

Sulla veridicità del discorso di Pitagora alle donne

di Ercole Gaetano

docente I.P.S.I.A. “Barlacchi” di Crotone

collaboratori: Cirfiera Angela Marina, Crea Niccolò e Gessica Iembo

(classe 5R ind. socio-sanitario)

Fonte bibliografica principale: R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. VII, CNRS Editions, Paris, 2018 (2003 I^a ed.) pp.681-850

§ - Premessa

Come affermò Walter Burkert¹, «la “questione pitagorica” è stata spesso paragonata alla “questione omerica”» ovvero ad una serie di problematiche complesse legate a una tradizione alquanto frammentaria, stratificata e talvolta apocrifia². L'affermazione di cui sopra viene ribadita sia dallo Zhmud³, il quale ritiene un'illusione il tentativo di risolvere la questione⁴, sia dal Rostagni⁵ che paragona in ambiti diversi la figura di Pitagora (ambito filosofico) a quella di Omero (ambito letterario). Nonostante ciò si è proceduto al tentativo di dimostrare la veridicità del discorso che egli avrebbe rivolto alle donne di Crotone.

§.1 – I discorsi e le fonti: un problema aperto

Per tentare di realizzare quanto ci si propone nella premessa il punto di partenza è stato un testo⁶ di Giamblico, il quale, nella *Vita Pitagorica*⁷ (VP), riporta un discorso che Pitagora avrebbe rivolto alle donne di Crotone. Infatti, in base a quanto scrive Giamblico, Pitagora avrebbe fatto quattro discorsi pubblici: il primo rivolto ai giovani (VP 37-44), il secondo rivolto agli arconti (VP 45-50), il terzo rivolto ai fanciulli (VP 51-53) e il quarto alle donne (VP 54-57)⁸. Il *magister* di Giamblico, Porfirio⁹, cita il discorso alle donne (§§ 18-19)¹⁰,

¹ Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, 1972.

² C. Macris, «Jamblique et la littérature pseudo-pythagoricienne», dans S.C. Mimouni (édit.), C. Macris (collab.), *Apocryphité: histoire d'un concept transversal aux religions du Livre*. En hommage à Pierre Geoltrain, Turnhout, 2002, pp.79-85.

³ Zhmud, *Pythagoras and the early Pithagoreans*, Oxford, 2012.

⁴ Femia Rosanna Valentina, *Pitagora a Crotone: sviluppi politico – istituzionali e tradizione filosofica (VI – IV sec. a.c.)*, tesi dottorato di ricerca in studi storici, ciclo XXXII, Università di Firenze, anni accademici 2016/2019.

⁵ Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Torino, F.lli Bocca editori, 1924 p.1 e segg.

⁶ Come afferma Pellò in *Women in Early Pythagoreanism*, Faculty of Classics University of Cambridge Clare Hall, 2018, pp.71 pur essendo l'opera di Giamblico “parziale ed encomiastica” tuttavia l'autore siriano cita spesso fonti autorevoli (Aristotele, Timeo e Dicearco), ma anche meno affidabili come Apollonio di Tiana, Aristosseno e Nicomaco di Gerasa (n.d.a.). Ella afferma: “Scholars suggest three sources for Iamblichus' speeches: Aristoxenus, Timaeus and Apollonius. Some of the precepts listed in the speeches mirror other passages of the *Vita Pythagorica* Iamblichus explicitly quotes from Aristoxenus. For example, the speeches discuss piety and temperance as Aristoxenus does in Frs. 33 and 38, quoted in Iamb. VP 175 and 205 respectively. Moreover, the divisions into age groups is also mentioned in Aristoxenus' Fr. 35. Timaeus also reports Pythagoras' fourfold classification of women's life stages (Frs. 17, 131). Finally, Iamblichus attributes some of the instructions from the speeches to Apollonius, such as the prohibition of separating parents and children in VP 49 and 262, and the invitation to build a temple for the Muses in VP 45, 50 and 264”.

⁷ Giamblico, *La Vita Pitagorica*, Bari, Editori Laterza, 1973, a cura di Luciano Montoneri.

⁸ Sull'ordine dei discorsi non vi è, anche in questo caso, alcuna unanimità, poiché molti autori riportano l'ordine dato da Giamblico, altri si rifanno a Porfirio (Dicearco, Fr.33 Wehrli), altri

tuttavia, a differenza del suo allievo, non ne espone il contenuto. Secondo molti, la fonte di Porfirio sarebbe Dicearco da Messina per cui non è assurdo pensare che Giamblico, essendo stato allievo di Porfirio, abbia attinto alla stessa fonte del maestro, anche se a riguardo lo Zhmud¹¹ appare scettico sul fatto che Dicearco abbia riferito i discorsi di Pitagora facendolo diventare troppo frettolosamente un leader di comunità¹². Appare, infatti, improbabile che il filosofo di Samo avesse già acquisito una così grande devozione da parte dei crotoniati (e in particolare dei *ghèrontes*) poco tempo dopo essere arrivato nella città ionica. Zhmud e Rowett esprimono seri dubbi sulla veridicità¹³ di tali discorsi che si sarebbero tenuti non solo pubblicamente, ma con il consenso di un'aristocrazia crotoniate già fortemente consolidata e presumibilmente tenuta in grande considerazione dal resto della popolazione. Altri vedrebbero nei discorsi riferiti da Giamblico una perfetta corrispondenza¹⁴¹⁵ con quanto riportato da Timeo¹⁶ da Taormina. Il frammento di Timeo avrebbe subito, secondo altri ancora (Burkert¹⁷), un'elaborazione successiva da parte di Apollonio di Tiana, filosofo del I sec. d.C., molto informato sul *bios pythagorikos*, se è vero come è vero, che molti spunti di Apollonio coincidono con informazioni che risalgono ad

ancora si rifanno all'ordine dei discorsi dato da Antistene e riportato fedelmente successivamente.

⁹ Porfirio, La vita di Pitagora. Lettera a Marcella, Firenze, Lorenzo De' Medici Press, 2017.

¹⁰ Porfirio, VP, cap. 18 scrive: Ἐπεὶ δὲ τῆς Ἰταλίας ἐπέβη καὶ ἐν Κρότωνι ἐγένετο, φησὶν ὁ Δικαίαρχος, ὡς ἀνδρὸς ἀφικομένου πολυπλάνου τε καὶ περιπτῶ καὶ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν ὑπὸ τῆς τύχης εὖ κεκορηγημένου, τὴν τε γὰρ ἰδέαν εἶναι ἐλευθέριον καὶ μέγαν χάριν τε πλείστην καὶ κόσμιον ἐπὶ τε τῆς φωνῆς καὶ τοῦ ἤθους καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων ἔχειν, οὕτως διαθεῖναι τὴν Κροτωνιατῶν πόλιν ὥστ' ἐπεὶ τὸ τῶν γερόντων ἀρχεῖον ἐφυκαγώγησεν πολλὰ καὶ καλὰ διαλεχθεῖς, τοῖς νέοις πάλιν ἡβητικῶς ἐποιήσατο παραιτήσεις ὑπὸ τῶν ἀρχόντων κελευσθεῖς· μετὰ δὲ ταῦτα τοῖς παισὶν ἐκ τῶν διδασκαλειῶν ἀθρόοις συνελοῦσιν· εἶτα ταῖς γυναῖξι καὶ γυναικῶν σύλλογος αὐτῷ κατεσκευάσθη. Γενομένων δὲ τούτων μεγάλη περὶ αὐτοῦ ἠύξηθη δόξα, καὶ πολλοὺς μὲν ἔλαβεν ἐξ αὐτῆς τῆς πόλεως ὀμιλητὰς οὐ μόνον ἄνδρας ἀλλὰ καὶ γυναῖκας, ὧν μιᾶς γε Θεανοῦς. Ovvero "Quando venne in Italia e si fermò a Crotona, dice Dicearco, arrivò come un grande viaggiatore, ben fornito dalla sua stessa natura e prosperosamente guidato dalla fortuna. Fece ai Crotoniati l'impressione di un uomo libero e grande, grazioso ed elegante nel discorso, nei gesti e in tutto il resto, tanto che ispirò il consiglio degli anziani discutendo con loro molte cose belle. Lo incaricarono di tenere discorsi giovanili ai giovani, e poi ai ragazzi che venivano dalla scuola per ascoltarlo; e poi alle donne - persino una riunione di donne fu organizzata per lui. Grazie a questo, la sua grande reputazione crebbe ulteriormente, attirò un grande pubblico dalla città, non solo uomini, ma anche donne, tra cui Teano".

