

## Propaganda politica e senso religioso nell'azione di Epaminonda

Parlando dei preliminari della battaglia di Leuttra, Senofonte (*Hell.* vi, 4, 7), dopo aver riferito l'oracolo relativo alle vergini violate dagli Spartani (le figlie di Schedaso) che preannunciò la sconfitta dei colpevoli nel luogo dove si trovava la loro tomba, e dopo aver detto che i Tebani ornarono tale tomba prima della battaglia, osserva che da Tebe giunse l'annuncio che i templi si erano aperti da soli e che dal tempio di Eracle erano scomparse le armi come se il dio si fosse recato egli stesso a combattere, ed aggiunge: οἱ μὲν δὴ τινες λέγουσιν ὡς ταῦτα πάντα τεχνάσματα ἦν τῶν προσετηχότων. Diodoro, che dipende per questa parte del suo racconto da Eforo, non solo raccoglie questa voce, che circolava evidentemente già all'indomani della battaglia<sup>1</sup>, ma dà un nome agli anonimi 'capi' di Senofonte, attribuendo senz'altro ad Epaminonda il merito di avere neutralizzato con la sua formazione filosofica l'effetto dei presagi ostili che avevano turbato alla vigilia della battaglia i superstiziosi Tebani (xv, 52,3 ss.) e di avere anzi provocato ad arte il diffondersi di voci sui prodigi ed oracoli di buon augurio (xv, 53,4-54,4): fu lui a persuadere gente venuta da Tebe a dire che dal tempio di Eracle le armi erano scomparse all'improvviso; a far venire un altro messo dall'oracolo di Trofonio con l'ordine del dio di istituire una festa a Lebadea, dopo la vittoria, in onore di Zeus Basileus; a spingere un fuoruscito spartano

<sup>1</sup> La stesura di questa parte delle *Elleniche* cominciò dopo il 369. Cfr. M. Sordi, *I caratteri dell'opera storiografica di Senofonte nelle Elleniche*, «*Athenaeum*», 28 (1950), 50 ss.; in particolare, per il vi libro, E. Delebecque, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris 1957, p. 509, pensa alla fine del 357. Sul problema della data di composizione v. ora anche W. P. Henry, *Greek historical Writing (A Historiographical Essay based on Xenoph. Hell.)*, Chicago 1967, pp. 162 ss.

a citare l'oracolo secondo cui gli Spartani sarebbero stati sconfitti dai Tebani a Leuttra; a ricordare gli oracoli indigeni che parlavano delle figlie di Schedaso: con questi discorsi egli liberò i soldati dalla superstizione (δεισιδαιμονία; *ib.* 53.4 e 54.4).

La fonte utilizzata qui da Eforo sembra la stessa di Paus. IX, 13 ed è certamente una fonte tebana informata con precisione sui fatti<sup>2</sup>: tale fonte non metteva in dubbio però l'autenticità degli oracoli e dei prodigi a favore di Tebe. In Pausania, infatti (IX, 13,5/6), la maledizione che incombeva sugli Spartani per la morte delle figlie di Schedaso è ricordata come un fatto, non come un artificio di Epaminonda, al quale è attribuito pure, prima del famoso consiglio dei Beotarchi in cui fu votata la battaglia, un sacrificio sulla tomba di Schedaso e delle sue figlie.

Il dubbio sull'autenticità degli oracoli e dei prodigi e l'accenno alla *paideia* che stava alla base dell'atteggiamento di Epaminonda e che gli permetteva di superare con la logica della ragione la fede superstiziosa nei segni (Diod. XV, 52.7: περιλοσοφηκώς καὶ τοῖς ἐν παιδείᾳ λογισμοῖς χρησάμενος...) risale invece ad Eforo ed è caratteristico della sua mentalità<sup>3</sup>: egli era allievo di Isocrate, il teorico della *paideia* e del diritto alla supremazia che deriva dalla superiorità intellettuale, il maestro della tecnica psicagogica<sup>4</sup>, dell'arte della persuasione, per il quale il mito, pur corrispondendo ad una fase infantile, alogica dell'umanità, diventa una delle argomentazioni fondamentali della nuova oratoria politica<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Si tratta probabilmente di Dionisodoro o di Anaxis, gli storici contemporanei dell'egemonia tebana: non importa sapere qui se Pausania li abbia usati direttamente o attraverso la mediazione della vita di Epaminonda di Plutarco per noi perduta, come è stato supposto (cfr. L. Peper, *De Plutarchi Epaminonda*, diss. Iena, pp. 20 ss.; F. Carrata Thomes, *Egemonia beotica e potenza marittima nella politica di Epaminonda*, Torino 1952, p. 10).

