

La costruzione
del discorso
filosofico nell'età
dei Presocratici

The Construction
of Philosophical
Discourse in the Age
of the Presocratics

a cura di Maria Michèle Ser



EDIZIONI
DELLA
NORMALE

2006

Indovini, magoi e meteorologi: interazioni e definizioni nell'ultimo terzo del V secolo a.C.

ABSTRACT: The texts produced by tragic poets during the last third of the 5th century BC offer us various images of certain groups and individuals who were specialists in the field of the sacred and whose sphere of activity intersected with, or was sometimes even indistinguishable from, that of the so-called *meteorologi*. These various images are not just 'literary fictions'. On the contrary: they reflect a historical situation in which traditional figures adapt the forms of their wisdom, by definition divine and global, to the particular needs of their times.

During this period a particularly strong influence was exerted on public opinion in Athens by various charismatic figures, healers and itinerant priests, who were generically and contemptuously defined as *magoi*. Acting outside the institutional framework of the *polis* religion, they portrayed themselves as possessors of a special wisdom concerning the world and the gods which had as its goal the ability to exert power and control over nature. The fact that some of them were practising what we would now refer to as 'black magic', along with their particular style of self-representation, aroused suspicion and open accusations of impiety. Confronted with such a disturbing phenomenon, the average Athenian reacted by making sweeping generalizations and placing on the same level anybody and everybody who in any way concerned himself with 'things above and things below'.

It is against this backdrop that we begin to see the emergence of a new image, possibly created by the *meteorologi* themselves and certainly cultivated by those intellectual circles in which Euripides operated: the image of the pious contemplator of the cosmos, averse to any kind of involvement in practice or practicalities and therefore quite incapable of doing anybody any harm: this image makes its appearance in a fragment of Euripides' *Antiope* and also becomes evident in the semantic evolution of the words *philosophia* and *theoria*.

I testi tragici dell'ultimo terzo del V secolo a.C. ci offrono immagini di specialisti del sacro, gruppi e individui, il cui campo d'azione si interse-

ca, e talvolta si confonde, con quello dei cosiddetti *meteorologi*. Queste varie rappresentazioni non sono semplici 'invenzioni letterarie', ma rimandano a un contesto in cui figure tradizionali adeguano ai tempi le forme della loro sapienza, per definizione divina e globale.

In questo periodo un particolare impatto sull'opinione pubblica ateniese devono aver avuto quei carismatici guaritori e sacerdoti itineranti, definiti spregiativamente e genericamente *magoi*, che agivano fuori dell'ambito istituzionale della religione della *polis* e si presentavano come i depositari di un sapere particolare sul cosmo e sugli dèi finalizzato al potere sulla e al controllo della natura. Il fatto che alcuni di loro praticassero anche quella che oggi si definisce 'magia nera', unitamente al loro particolare stile di autorappresentazione, generava sospetti e accuse aperte di empietà. Di fronte a questa realtà disturbante il cittadino medio reagiva generalizzando e mettendo sullo stesso piano tutti coloro che in qualche modo si occupavano delle 'cose di sopra e di sotto'.

In questo contesto comincia ad emergere una nuova immagine propagata forse dai *meteorologi* stessi e sicuramente dai circoli intellettuali in cui Euripide si muoveva, quella del pio contemplatore del cosmo avulso da qualsiasi contatto con la pratica e dunque incapace di nuocere: un'immagine riflessa in un frammento dell'*Antiope* euripidea e nell'evoluzione semantica dei termini *philosophia* e *theoria*.

Introduzione

Indovini, *magoi*, *meteorologi*: si tratta di un ambito piuttosto vasto che in uno spazio limitato richiede un'opportuna circoscrizione tematica e cronologica. Tralascierò dunque quegli aspetti della relazione fra *magoi* e filosofi della natura che sono stati ampiamente trattati e che riguardano soprattutto lo scritto ippocratico *De morbo sacro*¹, la poesia empedoclea² e il Papiro di Derveni³. Mi soffermerò

invece su testi letterari e aspetti della rappresentazione di questi personaggi e dei loro rapporti che generalmente rimangono al margine degli studi specifici, e prenderò in considerazione principalmente testi dell'ultimo terzo del quinto secolo a.C., perché in questo periodo si infittiscono i rimandi alla problematica dei rapporti fra specialisti e profani, fra singoli e gruppi, fra individui e individui. La prima parte di questo contributo sarà dunque dedicata alla rappresentazione delle varie tipologie di indovini, *magoi*, purificatori nella tragedia. Quest'ultima rappresenta infatti, pur con tutte le differenze fra autore e autore, uno dei maggiori 'punti di coagulazione' di impressioni e sentimenti collettivi. Questo offrirà la base per l'ampliamento del discorso al contesto culturale in cui i rapporti

questo anche OBBINK 1997, e in particolare WEST 1997 sulle analogie fra i metodi dell'autore di Derveni e quelli dei commenti ai testi rituali dei sacerdoti babilonesi. Oltre agli argomenti già avanzati, mi sembrano importanti ancora due punti: 1. L'autore non è sostanzialmente polemico contro le iniziazioni 'ufficiali'; coloro che vi partecipano sono giustificati nella loro ignoranza in quanto non si può contemporaneamente ascoltare e divenire consapevoli di quanto viene detto (col. XX.1-3). Questo lascia aperto uno spraglio all'attività dello specialista che opera 'in solitaria' integrando col suo insegnamento quanto non viene spiegato nelle iniziazioni ufficiali. L'obiettivo della polemica sono invece quei professionisti che, pur pretendendo un compenso, non offrono poi alcuna spiegazione dei *logoi* (col. XX.3-12). Sono infatti loro e non gli ierofanti ufficiali i diretti concorrenti dello specialista. 2. Un secondo fatto mi sembra rilevante, e cioè che la colonna XX contenente le suddette osservazioni sulle iniziazioni è posta in un punto cruciale per l'immagine di 'Orfeo'. Le poche parole leggibili nelle linee 14 e 15 e le colonne seguenti indicano chiaramente che nella parte della teogonia qui commentata si parlava delle unioni di Zeus con la madre (col. XXI, cfr. anche XXVI). È evidente dai disperati tentativi di spiegazione etimologica e fisica che l'autore vuole 'salvare' il 'suo' testo di riferimento dall'accusa di immoralità (come fa del resto anche nel caso del mito di successione, uno degli obiettivi preferiti della critica del tempo, cfr. Eur., *Her.*, 1341 ss.; Pl., *R.*, 378c; Isoc., *Bus.*, 38). Da qui dunque la polemica contro una esposizione nuda e cruda del racconto di Orfeo che provoca smarrimento (gli iniziati se ne vanno avendo perso la γνῶμη, la loro capacità di giudizio). Quanto detto qui di seguito su figure analoghe nella tragedia mi sembra possa contribuire a delineare il substrato culturale degli specialisti del sacro del tipo dell'autore di Derveni. Anche Tiresia (*infra* nel testo) difende il *logos* dionisiaco deriso da Penteo eliminandone i tratti problematici attraverso una fantasiosa etimologia.

¹ Cfr. e.g. LLOYD 1979, 15 ss.; JOUANA 2003, XXII-XXXIX.

² Per questo rimando in particolare a KINGSLEY 1995, 2002, 2003.

³ Per quest'ultimo cfr. LAKS, MOST 1997 e ora BETEGH 2004, 78 ss. e cap. 10. Per quanto riguarda il problema dell'autore sono, come Betegh e altri, dell'idea che si tratti di un professionista del sacro (*pace* JANKO 1997, 2003 e 2005). Cfr. su

fra questi personaggi vanno delineandosi. Sono infatti l'atmosfera dell'Atene degli ultimi decenni del V sec. a.C. e le rappresentazioni e le paure collettive a determinare in gran parte lo sviluppo dell'idea di filosofia come disciplina speculativa e la concezione del *philosophos* come un contemplatore avulso da qualsiasi rapporto con la vita pratica che da Platone e Aristotele⁴ si sono imposte fino ai giorni nostri.

1. Indovini e maghi: tipologie tradizionali e rappresentazioni tragiche

Si sa che l'indovino istituzionalmente riconosciuto è una figura importante nella società greca. È lui che determina in buona parte le decisioni e le imprese della *polis*. È lui il primo interprete dei 'segni' che rimandano al dominio dell'invisibile. Dell'indovino tuttavia si hanno quasi solamente rappresentazioni letterarie. Le scarse iscrizioni che riguardano i *manteis* sono troppo concise e formulari per caratterizzare più precisamente questo tipo di personaggio. Si tratta tuttavia di un tipo interessante in quanto, proprio per la sua capacità di osservazione e interpretazione dei segni, costituisce il precedente, il parallelo e, per lo meno per certi tratti formali, uno dei modelli del *meteorologos* e del medico.

La mantica è una *technè* a tutti gli effetti: libri sul soggetto circolavano senza dubbio per lo meno già nella seconda metà del V sec. a.C. L'indovino Polymainetos menzionato nell'*Eginetico* di Isocrate (or. 19, 5) aveva insegnato la *technè* e lasciato i suoi libri al discepolo Trasillo, attivo nella prima metà del IV sec. a.C. I *chresmologoi*, raccoglitori e interpreti di oracoli, erano anch'essi figure ben note, come Onomacrito che aveva raccolto per conto dei Pisistratidi gli oracoli di Museo⁵. C'è tuttavia anche un tipo di indovino che non si limita ad interpretare i segni o gli oracoli, ma parla per diretto contatto col dio, spesso in forma oracolare e per visioni. Si tratta di

⁴ Sulla trattazione del tema in relazione a questi ultimi cfr. LESZL. in questo volume.

⁵ Sulla prosopografia di indovini e altri personaggi ad essi affini, cfr. KETT 1966; ROTH 1982. Sulla figura del *chresmologos* cfr. GARLAND 1990, 82 ss.; BAUMGARTEN 1998, 38 ss. A differenza di quanto essi sostengono, il *chresmologos* è comunque distinto dal *mantis* nell'Atene del V e IV sec., cfr. HENRICHs 2003, 216 ss.

una mantica estatica frequente nel vicino oriente e rappresentata dalla sacerdotessa di Delfi⁶. Anche Bacide, molto probabilmente una figura storica⁷, sembra aver emesso i suoi oracoli, di cui Erodoto parla con grande rispetto, sotto la possessione delle ninfe (*νυμφόληπτος*: Paus., 10, 12, 11). Queste figure si fanno sempre più frequenti nelle rappresentazioni letterarie dal V sec. a.C. in poi, anche perché presentano aspetti di notevole efficacia drammatica e narrativa. Eschilo adatta a questo personaggio la figura di Cassandra, mentre Erodoto (1, 62, 4) riferisce di Amphilytos, un indovino acarnanese, che presso il tempio di Atena Pallenia, fra Maratona e Atene, di fronte a Pisistrato che avanzava con le sue truppe, sarebbe caduto in stato di estasi e avrebbe dato al futuro tiranno un famoso oracolo che gli avrebbe aperto la via al potere.