¹¹ Zhmud, op. cit.

¹² Per questa espressione mi rifaccio alla traduzione letterale desunta da Caterina Pellò, professoressa associata di filosofia antica presso l'Università di Nottingham, nel suo denso e interessantissimo studio (cit. nota n.6).

¹³ C. Rowett, *The Pythagorean Society and Politics*, cap.5, presente in Huffmann, *A History of Pythagoreanism*, 2014. La Rowett esprime anch'essa seri dubbi sui discorsi e addirittura parla di un Dicearco che utilizza la sua immaginazione per spiegare un impatto così pervasivo nella società crotoniate. Avverso a questa posizione forse troppo semplicistica è uno storico severo come il Musti, il quale, in *Magna Grecia*, 2005, Bari, Laterza, pp.153-177 traccia un profilo di estrema attendibilità del messinese e anzi sottolinea che è Porfirio che dà segni di inaffidabilità quando all'improvviso cambia fonte (nel cap.19 Dicearco risulta la fonte fino a un certo punto, dal cap.20 al cap. 21 passa a Nicomaco, al cap. 22 passa ad Aristosseno). Sempre la Rowett ritiene "al quanto poco plausibile" Giamblico che, però, riporta con maggiori dettagli lo svolgimento dei discorsi, ma anche i luoghi in cui tali discorsi si tennero. Quello con i ragazzi si tenne nel tempio di Apollo Pitico, il discorso alle donne si tenne di Hera, mentre i giovani li incontrò nel ginnasio o nella palestra del ginnasio sotto la protezione di Apollo Lykeios. Codesti particolari lascerebbero intendere che, almeno qui, Giamblico abbia attinto da una fonte attendibile.

¹⁴ Mario Zucconi, La tradizione dei discorsi di Pitagora in Giamblico, *Vita Pythagorica* 37-57, in *Rivista Filologica e di Istruzione Classica*, vol.98, serie terza, fascicolo 1, 1970, pp. 491-501.

¹⁵ Armand Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liegi-Parigi, 1922, p. 39 "D'après Dicéarque aussi (Porphyre, V.P., 18), Pythagore prononça quatre sermons devant quatre auditoires différents, caractérisés à la manière de Timée".

¹⁶ FGrHist566 F17.

¹⁷ Burkert, op. cit.

Aristosseno¹⁸ da Taranto e ad Aristotele di Stagira, vissuti alcuni secoli prima di Apollonio. Centrone¹⁹, autore di un preziosissimo e diffusissimo manuale sui pitagorici, non si sbilancia oltremodo, enumerando le probabili trasmissioni dei discorsi, ma non prendendo posizione. Musti²⁰ sembra orientato a credere a un processo di “agglutinazione” con aggiunte e cuciture che si sono coagulate nel tempo creando la leggenda di Pitagora. Differente è l’atteggiamento di Giangiulio²¹, secondo il quale, la fonte più antica dei discorsi di Pitagora, sarebbe rappresentata da una testimonianza di Antistene²² contenuta in uno scolio omerico²³ risalente agli ομηρικὰ ζετέματα (*homerikà zetèmata*) di Porfirio²⁴. In questo scolio si legge: “si dice anche che fu così che Pitagora, essendo stato ritenuto degno di impartire lezione ai bambini, compose discorsi infantili per loro, discorsi appropriati alle donne per le donne, discorsi magistrali per i magistrati e discorsi efebici per gli efebi”. Questa πολυτροπία di Pitagora è stata molto discussa e rimanda, senza dubbio alcuno, a quella di Odisseo²⁵ e con essa andrebbe interpretata in modo analitico²⁶. La capacità di adattarsi alle folle o agli uditori è un pregio che viene riconosciuto da più parti a Pitagora e una delle evidenze è certamente rappresentata dalla qualità variegata dei discorsi che gli sono stati attribuiti. Quello alle donne è emblematico e rappresenta anche lo scardinamento di uno stereotipo che prevedeva un ruolo marginale della donna non solo nell’οἶκος familiare, ma soprattutto nell’ambito della πόλις²⁷. Il discorso di Pitagora alle donne²⁸, dunque, rappresenta un *unicum* nella storia delle dottrine filosofiche dell’antichità. Il ruolo della donna nel mondo antico, infatti, lo si può sintetizzare grazie a una famosa epigrafe funebre del

¹⁸ Il tarantino è ritenuto poco attendibile dal Musti che appare, invece, convincente nell’addurre le motivazioni di questa inattendibilità. Pare che Aristotele non lo volle come suo successore alla guida del Peripato, pur apprezzandone le sue conoscenze sulla Magna Grecia. Cfr. Musti, Magna Grecia, 2005, Bari, Laterza p.156.

¹⁹ B. Centrone, Introduzione ai Pitagorici, Laterza, Bari, 1996 pp.28-32.

²⁰ Musti, op. cit., p.160.

²¹ Giangiulio, Ricerche su Crotona arcaica, Pisa, Scuola Normale, 1989.

²² Antisth. ap. Schol. Hom. Od., 1,1 p.9, 5-7 Ludwich = fr. 26 Mullach = 51 Decleva-Caizzi. Tuttavia ci sono studiosi che vedrebbero le informazioni di Antistene come un’aggiunta di Porfirio alla sua fonte (vedi S. H. Prince, Antisthenes of Athens: texts, translations, and commentary, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015).

²³ Οὗτω καὶ Πυθαγόρας λέγεται πρὸς παῖδας ἀξιώθεις ποιήσασθαι λόγους διαθεῖναι πρὸς αὐτοὺς λόγους παιδικούς, καὶ πρὸς γυναῖκας γυναῖξιν ἄρμοδιους, καὶ πρὸς ἄρχοντας ἀρχοντικούς, καὶ πρὸς ἐφήβους ἐφηβικούς.

²⁴ Non è di questo parere lo Zucconi in op. cit. pp.493-494.

²⁵ Odissea Libro I (α), v.1: Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολὺτροπον...

²⁶ Per una maggiore completezza sugli epiteti di Odisseo si rimanda al contributo del prof. Franco Ferrari, Università degli Studi di L’Aquila, dal titolo “Lettura dell’Odissea” contenuta in “Bibliothèque” (2011) pag. 1 e segg. Egli traduce πολὺτροπον con l’espressione “dai molti percorsi”. Anche in F. Ferrari, Omero. Odissea. Introduzione e traduzione di F. F., UTET, Torino, 2005.

