

Può esistere una città di schiavi? Distopia storica della Doulopolis (arist., *pol.* 1283A18-19)

TIZIANO F. OTTOBRINI¹

Sommario: 1. Istruzione fondamentale della questione; 2. Testimonianze storiche e lessicografiche; 3. All'origine concettuale della doulopolis: il libro III della *Politica* di Aristotele; 4. Gli storici citati da Fozio sulla doulopolis; 5. Per un bilancio conclusivo.

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.

Keywords: *City of Slaves, doulopolis, Aristotle, Polis.*

[...] 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*)

1. Istruzione fondamentale della questione

Se notoria è la figura filosofica della kallipolis prospettata nel IX della *Repubblica* platonica² – con le sottese difficoltà circa il rispettivo *κατοικίζειν*³ –, 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 via* contraddittorie, sia quanto all'esistenza della

1 Filosofo, Università Cattolica di Milano.

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

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

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 recuperare il quadro concettuale delle attestazioni della città di schiavi: esiste, perché esiste e che cos'è una città di schiavi?

2. Testimonianze storiche e lessicografiche

Vale introdurre la questione con le parole del lemma della collezione Bodleiana⁴:

μη ἐνι δούλων πόλις· πόλις ἐστὶν ἐν Λιβύῃ Δούλων πόλις καλουμένη, ὡς Μνασέας ἱστορεῖ ὁ Πατρεύς <...> καὶ τὸν εἰς ἐλευθερίαν <...> ἀναβοῶντα λέγειν·
οὐκ ἔστι δούλων οὐδ' ἐλευθέρων πόλις.
<...> ἐν ἧ μόνος ἐλευθέρός ἐστιν ὁ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερεὺς. καὶ Ἀρτεμίδωρός φησιν ὅτι ὁ Φίλιππος ἔκτισε Πονηρῶν πόλιν καλουμένην, ἐν ἧ πάντας τοὺς πονηροὺς κολάζων καθείργεν.

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 schiavi⁵: in che cosa 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 Patrense⁶, che fiorì tra III e II a.Ch., forse allievo di Eratostene⁷. Mnasea riferisce di una doulopolis localizzata in Libia. Questa notizia è significativa giacché depone sia a favore

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

5 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 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 incomprendimento 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, ὠγάθ', 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»).

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

7 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).

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 esordisce⁸:

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

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 sopra⁹. 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 Zenobio¹⁰:

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.

Si riscontrano almeno tre elementi degni di nota:

I) il rinvio di Mnasea è a una città di schiavi libica avente nome di Doulopolis, in forma univertata (Δουλόπολις – nel testo in forma accusativale – in vece di δούλων πόλις, che compare nell'ingresso del lemma); la forma composta attestata dal lemma zenobiano¹¹ 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 univertata 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.

II) La testimonianza di Mnasea non è unica, perché è preceduta da quella di Sosicrate¹². 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

8 PHOT. δ 729 (≈ SUID. δ 1423).

9 «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 (CAPPELLETTO 2003, p. 308, n. 1072).

10 ZEN. ATH. AL 3.25 (p. Kugéas).

11 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.

12 *FGrHist* 461 fr. 2.

cui pare ascrivibile Sosicrate¹³ – doveva essere nota anche un'altra doulopolis (non si tratterà, evidentemente, di supporre che sia diversamente collocata la doulopolis 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 cnidia¹⁴ e sopravvive anche una testimonianza di Olimpiano (forse Ulpiano, *FGrHist* 676 fr. 1, IV p.Ch., ma nei codici PQ si legge Ὀλυμπιανός)¹⁵ secondo cui un χωρίον di Egitto avrebbe avuto nome di Δουλόπολις.

III) 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 esempi. 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, si esiste ma è così rara che pressoché non esiste, antonomasticamente¹⁶.

Si profila quindi, a questo punto, un primo quadro sufficientemente nitido e coerente. 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

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

14 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 Afrodizia, 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 XXXVII trattando di gemme e pietre preziose in terra di Africa («Mnaseas Africæ locum Sicyonem appellat et Crathin amnem in oceanum effluentem e lacu»: PLIN., *Nat. hist.*, XXXVII, 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.