Un altro tipo di specialista del sacro è il purificatore come Epimenide che individua la causa di grandi epidemie e purifica il territorio con sacrifici, o il guaritore, particolarmente efficace nei casi di epilessia o di follia come quelli attaccati dall'autore del *De morbo sacro*, che risale alle colpe della stirpe e alla divinità da cui viene la punizione e purifica con rituali appropriati. Abbiamo dunque una tipologia di professionisti del sacro: *manteis*, *chresmologoi*, purificatori e guaritori itineranti, non istituzionalizzati, il cui ambito di competenza viene talvolta a convergere con quello dei *meteorologoi* e dei medici: tutti si occupano degli ἀδύλα. Per quanto riguarda i medici si può rilevare che, nonostante la violenta polemica rivolta contro i guaritori nel *De morbo sacro*, già nell'*Iliupersis* (VII sec. a.C.) il capostipite dei medici ippocratici, l'omerico Podalirio, il prototipo del medico che cura le malattie interne, riceve come dono divino dal padre Poseidone la capacità di riconoscere le malattie invisibili e di guarire le malattie inguaribili. Sarebbe lui ad avere per primo riconosciuto e diagnosticato la pazzia di Aiace (*Il. Pers.*, fr. 1 Davies = 4 Bernabé). Il medico cui gli Ippocratici ricondurranno la loro genealogia è in sostanza un guaritore divino non molto lontano da quelli combattuti nel *De morbo sacro*. Giova ancora una volta ricordare che gli Ippocratici, pur prendendo le distanze dai guaritori e dagli indovini, giocano spesso nel contempo con questa ambiguità, soprattutto nell'immagine che vogliono offrire al pubblico. Gli esempi classici

⁶ Cfr. ROTH 1982, 77-81.

⁷ Su Bacide cfr. PRANDI 1993.

sono le citazioni dal *Prognostikon*, dalle *Epidemie* e dal *Prorrhethikon II* che ricalcano pari pari il linguaggio della mantica⁸.

Nell'ultimo terzo del V sec. a.C. emergono nella rappresentazione letteraria figure particolari di indovini: si tratta di indovini-*sophistai*, esegeti dei riti e dei miti bacchici (come Tiresia nelle *Baccanti* di Euripide e i seguaci di Melampo in Erodoto) o *protoi heurantai* di tutte le *technai* (come Prometeo nell'omonima tragedia pseudo-eschilea⁹) o indovini-guaritori dal sapere globale (come Hippon nella *Melanippe sophē* di Euripide). Si tratta di sviluppi piuttosto naturali della tipologia tradizionale del guaritore e dell'indovino detentore di un sapere universale, un sapiente che si adegua ai tempi.

Si può sempre dire che si tratta di un fatto squisitamente letterario che nulla ha a che vedere con la realtà. La relegazione di questi fenomeni sotto la voce 'letteratura' è però giustificata solo in parte. Le tragedie sono state composte non per la lettura, ma per essere rappresentate come espressione di una cultura viva in un determinato contesto e presso un determinato pubblico. Esse hanno come punto di riferimento non solo il codice letterario, ma tutta la realtà socio-politico-religiosa del pubblico. La dimensione 'letteraria' è solo un aspetto di un fenomeno più complesso che rimanda ad un preciso contesto reale¹⁰.

⁸ Hp., *Prog.*, I (13,1 Alexanderson = II, 110 Littré); *Epid.* I, 11 (I, 189, 24 Kühlew. = II, 634 Littré); *Art.* 58 (II, 205, 20 Kühlew. = IV, 252 Littré); *Prorrh.* II, 1 (218, 1 Potter = IX, 6 Littré). Su questo LLOYD 1979, 45; JOUANA 1992, 145 ss.; SASSI 2001, 145 ss.

⁹ Soprattutto per ragioni legate al contesto culturale sono propensa a considerare il *Prometeo legato* una tragedia non eschilea. La bibliografia su questo tema è vastissima e ci sono anche voci dissenzienti (cfr. DI BENEDETTO 1978, 44-136; SAÏD 1985). Per una panoramica sullo *status quaestionis* con argomenti riguardanti il sostrato culturale cfr. BEES 1993 e ora anche UTZINGER 2003, 212-229. Per la non autenticità del *Prometeo* rinvio agli importanti studi di WEST 1990, 51-72 (che lo data intorno al 440 a.C.) e BEES 1993 (che lo situa intorno al 430 a.C.). Cfr. ora anche LEFÈVRE 2003.

¹⁰ Sul carattere complesso della semiotica teatrale in generale cfr. ELAM 2002. Sulla critica al concetto di 'letterario' come categoria proveniente dalla teorizzazione aristotelica non applicabile indiscriminatamente ai testi poetici preplatonici cfr. FORD 2002.

Qui di seguito saranno forniti alcuni esempi di rappresentazione del *mantis* che mostrano come questo personaggio nei testi tragici dell'ultimo terzo del V sec. a.C. venga assimilato nei suoi vari aspetti – o implicitamente opposto, a seconda della situazione e dell'autore – a quello che noi definiamo l'ambito 'scientifico' e 'filosofico'. Se nell'*Edipo re* di Sofocle viene sottolineata la diversità di metodo e soprattutto di fonti per acquisire la verità del *mantis* rispetto al profano intelligente e sapiente, nella rappresentazione dell'autore del *Prometeo legato* e di Euripide il *mantis* assume, pur nella sua posizione preminente di depositario della verità, i tratti del *polymathes*, dell'esegeta e retore di età sofistica, dello *iatromantis* filosofo. Queste figure non sono solo il prodotto di una strategia epidittica dei tragici: rappresentazioni analoghe si incontrano infatti anche in Erodoto, e soprattutto esse corrispondono a figure reali come quella di Empedocle e dell'autore di Derveni, sulle quali non è qui possibile dilungarsi.

Verranno dunque qui di seguito prese in esame le figure di Tiresia nell'*Edipo re* di Sofocle, di Prometeo nel *Prometeo legato*, ancora di Tiresia nelle *Baccanti* di Euripide e infine due donne-indovine di Euripide, Hippon nella *Melanippe sophē* e Theonoe nell'*Elena*. Questa panoramica aiuterà ad inquadrare anche il problema del rapporto fra mantica, magia e *meteorologia* nell'immaginario collettivo ateniese, e quello della definizione del *meteorologos* e del *philosophos*.

1.1. Mantica vs. gnome: la conoscenza degli invisibili (Tiresia ed Edipo nell'*Edipo re* sofocleo)

La figura di Tiresia nell'*Edipo re* di Sofocle è interessante per molti versi. Innanzitutto perché riassume nella sua persona ambedue le accezioni della mantica, quella tecnica, che deriva dalla conoscenza e dall'interpretazione dei segni, e quella ispirata, che presuppone invece il contatto diretto col divino: Tiresia le possiede ambedue (vv. 299; 310), ed è un prototipo a largo raggio che va ben al di là delle funzioni del *mantis* nella città. A questo Tiresia è però legata anche una delle prime ricorrenze della parola *magos* nella letteratura greca. Quando egli enuncia la terribile verità, viene infatti apostrofato da Edipo come mago, tessitore di inganni, vagabondo fraudolento che ha occhio solo per i guadagni, ma è cieco nella sua arte¹¹. Il contesto in cui Tiresia viene interpellato è quello tipico

¹¹ Soph., OT, 387-389: ὄφεις μάγον τοιόνδε μηχανορράφον, / δόλιον ἀγύρτην, δόστις ἐν τοῖς κέρδεσιν / μόνον δέδορκε, τὴν τέχνην δ' ἔφω τυφλός.

del purificatore: la pestilenza, la malattia sconosciuta che colpisce indistintamente tutta la popolazione. Il fatto che venga definito con un attributo negativo così specifico come *magos* lo distingue dal suo omologo e prototipo letterario dell'*Iliade*, Calcante, e lo inserisce in un contesto attuale dove il *magos* è caratterizzato per i suoi legami coi culti orfico-bacchici¹² e per il fatto di essere un guaritore itinerante come nel *De morbo sacro*.

Nella descrizione che ne dà inizialmente Edipo, Tiresia conosce tutto per ispirazione divina¹³ ed è dunque in grado di sapere «con quale malattia» (οἴαι νόσῳ) la città è confrontata. La data dell'*Edipo* è incerta, ma, come molti hanno supposto, la tragedia è probabilmente posteriore alla famosa peste di Atene che aveva riportato in prima linea proprio gli indovini, i responsi oracolari e la loro interpretazione (Thuc., 2, 47, 4; 54, 2-3). Non si deve dimenticare fra l'altro che ad Atene era famosa la storia di Epimenide cretese cui la città si sarebbe rivolta agli inizi (Arist., *Ath.*, 1) o alla fine (Pl., *Lg.*, 642d) del VI sec. a.C. per conoscere la causa di una pestilenza scoppiata nella città. Il purificatore l'aveva individuata nell'eccidio dei Ciloniani avvenuto su istigazione dell'Alcmeonide Megacle e aveva provocato la cacciata di questa famiglia dalla città. L'*agos* era comunque rimasto stampato nella mente degli Ateniesi e aveva proiettato sulla famiglia di Pericle un'ombra continuamente evocata dagli avversari politici. La storia di Epimenide era ben conosciuta ad Atene e non era disgiungibile dalla maledizione degli Alcmeonidi. Sullo sfondo storico di pestilenze e colpe antiche di questa famiglia l'*agon* fra Tiresia ed Edipo assume dunque una connotazione particolare nella tragedia sofoclea. L'uno è il depositario della verità divina, l'altro il ricercatore minuzioso, il campione della *gnome* umana che cerca di arrivare alla verità per accumulazione di prove e per deduzioni dalle stesse¹⁴.

Lo scontro fra Edipo e Tiresia illumina dunque un elemento fondamentale nella cultura dell'ultimo terzo del V sec. a.C. Qui vengono in sostanza messi a confronto due tipi di indagine sugli ἀθῆλα: quella che attinge direttamente alla sorgente, il sapere *emphyton* di

origine divina del *mantis*, e l'indagine umana che ha lo stesso oggetto, le cause invisibili della malattia, e che si basa sulla *gnome*, la capacità di dedurre dal visibile l'invisibile. Il fatto che la soluzione della tragedia sia presentata già nel primo episodio ha la funzione di sottolineare proprio questo contrasto¹⁵. La verità è già stata svelata, tutto si è già compiuto, ma Edipo è incapace di vederla perché non sa interpretare i segni: ogni segno lo porta fuori strada. Dunque ha bisogno di raccogliere testimonianze, di 'errare' nel senso reale, di perdersi nei meandri della sua mente. Edipo sembra l'incarnazione dei *dikranoi* parmenidei alla mercé di un occhio che manca il bersaglio, di un orecchio che rimbomba e della propria lingua¹⁶. I vagabondaggi mentali di Edipo riproducono i percorsi della *gnome* e ne mettono in luce la debolezza nei confronti del *mantis*, omologo del dio (284-285), che ha un accesso diretto alla verità. Edipo è l'esempio lampante dell'intelligenza umana che riesce a interpretare parole e segni, come egli stesso tiene a sottolineare contrapponendosi proprio all'apparente incapacità del *mantis* di salvare con le risorse della sua ispirazione e della sua arte la città¹⁷. Quello della capacità del profano di superare con la sua intelligenza lo specialista è un tema contro cui la letteratura tecnica degli ultimi decenni del V sec. a.C. si difende. Da qui si generano i dibattiti sulla reale esistenza delle *technai*: visto che i profani particolarmente dotati possono talvolta raggiungere gli stessi obiettivi degli specialisti. Nell'ambito dell'interpretazione degli oracoli e degli enigmi è centrale la figura di Temistocle in Erodoto proprio perché Temistocle rappresenta il prototipo del politico intelligente che riesce sempre con la sua *gnome* a risolvere le situazioni più difficili¹⁸. In Tuciddide

¹⁵ Su questo cfr. UGOLINI 2000, 176 ss.

¹⁶ Questo gli viene rimproverato anche da Tiresia, vv. 413-416: σὺ καὶ δέδορκας καὶ βλέπεις ἔν' εἰ κακοῦ, / οὐδ' ἔνθα ναίεις. οὐδ' ὅτων οἰκεῖς μέτα. / Ἄρ' οἶσθ' ἀφ' ὧν εἰ; καὶ λέληθας ἐχθρὸς ὦν / τοῖς σοῖσιν αὐτοῦ νέρθε κατὰ γῆς ἄνω.

