



**HAL**  
open science

## Spigolature sullo xenos da Omero e Platone

Marco Donato

► **To cite this version:**

Marco Donato. Spigolature sullo xenos da Omero e Platone. Nicoletta di Vita. Hostis, Hospes. Lo straniero e le ragioni del conflitto, La Scuola di Pitagora; Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, pp.33-56, 2020, 978-88-97820-28-4. hal-02909660

**HAL Id: hal-02909660**

**<https://amu.hal.science/hal-02909660>**

Submitted on 31 Aug 2020

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# *Hostis, hospes*

Lo straniero e le ragioni del conflitto

a cura di Nicoletta Di Vita



COSTELLAZIONI | 1

ISTITUTO ITALIANO PER GLI STUDI FILOSOFICI PRESS

## Costellazioni

### 1

*Tutto è fatto per custodire la scena in cui costellazioni  
sempre nuove, sino ad allora imprevedibili, possano accadere*

Walter Benjamin, Asja Lacis

La collana “Costellazioni” è volta a valorizzare il contributo dei giovani borsisti alle attività dell’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. I singoli progetti, articolati secondo temi proposti in seminari e laboratori tenuti nel corso dell’anno accademico in Istituto, sono iscritti in un complessivo percorso di formazione che ha come obiettivo primario la creazione di spazi condivisi di riflessione.

*Hostis, hospes*

Lo straniero e le ragioni del conflitto

a cura di Nicoletta Di Vita

**Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press**

La collana Costellazioni è promossa dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

© 2020 Istituto Italiano per gli Studi Filosofici  
[www.iisf.it](http://www.iisf.it)

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press  
Via Monte di Dio, 14  
80132 Napoli  
[www.scuoladipitagora.it/iisf](http://www.scuoladipitagora.it/iisf)  
[info@scuoladipitagora.it](mailto:info@scuoladipitagora.it)

ISBN 978-88-97820-28-4

Il marchio editoriale Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press è coordinato e diretto dalla Scuola di Pitagora s.r.l.  
Pubblicato nel mese di luglio 2020

I saggi raccolti in questo volume costituiscono una riflessione sviluppata a partire da due seminari organizzati dall'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli nel 2019: «*Xenos*. Lo straniero e le voci della città» (14-19 gennaio), dedicato alla rappresentazione filosofica e letteraria dello straniero in età antica, e «La “guerra giusta” in età moderna. Fondamenti storici, filosofici e giuridici» (11-15 febbraio), incentrato sulla legittimazione dei conflitti armati nella tradizione politica europea.

I contributi sono stati redatti da diciassette borsisti dell'Istituto, coinvolti a vario titolo nella partecipazione ai seminari (borsisti di formazione e borsisti annuali di ricerca).

La scelta di tenere insieme i due blocchi tematici è motivata dalla convinzione che un legame essenziale attraversi, nella nostra tradizione, la percezione dello straniero e le teorizzazioni del nemico legittimo. La relazione duplice – di rifiuto e accoglienza, polemicità e attrazione – con lo straniero non soltanto è uno dei motivi ricorrenti del pensiero occidentale, da Omero fino al nostro tempo, ma è stata frequentemente tradotta in strumento per giustificare la prassi bellica. Quando lo “straniero” diventa “nemico”? In che misura la categoria della guerra giusta è debitrice di quella di alterità, e perché, viceversa, incontrare l'altro ha significato già sempre accoglierlo o respingerlo, farne un ospite o una figura ostile?

Il volume segue una struttura in sezioni, secondo una scansione per grandi epoche (antica, moderna, contemporanea), che rico-

struiscono le diverse declinazioni dello straniero e le teorizzazioni del *bellum iustum*. In virtù della diversa provenienza e formazione degli autori, il volume gode di una prospettiva estesa, ponendo in dialogo non soltanto questioni filosofiche e riflessioni politiche, ma anche ricostruzioni storiografiche e precise analisi storiche.



## INDICE

Introduzione – <i>Straniero, nemico, simile</i>	11
---	----

### LA RIFLESSIONE ANTICA

<i>Spigolature sullo xenos, da Omero a Platone</i> di M. Donato	33
--	----

<i>Comunità e xenos. Una riflessione sull'identità politica, l'alterità e il femminile a partire dalla tragedia classica</i> di V. Moro, M. Tuozzo, G. Valente	57
---	----

<i>Socrate e il daimon: lo straniero che ci abita</i> di D. De Lellis	79
--	----

<i>Ordine del cosmo, ordine della città. Lo straniero tra cosmologia e politica nei dialoghi tardi di Platone</i> di S. De Leonardis, S. Pone	103
--	-----

*Materiali per una genealogia della guerra giusta* 125  
di N. Di Vita

L'ETÀ MODERNA

*La ricezione del Nuovo Mondo  
nel Cinquecento italiano: dalla meraviglia  
per il paradiso terrestre all'apologia della conquista* 151  
di C. Silvagni

*Un mal muy antiguo. L'associazione tra sifilide  
e Nuovo Mondo nella letteratura di viaggio  
e nella trattatistica medica italiana del Cinquecento* 173  
di G. Falcucci

*Stato e religio. L'eredità di Machiavelli  
nell'Europa del Cinquecento* 195  
di G. Gisondi

*Uniformità confessionale e tolleranza religiosa  
nell'età delle guerre civili di religione:  
Alberico Gentili e il neostoicismo* 223  
di G. Cammisa

*La guerre en forme. La teorizzazione  
del nemico legittimo in Emer de Vattel* 247  
di C. Caligiuri



# SPIGOLATURE SULLO *XENOS*, DA OMERO A PLATONE\*

Marco Donato

1. Fin dalle espressioni aurorali del pensiero greco, l'ambivalenza intrinseca al rapporto con l'elemento "straniero"<sup>1</sup> si articola in maniera estremamente com-

\* Le pagine che seguono non hanno alcuna pretesa di esaustività, tanto più che il tema, di indubitabile attrattiva per l'attualità, è stato oggetto di riflessioni recenti, tra cui si vedano in particolare i saggi raccolti in A. Camerotto, F. Pontani (a cura di), *Xenia. Migranti, stranieri, cittadini tra i classici e il presente*, Mimesis, Milano-Udine 2018. Esse si propongono piuttosto un percorso di superficie tra alcune rappresentazioni letterarie greche – di età arcaica e classica – della relazione con l'elemento 'altro', nella dialettica tra rifiuto e accoglienza. Esse nascono da un intervento in margine ai seminari svoltisi presso l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, nel mese di gennaio del 2019: il loro fusto – spero non troppo esile – germoglia in una stanza scura in Salita Cariati. Un grazie sentito ai colleghi borsisti e agli amici presenti per le occasioni di dialogo, negli spazi di lavoro e soprattutto di simposio, alla *Mattonella*, da Mario, da Attilio, o altrove più ci piacque.