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

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

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 servili¹⁷. 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 territori lontani, come una proiezione ideale, mentre sul territorio greco – dove si danno, nella loro diffusione, le πόλεις degne di questo nome *optimo jure* – si registrano al massimo di punti di coalescenza di schiavi, inadatti a essere presentati come costituiti a *κοινωνία 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 paremiologica; 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 trasegliere 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 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 *factio*. Tale sarà il punto di arrivo di questo primo tratto di indagini: la *doulopolis* non è un irrocervo 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 Esichio¹⁸:

δούλων πόλις· Εὔπολις Μαρικᾶ (fr. 212 K.-A.) «οὐκ ᾔμην εἶναι» λέγει «Δούλων πόλιν». ἔστι δὲ ἐν Κρήτῃ καὶ Λιβύῃ.

«Non credevo ci fosse una città di schiavi», dice il cometa, e però Esichio nota in contrappunto che sussistono almeno due riscontri di città di schiavi, con le ormai consuete localizzazioni di

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

18 HESYCH. δ 2258.

Creta¹⁹ 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?

3. All'origine concettuale della doulopolis: il libro III 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 attenzione²⁰ in ordine alla consistenza della doulopolis. Nella prima pericope da considerare lo Stagirite afferma²¹:

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

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 vitali²². Un insieme di uomini è riconosciuta 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»²³. 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 οἰκία²⁴ (o di una somma di οἰκίαι).

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

19 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., VII, 35): *eadem* in Suida, *s.u.* δούλων πόλις.

20 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.

21 ARIST., *Pol.* 1283a18-19.

22 Cfr. ARIST., *Pol.* 1280a25-1281a2 e il commento *ad locum* contenuta in ARISTOTELE 2013 (cfr anche PLAT., *Rsp.* 369D, circa la ἀναγκαιοτάτη πόλις).

23 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).

24 ARIST., *Pol.* 1280a35.

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 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 Aristotele²⁵:

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

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 pregresso 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 epifonemático²⁶:

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

Aristotele pone alla base della città una forma di eulogia giacché intervengono buone ragioni (*εὐλόγως*) e criteri timocratici (*τιμῆ*) 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 liberi²⁷ e, in ordine a questa, sono i soli liberi a potersi dedicare alla ricerca del passaggio dal vivere (*ζῆν*) al ben vivere (*εὖ ζῆν*)²⁸, 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 euidenciam* si considerino i seguenti passi:

25 ARIST., *Pol.* 1280a32.

26 ARIST., *Pol.* 1283a14-15.

27 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. 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 schiavi e una città senza cittadini non sussiste.

28 Cfr. ARIST., *Pol.* 1280a25-1281a2.

εὐδαιμονίας δ' οὐδεὶς ἀνδραπόδῳ μεταδίδωσιν, εἰ μὴ καὶ βίου (Mulvany κατὰ βαιόν)²⁹.

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 interdetta (*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 ζῴων ὅσα χεῖρω τὴν φύσιν τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, οὐθὲν κοινωνεῖ ταύτης τῆς προσηγορίας οὐ γὰρ ἐστὶν εὐδαίμων ἵππος οὐδ' ὄρνις οὐδ' ἰχθύς.³⁰

La felicità infatti – aveva premesso Aristotele – è un viatico con cui l'uomo struttura una tensione al dio (*ibid.*, ll. 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 deliberare³¹, 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 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.

4. 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

29 ARIST., *Eth. Nic.* 1177a8-9.

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

31 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 ARISTOTELE, *La Politica. Libro III, op. cit.*, p. 188.

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 traditi riferimenti importanti risalenti al tempo di Eforo (e non solo)³²:

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 φασὶ συνοικίσαι τοὺς ἐπὶ πονηρία διαβαλλομένους αὐτόθι συναγαγόντα συκοφάντας, ψευδομάρτυρας καὶ τοὺς συνηγόρους καὶ τοὺς ἄλλους πονηροὺς ὡς δισχίλιους, ὡς Θεόπομπος ἐν γ' τῶν Φιλιππικῶν φησι (115 fr. 110).

