



Battegazzore, Antonio Mario (1996) *La Dicotomia greci-barbari nella Grecia classica: riflessioni su cause ed effetti di una visione etnocentrica*. Sandalion, Vol. 18 (1995 pubbl. 1996), p. 5-34.

<http://eprints.uniss.it/4606/>

SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE

18

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI SASSARI



Edizioni Gallizzi



Pubblicazione realizzata col contributo
della Regione Autonoma della Sardegna

Per scambi di Libri e Riviste:

SEGRETERIA DI REDAZIONE

Anna Maria Mesturini
Giovanna Maria Pintus
Anna Maria Piredda

Via Università, 40 - 07100 SASSARI

SANDALION

QUADERNI DI CULTURA CLASSICA, CRISTIANA E MEDIEVALE

18

a cura di

Antonio M. Battezzore, Luciano Cicu e Pietro Meloni

ANTONIO M. BATTEGAZZORE, La dicotomia Greci-Barbari nella Grecia classica: riflessioni su cause ed effetti di una visione etnocentrica □ M. ALESSANDRA PETRETTO, Musica e guerra: note sulla *Salpinx* □ GIOACHINO CHIARINI, Il mito a teatro. Riflessioni sull'*Amphitruo* □ LUCIANO CICU, Spectator in fabula *Ut aequae mecum sitis gnarures* (Poen. 47) □ WALTER LAPINI, Cicerone, *Topica* 1.4 □ FRANCO FERRARI, È nata prima la gallina o l'uovo? Un problema cosmologico in Plut. *Quaest.conv.* II 3 □ MARIA TERESA LANERI, Una strana narrazione catoniana sulla fondazione di Tivoli (in Solin. II 7-8) □ RAIMONDO TURTAS, La diocesi di Sulci tra il V e il XIII secolo □ Recensioni, schede e cronache.

Sassari 1995

ANTONIO M. BATTEGAZZORE

LA DICOTOMIA GRECI-BARBARI NELLA GRECIA CLASSICA:
RIFLESSIONI SU CAUSE ED EFFETTI
DI UNA VISIONE ETNOCENTRICA (*)

È risaputo che i Greci furono da sempre orgogliosamente monoglotti e considerarono la loro lingua il solo mezzo d'espressione dei principi di civiltà in base ai quali regolare la socialità umana (1). Da questa marcata consapevolezza della loro superiorità, e dalla conseguente fiducia

(*) Il presente testo, che non può avere altra pretesa se non quella di offrire una provvisoria «cornice» per inquadrare una così complessa e articolata tematica, riproduce, con alcuni ritocchi, con l'aggiunta delle note e di qualche aggiornamento, la relazione tenuta al Convegno di studi su «Razze e Culture», che ha avuto luogo a Imperia (Teatro Cavour) nei giorni 3-4-5 novembre 1995, organizzato dal Centro di Iniziativa Politica e Culturale «Rosselli».

(1) Evitiamo qui di trattare il problema, sollevato dal pensiero greco, sulla ragione che determina la varietà delle lingue umane. Basti dire, a riprova della scarsa curiosità del popolo greco per le lingue straniere, che il tentativo «scientifico» di spiegare le differenze delle lingue nasce solo col V secolo. Nel momento in cui la mente umana si sofferma a riflettere sulle innumerevoli differenze etniche e linguistiche, a quel punto entra in crisi l'idea stessa dell'esistenza di una lingua originaria naturale, creazione della divinità (ma, si badi, ben presente nell'orizzonte antropologico greco rimane la convinzione dell'esistenza di una lingua naturale originaria, come ricaviamo dal ben noto passo di Erodoto, II 2, 2-4 che narra l'indagine sperimentale condotta dal sovrano egizio Psammetico I [664-610] per scoprire appunto quale fosse la *lingua naturale* più antica). In alcuni passi di Diodoro Siculo (c. 60-30 a.C.), dove viene descritto uno schizzo di storia della civiltà vista in termini di progresso a partire da un originario stadio ferino (I 7-8), sarebbero ben presenti, secondo autorevoli studiosi, idee di Democrito di Abdera, contenute nel suo trattato *Μικρὸς δῶκοσμος*, relative in particolare alla teoria sulla diversità delle lingue. Mette conto sottolineare che Democrito visse ad Abdera, in Tracia, a contatto con popoli «barbari», in particolare con i Persiani. Come si ricava anche da Proclo (nel suo commento al *Cratilo* di Platone), l'analisi di Democrito partiva dal presupposto che il linguaggio fosse un fenomeno storico, partecipe quindi di un elemento di casualità e di arbitrarietà. Non esiste quindi un linguaggio innato o naturale. Si tratta di una questione assai complessa, che, ripeto, non è possibile esaminare in questa sede. Ma si deve almeno porre all'attenzione di chi legge il tema del linguaggio inteso come fenomeno condizionato dal processo della storia.

in se stessi e nella coraggiosa indipendenza delle loro azioni, discendeva la riluttanza a studiare e *capire* il vero pensiero e gli specifici costumi delle culture straniere.

La nascita stessa della geografia, e di una scienza fondamentale come l'etnografia, va intesa, in senso generale, come esigenza da parte dei Greci non tanto di conoscere disinteressatamente altri popoli e altre istituzioni, quanto piuttosto di dare conto dei fattori climatici, istituzionali o razziali che a loro giudizio legittimavano siffatta loro superiorità. Basti pensare ai malauguratamente scarsi frammenti di un'opera come la *Periegesi* di Ecateo di Mileto, considerato il fondatore dell'etnografia e della geografia, ma di cui non molto è lecito dire ⁽²⁾, e soprattutto al gusto della «ricerca» (*historía*) di molteplici e contrapposte esperienze e modalità culturali (ricerca estesa a territori che nessun greco aveva mai esplorato ⁽³⁾) presente sia nelle *Storie* di Erodoto sia nel trattato contenuto nel «Corpo ippocratico» dal titolo *Arie, acque, luoghi*. Trattato, quest'ultimo, di grande rilevanza antropologica ed etnografica, con la sua spiegazione dell'indole e del comportamento dei popoli attraverso il clima, oltre che attraverso le leggi e i costumi ⁽⁴⁾, e con le sue ampie ana-

⁽²⁾ Significative, per quanto riguarda l'esigenza di estrapolare dalla materia mitica un contenuto di verità, o, per meglio dire, di verosimiglianza storica, sono comunque le parole con cui Ecateo diede inizio alla sua opera, probabilmente la Περύγησις: «L'esposizione presente è di Ecateo di Mileto: scrivo le notizie che seguono conforme alla mia opinione circa la verità; infatti le tradizioni degli Elleni sono non solo numerose, ma anche, secondo la mia impressione, ridicole». Come scrisse M. UNTERSTEINER (*La fisiologia del mito*, terza edizione, Torino 1991, p. 260), «L'ambiente religioso di Mileto [...], i rapporti con i sacerdoti egizi e altre circostanze analoghe possono averlo messo in contatto con le più remote tradizioni mediterranee. Ciò sembra confermato dal fatto che lo studio delle genealogie lo aveva indotto a riconoscere l'esistenza dei preelleni, da lui chiamati barbari (*Fr. Gr. Hist.*, N. 1, F. 119). Ecateo, dunque, avverte che fra preelleni della preistoria e barbari contemporanei esistevano dei punti di contatto nel dominio religioso: questa è un'idea veramente profonda anche se colorita di un concetto e di una terminologia moderni, suggeriti dalla mentalità razionalistica dello storico».

⁽³⁾ Cfr. Hdt. IV 25. Va per altro tenuto presente, come osservò A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, trad. it., Torino 1980 [Cambridge University Press 1975], p. 78, che i Greci furono «assai meno curiosi di quanto ci si sarebbe aspettato nei riguardi di certi paesi che avevano a portata di mano, anzi, posti proprio entro la loro sfera d'influenza economica e culturale».

⁽⁴⁾ Del clima, come chiave interpretativa per dare conto della superiorità della razza greca rispetto ai poli estremi dell'Europa e dell'Asia, si avvale Aristotele nella *Politica* (VII, 7, 1327 b 23-33): «Le nazioni situate in regioni fredde, e specialmente le na-

lisi sugli effetti patogeni del dispotismo orientale e su quelli salutari della libertà espressa dalla civiltà greca ⁽⁵⁾. In questo autore i termini *nomos*, per indicare il fattore umano, e *physis*, per indicare quelli naturali, ora colludono tra di loro ⁽⁶⁾ ora collidono, ma non entrano in gioco come giudizi di valore costante. Essi fungono esclusivamente da strumenti logici di analisi della realtà.

Come osservò A. Momigliano, «i saggi greci operarono sempre all'interno della *polis*, accettarono sempre la sua religione e assai raramente rifiutarono la sua moralità convenzionale» ⁽⁷⁾. Da quest'ambito mentale, che stabiliva un così stretto legame fra lingua ed *ethnos* inteso come complesso ideale costitutivo dell'identità greca ⁽⁸⁾, bisogna dunque par-

zioni europee, sono piene di coraggio ma in genere mancano d'intelligenza e di abilità tecnica: è perché, pur vivendo in nazioni relativamente libere, sono incapaci di organizzazione politica e non sono in grado di esercitare la supremazia sui loro vicini. Al contrario le nazioni asiatiche sono intelligenti e di spirito inventivo, ma non hanno alcun coraggio per cui vivono continuamente in soggezione e schiavitù. Ma la razza degli Elleni, che occupa la posizione geografica centrale, partecipa in maniera simile delle qualità di entrambi i gruppi di nazioni, perché è coraggiosa e intelligente, ed è questa la ragione per la quale conduce un'esistenza libera sotto eccellenti istituzioni politiche, ed è persino capace di governare il mondo intero qualora conseguia l'unità della costituzione». Sull'influenza dell'opera ippocratica in merito alla giustificazione aristotelica «della speranza di un imperialismo panellenico» cfr. J. JOUANNA, *Ippocrate*, Torino 1992, p. 235. Tale speranza, per altro, è ammessa da Aristotele solo in questo passo (per quanto ci è dato sapere) e, come annotò A. MOMIGLIANO (*op. cit.*, p. 139), «con molta circospezione». Mette conto ricordare ancora che la favorevole posizione geografica di Atene suggerì anche a Senofonte, *Poroi*, I 6, la seguente considerazione: «Non in modo irragionevole si potrebbe pensare che il paese (πῶλις) si trovi al centro della Grecia e di tutta la terra abitata».

⁽⁵⁾ Cfr. cap. 13 e, più in generale, i capitoli 12-24. Per una lettura antropologica dell'opera e per una valutazione del suo livello scientifico si veda l'introduzione di L. BOTTIN a *Ippocrate. Arie Acque Luoghi*, Padova 1986, pp. 9-47.

⁽⁶⁾ Nel cap. XIV, per esempio, a proposito delle differenze somatiche di certi popoli asiatici, si dice che la testa dei macrocefali è lunga perché ai neonati vengono imposti particolari provvedimenti. Ma, si aggiunge, coll'andare del tempo questa caratteristica, che in origine era il risultato di un costume (*nomos*), diventa un fatto ereditario, ossia rientra «nella natura» e diventa un vero e proprio carattere etnico.

⁽⁷⁾ A. MOMIGLIANO, *op. cit.*, pp. 173-74.