<sup>1</sup> Ridondante può sembrare indugiare anche qui sulla duplicità semantica del termine *xenos*, che indica fin dalle prime attestazioni una corrispondenza tra l'estraneità a una comunità ("straniero")

plexa e variegata, portando con sé una serie di paradigmi difficilmente riducibili a un resoconto unitario. I due grandi poemi attribuiti a Omero, nella rappresentazione esemplare del mondo degli eroi e degli dèi, trovano infatti innumerevoli nuclei di riflessione sul tema, di carattere tanto generale quanto più specifico: a partire dal bagaglio di modelli – positivi e negativi – offerto da Omero, la riflessione successiva si sviluppa con uno sguardo compatto soltanto nella conservazione della complessità, al di là delle singole realizzazioni politiche e manifestazioni socioculturali.

Centrale già nel mondo degli eroi che vediamo in scena nell'*Iliade* è il ruolo della *xenia* quale insieme di regole che fondano un legame di *philia* che si ripercuote sulle generazioni successive all'episodio di ricezione<sup>2</sup>. *Locus classicus* è la rappresentazione

e il legame ospitale (“ospite”); l'etimologia rimanda all'antenato comune dei latini *hostis* e *hospes*, in cui si osserva già l'avvenuta specializzazione (cfr. *DELG s.v.*, R. Beekes, *EDG s.v.*). Tuttavia, i tentativi di riconoscere, in greco, un'evoluzione storica del termine – da “straniero” a “ospite”, o viceversa – sono falliti: già in Omero i due significati sono compresenti, cfr. già P. Gauthier, *Notes sur l'étranger et l'hospitalité en Grèce et à Rome*, «Ancient Society», IV (1973), pp. 1-21, in ispecie pp. 3-5. Una riflessione lessicologica sulle parole impiegate per designare lo straniero nell'antichità greca è ora in L. Spina, *Parole per lo straniero. I Greci a confronto con l'altro se stesso*, in A. Camerotto, F. Pontani (a cura di), *Xenia*, cit., pp. 115-130, in particolare pp. 115-124.

<sup>2</sup>Una panoramica intelligente è offerta da D. Konstan, *Friendship in the Classical World*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 33-37, che illustra le radici e il “funzionamento” della *xenia* arcaica. Le occorrenze omeriche dei riferimenti a legami di *xenia* sono utilmente passate in rassegna da W.G. Thalmann, *Guest-friendship*, in M. Finkelberg (ed.), *The Homer Encyclopedia*, vol. I, Wiley-Blackwell, Chichester 2011, pp. 324-325.

del perpetuarsi, nel pieno cuore della battaglia, del legame ospitale di Glauco e Diomede, che rimonta a due generazioni, ossia ai nonni dei due, Oineo e Bellerofonte (*Il.* VI, 119-236). I due guerrieri, dopo aver ricostruito la propria ascendenza, smettono di combattere, e promettono di non ricominciare: dopo il riconoscimento del legame, l'etica impone lo scambio di un dono ospitale, ma certo il campo di battaglia non offre molta scelta, e i due giungono a scambiarsi le armi (vv. 224-225 e 230-231):

τὼ νῦν σοὶ μὲν ἐγὼ ξεῖνος φίλος Ἄργεϊ μέσσω  
 εἰμί, σὺ δ' ἐν Λυκίῃ ὅτε κεν τῶν δῆμον ἴκωμαι [...]  
 τεύχεα δ' ἀλλήλοισ ἐπαμείψομεν, ὄφρα καὶ οἶδε  
 γνῶσιν ὅτι ξεῖνοι πατρώοι εὐχόμεθ' εἶναι.

Pertanto ora sono per te un ospite e amico  
 in Argolide e tu per me in Licia, quando ci andrò [...]  
 Scambiamoci le armi a vicenda sì che anche altri  
 capiscano che ci onoriamo a vicenda di essere ospiti  
 antichi<sup>3</sup>.

Il portato del riconoscimento di un legame ospitale supera, con Glauco e Diomede, le difficoltà legate alla contingenza istantanea e spinge a un gesto che per Glauco il poeta commenta manifestando una forma di vivace stupore (vv. 234-236):

ἐνθ' αὐτε Γλαύκῳ Κρονίδης φρένας ἐξέλετο Ζεὺς,  
 ὃς πρὸς Τυδεΐδην Διομήδεα τεύχε' ἄμειβε  
 χρῦσσεα χαλκείων, ἑκατόμβοι' ἐννεαβοίων.

<sup>3</sup> Per l'*Illiade* le traduzioni sono tratte da Omero, *Illiade*, a cura di F. Ferrari, Mondadori, Milano 2018.

Ma Zeus Cronide tolse il senno a Glauco  
 inducendolo a permutare con Diomede armi d'oro  
 da cento buoi con attrezzi di bronzo da nove.

Lo scambio d'oro con bronzo, che diverrà con Platone immagine classica per la natura asimmetrica dei rapporti umani, in particolare dei rapporti educativi<sup>4</sup>, è descritto come risultato di un accecamento della capacità di valutazione razionale dell'eroe, una privazione del senno, indotta qui, forse non a caso, da Zeus. L'espressione è in una certa misura stereotipata, visto che la sequenza φρένας ἐξέλετο Ζεύς («Zeus tolse il senno») del v. 234 ricorre altre due volte nel poema, e riguarda tutt'altra situazione, ossia la lite di Agamennone e Achille che scatena l'intero meccanismo narrativo dell'*Iliade* (IX, 377; XIX, 137). Ma cercando di semantizzare l'occorrenza presente non è forse inopportuno trovare nella menzione di Zeus quale attore un riferimento alle norme dell'ospitalità di cui proprio il padre degli dèi si fa garante, norme che spingono Glauco ad accettare uno scambio che altrimenti sarebbe del tutto irrazionale, per il semplice fatto che non c'è altra possibilità – nella rapidità con-

<sup>4</sup> *Smp.* 218e6-219a1: lo “scambio” è quello tra la bellezza interiore di Socrate e quella esteriore di Alcibiade, ma l'immagine è colorata dalla lente dell'ironia socratica. Per la ricezione successiva del motivo, ormai condensato nella formula χρύσεια χαλκείων, una rassegna di passi è offerta da W.M. Calder, *Gold for Bronze. Iliad 6.232-36*, in A.L. Boegehold *et al.* (eds), *Studies Presented to Sterling Dow*, Duke University Press, Durham (NC) 1984, pp. 31-35: p. 31, n. 1. L'espressione diviene proverbio, cfr. Erasmo, *Adagia*, c. 2, 101, e R. Tosi, *Dizionario delle sentenze greche e latine*, Rizzoli, Milano 2017<sup>4</sup>, n° 427.

vulsa della battaglia<sup>5</sup> – di rinsaldare il legame ospitale tramite un gesto.

