

1222 · 2022  
**800**  
ANNI



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

# UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE STORICHE, GEOGRAFICHE E DELL'ANTICHITÀ

DIPARTIMENTO DI STUDI LINGUISTICI E LETTERARI

Corso di Laurea Magistrale in *Lettere Classiche e Storia Antica*

Iatromantica e Pitagorismo: intelligenza e coscienza  
cosmiche applicate nel processo di cura

**Relatore:**

*Ch.mo Prof. Davide Susanetti*

**Laureanda:**

*Chiara Piutti*

matricola: 2014732

ANNO ACCADEMICO 2022/2023



*Alla mia famiglia e a Charlie,  
che rappresentano le  
fondamenta solide del  
tempio della mia vita*

*Alla medicina, che modifica  
le nature difettose donando  
speranze di esistenze  
quanto più possibile estese*

*Al mio corpo, che mi  
accompagna  
quotidianamente  
attraverso spazi verdi e  
luoghi di cultura, nei quali  
la mia anima si ristora*

*A David, che mi ha fatto  
ricordare chi sono davvero  
e ha portato di nuovo pace  
al mio cuore*



«Esisterà un filtro basato sulle formule  
degli antichi maghi greco-siriani,  
che, in sintonia col ritorno al passato,  
la nostra piccola stanza mi riporti?»

K. Kavafis, *Secondo le formule degli antichi maghi greco-siriani* in *Poesie*, 1919-1932

«Mangiare un frutto significa far entrare in noi una cosa viva, bella, come noi nutrita e favorita dalla terra; significa consumare un sacrificio nel quale preferiamo noi stessi alla materia inanimata. Non ho mai affondato i denti nella pagnotta delle caserme senza meravigliarmi che quella miscela rozza e pesante sapesse mutarsi in sangue, in calore, fors'anche in coraggio. Ah, perché il mio spirito, nei suoi giorni migliori, non possiede che una parte dei poteri di assimilazione di un corpo?»

M. Yourcenar, *Memorie di Adriano*, 1974



# INDICE

## **Introduzione. Per un'antropologia medica del mondo antico: le dimensioni di corpo, anima e malattia**

- I. Alle radici etimologiche e dell'immaginario collettivo di *σῶμα, ψυχή, νόσος*: passi scelti di *Iliade* e *Odissea* .....p. 9
- II. Il corpo come prodotto storico-sociale e la tutela della sua presenza nel mondo.....p. 16

## **Capitolo 1. Medicina magica, iatromantica e taumaturgia vs. *τέχνη* medica**

- 1.1. La dimensione plurale della medicina.....p. 19
- 1.2. I sogni divini come agenti terapeutici.....p. 24
- 1.3. Medicina e iatromantica: le origini e i diversi volti di una magia antica portatrice di equilibrio.....p. 29
  - a. Accenni di teoria della magia: lo sguardo di sociologi e antropologi occidentali contemporanei.....p. 29
  - b. L'alterità del mondo magico: il femminile della cura.....p. 32
  - c. Un viaggio nell'antico Iran: le radici mede-persiane della magia attraverso lo sguardo erodoteo.....p. 33
  - d. Due forme di sapere a confronto: medicina e magia.....p. 36
- 1.4. I protagonisti della magia: maghi, indovini, purificatori (*màgoi, agyrtài, kathartài*).....p. 37
  - a. Le caratteristiche dei Magi erodotei.....p. 37
  - b. L'apparato sinonimico della parola 'mago'.....p. 40
- 1.5. Ciarlatani o guaritori divini?.....p. 42

## **Capitolo 2. Iatromanti pitagorici tra purificazioni rituali e pratiche curative**

- 2.1. Monocausalità vs. pluralità di cause di patologie e di pratiche curative.....p. 53
- 2.2. Introduzione ai Pitagorici: uno sguardo accurato sulla vita del loro massimo rappresentante, Pitagora.....p. 61

2.3. La 'questione pitagorica' .....	p. 65
2.4. L'identità pitagorica.....	p. 69
2.5. La dottrina pitagorica.....	p. 78
2.6. Orfismo e Pitagorismo: metempsicosi e culto della scienza.....	p. 79
2.7. Pitagora iatromante: cura e insegnamento.....	p. 84
2.8. Il <i>Πυθαγορικὸς βίος</i> : una forma di cura preventiva.....	p. 97
2.9. Il divino Empedocle tra scienza, mantica e dominio sulle forze della natura.....	p. 113
<b>Conclusione</b> .....	p. 125
<b>Bibliografia</b> .....	p. 127



# Introduzione.

## Per un'antropologia medica del mondo antico: le dimensioni di corpo, anima e malattia

- I. Alle radici etimologiche e dell'immaginario collettivo di *σῶμα*, *ψυχή*, *νόσος*: passi scelti di *Iliade* e *Odissea*

«διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος.»

«perseguendo questo ragionamento, ponendo insieme l'intelligenza dell'anima e l'anima nel corpo, produsse l'universo, affinché l'opera che egli realizzava fosse per natura la più bella possibile e la più buona<sup>1</sup>»

Platone, *Timeo*, 30 d<sup>2</sup>

**A**ll'interno dell'opera considerata la *summa* del suo pensiero cosmologico ed ontologico, Platone affronta in maniera sistematica i temi connessi all'intelligenza e all'unità del mondo, costituita dalla combinazione dei quattro elementi descritti dai presocratici, alla sua sfericità e alla sua collocazione all'interno dell'anima, a sua volta racchiusa dalla suprema intelligenza del Dio-Demiurgo. Il cosmo si configura, di fatto, come un enorme corpo vivente che raccoglie dentro di sé tutti gli altri esseri; questi sono a loro volta dotati di un'anima invisibile e immortale e di un corpo visibile e mortale, che trasmette all'anima tutti i moti che riceve dall'esterno.

*Timeo* è un dialogo che presenta diversi problemi di datazione, ma presumibilmente ci troviamo nei primi decenni del IV sec. a.C., momento storico che più di altri recepisce e rielabora con zelo la tradizione culturale e le forme di pensiero precedenti, alle quali è

---

<sup>1</sup> Le traduzioni contenute all'interno di questo lavoro di ricerca sono state realizzate dall'autrice, salvo diversa indicazione.

<sup>2</sup> Per l'edizione critica italiana del testo vd. Petrucci, Ferrari 2022.

debitore. In diversi scritti Platone pone l'attenzione all'idea di un *intero naturale*, un'ὄλου φύσεως, di cui l'essere umano sarebbe un riflesso nel suo essere un composto di σῶμα e ψυχή. Tra queste opere si ricordano *Simposio*, *Fedro*, *Carmide*, *Protagora*, *Repubblica* e *Leggi*<sup>3</sup>, dove sono affrontati anche i concetti di cura e di medicina in relazione al tutto rappresentato dall'uomo.

La domanda che occorre tuttavia porsi è la seguente: la medicina si è sempre occupata della guarigione di questo *intero* oppure i concetti di σῶμα, ψυχή e, in relazione ad essi, anche quello di νόσος hanno subito un'evoluzione nel corso del tempo? È evidente che in epoche più remote la semantica di questi termini era differente e il nostro fine, all'interno di questo lavoro di ricerca, sarà quello di chiarire il percorso a livello diacronico e sincronico nelle diverse aree geografiche seguito da questi.

Secondo le informazioni etimologiche fornite da Chantraine in riferimento al lemma σῶμα, «les noms du «corps» dans les langues indo-européennes sont souvent obscurs. Même la famille de lat. corpus, skr. krp-, n'est pas parfaitement claire (Ernout- Meillet s.u.). Le grec σῶμα avec son suffixe -μα pourrait être ancien mais reste inexpliqué. Voir Frisk, qui sans les prendre à son compte cite diverses hypothèses, p. ex., twō- mē en évoquant, σωρός etc <sup>4</sup>». Termine dunque di oscura origine, forse ricollegabile alla parola «cumulo» secondo il Voir Frisk, ma è certo che nelle prime attestazioni letterarie, a partire dai poemi omerici, σῶμα si connettesse all'idea di corpo privo di vita e quindi di cadavere: insomma, un involucro materiale caratterizzato dalle dimensioni di effimerità e di mortalità.

In *Iliade* 3, 23 si riscontra, infatti, «ὥς τε λέων ἐχάρη μεγάλῳ ἐπὶ σώματι κύρσας<sup>5</sup>», in riferimento all'incontro di Paride Alessandro e Menelao, dove quest'ultimo è paragonato a un leone gioioso di essersi imbattuto in una grossa preda. Agli occhi dell'animale, il suo frutto di cacciagione rappresenta qualcosa di destinato a finire inevitabilmente tra i propri denti e a gustare il proprio palato, esalando l'ultimo respiro di lì a poco. Allo sguardo del cacciatore la propria preda è già morta ed è quindi una salma.

In *Odissea*, 11, 53 si richiama, invece, l'anima di Elpenore, compagno di Ulisse defunto sull'isola di Circe, evocato dall'Erebo dopo la celebrazione di opportuni riti e sacrifici. In questo passo il termine σῶμα indica chiaramente il corpo esangue del defunto,

---

<sup>3</sup> Passi scelti di tali opere saranno approfonditi nei capitoli successivi di questo scritto.

<sup>4</sup> Chantraine 1968, p. 1084.

<sup>5</sup> Allen 1931.

abbandonato dai compagni nella casa della maga («σῶμα γὰρ ἐν Κίρκης μεγάρῳ κατελείπομεν ἡμεῖς<sup>6</sup>»), dopo un incidente banale dovuto ad una caduta dal tetto su cui si era messo a riposare ricercando la frescura dopo aver bevuto un'eccessiva quantità di vino.

Nella visione omerica, dunque, la cura somatica si configura come un'azione volta a riparare un'entità collocata all'interno di un breve destino di esistenza. Per utilizzare le parole di Snell, «già Aristarco osserva che la parola σῶμα, che più tardi significherà «corpo», non viene in Omero mai riferita ai viventi: σῶμα è il «cadavere». Ma che parola usa Omero per indicare il corpo? Aristarco pensava che δέμας fosse, per Omero, il corpo vivente. Ma Omero ha anche altre parole per indicare ciò che noi chiamiamo corpo e che i Greci del V secolo a.C. designano con σῶμα.<sup>7</sup>». Snell continua sottolineando che formule omeriche come γυῖα e μελέα, indicanti le membra funzionanti grazie alla flessibilità e alla forza di articolazioni e muscoli, delineano solo una pluralità di parti, senza sottendere l'idea di un'unitarietà del corpo. Anche nell'ambito dell'arte greca del periodo a figure geometriche vengono messi maggiormente in evidenza gli arti, ben separati gli uni dagli altri, senza puntare invece l'attenzione sul tutto nella sua interezza: siamo ben lontani dalla circolarità dei corpi descritti da Aristofane nel *Simposio* platonico. Il termine σῶμα, tra i vari significati assunti nel tempo, ha anche quello che si associa all'essere umano, concepito come individuo. L'uomo omerico non si serve della parola σῶμα per riferirsi alla presenza fisica di un'altra persona, ma la chiama semplicemente con il nome ad essa connesso.

Per quanto concerne la dimensione dell'anima, il sostantivo ψυχή è strettamente connesso a livello etimologico con il verbo ψύχω e altri suoi derivati, dal significato di «soffiare, respirare, rinfrescare», proprio perché per gli antichi essa rappresentava il soffio vitale; difficile non notare chiari echi a diverse correnti del pensiero orientale, per esempio quelle del mondo magico, che interpretano il respiro come via di liberazione dell'anima stessa. In Omero ψυχή è appunto l'ultimo soffio d'aria esalato dalle labbra dei guerrieri morenti, ma costituisce un'entità a sé stante rispetto al corpo, proprio come distinti sono le sedi di intelletto, il νοῦς, ed emozioni, il θύμος. Per Platone, come

---

<sup>6</sup> Vd. Von der Mühl 1962.

<sup>7</sup> Snell. 2002, pp. 19-28.

evidenziato in precedenza, l'anima dimora nel corpo, ma è da esso imprigionata, secondo quanto viene affermato nel *Fedone*. Il suo allievo Aristotele, nel trattato *De anima*, studia la natura della *ψυχή* come principio vitale del corpo, in grado di dare forma ad esso. Con Galeno di Pergamo, non si parlerà tanto di *ψυχή*, ma ci si riferirà all'idea di un flusso vitale comune a tutti gli esseri viventi, il *πνεῦμα*, capace di attraversare e riempire le varie cavità del corpo.

Ora, se per la concezione occidentale anima e corpo non costituiscono un'unità inscindibile, qual è la natura della malattia, del *νόσος*<sup>8</sup>, e quale parte colpisce realmente?

*Il.* 1, 9-13<sup>9</sup>

«Τίς τάρ σφωε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι;  
Λητοῦς καὶ Διὸς υἱός· ὃ γὰρ βασιλῆϊ χολωθεὶς  
νοῦσον ἀνὰ στρατὸν ὄρσε κακὴν, ὀλέκοντο δὲ λαοί,  
οὔνεκα τὸν Χρῦσην ἠτίμασεν ἀρητῆρα  
Ἄτρεΐδης»

Ci troviamo dinanzi ai versi iniziali dell'*Iliade*, con la descrizione delle cause dello scontro tra Achille e Agamennone. Il figlio di Leto e di Zeus, Apollo, avrebbe scatenato un'epidemia (*νοῦσον*) tra gli eserciti, dal momento che il sacerdote del dio, Crise, non vede esaudita la richiesta di restituzione da parte dell'Atride Agamennone della propria figlia Criseide, nonostante il ricco compenso portato e le preghiere rivolte agli Achei. «Apollo ripaga l'arà del suo sacerdote destando una malattia che colpisce tutta la comunità a cui appartiene il colpevole. Apollo era invocato da contadini e pastori come *Ἀλεξίκακος* «allontanatore dei mali» [...] ma lo stesso principio può difendere o colpire, a seconda di come opera e di come è invocato<sup>10</sup>». La peste in accampamento greco ha quindi un'origine esterna, soprannaturale, legata al capriccio divino che si scatena in seguito ad

---

<sup>8</sup> Grande attenzione all'interno dei propri studi è stata posta su questo argomento da parte di Mirko D. Grmek. Vd Grmek 2020.

<sup>9</sup> Le edizioni critiche italiane di riferimento per *Iliade* e *Odissea* sono Codino 2014, Codino 2014 (2), Ciani 2016, Ciani 2016 (2).

<sup>10</sup> Guidorizzi 2017, pp. 137-138.

un *μίασμα*, una contaminazione. Come ben sappiamo, nell'universo antico l'uomo è in perenne balia della sorte e vittima del magma emotivo degli dèi costantemente alterato e pronto a punire qualsiasi manifestazione di *ὑβρις*, come nell'episodio che riguarda Crise:

Il. 1, 43-67

«Ὦς ἔφατ' εὐχόμενος, τοῦ δ' ἔκλυε Φοῖβος Ἀπόλλων,  
βῆ δὲ κατ' Οὐλύμποιο καρήνων χωόμενος κῆρ,  
τόξ' ὄμοισιν ἔχων ἀμφορηφέα τε φαρέτρην·  
ἔκλαγξαν δ' ἄρ' ὅϊστοι ἐπ' ὤμων χωομένοιο,  
αὐτοῦ κινηθέντος· ὁ δ' ἦϊε νυκτὶ εἰοικώς.  
ἔζετ' ἔπειτ' ἀπάνευθε νεῶν, μετὰ δ' ἰὸν ἔηκε·  
δεινὴ δὲ κλαγγὴ γένετ' ἀργυρέοιο βιοῖο·  
οὐρῆας μὲν πρῶτον ἐπώχετο καὶ κύνας ἀργούς,  
αὐτὰρ ἔπειτ' αὐτοῖσι βέλος ἔχεπευκὲς ἐφίεις  
βάλλ'· αἰεὶ δὲ πυραὶ νεκύων καίοντο θαμειαί.  
Ἐννήμαρ μὲν ἀνὰ στρατὸν ᾗχετο κῆλα θεοῖο,  
τῇ δεκάτῃ δ' ἀγορήνδε καλέσσατο λαὸν Ἀχιλλεύς·  
τῷ γὰρ ἐπὶ φρεσὶ θῆκε θεὰ λευκώλενος Ἥρη·  
κῆδετο γὰρ Δαναῶν, ὅτι ῥα θνήσκοντας ὀρᾶτο.  
οἱ δ' ἐπεὶ οὖν ἠγερθεν ὀμηγερέες τε γένοντο,  
τοῖσι δ' ἀνιστάμενος μετέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς·  
Ἄτρεΐδη νῦν ἄμμε παλιμπλαγχθέντας οἴω  
ἄψ ἀπονοστήσειν, εἴ κεν θάνατόν γε φύγοιμεν,  
εἰ δὴ ὁμοῦ πόλεμός τε δαμᾶ καὶ λοιμὸς Ἀχαιοῦς·  
ἀλλ' ἄγε δὴ τινα μάντιν ἐρείομεν ἢ ἱερῆα  
ἢ καὶ ὄνειροπόλον, καὶ γάρ τ' ὄναρ ἐκ Διός ἐστιν,  
ὅς κ' εἴποι ὅ τι τόσσον ἐχώσατο Φοῖβος Ἀπόλλων,  
εἴ ταρ ὅ γ' εὐχολῆς ἐπιμέμφεται ἠδ' ἐκατόμβης,  
αἶ κέν πως ἀρνῶν κνίσσης αἰγῶν τε τελείων  
βούλεται ἀντιάσας ἡμῖν ἀπὸ λοιγὸν ἀμῦναι.»

