

3070
GIANGIULIO, M.
1994

SAPIENZA PITAGORICA E RELIGIOSITÀ APOLLINEA.
TRA CULTURA DELLA CITTÀ E
ORIZZONTI PANELLENICI

Non è forse privo di interesse, nella prospettiva del convegno che ci vede riuniti, discutere del rapporto che il Pitagorismo più antico stabilisce con tradizioni e forme religiose riferite alla figura divina di Apollo: è proprio in riferimento alla dimensione apollinea che risultano definiti e affermati tratti essenziali della sapienza pitagorica e della figura stessa del Samio. A tale riguardo i più rilevanti problemi coinvolgono – com'è evidente – natura e significato dell'apollinismo pitagorico. Ma interessano anche le relazioni intercorrenti tra questo, il contesto locale magno-greco e l'orizzonte panellenico rappresentato da alcuni grandi santuari internazionali, primo tra tutti quello delfico.

Pare anzitutto il caso di rivolgere attenzione al versante apollineo della cultura degli ambienti in cui agirono Pitagora ed i Pitagorici più antichi. Metaponto, dunque, e Crotone.

La religiosità apollinea a Metaponto si esprime soprattutto nel culto del Lykeios. Collocato nell'*agora*, al centro dello spazio civico, per sua natura connesso alla sfera dei giovani in armi pronti ad assumere il ruolo di cittadini, esso riveste valenze squisitamente civico-politiche, che il confronto con i contesti culturali di Argo e Sicione contribuisce a chiarire ulteriormente¹. Può anzi ritenersi

Il testo riproduce, con lievi modifiche di ordine formale, la relazione tenuta al convegno; il corredo di note è da considerarsi limitato all'essenziale. Agli autori greci si fa riferimento con le abbreviazioni del Liddell-Scott-Jones e ai periodici con quelle dell'*Année philologique*. A A.C. Cassio e P. Poccetti, dotti e ospitali organizzatori dell'incontro, il più sentito ringraziamento.

¹ Per l'interpretazione del culto in generale, importanti M. H. Jameson, *Apollon Lykeios in Athens*, *Ἀρχαιογραφικά*, I, 1980, pp. 213-236 e F. Graf, *Nor-*

plausibile che quello metapontino fosse un culto di antica tradizione metropolitana, in cui all'apporto acheo si sovrappose, forse già nel contesto peloponnesiaco di partenza, un'influenza argiva.

Se l'apollinismo 'liceo' metapontino appare in definitiva una precisa dimensione culturale, provvista di un carattere tradizionale, e facente parte degli assetti costitutivi della colonia achea, non altrettanto invece può dirsi dell'aspetto delfico della locale sfera apollinea. Il dato fondamentale in proposito è la celeberrima «messe d'oro», l'impegnativo donario, quasi certamente pubblico, consacrato nel santuario delfico². Siamo, più che in un ambito eminentemente culturale, nella sfera dell'iniziativa civica volta a esibire l'identità della *polis* e a acquisire alla comunità il prestigio connesso all'instaurazione di un rapporto con il grande santuario panellenico. Quale che sia il livello cronologico di questo riferimento metapontino a Delfi, esso comunque rappresenta da un lato un'innovazione rispetto alla tradizionale culturalità apollinea e dall'altro un'apertura verso un'orizzonte panellenico.

Nel naufragio della documentazione, Apollo, l'oracolo e Delfi riemergono nella prima metà del V sec. in relazione allo stabilimento di un culto del dio nell'*agora* per impulso di Aristea di Proconneso. La pagina erodotea relativa è troppo nota perché ci si soffermi su di essa³. Ma almeno tre punti vanno sottolineati. Aristea è per così dire il massimo esperto della Grecità arcaica sugli Iperborei; per questo e per le molte convergenti indicazioni della documentazione l'Apollo di Aristea ha forti connotazioni iperboree; infine, il culto bandito da Aristea è sancito da Delfi, teste Erodoto, e il monumento metapontino ne recava traccia negli allori che lo circondavano⁴. Come si vedrà in seguito, siamo di fronte

dionische Kulte, Rom 1985; sul contesto metapontino vd. soprattutto F. Graf, *Culti e credenze religiose della Magna Grecia*, in «*Megale Hellās: nome e immagine*». Atti del XXI convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 1981), Napoli 1982, pp. 157-185; Id., *Apollon Lykeios in Metapont*, in *Πρακτικά τοῦ η' διεθνoῦς συνεδρίου ἑλληνικῆς καὶ λατινικῆς ἐπιγραφικῆς* (Αθήνα, 3-9 οκτ. 1982) II, Αθήνα 1987, pp. 242-245.

² Str., VI 1, 15 C 264; secondo C. Vatin, donario e iscrizione pertinente sarebbero identificabili e databili a fine VI/inizio V sec. (vd. *Monuments votifs de Delphes*, Roma 1991, pp. 53-67).

³ Cfr. IV 15, con la discussione di W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass. 1972, pp. 148-149.

⁴ Hdt., IV 15, 3-4 (cfr. Plut., *mor.*, 397f e Ath., XIII 605c: non è chiaro se

ad una tradizione che si inserisce in un contesto di apollinismo delfico ed iperboreo all'un tempo che dev'essere visto in rapporto a Pitagora.

La ben più consistente documentazione dell'apollinismo crotoniate dev'essere presa in considerazione prendendo le mosse da due dati di rilevanza capitale: il tripode nella monetazione locale e la tradizione di fondazione⁵. Una delle funzioni della moneta in Grecia arcaica, e non tra le meno rilevanti, è quella di emblema civico, di «splendido segnale» – per usare un'espressione di Michael Crawford – «dell'esistenza e dell'autonomia della polis»⁶. Talora il campo figurato di essa assume il ruolo di spazio simbolico privilegiato ed è perciò circostanza notevolmente peculiare che l'*episema* monetale crotoniate non evochi semplicemente una figura divina o un aspetto della realtà locale, bensì il simbolo di un santuario panellenico. Il tripode infatti non può non intendersi, nel clima culturale dell'epoca, come una rappresentazione compendiaria del santuario oracolare delfico, un emblema fortemente evocatore del centro sacrale pitico. Il riferimento a Delfi acquisisce così un posto centrale nell'orizzonte culturale crotoniate e permette di ascrivere alla autorità emittente l'intenzione di proclamare ed esibire una speciale relazione sul piano religioso ed ideale con il santuario, di costituire e proiettare all'esterno un'immagine determinata in rapporto a Delfi.