²⁷ Che vi sia un nesso strettissimo tra Pitagora e le donne è testimoniato da un episodio raccontato da Diogene Laerzio che cita Ermippo di Smirne (fr. 20 Wehrli ap. Diog. Laert., 8,41), il quale racconta una presunta *katàbasi* di Pitagora appena giunto in Italia e che pare abbia talmente sconvolto i crotoniati che questi ultimi decisero di affidargli le loro donne affinché apprendessero qualcosa dalla sua dottrina. Ieronimo di Rodi racconta su per giù lo stesso aneddoto tuttavia fornisce dettagli molto particolari della discesa nell’Ade di Pitagora. Egli, ritornato dagli inferi, avrebbe ammonito gli uomini di Crotona affinché non fossero restii a congiungersi con le proprie mogli. Sulla *katàbasi* di Pitagora e di altri filosofi antichi si legga l’interessantissimo contributo di A. Coscia, L’antro sottoterra. Catabasi e riti di immortalizzazione da Pitagora ad Aristeia di Proconneso contenuto in Antrum, Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle religioni Supplemento al n. 82 (1/2016), Arduino Maiuri (ed.), Morcellania, Roma.

²⁸ A. Provenza, La morte di Pitagora e i culti delle Muse e di Demetra. Mousikè ed escatologia nelle comunità pitagoriche di Magna Grecia, in “Hormos” 5 (2013), pp.53-68. Anche in questa pubblicazione è presente un’interessante tentativo di ricostruzione delle fonti dalle quali si è spesso attinto soprattutto nella fase iniziale del presente lavoro.

Il sec. a.C. che riportava la seguente locuzione: “casta mansit, lanam fecit, domum servavit”²⁹.

§.2 – Il discorso alle donne: un’analisi interpretativa di Cornelia De Vogel³⁰

Fino a ora fra i tanti studiosi che si sono occupati dell’autenticità o meno dei discorsi di Pitagora, e riportati da Porfirio e Giamblico, non abbiamo menzionato Cornelia De Vogel che ha dedicato una parte importante della propria opera ai discorsi di Pitagora³¹. Costei nel cap.54 del testo di Giamblico analizza il primo dei consigli di Pitagora alle donne, quello cioè di non fare sacrifici cruenti alla divinità, ma di agire con ἐπιείκεια (mitezza³²), secondo il principio del κατὸς (giusta misura³³). Al di là del contenuto del consiglio è interessante notare come l’analisi della De Vogel verta per lo più sull’utilizzo dei termini e ciò per avvalorarne l’autenticità o non di meno per accertarne la falsità o l’interpolazione. Pitagora esorta le donne in concreto a ubbidire ai mariti (così come hanno fatto con i padri) non per un’innata inferiorità, ma appunto per non venir meno alla loro natura mite. Nel capitolo successivo (55) Pitagora smentisce un antico precetto, secondo il quale le donne che si erano congiunte carnalmente con i propri mariti non potevano recarsi al tempio per entrarvi. Le donne non dovevano essere considerate “impure”, cioè, infatti, sarebbe accaduto soltanto nel caso in cui esse avessero intrattenuto rapporti di tipo intimo con altri uomini. E’ evidente la modernità di una tale affermazione, soprattutto in un contesto ambientale che ancora risente degli arcaismi religiosi di quel periodo. E ancora. «Pitagora non rimprovera alle donne di essere vanitose, loquaci, litigiose o gelose: anzi, le loda in modo originalissimo. Le chiama “giuste”, perché sono disposte a condividere ciò che è loro con gli altri». Anche qui Pitagora va oltre i soliti luoghi comuni o gli stereotipi evidentemente validi anche in quel periodo remoto della storia, utilizzando il mito delle tre Graie³⁴, sorelle delle Gorgoni, le quali avevano in comune un solo occhio e un solo dente che si prestavano vicendevolmente. E’ il tipico esempio di allegoresi utilizzata dai pitagorici per illustrare, attraverso il mito, situazioni concrete che si verificano nella vita. Tuttavia proprio questo rimando alle Graie ha fatto sorgere qualche dubbio, poiché Aristofane nelle sue *Ecclesiazouse* (446-451) riporta il riferimento alle donne che si prestano le cose. Come si spiega questo parallelismo? E’ evidente che o Aristofane dipende da Pitagora (o da Dicearco che tramanda) oppure chi tramanda il discorso (Dicearco?) dipende da Aristofane. Non è possibile ora ripercorrere il ragionamento della De Vogel, ma sinteticamente ella afferma che è molto probabile che sia stato Aristofane a conoscere il discorso da altri, poiché nel IV sec. a.C. i Pitagorici dell’Italia meridionale furono costretti a fuggire per l’arrivo imminente e minaccioso del tiranno Dionisio. Parrebbe che l’arrivo dei Pitagorici venga attestato proprio qualche

²⁹ Capparelli, *La sapienza di Pitagora*, Ed. Mediterranee, 1988 vol.1 pp.27-28.

³⁰ Cornelia J. De Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism: An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras*, Assen, Van Gorcum (1966) pp. 130-140.

³¹ De Vogel, op. cit. pp.70-140.

³² Montoreri, nella sua traduzione del testo di Giamblico, traduce così il termine tuttavia la De Vogel ne propone anche altri riferendosi tra l’altro all’uso che se ne faceva nell’antichità.

³³ Anche in questo caso la traduzione non è esaustiva rispetto alla complessità del termine tuttavia è sembrata la più consona.

³⁴ Esiodo, *Teogonia*, 270-273; Pseudo-Apollodoro, *Bibliotheca*, II, 4, 2; Igino, *Fabulae*, Prefazione

tempo prima della rappresentazione delle *Ecclesiazouse* ad Atene nel 392 a.C. Non del tutto d'accordo appare Nancy Demand³⁵, la quale introduce la possibilità che Aristofane abbia potuto attingere sia da Platone³⁶ sia da Pitagora (colui che tramanda è per la Demand sconosciuto) e conclude che verosimilmente Aristofane abbia rivolto la sua satira sia contro Platone sia contro colui che tramanda i discorsi pitagorici e in modo particolare si sia rivolto contro l'aspetto della *dikaiosyne* (giustizia) delle donne. Nella VP cap.56 Giamblico riporta i nomi dati da Pitagora alle varie fasi della vita delle donne: *kore* (la ragazza); *ninfa* (la donna sposata); *meter* (la madre); *maia* (la nonna). Questa classificazione è importantissima, perché denota innanzitutto il profondo interesse verso le donne, ma anche la capacità di pensare filosoficamente al linguaggio. Non di meno tale classificazione pone la donna sullo stesso livello dell'uomo come è chiaro dagli altri discorsi in cui Pitagora si rivolge dapprima ai *paides*, successivamente ai *ghèrontes* e infine agli *efebikòs*³⁷. Ma c'è di più. Secondo quanto avrebbe detto Pitagora le donne sarebbero degne di ricoprire ruoli funzionali anche in ambito religioso come testimoniano d'altronde gli oracoli di Dodonia e di Delfi. L'impatto innegabile del discorso è testimoniato dall'episodio successivo quando viene narrata la deposizione delle vesti sacre e degli ornamenti nel tempio di Hera (i greci avrebbero detto τὰ ἅγια τῶν ἁγίων n.d.a.). Tale episodio viene ripreso da Diodoro Siculo (X,3,3) e da Pompeo Trogo³⁸ segno evidente che l'evento fu talmente eclatante che sopravvisse nell'Italia meridionale forse grazie a Timeo.