Crise, schernito da Agamennone per la sua richiesta, cammina sul lungomare e rivolge ad Apollo la preghiera di vendicare quanti lo avevano indotto alle lacrime. Il dio, toccato dalla sorte del suo adepto, scende sul campo Acheo e comincia a scagliare dardi sul campo acheo. Durante l'assemblea, Achille interviene chiedendo l'arrivo di un indovino capace di interpretare le motivazioni della collera divina: i Danai sono, infatti, doppiamente colpiti, dalla guerra e dalla pestilenza, *λοιμὸς*, prodotto dell'azione divina punitiva. Nel mondo omerico, «la malattia rimane nel campo totalmente teurgico, sacrale, assolutamente fideistico, dominio dei sacerdoti<sup>11</sup>». Un'altra menzione di *νόσος* si trova in un noto episodio dell'*Odissea*:

*Od.* 9, 411

*«εἰ μὲν δὴ μὴ τίς σε βιάζεται οἶον ἔόντα,  
νοῦσόν γ' οὐ πῶς ἔστι Διὸς μεγάλου ἀλέασθαι,  
ἀλλὰ σύ γ' εὔχεο πατρὶ Ποσειδάωνι ἄνακτι.»*

Si tratta del celeberrimo passo odisseo che vede come protagonista Polifemo accecato dal tizzone ardente, un palo d'ulivo infuocato, utilizzato da Odisseo e dai compagni come arma per sfuggire alla prigionia imposta dal ciclope. In una dimensione di ispirazione divina<sup>12</sup>, gli eroi di Troia feriscono il gigante monoculo senza che questi possa svelare al mondo chi sia il reale responsabile della sua sventura. Tra le grida per gli spasmi di dolore, Polifemo dichiara, infatti, agli altri Ciclopi che Nessuno, falso nome del reo, con un evidente gioco di parole secondo la legge del contrappasso, avrebbe agito contro di lui con l'inganno. A tal punto, gli altri esseri mostruosi traggono le conclusioni che il morbo all'occhio deriverebbe da Zeus<sup>13</sup>, sottolineando ancora una volta come, non essendoci alcun individuo imputabile e non potendo quindi illustrare l'eziologia della malattia come accadrà, invece, con i medici ippocratici, essa sia da imputare ad un'origine esterna, soprannaturale. Non resta altro che pregare Poseidone, protettore del ciclope, per guarire dal malanno. Ad agire a danno di Polifemo è stata chiaramente l'astuzia di

---

<sup>11</sup> Sterpellone 1998, pag. 3.

<sup>12</sup> *Od.* 9, v. 380: «*αὐτὰρ θάρσος ἐνέπνευσεν μέγα δαίμων*».

<sup>13</sup> «I Ciclopi non intendono una ben precisa malattia, ma vogliono far intendere che si tratta di qualcosa di straordinario, che va al di là della loro capacità di intervento», Di Benedetto 2010, p. 528.

Odisseo, tessitore di infinite trame e progetti ingannevoli, animato dal coraggio infuso dagli dèi, che riesce a fuggire nascosto sotto ad un montone. Al v. 479<sup>14</sup> del IX libro si ribadisce, però, ancora, attraverso la voce di un Odisseo ormai distante, l'idea di una punizione celeste che si sarebbe scatenata sul ciclope.

Nei versi citati è evidente una constatazione, cioè che «la malattia ha dunque uno statuto ontologico autonomo: è qualcosa che esiste al di fuori e indipendentemente dal corpo dell'uomo, con una sua forma materiale che può essere utilizzata dalla volontà divina per punire gli uomini e in conseguenza di una colpa da loro commessa<sup>15</sup>». La storia della medicina antica presenta intrecci costanti con la storia della religione, se è vero che il νόσος costituisce la punizione per una colpa commessa, ed è, pertanto, anche strettamente legata alla magia, dal momento che furono maghi, indovini e purificatori i primi agenti della cura. «La magia [...] interviene al tempo stesso ad arrestare il caos insorgente, a riscattarlo in un ordine. La magia si fa [...] restauratrice di orizzonti in crisi<sup>16</sup>». L'operatore del sacro si muove al di fuori del tempo e in uno spazio marginale rispetto a quello civico, poiché non può dare risoluzione a ciò che è irrazionale con gli strumenti razionali della comunità degli uomini. Sulla base di quanto sostiene Lloyd, il medico opera sul piano della razionalità, mentre il καθαρτής si orienta in quello della cosmologia<sup>17</sup>: il medico parte dal mondo naturale, che rappresenta uno spazio chiuso, a sé stante, mentre il purificatore-indovino opera in relazione al mondo sovrannaturale. E tale figura si serve di tutta una serie di strumenti che, nel mondo omerico, non agiscono tanto sul σῶμα, concepito come «vaso», «contenitore» privo di vita, quanto su quei γυῖα, μελέα, ψυχή, νοῦς e θύμος, che costituiscono, pur nella loro pluralità e autonomia reciproca, la fonte di movimento e di energia vitale dell'individuo.

---

<sup>14</sup> «τῶ σε Ζεὺς τείσατο καὶ θεοὶ ἄλλοι.».

<sup>15</sup>Gazzaniga 2014, pp. 35-36.

<sup>16</sup> De Martino 2022, p. 125.

<sup>17</sup> Graf 2009, p. 32.

## II. Il corpo come prodotto storico-sociale e la tutela della sua presenza nel mondo

La stratificazione semantica dei vari termini mostra come «da un punto di vista antropologico il corpo non è un oggetto ‘naturale’ ma un prodotto storico, cioè una costruzione culturale che pertanto varia a seconda dei contesti storico-culturali<sup>18</sup>». Nella quotidianità di ognuno di noi è possibile sperimentare come il nostro corpo subisca modificazioni continue in rapporto al mondo esterno, alle situazioni che si trova ad affrontare, ai legami che intrattiene e quindi al tipo di sistema sociale in cui vive. Per quanto riguarda i tempi odierni, secondo gli studi del sociologo Zygmunt Bauman, viviamo in una società definibile come «liquida<sup>19</sup>», in cui si riscontra un costante e incerto vacillare delle strutture sociali, che si sfaldano e poi si ricompongono<sup>20</sup>, in una dimensione di forte instabilità. Anche il corpo subisce gli effetti di questa tendenza. L'essere umano, come tutto in natura, è comunque da sempre in costante divenire, subisce un continuo ricambio delle sue unità costitutive proprio perché in rapporto con la realtà esterna. Marcel Mauss, autore di *Les techniques du corps*, già nel 1934 sosteneva, rifacendosi al concetto dell'*homo duplex* di Durkheim, la visione di un «uomo totale», costituito da due esseri, l'individuale e il sociale, che però si fondono in un'interezza biologica. L'approccio dell'etnologo francese ha permesso di avvicinare e far interagire tra di loro discipline come l'antropologia, la psicologia e la sociologia per giungere ad uno studio il più completo possibile. Al di là della teoria di Mauss, l'uomo non è strutturato solo da componenti organiche, ma ha anche una vita dell'anima: *σῶμα* e *ψυχή* dialogano tra loro e con l'ambiente; pertanto, la malattia colpisce una dimensione complessa, di un'unità che è, tuttavia, anche plurale. «La stessa storia dell'uomo è fondata sulla 'presenza' del corpo nel mondo e sulla 'presenza del mondo nei corpi', poiché noi incorporiamo costantemente le forze esterne e le esperienze passate e al tempo stesso, in un processo vitale in continuo divenire, agiamo creativamente nel mondo trasformandolo con la nostra 'presenza'<sup>21</sup>».

---

<sup>18</sup> Pizza 2021, p. 27.

<sup>19</sup> Vd. Bauman 2011.

<sup>20</sup> <https://www.treccani.it/vocabolario/societa-liquida>.

<sup>21</sup> Pizza 2021, p. 37.



In questo senso, chi si occupa dell'arte del *mederi* deve prevedere un'azione che miri al raggiungimento di un equilibrio globale tra l'uomo, le sue componenti e il mondo con cui viene in contatto, attraverso il controllo e il dominio dei fenomeni esterni. Nell'universo antico, la sfera capace di governare le forze della natura e garantire ordine e armonia è quella della magia che, per mezzo dei suoi attori, figure di iniziati dotati di particolari poteri che permettono di muoversi tra dimensioni differenti, mirava ad assicurare la *salus*, la salvezza. «Lo sciamano è l'operatore di guarigione capace di dominare tutte le componenti del suo corpo e della propria persona [...] e di mettere al servizio del gruppo sociale la sua capacità di uscire dal proprio corpo e di viaggiare nelle dimensioni immateriali, immaginate, nelle cosmologie mitologiche locali, come territori invisibili e reali<sup>22</sup>». Il mago, nel suo errare tra stanchezza, dolore e solitudine, pone a rischio se stesso per salvaguardare la presenza dei corpi nel mondo<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Ibid., p. 38.

<sup>23</sup> Vd. De Martino 2022.



# Capitolo 1.

## Medicina magica, iatromantica e taumaturgia vs. τέχνη medica

### 1.1. La dimensione plurale della medicina

«The history of medicine, in both diachronic and synchronic terms, has traditionally been marked by binary oppositions. The most common opposition was ‘rational’ medicine versus ‘irrational’ medicine. ‘Rational’ was associated with the scientific and the logical, with Western allopathy, while ‘irrational’ denoted empirical and nonscientific medical practices marked by magic and primitivism<sup>24</sup>». Da sempre, nello sviluppo storico della medicina, sono individuabili almeno due dimensioni, quella razionale-scientifica e quella irrazionale, legata ad un mondo magico, primitivo e, per certi versi, sacro. Si tratta di sfere che hanno continuato a convivere per secoli, assieme ad altre sottocategorie come quelle della medicina professionale e della medicina popolare. L’una praticata attualmente in cliniche e ospedali da *équipe* di personale con formazione specialistica e con un sistema burocratico complesso che gestisce le visite e gli interventi; l’altra derivata da un sapere trasmesso oralmente dal basso, quindi non accademico, che si serve di rimedi non scientificamente provati e che fa perno sulla relazione esistente tra cura e soprannaturale. Nel mondo greco antico queste sfere non erano distinte in maniera netta quanto oggi, dove la medicina scientifica si pone come garanzia di sicurezza pressoché assoluta di guarigione, mentre ci si rivolge a ‘praticoni’ olistici popolari come via alternativa a quella delle cure ospedaliere o, semplicemente, quando le speranze di vita sembrano finite, per tentare l’impossibile e, dunque, per disperazione.

---

<sup>24</sup> Oberhelman 2013, p. 1.

Sin dai tempi più remoti, anche a livello geografico e non solo cronologico la medicina ha mostrato un aspetto plurale. Essa si è, infatti, sviluppata su aree molto vaste e poco a contatto tra di loro, caratterizzate pertanto da usi e costumi differenti, situazione che ha condotto, perciò, a dinamiche autonome anche l'arte della cura. I rapporti con il Vicino Oriente, in particolare con Egitto e Mesopotamia per mediazione di Tracia e Anatolia, sono sempre stati intensi e da essi è derivata l'idea di un accostamento, nelle pratiche di guarigione, di rimedi farmaceutici-erboristici a soluzioni magiche, come incantesimi o teogonie. Nel mondo egiziano<sup>25</sup>, per esempio, il medico, il *sunu* (dalla radice *sun*, portatrice del significato di «patire, sopportare», lo stesso del greco *πάσχειν*, da cui deriva la parola «paziente» attraverso il latino *patior*), collocato socialmente all'interno del gruppo di coloro di cui si prende cura, doveva estirpare il *gehu*, il male sotto forma di camaleonte, attraverso una terapia che prevedeva anche l'uso di incantesimi, al costo che l'infermo partecipasse con corpo e anima all'azione curativa. Nella terra del Nilo, questi medici appartenevano alla casta sacerdotale legata a divinità come Sekhmet, Imothep e Thot, che ponevano il loro potere curativo sul corpo del malato, proprio come accadeva nel contesto greco della medicina irrazionale del tempio, che si manifestava nei santuari di Asclepio<sup>26</sup> per mezzo delle pratiche di incubazione, durante le quali il dio appariva in sogno al malato e lo guidava nel percorso di guarigione. In questi edifici sacri si tenevano, dunque, dei veri e propri riti, che avvenivano in spazi marginali rispetto alla comunità, tra coordinate spaziali immerse nel verde, al di fuori delle mura civiche della *πόλις*. Diverse erano le componenti di questi luoghi che contribuivano a creare un'atmosfera di serenità per il malato: la presenza di sorgenti, di fiumi attraversati da acque limpidissime, da foreste e giardini ordinati e la figura di sacerdoti dalle lunghe tuniche, che intonavano inni alla divinità e raccontavano le meravigliose guarigioni offerte da Asclepio e dalla sua progenie. Al servizio dell'opera terapeutica divina vi erano anche dei serpenti sacri, che ripulivano le piaghe e le ferite infette. La persona assistita in questi santuari trovava ristoro grazie al riposo e, per l'appunto, «il momento centrale della cura era costituito dal sogno inviato dal dio, in cui Esculapio comunicava al paziente addormentato, in modo diretto o attraverso simboli, con quali mezzi ottenere la guarigione. [...] Il paziente dormiva per parecchie notti nel maestoso tempio, finché non gli appariva la visione dell'oracolo. [...] Il sistema di Esculapio [...] si basava su una filosofia teurgica della

---

<sup>25</sup> Per maggiori approfondimenti vd. Leca 1971; Zacco 2002.

<sup>26</sup> Epidauro funse, in questo senso, da amplificatore in tutta la Grecia in favore del culto asclepiade.

malattia: l'infermità era causata da ignote forze sovranaturali, e quindi la guarigione doveva arrivare da quelle stesse forze<sup>27</sup>». Questa concezione della malattia era già evidente nel poema omerico dell'*Iliade*, dove, per fermare l'epidemia che sta determinando la strage in accampamento greco, si dimostra necessario fermare l'ira di Apollo, non a caso padre di Asclepio, generato assieme alla ninfa Coronide.