Consideriamo ora per un momento la tradizione di fondazione. La *ktisis* si rivela imperniata su elementi e motivi funzionali all'enfaticizzazione del ruolo decisivo svolto dall'oracolo nella nascita della città. Questa in definitiva appare l'esito della preveggenza e dell'impulso del dio, anche al di là del fallace giudizio dell'ecista, quasi una diretta espressione della volontà oracolare e della particolare sollecitudine del nume pitico. È pertanto evidente co-

da Teopompo [FGH Hist 115 F 248]); notizie sull'identificazione archeologica del luogo sacro in D. Mertens, AA, 1985, p. 664-665 e, con interessanti considerazioni, in A. Bottini, *Archeologia della salvezza*, Milano 1992, p. 94-97 e fig. 21). In generale su Aristea, J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962 (con l'importante rec. di W. Burkert, in *Gnomon*, XXXV, 1963, pp. 235-240); Burkert, *Lore cit.*, pp. 147-149.

⁵ Le sintetiche osservazioni nel testo presuppongono l'analisi condotta in M. Giangiulio, *Ricerche su Croton arcaica*, Pisa 1989, pp. 79-84 e 131-160.

⁶ *La moneta in Grecia e a Roma*, Roma-Bari 1982, p. 15.

me Delfi sia chiamata in causa in diretta e qualificante relazione con l'identità stessa della comunità coloniale. Una comunità arcaica stretta intorno alla sua *élite* dirigente, fortemente permeata di valori tradizionali ed aristocratici qual era Crotone può ben suporsi fortemente interessata ad affermarsi quale oggetto del favore divino, provvista dell'alto prestigio che riverberava dal rapporto esclusivo col santuario delfico che la leggenda ecistica proiettava alle origini stesse della città.

La piena strutturazione della *ktisis* non può situarsi in epoca lontana da quella che vide l'inizio della coniazioni (ca. 530 a.C.). Adozione del tripode come simbolo monetale e tradizione di fondazione concorrono così a delineare un contesto culturale intimamente marcato dalla centralità del riferimento a Delfi. Altri elementi della documentazione sono del resto armonici con questo quadro, segnatamente, e sempre intorno alla seconda metà del VI secolo, l'intensa partecipazione coronata di vittorie degli atleti crotoniati agli agoni pitici, nonché la costruzione di un edificio rappresentativo, forse un *thesauros*, nel santuario delfico⁷.

Ad una considerazione d'assieme, l'atteggiamento di Crotone verso Delfi rivela valenze soprattutto civiche, connesse ad esigenze di auto-rappresentazione ed affermazione della comunità, e non invece di ordine meramente devozionale. Preme insistere sul fatto che l'apollinismo delfico crotoniate non mostra una privilegiata connotazione sacrale, anche se sappiamo di un tempio di Apollo Pythios che la tradizione riferisce ad epoca pre-pitagorica⁸. Con ben maggiore evidenza, invece, tocchiamo con mano una realtà che si situa nella sfera dell'affermazione di una immagine della città tramite una forte proiezione verso l'orizzonte panellenico.

Di altri aspetti dell'apollinismo crotoniate sappiamo poco. Non poté certo mancare qualche riflesso del culto, verosimilmente antico, di Apollo Alaios al capo Crimissa, ma l'integrazione di questo Apollo nell'orizzonte cittadino è posteriore alla vittoria su Sibari e alla conseguente espansione verso N del territorio

⁷ Negli agoni pitici il crotoniate Milone vinse sette volte (Paus., VI 14, 5), dal 538 (Giangiulio, *Ricerche* cit., n. 72 p. 158) al 514. Per il probabile *thesauros* crotoniate vd. D. Mertens, in «Crotone». Atti del XXIII convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 7-10 ottobre 1983), Taranto 1984, pp. 215-217.

⁸ Iamb., VP 50, p. 28, 9-10 e 261, p. 40, 19 Deubner-Klein.

crotoniate⁹. È poi noto un rituale, la circumambulazione degli altari, che il suo svolgimento il settimo giorno di ogni mese permette di riconoscere come genericamente apollineo; esso era legato alla massima magistratura civica e forse localizzato nell'*agora*. L'antichità non ne è precisabile al di là della sua collocazione nelle fonti al tardo VI sec.¹⁰.

In generale, si può forse ammettere che una qualche dimensione apollinea della culturalità locale risalisse alla fondazione, ma sono destinati a sfuggircene le connotazioni e soprattutto il rilievo, che comunque non dev'essere stato notevole. Vale la pena di insistere, per contro, sul carattere non tradizionale del riferimento delfico nel quadro della cultura locale e sul fatto che esso si strutturò gradualmente nel corso del VI secolo, giungendo a rappresentare anche in questo caso, ma in misura incomparabilmente più cospicua che a Metaponto, un'innovazione nell'ambito degli invalsi assetti religiosi e culturali e nel contempo un'ampliamento in direzione panellenica dell'orizzonte di questi ultimi.

Nel quadro complessivo appena delineato non può non essere inserita a questo punto una valutazione dell'incidenza del Pitagorismo sulle forme assunte dall'apollinismo nel mondo acheo coloniale.

In tutta la tradizione antica, almeno da Aristotele sino al neoplatonismo, Pitagora è accreditato di una relazione così intima e privilegiata con Apollo che, come scrisse non senza arguzia Pierre Boyancé¹¹, si potrebbe agevolmente arrivare a farne, alla maniera

⁹ Su Crimissa e Apollo Alaios vd. P. Orsi, *Templum Apollinis Alaei*, ASMG, V, 1932, pp. 7-182; G. Maddoli, *Filottete in Italia*, in «L'epos greco in Occidente». Atti del XIX convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 7-12 ottobre 1979), Taranto 1980 [ma 1989], pp. 133-167; *Épéios et Philoctète en Italie. Données archéologiques et traditions légendaires*. Actes du Colloque international du Centre de Recherches Archéologiques de l'Université de Lille III (Lille, 23-24 nov. 1987), Naples 1991 (in particolare i saggi di J. De la Genière, M. Giangiulio, E. Lattanzi, D. Musti).

¹⁰ Il rituale è attestato in Ath., XII 522c (discussione in Giangiulio, *Ricerche* cit., pp. 10-14; 85-86 e nn. 121-124); sul carattere apollineo del settimo giorno e del numero sette in generale vd. ora Graf, *Nordionische Kulte* cit., pp. 185, 188-189.

¹¹ *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris 1936, p. 239.

di un Usener, un'ipostasi del dio. In realtà, siamo di fronte ad un dato pertinente ad una figura storica, per intendere il quale è giocoforza soffermarsi su alcuni aspetti specifici della documentazione. Risulta particolarmente importante tentare di cogliere il nesso tra Pitagorismo e sfera apollinea ai livelli cronologici più antichi ed in riferimento alla persona stessa del Samio. Mentre non può essere esaminata qui quella documentazione, soprattutto di IV secolo, in cui il rapporto del Samio col dio è presentato in termini razionalizzanti, in una prospettiva genealogica o biografica, ovvero sul piano dottrinale, come trasmissione di insegnamenti da parte di una sacerdotessa delfica¹². Siamo indubbiamente in presenza di una sorta di 'normalizzazione' di più pregnanti sebbene ambigue nozioni caratteristicamente arcaiche i riflessi delle quali sono percepibili nella documentazione aristotelica sui Pitagorici¹³.