⁽⁸⁾ Di siffatto atteggiamento, in origine straordinariamente fecondo sul piano culturale, non è facile valutare appieno le coesistenti implicazioni negative, via via manifestatesi nel corso di quel lento processo storico che in età ellenistica condusse all'inevitabile vulnerabilità della civiltà greca, resasi di fatto dipendente dalla sapienza barbarica. Di questo fenomeno si è occupato magistralmente A. MOMIGLIANO (*op. cit.*) il quale, riflettendo sul concetto di civiltà ellenistica e sul fatto incontestabile che il nostro re-

tire per comprendere l'originario tratto semantico della parola "barbaro": il "balbuziente", colui che si esprime in maniera inarticolata e fa *bar-bar* perché non sa parlare o, per meglio dire, non sa parlare in modo conforme all'indole della lingua greca. Il termine nacque dunque con valore descrittivo, apparentemente con valenza neutra ma, di fatto, venne presto considerato l'epifenomeno di un disprezzo profondo. La cosa, di per sé, non ci sorprende perché appellativi insultanti da popolo a popolo rientrano, purtroppo, in una topica assai diffusa. A mo' di esempio diremo che gli antichi slavi, venuti in contatto con i popoli germanici, diedero loro il nome di «muti», e la "cortesìa" fu subito ricambiata con il nome di «schiavi». È questo uno dei segni distintivi delle dinamiche tragiche che nascono dall'incontro fra realtà culturali diverse, dinamiche che si sviluppano secondo un copione, ben collaudato dalle vicende storiche lontane e a noi più vicine, che prevede che i popoli, nel rapportarsi agli altri popoli, obbediscano per lo più alla stessa deplorabile logica identitaria, arbitraria ma al contempo irrinunciabile: esaltare se stessi e denigrare l'altro.

I Greci, naturalmente, non si sottrassero a questa ossessione dell'identità, che è insieme creatrice automatica dell'alterità, come testimoniano persino i proverbi, indicatori infallibili del pensiero popolare. Esisteva l'espressione «rischiare sulla testa di un Cario», come dire rischiare una cosa di nessuna importanza; in un frammento di Cercida di Megalopoli (c. 290-c. 220 a.C.), che divenne famoso come filosofo cinico e poeta portavoce dei poveri e degli oppressi, si legge l'adagio «gli ultimi Brigi dei Misii», che doveva indicare, evidentemente, il tipo peggiore di umanità, la feccia. D'altra parte neppure la nascente potenza romana fu risparmiata: Catone si lamentava che i Greci, i *Graeculi* (!), usavano il «sordido nome» di «Osci» (per indicare gli «incolti»).

Altri esempi si potrebbero trovare, ma, per tornare alla parola «barbaro», nata, ripetiamo, come contrapposizione culturale per designare

taggio culturale è fondamentalmente greco-latino-ebraico, sottolinea un paradosso, ossia che «il greco fu la lingua dominante nel mondo ellenistico dopo Alessandro Magno; fu la lingua che Ebrei e Latini dovettero acquisire per uscire dal proprio isolamento ed essere accolti nell'alta società dei regni ellenistici: ma da parte greca non fu fatto il minimo sforzo analogo per comprendere ed assorbire la cultura dei Latini o degli Ebrei. La fondazione del *collegium trilingue* è principalmente una faccenda latino-ebraica» (pp. 160-61). In generale, sulla complessa nozione di identità etnica come tipo ideale cfr., ora, C. TULLIO-ALTAN, *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Milano 1995, pp. 21-30.

genericamente l'insieme indiscriminato dei popoli stranieri sotto il rispetto innanzitutto linguistico (poi anche etnico e geografico) ⁽⁹⁾, essa finì per esprimere ogni tipo di contrapposizione: l'ordine contro la confusione e il caos, il comportamento dei cittadini liberi, ispirato al codice di legge, contro le abitudini proprie del potere arbitrario, la vivacità intellettuale contro l'ottusità, e, infine, i «boni mores» contro una crudeltà sanguinaria prossima a quella della bestia, ossia ogni manifestazione di atrocità concepita come estremo grado del male che l'uomo, secondo natura, può fare e/o subire.

Il termine, inteso come sostantivo ⁽¹⁰⁾, indica dunque una concezione ellenocentrica, etnocentrica, ed è espressivo della tendenza fallace, come fa dire significativamente Platone allo «Straniero» del *Politico* (262 d), propria di coloro che «separano da tutti gli altri uomini i Greci, come una parte dotata di una sua unità, e tutti insieme gli altri generi d'uomini, innumerevoli, senza reciproca comunicazione e l'uno all'altro inintelligibili per la diversità delle lingue, chiamano con una sola denominazione 'il barbaro' e, in virtù di questa denominazione unica, pensano anche che si tratti in realtà di un genere solo».

L'annotazione rigorosa, e non priva d'ironia, dello Straniero, in un contesto del dialogo dove Platone non si pone *ideologicamente* di fronte alla figura del «barbaro», ha valore meramente paradigmatico ed è tesa a esemplificare il tipo di errore in cui incorre chi fa distinzioni dicotomiche superficiali, nel senso che non procede correttamente nella suddivisione (*diairesi*) dei generi. Ma questa opposizione strutturale tra Greci e Barbari, a livello logico arbitraria perché il nome di *barbari* non desi-

⁽⁹⁾ Cfr., *exempli gratia*, Eur. *Hel.* 407; 1210. Non è qui possibile dar conto delle testimonianze relative alla nozione del termine "barbaro"; esse per altro sono state raccolte e discusse da numerosi studiosi. Ci limitiamo a segnalare i seguenti contributi: FONDATION HARDT, *Grecs et Barbares*, Entretiens sur l'Antiquité classique, VIII, Vandoœuvres-Genève 1962 (cfr., in particolare, H. SCHWABL, *Das Bild der Fremden Welt bei den frühen Griechen*, pp. 1-36; H. DILLER, *Die Hellenen-Barbaren-Antithese im Zeitalter der Persekiere*, pp. 39-82); H. BENGSTON, *The Greeks and the Persians*, London 1968; F. SKODA, *Histoire du mot βάρβαρος jusqu'au début de l'ère chrétienne*, «Actes du Colloque franco-polonais d'histoire», Nice-Antibe, 1981, pp. 111-126; E. LÉVY, *Naissance du concept de barbare*, «Ktema», 9 (1984), pp. 5-14.

⁽¹⁰⁾ Come aggettivo il termine non designava in origine necessariamente il non-Greco, come attesta Eraclito nella sentenza «cattivi testimoni sono per gli uomini gli occhi e le orecchie, quando essi hanno un'anima barbara» (22 B 107 D.K.), dove l'aggettivo «barbara» è qui usato metaforicamente per affermare che la sensazione deve cadere sempre sotto il controllo della ragione.

gna una razza (un *genere*), ma un insieme infinito di razze (*generi*)⁽¹¹⁾, non assimilabili le une alle altre (ἀμείκτοις), e parlanti lingue diverse che non consentono comunicazione reciproca (ἄσυμφώνοις), indicò di fatto, fin dalle origini — nonostante l'arbitrarietà logica di siffatta *divisione* denunciata efficacemente da Platone per bocca dello Straniero⁽¹²⁾ — uno stereotipo linguistico («I Greci e i Barbari») che indicava non solo l'insieme geo-culturale del mondo abitato, l'*oikouménē*, ma anche una *distinzione di valore*, una sigla etico-politica che contribuì notevolmente a fissare definitivamente un tipo di *alterità* a senso unico, non reversibile. I Greci infatti possono essere definiti «di altra lingua» (ἀλλόγλωσσοι)⁽¹³⁾, mai «barbari» (βάρβαροι), connotazione questa che una certa perniciosa tradizione razziale-classicistica moderna non ha cessato di enfatizzare negativamente come controcanto dell'idea di *uomo greco*, giudicato da Max Pohlenz, ancora nel 1947, una sorta di *genere unico*, ossia «un fenomeno *biologico* storicamente dato, con cui la scienza deve fare i conti»⁽¹⁴⁾. Quando ci interroghiamo sulla razionalità greca delle origini non possiamo non interrogarci anche sulle rappresentazioni che il «Greco» si faceva della figura dello «straniero», ellenofono o barbarofono che fosse. Il problema relativo a quest'ultimo è tanto più complesso in quanto l'etnocentrismo greco, se imponeva al «diverso» il marchio di un discredito, presentava anche, a livello di riflessione di al-

(11) Per evidenziare l'errore del paradigma, Platone «gioca» efficacemente sulla parola γένος (*genere*) che, in questo contesto, equivale alla nozione di *razza*: denominare sotto un unico appellativo il «genere» barbaro significa, in realtà, denominare indiscriminatamente tutti gli altri «generi», ossia tutte le altre «razze». Sulla riflessione platonica in relazione al pluralismo linguistico intra-extra-ellenico, e, quindi, sulla portata antropologica del *riconoscimento linguistico* dei Barbari (anche i Barbari dunque posseggono la loro o le loro lingue!), contrariamente alla *communis opinio* greca, si veda anche la posizione espressa da Ermogene nel *Cratilo*, 389d-390a.

(12) Sull'importanza dell'intermezzo metodologico del *Politico* (261e-264d) di Platone cfr. ora G. CASERTANO, *Nome Linguaggio Realtà nel Politico* (257a-276e), in *La tradizione critica della filosofia*. «Studi in memoria di R. Franchini», a c. Di G. Cantillo e R. Viti Cavaliere, Napoli 1994, pp. 359-362.

(13) Come ha osservato E. LÉVY (*art. cit.*, p. 14 e, *ivi*, n. 93), Erodoto (II 158) «si diverte a tradurre *alloglossoi* in *barbaroi* e nota con *humor* che gli Egiziani chiamano Barbari “tutti quelli che non parlano la loro lingua” (πάντας... τῶς μὴ σφίσι δ-μογλώσσους)».

(14) M. POHLENZ, *Der hellenische Mensch*, Göttingen 1947 (trad. it., Firenze 1962, p. 3). Si vedano, in proposito, le pagine di L. CANFORA, *Le vie del Classicismo*, Bari 1989, pp. 258-59.

ta densità teorica, i segni di uno spirito di tolleranza ⁽¹⁵⁾ e di curiosità verso forme diversificate di «razionalità», volta a volta etnografica, giuridica o logica e metodologica.

Ancora una volta Platone, il filosofo per eccellenza dell'identità ⁽¹⁶⁾, può essere considerato testimone interessante di questa presa di posizione ambivalente, che naturalmente richiederebbe ampia e specifica analisi ⁽¹⁷⁾. Basti qui dire che le radici dell'ideale di vita barbarico sono collocate da Platone, nel *Timeo* e soprattutto nell'incompleto *Critia*, al di fuori dei limiti della storia, ossia nel mitico regno dell'enigmatica Atlantide, una «sacra» isola preistorica situata oltre le Colonne d'Eracle, fertile e ricchissima, abitata da un popolo di valenti guerrieri i quali, a partire da un certo momento, sotto l'influenza nefasta di un regime tirannico che coltivava la potenza brutale e senza freno, tentarono d'invadere l'Asia e l'Europa. Questa immane *arroganza*, dimentica delle prescrizioni divine, fu la causa della rovina di Atlantide, avvenuta novemila anni prima dell'età di Solone per volontà degli dèi: l'isola fu distrutta in un tremendo cataclisma e ingoiata dal mare. A questo popolo segnato da un *ethos* umano destinato ad autodistruggersi per la sua empietà e per la dismisura della forza e della ricchezza ⁽¹⁸⁾, che si ma-

⁽¹⁵⁾ Cfr. PLAT. *Menesseno*, 245c-d, dove si fa ironia nei confronti delle attitudini scioviniste.