Ad ogni modo, secondo alcune teorie la medicina razionale ippocratica sarebbe derivata da questo tipo di medicina irrazionale appannaggio dei sacerdoti, forse perché ad un certo punto un gruppo di medici si sarebbe attribuito il titolo di 'Asclepiadi', al fine di vantare l'autorevolezza della tradizione perseguendo il culto del dio guaritore; le pratiche effettivamente adottate dai medici ippocratici sarebbero state, tuttavia, differenti rispetto a quelle dei santuari. Con la medicina del tempio gli operatori di cura umani fungevano semplicemente da mediatori con la realtà ultraterrena, proprio come le figure dei maghi. Con gli Asclepiadi, indicanti originariamente i discendenti della prole di Asclepio, Podalirio e Macaone, per poi passare a descrivere la totalità dei medici, si entra, invece, nella sfera di una pratica terapeutica trasmessa di padre in figlio e dunque interamente umana. I successori di Podalirio si spostarono dalla città di Syrna, in Asia, e si insediarono a Kos e a Cnido, dando origine a due diverse scuole. A Kos, intorno al 460 a.C., nacque Ippocrate, celebrato, dopo la sua morte, avvenuta indicativamente tra 375-351 a.C., come eroe guaritore. L'arte medica razionale aveva già, in realtà, le proprie radici in Italia meridionale, con le teorie della filosofia ionica dei *φυσιολόγοι* (che vedevano una connessione tra uomo e universo) e con la figura di Alcmeone di Crotona, a cui è attribuita l'idea che la salute fosse legata all'equilibrio, all'*ἰσονομία* tra le parti<sup>28</sup>. Con Ippocrate questa dimensione sarà sviluppata maggiormente attraverso la teoria dei quattro umori, sangue, flegma, bile gialla e bile nera, la cui sproporzione costituirebbe la causa della malattia. Il medico di Kos è ritenuto anche il fondatore dei tre momenti centrali della cura, *ἀνάμνησις*, *διάγνωσις*, *πρόγνωσις*, che rappresentano passato, presente e futuro dello stato di avanzamento del morbo, e che stabiliscono, in tal modo, un metodo che pone sotto controllo il processo di guarigione a trecentosessanta gradi. Nella nuova veste scientifica della *ἰατρικὴ τέχνη*, che acquisisce ora uno statuto specifico, connotato da particolari indicazioni a livello di procedure da seguire, l'affezione può essere determinata da fattori interni o esterni-naturali (legati alla collocazione

---

<sup>27</sup>Nuland 2017, pp. 13-14.

<sup>28</sup>D K 24 B 4.

geografica dei luoghi, alla stagionalità, ai venti e ai corsi d'acqua), mentre si nega l'idea di un'origine divina del male. Lo *ιατρός* procede all'osservazione diretta della persona assistita, studia l'avanzare della malattia e prevede con precisione il decorso futuro di questa. La *πρόγνωσις*<sup>29</sup> costituisce il momento apicale della cura, dal momento che permette di definire la terapia più corretta, e si configura anche come punto di scontro con altre figure parallele, quelle di guaritori, i maghi e gli indovini, guardati dagli autori del *Corpus hippocraticum* come ciarlatani per la loro capacità di conoscere eventi passati, presenti e futuri ma senza una base scientifica verificabile. Nel corso della storia del mondo antico, come abbiamo evidenziato, medicina razionale e medicina magica si pongono come due facce opposte dell'arte della cura, proprio perché partono da presupposti diversi e si servono di strumenti differenti per giungere, tuttavia, al medesimo fine, cioè quello del benessere completo dell'individuo. Se fino al periodo precedente i confini tra medicina e magia erano alquanto labili, tra V e IV sec. a. C. l'affermazione della *ιατρική τέχνη*, di fatto, condurrà ad una netta separazione tra i due ambiti. «La medicina antica nasce, con Ippocrate, come disciplina autoreferenziale e autoritativa: la necessità da parte di Ippocrate di stabilire in modo chiaro i confini di una disciplina nuova, che non esisteva - prima dell'istituzione della sua nuova scuola - nelle forme in cui il medico di Kos la organizza e la propone, fa sì che tale disciplina, sin dai suoi esordi, si chiuda su sé stessa e tenda», oltretutto, «a dialogare poco e con grande difficoltà con altri settori del sapere scientifico<sup>30</sup>».

Non si può comunque presentare un'opposizione netta tra medicina scientifica e medicina magica perché, se nella teoria la situazione è quella di un conflitto, nella prassi medica esso viene superato attraverso influenze reciproche di un campo sull'altro dettate dalla coesistenza simultanea di entrambe.

In *Antica medicina*, trattato che approfondisce la dimensione dell'«archeologia della medicina», al paragrafo 14 si notano, infatti, dei punti di incontro tra medicina razionalistica e medicina del tempio:

«Ὡστε καλῶς καιλογισμῶ προσήκοντι ζητήσαντες πρὸς τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν εὗρον αὐτὰ οἱ πρῶτοι εὐρόντες, καὶ ᾤθησαν ἀξίην τὴν τέχνην θεῶ προσθεῖνα, ὡς

---

<sup>29</sup>Hp., *Prog.* 1.

<sup>30</sup>Gazzaniga 2014, p. 23.

καὶ νομίζεται.»

«Nient'altro, dunque, è certo più utile e necessario da conoscere che questo, poiché i primi scopritori, che avevano condotto l'indagine sulla natura dell'uomo in modo giusto e con ragionamento adeguato, appunto questo scoprirono, e ritennero l'arte degna di esser attribuita ad un dio, come in effetti generalmente si crede<sup>31</sup>».

In questo passo è possibile notare come anche per chi nella pratica medica si serva del ragionamento, del λογισμός (con un evidente richiamo alla razionalità che pervade l'orizzonte delle discipline tecniche del V sec. a.C.), la *ιατρική τέχνη* derivi, in accordo con quanto ritenuto nell'ambito della medicina del tempio, da un'entità divina che fornirebbe all'uomo il potere di modificare la natura delle cose intervenendo sul corpo per estirpare il male e risanarlo.

In *Malattie II*, opera che approfondisce singole malattie o gruppi di patologie, al paragrafo 38, invece, si fa riferimento alla dimensione, un tempo solo rituale, della *κάθαρσις* o purificazione, anche se non più connessa all'espiazione di una colpa, di un *μίασμα*, come in origine, ma all'eliminazione di elementi nocivi per il corpo: secondo quanto viene sostenuto all'interno del passo ippocratico, essa può avvenire attraverso i farmaci o la natura stessa.

A conferma, ancora una volta, della dimensione plurale della medicina antica, «oltre ai vari tipi di *iatroi* rappresentati nel *Corpus* ippocratico, ve n'erano molti altri che si dicevano in grado di alleviare le malattie: raccoglitori di erbe o 'tagliatori di radici' (*rhizotomoi*), 'venditori di farmaci' (*pharmakopolai*), levatrici e istruttori di ginnastica, e ancora sacerdoti e assistenti che praticavano la 'medicina del tempio' presso i santuari di dèi ed eroi guaritori. Le linee di confine tra alcune di queste ampie categorie erano tutt'altro che definite. Nel mondo classico non esisteva alcun equivalente della moderna figura del medico professionista, legalmente riconosciuto<sup>32</sup>». Questo fatto porterebbe ad includere a buon diritto all'interno della cerchia dei medici anche maghi e indovini, se pur visti negativamente e non riconosciuti nella loro professionalità da parte dei medici ippocratici, come vedremo da parte dell'autore del *De morbo sacro*.

---

<sup>31</sup> Vegetti 1965, pp. 173-174.

<sup>32</sup> Lloyd 1982, p. 36.

## 1.2. I sogni divini come agenti terapeutici

Un altro campo che porterebbe ad avvicinare la medicina irrazionale del tempio e la medicina razionale ippocratica è rappresentato dall'universo del sogno. Nel caso dei santuari asclepiadi, come abbiamo notato, era la divinità a farsi mediatrice della cura attraverso la sfera onirica, mentre il paziente era sottoposto ad uno stato di incubazione o dormiveglia. Tuttavia, anche nel *Corpus ippocraticum*, in relazione alla *διάγνωσις*, sembra di riscontrare una certa fiducia nei confronti delle informazioni fornite sullo stato di una malattia a seguito dell'interpretazione di un sogno. L'opera in questione è *Regime*, il cui quarto libro è interamente occupato dalla trattazione di questa tematica. Al passo 1, 2, l'autore parla di *προδιάγνωσις*, in riferimento all'idea di individuare preventivamente uno stile di vita, comprendente alimentazione ed esercizio, adatto al paziente, al fine di evitare l'insorgere di qualche malattia. Oggi si parlerebbe di prevenzione. E come fare per raggiungere un obiettivo di simile portata? Il medico ippocratico suggerisce di dare credito a quanto presentato nei sogni. In 4, 86, infatti, si sostiene:

«Περὶ δὲ τῶν τεκμηρίων τῶν ἐν τοῖσιν ὕπνοισιν ὅστις ὀρθῶς ἔγνωκε, μεγάλην ἔχοντα δύναμιν εὐρήσει πρὸς ἅπαντα. Ἡ γὰρ ψυχὴ ἐγρηγορότι μὲν τῷ σώματι ὑπερητέουσα, ἐπὶ πολλὰ μεριζομένη, οὐ γίνεται αὐτῇ ἐωυτῆς, ἀλλ' ἀποδίδωσί τι μέρος ἐκάστῳ τοῦ σώματος, ἀκοῇ, ὄψει, ψαύσει, ὁδοιπορίῃ, πρήξει παντὸς τοῦ σώματος [...] Ὅκοταν δὲ τὸ σῶμα ἡσυχάσῃ, ἡ ψυχὴ κινευμένη καὶ ἐπεξέρπουσα τὰ μέρη τοῦ σώματος διοικεῖ τὸν ἐωυτῆς οἶκον, καὶ τὰς τοῦ σώματος πρήξιας ἀπάσας αὐτῇ διαπρήσεται.»

«Colui che abbia ottenuto una conoscenza opportuna riguardo ai segni che si manifestano nei sogni, scoprirà che essi hanno una grande forza su tutte le cose. Infatti, l'anima è al servizio del corpo quando è sveglia e, dividendosi in molte funzioni, non è mai in se stessa, ma offre una parte di sé ad ogni facoltà di quello, all'udito, alla vista, al tatto, al camminare e all'attività di tutto il corpo [...] Ma quando il corpo riposa, l'anima si risveglia e si muove, amministra la propria casa e compie in autonomia tutte le azioni del corpo.»



Il messaggio che viene qui trasmesso riguarda il fatto che, durante il sonno, è l'anima a dirigere tutte le attività normalmente compiute dal corpo; pertanto, i sogni che ad essa giungono sono degni di attenzione quanto i sintomi, i segnali che emergono dal corpo. L'autore continua poi spiegando come vadano interpretati i sogni che si mostrano alla ψυχή:

*«ὁκόσα τῶν ἐνυπνίων τὰς ἡμερινὰς πρήξιας τοῦ ἀνθρώπου ἢ διανοίας ἐς τὴν εὐφρόνην ἐνυπνιάζεται ὑστέρην, καὶ ἀποδίδωσι κατὰ τρόπον γενόμενα, ὥσπερ τῆς ἡμέρης ἐπρήχθη ἢ ἐβουλεύθη ἐν δικαίῳ πρήγματι, ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ· ὑγείην γὰρ σημαίνει, διότι ἡ ψυχή παραμένει ἐν τοῖσιν ἡμερινοῖσι βουλευμασιν, οὔτε πλησμονῇ τι κρηθηθεῖσα οὔτε κενώσει οὔτε ἄλλῳ οὐδενὶ ἕξωθεν προσπεσόντι. Ὅταν δὲ πρὸς τὰς ἡμερινὰς πρήξιας ὑπεναντίωται τὰ ἐνύπνια καὶ ἐγγίνηται περὶ αὐτέων ἡ μάχη ἢ νίκη, τοῦτο σημαίνει ταραχὴν ἐν τῷ σώματι· καὶ ἦν μὲν ἰσχυρὴ ἡ, ἰσχυρὸν τὸ κακὸν, ἦν δὲ φαύλη, ἀσθενέστερον. Περὶ μὲν οὖν τῆς πρήξιος, εἴτε δεῖ ἀποτρέπειν εἴτε μὴ δεῖ, οὐ κρίνω, τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου θεραπεύεσθαι ξυμβουλεύω»*

*«quei sogni che riflettono durante la notte le azioni o i pensieri dell'uomo fatti durante il giorno, che sono avvenuti nello stesso modo in cui sono stati fatti o pensati, riguardo ad una cosa giusta, sono buoni per l'uomo. Infatti, sono segno di salute poiché l'anima rimane in quei progetti diurni, senza essere dominata né da pienezza né da vuotezza né da qualcos'altro proveniente dall'esterno. Se, d'altra parte, sono in contrasto con le azioni della giornata e sono campo di battaglia o di contesa, questo significa turbamento nel corpo: e se tale lotta è forte, forte è il male, se di poco conto, è meno grave. Riguardo, dunque, a ciò che si è deciso di fare, non giudico se bisogna rinunciarvi o meno; consiglio, invece di curare il corpo»*

Il medico ippocratico si riferisce qui ai due principi di similarità e di dissimilarità, associando il primo a qualcosa di positivo e il secondo a qualcosa di negativo e dannoso per l'organismo. L'autore riconosce, quindi, una profonda connessione tra σῶμα e ψυχή e, in tal prospettiva, i sogni che costituiscono una rielaborazione delle vicende quotidiane dell'individuo rappresenterebbero una prova del benessere della persona. Essi non conterrebbero, dunque, la prescrizione di un particolare tipo di cura per il paziente, come avveniva nei santuari di Asclepio, ma sarebbero semplicemente la manifestazione di uno

stato di salute o di malattia, senza però avere un potere d'azione tale da favorire un cambiamento delle condizioni cliniche dell'assistito.

Il legame tra sogno e stato fisico del malato è riscontrabile anche in altri trattati del *Corpus*<sup>33</sup>, se pur con piccole divergenze. La dimensione onirica, di fatto, costituisce, per gli ippocratici, un'importante integrazione di dati e informazioni sul decorso di una patologia nel paziente, che, raccontando al medico le manifestazioni della propria *ψυχή* o *γνώμη*, dà voce alla propria natura e si serve di questa come supporto per la guarigione. Anche il commentatore ippocratico di età tarda, Galeno di Pergamo, attribuisce una notevole rilevanza al sogno, tanto da dedicarvi un intero trattato, il *De Dignotione ex Insomniis*<sup>34</sup>. Ma la città natale del grande medico che operò alla corte degli Antonini fu anche sede, nel mondo antico, di un *Ἀσκληπιεῖον*, un santuario in onore del dio della medicina, esattamente come il più noto recinto sacro a Epidauro. «The most common kind of ailments that caused individuals to visit Asclepian sanctuaries were chronic disease rather than acute (mostly fever) diseases that were treated by doctors<sup>35</sup>». Solitamente ci si recava in questi luoghi quando la medicina razionale aveva fallito o si era rifiutata di prestare cure a situazioni, appunto, di cronicità di una patologia, soprattutto se psicosomatica<sup>36</sup>. Come già precedentemente sottolineato, quindi, sacerdoti del dio e specialisti della *ιατρική τέχνη* proponevano una forma di cura integrata, non in competizione ma in reciproco aiuto, anche se in seguito si farà sempre più strada l'autorità della medicina scientifica, sempre in debito nei confronti di Asclepio, che si configura comunque come il padre di tutti i medici.

Per combattere stati di malattia che si protraevano per troppo tempo non bastava l'interpretazione di un'immagine onirica che riflettesse la situazione del paziente, che ormai era più che chiara, ma serviva una risposta divina, che veniva erogata nell'*ἄβατον*, la parte più interna dell'edificio sacro, dove la persona sognava, forse sotto l'effetto di qualche droga e sollecitata da quanto aveva potuto osservare durante il giorno all'interno dei luoghi di guarigione in cui era stata ospitata. Il dio avrebbe realizzato la propria epifania nel sogno per mezzo delle sembianze con cui era rappresentato nelle statue. Durante l'incubazione, i medici-sacerdoti del tempio, che operavano il paziente come se

---

<sup>33</sup> *Prorrheticon* 1,5; *De prisca medicina* 10-11, *De morbis* 2, 72, *Epidemiae* 6, 8, 9-10, *De affectionibus* 48, *De morbo sacro* 14, *De humoribus* 4.

<sup>34</sup> Considerato per molto tempo spurio, ma è stato dimostrato essere una compilazione a partire da un originale di Galeno. Cfr. Guidorizzi 1973, pp. 81-105.

<sup>35</sup> Oberhelman 2013, p. 74.

<sup>36</sup> *Ibid.*

impersonassero Asclepio stesso, potevano servirsi di strumenti chirurgici per realizzare incisioni al fine di rimuovere, ad esempio, degli ascessi o punte o frecce conficcate nel corpo. Per la convalescenza il dio avrebbe fornito delle prescrizioni terapeutiche che sembrano paradossali. «The advice was thus based on the principle of *contraria contrariis*. [...] This in also the view of modern psychologists like Jung, who believe that dreams have as their aim to rectify balance disturbances in the mental equilibrium by producing a content of a complementary or compensatory kind<sup>37</sup>».