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 ἱερεύς). 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 città della monastico-sacrale. Riconoscendo che realtà

32 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).

poleiche consimili sono note anche attraverso Strabone³³, è 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 δούλος εἰς τὴν πόλιν ταύτην λίθον προσενέγκῃ, ἐλεύθερος γίνεται κἂν ξένος ᾗ» ἔστι καὶ ἑτέρα ἱεροδούλων, ἐν ᾗ 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 Ἑρέμβους, ἔσ τε πόλιν δούλων ἀνδρῶν νεοπλουτοπονήρων. ἔστι καὶ χωρίον ἐν Αἰγύπτῳ Δουλόπολις, ὡς φησὶν Ὀλυμπιανός. τὸ ἐθνικὸν Δουλοπολίτης.

Dalla voce di Stefano si apprendono tre conferme, in riferimento a Ecateo che viene indicato come fonte³⁴: a) si legge, infatti, che «quando uno schiavo porta in questa città una pietra, diventa libero anche se fosse schiavo»³⁵. 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 doulopolis, come sembra risultare con forza dalla già considerata citazione di Eupoli presso Esichio e di Anassandride, che ora giova riferire nella sua integrità³⁶:

οὐκ ἔστι δούλων, ὡγάθ', οὐδαμοῦ πόλις,
τύχη δὲ πάντα μεταφέρει τὰ σώματα
πολλοὶ δὲ νῦν μὲν εἰσιν οὐκ ἐλεύθεροι
εἰς αὔριον δὲ Χουνιεῖς, εἶτ' εἰς τρίτην
ἀγορᾶ κέχρηται· τὸν γὰρ οἶακα στρέφει
δαίμων ἐκάστῳ.

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

33 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 ὑπακούοντες τὸ πλεόν) e gli ieroduli sono subalterni al medesimo sacerdote (ὁ δὲ τοῦ θ' ἱεροῦ κύριός ἐστι καὶ τῶν ἱεροδούλων).

34 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».

35 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.

36 ANAXANDR. fr. 4 K.-A. *ap.* Ath. 6, 263b.

di Sunio e, all'altezza del terzo giorno, potranno adire la pubblica piazza³⁷: 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 Θράκην 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 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 X 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 impropri, 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 riguardo³⁸:

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 κατάρτας ἄξιος

ὄλοιο θνητῶν ἐκλέγων τὰς συμφοράς;

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

La collezione di errori omerici e la cornucopia scommatica archilochea si presenteranno,

37 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.

38 PLUT., *De curios.* 520a-b.

dunque, al calamo di Plutarco come la città fondata da Filippo³⁹: 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 servile di Chio evocato da Ninfodoro di Siracusa⁴⁰ –, 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.)⁴¹. 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 colofonio⁴²:

γινομένης ἀρπαγῆς καὶ ἐφόδου μεθ’ ὄπλων καὶ ἀδικημάτων ἐπὶ τῆς ὑπαρχούσης ἡμεῖς χώρας ἐπὶ Δούλων πόλεως, οὐ μόνον τὴν ὑπὲρ ἐκείνων οἰκονομίαν.

Occorre rimarcare che questo documento, messo in relazione con i fatti di Aristonico da Umberto Bultrighini⁴³, 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 esempi 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 πολιτεία*⁴⁴ e la sua realizzazione nella doulopolis, tuttavia permanendo sempre nell’alveo del solo valore mitico della città di schiavi⁴⁵: 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 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 contenenza 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.

39 Di tale colonia penale abbiamo notizia anche in PLIN., *Nat. hist.* IV, 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.

40 *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 incipientaria 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).

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

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

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

44 Cfr. DION. HAL., *Ant.* VI, 60, 1.

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

In questa luce si lascerà conclusivamente interpretare l'ultima testimonianza diretta a noi pervenuta, ancora di origine paremiografica⁴⁶:

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

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 vissuta. 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.

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.

5. 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 recupero 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 liberi⁴⁷. Infatti è con Aristotele che, per la prima volta,

⁴⁶ Prov. Coll. Coisl. 214 (p. 139 Gaisford = App. prov. 2, 84, CPG I, p. 411, .9).

⁴⁷ Il carattere distopico della città schiavile è corroborato dalla considerazione che, tra i ribaltamenti praticati

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 testimonianza dello Stagirite⁴⁸ 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, *qua 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.

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.* VII, 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.

48 Merita osservare che Aristotele inaugura una riflessione sulla città di schiavi in termini specificamente intrapoleici, così come intrapoleico sarà il piano delle attestazioni delle *doulopoles*. 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.