



PUÒ ESISTERE UNA CITTÀ DI SCHIAVI? DISTOPIA STORICA DELLA DOULOPOLIS (ARIST., *POL.* 1283A18-19)*

TIZIANO OTTOBRINI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DELL'AQUILA

Résumé

Il presente studio intende esaminare la singolare questione legata alla natura e alla plausibilità storica dell'esistenza di una città di schiavi (*doulopolis*). Le attestazioni superstiti (soprattutto di carattere paremiografico) oscillano, infatti, affermando chiaramente che una città di schiavi per sua natura non esiste né può esistere ma, contestualmente, riferiscono casi di città formate da soli schiavi. L'analisi delle singole fonti verrà condotto con il recupero della centralità della testimonianza di Aristotele (per solito trascurato dalla letteratura critica recente in ordine alla *doulopolis*), mostrando come l'apparente contraddizione si sciogla ove si consideri la natura assiologica della polis antica.

Abstract

This essay aims at investigating the concept of doulopolis, since it seems to be contradictory: ancient attestations (mainly proverbs) declare it is not possible that a city of slaves really exists but, along with this, they also attest some occurrences of cities inhabited only by slaves. Importance will be paid to Aristotle's thought (often neglected on doulopolis by scientific literature), since a polis is not only a settlement of people but a community that aspires to be happy (eudaimon). As a result, in this axiological view of what a polis is, a city of slaves would not be a real city and a real doulopolis does not exist as polis but only as an agglomerate.

* Si ringraziano fervidamente gli anonimi *referees* per le accurate, fertili osservazioni e la dott.ssa M. Farina per l'accurata rilettura.

[...] il Giusto, senza il quale, come dice il proverbio,
non esiste il villaggio. Né la città. Né tutta la terra nostra.
(A. SOLŽENICYN, *La casa di Matrjona*)

0. Istruzione fondamentale della questione

Se notoria è la figura filosofica della kallipolis prospettata nel IX della *Repubblica* platonica¹ – con le sottese difficoltà circa il rispettivo κατοικίσειν² –, è stata pressoché negletta la figura antifrastica della doulopolis, sospesa tra distopia e storia. Una volta aver riconosciuto che la città perfetta appartiene (e forse apparterrà sempre) al regno delle idee, si pone antifrasticamente la questione se invece la pessima tra le città – cioè la città che consta di soli schiavi – abbia mai avuto a esistere *hic et nunc*: se esiste, in altri termini, dove esiste e come può sussistere una città di schiavi? L'uomo così come storicamente si dà, refrattario qual è alla kallipolis, è stato capace del suo opposto, la doulopolis? La tradizione greca mostra di aver affrontato direttamente la questione, da più punti di vista (soprattutto storico, filosofico e geografico), lasciando tuttavia attestazioni non solo mutuamente confliggenti ma anche *recta uia* contraddittorie, sia quanto all'esistenza della doulopolis sia quanto alla sua natura di città vera e propria. Di qui merita prendere le mosse, passando in escussione le non numerose fonti antiche che si confrontino con la questione, allo scopo di ricuperare il quadro concettuale delle attestazioni della città di schiavi: esiste, perché esiste e che cos'è una città di schiavi?

1. Testimonianze storiche e lessicografiche

Il tema che qui si introduce³ è supportato da un gruppo di testimonianze altrettanto vario per tradizione testuale che eterogeneo per contenuti e riferimento geografico, mostrando la vivace attenzione di cui dovette godere una realtà insolita quale una città di schiavi; una variegata mano di testimoni, dunque, in cui merita cogliere soprattutto una duplice linea di tendenza: dall'una parte rade

¹ Segnatamente, cfr PLAT., *Rsp.* 592.

² *Semel pro omnibus* cfr VEGETTI 2007, circa l'esistenza e la realizzabilità della *kallipolis*.

³ Si segnala PARADISO 2013 che, offrendo lo stato dell'arte, costituisce una valida panoramica del *côté* storico della questione; restano invece non sviluppate le implicazioni speculative sottese al tema, direzione in cui si intende procedere nel presente studio.

notizie concentrate in ispecie presso il geografo Mnasea e fonti tra loro molto diverse (comici, Eforo, Plutarco), dall'altra parte alcuni tentativi di interpretazione presso fonti lessicografiche ed erudite tarde, quando ormai la doulopoli era divenuta proverbiale e però opaca nella sua referenza storica. Posto che la specificità del tema fa convergere e stringe in unità la diaspora di tali testimonianze, va notato che questo carattere non oscura l'importanza che deve essere ascritta – come si vedrà – al ruolo di Aristotele, perché è proprio la concettualizzazione operata da Aristotele sulla natura di ciò che può dirsi città a istruire il displuvio che distingue una mera *addizione* di schiavi da una possibile *città* di schiavi: se alla prima basta la prossimità dei costituenti, alla seconda invece necessita una sostanziale vocazione comune più alta.

Per la sua esaustività, vale introdurre allora la questione con le parole del lemma della collezione Bodleiana⁴:

μη ἔνι δούλων πόλις· πόλις ἔστιν ἐν Λιβύῃ Δούλων πόλις καλουμένη, ὡς Μνασέας ἱστορεῖ ὁ Πατρύς <...> καὶ τὸν εἰς ἐλευθερίαν <...> ἀναβοῶντα λέγειν·

οὐκ ἔστι δούλων οὐδ' ἐλευθέρων πόλις.

<...> ἐν ἧ ἴδιος ἐλευθέρός ἐστιν ὁ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερεὺς. καὶ Ἀρτεμίδωρός φησιν ὅτι ὁ Φίλιππος ἔκτισε Πονηρῶν πόλιν καλουμένην, ἐν ἧ πάντας τοὺς πονηροὺς κολάζων καθείργεν.

“non c'è una città di schiavi: c'è in Libia una cosiddetta Città di schiavi, come testimonia Mnasea di Patrasso <...> e che chi verso la libertà <...> grida, dice:

non esiste una città di schiavi né di liberi.

<...> in cui l'unico libero è il sacerdote di Artemide. E Artemidoro afferma che Filippo ha fondato una cosiddetta Città di malvagi, in cui rinchiudeva e puniva i malvagi⁵.”

Il passo è rilevante perché condensa con evidenza i due principali caratteri cui a oggi non si è risposto circa la natura della città degli schiavi⁶: in che cosa

⁴ Prov. *Rec Bodl.* LVB 675 (p. 81 Gaisford = *App. Prov.* 3, 91, CPG I, p. 433, 11).

⁵ Ogni traduzione italiana, ove non diversamente indicato, deve intendersi dello scrivente.

⁶ Si potrà notare che anche nel ricco e suggestivo contributo di Stéphan Iordanov, uno dei rari dedicati alla questione qui agitata (IORDANOV 1993), resta del tutto oscuro il tratto paremiologico della città di schiavi: l'autore sostiene che dietro la doulopolis sia accampata e pulsante la figura mito-epica di antiche memorie di fondazioni di città, memorie in cui gli schiavi in realtà non sarebbero altro che la retroproiezione trasfigurata di soggetti subalterni. In questo modo, ad esempio, tali schiavi dovrebbero essere interpretati come non veri schiavi costituenti la popolazione esclusiva di una città ma come il riflesso dei fondatori o come efebi poi affrancati (« il s'agissait de classes d'âge de garçons et adolescents », subordinati in quanto tali e quindi assimilabili a schiavi, fino a conquistare l'affrancamento: sulla base dei dati offerti soprattutto dall'antropologia comparata, circa le regioni balcaniche e micrasiatiche, cfr *ibid.*, p. 176 e n. 3 e p. 183). Qui prescindendo dalla pur plausibile persistenza della pratica ecistica affidata (anche) a schiavi, resta il fatto che non troverebbe tuttavia spiegazione la natura proverbiale della mancata esistenza di città di schiavi (infatti, i

consista la natura proverbiale della città degli schiavi e, collegata a questa, la domanda circa la plausibilità della relativa esistenza, posto che il primo rigo riferito risulta essere contraddittorio in modo patente (‘non c’è una città di schiavi: è in Libia una città chiamata Città di schiavi [...]’); pertanto, occorre osservare in primo luogo che la pur lesionata testimonianza del lemma in oggetto si fonda sull’attestazione del geografo e storico Mnasea Patrense⁷, che fiorì tra III e II a. Ch., forse allievo di Eratostene⁸. Mnasea riferisce di una doulopolis localizzata in Libia. Questa notizia è significativa giacché sia depone a favore dell’esistenza storica di una città di schiavi – quale che fosse – sia la situa nello spazio, convergendo con la testimonianza di Eforo, conservata in Fozio, che così esordisce⁹:

δούλων πόλις· παροιμία (om. Phot.) ἐν Λιβύῃ. Ἐφορος πέμπτη (*FgrHist* 70 fr. 50).