Il retore del II sec. d.C. Elio Aristide<sup>38</sup>, noto per la sua diagnosi di ipocondria, avrebbe scritto a tal proposito sei discorsi, gli *Ἱεροὶ λόγοι*, *Discorsi Sacri*, dove raccoglie la propria biografia onirica e racconta la propria esperienza all'interno degli spazi cultuali dell'*Ἀσκληπιεῖον* di Pergamo, in cui stringe un profondo rapporto con Asclepio, ai suoi occhi *ιατρός* sia dell'anima che del corpo<sup>39</sup>. Qui di seguito sono riportate alcune prescrizioni fornitegli da Asclepio, che, come in altri casi, suggerisce di associare alla riabilitazione fisica, costituita da dieta, attività fisica e astensioni di vario tipo al fine di purificare il complesso psicosomatico, anche la sfera della composizione poetica e del canto:

*Sacr. Or. IV, 38*

«μετὰ τῶν ἄλλων ὁ σωτὴρ Ἀσκληπιὸς καὶ τοῦτ' ἐπέταξεν ἡμῖν, διατρίβειν ἐν ᾄσμασι καὶ μέλεσι, καὶ δὴ καὶ παίζειν τε καὶ τρέφειν παῖδας.»

«Il salvatore Asclepio mi ordinò, fra le altre cose, di dedicarmi all'attività poetica e canora, e in particolare, di svagarmi istruendo un coro di fanciulli.»

«ὅποτε ἢ πνίγεσθαι συμβαίνοι, τοῦ τραχήλου ταθέντος ἐξαίφνης ἢ τοῦ στομάχου καταστάντος εἰς ἀπορίας, ἢ τις ἄλλη γένοιτο ἄπορος προσβολή, παρῶν ἂν Θεόδοτος ὁ ἱατρός καὶ μεμνημένος τῶν ἐνυπνίων ἐκέλευε τοὺς παῖδας ᾄδειν τῶν μελῶν, καὶ μεταξὺ

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 80.

<sup>38</sup> È evidente che il caso di questa figura è piuttosto particolare, ascrivibile sì alla dimensione del culto asclepiade, ma che alla medicina del tempio unisce anche la complessa dimensione dell'ermeneutica del sogno, resa ancora più stimolante dallo stile espositivo utilizzato da Aristide.

<sup>39</sup> *Sacr. Or. II, 22-23*.

*ἀδόντων λάθρα τις ἐγίγνετο ῥαστώνη, ἔστι δ' ὅτε καὶ παντελῶς ἀπήει πᾶν τὸ λυποῦν.»*

*«tutte le volte che mi accadeva di sentirmi mancare il respiro per una improvvisa tensione al collo, o per gravi disturbi allo stomaco, o di subire un qualsiasi altro insostenibile attacco, il medico Teodoto, che era lì presente, e memore dei sogni, ordinava ai fanciulli di intonare uno dei miei canti; e mentre essi cantavano, avvertivo un senso latente di sollievo, talvolta addirittura la scomparsa totale di ogni sofferenza.<sup>40</sup>».*

Al di là della casistica delle indicazioni concrete suggerite dalla voce di Asclepio, secondo lo psicologo Tick<sup>41</sup>, il sogno è comunque in grado di indurre nel soggetto una grande trasformazione, dal momento che la mente può imparare con il tempo a ridirigere il corpo in maniera funzionalmente differente. Se la persona assistita partecipa in maniera attiva e consapevole al processo di guarigione, crede fermamente che l'aiuto del dio possa giungere e che i suoi consigli siano efficaci, è più probabile che la trasformazione si realizzi. Anche nella ricerca medica contemporanea, questa sorta di effetto placebo «is a phenomenon of great scientific interest that affects the response in both inactive and active treatments. It is broadly understood as the product of a central integration of positive expectations, reward learning and continuous conditioning inducing physiological changes in the brain. The placebo effect is accepted as a phenomenon which can be harnessed in clinical practice. It has emerged that there is not a single neurobiological mechanism involved in placebo responses, but many depending on the underlying disease. Molecular neuroimaging techniques with positron emission tomography and selective radiotracers have been significant in the understanding of the neurobiological systems involved in the placebo effect<sup>42</sup>». Difficile da spiegare a livello razionale, ma comunque efficace ai fini della guarigione. E la medicina magica si basa proprio su questo, cioè sul fatto che anche le pratiche che non hanno un fondamento scientifico sono in grado di risanare l'individuo, proprio come i sogni trasmessi dal dio nei santuari.

---

<sup>40</sup> Tr. it. a cura di Nicosia 1984.

<sup>41</sup> Tick 2001, p. 248.

<sup>42</sup> Vd. Girach., Aamir, Zis 2019.

### 1.3. Magia e iatromantica: le origini e i diversi volti di una magia antica portatrice di equilibrio

- a. Accenni di teoria della magia: lo sguardo di sociologi e antropologi occidentali contemporanei

La tematica dell'analisi del mondo magico è estremamente ampia e si lega indubbiamente a diverse scuole di pensiero che hanno cercato di affrontarla secondo prospettive diverse. Fondamentale, innanzitutto, è tener conto che, in una prospettiva di comparazione, si devono applicare categorie di sguardo differenti tra Oriente e Occidente e tra la visione antica e quella attuale della magia<sup>43</sup>. L'altra questione da evidenziare è che rimane il dubbio sul fatto che la magia sia da considerarsi a tutti gli effetti un'arte come le altre, proprio perché le definizioni che le vengono attribuite sono sempre pervase da sospetto e diffidenza. L'antropologia ha dimostrato, infatti, con il tempo, la separazione della magia rispetto a religione e scienza, ma l'ha comunque connessa allo studio del rito, al fine di inserirla all'interno di un sistema che non la considerasse a priori erronea e ingannevole. Il processo che condusse alla distinzione tra religione e magia, culminato nelle scuole di Frazer e di Durkheim, ebbe origine già nel mondo antico. Burckhardt notò che, all'interno del politeismo, si tendeva a provare interesse anche per entità sacre di altre tradizioni, mentre religioni monoteiste come il Cristianesimo e l'Ebraismo consideravano questa curiosità come demoniaca. Nei primi secoli successivi alla nascita di Cristo, a Roma si diffusero diversi culti misterici e orientali, ad esempio di tradizione pitagorica e neoplatonica, che mettevano in dubbio la verità portata dal messaggio cristiano. Si manifestò quindi una distinzione tra religione e superstizione, tra religione e saperi occulti, che richiamarono il forte interesse di eruditi come Marsilio Ficino e molti altri in seguito, ritenuti pericolosi per la loro conoscenza delle proprietà nascoste della natura e per la loro capacità di operare con esse. L'affermazione della fiducia nei confronti della scienza, in particolar modo con l'evoluzionismo darwiniano e con il positivismo comtiano, stabilirono una gerarchia che pose la razionalità al primo posto, con la conseguente necessità di combattere ciò che rispondeva a logiche irrazionali.

---

<sup>43</sup> Ricordiamo che il rischio è che «l'illusion nominaliste peut conduire à assimiler les notions ancienne et moderne demagie et à méconnaître ainsi les spécificités culturelles grecques», Carastro 2006, p. 45.

La nascita dell'antropologia e le conoscenze di culture altre portarono Tylor a realizzare una riflessione sulla magia come una sopravvivenza di forme primitive della società, di stadi evolutivi precedenti e quindi più arretrati. Egli riteneva che la magia si basasse sull'errata applicazione del principio di associazione, per cui elementi collegati nel pensiero si rifletterebbero come elementi connessi anche nella realtà.

L'antropologo Durkheim, invece, definì la magia come un insieme di pratiche utilizzate per ottenere obiettivi personali, mentre la religione mirerebbe al perseguimento di un interesse sociale-collettivo. Marcel Mauss, appartenente alla scuola dello stesso Durkheim, ipotizzò, d'altra parte, l'origine della magia a partire da una forza mistica, con il conseguente problema della difficoltà di individuare dei criteri capaci di distinguerla dalla religione. Al fine di rapportarsi con questa potenza superiore, i maghi dovevano essere profondi conoscitori della natura e delle sue leggi, uomini di cultura, intellettuali, non figure di poco conto, anche se erroneamente si definisce 'mago' qualsiasi figura che porta al compimento atti magici, al di là del fatto che sia un esperto o meno. Infatti, come affermò lo stesso Mauss «la magia attribuisce una importanza estrema alla conoscenza, la quale è una delle sue principali molle [...] essa stabilisce assai presto una specie di indice delle piante, dei metalli, dei fenomeni, degli esseri in generale, e un primo repertorio delle scienze astronomiche, fisiche e naturali. Certe branche della magia, come l'astrologia e l'alchimia, erano, in Grecia, fisiche applicate; i maghi ricevevano, dunque, a buon diritto il nome di *φυσικοί* e la parola *φυσικός* era sinonimo di mago<sup>44</sup>». Il sociologo sostenne che per questo motivo molti maghi sarebbero stati fondatori di scienze come la medicina, la chimica, la fisica, proprio per il bagaglio teorico approfondito sul mondo circostante e per il potere di comunicare con esso e di dominarlo. Tanto per sottolineare ulteriormente l'eccezionalità di queste figure, sempre secondo le posizioni della scuola di Émile Durkheim, il mago sarebbe stato connotato a livello fisico da tratti distintivi, quali lo sguardo d'intesa ingannevole, eccitato, nervoso e una prontezza e abilità nell'ottenere ciò che ricerca, anche per l'enorme potere della sua anima, il suo doppio, che seguendo la volontà del proprietario si separa dal corpo e vaga nel sonno sotto forma di farfalla o altri insetti. Tutte queste caratteristiche lo collocherebbe in una classe sociale a sé stante. In generale, gli specialisti della magia possono essere figure considerate di elevata posizione sociale e

---

<sup>44</sup> Mauss 1965, p. 147

politica, sacerdoti senza autorità nelle società in cui la religione si pone in secondo piano oppure figure straniere<sup>45</sup>.

Un'altra visione antropologica fu quella di Frazer, che studiò come ogni pratica magica producesse effetti speciali grazie alla "simpatia" tra le parti, per cui il simile produrrebbe il simile e che ciò che un tempo è stato a contatto con un oggetto magico e che ora non lo è più continua, comunque, a dare luogo a manifestazioni speciali. Sempre secondo la sua prospettiva presentata ne *Il Ramo d'oro*, la magia si originerebbe da sola, senza una figura di mediazione, e si impossesserebbe di quest'ultima. Ai suoi occhi essa rimane, comunque, la prima forma di pensiero delle popolazioni primitive e, con il tempo, il suo principio di causalità diventerà non più causalità magica, ma sperimentale e quindi scientifica<sup>46</sup>. La magia comprenderebbe un insieme di riti che trovano le loro fondamenta dietro ad una continuità nel rispetto di un ordinamento preesistente e che funzionano<sup>47</sup> solo se condivisi dall'intera comunità, al di là della forza del gesto operato dal mago. Frazer affermò anche che l'elemento in comune tra magia e tecniche si legherebbe proprio al fatto che entrambi mirano ad un esito fecondo, ad un'efficacia. In molte scienze la magia affianca la tecnica, mentre in altre è l'aspetto magico a prevalere su quello teorico proprio dell'arte. Si pensi alla chimica e alla fisica sopra citate, due scienze naturali ben conosciute dagli specialisti del sacro, ma anche alla medicina, che in questa sede ci interessa particolarmente. «Non solo l'attività medica è rimasta circondata, quasi fino ai giorni nostri, da prescrizioni religiose e magiche, preghiere, incantesimi, precauzioni astrologiche, ma i farmaci, le diete del medico, i gesti del chirurgo sono un vero tessuto di simbolismi, di simpatie, di omeopatie, di antipatie, concepiti, in realtà, come magici. L'efficacia dei riti e quella dell'arte non sono distinte, ma pensate nello stesso tempo<sup>48</sup>».

Al di là delle teorie presentate dai diversi studiosi, riassumiamo i tratti salienti della magia utili al nostro lavoro di ricerca sulla iatromantica antica. *In primis*, quello di radunare nelle proprie performance un insieme di parole e azioni efficaci, tra le quali esiste un'analogia profonda: il significante produce anche il significato; pertanto, formule e incantesimi sarebbero in grado di trasformare la realtà e, nel caso medico, di produrre guarigione. Un altro elemento tipico è quello di considerare mente, corpo e

---

<sup>45</sup> «I brahmani sono apparsi dotati di poteri magici agli occhi dei Greci», Mauss 1965, p. 27.

<sup>46</sup> Ibid., p. 7.

<sup>47</sup> La parola sanscrita *ṛta*, principio alla base dei Veda, richiama proprio l'idea di efficacia.

<sup>48</sup> Ibid., p. 14.

ambiente come un'entità aperta agli scambi reciproci; la comprensione olistica dei meccanismi che stanno alla base di questa relazione è competenza degli specialisti della magia e degli iatromanti. Tali figure fondano i loro interventi tenendo in considerazione il fatto che sfera fisica, mentale e sociale sono interconnesse; è evidente, in tal senso, la capacità di guardare oltre la separazione dei piani imposta dalla visione razionale delle cose tipica delle *τέχναι*. Connesso a questo, vi è un ulteriore tratto, concernente l'ambito di movimento, ovvero uno spazio privato altro rispetto a quello politico, anche se gli esiti del rito ricadono anche su di esso, con la conseguenza di far assumere a questa forma di sapere un aspetto oscuro, occulto e misterioso. Infine, un'essenziale caratteristica della magia riguarda il suo rapportarsi con una dimensione irrazionale impersonale al fine di riportare uno stato di equilibrio o di armonia cosmica a partire da una situazione di disordine.

b. L'alterità del mondo magico: il femminile della cura

Indubbiamente, quindi, nell'immaginario collettivo, quando si pronuncia la parola 'magia' si evoca una dimensione di alterità rispetto a quella dell'ordinario, composta di diverse immagini: figure dall'aria oscura e misteriosa, nubi di fumo e raffiche improvvise di vento che si sollevano dal suolo, formule e incantesimi di difficile comprensione pronunciati con aria solenne e tenebrosa; ma anche trasformazioni della natura, deliri profetici, uso di polveri, erbe e oggetti particolari, sacrifici cruenti, poteri di lettura dei messaggi segreti dell'universo e degli animali<sup>49</sup>.

E in questo spazio è impossibile non pensare a un'ulteriore grande forma di alterità che da sempre cerca di affermare la propria voce nel mondo, soprattutto quello antico, cioè l'alterità del femminile: essa comunica con un linguaggio sottile e misterioso, distante da quello violento e strepitante di piazza del maschile, proprio come la magia che opera silenziosamente e lontano dall'*ἀγορά*. Maghe e streghe, profetesse ed erboriste, signore capaci di manovrare gli elementi naturali, dee notturne come Ecate o madri assassine come Medea pervadono la letteratura classica, cercando di imporsi all'attenzione di un uditorio che, tuttavia, non è in grado di ascoltarle<sup>50</sup>. Emblematica è la sagoma di Circe,

---

<sup>49</sup> Si pensi all'indovino Melampo, le cui orecchie furono lambite da due serpenti durante l'infanzia. Da quel momento egli riuscì a comprendere il linguaggio del regno animale, a partire da quello degli uccelli.

<sup>50</sup> Cfr. Maderna 2018.



che vive nella sua dimora da *Πότνια Θηρῶν*, signora degli animali, divinità che, però, si comporta da vera e propria maga, che si serve di filtri e incantesimi per curare e punire, ma anche di strumenti del mestiere come la bacchetta, una verga fatata, di cui dispone per imprigionare i compagni di Odisseo, trasformati in suini, all'interno di un recinto. Nell'*Odissea*, Circe mostra forse il suo lato più oscuro, la sua voce terribile e distruttiva, anche se in realtà la sua vocazione originaria è quella iatromantica, dedicata all'accoglienza e alla cura tramite la connessione profonda con una realtà parallela, soprannaturale, che offre più possibilità di salvezza per gli umani e che, peraltro, donerà conoscenza anche a Odisseo in relazione ai suoi mali futuri. Ella, in tal senso, è definita *πολυφαρμάκου*<sup>51</sup>, letteralmente «dai molti filtri», richiamando il lessico medico ambivalente del *φαρμακός*, intendendo la natura dell'incantatrice omerica sia benigna sia malevola, proprio come il sangue che scorre all'interno delle vene del centauro Chirone, capace di rinnovare la vita ma anche di toglierla.