E venendo appunto a quest'ultima, è attestato, com'è noto, che Pitagora era salutato dai Crotoniati col nome di Apollo Pizio ovvero Iperboreo¹⁴; che i suoi discepoli ritenevano fosse Apollo giunto dal paese degli Iperborei¹⁵; che uno degli *akousmata* si domandava chi fosse Pitagora, sottintendendone l'identificazione con Apollo Iperboreo¹⁶; che sempre il Samio era considerato un demone, ma per alcuni anche Apollo Pizio, per altri l'Iperboreo, per altri il Peana o un altro degli Olimpici apparso in forma umana¹⁷. Nonostante qualche sovrapposizione o rimaneggiamen-

¹² Vd. Xenocr., fr. 22 Heinze; Eudox., fr. 86 Gisinger=324 Lasserre, in cui Pitagora è figlio di Apollo («this eliminates not only metempsychosis, but identity with Apollo, and closeness to the gods is expressed in the customary form of divine ancestry»: Burkert, *Lore cit.*, p. 146); per la derivazione da Delfi degli insediamenti, vd. Aristox., fr. 15; circa la famiglia di P. e Apollo vd. Iamb., *VP* 3-6; per altre espressioni 'razionalistiche' del rapporto con il dio vd. Aristipp. ap. D.L., 8, 21; Iamb., *VP* 7.

¹³ Sugli studi speciali dedicati a Pitagora e alle sue dottrine l'essenziale è in J. A. Philip, *Aristotle's Monographs on the Pythagoreans*, TAPhA, XCIV, 1963, pp. 185-198 e Burkert, *Lore cit.*, n. 5 p. 29. Sulla 'leggenda' di Pitagora quale *Wundermann* in questa documentazione aristotelica un quadro d'insieme in Burkert, *Lore cit.*, p. 141 sgg.

¹⁴ Per un ampio repertorio delle fonti antiche vd. Arist., fr. 191 Rose.

¹⁵ D.L., VIII 11.

¹⁶ Iamb., *VP* 140 p. 79, 13-14 Deubner-Klein (da Nicomaco, il quale utilizzava a sua volta materiale aristotelico).

¹⁷ Iamb., *VP* 30 p. 18, 1-4 Deubner-Klein = Arist., fr. 192 Rose: si tratta

to posteriore e una certa ambiguità circa la natura apollinea di Pitagora, il materiale aristotelico disponibile consente di riconoscere una definizione in termini apollinei della natura sovrumana del Samio. E non è incompatibile l'altra testimonianza aristotelica che fa di Pitagora una natura 'intermedia' tra dei e mortali, secondo le dottrine pitagoriche 'segrete'¹⁸.

Il contenuto di queste ultime può conciliarsi con l'apparenza pubblica di Pitagora come Apollo Pizio o iperboreo? Verosimilmente sì, se si ipotizza che alla misteriosa natura sovrumana affermata dagli adepti corrispondesse agli occhi della Città il *theios aner* apollineo. L'identità, o l'apparenza apollinea – non si vorrà applicare una logica cartesiana in tale ambito – risulta allora la forma che la nozione della straordinarietà di Pitagora prende soprattutto in rapporto ad un orizzonte abituale, quello apollineo, della cultura religiosa collettiva. Il contatto con la Città, l'apparizione pubblica del sovrumano sapiente è mediata da un riferimento alle forme religiose usuali, peraltro piegate entro una dimensione che esprime una realtà particolare. Il pensiero corre ad Empedocle quale egli stesso si presenta in versi celeberrimi dei *Katharmoi* (FVS⁶ 31 B 112, 4-5): ἐγὼ δ'ὐμῖν θεὸς ἀμβροτος οὐκέτι θνητὸς πολεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ εἰκα..., con quel che segue.

Non meraviglierà che il dato dell'identità apollinea sia presente tanto nella tradizione acusmatica quanto nella 'leggenda' di Pitagora quale individuo dagli straordinari poteri. La sapienza acusmatica – è ben noto – si presenta come un conglomerato di regole pratiche e tabù sacrali improntate a ansia di purezza e zelo ascetico, nonché come un complesso di definizioni a sfondo mitico-analogico che presuppongono intime quanto misteriose corrispondenze tra microcosmo e macrocosmo¹⁹. È un versante

però di un'ampia rielaborazione giamblichea di Nicomaco (W. Burkert, *Gnomon*, XXXVI, 1964, p. 564).

¹⁸ Iamb., *VP* 31 p. 18, 12-16 Deubner-Klein (= Arist., fr. 192 Rose); sulla non incompatibilità (Pitagora come dio con sembianze mortali?) vd. P. Corssen, *Zum Abaris des Heraklides Pontikos*, RhM, LXXVII, 1912, p. 39. In generale, per le concezioni antiche sulla natura 'intermedia' del Samio vd. M. Detienne, *De la pensée religieuse à la pensée philosophique. La notion de daîmôn dans le Pythagorisme ancien*, Paris 1963, p. 133 sgg.

¹⁹ Sugli *akousmata* in generale, C. Hölk, *De acusmatis sive symbolis Pythagoricis*, Diss. Kiel 1894; F. Boehm, *De symbolis Pythagoreis*, Diss. Berlin 1905;

della cultura pitagorica che da un lato rimanda a livelli di pensiero caratteristicamente arcaici e dall'altro risulta strutturalmente connesso con l'immagine del *theios aner*: si rifletta al fatto che i precetti su cui si fonda l'insegnamento orale sono concepiti come *theia dogmata*, *theioi chresmoi*, quasi parola divina²⁰, e che il *bios* particolare da questi fondato e regolato conferisce agli adepti un'identità separata la quale è in ultima analisi un riflesso della straordinarietà del Maestro. Si tratta di una dimensione che non può non venire riferita alla realtà originaria del fenomeno pitagorico, comunque si giudichi circa la questione della presenza nel primo Pitagorismo anche degli incunaboli di atteggiamenti 'scientifici' e razionalistici. La tradizione acusmatica è dunque verosimile abbia preservato il riflesso di un'immagine di Pitagora che sarebbe illecito reputare una costruzione arbitraria e deve pertanto restituire almeno in *nuce* l'eco dell'impressione suscitata dal Samio presso i contemporanei.