⁽¹⁶⁾ Sulla necessità che i Greci mantengano una loro coesione etnica e non si alino con i Barbari cfr. PLAT., *Resp.* 469b-c; *Leggi*, 693a.

⁽¹⁷⁾ Sulla posizione contraddittoria, ma non di meno antropologicamente rilevante, assunta da Platone nei confronti del «*monde des étrangers*», che attualizza tipi diversi di razionalità e che è «*marqué du sceau de la diversité et de la complexité*», vedasi, in generale, H. JOLY, *Platon et la question des étrangers*, in *La naissance de la raison en Grèce*, Actes du Congrès de Nice, mai 1987, pp. 333-357. Lo studioso conclude la sua penetrante analisi dell'atteggiamento platonico con questa considerazione, che mette conto riportare: «*Bien que la discrimination des Grecs et des Barbares soit le produit d'une erreur de langue et de pensée, il n'empêche que, selon d'autres textes, le Barbare demeure l'ennemi héréditaire et que la guerre contre lui reste justifiée. Enfin et surtout, cette discrimination, Platon, on l'a vu, semble bien moins la dénoncer comme une faute anthropologique que comme une erreur de méthodologie*» (p. 357). Sulla posizione di Platone nei confronti della città barbarica e, più in generale, sul suo panellenismo, si veda ora M. ISNARDI PARENTE, *Il pensiero politico di Platone*, Bari 1996, pp. 59-64.

⁽¹⁸⁾ PLAT. *Crit.* 120a-121c: la decadenza morale dell'originaria «razza eccellente» (γένος ἐπιεικής) degli abitanti dell'Atlantide si verifica quando i sovrani cominciarono a staccarsi dal modello del principio divino con il quale erano imparentati: «... quando dominò il carattere umano, allora, incapaci ormai di sopportare la loro prosperità pre-

nifesta soprattutto sia nella concezione urbanistica e architettonica del palazzo reale e del porto sia nella stessa fastosità del tempio di Poseidone, la cui «apparenza aveva qualcosa di barbarico» (*Crit.* 116d), si contrappone il popolo dell'Atene preistorica, uno Stato che coltiva la virtù fondata sulla ragione e sulla forza misurata. Platone nel *Crizia* concepisce dunque l'Atlantide come l'essenza stessa della barbarie: la guerra di Atene contro questo continente dalla mentalità barbarica è il risultato di due ideali di vita incompatibili e si configura come la trasposizione poetica, la mitizzazione, della guerra vera condotta dalle forze greche, sotto la guida d'Atene, contro la Persia (492-449 a.C.).

Se Platone proietta i connotati essenziali dell'*ethos* barbarico all'interno del mito, di contro la successiva riflessione di Aristotele fornirà, alla luce di una visione strettamente legata al modello della città greca, il fondamento teorico e, insieme, la legittimazione etico-politica dell'*alterità* del barbaro rispetto all'uomo libero. Aristotele non fa altro che giustificare l'esistente, nato da pregiudizi e credenze di un'intera società, la quale non aveva dubbi sulla superiorità del greco sul non-greco e dell'uomo sulla donna. E questo schema mentale s'inserisce coerentemente nella dottrina etica della virtù, che non vale per tutti gli effettivi abitanti dell'*ecumene* conosciuta al suo tempo (noi, oggi, diremmo per l'«umanità»), ma si mantiene sul fondamento della *polis* greca, e non vale neppure per l'artigiano e per il lavoratore a giornata, e non è neppure scontato che essa valga per la moglie e per i figli dell'uomo libero⁽¹⁹⁾.

Sulla base della fonte aristotelica, ideologicamente esplicita, dobbiamo riconoscere che i valori dominanti della «civiltà classica» sono irriducibili rispetto al cristianesimo, fondati come sono sull'affermazione individuale dell'«uomo libero» e sulla schiavitù altrui, due fattori strettamente correlati.

Ciò posto in linea generale, la presa di posizione del filosofo nei

sente, essi si comportarono indecentemente, e a chi era in grado di vedere essi apparvero turpi perché avevano smarrito i beni più preziosi, mentre a chi era incapace di discernere la via che porta alla felicità essi sembrarono perfettamente beati e felici, pur essendo pieni di ingiusta avidità e di potenza» (121b). Per saperne di più sulla descrizione della *basileia* barbarica di Atlantide cfr. H. HERTER, *Das Königsideal der Atlantis*, «Rheinisches Museum» CIX (1966), pp. 236-259.

⁽¹⁹⁾ ARIST. *Eth. Nic.* I 13, 1259b 28 ss. Sulla nozione di etica e politica in Aristotele cfr. G. BIEN, *La filosofia politica di Aristotele*, trad. it., Bologna 1985, pp. 245-54 e *passim*.

confronti dei barbari e degli schiavi non può che essere consequenziale. Essa per altro è ben nota e, in questa sede, non si può che ricordarla cursoriamente, ben consapevoli dell'incidenza che essa ha avuto nei secoli futuri. Il problema viene affrontato nell'*Etica Nicomachea* e nella *Politica* dove il filosofo prende le mosse da una formula coniata da Euripide nel verso 1400 dell'*Ifigenia in Aulide*: «Ai Greci si addice comandare sui Barbari». A riprova di un'antropologia che, incapace di pensare il «diverso» mira alla *concettualizzazione della specie barbarica*, basti citare l'affermazione secondo cui l'uomo ferino è per fortuna raro fra gli uomini civili, ma lo si trova soprattutto fra i barbari, non già per una stortura della ragione ma per la loro assenza completa di razionalità ⁽²⁰⁾.

Entro questo orizzonte culturale si inquadra la riflessione aristotelica sulle circostanze che avvallano la guerra: essa non deve prodursi «in vista di ridurre in schiavitù coloro che non lo meritano, ma primariamente in vista di evitare di diventare schiavi degli altri, e non per regnare da padroni su tutti; in terzo luogo al fine di dominare da padroni esseri che meritano di essere schiavi». Ci sono, dunque, i «degni» e gli «indegni», e questi ultimi meritano di essere schiavi perché posseggono uno statuto intermedio tra l'uomo e l'oggetto: essi infatti non «si appartengono», non sono sufficienti a se stessi, non realizzano la loro umanità nella vita politica e filosofica ⁽²¹⁾, e rientrano, pertanto, nella categoria dell'«avere» che comprende, tra le altre cose, l'oggetto del possesso. In questo caso, in relazione all'oggetto, che risulta indegno di considerazione politica, la guerra si configura come una vera e propria caccia ⁽²²⁾.

⁽²⁰⁾ ARIST. *Eth. Nic.* 7.1, 1145a 30; 7.7, 1149b 35 ss. Si veda, in proposito, M. VEGETTI, *Figure dell'animale in Aristotele*, in *Filosofi e animali nel mondo antico*, a c. di S. Castignone e G. Lanata, Pisa 1992, pp. 131-32.

⁽²¹⁾ ARIST. *Pol.* I 4, 1254a 14; I 7, 1255b 35-37; IV 4, 1291a 10. Sulle esitazioni aristoteliche in riferimento all'umanità dello schiavo cfr. *Pol.* I 4, 1254a 16; I 13, 1259b 27-28; 1260b 5. Sulla teoria aristotelica della schiavitù naturale cfr. ora R. MULLER, *La logique de la liberté dans la Politique*, in *Aristote politique. Etudes sur la Politique d'Aristote*, Paris 1994, pp. 197-99.

⁽²²⁾ ARIST. *Pol.* I 8, 1256b 23-26: «L'arte della guerra sarà, in un certo senso, un modo naturale di acquisizione (perché l'arte della caccia ne è una parte) nella misura in cui occorre utilizzarla sia contro gli animali selvatici sia contro gli uomini che, nati per essere comandati, non si adeguano, perché questa guerra è giusta per natura». Come ha osservato A. CHARLES-SAGET (*Guerre et nature. Etude sur le sens du Polemos chez Aristote*, in *Aristote politique, cit.*, p. 107), «qui, come nella posizione di Callicle nel *Gorgia*, il giusto è per natura, per cui la natura e la politica si intersecano e traggono reciproco

Da questo modo sociobiologico di pensare i barbari come animali selvatici prenderà spunto l'antropologia della letteratura fisiognomica peripatetica, che cercò i suoi modelli di uomo perfetto e di uomo negativo rispettivamente nell'uomo greco e nell'uomo barbaro. Il primo fu adornato di bellezza fisica, membra proporzionate, intelligenza, senso della misura, socievolezza. Al secondo spettarono l'ottusa violenza e l'istinto di distruzione, gli eccessi sessuali, il disordine del pensiero, della vita, dei costumi, e, naturalmente, l'insensibilità per l'arte e per le lettere.

Se il quadro teorico è quello sin qui delineato, va tuttavia subito precisato che le esigenze politiche, come capita, mutarono spesso, in meglio o in peggio, l'immagine del barbaro, tollerabile, grazie alla sua potenza militare e finanziaria, se alleato proprio e intollerabile se alleato del nemico. Se nella prima metà del IV secolo il realismo di Isocrate vedeva nel «barbaro» sovrano macedone Filippo II il condottiero utile alla Grecia e sotto questa guida poteva caldeggiare l'unità tra gli ellenofoni, cavalcando la storica avversione contro la Persia ⁽²³⁾, Demostene, di contro, incarnando il panellenismo tradizionale, poteva associare i bar-

conforto. Se la relazione d'ordine che si vuole instaurare è "giusta", allora si può fare la guerra e trascurare di prendere in considerazione ciò che la sua messa in opera può avere di violento; se la relazione d'ordine è giusta, si può trascurare di valutare ciò che l'altro vuole. La guerra che va in soccorso della natura è giustificata e non si configura come un'aggressione». Alla luce di questa concezione del giusto secondo natura, concezione che, ripetiamo, ricorda la posizione di Callicle nel *Gorgia* di Platone, la guerra portata ai popoli dell'Asia, che sopportano meglio dei Greci il giogo, è giustificata e non si configura come un'aggressione (cfr. ARIST., *Pol.* VII 7, 1327b 27-33; III 14, 1285a 20-23).

⁽²³⁾ La posizione di Isocrate, favorevole al predominio macedonico, rispondeva di fatto all'esigenza di tenere sotto controllo la grave crisi sociale ed economica di Atene, che pagava pesantemente le conseguenze della sua politica repressiva nei confronti delle città alleate. Lo stato ateniese, con il tramonto dell'impero, non fu più in grado di soddisfare, con le proprie risorse, la domanda di occupazione che saliva dalla massa dei cittadini, una volta abitanti le campagne, assecondati ad urbanizzarsi dalla politica espansionistica ateniese del V secolo. Era dunque inevitabile che nel IV secolo il fenomeno della proletarizzazione rurale e della conseguente disoccupazione raggiungesse lo stadio patologico più acuto (si vedano, in proposito, le pagine dell'eminente storico antico M. ROSTOVZEV, *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, trad. it., Firenze, 1966, pp. 90-93). Questo stato di cose aiuta a comprendere perché Isocrate nell'anno 346, nello scritto intitolato *Filippo*, consigli il sovrano di Macedonia a tentare la conquista del regno di Persia o almeno ad occupare l'Asia dalla Cilicia sino a Sinope (sul mar Nero) per «fondare in questo territorio delle città e trasferirvi quelli che ora sono vagabondi per il bisogno del sostentamento giornaliero [...]. Se noi non impediremo a costoro di raccogliersi, fornendo loro i mezzi per vivere, a poco a poco diventeranno tale moltitudine da non essere meno pericolosi ai Greci che ai barbari» (120).

bari ai Greci nella comune disgrazia rappresentata dalla minaccia del despota Filippo, che in meno di vent'anni si impadronirà della Grecia. Siamo più o meno nello stesso periodo storico, e i due, più che dar voce a due reali concezioni contrapposte, sfruttano semplicemente, con i loro *slogans* propagandistici, un sentimento fluttuante della popolazione esausta, sentimento che consente loro, posti di fronte a una situazione di profonda crisi economica, di avanzare una contrapposta visione ideologica. Entrambi, a modo loro, danno vita a un piano di propaganda politica capace di mantenere in vita, in nome della ripresa economica dello stato ateniese, una sorta di appannato panellenismo, che rivendicava di affondare le sue radici nelle virtù civiche e nei nobili principi ideali posti a base del loro antico impero ⁽²⁴⁾.