L'esempio di Circe e quest'idea di propensione alla cura vogliono costituire una porta d'ingresso letteraria, oltre a quella teorica offerta dall'antropologia, alla trattazione della tematica più generale della magia, nella volontà di dimostrare come vi sia un'intima connessione tra essa e la sfera medica<sup>52</sup>, grazie alla sua natura plurale e alla sua mira verso la risoluzione di uno stato di caos o di malattia, non solo a livello individuale, ma soprattutto collettivo-universale, con strumenti talvolta diversi rispetto a quelli razionali-ippocratici.

- c. Un viaggio nell'antico Iran: le radici mede-persiane della magia attraverso lo sguardo erodoteo

Secondo l'etimologia ricostruita da Chantraine<sup>53</sup>, la parola *μαγεία*, «magia» deriverebbe dalla parola *μάγος*, un «emprunt iranien, cf. v. perse *Magus*, nom d'une tribu mède», un prestito iraniano, dunque, ricollegabile ai Magi, una tribù di origine meda, di cui parla anche lo storiografo Erodoto di Alicarnasso. Vediamo, in particolare, degli estratti dal primo libro delle *Storie*:

---

<sup>51</sup> *Od.* 10, 276.

<sup>52</sup> Nel senso greco del *μέδομαι*.

<sup>53</sup> P. 656.

Her. Hist. 1, 101<sup>54</sup>

«Δηιόκης μὲν νυν τὸ Μηδικὸν ἔθνος συνέστρεψε μούνον καὶ τούτου ἦρξε. ἔστι δὲ Μήδων τάδε γένεα· Βοῦσαι, Παρητακηνοί, Στρούχατες, Ἀριζαντοί, Βούδιοι, Μάγοι. γένεα μὲν δὴ Μήδων ἔστι τοσάδε.»

«Deioce unificò soltanto il popolo dei Medi e regnò soltanto su di essi. Ai Medi appartengono tali tribù: Busi, Paritaceni, Strucati, Arizanti, Budi e Magi. Queste sono le tribù dei Medi.»

Her. Hist. 1, 107-108

«ἐκδέκεται δὲ Ἀστυάγης ὁ Κυαζάρεω παῖς τὴν βασιληίην. καὶ οἱ ἐγένετο θυγάτηρ τῆ οὔνομα ἔθετο Μανδάνην, τὴν ἐδόκεε Ἀστυάγης ἐν τῷ ὕπνῳ οὐρῆσαι τοσοῦτον ὥστε πλησαι μὲν τὴν ἑωυτοῦ πόλιν, ἐπικατακλύσαι δὲ καὶ τὴν Ἀσίην πᾶσαν. ὑπερθέμενος δὲ τῶν μάγων τοῖσι ὄνειροπόλοισι τὸ ἐνύπνιον, ἐφοβήθη παρ' αὐτῶν αὐτὰ ἕκαστα μαθών. μετὰ δὲ τὴν Μανδάνην ταύτην ἐοῦσαν ἤδη ἀνδρὸς ὠραίην Μήδων μὲν τῶν ἑωυτοῦ ἀξίων οὐδενὶ διδοῖ γυναῖκα, δεδοικῶς τὴν ὄψιν, ὁ δὲ Πέρση διδοῖ τῷ οὔνομα ἦν Καμβύσης, τὸν εὔρισκε οἰκίης μὲν ἑόντα ἀγαθῆς, τρόπου δὲ ἡσυχίου, πολλῶ ἔνερθε ἄγων αὐτὸν μέσου ἀνδρὸς Μήδου. Συνοικεούσης δὲ τῷ Καμβύση τῆς Μανδάνης ὁ Ἀστυάγης τῷ πρώτῳ ἔτει εἶδε ἄλλην ὄψιν· ἐδόκεέ οἱ ἐκ τῶν αἰδοίων τῆς θυγατρὸς ταύτης φῦναι ἄμπελον, τὴν δὲ ἄμπελον ἐπισχεῖν τὴν Ἀσίην πᾶσαν. ἰδὼν δὲ τοῦτο καὶ ὑπερθέμενος τοῖσι ὄνειροπόλοισι μετεπέμψατο ἐκ τῶν Περσέων τὴν θυγατέρα ἐπίτοκα ἐοῦσαν, ἀπικομένην δὲ ἐφύλασσε βουλόμενος τὸ γεννώμενον ἐξ αὐτῆς διαφθεῖραι· ἐκ γάρ οἱ τῆς ὄψιος τῶν μάγων οἱ ὄνειροπόλοι ἐσήμαινον ὅτι μέλλοι ὁ τῆς θυγατρὸς αὐτοῦ γόνος βασιλεύσειν ἀντὶ ἐκείνου.»

«Nel regno gli succedette Astiage figlio di Ciassare. Astiage ebbe una figlia a cui diede il nome di Mandane; e una volta sognò che Mandane orinasse così abbondantemente da sommergere la sua città e inondare l'Asia intera. Sottopose questa visione a quei Magi che interpretano i sogni e si spaventò molto apprendendo ogni particolare. Più tardi, quando Mandane fu in età da marito, non

---

<sup>54</sup> Per l'edizione critica italiana di riferimento vd. Antelami, Asheri 1991.

*volle concederla in moglie a nessun pretendente medo, sebbene degno di lui: per il timore, sempre vivo in lui, di quella visione, la diede a un persiano, che si chiamava Cambise: lo sapeva di buona famiglia, di carattere tranquillo e lo giudicava molto inferiore di un Medo di normale condizione. Quando Mandane aveva ormai sposato Cambise, durante il primo anno di matrimonio di Cambise e Mandane, Astiage ebbe un'altra visione: gli pareva che dai genitali della figlia nascesse una vite e che la vite coprisse l'Asia intera. Dopo questa visione e dopo la consultazione degli interpreti, fece venire dalla Persia sua figlia, che era vicina al momento del parto, e quando arrivò la mise sotto sorveglianza, avendo intenzione di eliminare il bambino che lei avrebbe partorito; infatti, i Magi interpreti dei sogni gli avevano spiegato, in base alla visione, che il figlio di sua figlia avrebbe regnato al suo posto. Perciò Astiage stava in guardia da ciò e quando Ciro nacque, mandò a chiamare Arpago, un parente, il più fedele dei Medi e suo uomo di fiducia in ogni occasione, e gli disse: "Arpago, cerca di eseguire con grande attenzione l'incarico che ora ti affido e di non ingannarmi; se preferirai altri in futuro, cerca di non rovinarti. Prendi il bambino partorito da Mandane, portalo a casa tua e uccidilo; poi seppelliscilo come preferisci". E Arpago rispose: "O re, tu non vedesti mai nulla in me che ti fosse sgradito e anche in futuro starò bene attento a non commettere mai alcuna colpa nei tuoi confronti. E se ora vuoi che questo sia fatto, è mio dovere per quanto dipende da me, servirti come si conviene."»*

Il contesto è quello del libro iniziale delle *Storie* di Erodoto, in cui l'autore presenta l'origine dell'ostilità tra greci e barbari e per fare ciò, dopo aver esposto una serie di reciproci rapimenti, passa in rassegna le vicende di Creso per arrivare poi ai passi citati sulla nascita e il destino del grande sovrano persiano Ciro. Come più volte accade nella narrazione erodotea, fanno la loro comparsa anche racconti di sogni e di visioni, che segnano l'avvenire futuro delle diverse figure che si susseguono sulla scena storiografica. Nei passi citati compare due volte il riferimento ai *Μάγοι*, identificati come una delle tribù mede a cui vengono poi associati attributi sacerdotali, di connessione con il divino: questi maghi sono autorità nell'ambito dell'interpretazione delle raffigurazioni oniriche a cui attribuiscono un significato preciso in relazione all'avvenire di Astiage, Mandane e Cambise. Specialisti del sacro, una sorta di sacerdoti, dunque, capaci di relazionarsi con una realtà celeste per anticipare i mali futuri della loro comunità, di cui sono al servizio. Del resto, «nel mondo magico le cose possono [...] prolungarsi oltre i limiti sensibili, nel senso che la realtà sentita può effettivamente violare la durata dell'attualmente

sensibile<sup>55</sup>»: la dimensione del sogno si colloca in una posizione di confine tra visibile e invisibile e necessita quindi di figure competenti per essere attraversata e analizzata, proprio come i sacerdoti della medicina del tempio dei santuari di Asclepio.

d. Due forme di sapere a confronto: medicina e magia

A partire dal racconto erodoteo di questi maghi-interpreti onirici, è possibile riflettere sul fatto per cui la magia possiede un'efficacia particolare, dal momento che cause ed effetti non sempre si situano in armonia; razionalmente non è possibile dimostrare la verità di una visione apparsa in un sogno, perché non è detto che essa si concretizzi nella realtà. Per molto tempo si è guardato superficialmente alla magia come ad un insieme di pratiche che avrebbero prodotto più malefici che benefici, un insieme di gesti da collocarsi nella dimensione notturna, illecita, segreta, di difficile accesso. Immagine, questa, ben distante da quella della scienza medica, un'arte dotata di un'efficacia meccanica, con lo *ιατροτέχνης* che opera dinanzi agli occhi di tutti, nella propria officina alla luce del sole sotto allo sguardo di parenti e amici dei pazienti. Il medico nel mondo antico non era altro che una figura al servizio della propria *πόλις* e per questo scelto come responsabile della cura da parte dei cittadini stessi, della pubblica *ἀγορά*, tramite l'istituzione di veri e propri agoni che mettersero in evidenza le competenze di ogni aspirante *ιατρός*, un po' come gli attuali concorsi per il ruolo di dirigente medico ospedaliero. Ad ogni modo, è importante evidenziare, come vedremo, che vi sono anche figure intermedie tra quella del medico e quella del mago, che operano non per un fine malvagio, quanto per un fine benefico, ovvero per il benessere della persona che assistono, anche se fanno ciò in ambienti marginali e con una serie di gesti che si riconducono alla ritualità magica. Il medico-mago tende a ricondurre l'origine del male del proprio paziente ad un'origine divina; pertanto, l'equilibrio da richiamare per ottenere una condizione di salute sarà quello tra soprannaturale e umano, tra cielo e terra, tra sopra e sotto, tra dentro e fuori, in una prospettiva che richiede strumenti tipici degli specialisti del mondo magico.

---

<sup>55</sup> De Martino 2022, p. 126.

#### 1.4. I protagonisti della magia: maghi, indovini, purificatori (*màgoi, agyrtàì, kathartàì*)

##### a. Le caratteristiche dei Magi erodotei

Con il termine *μάγος* si designano figure che inizialmente svolgono la funzione di indovini di supporto alla corte dei regnanti persiani<sup>56</sup>, potenti ‘farmacisti’ capaci di manipolare gli elementi naturali al fine di modificare il corso degli eventi. Servendosi ancora delle parole di Erodoto, i *μάγοι* avrebbero, per esempio, supportato i sovrani persiani durante gli spostamenti contro i Greci proprio al tempo delle guerre persiane, mediante le loro conoscenze e le loro pratiche.

Her. Hist. 7, 113-114<sup>57</sup>

*«καὶ μάλιστα Σάτραι. ὑπερρικέοντας δὲ τὸ Πάγγαιον πρὸς βορέω ἀνέμου Παιόνας Δόβηράς τε καὶ Παιόπλας παρεξιών ἦε πρὸς ἐσπέρην, ἐς ὃ ἀπίκετο ἐπὶ ποταμόν τε Στρυμόνα καὶ πόλιν Ἡίονα, τῆς ἔτι ζωὸς ἐὼν ἤρχε Βόγης, τοῦπερ ὀλίγω πρότερον Τούτων λόγον ἐποιεύμην. ἡ δὲ γῆ αὕτη ἢ περὶ τὸ Πάγγαιον ὄρος καλεῖται Φυλλίς, κατατείνουσα τὰ μὲν πρὸς ἐσπέρην ἐπὶ ποταμόν Ἀγγίτην ἐκδιδόντα ἐς τὸν Στρυμόνα, τὰ δὲ πρὸς μεσαμβρίην τείνουσα ἐς αὐτὸν τὸν Στρυμόνα· ἐστὸν οἱ Μάγοι ἐκαλλιερῶντο σφάζοντες ἵππους λευκοῦς. φαρμακεύσαντες δὲ ταῦτα ἐς τὸν ποταμόν καὶ ἄλλα πολλὰ πρὸς τούτοισι ἐν Ἐννέα Ὀδοῖσι τῆσι Ἥδωνῶν διεπορεύοντο κατὰ τὰς γεφύρας, τὸν Στρυμόνα εὐρόντες ἐξευγμένον. Ἐννέα δὲ Ὀδοὺς πυνθανόμενοι τὸν χῶρον τοῦτον καλεῖσθαι τοσούτους ἐν αὐτῷ παῖδάς τε καὶ παρθένους ἀνδρῶν τῶν ἐπιχωρίων ζῶντας κατώρυσσον.»*

*«Abbandonandosi alle spalle i Peoni, i Doberi e i Peopli, che vivono oltre il Pangeo verso nord, Serse si recò verso Occidente finché arrivò al fiume Strimone e alla città di Eione, che era sotto il potere di quel Boge di cui ho parlato poco sopra, a quel tempo ancora vivo. Il territorio nei pressi nel monte*

<sup>56</sup>I maghi appaiono come «les détenteurs de compétences spécifiques dans le domaine religieux, au sein de la société perse. [...] Hérodote construit donc une image des mages comme spécialistes de rituels qui, dans leur variété, sont connotés négativement.», Carastro 2006, p. 31-32

<sup>57</sup> Per l'edizione critica italiana di riferimento vd. Vannicelli, Corcella, Nenci 2017.

*Pangeo è chiamato Fillide e si estende verso ovest sino al monte Angite, che è un affluente dello Strimone, e verso sud fino allo Strimone stesso, dove i Magi, al fine di trarre auspici, sacrificarono cavalli bianchi. Dopo aver compiuto questo rito magico e molti altri ancora nel fiume, proseguirono verso Nove Vie degli Edoni, attraversando i ponti che avevano già trovato costruiti sullo Strimone. Sapendo che quel luogo si chiamava Nove Vie, seppellirono lì vivi altrettanti fanciulli e fanciulle figli di uomini di quella terra.»*

Questo passo erodoteo consente di soffermarsi su alcune questioni di profonda rilevanza. Innanzitutto, i Magi citati si trovano al servizio di Serse e con la loro azione consentono di rendere favorevoli le operazioni militari persiane. Infatti, nel 480 a.C., all'arrivo presso il fiume Strimone, l'attuale fiume Struma a cavallo tra Bulgaria e Grecia, sulla cui riva orientale sorgerà la città di Anfipoli, essi immolarono in onore del corso d'acqua dei cavalli bianchi per consentire il passaggio sicuro dell'esercito persiano sul ponte che lì era collocato. In secondo luogo, gli operatori magici seppelliscono vivi nove ragazzi risidenti in quelle zone. Nei versi successivi Erodoto, con il suo sguardo attento al confronto tra usi e costumi divergenti tra culture, sottolinea come questo tipo di tradizione fosse propria dei Persiani, non dei Greci, a cui tale pratica sarà risultata barbara, macabra, In tal senso, agli occhi dei Greci è chiaro che l'azione dei Magi non sia orientata verso un fine benefico, ma risulti violenta e tesa al maleficio. Si noti, pertanto, il verbo utilizzato dallo storiografo in riferimento a questo tipo di pratiche, ovvero *φαρμακεύω*, che denota sia la somministrazione di rimedi curativi sia l'avvelenamento e l'incantamento; il termine è, dunque, volutamente ambivalente, proprio come ambivalente è la natura di figure quali sono quelle dei *μάγοι* qui proposti.

In un altro passo Erodoto descrive i Magi persiani e le loro pratiche, manifestando, con lo greco, ciò che pensa della loro mancanza di rispetto e reverenza sacri nei confronti dei corpi.

