOXHALL 1989: L. Foxhall, *Household, Gender and Property in Classical Athens*, in «Classical Quarterly» 39 (1989), pp. 22-44.
- GLAZEBROOK 2009: A. Glazebrook, *Cosmetics and Sophrosune: Ischomachos' Wife in Xenophon's Oikonomikos*, in «The Classical World» 102.3 (2009), pp. 233-248.
- GOMME 1925: A. W. Gomme, *The Position of Women in Athens in the Fifth and Fourth Century*, in «Classical Philology» 20.1 (1925), pp. 1-25.
- GOULD 1980: J. Gould, *Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens*, in «The Journal of Hellenic Studies» 100 (1980), pp. 38-59.
- HARRIS 2006: E. H. Harris, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens*, Cambridge - New York 2006.
- HARRIS 2014: E. H. Harris, *Wife, Household, and Marketplace. The Role of Women in the Economy of Classical Athens*, in U. Bultrighini - E. Dimauro (a cura di), *Donne che contano nella storia greca*, Lanciano 2014, pp. 185-207.
- HARVEY 1984: F. D. Harvey, *The Wicked Wife of Ischomachus*, in «Echos du Monde Classique» 28 (1984), pp. 68-70.
- HOBDEN 2016: F. Hobden, *Xenophon's Oeconomicus*, in M. A. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge 2016, pp. 152-173.
- HUMPHREYS 1983: J. C. Humphreys, *Public and Private Interests in Classical Athens, The Family, Women, and Death*, London 1983.
- JONES 1956: J. W. Jones, *The Law and Legal Theory of the Greeks*, Oxford 1956.
- JUST 1989: R. Just, *Women in Athenian Life and Law*, London - New York 1989.
- KEULS 1985: E. Keuls, *The Reign of the Phallus*, New York 1985.
- KRONENBERG 2009: L. Kronenberg, *Allegories of Farming from Greece and Rome: Philosophical Satire in Xenophon, Varro and Virgil*, Cambridge - New York 2009.
- LEEDS 2002: W. Leeds, *Wedding as Text: Communicating Cultural Identities Through Ritual*, Mahwah (NJ) 2002.
- LEESE 2017: M. Leese, *An Economic Perspective on Marriage Alliances in Ancient Greece*, in D. Kehoe - T. McGinn (eds.), *Ancient Law, Ancient Society*, Ann Arbor 2017, pp. 32-45.
- MACDOWELL 1962: D. M. MacDowell, *Andokides. On the Mysteries*, Oxford 1962.
- MARCHANT 1923: E. C. Marchant, *Xenophon*, Cambridge 1923.
- MASON 2006: C. Mason, *The Nuptial Ceremony of Ancient Greece and the Articulation of Male Control Through Ritual*, Classics Honors Projects 2006, Paper 5.

- MCCLURE 2015: L. McClure, *Courtesans Reconsidered: Women in Aristophanes' Lysistrata*, in «EuGeStA» 5 (2015), pp. 54-84.
- MILLETT 1991: P. Millett, *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge 1991.
- MURNAGHAM 1988: S. Murnagham, *How a Woman can be more like a Man: the Dialogue between Ischomachus and his Wife in Xenophon's Oeconomicus*, in «Helios» 15 (1988), pp. 9-22.
- NEVETT 1994: L. Nevett, *Separation or Seclusion? Toward an Archaeological Approach to Investigating Women in the Greek Household in the Fifth to Third Century B.C.E.*, in M. Parker Pearson and C. Richards (eds.), *Architecture and Order: Approaches to Social Spaces*, London 1994, pp. 98-112.
- NOCCHI 2012: F. R. Nocchi, *Il motivo dell'an uxor ducenda fra poesia, retorica e filosofia: Epigr. Bob. 22 Sp.*, in M. Passalacqua, M. De Nonno, A.M. Morelli (a cura di), *Venuste noster*, Hildesheim - Zürich - New York 2012, pp. 283-313.
- NORTH 1966: H. F. North, *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*, Ithaca 1966.
- NORTH 1977: H. F. North, *The Mare, the Vixen, and the Bee: "Sophrosyne" as the Virtue of Women in Antiquity*, in «Illinois Classical Studies 2» (1977), pp. 35-48.