¹⁷ S., OT, 390-398: Ἐπεὶ, φέρ' εἰπέ, ποῦ σὺ μάντις εἰ σαφής; / πῶς οὐχ, ὅθ' ἡ βαψφῶδὸς ἐνθάδ' ἦν κίων, / ἠὺδας τι τοῖσδ' ἀστοῖσιν ἐκλυτήριον; / Καίτοι τό γ' αἰνιγμ' οὐχὶ τοῦπιόντος ἦν, ἀνδρὸς διειπεῖν, ἀλλὰ μαντείας ἔδει; / ἦν οὐτ' ἀπ' οἰωνῶν σὺ προῦφάνης ἔχων, οὐτ' ἐκ θεῶν του γνωτόν; ἀλλ' ἐγὼ μολών, / ὁ μηδὲν εἰδὼς Οἰδίπους, ἔπανσά νιν, / γνώμη κυρήσας οὐδ' ἀπ' οἰωνῶν μαθών.

¹⁸ La figura di Temistocle è citata in relazione ad Edipo sia da KNOX 1971, 73 che da BUSHNELL 1988, 69 ss., ma ambedue, sebbene in diverse forme, sottolineano

¹² Pl., R., 364b, cfr. già Heraclit., 22 B 14; vd. GRAF 1996, 25.

¹³ Soph., OT, 300-301: Ὅ πάντα νωμῶν Τειρεσία, διδασκὰ τε / ἀρρητὰ τ' οὐράνιό τε καὶ χθονοσιβή.

¹⁴ Su questo aspetto e sulla relazione della rappresentazione sofoclea con i tempi cfr. UGOLINI 1995, 193-195; 2000, cap. 10 con bibliografia.

egli è descritto proprio come qui Edipo: uno che senza aver appreso nulla prima e solo con le sue risorse riesce a consigliare sempre la cosa migliore¹⁹. In Erodoto Temistocle batte i *chresmologoi* riuscendo a decifrare il senso profondo dell'oracolo di Delfi²⁰: la competizione fra i professionisti del sacro e il politico intelligente si risolve a favore di quest'ultimo. Nell'*Edipo*, invece, il vincitore è il *mantis*: è lui il vero interprete dell'oracolo e dei voleri del dio²¹. La *gnome* umana è decisamente inferiore alla sapienza del *mantis* che è immediata e centra subito l'obiettivo senza inoltrarsi per sentieri tortuosi. L'altra arriva sì allo stesso punto, ma solo dopo un percorso autodistruttivo che porta al riconoscimento della propria impotenza e all'accettazione di ciò che è già accaduto. I tratti oscuri del *mantis-magos* fatti balenare per un momento da Edipo vengono sommersi dal trionfo della verità, ma la menzione stessa della parola favorisce inquietanti associazioni. Vedremo come questo tratto venga sviluppato da Euripide.

1.2. L'indovino polymathes padre di tutte le scienze (Prometeo nel Prometeo legato)

Nel *Prometeo legato* il Titano è delineato solo secondariamente come ladro del fuoco, in realtà già dall'inizio si profila come un

l'aspetto politico del paragone (Edipo come Temistocle è capace di adattarsi alle situazioni e di risolverle; Edipo, come Temistocle, si pone come il vero interprete del volere divino, il nuovo profeta). Indubbiamente questo aspetto è predominante, ma l'aspetto "tecnico" sottolineato qui sopra è sicuramente adombrato in questa sfida.

¹⁹ Thuc., 1, 138, 3: οἰκείαι γὰρ ξυνέσει καὶ οὔτε προμαθῶν ἐς αὐτὴν οὐδὲν οὐτ' ἐπιμαθῶν, τῶν τε παραχρήμα δι' ἐλαχίστης βουλῆς κρᾶτιστος γνώμων καὶ τῶν μελλόντων ἐπὶ πλείστον τοῦ γενησομένου ἀριστος εἰκαστής.

²⁰ Hdt., 7, 143, 5-6: Οὗτος ὡνὴρ οὐκ ἔφη πᾶν ὁρθῶς τοὺς χρησμολόγους συμβάλλεσθαι, λέγων τοιαύδε, εἰ ἐς Ἀθηναίους εἶχε τὸ ἔπος εἰρημένον ἔδοντας, οὐκ ἂν οὕτω μιν δοκέειν ἥπιως χρησθῆναι, ἀλλὰ ὥδε "Ὡ σχετλίη Σαλαμίς" ἀντὶ τοῦ "Ὡ θεῖη Σαλαμίς", εἰ πέρ γε ἔμελλον οἱ οἰκήτορες ἀμφ' αὐτῇ τελευτήσῃν· ἀλλὰ γὰρ ἐς τοὺς πολέμους τῷ θεῷ εἰρήσθαι τὸ χρηστήριον συλλαμβάνοντι κατὰ τὸ ὁρθόν, ἀλλ' οὐκ ἐς Ἀθηναίους.

²¹ Non c'è una insicurezza generalizzata di protagonisti e pubblico su questo punto quale sembra vedervi LLOYD 2003, 88. Il problema è unicamente di Edipo e della sua mente 'errante'. Il pubblico ne sa certamente di più, conosce la storia, sa qual è la causa della pestilenza e sa fin dall'inizio che Tiresia ha ragione.

mantis sophistes (cf. vv. 101 ss.)²². Egli è in grado di vedere «più di quanto appaia» (v. 843) e non solo rivela ad lo tutto il suo passato e il suo futuro, ma si mostra più sapiente di Zeus in quanto conosce chi potrà scalzare quest'ultimo dal potere. La tragedia è giocata anche su questo 'sapere di più' che fa sopportare al Titano l'onta e il dolore della punizione. Importante nel *Prometeo* è tuttavia il legame fra il suo carattere di indovino e quello di *protos heurtes* di tutte le *technai*. È lui ad aver introdotto l'astronomia, la matematica, l'allevamento, l'alfabeto, ad aver insegnato agli uomini a riconoscere i segni divini attraverso la mantica. Prometeo è dunque un indovino *polymathes*, maestro non solo nella sua arte, ma anche in tutte le altre. Il paradigma dell'onniscienza divina del *mantis* viene esteso anche al sapere tecnico²³.

1.3. Tipologie di specialisti del sacro in Euripide

1.3.1. L'indovino-sofista-esegeta: Tiresia nelle Baccanti

Anche Euripide nella sua rappresentazione del *mantis* ne presuppone costantemente la sapienza globale pur enfatizzandone variamente particolari aspetti.

Qui vorrei soffermarmi ancora sul personaggio di Tiresia nelle *Baccanti*. La peculiarità di questa rappresentazione è stata più volte sottolineata²⁴ e certamente Euripide con questa figura, come anche con quella di Cassandra nelle *Troiane*²⁵, esplora fino agli estremi le possibilità di rappresentazione del *mantis* e si contrappone consapevolmente ad una tipologia teatrale corrente, ma la sua innovazione non è del tutto inattesa. Sofocle infatti, pur mantenendo Tiresia nell'ambito della tipologia tradizionale del *mantis*, ha aperto uno spiraglio su un aspetto di questa figura suggerito dall'evolversi dei tempi. In Euripide questo sottofondo è esplicitato in maniera epittica. Tiresia non si presenta nella sua veste di indovino ufficiale

²² Sull'importanza assegnata alla mantica nell'elenco delle *technai* introdotte da Prometeo cfr. UTZINGER 2003, 226 ss.

²³ Lo stesso modello viene applicato nello stesso periodo ad Omero che diventa anch'egli un esperto in tutte le arti, cfr. Pl., *Ion*, 537a; Xenoph., *Smp.*, 4, 6. Cfr. HILLGRUBER 1994, 13-20.

²⁴ ROTH 1984 con relativa bibliografia; cfr. anche EGLI 2003, 138 ss.

²⁵ Su questa figura cfr. GEMELLI MARCIANO 2000 con riferimenti bibliografici.

(tanto è vero che non profetizza e, quando annuncia a Penteo una futura sofferenza, dice esplicitamente di non usare la mantica, ma di dedurlo semplicemente dai fatti: vv. 368 s.), ma esce dal suo ruolo tradizionale per assumere i connotati del sacerdote iniziatore ai misteri dionisiaci²⁶, esegeta dei miti fondatori ed esperto retore. Si tratta dello stravolgimento di una figura canonica i cui presupposti sono però già nell'accusa di *magos* che gli viene rivolta nell'*Edipo re* sofocleo e che presuppone comunque una familiarità da parte del pubblico anche con questo genere di personaggio. Del resto Euripide ripropone con molto maggior enfasi i tratti del sacerdote iniziatore ai misteri dionisiaci nella figura di Dioniso stesso, che si presenta appunto sotto questo aspetto con tutto il suo carisma, le sue capacità retoriche e il suo linguaggio profondamente ambiguo. Anche lui viene apostrofato da Penteo come un esperto di sofismi: *κακά* e come qualcuno *οὐκ ἀγύμναστος λόγων* (Ba., 489; 491). La fondamentale incomprensione di Penteo, il quale si basa unicamente sulla sua *gnome*, riproduce la stessa incapacità di Edipo di fronte al mistero che emana dalle parole divine e lascia chiaramente intravedere fin dalle prime battute la catastrofe finale.

Il sostrato culturale sul quale poggia la figura di Tiresia è già stato in parte delineato da ROTH 1984 e da EGLI 2003. Tiresia non dà vaticini, ma spiega la natura di Dioniso e il mito della sua nascita dalla coscia di Zeus, deriso da Penteo, per mezzo di teorie correnti nella filosofia della natura e con un linguaggio epidittico che riproduce quello delle 'conferenze' dei cosiddetti sofisti. Tiresia spiega (vv. 274-285) che le prime cose (*τὰ πρῶτα*) ad esistere presso gli uomini furono due: la dea Demetra, la terra, che nutre i mortali con il secco, e Dioniso, nel contempo colui che ha dato agli uomini «l'umida bevanda del grappolo» e il vino stesso, un dio libato agli dèi²⁷. Egli ribatte poi a Penteo (286-297) che Dioniso non è nato dalla coscia (*μηρός*) di Zeus, ma quest'ultimo ha formato con l'aria un simulacro del dio per darlo ad Era irata come ostaggio (*ὄμηρος*).

²⁶ Questo gli viene rimproverato anche da Penteo, cfr. vv. 258-260: *εἰ μὴ σε γῆρας πολὺν ἐξεργύετο, / καθὼς ἂν ἐν βάκχαισι δέσμιος μέσαις, / τελετὰς ποιητὰς εἰσάγων*.

²⁷ Sul carattere rituale del bere 'il dio' con le relative allusioni all'interpretazione misterica della produzione del vino, cfr. BURKERT 1997, 249 s. (che cita fra gli altri anche Eur., Cys., 519-526), nonché OBBINK 1993, 78 s. Sull'interpretazione del discorso di Tiresia in generale come «mystic instruction» che rimanda ai misteri bacchici, cfr. SEAFORD 1996, 175-177 (note *ad loc.*).

Un equivoco linguistico ha generato una versione 'deviante' del racconto della nascita (*ὄμηρος, ὁ μηρός*)²⁸. Tiresia non è qui un semplice indovino, ma non è neppure un ateo. Egli spiega che una divinità è un elemento naturale non con l'intento di desacralizzarla, ma, semmai, per cancellare ogni confine fra natura e divinità, un procedimento ben visibile in Empedocle²⁹.