<sup>3</sup> Per il giudizio di Eforo sulla *paideia* di Epaminonda v. A. Momigliano, *L'egemonia tebana in Senofonte e in Eforo*, «Atene e Roma», 37 (1935), 103 ss.

<sup>4</sup> Cfr. *Paneg.* 8 e *Antid.* 271 ss. (specie 275).

<sup>5</sup> Isocrate non è il solo maestro della storiografia retorico-psicagogica: essa corrisponde al contrario ad una tendenza molto diffusa nel IV secolo; v. in proposito S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, Bari 1966, pp. 404 ss. che ricorda fra l'altro l'uso del mito come strumento logico di azione nei discorsi di Pelopida a Susa e di Callia a Sparta.

Le osservazioni di Senofonte e di Eforo dimostrano che la tendenza di Epaminonda a ricorrere, nella sua attività politica e militare (non solo al tempo di Leuttra, ma, come vedremo, anche più tardi, al tempo della fondazione di Messene), ai prodigi e ai segni, fu oggetto di attenzione e di discussioni da parte dei contemporanei. È interessante osservare che proprio da questa tendenza di Epaminonda parte Plutarco, nel *De Genio Socratis*, per impostare il problema centrale dell'operetta: di fronte alla notizia che Epaminonda, dopo aver vegliato sulla tomba di Lysis di Taranto, il suo maestro pitagorico, deciderà, salvo intervento contrario del genio durante la notte, di rimandare in Italia le ceneri del tarentino, Galassidoro (*Mor.* 579 F ss.) osserva che è difficile trovare un uomo esente da pregiudizi e da superstizioni, perché gli uni sono malati per ingenuità e per debolezza di spirito, gli altri, pur atteggiandosi a gente superiore, fingono di avere ispirazioni in sogni e in visioni ed aggiunge: «forse agli uomini politici, obbligati a trattare con una folla insolente, questo modo di agire può essere utile: essi tengono la moltitudine a freno con la superstizione, le fanno cambiare idea, la tirano dalla loro parte». Ma questi procedimenti — egli continua — sembrano indegni della filosofia. E Galassidoro contrappone la filosofia di Socrate, tutta razionale, alla filosofia di Pitagora e di Empedocle, che lo aveva preceduto e che era infestata di visioni, di favole, di superstizione. L'osservazione di Galassidoro provoca da parte dei suoi interlocutori la rivendicazione dell'aspetto mistico e 'demonico', che sta alla base della stessa filosofia di Socrate e da cui nessuna sapienza può prescindere. Il *De Genio Socratis* è un'operetta complessa e il valore delle notizie storiche in essa contenute è discusso<sup>6</sup>: ma, al di là del giudizio generale sullo scritto di Plutarco, resta il fatto che non solo al plutarcheo Galassidoro, ma anche ai contemporanei Senofonte e Eforo, il ricorso di Epaminonda ai sogni e agli oracoli apparve un espediente, spiegabile solo con il calcolo politico. Fra i contemporanei non mancò anzi, anche

<sup>6</sup> Per il carattere 'romanzesco' del *De Genio Socratis*, v. S. Accame, *L'attentato di Pelopida contro i polemarchi*, «Riv. di Filol.», 64 (1936), 351. Sul tono favolistico dell'opera, che non esclude peraltro la presenza in essa di notizie autentiche, v. anche Mazzarino, *Il pensiero storico...*, I, p. 431 (a proposito della tomba di Alcmena v. *infra*).

fuori di Tebe, chi non solo giustificò quell'espedito, ma lo esaltò addirittura come prova della libertà di pensiero e di azione con cui un uomo formato dal ragionamento filosofico sapeva governare le paure e le superstizioni delle folle ignoranti.