L'opinione comune, che della storia greca ricorda soprattutto le epiche battaglie di Maratona e Salamina, e che anche in esse tende a sottovalutare le disunioni greche e le tentazioni di alleanza che c'erano state con l'invasore, non ricorda invece quel periodo della guerra del Peloponneso in cui il favore del re di Persia era ambito da entrambi i belligeranti. Il lettore non specialista può sorprendersi che la guerra trentennale tra Atene e Sparta, tendenzialmente infinita, si sia risolta solo grazie all'intervento dell'eterno nemico della Grecia: la Persia. Questo per dire che il rapporto tra i Greci e i Barbari per eccellenza, i Persiani ⁽²⁵⁾,

⁽²⁴⁾ Su Isocrate e il panellenismo cfr. J. DE ROMILLY, *La douceur dans la pensée grecque*, Paris 1979, pp. 159 ss. Mette conto ricordare sia pure sommariamente che nel *Discorso funebre* attribuito a Lisia, come nel *Panegirico* e nel *Panatenaiico* di Isocrate, si ribadisce più volte che Atene aveva potuto conservare libera la Grecia grazie al suo impero, umiliando il Gran Re al punto da costringerlo a rinunciare formalmente al diritto di entrare nel Mar Egeo. Atene aveva dato ai suoi alleati la prosperità economica e la libertà, sottraendoli in ogni caso al giogo delle tirannie e delle oligarchie. Il succo di queste argomentazioni propagandistiche è il seguente: gli alleati avevano combattuto e sofferto a fianco di Atene non già per la sua supremazia, sì invece per la loro stessa libertà (cfr. Lisia II 55-57; Isocrate, IV 100-109; 117-120; XII 54; 59-61; 68). Queste stesse argomentazioni sono oggetto di parodia da parte di Platone nel *Menesseno* (242a-243a). Sia pure con ben diverso intendimento, anche Demostene nelle sue orazioni politiche accenna frequentemente all'ideale compito storico di Atene: la città avrebbe dovuto farsi paladina — dappertutto — della democrazia, ponendosi a capo della libera Grecia contro la tirannica Macedonia. Per chi voglia approfondire questa tematica, e conoscere il carattere del panellenismo proprio degli intellettuali nel IV secolo, rimane sempre fondamentale il volume di A. MOMIGLIANO, *Filippo il Macedone*, Firenze 1934, pp. 183-199 e *passim*.

⁽²⁵⁾ Cfr. Strab. XV 3, 2-3: «Di tutti i barbari, i Persiani divennero i più famosi tra i Greci perché nessun altro barbaro che dominò l'Asia dominò anche loro; né questa

divenne anche un rapporto di cinica collaborazione, quando non di «fraterna» spartizione.

Nell'*epos* omerico si ricorre più volte alle parole «Ellade» e «Pelleni» ma, secondo l'autorevole giudizio di Tucidide (26), la categoria del

gente conosceva i Greci, e neppure i Greci conoscevano ancora questi barbari, tranne che per breve tempo, per sentito dire. Omero non conosce in ogni modo né l'esistenza dell'impero assiro, né di quello dei Medi...».

(26) Cfr. Tuc. I 3, 3: «L'indizio principale lo fornisce Omero: il quale, pur essendo vissuto molto dopo la guerra troiana, non chiama mai i Greci con un unico termine (οὐδαμοῦ <οὐτω> τοῦς ξυμπαντας ὀνόμασεν) e chiama Elleni soltanto Achille e i suoi, i quali provenivano dalla Ftotide ed erano stati appunto i primi denominati "Elleni"; adopera invece nel poema altri termini: Danaï, Argivi, Achei. E perciò non adopera mai neanche il termine «barbaro», secondo me appunto perché neanche gli Elleni si erano ancora caratterizzati con un unico termine che si opponesse agli altri popoli». L'affermazione di Tucidide sembra contraddetta da Omero nel verso dell'*Iliade* (II 867) dove si parla dei Cari *βαρβαρόφωνοι*. Gli scolasti antichi, sia quelli di Tucidide sia quelli omerici, dichiararono spurio (νερόθενται) il verso. Invece secondo Strabone (XIV 2, 28), che accusa Tucidide di inesattezza, Omero doveva possedere già la nozione di «barbari» se un certo popolo veniva chiamato *βαρβαρόφωνος*. Il Lévy, nel suo studio ben documentato (*art. cit.*, pp. 6-7), sostiene che anche la posizione di Strabone è criticabile, perché usare l'aggettivo *βαρβαρόφωνος*, o addirittura *βάρβαρος* come aggettivo per indicare un tipo di voce balbuziente, non significa ancora avere la nozione di «barbaro» come sostantivo, cioè ὁ βάρβαρος, da intendersi come popolo che non parla la lingua greca. Quest'ultima interpretazione, tra l'altro, obbligherebbe a conferire a φωνή il senso di «lingua», «sens qui n'est, même à l'époque classique, qu'un sens dérivé et qui en tout état de cause n'est jamais attesté chez Homère, où le mot ne signifie encore qui voix» (p. 7). Se questa annotazione è fuor di dubbio corretta, non di meno io credo che lo studioso diventi un po' troppo «sofistico» laddove scrive: «Il n'ya donc pas nécessairement contradiction entre Homère et Thucydide: l'historien, passionné de synonymique, qui venait précisément d'affirmer que l'emploi du mot "Hellènes" ne prouvait nullement l'existence du concept de Grecs, était parfaitement capable de distinguer entre *barbarophonos* et les barbares au sens du V siècle» (p. 6). Il Lévy ha ragione e torto nello stesso tempo. Egli ha ragione nel sostenere che Omero e Tucidide non sono in contraddizione, e che quindi la diagnosi degli scolii antichi su *Il. II 867* è priva di fondamento. Ma ha torto quando pretende che Tucidide abbia potuto negare l'uso omerico di «barbaro» per il fatto che il vocabolo era comparso nell'*epos* solo sotto forma di aggettivo. Questo non è solo un ragionamento che va al di là degli orizzonti culturali di uno scrittore antico, ma direi che è anche sostanzialmente estraneo a quella che il Lévy chiama la «sinomimica» tucididea, che indubbiamente è presente ed è molto forte, ma che si dedica ad un ordine di problemi ben diverso. Se ben vedo, l'ipotesi del Lévy si regge su una distinzione tra «barbaro» come essere umano che si esprime in maniera inarticolata e «barbaro» come concetto etnico. Perciò la distinzione potrebbe avere un senso solo se il *barbaróphonos* omerico fosse riferito a qualcosa di diverso da una *lingua in senso proprio*. In realtà io credo che il problema dell'apparente contrasto Omero-Tucidide sia molto più semplice di quanto si suppone. Non sosterrò (come pure è stato detto, e come d'altronde è possibilissimo) che Tucidide può aver dimenticato il solitario *barba-*

«barbaro» non si è ancora formata perché non esiste la categoria della *Grecità* o, per dire più correttamente, il poeta epico non solo non ha usato il termine «Elleni» per indicare l'insieme dei Greci, ma non ha usato neppure alcun altro termine per designare tale insieme ⁽²⁷⁾. L'affermazione dello storico si trova all'inizio dell'opera, in un contesto in cui si propone di dimostrare che nessuna guerra è stata più grande della guerra del Peloponneso e che nessuna impresa è stata mai compiuta dal popolo greco nel suo insieme, tranne la spedizione a Troia. È certamente notevole che uno storico come Tuciddide si ponga il problema della primogenitura del termine «barbaro»: il suo pensiero di fondo è che, mancando una definizione individuale di questi gruppi, essi stanno in un certo senso sullo stesso piano.

Ciò non toglie che l'*epos* omerico possa considerare alla stregua di barbaro, indipendentemente dall'uso specifico del termine, genti lontane e un pò favolose, come, ad esempio, i Sinti di Lemno «dalla voce selvatica» (ἀγριώφωνοι) ⁽²⁸⁾, ma non certo i popoli noti del bacino euroasiatico. Tra Greci e Troiani mancano elementi, anche minimi, di distinzione: l'alimentazione e il vestiario, nonché i princìpi morali, sono identici per tutti; i culti, le abitazioni, il modo di combattere valgono per gli uni come per gli altri. Il massimo modello di amor di patria è Ettore, campione asiatico. Lo stesso «elleno» Achille si muove per motivi assai più frivoli, o, comunque, personali. Quanto poi alla leggenda di Priamo come despota orientale, essa nacque molto dopo, in epoca di «laboratorio» politico; ma nell'*Iliade* egli ci appare sempre sensato e paterno, proprio come i Greci si immaginavano dovesse essere un buon sovrano. In sintesi, la guerra di Troia non è concepita e rappresentata alla stregua di un conflitto tra i Greci d'Europa e i barbari d'Asia, come lo sarà in seguito con Erodoto (I 3-5).

róphonos omerico. Lo storico probabilmente lo conosceva, ma rilevava anche, inevitabilmente, come questa forma fosse isolata, e come non potesse bastare una sola occorrenza per determinare un *usus*. E il significato di una parola è il suo uso. Le considerazioni di Tuciddide, perciò, resterebbero valide anche se, per avventura, Omero avesse qualche volta, sporadicamente, menzionato esplicitamente i «Greci» e i «barbari» nel loro intero.

⁽²⁷⁾ Vedasi in proposito l'annotazione di A.W. GOMME (*A Historical Commentary on Thucydides*, vol. I, Oxford 1950, p. 98): «The absence of a generic term *barbaros* is not due to the absence of the one generic term *Hellen*, but of any generic term for the Greeks; yet he has just said that Homer calls them Danaoi, Argeioi, and Achaioi».

⁽²⁸⁾ HOM. *Od.* VIII 294.

Anche la tragedia attica, a suo modo, affrontò la problematica del «barbaro». Quando la principessa Cassandra, nell'*Agamennone*, compare sulla scena con il suo silenzioso isolamento premonitorio e foriero di tristi eventi, Clitennestra interpreta tale atteggiamento come incapacità di parlare greco e la esorta spiegarsi a cenni «con la barbara mano» (Ag. 1061) ⁽²⁹⁾. A questo invito Cassandra, che il poeta rappresenta indubbiamente in una luce moralmente superiore rispetto a Clitennestra, risponde apertamente (v. 1254: «La lingua greca fin troppo conosco») e prende a parlare in ottimo greco, ma la sospettata diversità di lingua è il segno distintivo di un'estraneità del tutto ignorata da Omero.