Tiresia è dunque un *mantis sophistes* che sa dar conto della natura di Dioniso e dei *logoi* sulla sua nascita. Questo tipo di esegeta ci riporta alla descrizione erodotea dei seguaci di Melampo (2, 49, 1):

Ἑλλῆσι γὰρ δὴ Μελάμπους ἐστὶ ὁ ἐξηγησάμενος τοῦ Διονύσου τό τε οὐνομα καὶ τὴν θυσίην καὶ τὴν πομπὴν τοῦ φαλλοῦ, ἀτρεκέως μὲν οὐ πάντα συλλαβὼν τὸν λόγον ἔφηνε, ἀλλ' οἱ ἐπιγενόμενοι τούτῳ σοφισταὶ μεζόνως ἐξέφηναν.

È Melampo infatti ad aver spiegato ai Greci il nome di Dioniso, il sacrificio e la processione del fallo; in realtà non rivelò esattamente il *logos* nella sua interezza, ma i sapienti che vennero dopo di lui lo spiegarono con maggiori dettagli.

Erodoto proietta all'indietro sui seguaci di Melampo l'immagine dello specialista del sacro ed esegeta dei suoi tempi il cui esempio più concreto è l'autore di Derveni³⁰.

1.3.2. La sapiente *iatromantis*: Hippon nella *Melanippe sophē*

Euripide presenta tuttavia anche un altro tipo di indovino o piuttosto indovina-sapiente guaritrice nella quale astronomia, cosmo-

²⁸ Sui problemi del testo rimando al commento di DODDS 1960, 101 ss.

²⁹ Cfr. GEMELLI MARCIANO 2005. Del resto l'oscillazione fra elemento (o fenomeno) e personificazione divina senza dicotomie o contraddizioni è una costante della poesia epica: la menzione dell'uno o dell'altra dipende dal contesto. Cfr. su questo in particolare CLARKE 1999, 266 ss.

³⁰ Ci sono nell'ambito della mantica figure simili a quella di Tiresia e dell'autore di Derveni anche se non perfettamente corrispondenti. Così Eutifrone, il *mantis* descritto nei dialoghi platonici, esperto di meravigliosi *logoi* sugli dèi che «la massa non conosce» (*Euthphr.* 6b) e nell'inventare le più audaci etimologie (*Cra.*, 396d, 399a, 407d, 409d), così più tardi l'attidografo e *mantis* Filocoro (cfr. su questo ROTH 1984, 65 ss.).

logia e magia costituiscono una sapienza globale finalizzata all'arte di guarire e di alleviare i mali dei mortali. Si tratta di Hippi, significativamente figlia del centauro Chirone e madre di Melanippe. Hippi è una figura interessante di *iatromantis*: essa è infatti stata trasformata da Zeus in cavalla

[...] οὐνεχ' ὕμνους ἦιδε χρησμιδοὺς βροτοῖς
ἀκη πόνων φράζουσα καὶ λυτήρια.

perché cantava inni oracolari ai mortali enunciando rimedi liberatori contro i mali (fr. 481.16-17 Kannicht)

Possiamo riconoscere qui una terminologia simile a quella che Empedocle usa per descrivere la propria attività di indovino-guaritore³¹. Vi si riscontra anche quel superamento dei limiti che caratterizza tutti i guaritori e che può suscitare l'ira divina, come avviene per Asclepio in Pindaro (P. 3, 59 ss.) e, da parte degli uomini, l'accusa di *alazoneia* o di empietà come capita ai guaritori del *De morbo sacro*. Hippi non solo guarisce, ma prevede gli eventi futuri attraverso l'osservazione degli astri³². Melanippe le attribuisce anche una zoogonia: da una mescolanza indistinta, cielo e terra si sono separati e hanno generato tutti gli esseri viventi e anche la stirpe dei mortali³³.

Purtroppo la tragedia è talmente frammentaria che non si può sapere altro della caratterizzazione di Hippi. Tuttavia i frammenti delineano il quadro di una sapienza globale nella quale rientrano sia

³¹ 31 B 112.10 s.: οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχηρμένοι, οἱ δ' ἐπὶ νοῦσων / παντοίων ἐπύθοντο κλύειν εὐηκέα βάζειν.

³² Fr. 483 Kannicht: ἡ πρῶτα μὲν τὰ θεῖα προῦμαντεύσατο / χρησμοῖσι «σαφέσιν» ἀστέρων ἐπ' ἀντολαῖς. Clemente cita i versi come prova del fatto che Hippi avrebbe insegnato a Eolo la *physike theoria*.

³³ Fr. 484 Kannicht. Probabilmente questa spiegazione serviva a Melanippe per dimostrare che i gemelli suoi figli scoperti dal padre in una stalla e considerati da lui dei mostri, in quanto generati secondo lui da un toro e da una vacca, non potevano avere questa origine, cfr. Dion. Halic., Rh., 8, 10. Sugli echi orfici di questi versi (il secondo dei quali è inciso insieme ad altri versi inequivocabilmente orfici su una coppa della tarda antichità) cfr. BERNABÉ 2002, 216 con relativa bibliografia.

la conoscenza delle origini del cosmo e dell'uomo che la scienza del cielo, sia la divinazione che la magia, e che ha come scopo la guarigione dai mali. Hippi è una figura letteraria che ricalca comunque i tratti dello *iatromantis* del tipo di Empedocle.

1.3.3. Sacerdotesse purificatrici: Ifigenia nell'*Ifigenia in Tauride* e Theonoe nell'*Elena*

Altre figure di sacerdotesse euripidee in due tragedie complementari come l'*Ifigenia in Tauride* e l'*Elena* riflettono l'immagine del purificatore con accenti positivi o negativi a seconda della prospettiva di presentazione. Così il messaggero che narra al re barbaro Toante verso la fine dell'*Ifigenia in Tauride* la fuga di Oreste e Ifigenia presenta quest'ultima con i tratti della 'maga' fraudolenta. Egli racconta come, per ingannare il seguito dei servi e tenerli lontano dalla nave sulla quale è salita con Oreste, ella abbia addotto il pretesto di riti di 'purificazione'³⁴ e come in seguito, per allontanare ancora i sospetti, abbia intonato il grido rituale e inni barbarici³⁵ imitando pratiche magiche come se dovesse purificare un delitto³⁶.

L'altra figura di sacerdotessa, Theonoe, viene non a caso collocata in Egitto, la terra da cui Erodoto fa derivare i misteri bacchici e orfici e la dottrina della trasmigrazione, ed ha una maniacale attenzione per la 'purezza'. Ella compare infatti sulla scena in atto di purificare l'aria per mantenerla incontaminata e per non essere ella stessa affetta da impurità (vv. 865-867). Gli echi orfico-pitagorici nel discorso di Theonoe sono rilevanti³⁷. In particolare i vv. 1013-1016 sono estremamente significativi perché si discostano dalle sfumature genericamente anassagoree o diogenee dei discorsi 'filosofici' di Euripide. Theonoe vuole salvare Elena e Menelao perché lo ritiene giusto e non vuole pagare il fio per un misfatto:

³⁴ Eur., IT, 1331-1332: ὡς ἀπόρητον φλόγα / θύουσα καὶ καθαρὸν ὄν μετώχετο.

³⁵ Sugli ὀνόματα βαρβαρικά come caratteristica peculiare della magia cfr. GRAF 1996, 195 ss.

³⁶ Eur., IT, 1337-1338: ἀνωλόλυξε καὶ κατήιδε βάρβαρα / μέλη μαγεύουσ', ὡς φόνου κίχουσα δή.

³⁷ Cfr. EGLI 2003, 104 ss.

καὶ γὰρ τίσις τῶνδ' ἐστὶ τοῖς τε νερτέροις
καὶ τοῖς ἄνωθεν πᾶσιν ἀνθρώποις· ὁ νοῦς
τῶν κατθανόντων ζῆι μὲν οὐ, γνῶμην δ' ἔχει
ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών.

e infatti per queste azioni tutti gli uomini, i morti e i vivi, devono pagare il fio; è vero che lo spirito dei morti non vive, ma conserva una coscienza immortale quando entra nell'etere immortale

In sostanza Theonoe allude alla dissoluzione del νοῦς individuale nell'aria, ma alla persistenza di una γνῶμη, una coscienza, che paga il fio delle proprie colpe. È interessante notare la corrispondenza di questa concezione con le peregrinazioni del demone empedocleo che parte dall'etere per ritornarvi ed essere da qui ricacciato continuamente nel ciclo³⁸ e con la testimonianza di Aristotele secondo cui nell'orfismo l'anima entra nell'uomo portata dai venti³⁹. Anche nel discorso di Theonoe abbiamo un misto di teorie fisiche e concezioni religiose messe in bocca ad una indovina-purificatrice che richiama gli accenni erodotei ai misteri orfico-bacchici e alle concezioni della trasmutazione portate dall'Egitto (Hdt., 2, 123, 2-3).

Nessun *mantis* euripideo corrisponde perfettamente a un *mantis* reale, ma in tutte queste figure emergono comunque aspetti di personaggi il cui sapere divino si riveste delle forme, dei metodi e dei contenuti della contemporanea ricerca sulla natura e della cosiddetta sofistica: da una parte un tipo di *mantis* esegeta con coloriture orfico-bacchiche che si appropria dei metodi della fisica per chiarire il contenuto dei *logoi* fondatori ed eliminarne eventuali tratti disturbanti (Tiresia nelle *Baccanti*). Dall'altra un tipo di *iatriomantis* che interviene sul corso degli eventi e possiede una sapienza globale nella quale non ci sono stacchi netti fra divinazione, scienza della natura e magia (Hippo). Dall'altra ancora sacerdotesse purificatrici con marcati tratti orfico-pitagorici (Theonoe). Si tratta di una 'espansione' del sapere divino degli specialisti del sacro verso la *meteorologia* e la *polymathia* che, in ambito profano, trova una corrispondenza nella medicina ippocratica.

³⁸ 31 B 115. Sul carattere 'eterico' del demone empedocleo cfr. KINGSLEY 2002, 382; 2003, 361. La teoria di Theonoe non è dunque una stravaganza, ma un ben preciso riferimento a specifiche dottrine sulla trasmutazione.

³⁹ Arist., *de An.*, 410b27.