Dal punto di vista del tema che stiamo studiando, la propaganda come persuasione occulta, questa constatazione è già di per sé non priva di importanza: agli occhi degli spregiudicati intellettuali del iv secolo, secondo il giudizio di una civiltà che riteneva di aver raggiunto la piena maturità della ragione, la fede delle masse negli oracoli e nell'intervento degli dei, come la credenza negli antichi miti, poteva, anzi doveva, essere strumentalizzata da una classe dirigente intellettualmente formata per i propri fini politici: nel giudizio di Eforo sull'atteggiamento di Epaminonda, come nella teorizzazione isocratea della funzione psicagogica dell'oratoria e nella utilizzazione costante, nei discorsi ufficiali del iv secolo, del mito come argomentazione politica e come strumento di azione, la manipolazione propagandistica dell'opinione pubblica viene legittimata.

Per Demostene Delfi, con il suo oracolo e la sua arcaica organizzazione teocratica, è «un'ombra»: ma siccome il prestigio religioso di Delfi è ancora grandissimo presso le folle greche e questo prestigio trasforma il controllo di Delfi in potenza politica, egli stesso consiglia agli Ateniesi, irritati dalle prepotenze compiute in seno all'Anfizionia da Filippo, dai Tessali e dai Tebani all'indomani della terza guerra sacra, di cedere piuttosto che «combattere ora contro tutti per l'ombra che è in Delfi» (*Per la pace*, 25).

Dal punto di vista religioso, come dal punto di vista politico, il iv secolo è in Grecia un'epoca di contrasti: la sofistica e le filosofie razionalistiche hanno messo in crisi la religione della polis, come la lunga lotta per l'egemonia ne ha messo in crisi le strutture e gli ideali; ma la crisi della polis permette, sul piano politico, il riaffiorare degli ethne che avevano mantenuto intatte le loro strutture tribali e il loro arcaico federalismo; allo stesso modo, sul piano religioso, la decadenza della religione della polis lascia libero spazio all'antica religiosità popolare, all'ansia mistica di rapporti più intimi con il mondo divino che trova il suo sbocco nei misteri, alla fede nelle forze

demoniche che operano nella natura, nella storia e negli uomini, all'attesa 'messianica' di 'uomini divini', simili agli eroi e ai semidei del mito, capaci di beneficiare l'umanità e di salvarla.

Così il iv secolo vede due 'guerre sacre', che contribuiscono a cambiare nel giro di pochi anni il volto della Grecia: vede Filippo e i suoi soldati coronati di alloro farsi vendicatori del dio di Delfi (Justin. VIII, 2,3) e crocifiggere il cadavere di Onomarco, colpevole di sacrilegio (Diod. XVI, 35,6 e 61,2): assiste alla trasfigurazione operata da Timoleonte dei suoi successi militari e politici in un'opera divina della Fortuna, che ha fatto di lui un 'uomo sacro' (Plut. *Timol.* 16,12), un *vendicatore* che agisce *σὺν θεῷ*<sup>7</sup>; è spettatore, ora scettico, ora commosso, mai indifferente, della convinzione di Alessandro di essere figlio di Zeus.

La storiografia moderna ha da tempo respinto l'idea che il viaggio di Alessandro all'oasi di Ammone sia solo il frutto di una fredda impostura e di una accorta propaganda e coglie al contrario in esso, e in tutto l'atteggiamento del Macedone verso la divinità, la spinta di un impulso religioso irresistibile<sup>8</sup>: ciò che gli Ateniesi contemporanei consideravano solo un espedito risibile — basta ricordare la battuta scherzosa di Demostene alla richiesta di Alessandro di essere riconosciuto figlio di Zeus — poteva diventare nel figlio di Olimpia, imbevuto dell'arcaica religiosità di Dodona, convinzione sincera e fede profonda in una missione divina.

Allo stesso modo vale forse la pena di domandarsi se quegli atteggiamenti di Epaminonda che, ad Atene, spregiudicati intellettuali considerarono solo espediti propagandistici, non debbano essere ricondotti invece, nell'ambiente culturalmente e spiritualmente più primitivo dell'agricola Beozia, ad una autentica matrice religiosa.

Si è visto che la fonte di Diodoro, Eforo, attribuisce proprio alla formazione filosofica di Epaminonda la superiorità di costui sui suoi rozzi concittadini e la sua capacità di superare

<sup>7</sup> Per la concezione della Fortuna in Timoleonte v. M. Sordi, *Timoleonte*, Palermo 1961, pp. 81 ss.