Prima della trilogia, Eschilo era stato anche l'autore dei *Persiani*, la più antica tragedia greca pervenutaci, rappresentata nel 472 e finanziata dallo stesso Pericle in qualità di corego. Si tratta di un esempio forse impareggiabile di quello che i manuali chiamano l'ecumenismo del dolore. Numerosi tratti realistici dei personaggi inducono a pensare che il poeta avesse una conoscenza precisa della Persia, in particolare di Susa, la città dove si svolge l'azione centrale del dramma, incentrato sulla celebrazione della battaglia di Salamina, alla quale aveva partecipato come combattente lo stesso Eschilo. Proprio quando Atene poteva grandeggiare e infierire sul nemico vinto, il teatro di Eschilo sceglieva di trasmettere un messaggio di uguaglianza imperniato sulla rievocazione di un evento che aveva deciso tra trionfo e sconfitta. Tra i motivi della sconfitta manca — e sarebbe vano cercarla — la motivazione che ci aspetteremmo scaturire dall'angusto orgoglio nazionalista proprio di un pensiero fondamentalmente «razzista»: l'inferiorità etnica. Le riflessioni di Eschilo, come poi quelle di Erodoto, non avevano inoltre come unico tema l'opposizione dei Greci amanti della libertà e dei Persiani inclini alla schiavitù. Certamente la loro disfatta, il mutamento dell'antica fortuna, è stato voluto dai numi a causa del regime politico, questo sì veramente da barbari, e dalla paranoia di un sovrano che regna tra schiavi.

⁽²⁹⁾ Cfr. anche le parole di Clitennestra nei vv. precedenti 1050-53: «Tuttavia, se costei non usa barbaro linguaggio ignoto come d'una rondine (ἀγνώτα φωνὴν βάρβαρον), la voglio persuadere con parole che giungano dentro la mente sua». Sul silenzio espressivo di Cassandra, che ricorda quello di altri personaggi tragici (Giocasta, Antigone, Deianira, Aiace), si rinvia alla circostanziata nota integrativa di W. LAPINI in Eschilo, *Oresteia*, ed. critica, trad. e introd. di M. Untersteiner. Prefazione e aggiornamenti di W. Lapini [premessa di A.M. Battegazzore], Milano 1994, pp. 240-42.

Nel messaggio «greco» di Eschilo, che non potrebbe essere più chiaro, c'è indubbiamente l'intento di colpire la grande *hybris* dominatrice dei Persiani, propria di un governo dispotico che ha portato un popolo a distruggere se stesso, «terribilmente domato nei disastri del mare» (*Pers.* 905-07). Ma il pensiero del poeta, quale si manifesta dalle parole sagge di Dario, si concentra in termini universali non già, come si è detto, sulla superiorità etnica dei Greci — basti pensare, a proposito del sogno che la Regina narra al Coro, ai vv. 185-86 dove l'Ellade e l'Asia sono rappresentate come «sorelle della stessa stirpe»⁽³⁰⁾ — ma sul significato della sconfitta persiana come conseguenza della trasgressione della legge divina. Come scrisse A. Momigliano⁽³¹⁾, Dario «predica la dottrina dell'*hybris*, che a noi può apparire molto greca ma che agli occhi di Eschilo ed Erodoto rappresentava un'obiettiva verità, accessibile a ogni uomo, greco o non greco». D'altra parte la sfilata iniziale degli eroi persiani morti in guerra, rievocata dal coro, dissipa ogni dubbio sulla natura delle riflessioni eschilee: anche i Persiani sono un popolo forte e nobile, se hanno potuto mettere in campo tanti valorosi⁽³²⁾, ma il loro valore era al servizio di uno sconvolgimento dell'ordine cosmico tutelato dagli dei e da essi impedito.

Ma è nell'immenso serbatoio di Erodoto, il «padre della storia»⁽³³⁾, che il genio greco perde con più evidenza i connotati della mentalità razzistica. Gli Egiziani, i Persiani, gli Sciti, i Medi, i Lidi, e una miriade di altri popoli minori, vengono scrutati da uno *sguardo* diverso, che non si potrebbe immaginare più disposto a comprendere. Egli dimostrò un così profondo rispetto per la civiltà dell'Oriente da meritare nell'antichità l'appellativo di «filobarbaro». Compagno «barbari» maestri di sapienza e di giustizia, superiori agli stessi Greci per

(30) Cfr., in proposito, S. MAZZARINO, *Fra Oriente e Occidente*, vol. I, Bari 1974, pp. 89-90. Lo studioso istituisce un confronto con Erodoto per quanto riguarda la rievocazione di Salamina e osserva che non gli riesce di «pensare alcun tragico capace di interpretare un fatto contemporaneo con quella penetrazione lucida [...] di cui fu capace il poeta greco» (p. 90). Sul sogno della regina e sul fallimento di Serse, «uomo simile a un dio» (vs. 80), si vedano anche le pagine di M. UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia e del tragico*, ristampa riveduta e corretta, Milano 1984, pp. 496-98.

(31) A. MOMIGLIANO, *op. cit.*, p. 134.

(32) Cfr. *Pers.*, 92; 321; 328; 374, versi in cui Eschilo mette in luce il ritratto morale dei combattenti persiani.

(33) Cfr. CIC. *Leg.* I 1, 5.

il pensiero e le istituzioni. Erodoto è un ricercatore, si dirà, e il suo atteggiamento non avrebbe potuto essere diverso; ma anche il Senofonte dell'*Anabasi* a suo modo lo è; e questo Senofonte, che pure combatte con Ciro il Giovane ed è autore dell'innografica *Ciropedia*, esempio sommo di travaso idealizzato delle virtù greche in una forma solo esteriormente barbara, in realtà «non prova grande interesse per la società persiana del suo tempo»⁽³⁴⁾. Egli scrive una lunga storia di battaglie vinte e perse senza mettere mai in dubbio, neanche per un momento, la superiorità dei Greci sui barbari. Quando vincono, questi ultimi vincono per il favore delle circostanze, per furbe trovate, per tradimenti. I Greci, invece, si fanno strada con l'intelligenza, con una vera superiorità di corpo, di spirito, di educazione alle armi, di educazione in genere. Il caso di Senofonte, che pure, come Erodoto, si attarda spesso e con attenzione a descrivere i popoli che incontra, ci fa capire come l'atteggiamento aperto e cordiale di quest'ultimo non derivi dalle necessità del genere periegetico. L'umanità di Erodoto, pur nelle sue differenziazioni, non è compartimentata, ma si presenta come un *totum*: Greci e Barbari possono essere nobili o abietti, crudeli o generosi allo stesso modo; sono colpiti dalle stesse sventure e perseguitati dagli stessi dei. Il noto *transfert* gli consente di far parlare i barbari a guisa di Greci e i Greci a guisa di barbari, come dimostra il così detto dibattito sulle tre forme di governo (λόγος τριπολιτικός)⁽³⁵⁾. Siamo nell'anno 521 a.C.: tre nobili persiani, Otane, Megabizo e Dario, fanno rispettivamente l'elogio della democrazia, dell'oligarchia e della monarchia. Nessuno oggi crede alla storicità di questo dibattito, che indubbiamente non ha nulla in comune con l'atteggiamento mentale del mondo persiano. Erodoto con il suo

⁽³⁴⁾ Cfr. A. MOMIGLIANO, *op. cit.*, p. 137.

⁽³⁵⁾ Hdt. III 80-82. Se è altamente probabile che Erodoto — facendo per bocca di Otane l'elogio della democrazia — pensi ad Atene e alla sua nuova classe dirigente, non pare altrettanto sostenibile che «la simpatia dello storico sia per la democrazia», come ha pensato M. GIGANTE, *La Costituzione degli Ateniesi. Studi sullo Pseudo-Senofonte*, Napoli 1953, p. 106. Se infatti, come si legge in III 80, «il governo popolare (πλήθος ἄρχων) ha il più bel nome che esiste, uguaglianza di fronte alla legge (ἰσονομίην)», anche il discorso di Dario contro l'oligarchia e la democrazia è svolto con pari convincente entusiasmo: la «libertà» del popolo persiano non proviene dal popolo né dall'oligarchia, ma da un monarca, Ciro, che fu il liberatore dei Persiani contro Astiage. Sulla duplicità della «logica» erodotea e sul senso della regalità proprio della grande storia orientale cfr. S. MAZZARINO, *op. cit.*, pp. 173-77.

discorso non intende indicare una gerarchia di valori politici, ma ribadire un principio formale che permea tutta la sua opera e che può essere così sintetizzato: ogni popolo, se dovesse scegliere fra varie tradizioni culturali, sceglierebbe senza alcun dubbio la propria ⁽³⁶⁾. I Persiani scelgono il regime monarchico non perché questa forma di governo sia giudicata la migliore *in senso assoluto*, ma perché rappresenta, per il contesto sociale persiano, l'alternativa dotata di maggiori garanzie di successo.

Il dibattito agitato da Erodoto ha come suo sfondo la temperie culturale espressa dal movimento dei Sofisti. La teorizzazione sofistica dello sganciamento di νόμος da ogni valore assoluto, e il suo specifico riferimento al piano della politica e della società civile, costituivano la premessa dell'antropologia «democratica» di Protagora, volto ad affermare — attraverso la ben nota proposizione sull'uomo inteso come «misura di tutte le cose» ⁽³⁷⁾ e attraverso ciò che gli fa dire Platone nell'apologia del *Teeteto* ⁽³⁸⁾ — che solo l'uomo è in grado di stabilire il senso della storia e della relatività dei valori che essa riflette.

Il rapporto Greci-Barbari investe direttamente le origini stesse della filosofia e il dibattito che occidentalisti e orientalisti continuano a tenere vivo sugli influssi esterni nei confronti del pensiero greco delle origini. La domanda è: fu questo pensiero potentemente autoctono, espressione della *humanitas* greca come *humanitas* somma, o fu piuttosto messo in moto dalle esperienze culturali dei popoli vicini? Nonostante le giuste sottolineature degli inconfondibili tratti di originalità del pensiero greco, certi processi di simbiosi e mescolanza non si possono di certo negare. Non deve infatti sfuggire che ogni tradizione culturale, per quanto contenga tratti di originalità, è sempre il risultato sincreti-

⁽³⁶⁾ Hdt. III 38.

⁽³⁷⁾ Per un quadro complessivo delle diverse interpretazioni della celebre proposizione di Protagora si rinvia alla nota critica di F. DECLEVA CAIZZI, *Il frammento 1 D.-K. di Protagora*, in «Acme», XXXI (1978), pp. 12-35. Sull'incidenza storico-culturale della prospettiva protagorea e, più in generale, del movimento sofistico, cfr. R. MÜLLER, *Das Menschenbild der sophistischen Aufklärung*, in *Der Mensch als Mass der Dinge...*, hrsg. von R. Müller, Berlin, 1976, pp. 239-68. Si rinvia anche, per una visione d'insieme di questo movimento di pensiero e per gli essenziali riferimenti bibliografici, ad A.M. BATTEGAZZORE, *Sofisti*, in «Dizionario degli Scrittori Greci e Latini», Milano (Marzorati), 1988, pp. 2012-2032.

⁽³⁸⁾ PLAT. *Theaet.* 161 C = DK 80 B 1.

stico di un apporto di molteplici «culture», che il tempo per lo più non cancella del tutto.