2. Magoi e meteorologi: interazioni e definizioni

Abbiamo visto che Tiresia nell'*Edipo re* viene definito *magos*. Una delle caratteristiche di questo personaggio è di aver agito per guadagno in combutta con Creonte per danneggiare Edipo. Come è già stato più volte notato questa caratterizzazione negativa ha molto in comune con la rappresentazione degli *agyrtaí* nella *Repubblica* di Platone e dei *magoi* nel *De morbo sacro* ippocratico. Essi opererebbero per denaro e sarebbero in grado non solo di aiutare, ma anche di nuocere: il *magos* compare qui sotto l'aspetto inquietante del potenziale vendicatore. In realtà la presenza ad Atene di questo genere di personaggi in grado di operare con quella che oggi si definisce magia nera in particolare negli ultimi decenni del V sec. a.C. è un fatto pressoché sicuro. E non sono le fonti letterarie a dirlo, ma le fonti archeologiche ed epigrafiche. Proprio a questo periodo risalgono infatti le prime *defixiones* trovate in quantità considerevole nelle tombe del Ceramico, ma anche altrove. Si tratta per lo più di *defixiones* giudiziarie tese a 'bloccare' gli avversari in processo e i loro testimoni, a «legare» il loro corpo e la loro lingua presso Persefone ed Hermes o altre divinità infernali⁴⁰. La maggioranza è iscritta su rotoli di piombo trapassati da chiodi. Una 'vittima' fra le tante ha potuto esser identificata esattamente per il suo nome piuttosto inusuale. Si tratta di Teozotide, padre di Nicostrato, un personaggio della cerchia socratica menzionato nell'*Apologia* (33e)⁴¹. Abbiamo dunque davanti agli occhi una conferma che le parole di Platone nel famoso passo della *Repubblica* in cui parla di ἀγύρται καὶ μάντιες che si presentano alle porte dei ricchi come maestri di ἐπαγωγαί e κατὰδεσμοί, offrendo fra l'altro di danneggiare i nemici, siano essi giusti o ingiusti (364b-c), rispecchiano una realtà vicina a lui e ai discepoli di Socrate. Le figurine e le *defixiones* sono la traccia che gli *agyrtaí* hanno lasciato della loro presenza nella città. Questo *excursus* non è peregrino perché ci sono indizi del fatto che ad Atene in questo periodo il discorso sulla magia sia divenuto di particolare

⁴⁰ JORDAN 1985, 155: καταδῶ Στέφανον Πολυρά[το] παρὰ Φερσε[φό]νι καὶ Ἑρμεί. Cf. anche PEEK 1958, 61 (n. 207.13-17) τούτων καταδῶ τὴν γλώτταν καὶ τὸν νοῦν καὶ τὴν ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ ἔργα τὰ τούτων καὶ νοῦν καὶ φρένας καὶ διάνοιαν καὶ βουλήν τῶν [ούτων].

⁴¹ JORDAN 1988.

attualità e abbia influito notevolmente anche sulla rappresentazione e sulla definizione del *meteorologos* e del *philosophos*⁴².

Il prototipo del *meteorologos* è Anassagora. Anassagora non ha nulla a che fare con la magia, così come non l'aveva il *mantis* tradizionale, ma era comunque in grado, come del resto anche Talete prima di lui, di prevedere fenomeni atmosferici e astronomici. Nell'immaginario dell'ateniese medio di questo periodo, confrontato con l'attività dei *magoi* itineranti che potevano fra l'altro provocare a piacimento pioggia, venti e siccità e tirar giù la luna, già questo poteva gettare una luce fosca sul personaggio: chi si vanta di conoscere le cose celesti, può prevedere la pioggia⁴³ o la caduta di un meteorite, e in più è un esperto oratore e uno straniero, ha certamente qualcosa di sinistro. Inoltre ambedue, il *magos* e il *meteorologos*, si situano fuori dall'usuale *nomos* che regola il culto: gli unici autorizzati a indagare le cose del cielo e a mettersi in contatto con gli dèi sono il *mantis*, ufficialmente legittimato dalla città, o il sacerdote dei culti riconosciuti. Non è un caso che proprio un indovino ufficiale come Diopeithes abbia emanato il famoso editto per portare in tribunale coloro che non credono agli dèi secondo la consuetudine e parlano «delle cose del cielo»⁴⁴.

⁴² Curiosamente questo aspetto viene completamente ignorato negli studi sulla religione ateniese che trattano del rapporto fra filosofia della natura e religione in questo periodo, cfr. e.g. PARKER 1996, cap. 10 (*The Trial of Socrates: And a Religious Crisis?*).

⁴³ Cfr. l'aneddoto di Anassagora che si presenta ai giochi olimpici coperto da una pelle in una giornata di sole, dimostrando di aver previsto il temporale che scoppia immediatamente dopo l'inizio (D.L., 2, 10 in 59 A 1).

⁴⁴ Plut., *Per.*, 32,1. La formulazione plutarca di questo decreto fa nascere dubbi sulla sua resa 'letterale'. θεοὺς (e non τὰ θεῖα) μὴ νομίζειν era la formula-tipo (X., *Mem.*, 1, 1, 1; cfr. Favorin. *ap.* D. L., 2, 40 = fr. 34 Barigazzi), μετὰ ποτα è una forma ionica diffusa in poesia, ma inusuale in prosa dove compare sempre μετέωρα. Questo non significa che il decreto in una qualche variante non sia esistito. Lo scetticismo di DOVER 1988, 146 s. è ingiustificato proprio per il clima particolare dell'Atene di questo periodo, cfr. anche GARLAND 1992, 139-141. Diopeithes non solo è l'indovino di stato conservatore e un po' fanatico (così per lo meno veniva rappresentato dai comici, cfr. Amips., fr. 10 K.-A.; Telecl., fr. 7 K.-A.), ma interpreta probabilmente un sentimento popolare e radicato che vede con diffidenza questi possibili contatti con potenze e ambiti invisibili. θεοὺς μὴ νομίζειν non significa infatti «non credere agli dèi» in assoluto, ma non credervi nel modo stabilito dal νόμος e

Sia il *meteorologos* che il *magos*, al di là del loro prestigio individuale, si situano dunque in un'area grigia che può suscitare dubbi e interrogativi sulla liceità e gli scopi della loro attività, tanto più che il *magos* si occupa dichiaratamente delle forze che determinano i fenomeni naturali per uno scopo eminentemente pratico.

Conoscere la natura e manipolarla sono agli occhi del profano due aspetti non affatto disgiunti, tanto più che personaggi come Empedocle fanno dichiaratamente ambedue le cose. L'esempio più classico di questa cancellazione dei confini e dell'atteggiamento nei confronti di queste figure è la rappresentazione di Socrate nelle *Nuvole*. Egli è delineato sì come un *meteorologos* perdigiorno nutrito dalle nuvole, ma anche con i tratti sinistri del *magos*. Infatti non si limita a studiare le cose del cielo e quelle sottoterra, ma passa alla pratica: l'evocazione delle nuvole è un vero e proprio esempio comico di magia meteorologica. Socrate presenta però altri tratti caratteristici del *magos*: la segretezza dell'insegnamento impartito solo agli iniziati nel chiuso del *phrontisterion*, il carattere misterico dell'iniziazione, l'aspetto della *thaumatopoiia*, là dove fa materializzare davanti all'allievo il discorso giusto e quello ingiusto. Aristofane indubbiamente esagera, ma l'idea portante della rappresentazione è l'ambiguità della figura in bilico fra speculazione e magia⁴⁵. Ed è da questa ambiguità che Senofonte tenta, nella sua difesa, di liberare il personaggio di Socrate. Non solo, come del resto Platone, egli si premura di sottolineare che Socrate ha sempre parlato nell'agorà davanti a tutti e non ha mai insegnato al chiuso, ha sempre sacrificato agli dèi della città e usato la mantica nella maniera più tradizionale (*Mem.*, 1, 2 ss.), ma, per stornare dal suo Socrate qualsiasi sospetto di magia, gli fa sollevare dubbi sugli scopi dell'osservazione delle cose celesti che fanno emergere il sottofondo di ambiguità insito nella figura del *meteorologos*. Non è infatti sicuro, secondo il

avere quindi con loro un contatto scorretto e passibile di conseguenze per tutta la comunità. Senofonte rappresenta Socrate come assolutamente ligio alle pratiche culturali correnti e il Socrate di Platone nell'*Apologia* (26c) evade il problema proprio assegnando alla frase, con il consenso dell'accusatore, il significato che molti studiosi moderni le attribuiscono, quello di non credere per nulla agli dèi, ed ha così buon gioco nel confutare l'accusa di ateismo.

⁴⁵ I tratti pitagorici, ravvisati a più riprese in questo Socrate, non fanno altro che completare il quadro. Cfr. RIEDWEG 2004, 165 s. con relativa bibliografia.

Socrate di Senofonte, che quelli che fanno ricerche sulle cose «divine» (cioè sui fenomeni meteorologici e sui corpi celesti), dopo che ne hanno scoperto le ἀνάγκαι non se ne servano per piegare la natura al loro volere e provocare, quando lo vogliano (ὅταν βούλονται è un'espressione tecnica della magia)⁴⁶, venti, piogge e altri fenomeni simili⁴⁷. La produzione di questi fenomeni è la prerogativa del *magos* e del Socrate delle *Nuvole*. Ma c'è di più. Le ἀνάγκαι che il *meteorologos* conosce potrebbero trasformarsi, a detta di Socrate, da cause teoriche in mezzi pratici⁴⁸ per indurre un determinato fenomeno. Questa connotazione pratica del termine, che può suonare così sinistra in bocca agli avversari dei *meteorologoi*, è evidente nello scritto ippocratico *De arte* (ultimi decenni del V sec. a.C.). L'autore afferma che la medicina, quando la natura si rifiuta di dare dei segni riguardo alle malattie interne invisibili, ha trovato delle ἀνάγκαι, dei mezzi pratici, per costringerla, senza provocare danni (ἀζήμιος βιασθεῖσα), a fornire al medico delle indicazioni⁴⁹. Fra queste ἀνάγκαι egli indica determinati cibi e bevande che costringono il corpo ad emettere secrezioni di vario genere permettendo così al medico di risalire attraverso la loro

⁴⁶ Cfr. KINGSLEY 1995, 224.

⁴⁷ X., *Mem.*, 1, 1, 15: ἐσκόπει δὲ περὶ αὐτῶν καὶ τάδε, ἄρ', ὥσπερ οἱ τάνθρώπεια μακθάνοντες ἡγούνται τοῦθ' ὅτι ἂν μάθωσιν ἑαυτοῖς τε καὶ τῶν ἄλλων ὅτω ἂν βούλονται ποιῆσειν, οὕτω καὶ οἱ τὰ θεῖα ζητοῦντες νομίζουσιν, ἐπειδὴν γινώσκουσιν αἷς ἀνάγκαις ἕκαστα γίνεσθαι, ποιῆσειν, ὅταν βούλονται, καὶ ἀνέμους καὶ ὕδατα καὶ ἄρας καὶ ὅτου ἂν ἄλλου δέωνται τῶν τοιούτων, ἢ τοιοῦτο μὲν οὐδὲν οὐδ' ἐλπίζουσιν, ἀρκεῖ δ' αὐτοῖς γινῶναι μόνον ἢ τῶν τοιούτων ἕκαστα γίνεσθαι.

⁴⁸ L'ἀνάγκη è anche la tortura (cfr. SCHRECKENBERG 1964, 44 ss.) e i simboli della tortura e della costrizione come i legami, le catene, i chiodi, la frusta ritornano nelle pratiche magiche (FARAONE 1999, in part. 51 ss.). Nei papiri magici di età imperiale (che però si riallacciano ad una tradizione ben più antica) è frequente la denominazione di certe formule come ἐπάναγκαι (formule di costrizione): vd. *PMag.*, n. 4. 445 (invocazione al Sole: πέμψον δαίμονα τοῦτον τῇ δεινῇ [...] ἐλευσόμενον προστάγμασι σῆς ὑπ' ἀνάγκης) e 2900 (ἐπάναγκος τῆς πράξεως). Sulle diverse forme di 'costrizione' cfr. GRAF 1996, 199 ss. Sull'ἀνάγκη nella magia cfr. anche SCHRECKENBERG 1964, 135 ss.

⁴⁹ Hp., *de Arte*, 12, 3 ss. (240, 10 Jouanna = VI, 24 Littré): Ὅταν δὲ ταῦτα τὰ μηνύοντα μὴδ' αὐτὴ ἡ φύσις ἐκούσα ἀφίη, ἀνάγκας εὕρηκεν [scil. ἡ τέχνη] ἥσιν ἡ φύσις ἀζήμιος βιασθεῖσα μεθίησιν· ἀνεθείσα δὲ δηλοῖ τοῖσι τὰ τῆς τέχνης εἰδόνσιν ἃ ποιητέα.

osservazione alla causa della malattia. L'autore vuole ovviamente dimostrare che il medico ha un potere sulla natura (il verbo βιάμαι ritorna più volte nel giro di poche frasi) tale da poter scoprire e vincere anche le malattie nascoste all'interno del corpo, ma le implicazioni di questa affermazione vanno proprio nella direzione temuta da Socrate (il potere effettivo sulla natura), tanto è vero che il medico insiste sul carattere innocuo (ἀζήμιος) della costrizione, prendendo elegantemente le distanze da una qualsivoglia forma di scienza occulta, per definizione dannosa.