<sup>8</sup> Così G. Pasquali, *Alessandro all'oasi di Ammone e Callistene*, «Rivista di Filol.», 1929, 513 ss., e ora in *Pagine stravaganti*, I, Firenze 1968, pp. 213 ss. (e p. 219), a cui rinvio per la bibliografia precedente.

la loro superstizione servendosene per i propri fini politici: ma la filosofia a cui Epaminonda aveva dato la sua adesione era il pitagorismo<sup>9</sup>, la meno 'razionalistica' e la più 'mistica' di tutte le filosofie greche: la 'filosofia' infestata di visioni, di favole e di superstizioni che Galassidoro contrapponeva appunto, nel *De Genio Socratis*, alla limpida impostazione razionale della filosofia socratica.

È alla luce del pitagorismo, dunque, che bisogna forse rivedere tutto l'atteggiamento religioso di Epaminonda o, almeno, le manifestazioni caratterizzanti di questo atteggiamento: Pausania, nel libro dedicato alla Messenia (iv, 26 ss.) dipendente, per la parte che riguarda i rapporti fra questa regione e i Tebani, da fonti locali messeniche, confrontate dallo stesso Pausania con fonti locali beotiche (iv, 32,4/5), presenta Epaminonda, in occasione della fondazione di Messene, al centro di un complesso racconto di sogni, di messaggi dall'altro mondo, di sacrifici e di riti misterici (collegati, come nella storia della tomba di Alcmena ad Aliarto narrata da Plutarco nel *De Genio Socratis*, con antiche iscrizioni<sup>10</sup>), di oracoli di Bacis e di arcaiche cerimonie religiose.

Non c'è dubbio che l'Epaminonda di Pausania, che riceve dalle rivelazioni notturne dell'antico Caucon l'indicazione del luogo su cui fondare Messene, ricorda da vicino l'Epaminonda del *De Genio Socratis*, che veglia di notte sulla tomba di Lysis per ricevere da un daimon il permesso di trattenere in Beozia o di rinviare in Italia le ceneri del maestro. Ma l'ipotesi che la *Vita* per noi perduta di Epaminonda di Plutarco sia stata una delle fonti di Pausania non basta da sola a spiegare queste somiglianze. Al centro delle rivelazioni ricevute da Epaminonda c'è, nel racconto di Pausania, il ritrovamento del testamento di Aristomene, l'eroe della seconda guerra messenica; il rapporto tra Epaminonda ed Aristomene è affermato da Pausania anche in un altro passo (iv, 32,4 ss.), nel

<sup>9</sup> Oltre al *De Genio Socratis* già citato, v. Diod. xv, 39, 2, xvi, 2, 3 e Corn. Epam. 2, 2; Paus. ix, 13, 1; Ael. v. h. iii, 17. Per un elenco più ampio delle fonti sul pitagorismo di Epaminonda v. M. Fortina, *Epaminonda*, Torino 1958, pp. 5 ss. n. 15.

<sup>10</sup> Cfr. Plut. *Mor.* 577 D per la tomba di Alcmena nel *De Genio Socratis* e Paus. iv, 26, 8 per il rotolo di stagno contenente il testamento di Aristomene e le prescrizioni per i riti delle grandi dee trovato in un'idria di bronzo nel luogo dove poi sorse Messene.

quale l'aiuto dato da Aristomene ai Tebani viene riportato addirittura alla battaglia di Leuttra. Secondo le fonti messeniche — dice Pausania — Aristomene, che era morto da tempo, aveva combattuto per Tebe a Leuttra ed aveva contribuito in sommo grado alla sconfitta spartana; secondo le fonti beotiche, invece, l'aiuto era stato indiretto: un oracolo di Trofonio aveva rivelato ai Tebani che la vittoria sarebbe stata loro se avessero innalzato come trofeo lo scudo che Aristomene aveva consacrato al dio di Lebadea (Zeus) ed Epaminonda aveva mandato Senofonte a prendere lo scudo ed aveva innalzato il trofeo in un luogo dal quale gli Spartani potessero vederlo. L'importanza dell'oracolo di Trofonio nella psicologia dei combattenti di Leuttra è messa in rilievo anche da Diodoro (xv, 53,4) ed era nota pertanto al contemporaneo Eforo. Ma c'è di più: un'iscrizione tebana del 371 ricorda i *νικηφόρα τρόπαια* portati da Senocrate a Leuttra per volere di Zeus<sup>11</sup>. La storia dello scudo di Aristomene sembra dunque antica. Nel commentare la notizia messenica della partecipazione di Aristomene alla battaglia di Leuttra Pausania osserva che essa presuppone la fede nell'immortalità dell'anima: che questa fede fu di Epaminonda risulta dalle celebri parole che le fonti gli attribuiscono nel momento della morte, sul campo di Mantinea: «La morte non è la fine, ma l'inizio di una vita migliore»: Epaminonda nasce ora, perché muore così<sup>12</sup>. Ma nell'episodio della fondazione di Messene in Pausania, come in quello della veglia di Epaminonda sulla tomba di Lysis nel *De Genio Socratis*, la fede generica nell'immortalità dell'anima assume un colore più specificatamente pitagorico nell'affermazione di un rapporto misterioso fra Epaminonda e l'anima di Aristomene, di cui Epaminonda compie il testamento, fra Epaminonda e l'anima di Lysis, che in lui continua, in un certo senso, la sua vita (Plut. *Mor.* 586 A ss. = *De Genio Socratis*, 16).