Apparirà allora significativo che la connotazione apollinea di Pitagora si collochi appunto sul piano della sua peculiare identità, della sua presenza nella comunità circondata di un misterioso alone sacrale. Insomma il riferimento ad Apollo appare funzionale alla qualificazione di Pitagora come *theios aner*²¹.

Tutto questo induce ad esaminare subito un altro aspetto essenziale della documentazione, vale a dire l'*akousma* che suonava: «Che cos'è il santuario oracolare delfico? La *tetraktys*, che è appunto l'armonia nella quale sono le Sirene»²².

A. Delatte, *Études sur la littérature pythagoricienne*, Paris 1915, p. 269 sgg.; Burkert, *Lore cit.*, pp. 166-192 e ora R. Parker, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983, p. 291 sgg.

²⁰ Iamb., *VP* 82 p. 47, 4-7 (θεῖα δόγματα); Arist., fr. 191 Rose (θεῖοι χερσμοί); D. L., VIII 14 (θεοῦ φωναί).

²¹ Sulla categoria in questione, cfr. L. Bieler, *Θεῖος ἀνὴρ. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum I-II*, Wien 1935-1936 e ora H. D. Betz, v. *Gottmensch* II, RAC, XII (1983), cc. 234-312.

²² Iamb., *VP* 82 p. 47, 15-16; nella vasta letteratura sul problema della *tetraktys* sono da tenere presenti soprattutto Delatte, *Études cit.*, pp. 249-268, fondamentale per la raccolta delle fonti e le proposte interpretative; P. Boyancé, REA, XL, 1938, pp. 314-316; Id., AC, XX, 1951, pp. 421-425; B.L. van der Waerden, *Die Harmonielehre der Pythagoreer*, Hermes, LXXVIII, 1943, pp. 163-199; P. Kucharski, *Études sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade*, Paris 1952, in part. App. III, pp. 75-77; H. Koller, *Harmonie und Tetraktys*, MH,

Il testo è, come noto, un vero enigma e resiste all'interpretazione si può dire da sempre. Eppure qualche elemento di chiarimento può essere offerto. Il punto è che esistono alcuni dati i quali permettono di intravedere le connotazioni cosmiche e non solo semplicemente musicali dell'armonia in questione e consentono così di avviare l'interpretazione dell'*akousma*. Si tratta soprattutto di un luogo aristotelico che attribuisce ai Pitagorici l'idea che «i cieli nel complesso sono armonia e numero»²³, della dimensione nel contempo cosmica e musicale di cui appare provvista l'armonia in Filolao, specialmente nel frammento 6²⁴, infine dell'interpretazione della *tetraktys* come quintessenza del numero²⁵. Su queste basi, e alla luce del nesso tra armonia e *tetraktys*, appare lecito ascrivere quanto meno al Pitagorismo di V secolo, già pre-filolaoico, la vaga nozione di un'armonia cosmica esprimibile nei rapporti, numerici e musicali al tempo stesso, che rappresenterebbero i fondamentali principi dell'universo²⁶. È assai dubbio, inve-

XVI, 1959, pp. 240-246; K. von Fritz, RE, XLVII (1963), cc. 200 sgg.; Burkert, *Lore cit.*, pp. 72, 186-192, 400, 468, 478.

²³ Arist., *Metaph.*, 986a2-3 (cfr. 985b 23-24); tutto il passo è riprodotto in FVS⁶, 58 B 4.

²⁴ FVS⁶, 44 B6; per il testo vd. Burkert, *Lore cit.*, nn. 59-65 pp. 250-251; cfr. ibid., 218-277 per la discussione della *vexata quaestio* dell'autenticità dei frammenti, ed in part. 252 sgg., sui fr. 1-2 e 6; sul fr. 6 importante anche C. Kahn, *Pythagorean Philosophy before Plato*, in G. Mourelatos (ed.), *The Presocratics*, New York 1974, pp. 170, 177-178, 184-185: la discussione della nozione di armonia cosmica appare la sezione più persuasiva del saggio: cf. quanto opportunamente rileva W. Leszl nel saggio preposto alla trad. it. del volume (*I Presocratici* [a cura di W.L.], Bologna 1982, pp. 100-106, in part. 102). Su Filolao vd. ora lo studio d'insieme di C.A. Huffman, *Philolaos of Croton: Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge 1993 (da utilizzarsi peraltro con qualche cautela; cfr. la recensione di P.M. Kingsley in CR, n.s. XLIV, 1994, pp. 294-296); un'ampia discussione dei fr. 6 e 6a e del rapporto tra le nozioni di *harmonia* 'cosmica' (6) e 'musicale' (6a) è alle pp. 123-165, mentre la presenza in Filolao della nozione di un'armonia cosmica e non 'delle sfere' è ribadita, sulla scia di Kahn, alle pp. 282-83.

²⁵ In quanto decade che riunisce in sé la somma dei primi quattro interi, le cui reciproche relazioni si esprimono nei rapporti proporzionali alla base degli intervalli concordi della scala musicale: cfr. supra n. 22.

²⁶ Burkert, *Lore cit.*, pp. 355-357 (ma cf. tutto il contesto, p. 350 sgg.); 376-378; 399-400. Riguardo alla questione dell'armonia cosmica la posizione di

ce, che al pitagorismo pre-platonico e pre-architeo debba attribuirsi la più precisa nozione di 'armonia delle sfere' quale troviamo in Platone, soprattutto nel mito di Er²⁷. Come si sa, il problema dell'eventuale matrice pitagorica di tale nozione è posto proprio dall'analogia che intercorre, relativamente alla presenza delle Sirene, tra il mito platonico e l'*akousma* pitagorico. In realtà, sebbene tutto lasci pensare che Platone abbia rielaborato la nozione pitagorica di armonia cosmica, nulla peraltro obbliga a leggere l'*akousma* in termini esattamente platonici e a pensare che esso testimoni la presenza nel pitagorismo pre-platonico della nozione di armonia delle sfere cui presiedono le Sirene. Dal momento che esistette una indipendente nozione antico-pitagorica di armonia cosmica, è in relazione a quest'ultima e non invece al mito platonico che risulta corretto cercare l'interpretazione dell'*akousma*. Tanto più che non esistono elementi per attribuire al pitagorismo di VI-V secolo l'idea che l'armonia sia il prodotto della rotazione delle sfere celesti e anzi proprio la concezione dell'universo di Filolao lo esclude²⁸. In realtà, l'*akousma* può interpretarsi anche indipendentemente dal riferimento alle sfere, sebbene sempre in relazione alla nozione di una armonia universale. Il dato essenziale è

Burkert è ribadita da Kahn, *Pythagorean Philosophy* cit., pp. 170, 177-179, 183-184. Nella forma più antica la nozione avrebbe avuto un rapporto solo molto vago con rappresentazioni di carattere cosmo-astrologico e da questo punto di vista dovrebbe essere considerata differente (cioè più 'primitiva') anche da quella attribuita ai Pitagorici da Aristotele (vd. n. 27).