Che nell'Atene dell'ultimo terzo del V sec. a.C. la commistione fra *meteorologia* e magia fosse un tema attuale a livello di opinione pubblica è a mio parere ulteriormente confermato da un famoso frammento probabilmente dell'*Antiope* di Euripide (910 Kannicht) che suona come una difesa del *meteorologos* dall'accusa appunto di magia⁵⁰:

δαβίος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν,
μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην
μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὁρμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρων, πῆι τε συνέστη
καὶ ὅπη⁵¹ καὶ ὅπως.

⁵⁰ Sull'appartenenza dei versi all'*Antiope* cfr. KAMBITIS 1972, 130 ss.

⁵¹ Mantengo il testo tradito, con KANNICHT 2004, 917 ss., nonostante l'emendamento di KAMBITIS 1972, 130 (ὅθεν), in quanto la coppia ὅπη («dove», «in quali circostanze») καὶ ὅπως («come») è frequente in greco e compare spesso anche in contesti che alludono ad una terminologia 'tecnica' di età sofistica, impiegata sia nell'ambito delle varie arti che in quello della ricerca sulla natura. Per l'elenco completo dei passi cf. KANNICHT 2004, 918 app. Cfr. e.g. A., *Pr.*, 875 (l'esposizione di «come e in quali circostanze», ὅπως δὲ χῶπη, si realizzerà l'oracolo dato da Prometeo richiederebbe molto tempo); X., *Mem.*, 3, 1, 11 (Socrate chiede ad uno dei suoi discepoli, che ha preso lezioni di strategia dal sofista Dionisodoro, se quello gli abbia insegnato «in quali circostanze e come», ὅπη καὶ ὅπως, lo stratego deve ordinare le truppe); inoltre Pl., *Ti.* 37b (πρὸς ὅτι τε μάλα καὶ ὅπη καὶ ὅπως καὶ ὅπότε συμβαίνει κατὰ τὰ γινόμενά τε πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν) e Lg., 899b (in relazione alla presenza delle divinità negli astri e nel cosmo: εἴτε ἐν σώμασιν ἐνοῦσαι, ζῶα δυντα, κοσμοῦσιν πάντα οὐρανόν, εἴτε ὅπη καὶ ὅπως).

τοῖς δὲ τοιούτοις οὐδέποτε αἰσχροῦν
ἔργων μελέδῃμα προσίχει.

Beato chi ha acquisito una conoscenza che proviene dalla ricerca [e lo ha fatto] non aspirando a nuocere ai concittadini né ad azioni ingiuste, ma contemplando l'ordine senza età della natura immortale, dove si è generato, in quali circostanze e come. A tali personaggi mai si affaccia il pensiero di compiere azioni malvagie.

Se si confronta questo testo con quello di Platone sull'attività degli *agyrta*⁵² e col passo di Senofonte sulla possibile commistione fra scienza della natura e magia, salta agli occhi il fatto che anche qui colui che si occupa di contemplare la natura immortale non ha come scopo ultimo quello di danneggiare i concittadini, anzi non viene neppure sfiorato dal pensiero di «azioni malvagie». Tale insistenza sul carattere innocuo della 'ricerca sulla natura' suona come una presa di distanza da coloro che invece danneggiavano con il loro sapere operando praticamente, cioè i *magoi*, e come una chiara delimitazione di ambiti del *meteorologos* contro il sospetto di magia⁵³. A questo frammento viene comunemente correlato anche l'aneddoto riportato da Aristotele su Anassagora. Interrogato sullo scopo dell'essere nato avrebbe risposto

τοῦ θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν

per contemplare il cielo e l'ordine dell'universo (Arist., EE, 1215b6 ss. = 59 A 30)

Il frammento euripideo non è riferibile direttamente ad Anassagora⁵⁴, ma sicuramente a quelli come lui e l'aneddoto potreb-

⁵² Pl., R., 364b: ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὥς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπιμυδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημα του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἑορτῶν, ἐάν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλῃ, μετὰ μικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῃ βλάβῃ ἐπαγωγὰς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὥς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν.

⁵³ Secondo la moderna ricostruzione della tragedia i versi succitati vengono pronunciati da Anfione nell'*agon* col fratello Zeto, il quale gli rimprovera di occuparsi solo di un'inutile *sophia* che rende gli uomini peggiori e li distoglie dalla vita pratica. L'accusa è contro la *mousike* in senso lato che comprende anche l'attività intellettuale e quindi anche la ricerca sulla natura (cf. JOLY 1956, 65; NIGHTINGALE 1995, 74).

⁵⁴ Cfr. EGLI 2003, 287 n. 1.

be essere scaturito proprio dal passo euripideo. È però importante sottolineare che ambedue convergono verso lo stesso fine: quello di rappresentare un personaggio contemplativo, fuori da ogni contatto con la pratica tanto da essere incapace di nuocere, quello che non sono i *magoi* e quello che non è il Socrate delle *Nuvole*.

3. Verso una definizione del filosofo contemplativo

L'immagine del filosofo speculativo che si limita a 'contemplare le cose del cielo', viene proiettata retrospettivamente anche su Talete e probabilmente anche su Pitagora, il prototipo dell'*alazon*. Ambedue questi personaggi vengono però rappresentati dalla tradizione precedente in maniera diversa: l'uno come un tecnico (Hdt., 1, 75 = 11 A 6) e un politico attivo (Hdt., 1, 170 = 11 A 4) oltre che come un astronomo⁵⁵, l'altro come un 'ricercatore' *polymathes*, ma anche come un pratico impostore nella versione eraclitea (22 B 129) e, nella versione empedoclea (31 B 129), come un uomo che possiede sì conoscenze straordinarie (περιώσια εἰδώς), ma è anche nella misura massima «signore di ogni genere di pratiche sapienti» (παντοίων τε μάλιστα σοφῶν ἐπιήρανος ἔργων), una chiara allusione ai suoi 'miracoli'.

A me sembra che proprio a questo ambito ateniese, in cui il 'contemplatore-meteorologo' prende le distanze dal 'mago' su cui cade il sospetto di manipolazione della natura e di attività oscure e nocive, si possa ricondurre l'elaborazione in senso contemplativo della definizione di 'filosofia' attribuita a Pitagora. RIEDWEG 2004 ha riproposto ultimamente con dovizia di particolari e una ricca bibliografia la tesi secondo cui il termine potrebbe risalire a Pitagora stesso e non sarebbe semplicemente il frutto delle fantasie di Eraclide Pontico (fr. 87-88 Wehrli), la fonte di questa notizia. Se il termine è di Pitagora, è però assai improbabile che egli gli assegnasse quel significato di pura 'contemplazione della natura' che gli attribuisce Eraclide⁵⁶. In origine *sophia* non è un sapere astratto, ma una abilità globale nel proprio campo tipica del professionista, sia egli poeta o artigiano o specialista in ambito religioso. Pitagora possiede un tipo particolare di *sophia*, la

⁵⁵ Su questo aspetto di Talete anche NIGHTINGALE 2004, 25s., 31s.

⁵⁶ Pitagora avrebbe risposto al tiranno di Fliunte che gli chiedeva «in quale arte principalmente fosse esperto» (*qua maxime arte confideret*) di non conoscere alcuna

capacità di operare cose straordinarie cui allude Empedocle nel già citato verso. Dunque il suo amore per la σοφία va collocato su questo sfondo tecnico-religioso e porta ai viaggi nell'al di là, ma soprattutto implica esperienze e motivazioni diverse dalla pura contemplazione della natura. Come sappiamo da altri casi di 'viaggi' di questo tipo, il 'viaggiatore' incontrava la divinità e doveva «portare indietro» nel mondo il messaggio che questa gli comunicava⁵⁷ e operare con i particolari poteri che gli venivano conferiti attraverso questo incontro⁵⁸. Se dunque Pitagora ha usato la parola *philosophia*, doveva averle assegnato un significato diverso da quello attribuitogli da Eraclide⁵⁹.

arte (*artem quidem se scire nullam*), ma di essere filosofo. Quando il tiranno aveva chiesto chi fossero i filosofi e in che cosa essi differissero dagli altri, Pitagora avrebbe esemplificato il concetto con un paragone: il passaggio degli uomini in questa vita è simile a quello della folla che si raduna ad una festa. Alcuni ci vanno per avere gloria dalla loro forza fisica nelle gare atletiche, altri per lucrare dalle loro attività di commercio, altri infine per vedere luoghi, opere d'arte, per assistere a rappresentazioni, sentire discorsi virtuosi. A questi ultimi sono da paragonare i 'filosofi', quei rari uomini che non sono venuti in questa vita né per la gloria, né per il denaro, ma per contemplare con la massima applicazione la natura (*qui [...] rerum natura studiose intuerentur*) (Heraclid. Pont., fr. 88 Wehrli). L'aneddoto, per quanto concerne lo scopo della partecipazione alla festa, sembra riflettere piuttosto il contesto del IV sec. a.C. Il fine religioso, che è poi quello fondamentale nei secoli precedenti ed è riflesso nel concetto originario di *theoria* (v. *infra* nel testo), rimane completamente ai margini. In maniera platonica Eraclide sottolinea invece l'aspetto contemplativo della filosofia opponendola espressamente al carattere pratico e manipolatorio delle *technai*, e proietta la figura di Pitagora in un ambito puramente speculativo. Sulle relazioni fra questo passo e l'immagine del filosofo contemplativo nel *Protreptico* aristotelico cf. NIGHTINGALE 2004, 17 ss.

⁵⁷ Così la Dea si rivolge a Parmenide (28 B 2.1-2): «Orsù io ti dirò, e tu ascolta e porta con te le mie parole (*κόμεσαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας*), quali vie di ricerca sono le uniche concepibili». Su questo KINGSLEY 2003, 55 ss.

⁵⁸ Epimenide riemerge dalla caverna dopo i suoi cinquantasette anni di sonno e l'incontro con *Dike* e *Aletheia* con poteri di purificatore e indovino (3 B 1). Secondo quanto riferisce Plutarco (Sol. 12, 7 = 3 A 4), Epimenide era considerato σοφὸς περὶ τὰ θεῖα, τὴν ἐνθουσιαστικὴν καὶ τελεστικὴν σοφίαν.

⁵⁹ Cfr. BURKERT 1960, 177: «derartige Praktiken sind keine reine 'Schau'. Wenn also Pythagoras Erkenntnis und Wahrheit erstrebte, dann nicht im Sinn interessloser Wissenschaft, und hätte er das Wort φιλόσοφος gehört, er hätte es nicht in Platons Sinn verstanden».

È però fondata l'ipotesi, già formulata da tempo, che il modello del *philosophos* adattato a Pitagora non nasca con Eraclide, ma risalga agli ultimi decenni del V sec. a.C.⁶⁰ Erodoto attribuisce a φιλοσοφεῖν il significato di «desiderio di vedere e di sapere» tipico della *polymathia*, ma nel *De vetere medicina* ippocratico, redatto verso la fine del V sec., il termine φιλοσοφία implica sia l'inutile *polymathia* che la speculazione⁶¹.