“città di schiavi: proverbio in Libia. Eforo nel quinto.”

Consta, quindi, che Fozio poteva disporre della precisazione geografica di Libia tolta da Eforo mentre non conserva il medesimo riferimento di Mnasea, salvato evidentemente per altro tramite fino a essere inglobato nella fonte paremiografica di cui sopra¹⁰. Questo aspetto va sottolineato, poiché, per contro, il solo Mnasea è ancora citato in riferimento a una città di schiavi da un’altra fonte, più risalente nel tempo (Zenobio, sofista di età adrianea), in modo pressoché coincidente. Si riporta il lemma di Zenobio¹¹:

piani paremiologico e mitico non si identificano senza residui) né poi viene chiarito perché il proverbio dica che città di schiavi non esistano quando invece molte testimonianze storiche affermano l’esistenza in Libia, a Creta etc. di città di schiavi. Appare riduttivo e parziale pensare solo a una forma di incompienza intervenuta col trascorrere del tempo, tanto che un autore come Anassandride di Rodi, attivo sotto Filippo II, nel suo *Anchises* – su cui si tornerà – avrebbe affermato che una doulopolis non esiste (οὐκ ἔστι δούλων, ὄγᾶθ’, οὐδαμοῦ πόλις, Anaxandr. fr. 4 K.-A. *ap.* ATH. 6, 263b) solo perché ormai incapace di intenderne la consistenza: “mais le point de vue d’un Grec de l’époque classique est défini par son incompréhension de cette réalité historique: pour lui (*scil.* Anassandride) cette réalité était incompréhensible, et par conséquent n’avait jamais existé” (*ibid.*, p. 184).

⁷ Per i frammenti di Mnasea afferenti alla questione qui in argomento, il riferimento è a 38 *FHG*, 45 Mehler (dalla *Periplo*, di sede incerta).

⁸ Per i frammenti di Mnasea il riferimento è all’edizione curata da Bruno Cappelletto, segnatamente alle pp. 96-97 e 307-312 circa le questioni che sono ora dibattute (CAPPELLETTO 2003).

⁹ PHOT. δ 729 (≈ SUID. δ 1423).

¹⁰ “Dobbiamo supporre che Eforo fosse citato accanto a Mnasea nella redazione originaria. In Fozio si è conservato solo il riferimento a quest’ultimo” scrive CAPPELLETTO 2003, p. 308, n. 1072.

¹¹ ZEN. ATH. AL 3.25 (p. 17 Kugéas).

οὐκ ἔστι δούλων πόλις· διὰ τὸ σπάνιον εἴρηται, φασὶ δὲ ὁ Σωσικράτης (*FGrHist* 461 fr. 2) καὶ ἐν Κρήτῃ πόλιν εἶναι, καὶ Μνασέας ἐν Λιβύῃ ἄλλην εἶναι Δουλόπολιν καλουμένην.

“Non esiste una città di schiavi: risulta che si dice per ciò che è raro; Sosicrate afferma che esiste anche a Creta e Mnasea dice che in Libia ce n'è un'altra, chiamata Città-di-schiavi.”

Si riscontrano almeno tre elementi degni di nota:

a) il rinvio di Mnasea è a una città di schiavi libica avente nome di Doulopolis, in forma univervata (Δουλόπολις – nel testo in forma accusativa – in vece di δούλων πόλις, che compare nell'ingresso del lemma); la forma composta attestata dal lemma zenobiano¹² lascia intendere la tendenza a interpretare come toponimo la locuzione descrittiva ‘città di schiavi’ (più propriamente, facendone un endonimo parlante), estendendo la caratteristica della sua composizione al nome stesso della città. Diversamente dalla lezione recata dalla recensione Bodleiana, Mnasea è quindi qui addotto come referente di un toponimo; non entrando in questa sede su quale dovesse essere la lezione genuina di Mnasea, rileva piuttosto rimarcare che la forma univervata e toponomastica è senz'altro minoritaria nel complesso delle testimonianze sull'esistenza (o non-esistenza) di una città di schiavi, il che induce a pensare che la rarità di tale carattere connotasse a tal segno la città da conferirle il nome. Questo percorso interpretativo, peraltro, avrebbe il merito di illustrare come il riferimento a una doulopolis avesse potuto diventare proverbiale: la rarità di una città di schiavi, infatti, da un lato poteva per la sua stessa natura diventare proverbiale per indicare qualcosa di così raro da quasi non esistere e, d'altro lato, era percepito come uno stigma capace di imprimersi nel nome stesso della città, verisimilmente secondo una estensione antonomastica.

b) La testimonianza di Mnasea non è unica, perché è preceduta da quella di Sosicrate¹³. Questo riferimento è di alto interesse giacché depone sì a favore dell'esistenza di una città di schiavi ma con localizzazione non libica bensì cretese. All'altezza della metà del II a. Ch. – altezza cronologica cui pare ascrivibile Sosicrate¹⁴ – doveva essere nota anche un'altra doulopolis (non si tratterà, evidentemente, di supporre che sia diversamente collocata la doulopolis

¹² Sulla natura dell'idionimo, sulla sua oscillazione con la locuzione epitetica di città di schiavi e su alcune questioni testuali, cfr CAPPELLETTO 2003, p. 311 e n. 1091, cui si rimanda anche per la possibilità di intendere il sintagma δούλων πόλις di Cratino come allotropo del composto toponimico (di cui sarebbe variante poetica o comunque motivato per licenza poetica) secondo la testimonianza di Apollonio Discolo, citato da Stefano di Bisanzio.

¹³ *FGrHist* 461, fr. 2.

¹⁴ Così Sosicrate è datato da JACOBY, giacché sembra tra le fonti di Apollodoro (cfr *FGrHist* 244, fr. 206).

libica: è piuttosto un'altra città con le caratteristiche richieste), facendo propendere a pensare che, per quanto eccezionale, la natura schiavile della città doveva avere a comparire qua e là, seppure con rara attestazione, senza trascurare l'avvertenza che presso altre fonti non mancano altre città con il nome (o l'appellativo) di Doulopolis: Plinio nella *Naturalis historia* riferisce di Doulopolis come nome alternativo della città di Acanto cnidia¹⁵ e sopravvive anche una testimonianza di Olimpiano (forse Ulpiano, *FGrHist* 676 fr. 1, IV p. Ch., ma nei codici **PQ** si legge Ὀλυμπιανός)¹⁶ secondo cui un χωρίον di Egitto avrebbe avuto nome di Δουλόπολις.

c) Il lemma zenobiano e quello della collezione Bodleiana differiscono per la diversa collocazione alfabetica del termine di ingresso e per questo motivo, contrastando una conflazione, hanno potuto preservare tradizioni con alcune varianti; tuttavia il contenuto e soprattutto la struttura sono paralleli: si dice nel primo segmento del lemma (l'*explicandum*) che la città degli schiavi non esiste mentre, nella porzione immediatamente successiva (l'*explicans*), sono affermate occorrenze geografiche di città servili. Zenobio offre però un elemento ulteriore, poiché alle citazioni di Sosicrate e Mnasea premette il sintagma διὰ τὸ σπάνιον εἶρηται. Si tratta di una notazione preziosa, non solo per quello che dice ma ancor più per l'esigenza da cui nasce; pare infatti che Zenobio avverta il bisogno di fare appello alla rarità per mediare tra l'affermazione che non esisterebbero città di schiavi e poi, *per contra*, darne degli esempî. In questi termini, dunque, affermare che sono rari i casi di città di schiavi (o servi: qui non rileva distinguere) esercita una funzione di mediazione tra la rispettiva esistenza (ché alcune città di schiavi pur esistono) ma essa è talmente rada da quasi non darsi a vedere, giustificando pertanto un proverbio che è patente nell'asseverare che non c'è una doulopolis. La città di schiavi, pertanto, sì esiste ma è così rara che pressoché non esiste, antonomasticamente¹⁷.