Che la mossa, pur già sospetta per il poeta, che la ereditava forse da una tradizione non più compresa<sup>6</sup>, fosse plausibilmente approvabile per la ricezione antica è mostrato dall'interpretazione per noi assai singolare e linguisticamente improbabile riferita da Eustazio (*in Il.*, II, p. 297, 26-29 V.), che a sua volta la trova in Porfirio (*ad Z* 234, 11-15 MacPhail), dove era attribuita a non meglio precisati grammatici (τινές): ἐξέλετο («tolse») nel passo corrisponderebbe a ἐξαιρετοῦς ἐποίησεν, ossia «rese eccezionale» il ragionamento di Glauco, che imita la generosità dei suoi antenati offrendo a Diomede un dono di maggior pregio di ciò che può ricevere in cambio<sup>7</sup>.

Tuttavia, anche senza questo intendimento della formula omerica, il gesto di Glauco poteva trovare in antico – a lato della tradizione che lo condannava quale irriflesso – una giustificazione che corregge Omero. Nel quinto libro dell'*Etica Nicomachea* (1136b9-14), Aristotele cita l'episodio per illustrare che Glauco non subisce, in verità, una forma di ingiustizia, dal momento che il suo dono è volontario e che «ricevere ingiustizia non dipende da chi la riceve (τὸ δ' ἀδικεῖσθαι οὐκ ἐπ' αὐτῷ)». Ma è nella sezione immediatamente successiva che si offre una valutazione propriamente

<sup>5</sup> Cfr. S. Fornaro, *Glauco e Diomede. Lettura di Iliade VI 119-236*, Osanna, Venosa 1992, pp. 65-66.

<sup>6</sup> Così già: W.M. Calder, *Gold for Bronze*, cit., pp. 34-35.

<sup>7</sup> Sulla ricezione dell'interpretazione “positiva”, che ebbe una sua fortuna dalla *querelle des anciens et des modernes* fino alle soglie del Novecento, si veda la rassegna di S. Fornaro, *Glauco e Diomede*, cit., pp. 66-69, e W.M. Calder, *Gold for Bronze*, cit., p. 31.



etica dell'episodio, sia pure senza menzionarlo. Aristotele riferisce l'opinione comune secondo cui chi distribuisce volontariamente più a un altro che a sé commette ingiustizia contro se stesso (1136b19-20). Ma come conciliare questo «fare ingiustizia» con la considerazione, altrettanto comune, che questo risulta il gesto tipico degli uomini misurati, che sono inclini ad attribuire a sé di meno (1136b20-21)? La risposta dello Stagirita è chiara: chi si comporta in questo modo ottiene in cambio altri beni, ossia la fama, oppure «il bene puro e semplice» (1136b21-22). Per questa linea interpretativa, che resta sotterranea ma persistente nella ricezione antica e moderna<sup>8</sup>, il dono smisurato di Glauco riafferma la dignità di un mondo di legami e di valori che si allontana e si eleva rispetto alle leggi che governano la contingenza della dimensione bellica: il suo orizzonte è quello di una concezione che Omero forse recepisce come arcaica, ma che si proietta in verità nel futuro della riflessione greca.

2. La rappresentazione della *xenia* è infatti, com'è noto, un *Leitmotiv* nell'*Odissea*<sup>9</sup>, in cui la dimensione del viaggio – tanto il viaggio di Telemaco quanto quello di Odisseo, quanto gli altri *nostoi* che restano sullo sfondo – consente al poeta di mettere in fila una

<sup>8</sup> Cfr. e.g. Mart. IX, 94, Gell. II, 23, 7; vd. R. Tosi, *Stranieri e ospitalità nei proverbi antichi (e moderni)*, in A. Camerotto, F. Pontani (a cura di), *Xenia*, cit., pp. 101-103.

<sup>9</sup> Per un'indagine lessicale dei termini legati a *xenos* e *xenia* nell'*Odissea*, si faccia riferimento a R.A. Santiago Álvarez, *La familia léxica de xénos en Homero: usos y significados, II (Odissea)*, «Faventia», XXVI (2004), num. 2, pp. 25-42.

ricca serie di quadretti in cui le regole dell'ospitalità sono più o meno realizzate e replicate<sup>10</sup>.

Non voglio dilungarmi qui sull'analisi di ogni singolo caso – uno sforzo che spingerebbe le vele lontane dal piccolo obiettivo che mi propongo – ma tenterò di fornire uno sguardo d'insieme, puntando il dito su alcuni elementi peculiari.

Se il caso più eclatante in senso positivo è quello dei Feaci, che sono spinti a mettere a repentaglio la propria esistenza per onorare il dovere di ospitalità nei confronti di Odisseo<sup>11</sup>, se l'accoglienza riservata a Telemaco, prima a Pilo e poi a Lacedemone, si situa all'interno di un legame etnico, ossia pertiene essenzialmente al gruppo degli eroi achei, esistono casi in cui i versi di Omero problematizzano con forza la non univocità delle regole ospitali. Gli esempi connotati in segno chiaramente negativo dal poeta (nonché da Odisseo, che si fa in prima persona narratore degli *apologoi*), ossia i Ciclopi e i Lestrigoni, mostrano l'esistenza inquietante di portamenti ricondotti a uno statuto di ferinità e di ignoranza, che tuttavia appaiono

<sup>10</sup> Tanto che si può tentare una lettura strutturale del poema quale serie di precetti didascalici illustrati sul tema delle leggi di ospitalità: si veda *e.g.* lo schizzo di M. Simpson, *Manners and Morals: Hospitality in the Odyssey*, in D. Burton et al. (eds), *The Odyssey and Ancient Art: An Epic in Word and Image*, Edith C. Blum Art Institute, Annandale-on-Hudson (NY) 1992, pp. 186-192, e A. Camerotto, *Xenia epica, ovvero le regole della civiltà*, in A. Camerotto, F. Pontani (a cura di), *Xenia*, cit., pp. 249-273.