²⁷ *Resp.*, 616c-617c; sull'armonia delle sfere in generale è ora esauriente J. Pépin, v. *Harmonie der Sphären*, RAC, XIII (1986), cc. 593-618. Si noti che nei passi aristotelici in cui l'armonia cosmica è nozione attribuita ai Pitagorici (soprattutto *Cael.* 2, 9, 290b 12-291 a 28; *Metaph.*, 1, 5, 985b 27-986a 13; cfr. Pépin, art. cit., cc. 601-602) questa appare in connessione con il moto dei corpi celesti, ma non con le sfere; il Pitagorismo a cui fa riferimento Aristotele è forse quello architeo (Pépin, art. cit., c. 610).

²⁸ Cfr. FVS⁶, 44 A 16; sull'incompatibilità dell'universo di Filolao con i presupposti cosmologici della teoria dell'armonia delle sfere vd. in sintesi Pépin, art. cit., c. 609. Più in generale, sulla cosmologia pitagorica e filolaica vd. Burkert, *Lore* cit., p. 299 sgg., in partic. 337-350 (IV. 3 *The cosmos of Philolaos*); W. Hübner, *Die geometrische Theologie des Philolaos*, Philologus, CXXIV, 1980, pp. 18-32; F. F. Repellini, *Cosmologie greche*, Torino 1980; Id., *Percorsi dell'anima e scenari della sapienza. Una ricostruzione del cosmo pitagorico*, AutAut, CLXXXIV-CLXXXV, 1981, pp. 67-94; da ultimo Huffman, *Philolaos* cit., pp. 231-283.

questo. Ma allora qual è il senso dell'associazione, nell'*akousma*, tra le Sirene e l'armonia? Non è il caso di dilungarsi in proposito, anche perché altri ne discuteranno qui più da vicino²⁹. Preme solo rilevare che l'ambito musicale cui è pur sempre legata la nozione di armonia cosmica può aver giustificato un riferimento alle Sirene intese come potenze ultraterrene del canto e, com'è stato detto, quali «un duplicato funzionale delle Muse»³⁰. Oltre a ciò, le letture e le interpretazioni omeriche dei Pitagorici, l'eccezionale rilevanza che per essi assumevano le Muse, l'incombente presenza delle Sirene nella cultura religiosa magno-greca sono tutti elementi che devono aver giuocato un ruolo nell'acquisizione di un rilievo considerevole delle Sirene nella cultura pitagorica e nell'equiparazione di esse alle Muse³¹. Si tenga inoltre presente che in uno dei 'discorsi' di Pitagora (Giamblico, *Vita pitagorica*, 45) c'è un'allusione anche ad un ruolo 'cosmico' delle Muse, in particolare all'estensione del loro potere all'accordo e all'armonia dell'universo³². È questo l'anello decisivo per la ricostruzione di una catena che porta dalle Sirene omeriche a quelle dell'*akousma* pitagorico, passando dalle Sirene del culto magno-greco e dalle Muse? Infine non può forse escludersi che abbia avuto qualche influenza la stessa

²⁹ Vd. la relazione di L. Breglia Pulci Doria in questi Atti.

³⁰ Su tale rilevante aspetto dell'immagine delle Sirene importanti notazioni ora in P. Pucci, *The Song of Sirens*, Arethusa, XII, 1979, pp. 121-132 e G. Cerri, *Dal canto citarodico al coro tragico: la Palinodia di Stesicoro, l'Elena di Euripide e le Sirene*, Dioniso, LV, 1984-1985, pp. 157-174, in partic. 164 sgg. (la citazione nel testo è da p. 166); vd. anche M. Giangiulio, *Appunti di storia dei culti*, in «Neapolis». Atti del XXV convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 3-7 ottobre 1985), Taranto 1986, pp. 101-154, 125-127 e nn. 56-58, 62; L. Breglia Pulci Doria, *Le Sirene: il canto, la morte, la polis*, AIONArchStAnt, IX, 1987, pp. 65-98, 71-74. Ancora fondamentale, naturalmente, E. Buschor, *Die Musen des Jenseits*, München 1944.

³¹ Circa tale equiparazione vd. ora la discussione nella relazione di L. Breglia Pulci Doria. Su Omero nel Pitagorismo vd. M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le Pythagorisme ancien*, Bruxelles-Berchem 1962; sulle Muse, Boyancé, *Le culte des Muses* cit., pp. 233-247; sui culti e miti delle Sirene vd. Giangiulio, *Appunti di storia dei culti* cit., p. 116 sgg. e Breglia Pulci Doria, *Le Sirene* cit., p. 86 sgg.

³² Il passo non era sfuggito, naturalmente, né a A. Delatte (*Études* cit., p. 304), né a P. Boyancé (vd. *Les Muses et l'harmonie des sphères*, in *Mélanges dédiés à la mémoire de F. Grat*, Paris 1946-1949, I, pp. 3-16, 5).

realtà delfica, se l'immagine delle auree Keledones poste sul mitico tempio brozeo (il terzo) di Apollo a Delfi non è una libera creazione pindarica e se anche il Pitagorismo più antico ne era al corrente³³. Sirene e Keledones sono del resto legate da alcuni nessi stringenti, che attengono soprattutto alla sfera del canto e delle sue conseguenze³⁴.

Come si è potuto vedere, sussistono precise possibilità di considerare l'*akousma* sulla tetrade pre-platonico e connesso a punti cardine delle concezioni pitagoriche più antiche, quali l'idea dell'armonia cosmica e l'interpretazione della tetrade come quintessenza del numero e perciò della realtà universale. Se così è, però, acquista un eccezionale interesse il fatto che armonia e tetrade siano equiparate al santuario oracolare delfico. In ciò celebra evidentemente i suoi fasti un pensiero contraddistinto da forti tratti mitico-analogici, radicato nel presupposto dell'esistenza di incessanti quanto misteriosi rimandi tra i diversi livelli della realtà³⁵.

In questa prospettiva simbolico-allegorica e mitico-analogica l'*akousma* sulla tetrade evoca un'intima corrispondenza tra il santuario oracolare delfico, vale a dire la sapienza apollinea, e la natu-

³³ Sulle Keledones vd. Pi., *Pae.* VIII (fr. 52i Snell-Maehler), 70 sgg.; per l'interpretazione del contesto del peana è essenziale, dopo gli studi di B. Snell, K. Förstel, *Zu Pindars achtem Paian*, RhM, n.F. CXV, 1972, pp. 97-133, con bibliografia anteriore (utile anche Pindaro. *I Peani*. Testo, traduzione, scoli e commento a c. di G. Bona, Cuneo 1988, pp. 179-196); per un'acuta analisi del mito relativo, cfr. C. Sourvinou-Inwood, *The Myth of the First Temples at Delphi*, CQ, n.s., XXIX, 1979, pp. 231-251 (che però non sembra al corrente dello studio di Förstel).