¹⁵ PLIN., *Nat. hist.* 5, 104: trattando dell'area prossima all'isola di Rodi, il naturalista rileva il nome di varie località minori (Lorima, Tisanusa, Paridone, il golfo di Timnia, capo Afrodisia, la città di Ida, il golfo Scheno, il distretto – *regio* – di Bubassa), dopodiché osserva che “un tempo c'era la città di Acanto, chiamata anche Doulopoli” (*oppidum fuit Acanthus, alio nomine Dulopolis*). La testimonianza pliniana mostra che, se Doulopolis può intendersi quale nome proprio di una città, la sua origine è evidentemente descrittiva, sovrapponendosi al nome della città cui si applica e si impone per la sua forza di nome parlante. L'autore non riferisce in questa sede la sua fonte ma certo doveva essergli conosciuto Mnasea, che cita nel libro 37 trattando di gemme e pietre preziose in terra di Africa (*Mnaseas Africae locum Sicyonem appellat et Crathin amnem in oceanum effluentem e lacu*: PLIN., *Nat. hist.* 37, 38), Mnasea che, per la sua ricchezza in termini di *mirabilia*, sia aveva conservato il nome di Doulopolis sia poteva costituire un interessante referente per le ricognizioni pliniane.

¹⁶ Cfr CAPPELLETTO 2003, p. 311, n. 1092.

¹⁷ Così sostanzialmente anche in CAPPELLETTO 2003, p. 310, n. 1086.

Si profila quindi, a questo punto, un primo quadro sufficientemente nitido e coerente. Dapprincipio va notato che alla tradizione antica era per certo conosciuta una doulopolis – e, anzi, anche più di una –, con il rilievo che la relativa localizzazione oscilla sempre in un quadrante geografico remoto, conferendo alla città schiavile un orizzonte di estrinsecità rispetto alla più genuina natura greca. Sotto questo rispetto, la città schiavile risulta presentata come qualcosa di allotrio dall’esperienza greca, relegata come un caso eccezionale situabile solo in aree periferiche (Egitto, Caria etc.); solo con queste premesse si potrà cercare di intendere la ragione per cui gli autori citati lascino nel silenzio alcune attestazioni di città schiavili (o di realtà assimilabili) presenti sul territorio greco, come segnatamente nel caso di Naupatto e di Chio: Naupatto è, infatti, fondata alla metà del V secolo da iloti fuggiti dalla Messenia (parimenti si consideri anche la rifondazione di Messene dopo la campagna di Epaminonda), il campo degli schiavi di Chio ricordato da Nindoforo di Siracusa e il regno servile fondato nei pressi di Enna nel II a. Ch. sono configurabili come città di schiavi (Naupatto lo è, almeno per un tratto della sua storia, cioè al tempo della sua fondazione) ma la constatazione che questi casi non siano censiti come doulopolis mostra che essi erano percepiti piuttosto come *insediamenti* di schiavi e non vere città servili¹⁸. Emerge allora qui per la prima volta un gradualismo, che distingue tra assembramenti di schiavi (che non meritano la qualifica di città) e vere città di schiavi, le quali seconde possono darsi solo in territorî lontani, come una proiezione ideale, mentre sul territorio greco – dove si dànno, nella loro diffusione, le πόλεις degne di questo nome *optimo jure* – si registrano al massimo dei punti di coalescenza di schiavi, inadatti a essere presentati come costituiti a κοινωμία πολιτική.

In seconda istanza, la rarità cui allude Zenobio quasi *en passant* è rimarchevole, dal momento che aiuta a comprendere l’etiologia di una simile espressione paremiologica¹⁹; Zenobio, infatti, osservando che il proverbio in questione “risulta detto per la rarità”, indica che l’inesistenza di città di schiavi dovrà essere intesa come una mancanza catacrestica, cioè per approssimazione; così facendo, come si è argomentato sopra, si potrà intendere perché proprio la città di schiavi sia stata scelta a esprimere proverbialmente un referente che non esiste, stante che si sarebbero offerte infinite altre possibilità, identicamente referenziabili a indicare ciò che non esiste; altrimenti detto, l’elenco delle cose inesistenti è in potenza infinito – ma perché il proverbio avrebbe dovuto allora trascogliere proprio la città di schiavi? La risposta consta nella natura della rarità che Zenobio adduce a suo proposito, giacché la città di schiavi rimanda a un

¹⁸ VIDAL-NAQUET 2006, p. 226-228 e n. 6 e 10.

¹⁹ Sulla natura di quanto possa essere ricondotto all’alveo del paremiologico – e sulla percezione che ne avevano gli antichi –, riconosciute le prime occorrenze di ÆSCH., *Ag.* 264 e *H. Hom.* 4, 451, un punto di vista privilegiato e consapevole è certamente restituito da Aristotele, per cui cfr almeno IERACI BIO 1978.

referente oggettivo sfumato ed evanescente, che è dotato di una sua individualità ma, al contempo, è circoscritta solo a zone lontane. La doulopolis pertanto, doveva risultare esistere e, al contempo, non esistere e, in forza di questa sua cifra, doveva essere diventata proverbiale. Essa è così rara da quasi non esistere ma, insieme, se ne danno degli esemplari, così da non configurarsi meramente come un oggetto di pensiero, una *fictio*. Tale sarà il punto di arrivo di questo primo tratto di indagini: la doulopolis non è un ircocervo bensì designa, come una *rara avis*, la non esistenza di qualcosa che conosce il riscontro oggettuale in casi sporadicissimi – talmente sporadici da avere attirato l’interesse e la *curiositas* etnografica di storici e geografi che ne hanno registrata la memoria, come nei citati casi di Mnasea e Sosicrate. In questa luce troverà esplicazione, *ad abundantiam*, anche la testimonianza di Eupoli tradita ancora una volta da una fonte lessicografica, qual è Esichio²⁰:

δούλων πόλις· Εὐπόλις Μαρικᾶ (fr. 212 K.-A.) “οὐκ ὄμην εἶναι, λέγει, Δούλων πόλιν”. ἔστι δὲ ἐν Κρήτῃ καὶ Λιβύῃ.

“città di schiavi: Eupoli nel Maricante: ‘non credevo che ci fosse – dice – una Città di schiavi’. Però c’è a Creta e in Libia.”

“Non credevo ci fosse una città di schiavi”, dice il comeda, e però Esichio nota in contrappunto che sussistono almeno due riscontri di città di schiavi, con le ormai consuete localizzazioni di Creta²¹ ed Egitto, evidentemente pervenute a Esichio (o alle sue fonti) da Mnasea ed Eforo. Esichio doveva trovare in Eupoli l’affermazione che non esiste una città di schiavi, quando invece le fonti storiche risultavano attestare l’esistenza – seppur eccezionale – dei casi visti di doulopolis. L’esito sarà anche presso Esichio l’estensione di un lemma in sé contraddittorio, che si lascia ricondurre a una più piana lettura solo se si tiene conto, ancora una volta, che agglomerati schiavili potevano esistere ma per loro natura erano rari e non pienamente degni dell’appellazione di città, tanto che venivano riconosciuti solo se proiettati in territori lontani.

Si pone a questo punto la domanda: che cosa impediva a questi insediamenti schiavili di essere considerati *pleno jure* delle città? E, collegata a questa, un’altra interrogazione: in che cosa consistevano *de facto* queste città di schiavi?

²⁰ HESYCH. δ 2258.

²¹ L’eco dell’informazione che situa una/la Doulopolis (nome inteso ormai come proprio, da descrittivo ed epitetico che doveva essere in principio) è recepita ancora dal celebre paremiografo bizantino Michele Apostolio (*ante* 1478; sulla collocazione cretese della città servile può aver influito la frequentazione cretese che la vita dell’autore ebbe, con intervalli, a partire dal 1455): ἔστι καὶ ἐν Κρήτῃ Δουλόπολις ὡς Σωσικράτης ἐν τῇ α’ τῶν Κρητικῶν (APOST. 7, 35): *eadem* in SUIDA, *s.u.* δούλων πόλις.

2. All'origine concettuale della doulopolis: il libro 3 della *Politica* di Aristotele

Il punto di flesso dell'intera questione risiede nelle riflessioni di Aristotele, in due luoghi della *Politica* che non hanno ricevuto la necessaria attenzione²² in ordine alla consistenza della doulopolis. Nella prima pericope da considerare lo Stagirite afferma²³:

οὐ γὰρ ἂν εἴη πόλις ἐξ ἀπόρων πάντων, ὥσπερ δ' οὐδ' ἐκ δούλων;

“una città, infatti, non potrebbe constare di tutti indigenti, come nemmeno di schiavi?”