<sup>11</sup> Va tuttavia evitata una lettura monolitica dell'attitudine dei Feaci verso Odisseo, soggetta a una lenta evoluzione dall'arrivo a Scheria fino alla narrazione degli *apologoi*: vd. *e.g.* G.P. Rose, *The Unfriendly Phaeacians*, «Transactions of the American Philological Association», C (1969), pp. 387-406.

legittimati su un piano di ordine globale e cosmico. In ambo i casi, l'ospitalità è resa più paradossale dal dettaglio dell'antropofagia: i Ciclopi e i Lestrigoni non accolgono gli stranieri come compagni per il pasto, ma come materia per il pasto stesso. Il gioco è sottolineato da Odisseo nella battuta rivolta a Polifemo: «sciagurato, che gli ospiti nella tua casa non avevi ritegno a mangiarli. Per questo Zeus ti ha punito e gli altri dèi» (IX, 478-479)<sup>12</sup>. Pur non rispettando Zeus<sup>13</sup>, tali popoli sono protetti in qualche misura dagli dèi, tanto che il torto a Polifemo cagiona almeno in parte le peripezie successive subite da Odisseo e i compagni, a causa dell'intervento di Poseidone.

Nello stesso senso, in una dimensione più vicina a quella degli eroi e riconducibile alla natura umana, è da leggere il caso del famigerato re Echeto evocato a

<sup>12</sup> Le somiglianze e le differenze tra l'episodio del Ciclope e quello dei Lestrigoni sono ben illustrate da Vincenzo Di Benedetto, in Omero, *Odissea*, a cura di V. Di Benedetto, Rizzoli, Milano 2010, pp. 554-555; dall'edizione sono tratte tutte le traduzioni dell'*Odissea* in queste pagine. Che la scena del Ciclope sia presentata come una rappresentazione tipica dell'ospitalità, che cioè la sua presentazione abbia una funzione eminentemente *etica*, è esplicitato da Odisseo stesso nel suo racconto ai Feaci: la sosta nella grotta non è dovuta al bisogno, ma proprio alla curiosità di scoprire il comportamento del padrone di casa, e di giudicarlo (cfr. vv. 174-176: «andrò a far prova di questi uomini qui: chi sono, se sono violenti e selvaggi e senza giustizia, oppure ospitali, e se hanno mente timorata degli dèi»; vv. 227-229: «ma io non fui d'accordo [a lasciare l'isola *n.d.a.*], e invece era la cosa migliore da fare. Io lo volevo vedere, lui, e se mi dava doni ospitali: lui che invece, giunto, non sarebbe stato affettuoso con i miei compagni»); cfr. I.J.F. de Jong, *A Narratological Commentary on the Odyssey*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 231-233.

<sup>13</sup> Il Ciclope rifiuta esplicitamente il timore di Zeus (IX, 275-278), mentre per i Lestrigoni il motivo non è impiegato dal poeta.

più riprese da Antinoo, che sottopone sistematicamente i suoi “ospiti” alla mutilazione di naso, orecchie e genitali (XVIII, 85-87):

βροτῶν δηλήμονα πάντων,  
ὅς κ' ἀπὸ ῥῖνα τάμησι καὶ οὐατα νηλεῖ χαλκῶ  
μήδεά τ' ἐξερύσας δώη κυσὶν ὠμὰ δάσασθαι.

flagello di tutti i mortali,  
che ti mozzerà il naso e le orecchie col bronzo  
[spietato,  
e ti strapperà i genitali e crudi li darà da mangiare  
[ai cani<sup>14</sup>.

Il mondo del re Echeto<sup>15</sup>, così come il mondo dei Ciclopi e dei Lestrigoni, è un mondo sottratto alle leggi di Zeus *xenios*, che continua tuttavia a esistere e a prosperare. La minaccia di Antinoo si situa, invero, sulla soglia tra le due dimensioni: se infatti per gli altri pretendenti possiamo riconoscere una sostanziale aderenza all'etica della *xenia*, pur in un senso “perverso” che andremo a breve a precisare, Antinoo, «sempre in-trattabile» (XVII, 388), spicca per la superba avidità<sup>16</sup>, che si risolve in un rigetto nei confronti dell'estraneo, percepito come intruso. La sua figura, nella narrazione dell'arrivo di Odisseo a palazzo, camuffato da men-

<sup>14</sup> Cfr. anche XVIII, 116 e XXI, 308.

<sup>15</sup> Il personaggio non è collocato con precisione nello spazio, al di là dell'indicazione che il suo regno si trova «sul continente» (v. 84): la sua natura stereotipica è evidenziata dalla critica (cfr. Homer, *Odyssey, Books XVII and XVIII*, a cura di D. Steiner, Cambridge University Press, Cambridge 2010, p. 169).

<sup>16</sup> Si veda il rimprovero di Telemaco (XVII, 404): «preferisci mangiare tu molto che dare a un altro».

dico, è quella di un corifeo stonato: fin dall'ingresso dello *xeinos* Odisseo, la reazione del personaggio è di rifiuto. Il nuovo arrivato è subito inserito, come “d'ufficio”, nella categoria dei «pezzenti molesti, ripulitori di banchetti» (XVII, 377)<sup>17</sup>: la violenta reazione alla provocazione di Odisseo, che chiede ad Antinoo di più di quanto abbiano dato gli altri, è il vergognoso colpo inflitto alla schiena con lo sgabello (vv. 462-467), un gesto disapprovato dagli altri pretendenti, di cui si fa portavoce un *tis* non meglio identificato (vv. 483-487):

Ἀντίνο', οὐ μὲν κάλ' ἔβαλες δύστηνον ἀλήτην.  
οὐλόμεν', εἰ δὴ πού τις ἐπουράνιος θεός ἐστι·  
καί τε θεοὶ ξείνοισιν εἰκότες ἀλλοδαποῖσι,  
παντοῖοι τελέθοντες, ἐπιστροφῶσι πόληας,  
ἀνθρώπων ὕβριν τε καὶ εὐνομίην ἐφορῶντες.

Antinoo, non è bello che tu abbia colpito un povero errabondo.

Sciagurato, tu, se costui fosse un dio celeste.

Anche gli dèi, somiglianti a stranieri venuti da fuori, e assumendo gli aspetti più vari, si aggirano per le città,

per sorvegliare la prepotenza e la probità degli uomini.

<sup>17</sup> La reazione di Antinoo è anticipata da quella, ben più veemente e scoordinata, di Melanzio (vv. 217-234), in cui già si trova per Odisseo-mendico l'accusa di essere «ripulitore di banchetti» (v. 220), ma la posizione del capraio è condizionata dalla sua compiacenza e adulazione nei confronti dei pretendenti che occupano il palazzo (si veda il suo contegno ai vv. 370-374): gli si può quindi rinfacciare di essere infedele all'antico padrone e ruffiano più che mal disposto verso l'estraneo (se non per timore di un boccone di meno).