Il tema della fedeltà coniugale è il contenuto che Giamblico ci illustra in VP cap.57 utilizzando lo stesso metodo che ha utilizzato sino a ora, cioè fornire un *exemplum* il cui protagonista è questa volta un uomo: Odisseo³⁹. Qui il discorso, se vogliamo essere diretti, si complica ulteriormente per diversi motivi. Prima di tutto perché l'uomo preso a esempio è il πολύτροπος per antonomasia, al quale vengono attribuiti altri epiteti quali πολυμήτις (dai molti inganni) oppure πολίπορθος (eversore di rocche ovvero saccheggiatore di città) o ancora πολυμήχανος (ingegnoso). In secondo luogo, Pitagora avrebbe indicato un esempio forse non del tutto sconosciuto ai crotoniati⁴⁰. In terzo luogo, è vero che egli preferì tornare da uomo mortale da Penelope, ma è anche vero che, in non pochi luoghi dell'Odissea, egli abbia giaciuto con altre donne da cui ebbe, secondo un'antica tradizione, persino un figlio di nome Telegono (dalla maga Circe)⁴¹. Né si può omettere di ricordare il legame con Calipso, durante il suo soggiorno obbligato nella sperduta isola di Ogigia, né

³⁵ N.Demand, «Plato, Aristophanes and the Speeches of Pythagoras», GRBS 23, 1982, pp.179-184

³⁶ Platone, Repubblica, 461c-465a; 423e, 457e-466d; 416d-417b; 464de; 416d-e, 458c, 464b.

³⁷ Sull'ordine dei discorsi si veda la nota 8.

³⁸ Giustino (XX, 4, 10-12). Egli riassume il contenuto di Pompeo Trogo.

³⁹ Iambl, VP, 57. «Nel territorio di Crotona è ben nota la fedeltà di un uomo verso la propria donna: Odisseo non volle accettare l'immortalità da Calipso a prezzo dell'abbandono di Penelope. Dunque a voi donne non resta che dar prova della vostra onestà verso i mariti, affinché vi eguagliate agli uomini nella lode». Trad. it. Montoneri in op. cit. (vedi nota n.7).

⁴⁰ Un'intricata tradizione avrebbe tramandato che l'isola di Ogigia, sede della ninfa Calipso, si trovasse dinanzi alle coste di Crotona. Quanto sia attendibile codesta tradizione è difficilissimo dirlo, tuttavia alcuni storici, geografi e sapienti dell'età antica collocano la sede della ninfa nelle vicinanze di Crotona insieme a un altro gruppo di isolette (oggi scomparse) di cui conosciamo anche il nome. Si vedano a riguardo Pseudo Scilace (Periplum,14); Diodoro Siculo (XIII, 3); Plinio il vecchio (N.H. III, 10, 95-96) e numerosi altri studiosi di epoche successive.

⁴¹ L'opera è la Τηλεγονία di Eugammone di Cirene (questa è l'attribuzione che ne dà Clemente Alessandrino) andata persa e sulla cui paternità vi sono solo dubbi e pochissime certezze. Pare che vi sia un'altra opera collegata alla Telegonia ed è l'Ὀδυσσεὺς ἀκανθοπλήης di Sofocle purtroppo anche questa andata perduta e di cui si possiedono solo alcuni frammenti e che racconterebbe una versione diversa da quella della Telegonia.

tantomeno il sotteso rapporto di tenerezza che lo lega a Nausicaa, figlia del re Alcino. Come possa ciò conciliarsi con il valore della fedeltà è davvero difficile da spiegare⁴².

§.3 – Il mondo di Odisseo e le donne

Una spiegazione potrebbe essere racchiusa nella considerazione che Odisseo venga preso a esempio non tanto per ciò che fa *de facto*, ma per l'abilità che ha nel parlare alle persone in modi diversi⁴³ e quindi a prescindere dai valori morali di cui è o non è portatore⁴⁴. La politropia del *logos* filosofico, infatti, insiste non tanto sulla capacità del discorso di trasmettere una cospicua quantità di contenuti, quanto sull'abilità nel disporre di una certa varietà di metodi di comunicazione che lo rendono adatto ad assumere forme differenti e innovative. In tal modo la politropia, nell'operazione ricettiva da parte dei differenti destinatari, finisce per tramutarsi in monotropia⁴⁵: il messaggio (filosofico nel caso di Pitagora, pratico nel caso di Odisseo), infatti, è trasmesso secondo le peculiarità dei vari destinatari, apparendo costantemente appropriato alle rispettive esigenze comunicative⁴⁶. Un eroe, dunque, in cui la *metis* sovrasta il *logos*⁴⁷. Il mondo di Odisseo è un mondo complesso. Moses Finley (1978) ha analizzato compiutamente tale mondo e il suo testo⁴⁸ ha fornito più spunti di riflessione. Egli sottolinea che l'uomo dai molti espedienti⁴⁹ viene ripreso finanche da Atena, quando ella lo richiama senza biasimo dicendogli che "finzioni e racconti bugiardi ti sono cari nel fondo del cuore⁵⁰". Odisseo mente per l'utilità che questo agire potrebbe procurargli. Odisseo non è un uomo di consiglio nel senso moderno del termine ossia saggio, egli è uomo di consiglio nel senso che gli dà Omero cioè è un uomo che deve decidere, in sostanza che impone la sua autorità. La impone questa sua autorità anche quando rivede Penelope⁵¹ dopo vent'anni ingannandola volontariamente attraverso un racconto macchinoso che tuttavia "è simile alla verità⁵²". E', dunque, l'esempio portato da Pitagora congruo rispetto a ciò che egli vuole insegnare alle donne? Gli esempi proposti alle donne hanno come protagonisti o figure mitologiche o eroi maschili ed è una scelta dovuta quella di Pitagora (e della fonte che riferisce), poiché il mondo in cui è vissuto Odisseo e non meno quello di Pitagora è un mondo di uomini in cui la condizione della donna è senza alcun dubbio una condizione di imposta inferiorità. Nelle traduzioni moderne dei poemi omerici

⁴² Eva Cantarella, Paolo Ricca, I comandamenti. Non commettere adulterio, Il Mulino 2011.

⁴³ La politropia avrebbe, dunque, un'applicazione formalistica come anche il *kairòs* e in ciò ci si collega alla retorica di Protagora di Abdera. Ipotesi questa suffragata anche in Arduini & Damiani, Dizionario di retorica, LabCom Books, 2010.

⁴⁴ Publio Papinio Stazio nell'*Achilleide* avrebbe detto: «Anche questa volta, come sempre, Ulisse ha detto le verità più sacrosante e solenni per indurre ad un'azione non giusta» in Giorgio Padoan, *Il pio Enea, l'empio Ulisse. Tradizione classica e intendimento medievale*, Longo Angelo, 1973, p. 196.

⁴⁵ Rostagni, op. cit. p.153.

⁴⁶ M. Solitario, La *πολυτροπία* filosofica nelle orazioni di Massimo di Tiro, in *Maia LXX.2*, 2018, pp. 362-375.

⁴⁷ Elsa M. Bruni, La *paideia* di Odisseo, *Studi sulla formazione*, 2019-1, pp.94-95.

⁴⁸ Moses I. Finley, *Il mondo di Odisseo*, Roma-Bari, Laterza, 1978 pp. 119-145.

⁴⁹ Si aggiunga questa soluzione semantica a quanto detto nella nota 26.

⁵⁰ *Odissea*, Libro XIII (v), v.295.

⁵¹ Sulla figura di Penelope e delle sue molteplici sfaccettature si veda l'esauriente scritto di M.R. Cornacchia, *La traccia del modello: ricezione della figura di Penelope nella letteratura contemporanea*, Dissertazione Dottorato di Ricerca in Filologia greca e latina, XVIII ciclo, Bologna, 2007, capp. I e II, pp.25-142.