L'affermazione è chiara giacché Aristotele, indagando le condizioni di possibilità che consentano a una città di darsi come tale, illustra che non è sufficiente la soddisfazione delle necessità vitali²⁴. Un insieme di uomini è riconosciuto essere πόλις quando interviene qualcosa di più della sola prossimità e condivisione di luoghi. La città ha bisogno anche di sovvenire mutuamente alle esigenze di sostentamento ma queste sono soltanto le sue condizioni necessarie, non *eo ipso* sufficienti: la vera condizione che crea la città e ne è la ragione d'essere sarà “vivere in modo bello” poiché questo realizza “la comunità del viver bene”²⁵. Non si tratta solo di astenersi dal farsi torti e danni reciproci perché ci sia una città né basta la mutualità di prestazioni utili, giacché la città è anche – ma non solo – un sodalizio finalizzato allo scambio di beni: la πόλις è più di una οἰκία²⁶ (o di una somma di οἰκία).

In questo quadro va emergendo come, nella concezione aristotelica, si stagli un'idea alta e commendevole di città, tale per cui la πόλις nasce solo da uomini nel pieno delle proprie facoltà e delle proprie aspirazioni di autorealizzazioni; parimenti, la città è il luogo che, meglio di ogni altro, è l'ambiente capace di favorire questa realizzazione delle potenzialità dei suoi cittadini *quoad* uomini. Ne deriva con evidenza il senso che informa l'affermazione di Aristotele di cui sopra: non ci potrebbe essere una città – dice lo Stagirite – fatta di poveri, poiché questi ultimi non sarebbero nelle condizioni di attendere a realizzarsi nella propria natura di uomini – il che coincide con il raggiungimento della propria felicità. Allo stesso

²² CAPPELLETTO 2003 dedica alla posizione di Aristotele in ordine alla doulopolis solo la veloce n. 1084 di p. 310 – senza peraltro mettere a fuoco l'influenza concettuale di questa presa di posizione; IORDANOV 1993 non risulta, per parte sua, soffermarsi sull'ascendenza aristotelica.

²³ ARIST., *Pol.* 1283a18-19.

²⁴ Cfr ARIST., *Pol.* 1280a25-1281a2 e il commento *ad locum* contenuta in ACCATTINO – CURNIS 2013 (cfr anche PLAT., *Rsp.* 369D, circa la ἀναγκαιοσύνη πόλις).

²⁵ Cfr ARIST., *Pol.* 1280a5 ss. (segnatamente alle ll. 36-38: ἡ τοῦ συζῆν προαίρεσις); le basi di questa concezione politica saranno da ricercarsi nel carattere completo e autoperfetto della felicità (per l'etica eudaimonistica di Aristotele basti qui il rinvio a *Eth. Nic.* 1097a15-21).

²⁶ ARIST., *Pol.* 1280a35.

modo, non potrà essere appellata città nemmeno lo spazio di convivenza di schiavi, perché questi, come i non abbienti, non sono nelle condizioni di mirare al proprio perfezionamento.

Questo pensiero si precisa con una precedente affermazione di Aristotele²⁷:

καὶ γὰρ ἂν δούλων καὶ τῶν ἄλλων ζώων ἦν πόλις· νῦν δ' οὐκ ἔστι.

“e infatti ci sarebbe stata una città sia di schiavi sia degli altri animali: ora, però, non esiste.”

Non solo non si dà una città di poveri ma nemmeno di animali – parimenti non si dà una città di schiavi; questo è il giro di pensiero del filosofo. Bisogna tenere presente il progresso di cognizioni in ragione di cui Aristotele ritiene che possa sussistere una città, incardinata qual è entro una concezione di forte competitività tra le sue componenti; scrive lo Stagirite a questo proposito, quasi con tono riassuntivo ed epifonemático²⁸:

ἀλλ' ἐξ ὧν πόλις συνέστηκεν, ἐν τούτοις ποιεῖσθαι τὴν ἀμφισβήτησιν.

“ma (è necessario che) si faccia competizione tra coloro di cui una città risulta consistere.”

Aristotele pone alla base della città una forma di eulogia giacché intervengono buone ragioni (εὐλόγως) e criterî timocratici (τιμή) a costituirne il fondamento. Di qui possono avanzare pretese sull'amministrazione della città solo quelle componenti che possano ambire a una competizione reciproca, cioè quei gruppi caratterizzati per *status* sociale dalla possibilità di rivendicare le prerogative più alte (εὐγενεῖς, ἐλεύθεροι, πλούσιοι). Il quadro che si profila presso la pagina aristotelica è patente: esiste una sostanziale affinità tra nobili/ricchi e liberi²⁹ e, in ordine a questa, sono i soli liberi a potersi dedicare alla ricerca del

²⁷ ARIST., *Pol.* 1280a32.

²⁸ ARIST., *Pol.* 1283a14-15.

²⁹ Esplicitamente affermata è la relazione di affinità tra nobili e liberi in ARIST., *Pol.* 1283a33-35: οἱ δὲ ἐλεύθεροι καὶ εὐγενεῖς ὡς ἐγγὺς ἀλλήλων· πολῖται γὰρ μᾶλλον οἱ γενναιότεροι τῶν ἀγεννῶν (“e i liberi sono anche bennati in quanto vicini l’un l’altro: infatti sono cittadini più gli altoloci di nascita che gli oscuri di nascita”). La città di Aristotele è una città di uomini liberi perché sono gli unici che possano dedicarsi alla piena ricerca della propria felicità e, quindi, alla realizzazione di ciò cui l’uomo tende per natura e per realizzare se stesso in quanto uomo. Sotto queste condizioni, la città è tale in forza dei liberi e nobili che vi si trovano, essendo questi – e solo questi – i membri che rendono un agglomerato di soggetti una realtà connotabile come comunità politica, in cui anche i non liberi intervengono con la loro presenza, ma relegati a un ruolo puramente ancillare e senza riconoscimento giuridico di cittadinanza. La elitaria realtà politica prospettata da Aristotele è tale non in quanto composta, da un lato, di liberi (e nobili/ricchi) e, dall’altro, di subalterni e soggetti non liberi bensì solo i liberi possono dirsi afferenti alla comunità relata allo spazio abitato: di qui si comprenderà che un agglomerato di soli schiavi non potrà dirsi città proprio perché a nessuno dei suoi componenti in quanto schiavi compete la condizione di cittadini e una città senza cittadini non sussiste.

passaggio dal vivere (ζῆν) al ben vivere (εὖ ζῆν)³⁰, il che si riverbera nella transizione dal mero vivere al vivere nella pienezza della felicità cui ogni vita è *naturaliter* vocata a tendere. Aristotele ha passi molto chiari nelle sue *Etiche* circa l'impossibilità degli schiavi a essere felici (il che spinge lo schiavo verso l'animale) e, per conseguenza, circa l'impossibilità ad ascrivere gli schiavi all'ordine dei cittadini; *ad euidentialiam* si considerino i seguenti passi:

εὐδαιμονίας δ' οὐδεὶς ἀνδραπόδω μεταδίδωσιν, εἰ μὴ καὶ βίου (Mulvany κατὰ βαιόν)³¹.

“nessuno però ammetterà che uno schiavo sia felice, a meno che non lo si faccia partecipare anche della vita di un uomo libero” (trad. A. Fermani)

Sostenendo che gli schiavi possano aver accesso ai soli piaceri del corpo, Aristotele esclude gli schiavi dalla fruizione dei piaceri più alti, per godere dei quali sarebbe necessaria l'attività nobile dell'intelletto, loro interdotta (*per incidens*, è infatti proprio l'attività noetica a essere la più felicitativa: εὐδαιμονικωτέρα, *Eth. Nic.* 1177a7). Ancora, gli animali non possono essere felici:

τῶν γὰρ ἄλλων ζώων ὅσα χεῖρω τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, οὐθὲν κοινώνει ταύτης τῆς προσηγορίας οὐ γὰρ ἐστὶν εὐδαίμων ἵππος οὐδ' ὄρνις οὐδ' ἰχθύς [...]³²

“infatti, degli altri animali che sono peggiori degli uomini quanto alla natura, nessuno partecipa di questo appellativo, ché non è felice un cavallo né un cavallo né un pesce [...].”

La felicità infatti – aveva premesso Aristotele – è un viatico con cui l'uomo struttura una tensione al dio (*ibid.*, II. 23-24), ragion per cui chi è escluso dai piaceri i più alti sarà assiologicamente subordinato. Altresì, come visto, gli animali non possono dare vita a città perché incapaci di deliberare³³, il che è presupposto per la scelta (προαίρεσις) da cui l'attività politica dipende e di cui si sostanzia.