Per i Pitagorici la metempsicosi era essenziale all'interpretazione della storia<sup>13</sup>: per il pitagorico Epaminonda essa fu, forse,

<sup>11</sup> IG VII, 2462 = Tod. 130.

<sup>12</sup> Val. Max. iii, 2, ext. 5; sulle parole di Epaminonda prima della sua morte v. anche Paus. ix, 15; Diod. xv, 87; Cic. *Tusc.* v, 17, 49; *De fin.* ii, 30, 97.

<sup>13</sup> Cfr. Mazzarino, *Il pensiero storico...*, I, p. 208. Si può aggiungere che caratteristica dei Pitagorici appare anche l'utilizzazione di messaggi giunti

spinta mistica e motivazione ideologica all'azione nella storia. Parlando del sacrificio compiuto, alla vigilia di Leuttra, da Epaminonda sulla tomba di Schedaso e delle sue figlie morte per colpa degli Spartani, Pausania (ix, 13.6) afferma che egli promise nella preghiera ὡς οὐ μᾶλλον ὑπὲρ σωτηρίας Θηβαίων ἢ καὶ τιμωρίας ἐκείνων τὸν ἀγῶνα ἐσόμενον.

Nella decisione di innalzare sul campo di Leuttra lo scudo di Aristomene e, poi, nella decisione di fondare Messene, in adempimento del testamento di Aristomene, quella Messene che costituirà da allora una spina piantata nel fianco di Sparta e che consacrandone la decadenza, rappresenterà l'acquisizione più duratura della politica di Epaminonda, il grande tebano continua coerentemente ad atteggiarsi, allo stesso modo che nella promessa fatta sulla tomba di Schedaso e delle sue figlie, come il *vendicatore* di tutte le ingiustizie passate e presenti di Sparta, il liberatore di tutti gli oppressi dalla sua 'tirannide'.

Questa ideologia della vendetta, che nel mite Epaminonda si accoppia con il più profondo distacco da ogni odio personale, non solo contro gli avversari interni, ma verso gli stessi Spartani<sup>14</sup>, si trasforma, attraverso l'assunzione dell'antico eroe messenico a ispiratore e a simbolo della lotta contro gli oppressori, in una missione religiosa. Essa fa di Epaminonda, come poi di Timoleonte, che ad Epaminonda, forse, volle ispirarsi, un ἱερὸν ἄνδρα καὶ σὺν θεῷ τιμωρόν<sup>15</sup>: così lo colsero i

dall'altro mondo per accreditare culti o riti. La vicenda narrata da Pausania a proposito dell'introduzione per opera di Epaminonda, ispirato dall'antico Caucon, dei misteri delle grandi dee in Messenia, ricorda da vicino la leggenda raccontata da Erodoto (I, 13 ss.) di Aristea di Proconneso che, 240 o 340 anni dopo la sua morte (per le incongruenze della cronologia qui seguita da Erodoto, v. U. Cozzoli, *I Cimmeri*, Roma 1968, pp. 67 ss.), sarebbe apparso ai Metapontini ed avrebbe introdotto nella loro città il culto di Apollo. Questo culto, che in Metaponto è attestato epigraficamente già alla fine del VI o agli inizi del V secolo, fu introdotto a quanto sembra dai Pitagorici, ai quali viene attribuita anche la messa in scena del prodigio di Aristea (v. G. Giannelli, *Culti e miti della Magna Grecia*, Firenze 1963, pp. 64 ss.).