Mancano, è vero, testimonianze da parte greca di una derivazione diretta, ma questa mancanza è nell'ordine delle cose, avuto riguardo del fatto che la riflessione critica e dossografica fu una creazione tarda del pensiero, platonico-aristotelica prima ed ellenistica poi. A ciò si deve aggiungere che le scienze orientali sono ben lungi dall'essere arrivate a quello stadio di conoscenza che noi possiamo vantare in riferimento al mondo greco. Non è certo da escludere che il futuro presenti delle sorprese. I fatti comunque parlano un linguaggio ben preciso: molti miti greci presentano sorprendenti corrispettivi nel mondo mesopotamico, e la medicina e l'agrimensura greca sono inconcepibili senza un apporto esterno. Tutto ciò a riprova del fatto che ogni tradizione culturale si configura, a ben riflettere, come il risultato dell'incontro-scontro, ora palese ora sotterraneo, di energie eterogenee che bilanciandosi e accordandosi dinamicamente tra loro, danno vita alle innumerevoli differenze e specificità che caratterizzano le socialità umane.

I viaggi «sapienziali» dei grandi personaggi greci in terra barbarica sono essi stessi un motivo ricorrente. Talete di Mileto e Pitagora di Samo sono legati con l'Egitto, che aveva destato l'interesse dei Greci fin dai tempi omerici: da una parte come terra dagli usi e costumi sconcertanti ⁽³⁹⁾ e, dall'altra, come depositaria di un sapere fuori del comune. Erodoto, nel secondo libro, parlando degli Egizi, mette in collegamento le loro conoscenze scientifiche e religiose ⁽⁴⁰⁾ con quelle dei Greci e si riallaccia alle tradizioni secondo cui Pitagora si sarebbe recato in Egitto e avrebbe tratto da quella civiltà alcune sue teorie ⁽⁴¹⁾.

⁽³⁹⁾ Cfr. Hdt. II 35: «Gli Egiziani si comportano in gran parte dei loro usi e costumi esattamente al contrario di come l'umanità fa comunemente». Su questo stesso motivo ritorna SOFOCLE, *Oed. Col.* 337-41.

⁽⁴⁰⁾ Cfr. Hdt. II 81, dove si dice che anche coloro che «sono detti seguaci di Orfeo e di Bacco, sono in realtà seguaci degli Egizi e di Pitagora». Sulla decadenza della cultura egizia in età ellenistica vedasi A. MOMIGLIANO, *op. cit.*, pp. 5 ss.

⁽⁴¹⁾ Va per altro precisato che la dottrina della trasmigrazione delle anime non fa parte della tradizione culturale egizia e il collegamento appare quindi forzato. Si può avanzare l'ipotesi che Erodoto attribuisca agli Egizi queste teorie perché tende a considerarli possessori di una sapienza antichissima, precedente tutte le altre. Anche Isocrate nel *Busiride* (II 27-29), orazione risalente agli anni intorno al 390 a.C., conferma la tradizione del collegamento fra il sapere pitagorico e l'Egitto e accenna anche alla pratica del silenzio e alla riservatezza della setta.

Il legislatore Solone compì certamente dei viaggi che lo portarono in Egitto presso la corte del re Amasi e (forse) in Lidia presso la corte di Creso. Il gruppo dei «Sette sapienti» ospitava anche il «barbaro» Anacarsi, e i personaggi che precedono i filosofi «storici» sono pressoché tutti, a vario titolo, connessi con pratiche mistico-religiose che trovano il loro corrispettivo nei rituali sciamanistici del centro-Europa, a riprova che nella Scizia, e forse anche in Tracia, la tradizione greca, grazie al commercio e alle colonizzazioni, era venuta in contatto con tradizioni proprie della civiltà del Nord: a quest'area appartengono i motivi della scomparsa repentina, del viaggio psichico, dell'ubiquità, del ritiro trascorso nel sonno prolungato, della disociazione dell'anima dal corpo (traslazione psichica), motivi questi che si ritrovano, oltre che in Pitagora, il quale trasse conseguenze teoriche molto importanti dalle sue esperienze sciamanistiche, anche in figure misteriose come Aristeia e Abaride, servi di Apollo, Ermotimo di Clazomene, Epimenide di Cnosso (o di Festo), tutti «Uomini di Dio» leggendari o dalla cronologia assai incerta, assimilati dalla tradizione al tipo dello sciamano nordico ⁽⁴²⁾.

Il rapporto Greco-Barbaro appare pertanto assai complesso: esso può essere letto in chiave di un'opposizione orizzontale e di una verticale. La lettura orizzontale consiste in una rivendicazione di centralità, non solo culturale ma anche geografica, del mondo greco rispetto alle nazioni barbare circostanti, disposte secondo un Nord e un Sud, e con caratteristiche settentrionali e meridionali. Verso queste popolazioni, o verso una parte di esse, i Greci non cessarono mai di gettare sguardi interessanti e curiosi, come la letteratura e le arti figurative confermano ampiamente. A fianco di questa vi è poi una concezione verticale, evolutivista, in forza della quale i Greci, in un certo modo, videro nei barbari le tracce del loro passato, uno stadio pre-civile che essi si erano lasciati completamente alle spalle. Né va dimenticato che la caratteriz-

⁽⁴²⁾ Erodoto, nel IV libro, ci ha trasmesso prezioso materiale etnologico sul modo di vita dei popoli della Scizia. Sui «Skythische Schamanen bei Herodot» e, più in generale, sul fenomeno dello sciamanesimo si veda l'importante contributo di K. MEULLI, *Scythica*, «Hermes» 70 (1935), pp. 121-176. Per quanto concerne l'incidenza del fenomeno culturale dello sciamanesimo in riferimento a certi aspetti dall'irrazionalismo greco, aspetti che hanno richiesto un vero e proprio riesame del così detto «razionalismo greco», si vedano, almeno, le pagine di E.R. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it., Firenze 1959, pp. 159-209.

zazione stessa del barbaro attraversa stadi evolutivi, passando dalla specificità e dall'attenzione verso il particolare, il peregrino, l'esotico, fino ad uno *standard* fisso, sclerotizzato, definibile come mero negativo. Questo fenomeno di conformismo comincerebbe a delinarsi, secondo alcuni studiosi, con Euripide e certamente trova la sua codificazione paradigmatica in Aristotele, come si è detto.

Si è scritto che in Euripide «scompare ogni connotazione realistica, mentre prima si usavano anche parole imprestare da altre lingue per meglio delineare nella descrizione gli usi e i costumi di popolazioni non greche, secondo un atteggiamento che giustamente è stato definito etnografico. Ora questi usi e costumi non sembrano più interessare nella loro varietà e identità ma, a fissarli, basta la sola parola barbaro che li pone in un'alternativa puramente ideologica» (43). Non v'ha dubbio che la cultura dell'ultimo scorcio del V secolo si sta muovendo in questa direzione, come risulta chiaro dagli sviluppi successivi. Va per altro considerato che le pure analisi quantitative sulla frequenza di vocaboli non-greci, nella descrizione dei barbari presente nella tragedia euripidea, non si possono considerare affatto degli indicatori attendibili. La percezione rigida e semplificata del barbaro nel teatro del versatile Euripide (fa eccezione la rappresentazione dello schiavo frigio dell'*Oreste* (44)), e il convenzionalismo lessicale che lo concerne, non sono fenomeni da valutarsi a sé (45), bensì si inquadrano in una più generale

(43) A. GRECO PONTRALDOLFO-A. ROUVERET, *La rappresentazione del barbaro in ambiente Magno Greco*, in *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, «Atti del Convegno di Cortona», Pisa-Roma 1983, p. 1057.

(44) EUR. Or. 1384-85; 1395-97; cfr., in proposito, H.H. BACON, *Barbarians in Greek Tragedy*, New Haven 1961, p. 116; 153. La studiosa esamina in generale i passi euripidei in cui compaiono personaggi stranieri e sottolinea come, in confronto ad Eschilo e Sofocle, Euripide presti poca attenzione alle parole non greche e come il modo di trattare questi personaggi risulti del tutto convenzionale.

(45) Mette conto ricordare che le rappresentazioni figurate del combattente persiano utilizzano un tipo di guerriero non greco che tradisce l'influenza dei combattimenti mitici tra Greci e Amazzoni. Come ha osservato A. BOVON (*La représentation des guerres Perses et la notion de barbare dans la première moitié du 5 e s. av. J.-C.*, «BCH» 87 [1963], p. 597), a questo tipo di assimilazione gli artisti greci «non hanno avuto da aggiungere che i dettagli pittoreschi osservati introducendo i tipi così elaborati negli schemi dei combattimenti tradizionali, anch'essi puramente greci. Ne risulta necessariamente una permanenza dell'ideologia che questi schemi riflettono». La studiosa sottolinea opportunamente che invano si cercherebbe «l'intenzione sistematica di presentare un'immagine spregevole dei guerrieri persiani» (598).

sclerotizzazione di tutte le forme tragiche. I personaggi euripidei, nei confronti di quelli di Eschilo e di Sofocle, hanno perduto vivezza, sono diventati degli *stock-characters*. La moda della discussione sofistica invade anche la scena e vi porta dei «tipi» meno variegati, meno multiformi, meno umani: dovendo essere dei portatori di idee, dovendo essere immediatamente identificabili, questi personaggi euripidei rappresentano spesso virtù e vizi nella loro forma estrema, netta, esemplificativa. Con i personaggi euripidei si passa dall'ombra alla luce in un momento e senza mezze misure: l'intento didascalico prevale sulle istanze puramente artistiche. Anche in una tragedia riconosciuta generalmente un capolavoro, come le *Baccanti*, dove il coro, formato di fedeli donne asiatiche, definisce i riti e il culto di Dioniso ⁽⁴⁶⁾ come provenienti «dalla terra d'Asia» (v. 65), il mondo si divide tra credenti e non credenti, tra un estremo e l'altro. Il re Penteo, che si oppone al dio, ha l'occasione di «vedere», ma non vede, e così va diritto verso l'evento traumatico, verso la rovina, dilaniato dalle mani stesse delle donne. Qualunque significato si possa dare delle *Baccanti*, tragedia immersa in un clima selvaggio in cui si susseguono dispute e narrazioni, bisogna essere molto cauti nell'isolare la rappresentazione del barbaro dal suo contesto.