Il bilancio che a questo si può trarre mostra agilmente e in modo irrefragabile che Aristotele, su base morale, prospetta una concezione nobile della città, sia nella sua istituzione sia nel suo funzionamento amministrativo. La città non è luogo di addensamento ma rappresenta l'istituzione che coopera alla perfezione dei suoi costituenti; stante che il fine di tutto e di tutti è la felicità, solo

³⁰ Cfr ARIST., *Pol.* 1280a25-1281a2.

³¹ ARIST., *Eth. Nic.* 1177a8-9.

³² ARIST., *Eth. Eud.* 1217a24ss. (cfr *Eth. Nic.* 1099b32-33).

³³ Cfr ARIST., *Eth. Eud.* 1225b26-27; 1226b21-22; *Eth. Nic.* 1111b8; 1149b34ss. Gli animali possono scegliere perché la scelta presuppone deliberazione (*Eth. Eud.* 1226b13 ed *Eth. Nic.* 1113a2 ss.; cfr anche ACCATTINO – CURNIS 2013, p. 188).

chi potrà adire la condizione eudemonistica nella sua forma più piena può dirsi cittadino (non così animali e schiavi, relegati a gradi di inferiorità). Dove non si danno cittadini, non esiste città. Una città di schiavi sarebbe un luogo contraddittorio, cioè una città senza cittadini, e sarebbe altresì una città senza amministratori, perché solo chi eccelle tra i cittadini può aspirare alla vita politica. Essere liberi, essere felici, essere cittadini sono stretti in un rapporto di corresponsione; alla luce di ciò, affermare che una città di schiavi non può esistere significa anche che sarebbe pertanto votata a detrimento esiziale, perché non amministrata da alcuno – essendovi solo schiavi – ed è manifesto che una comunità non amministrata si dissolve.

3. Gli storici citati da Fozio sulla doulopolis

La posizione di Aristotele appare dunque netta e fornisce una chiave ermeneutica sia per rileggere e dare senso alle testimonianze sulla doulopolis, poste l'antichità e l'autorità della sua testimonianza, sia per rispondere alla domanda circa l'esistenza possibile di una doulopolis: non sussiste la possibilità che esista una città di schiavi perché, nell'accezione alta che della πόλις ha lo Stagirite, una città non può essere sottoposta a una forma di riduzionismo quasi a farla coincidere con una mera aggregazione di uomini; una città è un insieme organico di uomini che condividono non solo gli spazi della convivenza ma anche un comune orizzonte di attese, di speranze e di cooperazione in vista del bene comune: tutte istanze, queste, che per essere debitamente attuate necessitano della piena dignità e libertà dei soggetti coinvolti in una *reductio in unum* dal rapporto politico stesso. Se gli uomini che vivono in mutua prossimità di luoghi non fossero liberi – questa è la traiettoria delle parole di Aristotele –, si darebbe il caso che non si sia in presenza di una comunanza degna di essere detta comunità politica ma, al massimo, di un assembramento di soggetti – peraltro sotto la condizione che, mancando un vero vincolo politico a cementare tale unità superfetatoria, la comunanza di tali soggetti non liberi non si sfaldi a breve, non partecipando di un'autentica e organica struttura unitaria.

Va osservato che il piano delle osservazioni di Aristotele si colloca nell'ordine della riflessione politologica; il che lascia spazio alla domanda se *de facto* potesse presentarsi una qualche comunità composta di soli schiavi, benché – come detto – non sussumibili sotto il nome nobile di città. Questo porta con sé un'altra, complementare domanda, cioè *come* una qualche realtà accostabile a una città di schiavi potesse darsi concretamente, pur con le restrizioni e le imperfezioni addotte, visto che non mancano testimonianze di città di schiavi, comunque siano da recepirsi. Aristotele sta negando la pertinenza della fruizione *optimo jure* del nome di città a quelle che, invece, sono mere concentrazioni di uomini (inesistenza *assiologica* di una doulopolis) e tuttavia qualcosa di

assimilabile pur si dà. O, per contro, una città di schiavi non può esistere per sua natura e, quindi, una comunità di uomini non liberi non può stare insieme in mancanza di un vero vincolo (inesistenza *assoluta* di una doulopolis)? Tale seconda opzione avrebbe l'incombenza di giustificare che cosa tuttavia fosse ciò che la tradizione antica ha riferito come doulopolis.

Tenendo sull'orizzonte questa sollecitazione, occorre valutare che il pensiero greco si è confrontato più volte con l'esistenza di una doulopolis, lasciando testimonianze – invero rade ma chiare – circa l'esistenza di città di schiavi. Oltre a quanto già addotto, i lacerti di questa tradizione hanno sollecitato la *docta curiositas* del patriarca Fozio, da cui – come visto – sono trãditi riferimenti importanti risalenti al tempo di Eforo (e non solo)³⁴:

δούλων πόλις· παροιμία (om. Phot.) ἐν Λιβύῃ. Ἐφορος πέμπτη (*FGrHist* 70 fr. 50). καὶ ἑτέρα ἱεροδούλων, ἐν ἧ εἷς ἐλεύθερός ἐστιν. ἔστι δὲ καὶ ἐν Κρήτῃ Δουλόπολις, ὡς Σωσικράτης ἐν τῇ πρώτῃ τῶν Κρητικῶν (*FGrHist* 461 fr. 2, ἐν—Κρητικῶν om. Phot.). ἔστι δὲ τις καὶ περὶ Θράκη Πονηρόπολις, ἣν (ἢ Phot.) Φίλιππὸν φασι συνοικίσαι τοὺς ἐπὶ πονηρία διαβαλλομένους αὐτόθι συναγαγόντα συκοφάντας, ψευδομάρτυρας καὶ τοὺς συνηγόρους καὶ τοὺς ἄλλους πονηροὺς ὡς δισχιλίους, ὡς Θεόπομπος ἐν γ' τῶν Φιλιππικῶν φησι (115, fr. 110).

“città di schiavi: proverbio in Libia. Eforo nel quinto. E un'altra di schiavi sacri, in cui uno solo è libero. E anche a Creta c'è una Città-di-schiavi, come dice Sosicrate nel primo dei Cretica. E c'è anche ai confini della Tracia una certa Città-di-malvagi, che si afferma che Filippo abbia costituito avendovi concentrati quanti venivano accusati di malvagità: delatori, testimoni falsi e gli avvocati e gli altri malvagi, in numero di circa duemila, come afferma Teopompo nel tredicesimo dei *Filippica*.”

Si tratta di un luogo particolarmente denso, da cui si evince un tratto nuovo, cioè la connessione della pratica della ierodulia con la doulopolis. La notizia di Fozio può essere arricchita da quanto è riportato dalla pur lesionata recensione Bodleiana, la quale risulta riferire che, nel caso della città di schiavi sacri, c'è almeno un libero, il sacerdote della dea Artemide (<...> ἐν ἧ μόνος ἐλεύθερός ἐστιν ὁ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερέυς). A essere qui in questione è un duplice elemento: a) a rigore non si realizza il caso di una città di soli schiavi, poiché vi deve essere un libero e sarà questi a gerarchicamente eccellere sugli altri e a governarli; b) contestualmente, la città di schiavi vira verso una connotazione molto circostanziata, cioè verso la natura di cittadella monastico-sacrale. Riconoscendo che realtà poleiche consimili sono note anche attraverso Strabone³⁵, è

³⁴ PHOT. δ 729; si precisa qui che la testimonianza del canone di Fozio differisce per poche e secondarie varianti – sempre segnalate nella pericope sopra riferita – rispetto a quanto riporta lo Suida (SUID. δ 1423; *FGrHist* II B 115, fr. 110).