Nella scelta di non dare un nome al personaggio è certo da leggere la volontà del poeta di non attribuire la riprovazione del gesto a un singolo, ma all'intera comunità, come già anticipato dal v. 481 («e quelli oltre modo si sdegnarono, tutti») e ripreso al v. 488 («così dicevano i pretendenti, ma lui non si curava dei loro discorsi»). Il ruolo di Antinoo, anche nei libri che seguono, si staglia in negativo sulla comunità dei pretendenti, insieme a quello di Eurimaco, che a sua volta si fa protagonista di un episodio consimile (XVIII, 357-399)<sup>18</sup>; ancora, l'isolamento del personaggio spicca nella prova dell'arco: è lui a dissuadere Odisseo dal cimentarsi, ancora con la minaccia di un esilio nel paese del re sanguinario (XXI, 306-309). In somma, il legame speciale che Antinoo rivendica con il truce Echeto sembra guadagnato sul campo.

Ma sono gli altri pretendenti al di sopra di ogni sospetto, per quanto riguarda il rapporto con lo *xenos* e con la *xenia*? In verità, per quanto possano mostrarsi nel loro complesso ospitali<sup>19</sup>, il problema di fondo sorge

<sup>18</sup> L'attitudine di Eurimaco verso lo straniero è almeno in partenza differente: non c'è motivo di leggere in chiave sarcastica o irrisoria l'"offerta di lavoro" formulata ai vv. 357-361 (*contra* V. Di Benedetto, in Omero, *Odissea*, cit., pp. 966-968), non fosse per la chiusa che stigmatizza lo statuto del mendico (vv. 362-364); certo suona come un'offesa agli occhi del lettore, che sa bene che il mendico è in realtà il padrone di casa, ma di per sé manifesta un atteggiamento meno intransigente verso l'arrivo dell'estraneo rispetto all'assalto diretto di Antinoo. Diverso l'atteggiamento verso l'indovino Teoclimeno (XX, 345-383), ma non vogliamo qui soffermarci sull'episodio, che presenta altre singolarità e che ci porterebbe fuori strada.

<sup>19</sup> Il poeta sembra, però, voler avvicinare il comportamento dei pretendenti a quello del Ciclope, come mostra il commento di Odisseo alla fine della strage (XXII, 413-415).

nel fatto che *non sono, in verità, loro gli ospiti*, ma lo sarebbe, piuttosto, Telemaco<sup>20</sup>. Essi, a loro volta sono ospiti, in senso passivo, della casa di Odisseo, così che la relazione tra il mendico e loro è artificiosamente capovolta in tutta la seconda parte del poema.

Nella raffigurazione che l'*Odissea* offre esistono non solo esempi di buona o cattiva ospitalità dal punto di vista dell'offerente, ma anche dal punto di vista del fruitore: un altro caso significativo, anzi cruciale per la struttura narrativa del poema, è quello che coinvolge i compagni stessi di Odisseo sull'isola del Sole, l'episodio da subito narrato dal poeta (I, 7-9), un esempio di scelleratezza simile al tradimento di Egisto, ricordato ancora non per caso da Zeus (vv. 32-43).

Anche queste rappresentazioni di abusi si possono ricondurre al messaggio etico generale che l'*Odissea* propone nel rapporto con lo straniero: l'affermazione di un paradigma di ospitalità garantito da Zeus costituisce un elemento di sicurezza all'interno di un mondo intrinsecamente selvaggio. Nelle parole del poeta si individua un quadro coerente, che afferma in ogni caso la superiorità del paradigma ospitale incarnato dagli eroi (non solo da quelli positivi), rispetto all'accoglienza aggressiva, predatoria e tendenzialmente antropofaga di forme primitive di società, della cui esistenza si prende tuttavia atto, nel segno della distanza.

<sup>20</sup> A tratti Telemaco fa valere il proprio ruolo (XX, 262-269 e 339-344, intervento accolto dal riso convulso dei pretendenti), e il suo appoggio è fondamentale a evitare che all'Odisseo mendico venga davvero fatto del male, ma la situazione non è molto mutata rispetto ai primi due libri, in cui egli è rappresentato in balia dell'arroganza dei suoi ospiti sgraditi.

Ciò che è veramente “straniero”, per il poeta dell’*Odissea*, è questo orizzonte. Proprio in questa separazione tra mondo “civile” e rispetto delle regole di *xenia* e mondo “incivile”, si cela tuttavia il seme di una concezione che vede lo straniero come potenzialmente ostile, in quanto *mancante* di un sistema di valori condivisi all’interno di una comunità etnicamente e socialmente determinata: nel giudizio sul mondo di Echeto è la radice dello sguardo classico sul *barbaros*.

3. Saltando qualche secolo, con la licenza che questo disinvolto “spigolare” mi permette, l’approccio si riscontra ormai consolidato nella storiografia classica di produzione o circolazione ionico-attica: il problema della distinzione tra elemento greco ed elemento non-greco in Erodoto è certo figlio della penetrazione ellenica nella regione anatolica e dell’affermarsi del potere achemenide in Asia centrale. La definizione della guerra di Troia come conflitto tra i Greci d’Europa e i barbari d’Asia (Hdt. I, 3-5) è l’applicazione retrospettiva di uno sguardo moderno alla rappresentazione iliadica<sup>21</sup>.

Se in Erodoto la separazione non è ancora eticamente connotata, ma preserva l’interesse a comprendere tipico dell’approccio etnografico, la speculazione

<sup>21</sup> Per un resoconto meno frettoloso dell’emergere della dicotomia Greci-barbari nella cultura antica, si veda la lucida messa a punto di A.M. Battagazzore, *La dicotomia Greci-Barbari nella Grecia classica*, «Sandalion», XVIII (1995), pp. 5-34; cfr. anche i “classici” H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1965, in specie pp. 20-51, e P. Cartledge, *The Greeks: A Portrait of Self and Others*, Oxford University Press, Oxford 1992<sup>2</sup>, in specie pp. 51-77.



di quinto secolo mostra una sclerotizzazione della dicotomia – complice il rapporto sempre più complesso con il potere persiano. Un fattore importante per questo sviluppo fu certo la narrazione che l'Atene democratica costruì per sé, attraverso l'oratoria, la storiografia e il dramma, nel confronto con le altre realtà greche e non-greche.

La natura intenzionalmente rapsodica di questa scorribanda mi permette di non soffermarmi a lungo sulla messa in scena dell'elemento straniero nel teatro di Dioniso, un tema che peraltro verrà sviluppato con ben altra profondità e sensibilità in questo stesso volume: vorrei tuttavia soffermarmi su un elemento di qualche interesse per creare un "ponte" con la riflessione di quarto secolo.