Her. Hist. 1, 140

*«οὐ τὰ μέν, τὰ δὲ οὐ, ἀλλὰ πάντα ὁμοίως. ταῦτα μὲν ἀτρεκέως ἔχω περὶ αὐτῶν εἰδὼς εἰπεῖν. τάδε μέντοι ὡς κρυπτόμενα λέγεται καὶ οὐ σαφηνέως περὶ τοῦ ἀποθανόντος, ὡς οὐ πρότερον θάπτεται ἄνδρὸς Πέρσεω ὁ νέκυς πρὶν ἂν ὑπ' ὄρνιθος ἢ κυνὸς ἐλκυσθῆ. μάγους μὲν γὰρ ἀτρεκέως οἶδα ταῦτα ποιέοντας· ἐμφανέως*

γὰρ δὴ ποιεῦσι. κατακηρώσαντες δὲ ὦν τὸν νέκυν Πέρσαι γῆ κρύπτουσι. Μάγοι δὲ κεχωρίδαται πολλὸν τῶν τε ἄλλων ἀνθρώπων καὶ τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἰρέων· οἱ μὲν γὰρ ἀγνεύουσι ἔμψυχον μηδὲν κτείνειν, εἰ μὴ ὅσα θύουσι· οἱ δὲ δὴ μάγοι αὐτοχειρίῃ πάντα πλὴν κυνὸς καὶ ἀνθρώπου κτείνουσι καὶ ἀγώνισμα μέγα τοῦτο ποιεῦνται, κτείνοντες ὁμοίως μύρμηκας τε καὶ ὄφεις καὶ τᾶλλα ἔρπετὰ καὶ πετεινά.»

*«Posso riferire tutte queste notizie con sicurezza, dal momento che ne ho una conoscenza certa. Le questioni successive riferite ai morti, invece, sono presentate come segrete e di cui non c'è sicurezza: si dice che il cadavere di un persiano non venga sepolto prima che sia stato lacerato da un uccello o da un cane. Infatti, almeno per quanto riguarda i Magi, so con sicurezza che fanno così poiché lo fanno pubblicamente. Comunque, i Persiani coprono di cera i cadaveri prima di seppellirli. I Magi si differenziano molto dagli altri sacerdoti, in particolare dai sacerdoti egiziani: questi ritengono un dovere religioso non uccidere nessun essere vivente, tranne gli animali che offrono in sacrificio, mentre i Magi eliminano con le proprie mani qualsiasi essere vivente a parte il cane e l'uomo, e si impegnano molto a gara, uccidendo senza distinzione formiche, serpenti e tutti gli altri animali di terra e di aria.»*

Erodoto affronta qui la tematica della sepoltura dei corpi dei defunti, realizzando un confronto tra le pratiche funerarie persiane e quelle egiziane. Come ben sappiamo, i Greci consideravano gli Egizi come coloro che avrebbero raggiunto il sommo della saggezza e dell'illuminazione ed Erodoto nella sua opera mostra di provare una grande ammirazione verso di essi<sup>58</sup>. Egli, con la certezza che gli deriva dalla conoscenza diretta, autoptica dei fatti, sottolinea come all'interno della popolazione persiana, indubbiamente almeno i Magi avrebbero lasciati insepolti i cadaveri in modo tale che questi potessero essere consumati da animali necrofagi, forse per consentire una trasformazione immediata della carne morta in nutrimento per i vivi. La mancata sepoltura dei corpi comportava, invece, per i Greci un mancato passaggio dell'anima nell'Ade e ciò costituiva un fatto grave. Inoltre, queste figure sacerdotali non avrebbero tenuto in così grande considerazione la vita di esseri viventi differenti dal cane e dall'uomo, tanto da permettersi di provocarne l'uccisione anche senza la necessità di servirsene al fine di

---

<sup>58</sup> Si pensi al secondo libro delle *Storie*, interamente dedicato all'Egitto.

qualche sacrificio<sup>59</sup>. L'atteggiamento dei *μάγοι*, qui presentato da Erodoto, sarebbe quindi irrispettoso anche della sacralità di pratiche rituali alla base della civiltà, dato che lo spargimento di sangue non è finalizzato ma gratuito. La figura dei Magi non viene, pertanto, presentata in termini positivi, ma legata a modi guardati come difficilmente accettabili per l'universo civico greco.

In generale, i maghi, proprio per il loro potere di operare con la vita e con la morte, sono esseri in grado di smaterializzarsi e di sottoporsi a processi di metamorfosi. Possono dialogare con mondi altri e con i loro spiriti, che forniscono loro una «rivelazione cosmologica<sup>60</sup>» e li sottopongono ad una dimensione di iniziazione mediante una possessione da parte del divino, che conduce il soggetto a realizzare un percorso interiore culminante in una rinascita sotto ad una nuova identità. Tutto ciò che si lega all'iniziazione è un segreto, condiviso spesso solo all'interno di vere e proprie famiglie e società di maghi. Ogni rito magico, che può essere sacrificale, simbolico o verbale, deve avvenire ottemperando a determinati obblighi preliminari, a determinati condizioni, luoghi, momenti e con l'uso di appositi strumenti, utili per esempio alla preparazione di prodotti derivati dalla mescolanza di diverse sostanze al fine di ottenere bevande o paste da modellare. Il perno su cui opererebbero i maghi sono le *leggi di contiguità*, secondo cui è possibile servirsi di una parte in rappresentanza del tutto, la *legge della similarità*, per cui il simile attrarrebbe il simile, e la *legge dell'opposizione*, secondo cui il simile curando il simile genererebbe il contrario.

#### b. L'apparato sinonimico della parola 'mago'

Tra le altre modalità per indicare il *μάγος*, gli antichi si servivano di definizioni come quella di *καθαρτής*, «purificatore», termine di cui si avvale oggi la zoologia per indicare l'avvoltoio, che, essendo un animale saprofago, 'ripulirebbe' l'ambiente nutrendosi di carogne, dannose per l'ecosistema poiché attirerebbero agenti patogeni. Un'immagine che rappresenta bene il ruolo del mago, individuo fuori dal comune che dialoga con il

---

<sup>59</sup> «Si le dispositif sacrificiel grec se caractérise par une mise à mort maîtrisée, par la répartition des viandes entre hommes et par la commensalité avec les dieux, afin de redéfinir, chaque fois, les rapports entre animaux, hommes et dieux, la description que four-nit Hérodote du sacrifice perse laisse deviner une absence de ces termes et donc de ces relations», Carastro 2006, p. 24.

<sup>60</sup> Ibid., p. 39.



divino e che è dotato di *δύναμις*, del potere di allontanare gli elementi di contagio, di paura, per far prevalere una visione ottimistica<sup>61</sup>, salvifica e positiva. «Il timore per la contaminazione ha come corrispettivo la brama della purificazione, come il senso di colpa porta con sé il desiderio di espiazione: la differenza essenziale è che la prima è automatica, e si genera quando vengono compiuti, non importa se volontariamente o no, atti religiosamente interdetti. La polluzione richiede l'intervento di uno specialista del sacro, un «purificatore» pratico di tecniche che si possono far rientrare nel campo della magia<sup>62</sup>». La magia opera, dunque, come misura di difesa contro qualsiasi dimensione inquinante per la comunità, edificando un limite da non oltrepassare o, perlomeno, fornendo l'armatura strumentale, i dispositivi, per poterlo attraversare senza rischi. Le leggi simpatetiche universali, secondo cui i vari elementi avrebbero influenze reciproche, prevedono anche che questi contatti possano essere contaminanti; pertanto, la contaminazione deve essere allontanata ritualmente da un *καθαρτής*, che libera l'universo dai mali proprio come uno *ιατρός*. Alcuni di questi purificatori e sciamani dell'epoca arcaica giungeva dalla mitica terra di Apollo Iperboreo, divinità estatica differente rispetto a quella venerata a Delo e a Delfi<sup>63</sup>, e, per mezzo dei loro poteri di chiaroveggenza nell'ambito della cura, erano considerati degli *ιατρομάντις*, medici-indovini.

A proposito di questi, ci affidiamo ancora una volta al racconto dello storiografo Erodoto, che espone qualche breve informazione sul conto di un famoso iperboreo:

Her. Hist. 4, 36<sup>64</sup>

*«Καὶ ταῦτα μὲν Ὑπερβορέων πέρι εἰρήσθω. τὸν γὰρ περὶ Ἀβάριος λόγον τοῦ λεγομένου εἶναι Ὑπερβορέου οὐ λέγω, λέγων ὡς τὸν ὀϊστὸν περιέφερε κατὰ πᾶσαν γῆν οὐδὲν σιτεόμενος.»*

*«E questo basti per quanto riguarda gli Iperborei. Non racconterò la storia di Abari, che, a quanto si dice, avrebbe portato la sua freccia in giro per il mondo senza toccare mai cibo.»*

---

<sup>61</sup> Vd. Malinowski 1976, p. 93.

<sup>62</sup> Guidorizzi 2017, p. 45.

<sup>63</sup> Considerati i due punti di riferimento e stabilità per l'equilibrio del mondo antico.

<sup>64</sup> Per l'edizione critica italiana di riferimento, vd. Corcella, Medaglia, Frascchetti 1993.

Tale estratto dal quarto libro accenna alla figura dello sciamano di tradizione greco-scita Abari, che avrebbe compiuto il giro del mondo a cavallo di una freccia; tanto grande sarebbe stato il suo potere da permettergli di librarsi in aria senza il bisogno di nutrirsi, proprio come un essere divino. Assieme ad Abari, anche sapienti come Pitagora, Empedocle di Agrigento ed Epimenide di Creta e molti altri sarebbero stati dei guaritori-veggenti al servizio dell'universo.

In generale, abbiamo potuto constatare come parlare di *indovini, stregoni e purificatori* significhi utilizzare delle etichette che, pur legandosi a figure dotate di una loro peculiarità, erano sovrapponibili nell'immaginario comune. Un'ultima designazione che qui intendiamo riportare fa perno sul fatto che, nelle proprie pratiche, questi specialisti della magia facevano uso di formule magiche che venivano pronunciate come se fossero dei lamenti. Per questo motivo, il mago era chiamato anche γόης (dal verbo γοάω, dal significato di «gemere, lamentarsi»), parola che designa anche l'«imbroglione», proprio come il termine stesso μάγος.

### 1.5. Ciarlatani o guaritori divini?

Passiamo qui ora in rassegna, attraverso un percorso diacronico, una serie di passi che, attraverso la voce di autori diversi, permettono di mettere in luce come la figura del mago abbia generato atteggiamenti di diffidenza, proprio per l'impossibilità di collocare le sue pratiche all'interno di categorie razionale sottoponibile a una qualche forma di controllo e vigilanza.

Eraclito<sup>65</sup> di Efeso, filosofo presocratico di VI-V sec. a.C., sostenitore della teoria per cui il fuoco costituirebbe il principio di tutte le cose<sup>66</sup>, secondo quanto narrano le fonti<sup>67</sup> si sarebbe ammalato di idropisia e non sarebbe ricorso alla medicina tradizionale, ma si sarebbe spalmato dello sterco bovino sul corpo e si sarebbe esposto al sole, perseguendo lo scopo di eliminare il liquido in eccesso nel corpo; sarebbe morto, tuttavia, in poco

---

<sup>65</sup> Per l'edizione critica italiana completa dei suoi frammenti vd. Marcovich 1978.

<sup>66</sup> Arist. *Metaph.* A 3. 984 a 7 [s. c. 18, 7]; *Simpl. Phys.* 23, 33.

<sup>67</sup> Diog. IX, 3-4; *Suid.*

tempo. Il sapiente efesino, stando alle parole di Clemente Alessandrino, si sarebbe interfacciato, quindi, più con figure legate ai culti misterici notturni e alla *μανία* che con specialisti delle scienze razionali:

Heraclit. Fr. VS 12 B 14 (fr. 87 Marcovitch)

«τίσι δὴ μαντεύεται Ἡ. ὁ Ἐφέσιος; νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις<sup>68</sup>.  
τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πᾶρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα  
κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερῶσι μυεῖνται.»

«A chi comunica le proprie profezie Eraclito di Efeso? A nottambuli, maghi, baccanti, menadi, iniziati. A questi predice le sorti che spetteranno loro dopo la morte, a questi profetizza il fuoco; di fatto le iniziazioni ai misteri praticate dagli uomini sono empirie.»

C'è naturalmente da aspettarsi una critica antipagana da parte del grande teologo alessandrino che, nel suo *Protreptico ai Greci*, invita a seguire la fede cristiana e ad abbandonare certe pratiche ai suoi occhi eretiche. Clemente supporta l'idea che il credo cristiano sia la forma più alta di filosofia e di scienza teologica; pertanto, denigra chi agisce in maniera contraria ad essa. Di fatto Eraclito di Efeso, filosofo naturale, avrebbe operato con gli elementi della natura con formule e riti che avvenivano in ambiti appartati, lontani dalla sorveglianza cittadina e dalla vigilanza della ragione, vicino ai maghi e agli iniziati destinatari delle critiche dell'apologeta.

Se per guarire il suo male, Eraclito non si affida alla sapienza scientifica degli *ιατροί*, ma ricorre a procedure diverse, è manifesto che sia da parte dei medici tradizionali che degli specialisti della magia non c'era una considerazione reciproca positiva. L'autore del trattato *De morbo sacro* contenuto nel *Corpus hippocraticum*, scritto che disquisisce sull'origine dell'epilessia, si pone come difensore dell'empirismo scientifico contro la superstizione, non negando l'esistenza del divino, ma collocandolo in un campo distinto.

---

<sup>68</sup> Si ricordi che questo termine deriva dal verbo *μύω*, con riferimento alla chiusura di occhi e bocca per sottolineare come i misteri si collocassero al di fuori di ogni comprensione logica. Ciò che avveniva al loro interno era, infatti, inspiegabile al mondo esterno. Le iniziazioni misteriche erano parte integrante del vivere collettivo e avevano la funzione di rinnovare periodicamente la vita della *πόλις*, ma nessuno menziona mai esplicitamente in cosa consistessero le cose fatte, dette o ascoltate.

Anche l'uomo, agli occhi dei medici ippocratici, sarebbe in grado, grazie alla *τέχνη* appresa nelle apposite scuole mediche, di controllare lo sviluppo del *νόσος*. Il problema che ci si trovava ad affrontare riguardava il fatto che «l'intera tradizione culturale da Omero a Esiodo, la religione popolare, la dottrina medica stessa come s'era sviluppata per opera dei sacerdoti-medici nei templi di Asclepio [...] concepivano come normale un diretto intervento della divinità nella genesi delle malattie, dall'epilessia all'impotenza, e dunque l'inserzione, imprevedibile e incontrollabile, del piano verticale della trascendenza su taluni punti di quello orizzontale della causalità naturale<sup>69</sup>». Lo scrittore del breve saggio se la prende con chi offre una giustificazione divina ai mali umani, sostenendo come tale comportamento nasconda un'insicurezza di fondo, una mancanza di perizia nel formulare ipotesi per individuare i meccanismi alla base della patologia. «C'est l'impénétrabilité de ces thérapeutes et leur conception du divin que le médecin déclare vouloir démasquer, en prouvant que, par leurs pratiques et leur savoir rituels, ils nient l'existence ou la puissance des dieux<sup>70</sup>». Queste figure, lasciando quindi il paziente in balia del caso, non gli sarebbero quindi alleati nel processo di guarigione e sarebbero quindi additati come *μάγοι, καθάρται, ἀγύρται* e *ἀλαζόνες*, maghi disonesti e imbrogliatori<sup>71</sup>.

Hr. *Morb. Sacr.* 1, 10

*«Ἐμοὶ δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα ἀφιερῶσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἷοι καὶ νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὁκόσοι δὴ προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλεον τι εἰδέναι. Οὗτοι τοίνυν παραμπεχόμενοι καὶ προβαλλόμενοι τὸ θεῖον τῆς ἀμηχανίης τοῦ μὴ ἴσχειν ὃ τι προσενέγκαντες ὠφελήσουσιν, ὡς μὴ κατάδηλοι ἔωσιν οὐδὲν ἐπιστάμενοι, ἱερὸν ἐνόμισαν τοῦτο τὸ πάθος εἶναι»*

*«Mi sembra che i primi che conferirono un carattere sacro alla malattia siano stati questi uomini che anche ora sono maghi e purificatori, ciarlatani e impostori, tutti coloro che pretendono di essere estremamente devoti e di sapere qualcosa di più. Costoro, dunque, prendendo il divino come riparo*

<sup>69</sup>Vegetti 1965, p. 291.