³⁵ STRAB., *Geogr.* 12, 2, 3 (535C) circa una città di ieroduli in Cappadocia, sotto la preminenza dello ἱερέυς; la sua autorità è prospettata essere addirittura superiore a quella del re (Κατάονες δὲ εἰσιν οἱ ἐνοικοῦντες, ἄλλως μὲν ὑπὸ τῷ βασιλεῖ τεταγμένοι, τοῦ δὲ ἱερέως

rimarchevole che la natura ierodulica della città di schiavi sia conservata anche da un'altra fonte lessicografica, Stefano di Bisanzio:

δούλων πόλις· πόλις Λιβύης, Ἐκαταῖος ἐν περιηγήσει (*FGrHist* 1, fr. 345).
 “καὶ ἐὰν δοῦλος εἰς τὴν πόλιν ταύτην λίθον προσενέγκῃ, ἐλεύθερος γίνεται
 καὶν ξένος ἢ” ἔστι καὶ ἑτέρα ἱεροδούλων, ἐν ἧ εἷς ἐλεύθερός ἐστι. φασὶ καὶ
 κατὰ Κρήτην Δουλόπολιν εἶναι χιλιάδρον. σημειωτέον δ’ ὅτι Κρατῖνος ἐν
 Σεριφίοις (fr. 223 K.-A.) πόλιν δούλων φησὶν, Ἀπολλωνίου φήσαντος μὴ δεῖ
 ταύτας τὰς παραθέσεις ἐναλλάσσειν δίχα ποιητικῆς ἀνάγκης, ὡς φησὶ
 Κρατῖνος

εἶτα Σάκας ἀφικνῆ καὶ Σιδονίους καὶ Ἐρέμβους,

ἔς τε πόλιν δούλων ἀνδρῶν νεοπλουτοπονήρων.

ἔστι καὶ χωρίον ἐν Αἰγύπτῳ Δουλόπολις, ὡς φησὶν Ὀλυμπιανός. τὸ ἔθνικόν
 Δουλοπολίτης.

“città di schiavi: città di Libia, Ecateo nella periegesi. ‘E se uno schiavo portasse questa pietra nella città, diventa libero anche se è straniero’. E ce n’è anche un’altra di schiavi sacri, in cui uno solo è libero. Affermano che anche su Creta ci sia una Città-di-schiavi di mille uomini. Occorre poi significare che Cratino nei Serifi afferma che c’è una città di schiavi, benché Apollonio affermi che non bisogna alterare queste giustapposizioni separatamente dalla necessità poetica, come afferma Cratino:

‘poi tra i Saci e tra i i Sidonî e gli Erembi,

ed entro la città di uomini schiavi malvagi per le recenti ricchezze.’

C’è anche una contrada in Egitto – Città-di-schiavi – , come afferma Olimpiodoro. L’etnico è Cittadino-di-schiavi.”

Dalla voce di Stefano si apprendono tre conferme, in riferimento a Ecateo che viene indicato come fonte³⁶: a) si legge, infatti, che “quando uno schiavo porta in questa città una pietra, diventa libero anche se fosse schiavo”³⁷. Si tratta di una notizia che, nei contenuti, coincide con quanto abbiamo constatato riferire, pur con lacune, il proverbio nella redazione Bodleiana, forse in relazione a Mnasea (<...> καὶ τὸν εἰς ἐλευθερίαν <...> ἀναβοῶντα λέγειν); b) si trova ribadita la notizia della città di ieroduli, in cui uno solo è libero; c) si riscontra la localizzazione in Creta. Quanto invece al rinvio a Cratino, si può osservare che la commedia non era rimasta estranea al fascino remoto e utopistico della

ὑπακούοντες τὸ πλεόν, “Cataoni sono gli abitanti, che risultano sottomessi per altri rispetti al re mentre obbediscono – per la maggior parte – al sacerdote”) e gli ieroduli sono subalterni al medesimo sacerdote (ὁ δὲ τοῦ θ’ ἱεροῦ κύριός ἐστι καὶ τῶν ἱεροδούλων, “ed egli è signore sia del tempio sia degli schiavi sacri”).

³⁶ Si può concordare con CAPPELLETTO 2003, p. 310, n. 1089, quando avverte che “la citazione pare riferirsi ad Ecateo milesio, come si dovrebbe ricavare dalla precisazione ἐν Περιηγήσει. Tuttavia va considerata la possibilità che la tradizione relativa alla Città degli schiavi non sia così antica e risalga invece ad Ecateo di Abdera, cui la natura dell’aneddoto parrebbe meglio adattarsi”.

³⁷ Ricco di riferimenti alla pratica di liberazione in rapporto anche alla ierodulia è, in termini di approccio comparatistico, IORDANOV 1993, in ispecie p. 176-178 e p. 185.

doulopolis, come sembra risultare con forza dalla già considerata citazione di Eupoli presso Esichio e di Anassandride, che ora giova riferire nella sua integrità³⁸:

οὐκ ἔστι δούλων, ὦγάθ', οὐδαμοῦ πόλις,
τύχη δὲ πάντα μεταφέρει τὰ σώματα
πολλοὶ δὲ νῦν μὲν εἰσιν οὐκ ἐλεύθεροι
εἰς αὔριον δὲ Σουνιεῖς, εἴτ' εἰς τρίτην
ἀγορᾶ κέχρηται· τὸν γὰρ οἶακα στρέφει
δαίμων ἐκάστω.

“di schiavi non c’è, caro mio, da alcuna parte una città,
ma la sorte muta i corpi tutti,
e molti ora sono liberi
ma domani saranno abitanti di Sunio e poi al terzo giorno
risultano adire la pubblica piazza: ché il demone stravolge
a ciascuno il timone.”

Anassandride mostra, come Eupoli e Cratino, che per la tradizione comica una doulopolis si presenta in termini negativi, come non esistente; Anassandride mostra un elemento ulteriore, vale a dire che non solo una città di schiavi non può sussistere ma, in sostanza, nemmeno esistono gli schiavi, dal momento che molti ora non sono liberi ma l’indomani si ritroveranno magari cittadini di Sunio e, all’altezza del terzo giorno, potranno adire la pubblica piazza³⁹: tutti i corpi sono in mano alla sorte ed è il demone a tenere il timone della vita di ciascuno. Questo tono gnomico e fatalistico indica che, nell’oscillazione delle umane vicende, in fondo non c’è spazio per alcuna determinazione e, quindi, anche chi è ‘non libero’ potrà diventarlo a breve, in un mutamento di sorte tanto propizio quanto repentino; si noti in proposito la formulazione a mezzo di litote usata da Anassandride (οὐκ ἐλεύθεροι), a voler suggerire che lo schiavo non è in una condizione anche terminologica di differenza rispetto al libero bensì è solo in una condizione di privazione di ciò che, in mano alla sorte, presto verrà consegnato a un nuovo equilibrio distributivo. Potrà ragionevolmente essere quindi osservato che una vera e propria città di schiavi non esiste perché non esistono schiavi veri e propri.

Resta ancora un riferimento di Fozio su cui soffermare lo sguardo: ἔστι δὲ τις καὶ περὶ Θράκη Πονηρόπολις. Si tratta in questo caso di un rinvio a una città detta ‘Città malvagia’ perché evidentemente popolata dalla peggior risma di genti, come sicofanti, falsi testimoni, legulei. La città è localizzata in Tracia, dove sarebbe stata fondata da Filippo con la peggior genia, secondo quanto è attinto a

³⁸ ANAXANDR. fr. 4 K.-A. *ap.* ATH. 6, 263b.

³⁹ Verisimilmente – come avanzava il Meineke – acquisire la cittadinanza di Sunio doveva essere oltremodo agevole: “ex his verbis haud inepte conicias Sunienses in admittendis civibus admodum faciles fuisse”; ‘usare della pubblica piazza’ doveva valere qualcosa come *amministrare lo stato*: per i due riferimenti, cfr KASSEL – AUSTIN 1991, p. 240.