Già nelle *Supplici* di Eschilo si può notare una ricezione e traslazione del paradigma che abbiamo osservato nell'*Odissea* secondo i nuovi gangheri ideologici della democrazia nascita: la distinzione tra l'isonomia greca (più specificamente ateniese)<sup>22</sup> e le forme di governo dispotico del mondo barbarico si dispiega – tra le varie altre sue forme – nella propensione all'accoglienza e all'integrazione, per quanto parziale<sup>23</sup>, nella comunità cittadina. Se l'operazione di Eschilo si colloca ancora sullo sfondo di una contrapposizione tra Grecia e Oriente, quella di Euripide, nei suoi

<sup>22</sup> La *Argo* di Eschilo è qui uno specchio fedele della contemporanea Atene: vd. M.P. Pattoni, *Democratic Paideia in Aeschylus' Suppliants*, «Polis», XXXIV (2017), pp. 251-272.

<sup>23</sup> Il quadro di Eschilo non va astratto dalla sua collocazione storica, che conosce per gli stranieri soltanto il ruolo di *métoikoi*: vd. ora le riflessioni di D. Kasimis, *The Perpetual Immigrant and the Limits of Athenian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, in particolare pp. 3-25.

drammi “politici”<sup>24</sup>, mostra il segno di un cambio di prospettiva, condizionato dal cambio di fronte bellico: negli anni del conflitto con la potenza lacedemone, il termine di paragone per Atene è il resto della Grecia. Così, nelle *Supplici* e negli *Eraclidi*, senza più celare nella finzione drammaturgica il nome della *polis* accogliente<sup>25</sup>, la preminenza etica di Atene si staglia sul resto dell’Ellade.

Non sorprende che il bagaglio di leggende scelto da Euripide trovi già una prima codificazione nella storiografia erodotea, dove i due episodi – l’aiuto ai figli di Eracle contro Euristeo, e l’attacco a Tebe per costringere la città a rendere le spoglie dei caduti nella spedizione dei Sette – erano già inseriti in una trama di autoelogio della città, nel discorso degli Ateniesi ai Tegeati, prima della battaglia di Platea (Hdt. IX, 27, 1-4). Gli stessi episodi, forti della riproposizione scenica euripidea, entrano nella tradizione di *topoi* che l’antichità ci consegna per le orazioni funebri: nell’*Epitafio* di Lisia, essi trovano un’estesa trattazione (§7-16), e un cenno torna nell’epitafio “di Aspasia” nel *Meneseno* di Platone (239b5-8), dove è chiara l’influenza del

<sup>24</sup> L’etichetta è di G. Zuntz, *The Political Plays of Euripides*, Manchester University Press, Manchester 1955.

<sup>25</sup> Per le *Supplici*, il ruolo di Argo risulta sminuito, forse per la riflessione di Euripide sul difficile rapporto tra le due *poleis* (cfr. M.P. Pattoni, *Tracce eschilee nelle Supplici di Euripide, tra riprese e distanziazioni*, in A. Gostoli, R. Velardi, M. Colantonio (a cura di), *Mythologein. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di Giovanni Cerri*, Serra, Pisa-Roma 2014, pp. 278-287).

modello euripideo nella menzione dei poeti che hanno cantato la vicenda di fronte a tutti (239b7-8)<sup>26</sup>.

I due episodi tornano, con particolare significato, nel *Panegirico* di Isocrate, il grande tentativo di riconquistare per Atene un'egemonia sull'Ellade nella direzione di un nuovo sforzo anti-persiano. Il passo merita di essere osservato da vicino, dal momento che in esso troviamo un'esplicita canonizzazione delle virtù che vengono riconosciute nell'operato di Atene (Pg. 58):

ἔπειτ' οὐδὲ ψευσθέντες φαίνονται τῶν ἐλπίδων δι'  
 ἃς κατέφυγον ἐπὶ τοὺς προγόνους ἡμῶν. ἀνελόμενοι  
 γὰρ πόλεμον ὑπὲρ μὲν τῶν τελευτησάντων πρὸς  
 Θηβαίους, ὑπὲρ δὲ τῶν παίδων τῶν Ἡρακλέους πρὸς  
 τὴν Εὐρυσθέως δύναμιν, τοὺς μὲν ἐπιστρατεύσαντες  
 ἠνάγκασαν ἀποδοῦναι θάψαι τοὺς νεκροὺς τοῖς προ-  
 σήκουσιν, Πελοποννησίων δὲ τοὺς μετ' Εὐρυσθέ-  
 ως εἰς τὴν χώραν ἡμῶν εἰσβαλόντας ἐπέξελθόντες  
 ἐνίκησαν μαχόμενοι κἀκεῖνον τῆς ὕβρεως ἔπαυσαν.

E poi è noto che quelli che si rifugiarono dai nostri antenati non hanno visto deluse le loro speranze. Essi si assunsero infatti il peso della guerra sia per i morti contro i Tebani, sia per i figli di Eracle contro il potente Euristeo. E i primi furono costretti con una spedizione a restituire i cadaveri ai congiunti per la sepoltura, mentre i Peloponnesiaci venuti con

<sup>26</sup> In generale su questo bagaglio di *topoi* si veda N. Loraux, *L'invention d'Athènes : histoire de l'oraison funèbre dans la "cité classique"*, Mouton, Paris-La Haye-New York 1981, pp. 79-97 e 133-153.

Euristeo furono vinti in battaglia con una sortita e venne così stroncata la tracotanza del loro capo<sup>27</sup>.

L'episodio di Adrasto e dei Sette è ricordato da Isocrate anche altrove<sup>28</sup>, mentre quello degli Eraclidi non trova spazio al di fuori del *Panegirico*: non è impossibile che, più ancora che il passo erodoteo, Isocrate avesse in mente l'operazione politica attuata da Euripide nella scelta dei due episodi per le sue tragedie. In ogni caso, è chiara l'insistenza sull'elemento dell'accoglienza nei confronti dei rifugiati, che costituisce la chiave di lettura – inequivocabilmente positiva – di ambo gli eventi, un tassello nel quadro della supremazia morale che il *Panegirico* descrive, con la lista delle benemerienze prestate da Atene agli altri Greci. Colpisce che un motivo riletto da Euripide sullo sfondo di una politica imperialista in Ellade, nel quadro di una guerra contro Sparta, sia qui restituito da Isocrate all'intelaiatura generale di un'egemonia nello sforzo bellico contro l'oriente. Non avrebbe potuto, Isocrate, usare le *Supplici* di Eschilo con altrettanto risultato. Nel *Panegirico*, l'elemento non-greco è oggetto di una critica senz'appello<sup>29</sup>.

4. Lo spazio ancora a disposizione non è molto: sarà quindi il caso di giungere a Platone. Lo sguardo

<sup>27</sup> Traduzione tratta da Isocrate, *Orazioni*, a cura di C. Ghirga e R. Romussi, Rizzoli, Milano 1993.