⁵² *Odissea*, Libro XIX (t), v.203.

si parla di “mariti” e di “mogli” senza che il greco antico abbia un vocabolo corrispettivo. Letteralmente ciò che noi chiamiamo “mogli” in greco va tradotto con “compagne di letto⁵³”. Ciò naturalmente non vuol dire che Odisseo fremesse per tornare in patria soltanto perché senta l’esigenza di giacere con Penelope, sua “compagna di letto”. Il sentimento che attraversa Odisseo nei confronti di Penelope è certamente quello di un uomo mortale che desidera tornare dalla sua compagna, ma ella rappresenta verosimilmente e più in generale anche la sua casa. Potrebbe Pitagora (e la fonte che riferisce) avere dei dubbi sulla moralità di Penelope e quindi non renderla protagonista dell’*exemplum*? Difficile pensare che Pitagora abbia avuto una capacità talmente introspettiva rispetto a Penelope o che conoscesse talmente l’Odissea da ricordare alcune parti in cui per esempio Atena (alleata di Odisseo e sua protettrice) sollecita Telemaco a tornare a Itaca rapidamente, perché la dea teme che Penelope possa cedere alle lusinghe dei Proci⁵⁴. Oppure che egli conservasse il ricordo delle parole di Telemaco alla madre quando a un certo punto dice: “Va’ nella tua camera, veglia alle opere del tuo sesso, telaio e conocchia, ordina alle tue ancelle di occuparsi dei loro compiti; il parlare riguarda gli uomini, e me sopra tutto, perché il padrone di casa sono io⁵⁵”. Non sembra un’ipotesi del tutto infondata quella che è stata avanzata da Devereux⁵⁶ (1957), il quale ha tentato un’attenta analisi introspettiva di Penelope che spiegherebbe forse il motivo per il quale Pitagora non la prese come esempio per il suo discorso alle donne. In sostanza lo studioso analizza alcuni comportamenti di Penelope che farebbero pensare ad atteggiamenti non proprio consoni alla sua leggendaria fedeltà-castità. Per esempio quando Odisseo viene ingannato da Penelope, che lo sta mettendo alla prova sulla mobilità del talamo nuziale, egli viene colpito da un moto d’ira, perché crede che qualcuno abbia manomesso il letto anche se in realtà la sua rabbia potrebbe riguardare una presunta infedeltà della compagna di letto. E’ uno dei numerosi indizi che si trovano sparsi nell’Odissea e che suffragano questa ipotesi più che ardita. Anche uno dei principi dei Proci, Antinoo (aspirante βασιλεύς di Itaca) accusa Penelope di avere indotto molti uomini a corteggiarla^{57 58}. In un altro luogo dell’ Odissea, Penelope giustifica Elena per la sua fuga con Paride e i troiani, affermando che ella sia stata indotta all’infedeltà dalla divinità. Nel libro XI, durante la celeberrima *nekya* di Odisseo, l’ombra del defunto Agamennone parla male di tutte le donne, implicitamente anche della casta Penelope (ἐρπεὶ οὐκέτι πιστὰ γυναῖξιν), che è tuttavia lontana e i complimenti a lei riservati sembrano più un atto di

⁵³ M. Finley, op. cit., pp.141-143.

⁵⁴ Odissea, Libro. XV (o), vv.20-23.

⁵⁵ “Ettore ad Andromaca parlava così:”Ritorna a casa, occupati dei tuoi lavori, del telaio, della conocchia, e ordina alle tue serve di accudire ai loro mestieri” (Iliade, VI, 490-492). Il tutto è ricordato da C. Casi, La donna nell’antichità. Archeologia e storia della condizione femminile dalla Preistoria al medioevo, Laurum editrice, 2016, pp.43-44.

⁵⁶ G. Devereux, Penelope’s character, in The Psychoanalytic Quarterly,26:3, New York, 1957, pp.378-386.

⁵⁷ Odissea, Libro II (β), vv.87-93, “Ma verso di te non hanno colpa i pretendenti achei,/bensì la madre tua cara che eccelle nel conoscere astuzie./Sono già tre anni e presto saranno quattro,/da quando nel petto agli Achei ella l’animo offende./Tutti illude, promette ad ognuno,/e manda messaggi, ma la sua mente ad altro pensa./Questo altro inganno escogitò nell’animo suo”. (trad. a cura di Di Benedetto, Odissea, BUR, 2010).

⁵⁸ Devereux, op.cit., p.380 fa notare una strana asimmetria di significato tra il nome di Clitemnestra e quello di Penelope. Infatti per Devereux è il nome Clitemnestra che vuol dire “ dai tanti corteggiatori” tuttavia si tratta di un refuso medievale che genera tale interpretazione oramai del tutto superata.

cortesìa che un sentimento sincero⁵⁹. Nel libro XIX⁶⁰ Penelope racconta un sogno al mendicante-Odisseo, nel quale un'aquila venuta giù dal monte uccide le oche che beccavano placidamente il grano nel recipiente. Fin qui nulla di strano ma Penelope dice che ella si rallegrava nel vederle beccare. Significa in maniera inoppugnabile che era lusingata nell'essere corteggiata dai Proci. Raddrizza il tiro nei versi successivi dicendosi felice che vi sia la possibilità che l'aquila rappresenti Odisseo che tornerà a casa e farà piazza pulita dei corteggiatori. Rimane il fatto che καὶ τὲ σπιν ἰαίνομαι εἰσορόωσα (“e io mi rallegro a guardarle”). E ancora: come mai Penelope è l'ultima a riconoscere Odisseo ed è anche la più restia ad accettarne l'identità? Come sia possibile che il fedele cane Argo muoia di felicità riconoscendolo spontaneamente? Sembra, dunque, evidente che inconsciamente Penelope abbia rimosso la possibilità di un suo ritorno avendo certamente non accettato che egli andasse a combattere per riportare la donna altrui (Elena) sotto il tetto coniugale e facendola così invecchiare. Anticlea, madre di Odisseo, nella *nekya* non mette a conoscenza del figlio della situazione di Penelope insidiata e assediata dai corteggiatori⁶¹ anzi lo rassicura, ma dopo lo invita ad avere “impulso verso la luce”; nel Libro XVIII⁶² Penelope lusinga i suoi corteggiatori di fatto illudendoli. Indizi questi che potrebbero indicare la freudiana “repressione” (Devereux, Mèautis, Rankin, Russo, et alii) da cui sarebbe affetta Penelope. Dunque non precisamente un esempio opportuno da proporre alle donne che, al contrario, devono lasciarsi guidare dalla “giusta misura” e dalla “temperanza” come Pitagora stesso ha indicato loro.

§.4 – Conclusioni

Possibile che nessun autore greco abbia mai pensato di proporre un modello di donna diverso rispetto al cliché tradizionale? Si potrebbe obiettare che la mitologia classica è piena di figure femminili, tuttavia la loro natura è divina. Attribuire alle donne la capacità di rappresentare un modello nuovo o se vogliamo meno tradizionale ha avuto dei tentativi. Un esempio potrebbe essere il Catalogo delle donne di Esiodo⁶³ che in più occasioni è stato accostato a un catalogo delle eroine presente nell'Odissea⁶⁴. Le forti analogie esistenti tra il catalogo delle eroine contenuto nella *nekya* odissiaca e il Catalogo delle donne esiodico ha tenuto impegnata la critica⁶⁵, che ha tentato in vario modo di ricostruire i rapporti esistenti tra queste due diverse

⁵⁹ Odissea, Libro XI (λ), vv.444-456.