- OAKLEY - SINOS 1993: J. Oakley, R. Sinos, *The Wedding in Ancient Athens*, Madison 1993.
- OGDEN 1996: D. Ogden, *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*, Oxford 1996.
- O'NEAL 1993: W. J. O'Neal, *The Status of Women in Ancient Athens*, in «International Social Science Review» 68.3 (1993), pp. 115-121.
- OSBORNE 1972: M. J. Osborne, *Attic Citizenship Decrees: A Note*, in «Annual of the British School at Athens» 67 (1972), pp. 128-158.
- PADEL 1983: R. Padel, *Images of Women in Antiquity*, in A. Cameron and A. Kuhrt, *Women on Athenian Vases: Problems of Interpretation*, Detroit 1983, pp. 3-19.
- PAOLI 1953: U. E. Paoli, *La donna greca nell'antichità*, Firenze 1953.
- PATTERSON 1986: C. Patterson, *Hai Attikai: The Other Athenians*, in «Helios» 13 (1986), pp. 49-67.
- PATTERSON 1990: C. Patterson, *Those Athenian Bastards*, in «Classical Antiquity» 9 (1990), pp. 40-73.
- PISCHEDDA 2019: E. Pischedda, *L'oikonomia tra V e IV secolo. La pratica economica privata nell'Economico di Senofonte*, in «Hormos» 11 (2019), pp. 174-194.
- POMEROY 1988: S. Pomeroy, *The Persian King and the Queen Bee*, in «AJAH» 9.2 (1984), pp. 98-108.
- POMEROY 1994: S. B. Pomeroy, *Xenophon Oeconomicus. A Social and Historical Commentary*, Oxford 1994.
- POWELL 2001: A. Powell, *Athens and Sparta. Constructing Greek Political and Social History from 478 BC*, London - New York 2001 (2nd ed.).
- ROSCALLA 1991: F. Roscalla, *Senofonte. Economico*, Milano 1991.

- ROSCALLA 2000: F. Roscalla, *Senofonte. Economico. Introduzione, traduzione e note*, Milano 2000 (II ed.).
- SCAIFE 1995: R. Scaife, *Ritual and Persuasion in the House of Ischomachus*, in «The Classical Journal» 90.3 (1995), pp. 225-232.
- SCHAPS 1971: D. M. Schaps, *The Woman Least Mentioned: Etiquette and Women's Names*, in «Classical Quarterly» 71 (1971), pp. 323-360.
- SCHAPS 1979: D. M. Schaps, *Economic Rights of Women in Ancient Greece*, Edinburgh 1979.
- SCHAPS 1998: D. M. Schaps, *What Was Free about a Free Athenian Woman?*, in «Transactions of the American Philological Association» 128 (1998), pp. 161-188.
- SCHMITT PANTEL 1994: P. Schmitt Pantel, *Autour d'une anthropologie des sexes*, in «Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens» 9-10 (1994), pp. 299-305.
- SEALEY 1990: R. Sealey, *Women and Law in Classical Greece*, Chapel Hill 1990.
- STEHLE 1997: E. Stehle, *The Good Daughter: Mothers' Tutelage in Erinna's Distaff and Fourth-Century Epitaphs*, in A. Lardinois and L. McClure (eds.), *Making Silence Speak. Women's Voices in Greek Literature and Society*, Princeton - New Jersey 1997, pp. 179-200.
- STEVENS 1994: J. Stevens, *Friendship and Profit in Xenophon's Oeconomicus*, in P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Ithaca - London 1994, pp. 209- 37.
- STRAUSS 1970: L. Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*, Ithaca 1970.
- THOMAS 2002: B. Thomas, *Constraints and Contradictions: Whiteness and Femininity in Ancient Greece*, in L. Llewellyn-Jones (ed.), *Women's Dress in the Ancient Greek World*, London 2002, pp. 1-16.
- TIRELLI 2001: A. Tirelli, *Una moglie come si deve. Lo statuto della γυνή nell'Economico di Senofonte*, Napoli 2001.
- TYRRELL 1984: W. Tyrrell, *Amazons: A Study of Athenian Mythmaking*, Baltimore 1984.
- WHITEHEAD 1986: D. Whitehead, *Women and Naturalisation in Fourth-Century Athens: the Case of Archippe*, in «Classical Quarterly» 36.1 (1986), pp. 109-114.