³⁴ In particolare il carattere 'sirenico' delle Keledones appare evidente tanto nel nome stesso (da κηλεῖν) che sottolinea il dato della malia incantatrice (per una disamina dello stesso elemento in riferimento alle Sirene, espresso soprattutto da θέλγειν, vd. G. K. Gresseth, TAPhA, CI, 1970, pp. 205 e n. 6, 207 e n. 10) e negli effetti 'pericolosi' del loro canto (cfr. i vv. 76-79 del peana pindarico con Od., XII 39-43); del resto la cultura antica non aveva esitazioni nell'accostare Keledones e Sirene: vd. Paus., X 5, 12; Ath., VII 290e; Philostr., VA, VI 11 (p. 114 Kayser).

³⁵ Siamo su di un piano in fondo non diverso da quello in cui si collocano l'equiparazione operata da Filolao tra figure geometriche e potenze divine (FVS⁶, 44 A 14), anche in chiave cosmologica (vd. Burkert, *Lore* cit., pp. 349-350; Hübner, *Die geometrische Theologie* cit.), ovvero l'accostamento tipicamente pitagorico tra aspetti della realtà (il *kairos*, il matrimonio, l'intelligenza, l'opinione) e numeri (di portata generale P. Kucharski, *Sur la notion pythagoricienne de καῖρος*, RevPhilosoph, LXXXVIII, 1963, pp. 141-169).

ra della realtà e dell'universo. Poiché però era Pitagora colui che aveva rivelato al genere umano la *tetraktys*³⁶, ciò in sostanza equivale a mettere in rapporto sapere divino e sapere di Pitagora, divinazione apollinea e 'rivelazione' pitagorica. E forse da questo punto di vista anche il riferimento alle Sirene si arricchisce di un'altra sfaccettatura, dal momento che esse, già in Omero, sono tendenzialmente onniscienti, e per esse ed il loro canto, come del resto per le Muse, la realtà non ha segreti³⁷. Le sirene dunque come emblema di una soprannaturale sapienza?

Possiamo sintetizzare. Il significato della tetrade era considerato nella tradizione pitagorica oggetto privilegiato della rivelazione del Samio. Era insomma una delle pietre angolari della sapienza pitagorica sul versante del simbolismo numerico e delle sue implicazioni cosmiche. La nozione di una recondita armonia che anima e ordina l'universo, rivelandosi nei rapporti proporzionali che 'fanno' la musica, rappresenta un nucleo essenziale del pensiero pitagorico. Non è dunque di scarso rilievo che nell'*akousma* della tetrade il santuario oracolare delfico venga accostato al segreto dell'universo. Delfi si mostra così una sorta di scenario della sapienza pitagorica, sul quale questa si proietta in parallelo e in intima connessione alla sapienza oracolare di Apollo.

A ben vedere, siamo su di un terreno non troppo diverso da quello sul quale il riferimento ad Apollo risulta essenziale per la definizione della stessa identità di Pitagora. Da un lato, insomma, il *theios aner* apollineo, dall'altro una concezione del sapere pitagorico in termini sovrumani, determinati da una profonda analogia con la veggenza oracolare. Di questo livello di pensiero non mancano del resto nella tradizione dei frammenti. Identità straordinaria del Samio e sapienza pitagorica sono aspetti tra loro intimamente connessi. Empedocle sembra esserne stato ancora una volta perfettamente consapevole quando delineava l'immagine dell'*aner periosia eidos*³⁸.

Non appare necessario insistere ancora sul fatto che ad assu-

³⁶ Le fonti in Delatte, *Études* cit., p. 249 sgg.

³⁷ Sul sapere delle Sirene, da Omero (*Od.*, XII 188-191) in poi, vd. Pucci, *The Song* cit. e Cerri, *Dal canto citarodico* cit.

³⁸ FVS⁶ 31 B 129; una sintesi del dibattito sulla presenza in questi versi di un'allusione a Pitagora – peraltro da ritenersi sicura – è in Burkert, *Lore* cit., pp. 137-139.

mere specifico rilievo nell'apollinismo pitagorico sia il versante pitico³⁹. Piuttosto, è il caso di proporre qualche notazione circa il *côté* iperboreo dell'apollinismo pitagorico.

Il punto essenziale è che anch'esso rivela una coloritura delfica. Tutt'altra infatti è la tradizione vitale nell'ambiente di Delo, più artemisia che apollinea e più legata a singole individualità (le vergini iperboree) che non all'immagine della collettività degli Iperborei ed al rapporto che connette quest'ultima al dio di Delfi⁴⁰. Viceversa è chiaro dai testi relativi a Pitagora quale Apollo Iperboreo a Crotone, dalla connotazione iperborea di Aristeia a Metaponto, dal nesso di Pitagora con Aristeia stesso e con Abari nella letteratura pitagorica⁴¹, che l'Apollo Iperboreo pitagorico è quello che arriva a Delfi dopo aver soggiornato presso il lontano popolo del Nord a lui devoto, secondo quanto si legge in un famoso inno di Alceo⁴², ovvero quello che, secondo Bacchilide, vi invia

³⁹ Esistono del resto anche altri momenti ed aspetti della tradizione pitagorica, verosimilmente pertinenti ad un orizzonte cronologico di V secolo, in cui riemergono precisi riferimenti delfici, sui quali peraltro non è possibile soffermarsi. Si tratta di un'allusione nella redazione dei 'discorsi' di Pitagora alla tradizione sulle consultazioni oracolari dell'ecista di Crotone Miscello ed al mito delfico della Pitoctonia (Iamb., VP 52). È ancora una volta tangibile come la sensibilità della cultura pitagorica a questo orizzonte delfico e realtà locali si intreccino: per quanto attiene la Pitoctonia lo conferma tra l'altro la numismatica crotoniate di tardo V secolo (cfr. ad es. C.M. Kraay, *Archaic and Classical Greek Coins*, London 1976, p. 181 e nr. 629).

⁴⁰ Circa le tradizioni iperboree di Delo vd. Hdt., 4, 33-35: lo studio fondamentale è rappresentato da W. Sale, *The Hyperborean Maidens on Delos*, HThR, LIV, 1961, pp. 75-89; riferimenti ancora utili e chiare distinzioni in R. Daebritz, s.v. *Hyperboreer*, RE, IX.1 (1914), cc. 258-279 (vd. in partic. 261-264, sulle tradizioni delfiche e 264-267, su quelle delie, con opportuna enfaticizzazione dei «große Unterschiede» al riguardo [c. 267, 7-8]).