⁶⁰ Ibidem, Libro XIX (τ), vv.536-540, “Venti oche per la casa mi beccano il grano/ fuori dell'acqua del truogolo e io mi rallegro a guardarle./ Ma venne dal monte una grande aquila dal becco adunco/ e a tutte spezzò il collo e le uccise; ed erano ammicchiate per terra,/in casa, tutte insieme: essa si alzò verso l'alto del cielo luminoso”.

⁶¹ Ibidem, Libro XI (λ), vv.181-183.

⁶² Ibidem, Libro XVIII (σ), vv.208-212; oppure vv.275-280 Penelope addirittura spiega il corretto corteggiamento: μνηστήρων οὐκ ἦδε δίκη τὸ πάροιθε τέτυκτο, / οἳ τ' ἀγαθὴν τε γυναῖκα καὶ ἀφνειοῖο θυγάτρα / μνηστεύειν ἐθέλωσι καὶ ἀλλήλοισ' ἐρίσωσιν / αὐτοῖ τοι γ' ἀπάγουσι βόας καὶ ἴφια μῆλα / κούρης δαῖτα φίλοισι, καὶ ἀγλαὰ δῶρα διδοῦσιν / ἀλλ' οὐκ ἀλλότριον βίον νήποινον ἔδουσιν.

⁶³ Sull'attribuzione del Catalogo a Esiodo si veda A. Debiasi, Esiodo e l'Occidente, “L'Erma” di Bretschneider, Roma,2008, pp.19-24;oppure si consiglia di consultare, R. Hunter, The Hesiodic Catalogue of Women. Constructions and Reconstructions, Cambridge, 2005, ma anche M. Hirschberger, Gynaikōn Katalogos und Megalai Ehoiai, München-Leipzig, 2004.

⁶⁴Odissea, Libro. XI (λ), vv.235-259; 281-297.

⁶⁵ Ibidem Libro XI (λ), 240 = Cat. fr. 30, 35 M.-W.; vv.243-44 ~ fr. 32 M.-W.; v. 243 ~ fr. 31, 36 M.-W, in Di Benedetto trad. Odissea già citata p.615 nota v.235 e ss.

tradizioni⁶⁶. Tuttavia la differenza tra queste opere e i discorsi di Pitagora sono sostanzialmente evidenti. C'è da dire però che in una pubblicazione del 1991⁶⁷ della Doherty costei, a proposito del catalogo delle eroine, conclude con una sottile riflessione sulla manipolazione e sulle costrizioni sociali a cui sarebbe sottoposto anche il segmento che più dovrebbe esaltare il genere femminile: anche all'interno di esso, infatti, sarebbe privilegiato un modello positivo di donna sottomessa all'uomo e da lui interamente dipendente, modello a cui anche la stessa Arète (moglie di Alcinoos) o Penelope dovrebbero comunque sottostare. Che il contenuto del discorso alle donne sia stato in realtà molto più esteso e complesso rispetto a quanto riportano i biografici (e dunque le loro fonti) è indubbio. Purtroppo, come è risaputo, la predicazione di Pitagora non venne mai raccolta in scritti unitari e attendibili, probabilmente per la natura esoterica dei suoi insegnamenti. Tuttavia i quattro discorsi di cui si ha notizia furono tenuti pubblicamente dinanzi a uditori che immaginiamo essere stati numerosi⁶⁸. E' questo il motivo per il quale ne abbiamo notizia e, ciò detto, non sembra esservi alcun motivo per pensare che i discorsi non siano stati effettivamente tenuti dal Samio ai crotoniati. Anche Platone, a differenza di Aristotele secondo il quale la donna avrebbe facoltà deliberative ma prive di autorità⁶⁹, ha tentato di rinnovare il ruolo della donna ammettendo quella che noi chiameremmo "la parità dei sessi", tuttavia il tentativo platonico resta solo tale e ha una valenza sostanzialmente teorica e poco pratica⁷⁰. Plutarco, diversi secoli dopo, per esempio, scriverà un'opera dal titolo Ηθικά (Ethikà), altrimenti conosciuta come *Moralia*, in una sezione della quale, Γυναικῶν ἀρεταί⁷¹ (*Mulierum Virtutes*), presenta una serie di personaggi maschili e femminili senza però che vi sia un'elencazione arida e ripetitiva tipica di un catalogo⁷². Vi è in Plutarco la capacità di raccontare le donne artefici di atti virtuosi che sono tali non per la loro eccezionalità, semmai per mettere in evidenza che, seppure nella loro semplicità e quotidianità, esse sono capaci di risolvere brillantemente situazioni particolari. E' certamente una donna diversa quella raccontata da Plutarco che vive diversi secoli dopo Pitagora, ma è evidente che quest'ultimo abbia spinto anche autori successivi a sottolineare l'opera delle donne anche quando il termine di paragone è il mondo maschile. Non

⁶⁶ C. Nobili, La sezione Pilia del catalogo delle donne (fr. 30-37 m.-w.) parte prima. i frammenti, Milano, 2009.

⁶⁷ L.E. Doherty, The internal and implied audiences of Odyssey 11, «Arethusa» XXIV (1991) 145-176. Lo spunto è tratto da un mirabile studio di Sofia Carrara dal titolo La dimensione catalogica nella Nekyia dell'Odissea, Università degli Studi di Roma Tre, Dipartimento di studi sul mondo antico, Dottorato di ricerca in *Civiltà e tradizione greca e romana*, XXIV ciclo, a.a. 2010/2011.

⁶⁸ Della tanto famosa segretezza degli insegnamenti di Pitagora non ne è convinto il Maddalena che nel suo apprezzabile testo (I Pitagorici, Laterza, Roma-Bari, 1954) a pag. 76 alla nota 21 nega tale segretezza, poiché sia Eraclito, sia Aristotele, sia una delle fonti di Porfirio, Dicerco, conoscono le sue dottrine e spesso le disapprovano. Come sarebbe possibile negare una cosa che non si conosce? Probabilmente la convinzione della segretezza dei suoi insegnamenti sarà stata introdotta in un periodo successivo e distante dal periodo in cui vivono i tre autori citati.

⁶⁹ Arist., Pol. 1252a30 e 1260a8 "καὶ πᾶσιν ἐνυπάρχει μὲν τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, ἀλλ' ἐνυπάρχει διαφερόντως. ὁ μὲν γὰρ δοῦλος ὅλως οὐκ ἔχει τὸ βουλευτικόν, τὸ δὲ θῆλυ ἔχει μὲν, ἀλλ' ἄκυρον, ὁ δὲ παῖς ἔχει μὲν, ἀλλ' ἀτελής".

⁷⁰ Platone, Repubblica, Libro V, 450e-451a. Per una visione più completa e articolata della concezione platonica della donna si può consultare G.S. Corsino, Platone e i culti misterici. Studio della funzione dei riferimenti misterici nell'opera platonica, in Tesi di Perfezionamento in discipline filologiche, linguistiche e storiche classiche, Scuola Normale Superiore, a.a. 2018/2019.

⁷¹ Plutarco, Γυναικῶν ἀρεταί, in Εθικά 242e-263c.