<sup>14</sup> Cfr. Plut. *Pel.* 25, 2; Corn. *Ep.* 7, 1 e 10, 3 (per l'atteggiamento di Epaminonda verso gli avversari interni); Diod. xv, 72, 1/2 (per l'atteggiamento verso gli Spartani).

<sup>15</sup> Plut. *Timol.* 16, 12 a proposito di Timoleonte. È interessante osservare che il corinzio Timoleonte era stato nel 366/5, al tempo dell'uccisione del fratello Timofane da lui accusato di tirannide, un fautore di Epaminonda e dei Tebani (cfr. Sordi, *Timoleonte*, pp. 4 ss.). Non si può escludere quindi che l'idea di presentarsi come un vendicatore scelto dagli dei sia nata in Timoleonte proprio dai suoi contatti con Epaminonda. Potrebbe attesta-

Tebani suoi contemporanei nei versi che posero sotto la statua innalzatagli dopo la morte (Paus. ix, 15.6): ἡμετέrais βουλαῖς Σπάρτη μὲν ἐκείρατο δόξαν / Μεσσήνη δ' ἱερὴ τέχνα χρόνῳ δέχεται / ...αὐτόνομος δ' Ἑλλὰς πᾶσ' ἐν ἐλευθερίῃ<sup>16</sup>.

Così colse Epaminonda il contemporaneo Senofonte, che, pur senza nominarlo esplicitamente, vide nella sua vittoria di Leuttra il compiersi della vendetta divina su Sparta<sup>17</sup> e che mise in evidenza della sua vittoria di Mantinea, pur ammirando esplicitamente dell'uomo la geniale strategia e la forza di carattere, i risultati puramente distruttivi: dopo la battaglia, infatti, «la confusione e il turbamento erano più grandi in Grecia di prima» (*Hell.* vii, 5.27).

Il profondo pessimismo di questo giudizio sintetizza a mio avviso in modo assai valido i due aspetti fondamentali dell'azione di Epaminonda: la costruzione senza domani dell'egemonia tebana e il colpo decisivo da lui inferto alla potenza di Sparta<sup>18</sup>. Con il *vendicatore* Epaminonda la Grecia delle poleis comincia il suo cammino verso la fine.

\* Quando questo lavoro era già in bozze, è stato pubblicato l'articolo di H. Beister, *Ein thebanisches Tropaion bereits vor Beginn der Schlacht bei Leuktra*. «Chiron», 3 (1973) 65 ss., che studia il rapporto di IG vii 2462 con Paus. iv, 32.5 e nega la storicità dell'episodio dello scudo di Aristomene narrato da Pausania. Qualsiasi cosa si pensi della storicità di tale episodio, esso si inquadra in ogni caso nella mentalità di Epaminonda e nella sua propaganda e deve essere pertanto molto antico.

SORDI M., *Propaganda politica e senso religioso nell'azione di Epaminonda*: Contrib. Ist. di stor. ant. (cf. *Hist. gén.: Recueils*) II 45-53. Critiquée par ses contemporains épris de raison et considérée par certains comme un pur moyen de propagande, la tendance d'Épaminondas à recourir aux signes et aux prodiges dans son activité politique et militaire relève en fait d'un sentiment authentiquement religieux. Le rapport mystérieux qu'il a avec les âmes d'Aristomène et de Lysis a une couleur nettement pythagoricienne. En agissant en tant que vengeur des injustices passées et présentes, il accomplit une mission religieuse.

re l'esistenza di un'influenza di Epaminonda su Timoleonte anche l'importanza attribuita da Timoleonte al daimon (Plut. *Timol.* 36, 4 ss.; *Mor.* 542).

<sup>16</sup> Vale la pena di notare l'epiteto ἱερή dato qui a Messene in collegamento con l'umiliazione inflitta da Epaminonda a Sparta: esso sottolinea l'idea del carattere sacro della vendetta.

<sup>17</sup> Xen. *Hell.* v, 4, 1, e vi, 2, 3.

<sup>18</sup> Anche per G. L. Cawkwell, *Epaminondas and Thebes*, «Cl. Quart.», 66 (1972), 275, il risultato più importante della politica di Epaminonda resta la fine da lui imposta alla dominazione spartana nel Peloponneso.