In questo contesto si inserisce anche un altro termine-chiave per l'immagine del 'filosofo speculativo', e cioè θεωρία con il rispettivo verbo θεωρεῖν. Come è stato più volte sottolineato⁶², θεωρία è in origine l'atto di assistere a manifestazioni sacre fuori dell'ambito della polis di una delegazione scelta di personaggi che aveva anche un ruolo attivo nella festa in quanto doveva partecipare ai sacrifici in nome della città e aveva poi il compito riferire quanto aveva visto⁶³. Il termine viene poi usato più genericamente anche per l'andare a vedere di persona⁶⁴. In ogni caso presuppone l'idea del 'viaggio'⁶⁵.

Pitagora e i personaggi come lui intraprendono non solo viaggi reali, ma anche 'viaggi estatici' nel regno degli ἄδηλα. Empedocle si

⁶⁰ Cfr. RIEDWEG 2004, 162 ss. con bibliografia. Cfr. anche il contributo di LESZL in questo volume. La tesi di NIGHTINGALE 2004 secondo cui l'immagine del filosofo speculativo non è che una proiezione di modelli degli autori del IV sec. a.C. sui 'saggi' arcaici è contraddetta dalle testimonianze risalenti agli ultimi decenni del V sec. e prese in considerazione qui di seguito nel testo.

⁶¹ VM, 20, 1 (146, 4 Jouanna = I, 620 Littré). Sulle altre occorrenze del termine BURKERT 1960, 173.

⁶² Cfr. RAUSCH 1982, 37 ss.; RIEDWEG 2004, 166 ss. con relativa bibliografia; NIGHTINGALE 2004, 40 ss.

⁶³ Θεωρός è anche specificamente il delegato ufficiale della città inviato a Delfi a chiedere oracoli. Anch'egli deve riportare indietro esattamente il messaggio senza cambiare assolutamente nulla. Cfr. RAUSCH 1982, 28-31; NIGHTINGALE 2004, 44.

⁶⁴ In Erodoto ci sono ambedue le sfumature (cfr. anche RAUSCH 1982, 42 ss.): nel caso di Solone (Hdt., 1, 29 ss.) prevale semplicemente il desiderio di andare a vedere tipico della *polymathia*. Anacarsi Scita (Hdt., 4, 76, 2) acquista invece dalla sua θεωρία in molte terre una *sophia* che si traduce in un'applicazione pratica (ἐπέλτε γῆν πολλὴν θεωρήσας καὶ ἀποδεξάμενος κατ' αὐτὴν σοφίην πολλὴν ἐκομίζετο ἐς ἥθεα τὰ Σκυθῶν), nell'introduzione di un culto, i misteri di Meter cui ha assistito in Grecia, a Cizico. È questo che determina la sua rovina. In questo contesto è da accettare la traduzione di ἀποδεξάμενος da ἀποδέκεσθαι (ἀποδέχεσθαι) di KINDSTRAND 1981, 27 ss., pace CORCELLA 1993, 294 s.

⁶⁵ RAUSCH 1982, 41; cfr. anche SASSI 1991, 21 e NIGHTINGALE 2004, 41 ss.

riferisce espressamente a questi 'viaggi' sia quando parla di Pitagora che «vede» tendendosi con le *ptapides* tutte le cose per il tempo di dieci o venti vite umane (31 B 129.4-6)⁶⁶, sia quando definisce il divino come φρὴν ἱερή «che si slancia per tutto il cosmo con veloci pensieri» (31 B 134.4 s.). Tali 'viaggi' non hanno tuttavia uno scopo contemplativo, ma si inseriscono in un contesto pratico che va dalla divinazione alla guarigione dai mali e tende in ultima analisi a liberare l'anima dal ciclo delle reincarnazioni.

Sull'ambiguità dei termini del campo semantico del viaggio gioca anche la rappresentazione del *meteorologos*. Anche quest'ultimo, occupandosi degli ἄδηλα, 'viaggia' in un certo senso attraverso il cosmo. L'epitafio dedicato dai Lampsaceni ad Anassagora è centrato su questa sostanziale ambiguità fra viaggio reale e metaforico (D. L., 2, 15, in 59 A 1):

ἐνθάδε, πλεῖστον ἀληθείας ἐπὶ τέρμα περήσας
οὐρανοῦ κόσμου, κείται Ἀναξαγόρας.

qui giace Anassagora che più di tutti, a causa della verità, ha viaggiato fino al limite ultimo del cosmo celeste.

Anche qui viene enfatizzato il 'viaggio' in termini che non lasciano trasparire distinzioni precise, anzi l'ambiguità rafforza l'immagine dell'"uomo divino" che l'epitafio vuole offrire.

In questa terra di nessuno fra viaggi reali, estatici, metaforici si inserisce lo spostamento semantico di *theoria* da viaggio vero e proprio (anche nell'ambito degli ἄδηλα) a metaforica 'contemplazione'. Esso passa attraverso i viaggi aerei di Socrate con tutte le associazioni con i *Wundermänner* che questo comporta. Ancora una volta

⁶⁶ NIGHTINGALE 2004, 32, secondo cui i «preplatonic thinkers» descrivono l'acquisizione di conoscenza non in termini di 'vista', ma di 'udito', non tiene conto di questo e di altri passi in cui il 'vedere' ha una funzione importante nella sapienza arcaica. Parmenide 'vede' distintamente non solo le Eliadi, ma anche le porte delle vie del giorno e della notte attraverso cui passa e la dea che lo accoglie porgendogli la mano destra. Il fatto che non descriva fisicamente quest'ultima non ha a che fare con posizioni concettuali, ma con l'identità della dea stessa, la dea dell'oltretomba, la tremenda Persefone (su questa identificazione cf. KINGSLEY 1999; CERRI 1999).

è Aristofane il mediatore di questa immagine: Socrate nelle *Nuvole* «viaggia attraverso l'aria» ed «esamina attentamente il sole»⁶⁷. L'ambiguità dell'immagine sospesa fra viaggio reale e 'metaforico' è significativa e ricca di allusioni a pratiche sospette.

La concezione di *philosophia* basata su una *theoria*, su un viaggio intrapreso anche nel regno degli ἄδηλα, che caratterizza Pitagora e i personaggi come lui con tutti i risvolti pratici che ne conseguono e le associazioni che questo comporta, viene limitata nel clima particolare dell'Atene dell'ultimo terzo del V secolo alla pura contemplazione della natura avulsa da qualsiasi scopo pratico. Questa restrizione semantica dei termini è fortemente influenzata dalla situazione contingente, che non riguarda soltanto la riflessione teorica sul tipo di scienza in sé, ma anche e soprattutto la necessità di separare gli ambiti del *meteorologos* da quelli di personaggi sospetti e tacciati nel migliore dei casi di *alazoneia*, nel peggiore di *asebeia*. E non è un caso che i discepoli di Socrate si affannino a dichiarare l'estraneità del maestro alla filosofia della natura, anche se qua e là emerge sia in Senofonte che in Platone un Socrate che è comunque esperto anche in questo ambito⁶⁸.

Conclusione

È ora di trarre da questi *excursus* alcune conclusioni. Nell'ultimo terzo del V sec. a.C. ci troviamo di fronte ad una situazione fluida in cui, come ha già dimostrato Lloyd (vd. soprattutto LLOYD 1987), le

⁶⁷ Ar., Nu., 225: ἀεροπαῦ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον. Si può ricordare che Abaris, il carismatico sacerdote di Apollo Iperboreo, menzionato già da Erodoto (4, 36) e collegato con la leggenda di Pitagora, che 'viaggia' su una freccia per tutto il mondo senza prendere cibo, viene definito da Nicomaco (*ap. Porph.*, VP, 29) αἰθοροβάτης. Sulla controversa tradizione riguardante il 'viaggio' sulla o con la freccia che in definitiva contrappone una versione 'mistica' ad una versione 'razionalizzata' cfr. BURKERT 1972, 150.

⁶⁸ La *Naturphilosophie* di Socrate viene reintrodotta in un contesto etico finalizzato all'esaltazione della provvidenza divina nell'uno (X., *Mem.*, 1, 4), all'escatologia e al destino dell'anima nell'altro (in particolare nella cosmologia del *Fedone* dove Socrate si pone sulla scia della *sophia* pitagorica che finalizza appunto la conoscenza della natura al discorso sulla trasmutazione e alla salvezza dell'anima).

definizioni di gruppi o personaggi variano a seconda della prospettiva, della situazione contingente, dell'autore. Tuttavia in alcuni ambiti sono individuabili delle tendenze specifiche ad una delimitazione di campo. Particolarmente interessante è l'ambito degli specialisti del sacro perché dal confronto con alcuni di essi parte probabilmente la spinta verso la definizione del concetto di filosofia come disciplina contemplativa che avrà tanto successo fino ai giorni nostri. La rappresentazione di indovini-esegeti con coloriture orfico-bacchiche e pitagoriche, di indovini-medici che curano con incantesimi nei testi dell'ultimo quarto del V sec. a.C., rimanda ad un contesto in cui figure tradizionali adeguano ai tempi la loro sapienza, per definizione divina e globale. Nella prospettiva del mago guaritore del tipo di Empedocle (e del suo surrogato femminile letterario Hippono) non c'è nessuna dicotomia o contraddizione fra conoscenza della natura, abilità retorica e pratica del loro particolare tipo di *sophia*, così come non c'è in quella dell'indovino-esegeta-retore Tiresia in Euripide. L'ottica rimane però quella dell'indovino e del guaritore il cui sguardo va al di là della natura come tale alla ricerca della conoscenza e del contatto con le forze divine che la guidano. Un particolare impatto devono aver avuto nell'Atene degli ultimi decenni del V sec. a.C. quei guaritori e sacerdoti itineranti definiti spregiativamente e genericamente *magoi*, che si collocano fuori dell'ambito istituzionale e si presentano come i depositari di un sapere particolare sul cosmo e sugli dèi finalizzato alla manipolazione della natura. Contro costoro una parte dei medici e delle élites intellettuali si difende sottolineandone da una parte l'ignoranza e le limitate capacità professionali, dall'altra mettendone in luce la pericolosità sociale e l'estraneità alla sfera religiosa regolata dal culto ufficiale della città. Soprattutto quest'ultimo punto, il fatto che costoro siano in grado anche di esercitare quella che oggi si definisce 'magia nera' e lo stile dell'autorappresentazione di questi personaggi generano sospetti e accuse aperte di empietà. Di fronte a questa realtà disturbante, soprattutto in un periodo politicamente difficile per la città di Atene, il cittadino medio reagisce generalizzando e mettendo sullo stesso piano tutti coloro che in qualche modo si occupano 'delle cose di sopra e di sotto': l'ombra del sospetto di empietà, di manipolazione della natura e di potenziale nocività sociale si estende anche ai cosiddetti *meteorologoi* che 'esplorano' questi ambiti. Questa assimilazione è favorita probabilmente anche da certi atteggiamenti di superficiale imitazione di questi ultimi e dal fatto che per il profano

è difficile a livello generale distinguere esattamente le finalità degli uni e degli altri. In questo contesto viene propagata forse dai *meteorologoi* stessi, sicuramente dai circoli intellettuali di cui Euripide è un rappresentante, l'immagine del pio contemplatore del cosmo avulso da qualsiasi contatto con la pratica e dunque incapace di nuocere riflessa nel frammento dell'*Antiope* euripidea e nell'evoluzione semantica dei termini *philosophia* e *theoria*.