Il mio giudizio è che la sclerotizzazione del barbaro non sia che un aspetto della sclerotizzazione sistematica dei personaggi euripidei in genere, e ciò risulterà chiaro se adottiamo un indicatore diverso, che era ancora vivissimo e produttivo mentre la grande stagione tragica si stava chiudendo. Alludo alla commedia di Aristofane, in cui il barbaro continua evidentemente a suscitare curiosità e divertimento. Lo Pseudo-Artaba, il dio Timballo nella *Pace*, lo Scita delle *Tesmofoiazuse* sono

⁽⁴⁶⁾ Il fenomeno dello spirito dionisiaco, che comporta anche l'omofagia (il mangiare carne cruda), è considerato come l'antitesi dei valori della ragione e della legge della città. Dioniso fa da *pendant* ad Apollo, ma non è considerato un dio straniero perché il suo nome figura sulle tavolette micenee. Ciò non toglie, come osserva J. DE ROMILLY (*Crauté barbare et crautés grecques*, «Wiener Studien», 107/108, 1994/95, I, p. 195), che «gli autori greci hanno tutti sentito il suo culto come straniero [...]. La difesa contro la crudeltà e la difesa in nome della legge limitano e circoscrivono il culto originario di Dioniso». Sulla rappresentazione della violenza efferata della guerra, associata al fenomeno di imbarbarimento che coinvolge i Greci, si veda, a esempio, EUR. *Troadi*, 764 (ὦ βάρβαρ' ἐξευρόντες Ἕλληνες κακά). Su questa tematica, in riferimento alla tragedia euripidea, cfr. CH. SEGAL, *Violence and the other: Greek, female, and barbarian in Euripides' Hecuba*, «Transactions of the American Philological Association» 120 (1990), pp. 109-31 (in particolare pp. 127-131).

colti con immagini di stupefacente freschezza, mai convenzionali o «stanche». Nella commedia le differenze di lingua e di dialetto, perfino le varianti fonico-linguistiche, creano spunti per gustose scenette. L'occhio greco è ancora abbastanza sagace da distinguere, da cogliere i particolari. In definitiva avrei i miei dubbi su una valutazione del Momigliano, ossia che «silenzio ed evasione fantastica furono per i Greci probabilmente la reazione usuale»⁽⁴⁷⁾ di fronte a un barbaro ormai percepito con disagio, con senso di pericolo⁽⁴⁸⁾.

Resta da accennare almeno al fenomeno di colonizzazione. Il Moggi⁽⁴⁹⁾, compiendo una vasta e accurata rassegna dei modi delle colonizzazioni greche, mette in evidenza come ben di rado i conquistatori si insediassero in località vuote e pronte ad accoglierli. Molto più spesso essi dovevano spodestare popolazioni barbariche preesistenti, e ciò, probabilmente, avvenne attraverso il loro inserimento nelle dispute locali e attraverso la stipulazione di patti di convivenza con gli indigeni poi regolarmente violati. In pratica, i metodi di molte *ktiseis* si possono riassumere con la voce «astuzia». Le transazioni di interesse e la loro successiva infrazione si configuravano come «un'ulteriore prova della superiorità ellenica sui cosiddetti barbari, sconfitti anche sul piano dell'«astuzia» (*mētis*) e sempre più relegati nel ruolo di vittime predestinate».

L'osservazione dello studioso è pertinente e ci fa riflettere sul fatto che l'inaffidabilità, la *mobilitas ingenii*, furono per i Greci dei disvalori tipicamente barbari di cui per altro gli stessi non esitarono ad avvalersi come strumenti di successo e di dominio. Ulisse è l'esempio «storico» di questa «astuzia» capace di affrontare ogni circostanza, e questo aspetto dello scrittore odissiaco, ossia la capacità di valutare le situazioni, di decidere e di agire nel modo più consono ai propri fini, verrà ripreso dalla sofistica, ossia nell'epoca in cui la consapevolezza delle capacità della *physis* umana è particolarmente forte.

Gli eventi legati all'orizzonte delle colonizzazioni illustrano questo fenomeno in maniera particolarmente netta perché in esse il rappor-

⁽⁴⁷⁾ A. MOMIGLIANO, *op. cit.*, p. 51.

⁽⁴⁸⁾ Sullo straniero e il barbaro nella Commedia antica cfr. V. ERHENBERG, *The people of Aritophanes*, Oxford 1951, pp. 154-191.

⁽⁴⁹⁾ M. MOGGI, *L'elemento indigeno nella tradizione letteraria sulle κτίσεις*, in *Forme di contatto*, cit., pp. 991-92.

to Greci-Barbari fu un elemento necessariamente costante. Il rigore con cui i Greci distinguevano la propria *physis* da quella dei non-Greci è attestato nelle nostre fonti che, in fondo, sono tutte concordi nell'affermare una sorta di diritto naturale greco di impadronirsi non solo delle terre di nessuno, ma anche delle terre abitate dal barbaro, nonché una sorta di diritto-dovere di mantenere una guerra perpetua contro il nemico naturale della Grecia, di appropriarsi delle sue ricchezze. Come annota ancora il Moggi, sulla scorta soprattutto della testimonianza di Erodoto ⁽⁵⁰⁾, «i crimini perpetrati dai barbari nei confronti dei Greci risultano in genere oggetto di sanzioni divine, mentre i crimini commessi dai Greci a danno dei barbari o vengono passati sotto silenzio o, comunque, non sembrano fatti oggetto della punizione divina; al contrario, nel caso della fondazione di Cirene, una grave siccità e mali imprecisati colpiscono Batto e i Terei che oppongono resistenza alla volontà del dio e si rifiutano di colonizzare la Libia ⁽⁵¹⁾: in altre parole, come più tardi in Isocrate ⁽⁵²⁾ la crociata contro i barbari, anche la colonizzazione vera e propria è considerata un atto doveroso, in quanto costituisce una manifestazione di pietà religiosa, di obbedienza e di rispetto nei confronti della divinità; sulla base di questa concezione sono passibili di punizione sia i Greci che rifiutano di compiere la missione loro assegnata, sia i barbari che si oppongono alla realizzazione della stessa contrattando l'opera dei colonizzatori» (pp. 997-98).

In questo contesto non va dimenticato il fatto che i Greci solevano ricavare la legittimazione della loro opera di conquista dal fatto di poter portare altrove una civiltà superiore, cioè dalla convinzione di creare benefici anche per le genti asservite. Questa ipocrita giustificazione, tristemente nota anche in secoli a noi più vicini, risulta certamente scontata, ma mette conto ricordarla. I conflitti che pongono di fronte i Greci e i Barbari non rientrano nella sfera delle interdizioni religiose, giuridiche e morali. Ogni sorta di violenza contro i prigionieri non Greci è tollerata, come emerge da un significativo episodio narrato da Senofonte a proposito della campagna di Agesilao in Asia Minore: il capo degli Spar-

⁽⁵⁰⁾ Hdt., 1, 146; 167; 6, 136, 2; 137-140.

⁽⁵¹⁾ Cfr. Hdt., 4, 151, 1; 156, 1.

⁽⁵²⁾ ISOCR. *Paneg.* 184.

tani aveva ordinato di esporre nudi i prigionieri barbari destinati a essere venduti. Orbene, i soldati «vedendo la pelle bianca dei prigionieri perché non si spogliavano mai, pensarono che nel corso di quella guerra tutto si sarebbe svolto come se essi avessero dovuto combattere contro delle donne»⁽⁵³⁾. Oltre a trarre da questa testimonianza la riprova che il razzismo greco, e non solo, ha come bersaglio innanzitutto la donna, cogliamo qui i germi dell'avversione per il diverso che ha sempre caratterizzato i rapporti tra i popoli.

La differenza tra conflitti interni alla Grecia e conflitti tra la Grecia e i barbari sta nel fatto che i rapporti interni al mondo greco erano soggetti a forme di controllo e di censura (riprovazione morale, punizioni divine, sanzioni politiche) che non esistevano, invece, nella sfera dei rapporti tra Greci e indigeni. In altri termini, i comportamenti messi in atto da parte dei Greci nei confronti degli altri Greci e nei confronti dei cosiddetti barbari possono anche risultare in più di una circostanza coincidenti e identici, ma mentre nel primo caso tali comportamenti vengono sottoposti a un giudizio di legittimità basato sulle ideologie correnti e dominanti, nel secondo caso il problema della legittimità — e quindi di un'eventuale condanna — non si pone affatto⁽⁵⁴⁾.

Giova ricordare in questo contesto l'importanza attribuita al ruolo dell'oracolo delfico, che comminava punizioni divine «a senso unico», cioè contro i soli barbari. Ma sarebbe decisamente troppo attendersi giudizi equanimi da parte delle fonti letterarie, le quali, quand'anche fossero state un modello d'imparzialità, erano pur sempre greche; né da un oracolo, pur esso greco nonostante la sua aspirazione sovranazionale, ci si poteva aspettare un'attenzione eccessiva o una benevolenza nei confronti del mondo barbaro nel momento stesso in cui ne promuoveva la conquista! Come ha scritto uno dei maggiori studiosi inglesi di storia

(53) XENOPH. *Ages.* I 28; *Hell.* III 4, 19. Cfr. anche *Cyrop.* VII 5, 73; in *Mem.* IV 2, 15 Senofonte pone in bocca a Socrate una distinzione fra nemici «giusti» e nemici «ingiusti». Solo questi ultimi possono essere ridotti in schiavitù da parte del vincitore. Di fatto però i vincitori in nessun caso venivano accusati di ἀδικία per il loro trattamento nei confronti delle popolazioni sottomesse.

(54) Sull'assenza di un «codice di guerra» nei confronti dei popoli barbari si veda P. DUCREY, *Aspects juridiques de la victoire et du traitement des vaincus*, in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris 1968, pp. 231-33.

antica ⁽⁵⁵⁾, la funzione dell'oracolo era molto importante in un mondo in cui il sentimento religioso costituiva il sottofondo essenziale dell'agire umano. Era pertanto inevitabile che verso la metà del VI secolo uomini spregiudicati manipolassero le espressioni dell'oracolo per assecondare i loro fini. Il successo di Delfi era così destinato alla decadenza: verso la fine del periodo arcaico Delfi perse «gran parte del suo potere politico, ma non la sua presa religiosa sui singoli individui. Delfi continuò a rimanere depositaria di quella quota di bottino che garantiva il consenso divino ai successi militari. Secondo le parole di Burckhardt, divenne “monumentale museo dell'odio dei Greci per gli altri Greci e dei travagli che reciprocamente si inflissero: il tutto immortalato nelle opere d'arte più sublimi”» (p. 296).

Giudicando dai fatti concreti — anche se, naturalmente, i fatti concreti ci vengono anch'essi da fonte letteraria — bisogna riconoscere che, almeno nella storia del V secolo, pochi episodi possono essere paragonati alla violenza della reazione siracusana contro il nemico ateniese ormai vinto, e che, in generale, poche volte lo scontro fra Greci e barbari ha toccato le punte di inclemenza che furono raggiunte dalle «lotte civili interne» (στάσεις), e tutte politiche, delle città greche ⁽⁵⁶⁾. Quello strano libello che va sotto il nome di *Costituzione degli Ateniesi*, e che fu senza dubbio scritto negli anni della guerra del Peloponneso, appare un lucidissimo manifesto dell'odio che cittadini di una parte politica potevano nutrire nei confronti di concittadini di diverso sentire. Un odio profondo, viscerale, autentico, di cui vanamente si cercherebbe il corrispettivo nella letteratura che parla dei barbari. Lo scrittore di questo *pamphlet*, quasi di certo un aristocratico integralista, si fa beffe del «popolo» (*dēmos*) e ne rileva tutti gli aspetti più ridicoli e sconci con un rancore viscerale, per nulla attenuato da quella sorta di ammirazione che, nonostante tutto, egli nutre per le grandiose realizzazioni pratiche della

⁽⁵⁵⁾ O. MURRAY, *La Grecia delle origini*, trad. it., Bologna 1996 [London 1993], pp. 294-296.