⁴¹ Per Abari vd. Iamb., VP 91-93, in cui confluisce una tradizione che è a sua volta già presupposta da Nicomaco (Iamb., VP 135=Porph., VP 28); per Aristeia vd. Iamb., VP 138 e VP 267, p. 144, 2 Deubner-Klein. Su Aristeia nel Pitagorismo vd. Bolton, *Aristeas* cit., pp. 142-175 e Burkert, *Lore* cit., p. 149 e nn. 153-155; su Abari, Burkert, *Lore* cit., pp. 149-150 e nn. 156-163.

⁴² Vd. fr. 307 Lobel-Page (e cfr., per una eco, sebbene vaga, Cic. *nat. deor.*, III 23), con le osservazioni di D. Page, *Sappho and Alcaeus*, Oxford 1955, p. 244 sgg., soprattutto sul carattere di tradizione culturale delfica del tema cantato da Alceo; per la documentazione iconografica relativa vd. LIMC, I, v. Apollon, pp. 303-304 nrr. 1003-1008.

Creso salvato dalla pira a soggiornarvi beato⁴³. È il dio del santuario oracolare la cui 'preistoria' mitica è legata agli Iperborei, presso i quali sarebbe prodigiosamente giunto il secondo tempio delfico fatto di cera e di piume⁴⁴. È infine il dio cui sono sommamente legati gli Iperborei stessi, rappresentati nella decima Pitica pindarica come un mitico popolo delle estremità del mondo, carissimo alla Musa e a Apollo, immune da malattia e vecchiezza, da fatiche e battaglie⁴⁵. Altri testi permettono di completare questa immagine e fare degli Iperborei un emblema di felicità, di giustizia e di incontaminata purezza di costumi, anche alimentari⁴⁶.

Sempre conservando lo sguardo rivolto a Delfi, dunque, il Pitagorismo più antico arricchiva così di sfumature significative il senso del riferimento ad Apollo nella presentazione del Maestro. Accanto al Pizio, l'Iperboreo, accanto alla divina sapienza, la giustizia, la purezza e la beatitudine. Ma di nuovo si intravede sullo sfondo la natura straordinaria di Pitagora, che la connessione con maghi estatici apollinei iperborei, in questo caso Abari ed Aristeia, collabora a denotare.

Il significato centrale per la definizione del proprio orizzonte culturale che agli occhi dei Pitagorici assumeva il riferimento alla sfera apollinea risulta infine anche dalla tradizione che ricollegava Pitagora al culto di Apollo Genetor a Delo⁴⁷. Com'è noto, l'altare del Genetor non ammetteva sacrifici cruenti, ma solo offerte di

⁴³ Vd. B., III 58 sgg.

⁴⁴ Vd. Pi., *Pae.* VIII (fr. 52i Snell-Maehler), 63-64; Paus., X 5, 9 (qui è Apollo che «invia» il tempio presso gli Iperborei); cfr. anche [Eratosth.], *Catast.*, 29.

⁴⁵ Pi., *Pyth.*, X 29-44.

⁴⁶ Sulla giustizia e il rifiuto dell'alimentazione carnea degli Iperborei vd. Hellan., *FGH Hist* 4 F 187; per la loro proverbiale *tyche*, A., *Ch.*, 373. Un panorama della documentazione antica relativa all'idealizzazione in questa chiave del mitico popolo del Nord è in Daebritz, v. *Hyperboreer* cit., c. 274, 1-43 e soprattutto A. Riese, *Die Idealisierung der Naturvölker des Nordens in der griechischen und römischen Literatur*, Frankfurt 1875.

⁴⁷ Pitagora e l'altare del Genetor: Iamb., VP 25, p. 15, 21-24 Deubner-Klein (da Apollonio, ampiamente manipolato da Giamblico); 35, p. 21, 2-4 (da Nicomaco); cfr. 108, p. 62, 10-12; altre fonti in Burkert, *Lore* cit., p. 180 n. 108. Sul culto delio vd. Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970, pp. 161-163 e M. Detienne, *I giardini di Adone*, Torino 1975, pp. 51-52, 57-58.

vegetali, focacce e paste non cotte al fuoco⁴⁸. Sembra certo che il collegamento di Pitagora a questo aspetto culturale fosse valorizzato negli ambienti pitagorici che adottarono il vegetarianismo, perché rifiuto del sacrificio cruento e del cibo carneo sono realtà indissolubili⁴⁹. Ma i problemi si pongono se si dubita che sin dall'inizio il Pitagorismo si ispirasse ad un vegetarianismo assoluto. Si può discutere se a questo riguardo fossero adottate soluzioni di compromesso o se l'irrigidimento in senso vegetariano e antisacrificale procedesse di pari passo con la costituzione di una vera e propria setta che rifiutava le pratiche rituali ed alimentari dei non iniziati⁵⁰. In ogni caso è verosimile che fosse comunque sentito il richiamo di un rituale come quello delio, che evocava un mondo primordiale, una sorta di età dell'oro in cui gli uomini potevano prescindere dallo spargimento del sangue ed offrire agli dei i frutti spontanei della natura incontaminata⁵¹. Saremmo in questo caso su di un piano di rappresentazioni fondamentalmente non dissimile da quello evocato dal riferimento agli Iperborei, paradigma di purezza e di giustizia anche in quanto, almeno secondo una tradizione presente in Ellanico, alieni dal consumo delle carni⁵². In tal caso il riferimento pitagorico a tradizioni apollinee non locali, delle nella fattispecie, diviene l'espressione di una presa di distanze dall'ideologia della comunità civica e dal rito sacrificale più tipicamente politico.

Si è discusso finora delle forme e del senso che assume nella cultura del pitagorismo più antico il riferimento alla sfera apollinea, con particolare riguardo alla fisionomia di cui il Samio era

⁴⁸ Vd. al riguardo Arist., fr. 489 Rose ap. D.L., 8, 13 (p. 115, 1-5 Delatte); sul carattere incruento dell'altare vd. i testi cit. a n. prec. e Tim. *FGrHist* 566 F 147.

⁴⁹ Questo versante del pensiero pitagorico è messo in evidenza con particolare lucidità in Detienne, *I giardini* cit., p. 50 sgg.

⁵⁰ Sui *tabu* alimentari pitagorici lo studio fondamentale è rappresentato da J. Haussleiter, *Der Vegetarismus in der Antike*, Berlin 1935, 97-157; per l'interpretazione della problematica documentazione, accanto alla ricostruzione delineata in Detienne, *I giardini* cit., pp. 47-80, si tengano presenti le osservazioni di Burkert, *Lore* cit., pp. 180-181, piuttosto riduttive circa la probabilità di un vegetarianismo assoluto nel Pitagorismo più antico.