Non è escluso che questa necessità di distinguere il *meteorologos* dal *magos* e di depurare l'immagine del *philosophos* dai suoi aspetti disturbanti legati alla pratica dei *Wundermänner* del tipo di Pitagora sia emersa con virulenza soprattutto in relazione al fenomeno 'Socrate', che Aristofane rappresentava appunto con i tratti ambigui del meteorologo-mago con sfumature pitagoriche. Non è forse il suo frequente richiamo al *daimonion* un sospetto parallelo dei discorsi dei *magoi*, la maggioranza dei quali verte ἐς τὸ θεῖον καὶ τὸ δαιμόνιον⁶⁹?

M. LAURA GEMELLI MARCIANO

Bibliografia

- BAUMGARTEN 1998 = R. BAUMGARTEN, *Heiliges Wort und heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen*, Tübingen 1998
 BEES 1993 = R. BEES, *Zur Datierung des Prometheus Desmotes*, Stuttgart 1993
 BERNABÉ 2002 = A. BERNABÉ, *Orphisme et Présocratiques: bilan et perspectives d'un dialogue complexe*, in LAKS, LOUGUET 2002, 205-247
 BETEGH 2004 = G. BETEGH, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge 2004
 BURKERT 1960 = W. BURKERT, *Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie'*, in «Hermes», LXXXVIII, 1960, 159-177
 BURKERT 1972 = W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge Mass. 1972 (trad. inglese riveduta di *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962)

⁶⁹ Hp., *Morb. Sacr.*, 1, 8 (6, 18 Jouanna = VI, 358 Littré): ὁ τε πολὺς αὐτοῖσι τοῦ λόγου ἐς τὸ θεῖον ἀφίκει καὶ τὸ δαιμόνιον.

- BURKERT 1997 = W. BURKERT, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1997² (1 ed. 1972)
- BUSHNELL 1988 = R. BUSHNELL, *Prophesying Tragedy. Sign and Voice in Sophocles' Theban Plays*, Ithaca-London 1988
- CERRI 1999 = G. CERRI, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, Milano 1999
- CLARKE 1999 = M. CLARKE, *Flesh and Spirit in the Songs of Homer*, Oxford 1999
- CORCELLA 1993 = Erodoto. *Le storie*, IV: *La Scizia e la Libia*. Introduzione e commento di A. Corcella, testo critico di S.M. Medaglia, traduzione di A. Fraschetti, Milano 1993
- DI BENEDETTO 1978 = V. DI BENEDETTO, *L'ideologia del potere e la tragedia greca*, Torino 1978
- DODDS 1960 = E.R. DODDS, *Euripides. Bacchae*. Edited with Introduction and Commentary, Oxford 1960² (1. ed. 1944)
- DOVER 1988 = K.J. DOVER, *The Freedom of the Intellectual in Greek Society*, in *Id. The Greeks and their Legacy. Collected Papers II*, Oxford 1988, 135-158 [= «Talanta», VII, 1975, 24-54]
- EGLI 2003 = F. EGLI, *Euripides im Kontext zeitgenössischer intellektueller Strömungen. Analyse der Funktion philosophischer Themen in den Tragödien und Fragmenten*, München-Leipzig 2003
- ELAM 2002 = K. ELAM, *The Semiotics of Theatre and Drama*, London-New York 2002² (1 ed. 1980)
- FARAONE 1999 = C.A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge Mass.-London 1999
- FORD 2002 = A. FORD, *The Origins of Criticism. Literary Culture and Poetic Theory in Classical Greece*, Princeton-Oxford 2002
- GAGER 1992 = J.G. GAGER, *Curse Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford 1992
- GARLAND 1990 = R. GARLAND, *Priests and Power in Classical Athens*, in *Pagan Priests*, ed. by M. Beard, J. North, Ithaca 1990, 75-91
- GARLAND 1992 = R. GARLAND, *Introducing New Gods. The Politics of Athenian Religion*, London 1992
- GEMELLI MARCIANO 2000 = M.L. GEMELLI MARCIANO, *Die 'weise' Kassandra: Interpretation und Umgestaltung einer Figur in den "Troerinnen" des Euripides*, in *Das Tragische*, hrsg. von C. Morenilla, B. Zimmermann, Stuttgart 2000, 273-298
- GEMELLI MARCIANO 2002 = M.L. GEMELLI MARCIANO, *Le contexte culturel des Présocratiques: adversaires et destinataires*, in *LAKS, LOUGUET 2002*, 83-114
- GEMELLI MARCIANO 2005 = M.L. GEMELLI MARCIANO, *Empedocles' Zoogony and Biology*, in *The Empedoclean κόσμος. Structure, Process and the Question of Cyclicity*, ed. by A. Pierris, Patras 2005, 373-404

- GRAF 1996 = F. GRAF, *Gottesnähe und Schadenzauber. Die Magie in der griechisch-römischen Antike*, München 1996
- HENRICHS 2003 = A. HENRICHS, *Hieroi Logoi and Hierai Bibloi: The (Un)written Margins of the Sacred in Ancient Greece*, in «*Harvard Studies in Classical Philology*», CI, 2003, 207-266
- HILLGRUBER 1994 = M. HILLGRUBER, *Die pseudoplutarchische Schrift De Homero*, Stuttgart-Leipzig 1994
- JANKO 1997 = R. JANKO, *The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus*, in «*Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*», CXVIII, 1997, 61-94
- JANKO 2003 = R. JANKO, *The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos' Apopyrgizontes Logoi?): a New Translation*, in *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions*, ed. by G. R. Boys-Stones, Oxford 2003, 1-32
- JANKO 2005 = R. JANKO, rec. di BETEGH 2004, in «*BMCR*», 01/27/2005 (<<http://ccat.sas.upenn.edu/bmcr>>)
- JOLY 1956 = R. JOLY, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles 1956
- JORDAN 1985 = D.R. JORDAN, *A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora*, in «*Greek, Roman, and Byzantine Studies*», XXVI, 1985, 151-195
- JORDAN 1988 = D.R. JORDAN, *New Archaeological Evidence for the Practice of Magic in Classical Times*, in *Praktika tou XII diethnous synedriou klasikēs archaiologias*, Athens 1988, 273-277
- JOUANNA 1988 = J. JOUANNA, *Hippocrate*, V, 1, *Des Vents. De l'Art*, Paris 1988
- JOUANNA 1990 = J. JOUANNA, *Hippocrate*, II, 1, *L'Ancienne médecine*, Paris 1990
- JOUANNA 1992 = J. JOUANNA, *Hippocrate*, Paris 1992
- JOUANNA 2003 = J. JOUANNA, *Hippocrate*, II, 3, *La Maladie sacrée*, Paris 2003
- KAMBITIS 1972 = J. KAMBITIS, *L'Antiope d'Euripide. Édition commentée des fragments*, Athènes 1972
- KANNICHT 2004 = R. KANNICHT, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, V, 1-2: *Euripides*, Göttingen 2004
- KETT 1966 = P. KETT, *Prosopographie der historischen griechischen Manteis bis auf die Zeit Alexanders des Grossen*, Diss., Erlangen-Nürnberg 1966
- KINDSTRAND 1981 = J. F. KINDSTRAND, *Anacharsis. The Legend and the Apophthegmata*, Uppsala 1981
- KINGSLEY 1995 = P. KINGSLEY, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic*, Oxford 1995

- KINGSLEY 1999 = P. KINGSLEY, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness 1999 (rist. London 2001)
- KINGSLEY 2002 = P. KINGSLEY, *Empedocles for the new Millennium*, in «Ancient Philosophy», XXII, 2002, 333-413
- KINGSLEY 2003 = P. KINGSLEY, *Reality*, Inverness 2003
- KNOX 1971 = B. KNOX, *Oedipus at Thebes. Sophocles' Tragic Hero and His Time*, New York 1971² (1 ed. Yale 1957)
- LAKS, LOUGUET 2002 = *Qu'est-ce que la Philosophie présocratique?/ What is Presocratic Philosophy?*, éd. A. Laks, C. Louguet, Lille 2002
- LAKS, MOST 1997 = *Studies on the Derveni Papyrus*, ed. by A. Laks, G. Most, Oxford 1997
- LEFÈVRE 2003 = E. LEFÈVRE, *Studien zu den Quellen und zum Verständnis des Prometheus Desmotes*, Göttingen 2003
- LLOYD 1979 = G.E.R. LLOYD, *Magic, Reason, and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge 1979
- LLOYD 1987 = G.E.R. LLOYD, *The Revolution of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science*, Berkeley-Los Angeles-London 1987
- LLOYD 2003 = G.E.R. LLOYD, *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination*, Oxford 2003
- NIGHTINGALE 1995 = A. WILSON NIGHTINGALE, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge 1995
- NIGHTINGALE 2004 = A. WILSON NIGHTINGALE, *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge 2004
- OBINK 1993 = D. OBINK, *Dionysos poured out: Ancient and Modern Theories of Sacrifice and Cultural Formation*, in *Masks of Dionysos*, ed. by T.H. Carpenter, C.A. Faraone, Ithaca-London 1993, 65-86
- OBINK 1997 = D. OBINK, *Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries*, in LAKS, MOST 1997, 39-54
- PARKER 1996 = R. PARKER, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996
- PEEK 1958 = W. PEEK, *Attische Grabschriften*, II, Berlin 1958
- PRANDI 1993 = L. PRANDI, *Considerazioni su Bacide e le raccolte oracolari greche*, in *La profezia nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano 1993, 51-62
- RAUSCH 1982 = H. RAUSCH, *Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung*, München 1982
- RIEDWEG 2004 = C. RIEDWEG, *Zum Ursprung des Wortes 'Philosophie' oder Pythagoras von Samos als Wortschöpfer*, in *Antike Literatur in neuer Deutung*, hrsg. von A. Bierl, A. Schmitt, A. Willi, München-Leipzig 2004, 147-181

- ROTH 1982 = P.A. ROTH, *Mantis: The Nature, Function, and Status of a Greek Prophetic Type*, Diss. Bryn Mawr College, Ann Arbor [UMI], 1982
- ROTH 1984 = P.A. ROTH, *Teiresias as Mantis and Intellectual in Euripides' Bacchae*, in «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», CXIV, 1984, 59-69
- SAÏD 1985 = S. SAÏD, *Sophiste et tyran, ou le problème du Prométhée enchaîné*, Paris 1985
- SASSI 1991 = M.M. SASSI, *Il viaggio e la festa. Note sulla rappresentazione dell'ideale filosofico della vita*, in *Idea e realtà del viaggio. Il viaggio nel mondo antico*, a cura di G. Camassa, S. Fasce, Genova 1991, 17-36
- SASSI 2001 = M.M. SASSI, *The Science of Man in Ancient Greece*, Chicago-London 2001 (trad. ingl. di: *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988)
- SCHRECKENBERG 1964 = H. SCHRECKENBERG, *Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs*, München 1964
- SEAFORD 1996 = R. SEAFORD, *Euripides. Bacchae. with an Introduction, Translation and Commentary*, Warminster 1996
- UGOLINI 1995 = G. UGOLINI, *Untersuchungen zur Figur des Sehers Teiresias*, Tübingen 1995
- UGOLINI 2000 = G. UGOLINI, *Sofocle e Atene. Vita politica e attività teatrale nella Grecia classica*, Roma 2000
- UTZINGER 2003 = C. UTZINGER, *Periphrades Aner. Untersuchungen zum ersten Stasimon der sophokleischen «Antigone» und zu den antiken Kulturentstehungstheorien*, Göttingen 2003
- WEST 1990 = M. WEST, *Studies in Aeschylus*, Stuttgart 1990
- WEST 1997 = M. WEST, *Hocus-Pocus in East and West: Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric Commentary*, in LAKS, MOST 1997, 81-90