Teopompo (*FGrHist* 561, fr. 110). Questa notizia – che accomuna Fozio con il lemma della recensione Bodleiana (cui Teopompo sarà stato noto tramite Artemidoro) – risulta far riferimento a una città di schiavi di tipo diverso rispetto a quelli fin qui visti, cioè a una realtà assimilabile a una colonia penale. Una colonia penale, infatti, essendo per sua natura abitata da prigionieri, non doveva differire in modo netto da una città deteriore in quanto composta di soli schiavi. Tale città è a noi conosciuta anche attraverso il capitolo 10 del *De curiositate* di Plutarco. Trattando dei modi in cui redimere un perdigiorno dal vizio della curiosità vana e crassa, Plutarco adduce alcuni esempi tra cui ultimo è quello di chi perdesse tempo a collazionare un florilegio antifrastico degli errori, dei solecismi e delle imperfezioni le più diverse tolte dall'opera di Omero o un'antologia degli improprietà, escerpiti da Archiloco, contro le donne. Costui, raccogliendo tali materiali, avrebbe fatto un'opera perfettamente inutile e riprovevole, la quale gli meriterebbe solo commiserazione. Scrive Plutarco al riguardo⁴⁰:

φέρει γάρ, εἴ τις ἐπιὼν τὰ συγγράμματα τῶν παλαιῶν ἐκλαμβάνοι τὰ κάκιστα τῶν ἐν αὐτοῖς, καὶ βιβλίον ἔχοι συντεταγμένον, οἷον Ὀμηρικῶν στίχων ἀκεφάλων καὶ τραγικῶν σολοικισμῶν καὶ τῶν ὑπ' Ἀρχιλόχου πρὸς τὰς γυναῖκας ἀτρεπῶς καὶ ἀκολάστως εἰρημένων, ἑαυτὸν παραδειγματίζοντος, ἄρ' οὐκ ἔστι τῆς τραγικῆς κατάρας ἄξιος

ὄλοιο θνητῶν ἐκλέγων τὰς συμφοράς;

καὶ ἄνευ δὲ τῆς κατάρας ἀτρεπῆς καὶ ἀνωφελῆς ὁ θησαυρισμὸς αὐτοῦ τῶν ἀλλοτρίων ἀμαρτημάτων· ὥσπερ ἡ πόλις, ἦν ἐκ τῶν κακίστων καὶ ἀναγωγότατων κτίσας ὁ Φίλιππος Πονηρόπολιν προσηγόρευσεν.

“Forza! Se qualcuno accedesse alle composizioni degli antichi e vi segnalasse le mende e ne compilasse un regesto, ad esempio dei versi acefali di Omero e dei solecismi dei tragici e di quanto detto da Archiloco contro le donne in modo indecente e sfrenato, mettendosi alla berlina, forse che non merita quell'invettiva tragica

‘va’ alla malora, tu che dei mortali selezioni le sventure?’

E anche senza l'invettiva, è indecente e inutile la sua tesaurizzazione degli errori altrui: come sulla base dei peggiori e dei più rozzi e ha appellato Città-di-malvagi.”

La collezione di errori omerici e la cornucopia scommatica archilochea si presenteranno, dunque, al calamo di Plutarco come la città fondata da Filippo⁴¹: una ridda di soggetti pessimi e ineducatissimi. Vale rimarcare che la Poneropoli di Filippo costituisce una città dei peggiori nata deliberatamente e per iniziativa governativa con questo intento – esperimento raro ma con echi anche nel campo

⁴⁰ PLUT., *De curios.* 520a-b.

⁴¹ Di tale colonia penale abbiamo notizia anche in PLIN., *Nat. hist.* 4, 41 (il nome vero e proprio sarebbe stato Filippopoli) e in STRAB., *Geogr.* 320C, che identifica la città con Καλύβη (=Καβύλη?) a settentrione di Bisanzio.

servile di Chio evocato da Ninfodoro di Siracusa⁴² –, distinguendosi in ciò da esperimenti di città schiavili nate dal basso per spirito di protesta e di ribellione al potere costituito, come la Eliopoli di Aristonico (c. 130 a. Ch.)⁴³. A quest'ultimo esperimento sociale pare riferirsi con esplicito rimando e con nome di doulopolis il decreto di Colofone, statuito in favore del benefattore locale Polemeo, benemerito presso il Senato romano contro la depredazione del territorio colofonio⁴⁴:

γινομένης ἀρπαγῆς καὶ ἐφόδου μεθ' ὀπλων καὶ ἀδικημάτων ἐπὶ τ<ῆ>ς ὑπαρχούσ<ῃ>ς ἡμεῖν χώρας ἐπὶ Δούλων πόλεως, οὐ μόνον τὴν ὑπὲρ ἐκείνων οἰκονομίαν (...)

“mentre c'è una razzia e un'incursione in armi e ingiustizie nella nostra regione – nella Città-di-schiavi –, non solo la gestione a loro pro (...)”⁴⁵

Occorre rimarcare che questo documento, messo in relazione con i fatti di Aristonico da Umberto Bultrighini⁴⁶, se studiato in rapporto alla natura della possibile realizzazione di una città di schiavi, si inserisce nell'accostamento – intuitivo ma non scontato – tra gli schiavi e i peggiori e, per conseguenza, tra una città di schiavi e una città di peggiori. La connessione è immediata ma non necessaria, perché chi è πονηρός non è, per ciò stesso, anche schiavo, come la storia di Grecia (e non solo) è densa di esempî di profili biografici liberi e tuttavia degeneri. L'indagine di Bultrighini ora richiamata (in ispecie *ibid.*, p. 58 e n. 5) mette bene in evidenza il valore antifrastrico della κακίστη πολιτεία⁴⁷ e la sua realizzazione nella doulopolis, tuttavia permanendo sempre nell'alveo del solo valore mitico della città di schiavi⁴⁸: la doulopolis come proiezione mitica della prassi di fondare città a mezzo di schiavi fatti liberi con l'occasione. Questo ordine di indagine – senz'altro condivisibile – mostra però la corda allorché viene accostato unilateralmente; come si è venuti argomentando; se si cerca di uscire dal piano degli effetti e di entrare in quello delle cause, domandandosi la ragione non

⁴² *FGrHist* 572, fr. 4 (cfr ATHEN. 265C – 266E) e VIDAL-NAQUET 1979, p. 119-121 e n. 11. Prudentemente questo caso andrà connotato come l'emergenza di una incipientia consapevolezza di classe o, *rectius*, di condizione, quale doveva essere un campo di prigionieri, piuttosto che a una realtà di vita associata di soggetti di estrazione non libera (cfr FUKS 1968, p. 102-111).

⁴³ Cfr, in un quadro di sintesi, DUMONT 1966.

⁴⁴ ROBERT – ROBERT 1989, p. 13, coll. 1132-34 (*SEG* XXXIX 1243).

⁴⁵ FERRARY 1991, p. 558-559 nota che, nel caso di Colofone, il nome di Città-di-schiavi pertiene alla parte del territorio che ebbe a patire le incursioni e non a quello in cui si insediarono “les auteurs de ces méfaits”. Su questo luogo e in ispecie circa la sua relazione coi fatti di Aristonico, cfr anche RIGSBY 2005, p. 112-115.

⁴⁶ BULTRIGHINI 2011, in ispecie p. 23-30.

⁴⁷ Cfr DION. HAL., *Ant.* 6, 60, 1.

⁴⁸ Così ribadisce VIDAL-NAQUET 1970, p. 63-80, particolarmente p. 63-66.

solo del fatto che una città schiavile sia votata all'insuccesso e al deperimento ma anche la ragione per cui tale agglomerato non possa dirsi pienamente una città, il solo rinvio al piano mitico risulta non accedere al livello strutturale e fondazionale: è bensì vero che la negatività dello schiavo può comportare di per sé la negatività morale (facendo della città degli schiavi una città dei malvagi) ma resterebbe in oblio perché tale forma di convivenza non possa aspirare al rango poleico né che cosa distingua nello specifico un agglomerato di conviventi da una città di concittadini. Solo uscendo dalla continenza della città di schiavi si rende possibile attingere a un livello sovraordinato capace di rendere ragione della cifra etica della città – l'impianto aristotelico ha fornito validi argomenti in tale direzione.

In questa luce si lascerà conclusivamente interpretare l'ultima testimonianza diretta a noi pervenuta, ancora di origine paremiografica⁴⁹:

ἔστι καὶ δούλων πόλις· ἐπὶ τῶν πονηρῶς πολιτευομένων. Μνασέας γὰρ γράφει εἶναι δούλων πόλιν ἐν Λιβύῃ.

“C'è anche una città di schiavi: circa quanti partecipano malamente alla cosa pubblica. Infatti Mnasea scrive che c'è una città di schiavi in Libia.”

A parte il già noto richiamo alla localizzazione libica suffragata da Mnasea, vale rimarcare ancora almeno un duplice elemento: in prima istanza, una città di schiavi è messa in relazione con il tratto della cattiva amministrazione, escludendo recisamente che una città composta di schiavi possa essere una realtà capace di aspetti positivi. Non c'è spazio per l'utopia, perché il fatto stesso di essere abitata da schiavi precipita *sic et simpliciter* l'insediamento a configurarsi distopicamente come una realtà mal amministrata e mal vissuta⁵⁰. La città di schiavi – proprio in quanto è di schiavi – si connota come negativa, ché costitutivamente solo chi è libero può rendere la città una polis in quanto – illustrava Aristotele – solo il libero è capace di quella tensione alla felicità cui anche la città deve urgere.