⁵¹ Su tale connotazione del rituale delio, ampia documentazione in Detienne, *I giardini* cit., pp. 56-57.

⁵² Vd. *FGrHist* 4 F 187b.

accreditato e alla sapienza che questi deteneva. Non resta in conclusione che far cenno al rapporto di questa dimensione del pitagorismo con il contesto magno-greco.

Che a Crotone una sfera apollinea preesistesse a Pitagora mostra soprattutto il fatto che la stessa tradizione pitagorica presenti il locale tempio di Apollo Pythios come preesistente al Samio⁵³. D'altra parte è molto significativo che laddove questi è presentato come fondatore proprio di culti crotoniati, si pensi a quello delle Muse, viceversa non gli è attribuita l'istituzione del culto del Pythios. Ugualmente è probabile che non si dovessero ad innovazioni pitagoriche né l'Apollonion crotoniate di cui parla la tradizione relativa alla traslazione delle armi di Filottete, né il rituale civico della circumambulazione degli altari. Inoltre era anteriore a Pitagora un riferimento della collettività crotoniate al santuario delfico. Vanno in questo senso le indicazioni della tradizione sulle consultazioni oracolari di pieno VI secolo⁵⁴, la datazione del probabile *thesauros* crotoniate a Delfi e l'inizio della partecipazione degli atleti locali agli agoni pitici. Ma nello stesso senso orienta anche un elemento che occorre desumere dalla tradizione di fondazione. Le squisite connotazioni delfiche che questa rivela non appaiono, per la loro stessa natura, un prodotto della cultura pitagorica. Diversamente, avremmo tracce ben più percepibili di un intervento di quest'ultima. Si può affermare in generale che dove questa coinvolge tradizioni locali o aspetti della cultura panellenica dà luogo comunque a delle inflessioni tangibili. La natura della tradizione di fondazione va letta in parallelo all'adozione del tripode quale emblema civico e posta in relazione alla strutturazione di un'identità comunitaria in un contesto di potenziamento del rilievo di Crotone nell'ambiente acheo.

Tali dunque le coordinate della realtà locale crotoniate in cui si inserisce l'apollinismo pitagorico. Le valenze delfiche di cui questo fa mostra prendono sì spunto dall'orizzonte apollineo della cultura locale, ma non si esauriscono in esso e anzi lo indirizzano in un senso nuovo: Delfi diventa lo scenario su cui si proiettano la figura e la sapienza di Pitagora, Apollo diviene in un certo senso

⁵³ Per i testi vd. *supra* n. 8.

⁵⁴ Dopo la vittoria su Siri delle città achee collegate (Iust., XX 2, 5) e alla vigilia dello scontro con Locri al fiume Sagra (*ibid.*, 3, 13).

un paradigma della sua identità. Certo, viene ripreso e accentuato il versante panellenico e cioè delfico della sfera apollinea locale, ma le connotazioni rappresentative e politiche introdotte dagli interessi della Città sono in un certo senso accantonate.

Il Pitagorismo sembra essere stato responsabile anche di un ampliamento di orizzonti nella misura in cui esso attiva un riferimento al *côté* iperboreo dell'Apollo delfico. Non sembrano sussistere elementi per ritenere che questo fosse vitale a Crotone prima ed indipendentemente dal pitagorismo. Anche sotto questo profilo l'orientamento delfico locale risulta ancora una volta arricchito di valori religiosi e sapienziali: la valorizzazione di figure quali Abari ed Aristeia, cui Pitagora era legato da significative analogie, l'evocazione in chiave apollinea di un mondo di giustizia, di purezza e di pietà religiosa straordinarie.

Anche a Metaponto il complesso Aristeia-Apollo-Iperborei può essere validamente spiegato solo in relazione alla presenza pitagorica. Questa deve aver inserito, trascurando il culto di Apollo Lykeios, un elemento che non aveva verosimilmente radici locali. Un dato di cultura non epicorica viene così introdotto, ma qui in un contesto di religiosità che rimane pur sempre ancorato all'ambito pubblico: si pensi alla collocazione nell'*agora* del monumento che commemorava l'apparizione di Aristeia.

Una dialettica tra riferimento a dimensioni apollinee connesse ai grandi centri sacrali ellenici e valorizzazione delle stesse in chiave di articolazione di un messaggio religioso da sfruttare in sede locale si coglie anche nel caso del richiamo pitagorico a un aspetto del culto apollineo di Delo. Il pitagorismo insomma sembra tirare le fila, per così dire, dell'apollinismo arcaico greco, ma sviluppandone particolari inflessioni e toccando corde peculiari. Nel caso di Delo l'accento però batte sul rituale sacrificale e sulla presa di distanze dalla forma, politica e comunitaria per eccellenza, del sacrificio cruento.

Si è visto che il Pitagorismo tende a non ricollegarsi agli aspetti più tradizionali o meramente epicorici dell'apollinismo acheo. Non il Lykeios, né l'Alaios. La prospettiva di religione e cultura pitagoriche da questo punto di vista si rivela diversa da quella della Città. Però il fatto che il Pitagorismo si inserisca nella dimensione delfica dell'apollinismo locale, il quale aveva una spiccata funzione simbolica e rappresentativa dell'identità collettiva, fa pensare che siamo ancora nell'ambito di quel Pitagorismo che

spende la sua peculiarità pur sempre in rapporto con la Città, ma senza identificarsi, in un difficile equilibrio ed in una percepibile tensione tra diversità ed egemonia, tra separazione dalla comunità e guida e indirizzo della medesima. Questa tensione si riflette nella natura stessa dell'apollinismo pitagorico, in cui ad esempio la dimensione delfica si arricchisce di un pregnante riferimento al *côté* iperboreo ed ai valori che questo evoca, ovvero viene affiancata da un rimando alla realtà apollinea delia, con le valenze di cui si è detto. La dimensione culturale locale è così forzata verso orizzonti panellenici, ma anche diversamente orientata, in rapporto specifico con la qualificazione della natura di Pitagora, della sua sapienza e del suo messaggio religioso. La collocazione del Pitagorismo più antico, tanto all'interno, per così dire, quanto all'esterno della Città, la quale vale sul piano dei valori politici, dell'etica e della religione, si coglie anche nella capacità di inserirsi entro la dimensione locale, ma al tempo stesso di ridefinirne le coordinate alla luce di riferimenti panellenici interpretati in chiave peculiare.

MAURIZIO GIANGIULIO

Università di Trento

IN: A.I.O.N.
XVI