⁷² F. Tanga, Plutarco e le donne nel *Mulierum Virtutes*, in "Saggi di commento a testi greci e latini", 2, a cura di Clara Talamo, "Quaderni del dottorato di Ricerca in Filologia Classica", Salerno, 2010.

che Plutarco abbia attinto da Pitagora, ma qualcuno ha insinuato la possibilità che una fonte intermedia⁷³ possa essere stata o un pitagorico o comunque un filosofo che era a conoscenza della dottrina pitagorica. Mancano in questo senso delle evidenze che possano suffragare questo spunto. La qualità dei discorsi di Pitagora, e quello alle donne in particolare, ci dicono quanto innovativo debba essere parso il discorso alle genti del luogo in un'epoca così remota. D'altro canto non possiamo certo ritenere che, dopo il discorso di Pitagora, la donna crotoniate abbia vissuto una condizione così diversa dal resto delle donne del tempo. La questione è un'altra: perché si dovrebbe ritenere inverosimili o frutto della fantasia di Giamblico o della sua fonte la storicità dei discorsi pitagorici? Il riferimento toponomastico al tempio di Hera rappresenta una prova incontrovertibile sulla quale fondare il convincimento dell'autenticità del discorso pronunciato alle donne. Inoltre l'esortazione di Pitagora a costruire un tempio dedicato alle Muse parrebbe sia stato accolto dato che, alcune fonti di età moderna, riportano l'esistenza di questo tempio di cui però fino a oggi manca l'evidenza archeologica⁷⁴. Il nodo principale non viene sciolto per il semplice motivo che il tempio di Hera Lacinia era ai più conosciuto, mentre il supposto tempio alle Muse non è archeologicamente dimostrabile. Vi è ancora la questione più spinosa, quella cioè riferita al discorso tenuto ai giovani nel tempio di Apollo Pizio che, dunque, attesterebbe il culto anche di questa divinità che è fondamentale anche nella prospettiva della veridicità dei discorsi di Pitagora. Non ci soffermeremo sui racconti intorno a uno stretto connubio che lo legherebbe ad Apollo (Pizio e Iperboreo⁷⁵). Tuttavia alcune evidenze lascerebbero intendere l'attestazione del culto dedicato ad Apollo, forse anche prima dell'arrivo di Pitagora a Crotona. Come ricorda Giannelli⁷⁶ (1924) oltre a Diogene Laerzio vi è un contributo dello pseudo-Aristotele che, nell'opera parodossistica, *De mirabilibus auscultationibus* (107), riferisce la presenza del culto apollineo con relativo Πυθαίων. Naturalmente anche in questo caso si dovrebbero valutare le fonti alle quali attingono i due autori. Ma che vi sia un nesso che lega Apollo a Crotona è evidente da altri indizi. A riguardo il Giangiulio⁷⁷ (1989) si mostra molto cauto sulla presenza di un culto dedicato ad Apollo seppure K.O. Müller, come egli stesso ricorda, avesse definito Crotona "eine ganz apollinische Stadt". Tuttavia Giangiulio riporta un importante cerimoniale di tipo apollineo di cui vi è traccia in Ateneo di

⁷³ F. Becchi, *Aristotelismo e antistoicismo nel De virtute morali di Plutarco*, in *Prometheus*, 1975, pp.160-180. Nella pubblicazione spunta a p.161 una disputa tra coloro che vedono un'influenza preponderante in Plutarco delle Etiche di Aristotele, altri escludono questa possibilità. Tuttavia a p.162 n.8 spunta l'ipotesi del Pohlenz secondo il quale l'opuscolo che avrebbe influenzato Plutarco sia attribuibile a Ieronimo di Rodi. Ieronimo di Rodi aveva tramandato alcuni episodi della vita di Pitagora riportati da Diogene Laerzio. Naturalmente l'inciso è solo una nostra suggestione e in quanto tale indimostrabile.

⁷⁴ G.B. Nola Molise, *Cronica dell'antichissima città di Crotona e della Magna Grecia* raccolta da veri e antichi autori, Francesco Savio stampator della corte, Napoli, 1649. "Vi era il Tempio delle Muse, quale i Crotonesi costituirono, come dice Iamblico, et Nicolò Scutellico nella vita di Pittagora, et Aulo Gellio nel primo per conservarsi la Città in perpetua concordia, perche il coro delle muse complice in se la consonanza del concerto, l'armonia, et tutte l'altre cose necessarie per farsi una perfetta concordia, et questo à consiglio di Pittagora, quale Tempio costruito, et ben ordinato, i Crotonesi abbandonarono à fatto tutte le loro concubine, con le quale molto tempo prima havevano vissuto, questo Tempio stava situato dentro la Città sopra un monte sublime detto ancora hoggidi la Cappellina. così detto dal nome della Sacerdotessa di detto Tempio figlia di Appio Crotonese, conforme disse Camillo Lucifero nel suo scritto à mano dell'anno 1523".

⁷⁵ M. Giangiulio, op. cit., p.86 nota 127.

⁷⁶ *Culti e miti della Magna Grecia: Contributo alla storia più antica delle colonie greche in Occidente.*, R. Bemporad & figlio, Firenze, 1924.

⁷⁷ Giangiulio, op. cit., pp.79-92.

Naucrati⁷⁸, il quale descrive un cerimoniale che Giangiulio giudica possa avere una certa attinenza con riti riconducibili ad Apollo. Questo cerimoniale consisteva nella circumambulazione degli altari da parte di un prytane seguito da un suo servo il settimo giorno di ogni mese. Sul significato di codesto cerimoniale il Detienne⁷⁹ spiega che vi era un intento riformatore da parte dei pitagorici per tentare di rinnovare la città utilizzando il culto di Apollo come mezzo. Che vi sia un nesso antecedente all'arrivo di Pitagora a Crotona è testimoniato dal ricorso all'oracolo in eventi bellici in cui i crotoniati si appellano ad Apollo Pizio per esempio quando devono espiare un sacrilegio nei confronti di Siris⁸⁰, oppure quando invocano l'aiuto della divinità apollinea contro Locri nella sfortunata battaglia della Sagra⁸¹ o ancora quando, dopo la battaglia contro i locresi, ricorrono all'oracolo pitico per la guarigione di Leonimo e Formione feriti gravemente⁸². Avvenimenti questi del tutto antecedenti all'arrivo di Pitagora e dunque che farebbero pensare a un culto apollineo già consolidato, ma non così noto come lo era il culto di Hera

⁷⁸Athenaeum, Deipnosophistis, libro XII, 522c.