⁽⁵⁶⁾ Basti leggere le pagine tucididee (III 70-83) sulle lotte civili che dilaniarono Corcira nel 427 a.C. Come ha scritto C. AMPOLO (*La politica in Grecia*, Bari 1981, p. 41), cui si rinvia chi voglia interrogarsi sul significato centrale della *polis* nell'esperienza politica greca in riferimento all'età arcaica e classica, «la lotta fra oligarchici e democratici raggiunse un'estrema violenza e lo storico l'analizza con atteggiamento analogo a quello che mostra verso la peste».

democrazia. Mai, nella storia greca, un popolo barbaro è stato odiato con tanta intensità. Ma la cosa non ci deve affatto stupire perché l'odio è una categoria del pensiero: in fondo anche le vicende di questo nostro millennio che muore insegnano come un'ideologia a volte possa dividere più della razza: sia i secoli passati sia il presente hanno insegnato e continuano a insegnare come gli scontri politici fra *nemici di un'identica fede* possano essere così devastanti da superare *persino* la forza, considerata inviolabile, di un *tabu* e superare quelli fra nemici di *fedi diverse*.

Nel V secolo, pur a distanza di pochi decenni dall'episodio cruciale della lotta greco-barbara per il dominio politico (o almeno culturale) della «terra abitata», l'ostilità verso il barbaro passò in secondo piano. La *Costituzione degli Ateniesi* non è databile con precisione, ma circostanze molto forti inducono ad avvicinarla il più possibile al temporaneo rovesciamento della democrazia avvenuto verso il 411 a.C. Altri elementi di un certo peso inducono ad avvicinarla al clima culturale e ideologico che si venne a creare nella cerchia dei cospiratori, guidati da Antifonte oratore, originario di Ramnunte, personalità sconcertante descritta da Tuciddide (8, 68) e da Aristotele⁽³⁷⁾ come una delle figure chiave della rivoluzione oligarchica detta dei «Quattrocento». Si è parlato, a proposito dello «spirito» che anima questo misterioso e anonimo manifesto di freddo odio politico tra *abitanti di una stessa città* (Atene), classificati in modo ricorrente come «Pochi» (equivalente a «gentiluomini») e «Molti» (equivalente a «plebei») (38), di un'«area antifonteica» e questa definizio-

(37) Cfr. *A. pol.* 32, 2-3.

(38) Nel caso di Atene, la natura della contrapposizione sociale analizzata dall'anonimo autore dell'*Athenaion Politeia* ha fatto parlare di «lotta di classe», espressione certamente impropria se riferita al mondo antico, ma che può aiutare a comprendere gli antagonismi radicali che si manifestarono all'interno delle città greche tra minoranza agiata e maggioranza diseredata (cfr., in proposito, C. AMPOLO, *op. cit.*, pp. 43-44). Di questo tipo incomponibile di lacerazione delle «città» storiche fu ben consapevole Platone (*Resp.* IV 423a): «Beato te, se pensi che si possa dare il nome di città a una che sia diversa da quella che abbiamo costruita [...]. Le altre, bisognerebbe chiamarle ciascuna più di una città. Ciascuna di esse, infatti, è un insieme di città, e non già una sola, come sono quelle dei giocatori. In generale si può dire che ci sono in esse due città, nemiche tra loro, quella dei poveri e quella dei ricchi; ma poi entro ognuna di queste ve ne sono moltissime altre, e sbaglieresti in pieno a trattare con esse come se fossero una sola» (trad. di M. Isnardi Parente).

ne mi sembra felice, perché riassume i tratti salienti del libello e nello stesso tempo, come deve, prende le distanze da posizioni di paternità troppo precise e difficilmente sostenibili.

Orbene, forse non è privo di significato il fatto che Antifonte il sofista, molto probabilmente da identificare con l'Antifonte oratore⁽⁵⁹⁾, abbia teorizzato in termini abbastanza espliciti una sorta di naturale comunanza originaria tra Greci e Barbari. Un recente frammento papiraceo⁽⁶⁰⁾, identificato senza alcuna ombra di dubbio come completamento di uno dei brani della *Verità* del papiro 1364 (= DK 87 B 44 Fr. B), opera composta da Antifonte presumibilmente negli anni tra il 430-420 a.C., ci consente di individuare in questo sofista una presa di posizione radicale contro chi arbitrariamente attribuisce validità incontestabile a determinati aspetti culturali, a istituzioni religiose e a norme convenzionali (*nomoi*) che assumono forme ed espressioni varie e variabili a seconda delle aree geografiche e dei gruppi umani presi in considerazione.

Viene così in superficie la coscienza della falsità ideologica della tradizionale e indiscussa distinzione tra Greci e Barbari. Essa, infatti, non tiene conto della dimensione pre-culturale della natura umana, dotata di una comune base biologica. Tale base biologica si configura per Antifonte come punto di riferimento di portata universale. Il nuovo lacunoso frammento si presenta così: «... li (i costumi?) conosciamo e veneriamo, mentre quelli di coloro che vivono lontano né conosciamo né veneriamo. In questo modo *ci siamo resi barbari gli uni nei confronti degli altri* dal momento che per natura tutti sotto ogni aspetto siamo stati fatti in modo simile e barbari e greci. È possibile osservare che le cose proprie della natura sono necessarie a tutti gli uomini... in queste cose nessuno

⁽⁵⁹⁾ Cfr., in proposito, F. DECLEVA CAZZI, *Le fragment 44 D.-K. d'Antiphon et le problème de son auteur: Quelques reconsiderations*, in *The Sophistic Movement*, Atene 1984, pp. 97-107; per una linea interpretativa analoga vedasi anche H.C. AVERY, *One Antiphon or two?*, in «Hermes» CX (1982), pp. 145-58. Ma si vedano anche le illuminanti pagine di S. MAZZARINO, *op. cit.*, pp. 299-300.

⁽⁶⁰⁾ Su questo nuovo frammento, identificato e pubblicato da M.S. FUNGHI, cfr. *Pap. Oxy LII*, 3647: *New Literary Texts*, 3647 Antiphon, *περι ἀληθείας* [*addendum to 1364*], pp. 1-5). La studiosa sottolinea il carattere antropologico dell'argomentazione antifontea, sviluppata «in parallelo e in opposizione all'insegnamento di Protagora», quale appare nel mito omonimo del dialogo platonico.

di noi viene contraddistinto né come barbaro né come greco. Infatti noi tutti e respiriamo nell'aria con la bocca e con le narici e ... afflitti piangiamo e con l'udito riceviamo i suoni e attraverso la luce vediamo con la vista e siamo operosi con le mani e camminiamo con i piedi...».

Sembra che dietro questa posizione così radicale sia da ravvisare un duro attacco del sofista al comportamento dei Greci, che «conoscevano e veneravano solo i propri dei e le proprie leggi, e ciò facendo si comportavano come i barbari, mentre nulla in natura consente di stabilire differenze di valore tra ciò che fa parte del patrimonio culturale greco e ciò che fa parte del patrimonio culturale barbaro. Sottintesa sembra essere la considerazione che chi afferma la propria superiorità sui barbari in realtà non si pone a un livello differente da essi»⁽⁶¹⁾. Indubbiamente la critica al particolarismo «cantonale» qui espressa denota in questo autore una pulsione fortemente cosmopolita. Il particolarismo qui tanto deprecato richiama in modo calzante quella visione «barbarica» già presente in un significativo passo di Erodoto (1, 134, 2): «I Persiani stimano, sopra tutti ma dopo se stessi, quelli che abitano loro più vicino, in secondo luogo quelli che sono per distanza al secondo posto, e poi continuando secondo questo ordine stimano gli altri; meno di tutti tengono in considerazione quelli che abitano più lontano da loro, ritenendo di essere essi stessi di gran lunga i migliori degli uomini in tutto e che gli altri partecipino della virtù in proporzione, e che quindi quelli che abitano più lontano da loro siano i più spregevoli». Da questo felice accostamento si evince dunque che il culto del proprio «particolare» era considerato un tipico comportamento da «barbari», secondo quanto aveva dichiarato lo stesso Erodoto nel ben noto *excursus* (3, 38), già citato, sulle diverse forme di governo, *excursus* che dava luogo, come si è già sottolineato, alla seguente importante conclusione: ogni popolo, se dovesse scegliere tra le varie tradizioni, sceglierebbe senza esitazione la propria come la migliore.

Lo sganciamento operato da Antifonte della legge positiva dalla natura, intesa, questa sì, come unico criterio oggettivo, assumeva in quel contesto storico un significato e una rilevanza che trascendono il pen-

⁽⁶¹⁾ F. CAZZI DECLEVA, *Ricerche su Antifonte: a proposito di POxy. 1364 fr. 1*, in *Studi di filosofia preplatonica*, Napoli 1985, p. 65.

siero erodoteo. Il sofista, infatti, perviene a sostenere *l'indistinzione naturale tra Greci e Barbari*, mettendo a nudo, in linea generale, le contraddizioni, le assurdità, la precarietà dei valori culturali e delle convenzioni che costituivano la *humus* dalla quale era nutrito il regime democratico ateniese e, in linea particolare, minando alla radice la rigorosa limitazione periclea del diritto di cittadinanza. Il sofista portava così alle estreme conseguenze l'opposizione tra natura e convenzione (*nomos-physis*), giungendo coerentemente alla deduzione politica che tutti gli uomini, *non soltanto quelli che la democrazia ateniese considerava liberi, sono per natura uguali*. La posizione di Antifonte, per quanto è possibile ricavare dall'insieme dei referenti e dalle sequenze argomentative contenute nel frammentario testo papiraceo, giunge così a denunciare l'assurda convinzione relativa alla genetica disuguaglianza delle razze, convinzione che i secoli a venire dimostreranno assai dura a morire ⁽⁶²⁾.

Dalla considerazione di Antifonte viene in superficie quanto sia breve il passo che dalla disuguaglianza degli uomini porta alla disuguaglianza delle razze. Resta il fatto sconcertante che l'apparente svolta antropologica presente in questa lezione, di per sé di grande apertura e che di primo acchito riscuote l'ammirazione di chi crede che il pensare e agire politicamente dovrebbero rimanere sempre ancorati al costume di civiltà fondato sul rispetto della dignità umana, ci viene invece, molto probabilmente, da uno dei più autorevoli promotori di un'azione politica traumatica di segno antidemocratico, che provocò un grave scompaginamento di Atene e che, alla fine, si rivelò fatale all'oratore stesso, quando le forze democratiche ripresero il sopravvento, lo processarono e lo condannarono a morte ⁽⁶³⁾.

Resta certamente in piedi il grande interrogativo di come Antifonte riuscisse a ricomporre, all'interno della sua prospettiva etico-politica, che noi conosciamo solo parzialmente, il dualismo tra la conformazione

⁽⁶²⁾ Su questo problema sempre attuale, relativo alle molteplici radici del razzismo, si vedano ora, in generale, le pagine introduttive di L.L. CAVALLI-SFORZA, *Geni, Popoli e lingue*, Milano 1996, pp. 1-25 e *passim*.

⁽⁶³⁾ Tucidide (8, 68) non lesina parole di autentica ammirazione per questa singolare personalità dotata di grande talento oratorio. La condanna a morte fu eseguita malgrado si fosse difeso, come annota lo storico, «con l'orazione più mirabile che sia mai esistita».

biopsicologica dell'uomo e l'eterogeneità delle tradizioni e dei costumi che si sviluppano all'interno delle relazioni sociali dei popoli. Ma la ferma denuncia rivolta agli uomini che si sono resi «barbari gli uni nei confronti degli altri» può essere letta come l'aperto invito di un antropologo ad andare incontro alla diversità, a non dare voce all'assurda e spesso strumentale ricerca di quell'inesistente identità originaria, pura e incontaminata, che ha legittimato e continua a legittimare la guerra e la delirante volontà di cancellare la vita dell'altro, come se essa non appartenesse affatto alla “nostra” umanità.