<sup>70</sup>Carastro 2006, p. 44.

<sup>71</sup>Questi individui potrebbero essere accostati alle contemporanee figure di cartomanti, astrologi e santoni che, dietro lauto compenso, assicurano guarigioni miracolose e dissuadono la persona assistita ad appoggiarsi comunque parallelamente alle cure mediche dei servizi sanitari.

e come scusa per l'essere sprovvisti di un mezzo con cui produrre giovamento, affinché non apparisse evidente che non sanno nulla, affermarono che questa malattia è sacra»

Nel prossimo capitolo vedremo come, confrontando il *De morbo sacro* con il frammento 111 di Empedocle, le figure biasimate dall'autore ippocratico siano in realtà i pitagorici, che, tuttavia, adottavano certe pratiche nell'arte della cura poiché queste ultime rientravano in un sistema di concezione del vivere più ampio. Medici e purificatori divini potevano dunque perseguire il medesimo obiettivo percorrendo sentieri metodologici diversi<sup>72</sup>, anche se è palese che la mancanza di un rigore scientifico non garantisce esiti certi e sicuri.

È doveroso, tuttavia, soffermarsi su una questione di fondamentale importanza nell'ambito del *Corpus ippocraticum*, che riguarda l'oggetto a cui deve tendere la cura, che non è solo il corpo fisico, ma un cosmo, un intero, costituito anche da anima e da ambiente: l'alterazione di una di queste componenti si ripercuote su tutte le altre. Ecco, dunque, che la terapia deve tener conto di questa situazione. Anche il filosofo Platone condivide una tale visione olistica nel proprio sistema filosofico, se pensiamo, per esempio a quanto dice in *Fedro* 270 b-c, che non è possibile conoscere la natura dell'anima senza conoscere la natura del tutto, o in *Carmide* 156 a-157 b, dove si sostiene che la cura dovrebbe tener conto della totalità dell'organismo e che ai medici greci, dimentichi di questo fatto, sfuggirebbe, perciò, la maggior parte delle malattie, o ancora in *Repubblica* 426 b, quando, riferendosi all'*ἐπαιδιῆ* lo considera un *φάρμακος*, al pari di altri tipi di medicamenti<sup>73</sup>.

Stando a quanto dichiara Platone, dunque, gli *ιατροί* tradizionali non sarebbero affidabili nell'assicurare al paziente una guarigione completa, dal momento che si concentrerebbero solo su una parte e non sull'intero, in relazione all'individuo nel suo insieme. A questo punto varrebbe la pena chiedersi quali figure agli occhi del filosofo sarebbero capaci di donare vera salute. Verrebbe da pensare ai maghi e indovini criticati da Ippocrate, se Platone se la prende proprio con detentori della *ιατρική τέχνη*, dal momento che, come abbiamo visto, gli iatromanti avevano un'idea di guarigione che

---

<sup>72</sup> Si tenga comunque presente che anche un mago o uno iatromante poteva fornire delle prescrizioni dietetiche al suo assistito proprio come uno *ιατρός*, anche se ad esse associava incantesimi e riti di cui invece non si serviva il medico tradizionale dal momento che l'efficacia di questi non era dimostrabile.

<sup>73</sup> *Φάρμακα, καύσεις, τομαί, περίπτα*, che sono forme di cura che agiscono più a livello somatico. Il fatto che Platone collochi gli *ἐπωδαί* accanto a questi rimedi offre l'idea di una pratica medica rivolta a una dimensione olistica.

puntasse all'equilibrio generale e al benessere della persona. In realtà il dubbio su chi possano essere i soggetti capaci di garantire salute e salvezza resta, poiché egli se la prende anche con vagabondi e indovini, come dichiara nei seguenti passi.

Pl. Resp. 364 e-365 a<sup>74</sup>

*«βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων ὡς φασί, καθ' ἃς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ιδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν»*

*«In aggiunta presentano una quantità di testi di Museo e Orfeo, discendenti, come dicono, direttamente dalla Luna e dalle Muse, seguendo i quali eseguono dei riti, convincendo non solo privati cittadini ma anche città, che per mezzo di sacrifici e divertenti giochi, assicurano sia per i vivi che per i morti remissioni dei peccati e purificazioni»*

Repubblica costituisce un dialogo platonico alquanto complesso, che teorizza come dovrebbe essere la città ideale e che riflette sui temi connessi di giustizia ed educazione dei giovani. Lo Stato a cui aspira Platone è una realtà caratterizzata da armonia e temperanza, lontano da disordine ed eccessi. Il filosofo parla di *«ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες<sup>75</sup>»*, «vagabondi e indovini che si recano alle porte dei ricchi» convincendoli di aver ricevuto dagli dèi particolari poteri di purificazione e propongono, al fine di far espiare le colpe personali, delle forme di iniziazioni che, tuttavia, solo attraverso vizi, sregolatezze e riti dettati dalla parola poetica di Museo e di Orfeo, assicurerebbero una felice destino futuro, cancellando gratuitamente le malvagità commesse. Gli addetti a queste cerimonie occulte opererebbero, pertanto, contro la giustizia, salvaguardando le anime malvage, invece di realizzare una vera guarigione. Si ritorna ancora all'idea di ciarlatani, impostori che si celano dietro all'immagine di specialisti del sacro. Qui Platone, infatti, combina insieme il piano delle iniziazioni, dei culti privati e quello della magia nera.

---

<sup>74</sup> Per l'edizione critica italiana di riferimento vd. Vegetti 2007 (2).

<sup>75</sup> Resp. 364 b.

Pl. *Leg.* 909 b<sup>76</sup>

«ὄσοι δ' ἂν θηριώδεις γένωνται πρὸς τῷ θεοῦς μὴ νομίζειν ἢ ἀμελεῖς ἢ παραιτητοὺς εἶναι, καταφρονοῦντες δὲ τῶν ἀνθρώπων ψυχαγωγῶσι μὲν πολλοὺς τῶν ζώντων, τοὺς δὲ τεθνεῶτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπωδαῖς γοητεύοντες ἰδιώτας τε καὶ ὄλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν ἐπιχειρῶσιν κατ' ἄκρας ἐξαιρεῖν»

«*quanti sono divenuti come bestie feroci, e, oltre a ritenere gli dèi negligenti o corruttibili, disprezzano gli uomini, affascinando le anime di molti dei viventi, e pretendendo di affascinare le anime dei i morti, e promettendo di persuadere gli dèi ammaliandoli, per così dire, con sacrifici, preghiere e incantesimi, e che tentano così di distruggere completamente non solo individui, ma intere famiglie e Stati per amore del denaro»*

Ci troviamo qui nel X libro delle *Leggi*, dove Platone affronta, in generale, tematiche relative a questioni fondanti per uno Stato, come la legislazione, i diversi tipi di costituzione, l'amministrazione della giustizia e l'educazione, attraverso la voce di tre interlocutori, un anziano anonimo Ateniese, personificazione dello stesso Platone, il cretese Clinia e lo spartano Megillo. Nel passo presentato, il vecchio Ateniese sta descrivendo le forme di empietà in cui ci si può imbattere e le relative pene previste; in questo punto, in particolare, si riferisce al tipo di empietà più grave, perseguibile dalla giustizia con una sentenza del tribunale che comporta il carcere a vita e, dopo la morte, il divieto di offrire sepoltura al cadavere. Le figure contro cui si scaglierebbe questo tipo di disposizione penale sarebbero quelle di *μάγοι* e *γόητες*, che praticano la *ψυχαγωγία*, pericolosi stregoni e incantatori che minacciano il rapporto e l'equilibrio tra uomini e dèi. Per la cosmologia e la teologia tradizionali, infatti, la comunicazione tra mortali e divinità si configura come di primaria importanza; invece, i maghi citati non crederebbero agli dèi, proprio come la scienza medica si oppone all'idea che le malattie abbiano un'origine divina, situazione che avvicina i due saperi di medicina e magia.

Pl. *Thaet.* 149 c-d<sup>77</sup>

<sup>76</sup> Per l'edizione critica italiana di riferimento vd. Ferrari, Poli 2005.

<sup>77</sup> Per l'edizione critica italiana di riferimento vd. Ferrari 2011.

«Καὶ μὴν καὶ διδοῦσαι γε αἱ μαῖαι φαρμάκια καὶ ἐπάδουσαι δύνανται ἐγείρειν τε τὰς ὠδῖνας καὶ μαλθακωτέρας ἂν βούλωνται ποιεῖν, καὶ τίκτειν τε δὴ τὰς δυστοοῦσας, καὶ ἔαν νέον ὄν δόξη ἀμβλίσκειν, ἀμβλίσκουσιν;»

«E sono sempre le levatrici che, dando filtri magici e facendo incantesimi, sono in grado di stimolare le doglie e di mitigarle, se vogliono, e portare al parto gestanti in difficoltà, e a farle abortire, se a loro sembra opportuno fare abortire un feto immaturo?»

Ancora riferimento agli incantesimi, che, come spesso accade nello spazio letterario antico, vengono associati alle donne, che ne fanno uso in questo caso per favorire il parto o l'aborto di altre donne, proprio come Socrate<sup>78</sup> riesce a far partorire l'anima con la sua arte maieutica. E sappiamo che la donna è maga, guaritrice divina, strega menzognera e si lega, pertanto, all'universo degli indovini, purificatori e ciarlatani.

Pl. Charm. 156d<sup>79</sup>

«Τοιοῦτον τοίνυν ἐστίν, ὃ Χαρμίδη, καὶ τὸ ταύτης τῆς ἐπωδῆς. ἔμαθον δ' αὐτὴν ἐγὼ ἐκεῖ ἐπὶ στρατιᾶς παρά τινος τῶν Θρακῶντῶν Ζαλμόξιδος ἰατρῶν, οἱ λέγονται καὶ ἀπαθανατίζειν.»

«Carmide, è lo stesso anche per il mio incantesimo; io lo appresi là, presso il campo militare da uno dei medici traci, discepoli di Zalmosside, che si dice siano in grado di rendere immortali.»

Socrate ha appena fatto ritorno dalla battaglia di Potidea e viene accolto all'interno della palestra di Taurea, che ospita giovani avvenenti e prestanti. Tra questi vi è Carmide, rampollo di bell'aspetto e di grandi promesse, che manifesta uno stato di emicrania mattutina. Il filosofo suggerisce una cura singolare, caratterizzata dall'uso combinato di un rimedio erboristico e dal canto di un incantesimo. Socrate avrebbe appreso questa pratica tra gli accampamenti, grazie alla perizia di una figura misteriosa come quella di

---

<sup>78</sup> Socrate è spesso associato a un sileno, una figura dionisiaca, che si pone in uno spazio altro rispetto a quello cittadino, proprio come le menadi e le baccanti.

<sup>79</sup> Per l'edizione critica italiana di riferimento vd. Reale 2014.



Zalmosside. «Socrates is presented to Charmides as a physician with a cure for his morning headaches», come sostiene Mcpherran<sup>80</sup>, anche se nel giro di qualche istante il sapiente si trova in balia di una sorta di delirio, che lo porta alla perdita di controllo, forse per il desiderio di Platone di mostrare l'intensità dell'Eros che Socrate custodisce dentro di sé. Nel fornire lucidamente le sue prescrizioni, comunque, il filosofo descrive «certain successful Greek physicians who do not attempt to cure eyes by themselves, but only by means of treating the entire head. But curing the head requires in turn that the entire body be cured. These physicians are holistic: 'they apply their regime to the whole body, and try to treat and heal the whole and the part together'<sup>81</sup>». La dotto guida di Platone, tuttavia, non cita come proprio maestro un medico greco, quanto uno iatromante straniero, poiché, se pur nella finzione, i medici-maghi provenienti dalle regioni del Nord sembravano depositari di un sapere superiore, più sofisticato. Probabilmente l'incontro tra Socrate e Zalmosside non avvenne mai, ma Platone se ne serve come artificio letterario. «Plato's original audience believed that Thracians 'had special powers of music and healing' (D.J.Murphy 2000, 288<sup>82</sup>). 'The reputation of the Geto-Dacian physicians [of Thrace] was real' (M. Eliade 1972, 56<sup>83</sup>)<sup>84</sup>». Zalmosside, comunque, era considerato una vera e propria divinità in Tracia, rappresentante di una forma di medicina sacra, anche se le stesse cure olistiche venivano applicate, se pur in modi diversi, dai medici ippocratici, come ricorda Platone. L'uso di servirsi della musica nelle pratiche terapeutiche era propriamente tipico dei Pitagorici e degli Orfici, che si legano profondamente a figure come quella di Zalmosside, Aristeia e Abari. In realtà Pitagora non si sarebbe mai recato in Tracia, ma, secondo il racconto erodoteo<sup>85</sup>, sarebbe stato Zalmosside ad apprendere le dottrine pitagoriche: «Zalmoxis was not a daimōn but a former slave of Pythagoras on Samos and, having adopted the doctrine of immortality from him, he returned to Thrace and converted his tribesmen to it<sup>86</sup>». Il brano platonico citato dal *Carmide* presenta quindi, a differenza dei passi citati sopra, una visione positiva di questi maghi-guaritori provenienti dal Nord, ma è interessante notare quanto certe metodologie di cura ritenute superiori e praticate da figure magiche fossero collocate in

---

<sup>80</sup> Mcpherran 2014, p. 13.

<sup>81</sup> Ibid., p. 15.

<sup>82</sup> Cit. in Mcpherran 2014, p. 16.

<sup>83</sup> Cit. in Mcpherran 2014, p. 16.

<sup>84</sup> Mcpherran 2014 p. 16.

<sup>85</sup> Her. Hist. 4, 94-95.

<sup>86</sup> Zhmud 2016, p. 446.

un immaginario esterno all'orizzonte prettamente greco. I contatti per la trasmissione dei saperi c'erano, come dimostrato dal caso di Pitagora, ma Platone finisce per tirare in ballo Zalmosside in quanto figura esterna, depositaria di prassi molto valide, ma scomode alla cultura scientifica della πόλις.

Pl. *Euthyd.* 290 a<sup>87</sup>

«ἡ μὲν γὰρ τῶν ἐπωδῶν ἔχεών τε καὶ φαλαγγίων καὶ σκορπίων καὶ τῶν ἄλλων  
θηρίων τε καὶ νόσων κήλησίς ἐστιν, ἡ δὲ δικαστῶν τε καὶ ἐκκλησιαστῶν καὶ  
τῶν ἄλλων ὄχλων κήλησίς τε καὶ παραμυθία τυγχάνει οὕσα»

*«Infatti, l'arte di tenere incantesimi risiede nell'ammaliare vipere, tarantole, scorpioni, le altre fiere e malattie, mentre questa consiste nell'affascinare e ammansire giudici, assemblee e altre folle»*

In questo dialogo tra Socrate e Critone sulla ricerca di un'arte in grado di donare la felicità si fa riferimento ancora una volta agli ἐπωδαί in grado di piegare la realtà a proprio piacere. Nel passo si dice chiaramente che la medicina si serve proprio degli incantesimi al fine di «ammaliare» le malattie, di porre ad esse un freno proprio come si potrebbe fare con le creature minacciose del mondo animale. Il concetto è il medesimo che compare in *Carmide*: l'ἐπωδή ha il potere di guarire i mali e questa prerogativa non è dei medici, ma di specialisti del mondo magico.

Il mondo tragico sofocleo si esprime bene a tal proposito, quando, ai vv. 581-582 dell'*Aiace*, questi parla a Tecmessa e commenta con la massima:

«οὐ πρὸς ἰατροῦ σοφοῦ  
θρηνεῖν ἐπωδάς πρὸς τομῶντι πῆματι»

*«non spetta a un medico esperto  
gemere incantesimi su una ferita che brama il coltello»*

---

<sup>87</sup> Per l'edizione critica italiana di riferimento vd. Reale 2014.

Ritorna l'immagine oscura del mago praticante incantesimi che, mentre per Clemente Alessandrino, Ippocrate e il Platone di *Repubblica* era un impostore, qui è anche un assassino, responsabile di azioni cruente, come i riti dei Magi persiani descritti da Erodoto o l'uccisione dei figli della maga Medea. Insomma, l'ambiguità nella considerazione degli specialisti della magia rimane, in virtù della compresenza in questi, come del resto in ogni persona, di luce e ombra. La prevalenza della luminosità sull'oscurità e viceversa dipende dallo sguardo individuale, non può essere mai oggettiva.