In seconda istanza, occorre notare l'ingresso del lemma, che è fornito dal passo in esame in forma positiva: ἔστι καὶ δούλων πόλις ('c'è anche una città di schiavi'). Questa forma elimina il problema di sanare il contrasto tra l'affermazione proverbiale della mancata esistenza della doulopolis e le testimonianze, pur rade, di città di schiavi, a condizione che sia conferita importanza centrale al καί; si legge infatti che si danno *anche* città di schiavi, il che lascia trasparire che la città per sua natura non pertiene agli schiavi, pur essendoci casi di città di schiavi, come quello di cui si dice dopo, nella testimonianza mutuata da Mnasea.

⁴⁹ *Prov. Coll. Coisl.* 214 (p. 139 Gaisford = *App. prov.* 2, 84, *CPG* I, p. 411, 9).

⁵⁰ Sul rapporto tra modello e antimodello come tra utopia e distopia, cfr GONZALES – SCHETTINO 2013, p. 9-20.

Una città di schiavi potrà pur sussistere – questa è la conclusione che ne deriva – ma essa non potrà che essere mal amministrata e, quindi, in sostanza, un aborto di città, una non-città, ricadendo così – secondo un altro e però complementare itinerario – nella posizione già vista: una città degna di questo nome non può essere di schiavi.

4. Per un bilancio conclusivo

La questione della doulopolis è stata a noi consegnata dalla riflessione antica in modo singolarmente contraddittorio: essa gnomicamente non esiste ma tuttavia se ne registrano delle occorrenze, isolate ma in definitiva non così sporadiche. Di qui la necessità di accampare una risposta, capace di rendere ragione della conflazione di queste tradizioni confliggenti.

L'esame delle testimonianze superstiti tratteggia un orizzonte definito, in cui la doulopolis si staglia a un tempo sia come distopica sia come realizzata, in luoghi remoti proprio perché la condizione precaria di queste realtà create *ad experimentum* le rende esotiche. Una città di schiavi può essere intesa ora in quanto insediamento di pena e ora in quanto sede di ieroduli, condividendo i tratti della collocazione in aree periferiche e quelli della rarità di attestazione. Il novero delle testimonianze riferite risulta necessitare il ricupero dell'influenza di Aristotele, il quale riscontro consente di guadagnare un punto di vista autorevole e soprattutto la fondazione speculativa della polis come esperienza di liberi e per liberi⁵¹. Infatti è con Aristotele che, per la prima volta, si affaccia la domanda circa la plausibilità e l'eventuale consistenza di una città di schiavi – e la risposta che il filosofo fornisce è recisamente negativa. Solo procedendo dalla

⁵¹ Il carattere distopico della città schiavile è corroborato dalla considerazione che, tra i ribaltamenti praticati ludicamente in occasione delle feste di capodanno (alla maniera dei *Saturnalia* e dei Κρόνια), Giulio Polluce riferisce dei cosiddetti clarioti (schiavi agrari, legati al rispettivo κλήρος) a Cidonia: essi scambiavano la loro condizione coi relativi padroni, spingendosi a una tale immedesimazione col nuovo e provvisorio ruolo da poterli frustare (POLL., *Onom.* 7, 68). Le condizioni stesse con cui ciò si realizzava *semel in anno* (si tratta di una farsa) assevera l'idea che lo schiavo fosse presente nella società ma – cosa ben diversa – non facesse parte della società, condizione essenziale a che una città potesse anche solo tentativamente riconoscersi come città di schiavi (su questo punto cfr ANDREAU – DESCAT 2014, p. 127-129). Seguendo quanto scrive Annalisa Paradiso (PARADISO 1991, p. 130-133), si nota che, nel caso specifico, non sono questi schiavi ad abitare e connotare la loro terra – peraltro fuori della città – bensì vale il contrario: è il kleros ad essere focalizzato come centrale e ad avere su di sé la loro presenza. Si tratta di un esempio lucido della percezione dello schiavo come un accessorio e un attributo del territorio, condizione che evidentemente osta in modo radicale alla possibilità di una doulopolis *stricto sensu* intesa, giacché la realtà poleica richiede di essere la comunità dei soggetti che la abitano e vivono, non già la somma statica degli attributi del territorio.

testimonianza dello Stagirite⁵² si rende possibile mettere in luce le pulsioni profonde che animano l'idea greca per cui la polis risponde a un concetto intrinsecamente assiologico: non una mera aggregazione ma una comunità, *qualis talis* orientata al bene e alla felicità, condizione cui solo i liberi ottemperano. Se si registrano casi di città di schiavi, esse saranno computabili come città solo col *caueat* della loro approssimazione a una città propriamente detta.

BIBLIOGRAPHIE

- ACCATTINO P. – CURNIS M. 2013 (a cura di), Aristotele, *La Politica. Libro III*, Roma.
- ANDREAU J. – DESCAT R. 2014, *Gli schiavi nel mondo greco e romano*, (trad. it. di *Esclave en Grèce et à Rome*, 2006), Bologna.
- BULTRIGHINI U. 2011, “Quando un’associazione parla. Suda Δ 1423 e Teopompo”, *RCCM* 53, p. 11-62.
- CAPPELLETTO B. 2003 (a cura di), *I frammenti di Mnasea: introduzione, testo e commento*, Milano.
- DUMONT J.-C. 1966, “A propos d’Aristonikos”, *Eirene* 5, p. 189-196.
- FERRARY J.-L. 1991, “Le statut des cités libres dans l’Empire romain à la lumière des inscriptions de Claros”, *Comptes rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 135, p. 557-577.
- FUKS A. 1968, “Slave War and Slaves Troubles in Chios in the Third Century B.C.”, *Athenaeum* 46, p. 102-111.

⁵² Merita osservare che Aristotele inaugura una riflessione sulla città di schiavi in termini specificamente intrapoleici, così come intrapoleico sarà il piano delle attestazioni delle doulopolis. Aristotele, infatti, considera – per escluderlo – il caso di una città fatta di schiavi, cioè una città i cui cittadini siano solo schiavi, non valutando invece il caso di città di liberi (quindi città pienamente degne della loro qualifica) che, per intervenute vicissitudini, siano divenute asservite a un’altra città. In tale evenienza, la città – che era da reputarsi tale a livello interno (intrapoleico), in quanto di uomini liberi – non sarebbe più da reputarsi una città da un punto di vista extrapoleico, perché i suoi cittadini non sarebbero più liberi a tutti gli effetti, subalterni quali si ritrovano a un occupante straniero. Conseguenza ultima di questo stato di cose sarebbe che una città, una volta conquistata, non dovrebbe più dirsi città ma si ridurrebbe ad agglomerato o insediamento. Aristotele e la tradizione procedono concordi nel considerare solo il caso della doulopolis a livello interno.

- GONZALES A. – SCETTINO M.-T. 2014 (éds.), *L'idéalisation de l'autre. Faire un modèle d'un anti-modèle*, Besançon.
- IERACI BIO A.M. 1978, "Il concetto di paroimia in Aristotele", *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli* 53, p. 235-248.
- IORDANOV S. 1993, "Doulopolis. Sur l'origine d'une image mythologique", *Dialogues d'histoire ancienne* 19, p. [173]-190.
- KASSEL R.– AUSTIN C. 1991, *Poetae Comici Graeci*, Berolini – Novi Eboraci, vol. II.
- PARADISO A. 1991, *Forme di dipendenza nel mondo greco: ricerche sul VI libro di Ateneo*, Bari.
- 2013, "Le Città degli schiavi", *Dialogue d'Histoire Ancienne* 39, p. 103-114.
- RIGSBY K.-L. 2005, "Agatopolis and Doulopoli", *Epigraphica Anatolica* 38, p. 109-115.
- ROBERT L. – ROBERT J. 1989, *Claros I. Décrets hellénistiques*, fasc. I, Paris.
- VEGETTI M. 2007, "Politica dell'anima e anima del politico nella Repubblica", *Études platoniciennes* 4, p. 343-350.
- VIDAL-NAQUET P. 1970, *Esclavage et gynécocratie dans la tradition, le mythe, l'utopie*, in *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique (Caen 25-26 avril 1969)*, C. Nicolet (éd.), Paris, p. 63-80.
- 1979, *Schiavitù e ginocrazia*, in *Schiavitù antica e moderna: problema, storia, istituzioni*, L. Sichirolo (a cura di), Napoli 1979, p. 117-137.
- 2006, *Il cacciatore nero. Forme di pensiero e forme di articolazione sociale nel mondo greco antico*, (trad. it. di *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, 1981), Milano.