<sup>28</sup> Vd. R. Nicolai, *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a. C. e i nuovi generi della prosa*, Quasar, Roma 2004, pp. 78-79.

<sup>29</sup> Cfr. e.g. Pg. 150-156.

di Platone, ma in generale della tradizione socratica<sup>30</sup>, è caratterizzato – nel quadro di una convinta impostazione anti-democratica – da una reintegrazione forte dell'elemento non greco: la dimensione per così dire “orizzontale” del rapporto tra grecità e mondo estraneo non è importante per Platone, per cui l'elemento importante è quello “verticale”, nel senso di una gerarchia sociale e spirituale. Non sorprende, quindi, trovare in Platone una valutazione spesso positiva dell'elemento straniero, sia in ambito greco sia in ambito “barbaro”.

I personaggi stranieri dei dialoghi non sono mai di per sé, *in quanto stranieri*, connotati negativamente agli occhi del lettore: così *xenos* è l'ospite di Elea, il filosofo che guida la dialettica nel *Sofista* e nel *Politico*; *xenos* è l'Ateniense che – insieme a due rappresentanti di stirpe dorica, Clinia e Megillo – disegna la costituzione della città di Magnesia nelle *Leggi*. Stranieri sono i filosofi di Clazomene, che vogliono ascoltare con ansia i discorsi scambiati da Socrate con Zenone e Parmenide nel *Parmenide*; stranieri sono Parmenide e Zenone, straniero è Timeo nel *Timeo*.

Lo statuto dei sofisti, vittime predilette della polemica platonica nei confronti della grande tradizione intellettuale di quinto secolo, non è condizionato dalla loro provenienza, come mostra la reazione di Socrate, nel *Menone*, alla critica di Anito, che pone uno qualsiasi tra i *kaloï kagathoi* ateniesi più in alto di Protagora (91c1-92e6)<sup>31</sup>. Nello *Ione* il gioco è scoperto, ancora una volta, da Socrate stesso: al rapsodo Ione, che mil-

<sup>30</sup> Si pensi ai *flirt* medizzanti di Antistene, con il suo *Ciro*, o di Senofonte, con la sua *Ciropedia*.

<sup>31</sup> L'argomento di Socrate è noto: i politici ateniesi non riuscirono a essere maestri di virtù. L'assunto è un vero e proprio

lanta per la sua arte il possesso delle competenze dello stratego, Socrate domanda il motivo del suo mancato impegno alla difesa della *polis* (540e10-541c2). Quando Ione risponde che non potrebbe in quanto straniero (541c3-7), Socrate gli oppone l'esempio di Apollodoro di Cizico, Fanostene di Andro, Eraclide di Clazomene (541c8-d3). Il problema di Ione di Efeso non è la sua provenienza, ma l'inermità del suo presunto sapere tecnico.

Ancora piú interessante è il rapporto di Platone con l'elemento "barbaro"<sup>32</sup>. Tra i manifesti dell'attitudine del filosofo verso la distinzione è nel *Politico*, nelle parole dello *xenos* di Elea, che offrendo un profilo tecnico per la dialettica della *diairesis* cerca proprio in questa distinzione un paradigma di dicotomia erronea (262a8-d6):

μη̄ σμικρὸν μόνιον ἔν πρὸς μεγάλα καὶ πολλὰ ἀφαιρῶμεν, μηδὲ εἶδους χωρὶς· ἀλλὰ τὸ μέρος ἅμα εἶδος ἔχεται [...] τοιόνδε, οἷον εἴ τις τὰνθρώπινον ἐπιχειρήσας δίχα διελέσθαι γένος διαιροῖ καθάπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἐνθάδε διανέμουσι, τὸ μὲν Ἑλληνικὸν ὡς ἔν ἀπὸ πάντων ἀφαιροῦντες χωρὶς, σύμπασι δὲ τοῖς ἄλλοις γένεσιν, ἀπείροις οὔσι καὶ ἀμείκτοις καὶ ἀσυμφώνοις πρὸς ἄλληλα, βάρβαρον μιᾷ κλήσει

*topos* della letteratura socratica (cfr. anche *Thg.* 126d1-7; *DV* 376c7-378c5).

<sup>32</sup> Esistono già studi sul rapporto di Platone con l'elemento barbaro e straniero, a partire almeno da F. Weber, *Platons Stellung zu den Barbaren*, Straub, München 1904; vd. poi su tutti H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, cit., pp. 72-87, e H. Joly, *Études platoniciennes : la question des étrangers*, Vrin, Paris 1992.

προσειπόντες αὐτὸ διὰ ταύτην τὴν μίαν κλήσιν καὶ γένος ἔν αὐτὸ εἶναι προσδοκῶσιν.

Dobbiamo stare attenti a non isolare un'unica piccola parte rispetto alle molte grandi, né separatamente dalla forma: bisogna invece fare in modo che la parte abbia insieme una forma [...]. Nel senso che abbiamo agito come uno che, tentando di dividere in due il genere umano, lo dividesse come fa la maggior parte degli abitanti di qui, che separa il popolo ellenico, come un'entità unitaria, da tutti gli altri popoli, e d'altro canto, chiamando tutte quante le altre razze, sebbene esse siano infinite, prive di contatti reciproci e incapaci di comunicare fra loro, con la denominazione unica di "barbaro", ritiene che, per via di questa denominazione unica, unica sia anche la razza<sup>33</sup>.

Se da una parte sono condivisibili le cautele di Batteggazzore, che sottolinea come il passo abbia un ruolo eminentemente metodologico all'interno della definizione della corretta divisione<sup>34</sup>, la scelta dell'esempio non può essere considerata casuale: l'impossibilità di considerare categoria a sé stante quella dei "barbari" è pari all'illegittimità di una partizione dell'insieme dei numeri che isoli da una parte il diecimila e dall'altra tutte le altre cifre (262d6-7). Nella reazione dello *xenos* di Elea alla netta bipartizione

<sup>33</sup> Traduzione di G. Giorgini (Platone, *Politico*, Rizzoli, Milano 2005).

<sup>34</sup> A.M. Batteggazzore, *La dicotomia Greci-Barbari nella Grecia classica*, cit., pp. 9-10.

che i più tra gli Ateniesi<sup>35</sup> propongono, vi è la percezione, da parte di Platone, di una complessità del problema dell'elemento non-greco, una complessità che si apre al possibile riconoscimento per l'orizzonte "barbaro" di un portato di conoscenza positiva, o almeno del possesso di strumenti utili per la ricerca. Rappresentazione plastica di questa apertura verso la sapienza straniera è la scelta, nei dialoghi, di autorità "barbare" evocate da Socrate, come il trace Zalmossi (*Chrm.* 156d1-157c6), il *logos* egiziano di Thamus e Theuth (*Phdr.* 274c1-275b4), o la storia del panfilo Er (*Resp.* X, 614b1-621a7).