”καὶ Κροτωνιάται δ', ὡς φησι Τίμαιος, μετὰ τὸ ἐξελεῖν Συβαρίτας ἐξώκειλαν εἰς τρυφήν· ὥστε καὶ τὸν ἄρχοντα αὐτῶν περιέειναι κατὰ τὴν πόλιν ἀλουργίδα ἡμφιεσμένον καὶ ἐστεφανωμένον χρυσοῦ στεφάνῳ, ὑποδεδεμένον λευκῆς κρηπίδας. οἱ δὲ οὐ διὰ τρυφῆν φασὶ τοῦτο γεγονέναι, ἀλλὰ διὰ Δημοκλήδην τὸν ἰατρόν· ὃς τὸ μὲν γένος ἦν Κροτωνιάτης, Πολυκράτει δὲ τῷ Σαμίων τυράνῳ συνὼν καὶ μετὰ τὸν ἐκείνου θάνατον αἰχμαλωτισθεὶς ὑπὸ Περσῶν ἀνήχθη ὡς βασιλέα, Ὀροΐτου τὸν Πολυκράτη ἀποκτείναντος. Θεραπεύσας δ' ὁ Δημοκλήδης Ἄτοσσαν τὴν Δαρείου μὲν γυναῖκα, Κύρου δὲ θυγατέρα, τὸν μαστὸν ἀλγίσασαν, ἤτησε ταύτην δωρεὰν καταπεμφθῆναι εἰς τὴν Ἑλλάδα ὡς ἐπανελευσόμενος· καὶ τυχὼν ἤκεν εἰς Κρότωνα. βουλομένου τε αὐτόθι καταμένειν, ἐπιλαβομένου τινὸς τῶν Περσῶν καὶ λέγοντος ὅτι βασιλέως εἶη δοῦλος, ἐκείνον μὲν ἀφείλαντο οἱ Κροτωνιάται, ἐκδύσαντες δὲ τὴν στολὴν τοῦ Πέρσου ἐνέδυσαν τὸν ὑπέρτερον τοῦ πρυτανεύοντος. ἐξ οὗ δὴ Περσικὴν ἔχων στολὴν περιέρχεται ταῖς ἐβδομαῖς τοὺς βωμοὺς μετὰ τοῦ πρυτάνεως, οὐ τρυφῆς χάριν οὐδὲ ὑβρεως, ἀλλ' ἐπιθρίας τῆς εἰς τοὺς Πέρσας τοῦτο πράττοντες. ὕστερον δὲ καὶ οἱ Κροτωνιάται, φησὶν ὁ Τίμαιος, ἐπεχείρησαν τὴν Ὀλυμπικὴν πανήγυριν καταλῶσαι, τῷ αὐτῷ χρόνῳ προθέντες ἀργυρικὸν σφόδρα πλοῦσιον ἀγῶνα. οἱ δὲ Συβαρίτας τοῦτο ποιῆσαι λέγουσιν”. “E gli uomini di Crotona, come dice Timeo, dopo aver sterminato il popolo di Sibari, cominciarono a concedersi il lusso; sicché il loro capo magistrato girava per la città vestito di porpora, con in capo una corona d'oro e indossando anche sandali bianchi. Ma alcuni dicono che ciò non fu fatto per lusso, ma a causa di Democede medico, che era nativo di Crotona per nascita; e il quale avendo vissuto con Policrate, tiranno di Samo, ed essendo stato fatto prigioniero dai Persiani dopo la sua morte, fu condotto dal re di Persia, dopo che Oroete aveva messo a morte Policrate. E Democede, avendo guarito Atossa, moglie di Dario, e figlia di Ciro, che aveva un dolore nel petto, le chiese questa ricompensa, che fosse rimandato in Grecia, a condizione di tornare in Persia; e avendo ottenuto la sua richiesta venne a Crotona. E poiché desiderava restare lì, quando un persiano lo prese e detto che era schiavo del re di Persia, i Crotoniati lo portarono via e spogliato il persiano della sua tunica, vi vestirono il servo del loro capo magistrato. E da quel momento in poi, il servo, che indossava la veste persiana, il settimo giorno di ogni mese, andò in giro con il capo magistrato a tutti gli altari; non per il lusso o per l'insolenza, ma per insultare i persiani. Ma dopo ciò gli uomini di Crotona, come dice Timeo, tentarono di porre fine all'assemblea di Olimpia, fissando una riunione per giochi con premi enormemente ricchi, da tenersi esattamente nello stesso momento dei giochi olimpici; ma alcuni dicono che i Sibariti fecero questo”.

⁷⁹ M. Detienne, Apollon le couteau à la main: Une approche expérimentale du polythéisme grec., Ed. Paris Gallimard, coll. "Bibliothèque des sciences humaines", 1998, cap. V, pp. 211-220. In particolare « Ce sont les Molpes, les "Chantres" dont les cérémonies, orgia, révisées en assemblées, sont gravées et publiées dans le sanctuaire d'Apollon. C'est le magistrat éponyme de Milet, l'aisymnète – comme ailleurs il y a le ou les prytanes – qui semble diriger la confrérie, laquelle exerce un pouvoir étendu dans le domaine de la justice, des relations avec les autres cités et, certainement, dans la gestion directe des citoyens de Milet. C'est du côté des confréries pythagoriciennes et de leur ambition de réformer la cité à Crotona ou à Métaponte, en Grande-Grèce, qu'il faut chercher une pareille emprise de dévots d'Apollon sur le pouvoir politique ».

⁸⁰ Giust. XX, 2, 3; 4, 18. Colui che riferisce ciò che viene sintetizzato da Giustino è Pompeo Trogo la cui fonte è probabilmente Timeo da Taormina.

⁸¹ Braccesi-Raviola, La Magna Grecia, Il Mulino, Bologna, 2008, p.86. Per Braccesi la battaglia della Sagra non dovrebbe essere distante dal 550 a.C. e quindi dopo la scomparsa di Siri attestabile, sempre secondo Braccesi, non prima del 570 a.C. Per Giangiulio, op. cit., la battaglia andrebbe collocata tra il 575 a.C. e il 565 a.C. Illuminante la nota 111 in Ricerche su Crotona arcaica a pag.246.

⁸² A. Mele, Crotona, in Atti del ventitreesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 1983, p.34.

Lacinia. Come faceva a sapere la fonte di Giamblico che a Crotone esisteva un culto apollineo già prima di Pitagora? Come mai in alcuni scavi archeologici piuttosto recenti (2013)⁸³ sono stati ritrovati due frammenti ceramici con decorazione di tradizione protocorinzia (metà VII secolo a.C.), un frammento di tegola con fondo piano e faccia superiore con lettere greche incise (KP) e un frammento di tegola con bollo impresso con sagoma di delfino volto a destra che potrebbe testimoniare l'esistenza del tempio di Apollo Pizio proprio in prossimità del fiume Esaro⁸⁴? Dunque si può affermare che i discorsi di Pitagora non sarebbero un' interpolazione tardo-antica e neanche frutto delle esigenze neopitagoriche di proseguire l'insegnamento del Samio elaborando o inventando avvenimenti che, invece, possono essere ritenuti alquanto verosimili.

⁸³ D. Marino – C. Colelli, Crotone. Lo scavo di Fondo Gesù., in ANALECTA ROMANA INSTITUTI DANICI, XLIII, 2018. Nel resoconto dello scavo purtroppo non vi è traccia dei ritrovamenti che erano stati presentati nel corso di una conferenza stampa del 2017 con toni entusiastici e che abbiamo riportato nello scritto.

⁸⁴ M. Corrado, Bolli figurati impressi su tegole di V e IV secolo a.c. da Kroton: sulle tracce di Apollo "delfiniere", in Polis, III, 2010.

* Desidero ringraziare innanzitutto la mia D.S., Prof.ssa Serafina Rita Anania, per le continue sollecitazioni che riceviamo nel migliorare la qualità del nostro Istituto e di conseguenza la qualità dei nostri studenti. Ringrazio, altresì, la vicaria Prof.ssa Concetta Masi per il continuo scambio di consigli e informazioni sui quali si fonda un rapporto di colleganza schietto e proficuo. Ringrazio il prof. Alessandro De Rosa e il prof. Vincenzo Fera per avermi fornito tutte le informazioni che mi servivano per aderire al progetto. Ringrazio il prof. Maurizio Murano per la sua gentilezza e per il suo proverbiale entusiasmo che mi ha spinto a prendere questo impegno con dedizione e serietà. Ringrazio la classe 5R ind. socio-sanitario per la collaborazione e l'atteggiamento congruo che ha dimostrato durante la stesura e, in particolare, gli studenti Angela Marina Cirfiera, Niccolò Crea e Gessica Iembo ai quali il futuro riserverà molte soddisfazioni. Infine sono grato a mia moglie, prof.ssa Ada Guarnieri, per le continue letture, per i consigli e per l'incoraggiamento che ha infuso in me.