Platone sembra voler scardinare il presupposto epistemologico generale che potrebbe impedire al pensiero greco di riconoscere ai *barbaroi* l'accesso a una forma di sapere, ossia la differenza della relazione delle lingue con la verità dei fatti che rappresentano: nel *Cratilo*, le lingue barbare – pur non discusse in modo diretto – rientrano nell'ipotesi generale sul portato di verità del linguaggio e sul suo rapporto con i *pragmata* (*Cra.* 383a4-b2). Cratilo sostiene che per tutte le lingue «è già predisposta una certa correttezza dei nomi per Greci e per barbari, la stessa per tutti» (384c1-2). Il modello di correttezza che Cratilo propone, legato a un rapporto "magico" e biunivoco tra nomi e cose, non è utile per la ricerca. Ma porre il problema del rapporto tra linguaggio e realtà sullo sfondo di una condizione *comune* tra lingua greca e lingue straniere costituisce una evidente apertura di Platone all'idea di una possibilità dell'indagine filosofica presso popolazioni

<sup>35</sup> Lett. «di quelli di qui», τῶν ἐνθάδε: l'Eleate sottolinea la dicotomia come caratteristica degli Ateniesi, o in genere dei Greci di Ellade?



straniere, lontane, persino sconosciute. Come tutti gli altri strumenti, la comunicazione linguistica, quando sia efficace e ben congegnata, lo sarà a prescindere dalla sua provenienza e dall'origine del suo costruttore (390a1-2)<sup>36</sup>.

Un simile orizzonte sembra confermato dalle parole di Socrate, in un celebre passo del sesto libro della *Repubblica*, in cui si afferma la plausibilità del modello prospettato per la *kallipolis* (499c7-d6):

εἰ τοίνυν ἄκροισ εἰς φιλοσοφίαν πόλεώς τις ἀνάγκη ἐπιμεληθῆναι ἢ γέγονεν ἐν τῷ ἀπείρῳ τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ ἢ καὶ νῦν ἔστιν ἐν τινι βαρβαρικῷ τόπῳ, πόρρω που ἐκτὸς ὄντι τῆς ἡμετέρας ἐπόψεως, ἢ καὶ ἔπειτα γενήσεται, περὶ τούτου ἔτοιμοι τῷ λόγῳ διαμάχεσθαι, ὡς γέγονεν ἢ εἰρημένη πολιτεία καὶ ἔστιν καὶ γενήσεται γε, ὅταν αὕτη ἡ Μοῦσα πόλεως ἐγκρατῆς γένηται.

Se però è accaduto nell'infinito tempo passato, o anche oggi accade in qualche regione barbarica a noi ignota per la sua lontananza, oppure se accadrà nel futuro che una qualche necessità induca chi eccelle nella filosofia a prendersi cura di una città, allora siamo pronti a sostenere nella discussione che quando la Musa stessa domini in una città, la costituzione da noi descritta è esistita, o esiste, o almeno esisterà<sup>37</sup>.

Socrate non esclude l'ipotesi che una costituzione simile a quella distesa nei libri centrali della *Repubbli-*

<sup>36</sup> Cfr. H. Joly, *Études platoniciennes*, cit., pp. 82-84.

<sup>37</sup> Traduzione di M. Vegetti (Platone, *Repubblica*, Rizzoli, Milano 2006).

ca si sia realizzata o stia realizzandosi «in un qualche paese barbaro»<sup>38</sup>: nell'espressione possiamo riconoscere un uso di *barbarikos* ben distante da un giudizio etico negativo. Se nello stato disegnato dall'Ateniese nelle *Leggi* l'accesso degli stranieri è meticolosamente regolamentato, la possibilità di reperire norme costituzionali positive fuori dalla *polis* e in terre straniere è a fondamento dell'istituzione del *theōros*, incaricato di viaggiare per indagare i costumi e le legislazioni dei diversi popoli (*Lg.* XII, 951a4-c4)<sup>39</sup>. Nella costruzione letteraria del *Timeo-Crizia*, *theōros* è Solone, che solo recatosi in Egitto può apprendere «la più grande e degna di fama» tra le imprese compiute da Atene, scomparsa dalla memoria degli Ateniesi per la lontananza nel tempo (21d4-8)<sup>40</sup>. Così, proprio nella rappresentazione letteraria del *Timeo-Crizia*, Platone offre un esempio brillante dell'importanza e della fertilità di un contatto con la sapienza di un mondo straniero, anche nella direzione di una comprensione più piena del sé. L'apertura e la spinta del pensiero di Platone

<sup>38</sup> Il passo fu peraltro preso sul serio dagli esponenti del platonismo tardoantico, che, al tramonto della civiltà pagana, sognavano di poter realizzare un nuovo progetto politico-filosofico presso la corte persiana; cfr. da ultimo Ph. Hoffmann, *Les âges de l'Humanité et la critique du christianisme selon Damascius*, «Revue de l'Histoire des Religions», CCXXXIV (2017), pp. 737-775: 768-773.

<sup>39</sup> Cfr. H. Joly, *Études platoniciennes*, cit., pp. 49-62; sul problema, che non vogliamo qui affrontare, della presenza di stranieri nella città ideale, vd. É. Helmer, *Inclure/exclure : la cité de Platon face aux étrangers*, «Cités», LXVIII (2016), pp. 77-90 e, nel presente volume, il contributo di S. De Leonardis e S. Pone.

<sup>40</sup> La tradizione di un solone *theōros* ha alle spalle Erodoto, con la narrazione sui viaggi compiuti dopo l'impegno politico ad Atene (cfr. *Hdt.* I, 30-34).

fuori dal mondo della *polis* prelude all'esplosione dei confini e delle frontiere della grecità presto sancito dalle conquiste di Alessandro, dalla dimensione globale dell'epoca ellenistica<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Per l'apporto dell'elemento straniero all'ellenismo, si veda il classico A. Momigliano, *Saggezza straniera. L'ellenismo e le altre culture*, ora in nuova edizione a cura di F. Gazzano, Einaudi, Torino 2019; sull'emergenza del pensiero "cosmopolita", vd. J.F. Pradeau, *Gouverner avec le monde : réflexions antiques sur la mondialisation*, Les Belles Lettres, Paris 2015, pur con le riserve formulate nella recensione di G. Traina, «Bryn Mawr Classical Review», online 17.08.2016, <http://bmcr.brynmawr.edu/2016/2016-08-17.html>.