## Capitolo 2.

### Iatromanti pitagorici: tra purificazioni rituali e pratiche curative

#### 2.1. Monocausalità vs. pluralità di cause di patologie e di pratiche curative

Dopo esserci dilungati sulle forme della *ιατρική τέχνη*, sull'arte dei *μάγοι* e sulla loro azione su *σῶμα* e *ψυχή*, prima di addentrarci nell'universo pitagorico è giunto il momento di affrontare in maniera più sistematica il concetto di malattia per i Greci. Come si è accennato nella parte introduttiva, il corpo è concepito come un recipiente in balia degli elementi provenienti dal mondo esterno e tra questi vi possono essere anche degli agenti patogeni che dovranno essere eliminati dalla figura competente nell'ambito della cura; tale specialista, a sua volta, agirà dall'esterno, in una qual certa misura 'violando' il corpo stesso. Nell'universo omerico abbiamo visto che «un agente divino scatena il male e, al tempo stesso, libera da esso<sup>88</sup>», poiché è dall'ostilità degli dèi che giunge per gli uomini la sciagura; essa rappresenta uno strumento di punizione per una colpa commessa, che, una volta espiata, conduce alla liberazione dal dolore inferto dagli esseri celesti e quindi alla guarigione. È naturale, pertanto, che parlare di malattia significhi rimandare a una dimensione di sofferenza. Se è vero che il linguaggio costituisce un modo per rappresentare il mondo e nella realtà concreta ammalarsi comporta il fatto di sopportare una condizione di dolore<sup>89</sup>, *νόσος* e *πάθος* sono strettamente interconnessi. Per tale ragione la persona assistita necessita di una cura che passa anche attraverso il sostegno emotivo, dal momento che una patologia, anche tra quelle che non comportano un eccessivo patimento a livello fisico, realizza un'alterazione che comporta, a sua volta, debolezza e afflizione generale rispetto allo svolgimento delle normali funzioni del complesso psicosomatico. Nell'*Iliade* e nell'*Odissea* il male era generato, come abbiamo visto, dalle entità divine in collera con i mortali, e

---

<sup>88</sup> Gazzaniga 2014, p. 65.

<sup>89</sup> Si rifletta sul fatto che la parola "paziente" deriva dal verbo latino *patior*.

doveva essere superato attraverso la forza e l'impegno umano<sup>90</sup>; in questa via di ricerca della cura, gli eroi erano supportati da medici e indovini e dagli attrezzi del loro mestiere, che passavano dalla perizia degli interventi operati dalle loro mani, ai medicinali e arrivavano ai canti e agli incantesimi<sup>92</sup>. Vediamo, a supporto di quanto detto, alcuni passi omerici estratti dal XI libro dell'*Iliade*, in cui si raccolgono racconti di gestione delle ferite sul campo di battaglia. I primi da analizzare sono i vv. 511-515:

*«ὦ Νέστωρ Νηληϊάδη μέγα κῦδος Ἀχαιῶν  
ἄγρει σὼν ὀχέων ἐπιβήσεο, πὰρ δὲ Μαχάων  
βαινέτω, ἐς νῆας δὲ τάχιστ' ἔχε μώνυχας ἵππους·  
ἰητρὸς γὰρ ἀνήρ πολλῶν ἀντάξιος ἄλλων  
ιοῦς τ' ἐκτάμνειν ἐπὶ τ' ἥπια φάρμακα πάσσειν.»*

*«O Nestore, figlio di Neleo, grande gloria degli Achei,  
muoviti, sali sul carro e monti al tuo fianco  
Macaone, guida il più veloce possibile alle navi i cavalli solidunghi:  
infatti, un uomo che è medico vale molti uomini,  
ad estrarre le frecce e ad applicare i farmaci curativi.»*

Macaone, uno dei due *ἰατροί* dello schieramento greco, durante uno scontro di eserciti viene colpito da Paride alla spalla destra con un dardo a tre punte. Il narratore omerico sottolinea la gravità dell'accaduto e il timore provato dagli Achei, vista l'importanza della figura medica, capace, con la sua arte, di riportare al vigore perduto numerosi soldati. Idomeneo ordina, pertanto, a Nestore di condurlo alle navi per poterlo sottoporre alle stesse cure che egli aveva appreso dal divino guaritore Asclepio, che consistevano nella rimozione dell'arma che era conficcata nelle sue carni e nell'applicazione di una non meglio definita pluralità di *φάρμακα ἥπια*, ovvero di rimedi lenitivi, calmanti per il dolore. Più oltre, ai vv. 829-836, troviamo un altro eroe greco vittima di una lesione, in questo caso alla gamba:

---

<sup>90</sup> Vd. *Il. I*, vv. 472-474, dove il peana offerto alla divinità allontana dal male da questa causato.

<sup>91</sup> Si deve comunque distinguere tra mali 'traumatici' e 'non traumatici', secondo una distinzione operata da Kudlien 1967, pp. 16, 21-22. I primi consisterebbero in ferite evidenti, curabili con rimedi umani; i secondi, invece, si manifestavano in maniera nascosa e ad essi poteva dare rimedio solo la divinità, una volta placata con pratiche espiatorie.

<sup>92</sup> Farmaci e incantesimi si trovano allo stesso piano in una gerarchia di importanza.

«μηροῦ δ' ἔκταμ' οἰστόν, ἀπ' αὐτοῦ δ' αἷμα κελαινὸν  
νίζ' ὕδατι λιαρῶ, ἐπὶ δ' ἥπια φάρμακα πάσσε  
ἔσθλά, τά σε προτί φασιν Ἀχιλλῆος δεδιδάχθαι,  
ὄν Χείρων ἐδίδαξε δικαιοτάτος Κενταύρων.  
ἰητροὶ μὲν γὰρ Ποδαλείριος ἠδὲ Μαχάων  
τὸν μὲν ἐνὶ κλισίῃσιν οἴομαι ἔλκος ἔχοντα  
χρηίζοντα καὶ αὐτὸν ἀμύμονος ἰητῆρος  
κεῖσθαι· ὁ δ' ἐν πεδίῳ Τρώων μένει ὄξυν Ἄρηα.»

«dalla coscia estrai la freccia, lava con acqua tiepida  
il sangue aggrumato, applicavi farmaci lenitivi,  
che abbiano efficacia, che dicono imparasti da Achille,  
a cui li insegnò Chirone, il più giusto tra tutti i Centauri.  
I medici, infatti, Podalirio e Macaone,  
l'uno che, all'interno della tenda, riportando una grave ferita,  
penso bisognoso anche lui di un medico abile,  
giaccia malato; l'altro affronta sul campo la furia troiana.»

Il soldato acheo che pronuncia tali parole è Euripilo, il quale, grondante di sudore e con un'emorragia in corso ma lucido mentalmente, esce dalla mischia e raggiunge Patroclo davanti alle navi, riflette con lui sull'enorme carico di feriti tra le loro schiere e gli chiede di medicarlo; la formula di cui si serve è la sopracitata *φάρμακα ἥπια*, a cui aggiunge anche l'attributo *ἔσθλά*. La terapia che dovrà utilizzare Patroclo deriva dalla lunga tradizione asclepiade di insegnamento medico e mira non solo a mitigare il dolore, ma anche a superarlo grazie all'abilità dell'operatore della cura. Il terapeuta<sup>93</sup>, colui che si pone al servizio del malato, in questo caso è Patroclo, che fa sdraiare Euripilo, estrae con un coltello il dardo che si era conficcato nella coscia, deterge il sangue provocato dalla lesione con acqua tiepida, trita una radice amara<sup>94</sup> e la applica sulla piaga; dopo questo

---

<sup>93</sup> Il termine rimanda al verbo greco *θεραπεύω*, che presenta una moltitudine di significati, tra cui «essere servo di», «onorare», «educare» e «curare». L'insegnamento e la medicina hanno a che fare con la terapia perché comportano l'*ἐπιμέλεια*, la sollecitudine verso qualcuno, che pone il soggetto nella condizione di dedicare le proprie attenzioni ad un'altra figura, ad essere 'servo' delle esigenze di questa.

<sup>94</sup> *Il.* XI, v. 846.

trattamento l'emorragia si ferma e cessa anche il dolore. Al capitolo XV, ai vv. 393-394, si racconta poi come Patroclo, rimasto nella tenda con Euripilo, confortasse l'afflizione di quest'ultimo anche con le parole, oltre a continuare a cospargere l'arto lacerato di rimedi lenitivi:

*«ἤστό τε καὶ τὸν ἔτερπε λόγοις, ἐπὶ δ' ἔλκει λυγρῶ  
φάρμακ' ἀκέσματ' ἔπασσε μελαινάων ὀδυνάων»*

*«lo supportava con le sue parole, sulla grave ferita  
applicava farmaci lenitivi dei terribili dolori»*

La parola costituisce una vera e propria forma di medicamento, se è vero che al male fisico corrisponde anche un dolore interiore. Un malanno del corpo origina anche un disagio per l'anima. Tuttavia, anche la vista dei compagni caduti e feriti sul campo di battaglia genera una sofferenza e un pianto che devono essere placati, come accade allo stesso Patroclo che si era preso in carico la gestione della ferita del commilitone Euripilo. All'inizio del libro XVI, infatti, egli va incontro ad Achille versando lacrime a causa della vista della strage determinata dalla guerra che imperava intorno a lui; gli unici rimedi in grado di mitigare le pene dei soldati sono le mani dei medici e i farmaci da somministrare<sup>95</sup>. Patroclo chiede ad Achille di supportare il suo pianto, di non sdegnarsi, implorando, in tal senso, una forma di ascolto e di compassione per la sua anima rattristata e per il dramma che sta imperversando nel campo acheo e avanzando l'invito verso Achille a mettere da parte l'ira e agire per salvare il proprio popolo.

Nonostante lo scenario non sia più quello bellico delle mura di Troia, anche l'*Odissea* offre delle occasioni per illustrare i tipi di medicinali presenti nell'universo omerico. Prendiamo, per esempio, il libro XIX, che rievoca il noto episodio del riconoscimento di Odisseo nei panni del mendicante cretese Etone giunto ad Itaca per rivendicare il dominio sulla propria casa da parte della nutrice Euriclea. L'agnizione avviene durante il momento del bagno, quando la donna si accorge di una cicatrice che era stata inferta all'eroe da un cinghiale durante una caccia sul Parnaso, quando questi era in gioventù: il

---

<sup>95</sup> *Il. XVI, vv. 28-29: «τοὺς μὲν τ' ἰητροὶ πολυφάρμακοι ἀμφιπέπονται - ἔλκε' ἀκειόμενοι· σὺ δ' ἀμήχανος ἔπλευ Ἀχιλλεῦ».*



fanciullo si trovava a casa del nonno Autolico e, durante una caccia, aveva ucciso il selvatico animale ma era stato ferito al ginocchio dalla fiera. Autolico e i figli si sarebbero presi carico della sua guarigione nel seguente modo:

«τὸν μὲν ἄρ' Αὐτολύκου παῖδες φίλοι ἀμφεπένοντο,  
ὠτειλὴν δ' Ὀδυσῆος ἀμύμονος ἀντιθέοιο  
δῆσαν ἐπισταμένως, ἐπαοιδῆ δ' αἶμα κελαινὸν  
ἔσχεθον<sup>96</sup>»

*«Intorno a lui, per curarlo, furono gli amati figli di Autolico  
e la ferita d'Ulisse divino, l'eroe senza macchia,  
fasciarono abilmente, fermarono con un incantesimo  
il nero sangue»*

Questi versi sono per noi di grande interesse, poiché mostrano l'uso congiunto di un farmaco e di un carme<sup>97</sup>.

Un altro passo dell'*Odissea*, contenuto in questo caso nel libro IV, ai vv. 219-230, narra come vi siano dei filtri lenitivi, in grado di portare all'oblio rispetto a pensieri che generano dolore. Lo sfondo è offerto dalla reggia di Menelao e dal ricordo delle sventure determinate dalla guerra di Troia e dalle sue sofferenze. È particolarmente viva anche la memoria di Odisseo, le cui sorti sono ignote ai più. Telemaco, accolto alla corte del sovrano, alla menzione del padre si commuove e Menelao ed Elena riconoscono la sua identità per la somiglianza a Odisseo nei tratti del viso. Il cenno alle vicende passate desta angoscia, pertanto Elena decide di versare nel vino del banchetto una pozione, un *φάρμακον* che mira a destare l'oblio delle menti dei presenti:

«ἔνθ' αὖτ' ἄλλ' ἐνόησ' Ἑλένη Διὸς ἐκγεγαυῖα·  
αὐτίκ' ἄρ' εἰς οἶνον βάλε φάρμακον, ἔνθεν ἔπινον,  
νηπενθές τ' ἄχολόν τε, κακῶν ἐπίληθον ἀπάντων.  
ὄς τὸ καταβρόξειεν, ἐπὴν κρητῆρι μιγείη,  
οὗ κεν ἐφημέριός γε βάλοι κατὰ δάκρυ παρειῶν [...]

<sup>96</sup> Od. XIX, vv. 455-458.

<sup>97</sup> Vd. Pl. Leg. 933 a, 933 d-e; Resp. 364 c.

τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα,  
ἔσθλά, τὰ οἱ Πολύδαμνα πόρεν, Θῶνος παράκοιτις,  
Αἴγυπτίη, τῇ πλεῖστα φέρει ζείδωρος ἄρουρα  
φάρμακα, πολλὰ μὲν ἔσθλὰ μειγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά»

«Intanto Elena, figlia di Zeus, concepì un altro pensiero:  
infuse dentro al vino che stavano per bere un farmaco  
contro la sofferenza, la collera e il ricordo di tutti i mali;  
chi ne beveva, miscelato con il vino nel cratere,  
quel giorno non poteva versare lacrime dalle guance [...]»  
la figlia di Zueus aveva farmaci benigni  
ed efficaci, dati da Polidamna, moglie di Tione  
che proveniva dall'Egitto, dove la terra feconda ne produce molti:  
alcun, mescolati, sono fecondi, altri, invece, sono mortali»

Elena capisce che è giunto il momento di alleggerire la tensione tra i convitati, di curare gli spiriti sofferenti; decide, dunque, di attingere ai rimedi ricevuti da Polidamna, donna originaria della terra egiziana, che, come sappiamo, era la culla della sapienza antica più profonda. E tra questi opta per quelli utili al benessere delle anime, ora malate perché afflitte dalla memoria della guerra, proprio come la mente di Patroclo singhiozzante per il dolore.

Insomma, la salute nella sua componente fisica e psichica rappresenta la meta costante ricercata dagli uomini ed è continuamente esaltata e venerata come una divinità<sup>98</sup>.

In questo senso, una figura alquanto legata all'ideale eroico aristocratico omerico e all'esaltazione della salute, del benessere e del vigore fisico è quella di Pindaro, che nella *Pitica III*, ai vv. 47-53, cita le pratiche curative utilizzate da Asclepio, anche se adotta un punto di vista singolare: al tema della speranza si connette, infatti, quello dell'accettazione dei confini della vita umana. Il racconto della vicenda mitica di Asclepio e dei suoi incredibili poteri curativi conduce a riflettere sulla «necessità di accettare i limiti della medicina, che si traduce nell'esperire tutti i mezzi praticabili per guarire, ma senza presumere di poter superare i limiti della propria condizione<sup>99</sup>». Ad ogni modo,

---

<sup>98</sup> Cfr. Arifrone di Sicione, fr. 1.

<sup>99</sup> Provenza 2021, p. 290.

vediamo quali sono i rimedi offerti da Asclepio, a sua volta appresi dal centauro Chirone, affidatogli da Apollo affinché lo educasse:

«τοὺς μὲν ὄν, ὅσσοι μόλον αὐτοφύτων  
ἐλκέων ξυνάονες, ἢ πολιῶ χαλκῶ μέλη τετρωμένοι  
ἢ χερμάδι τηλεβόλω,  
ἢ θερινῶ πυρὶ περθόμενοι δέμας ἢ χειμῶνι, λύσαις ἄλλον ἀλλοίων ἀχέων  
ἔξαγεν, τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαιδαῖς ἀμφέπων,  
τοὺς δὲ προσανέα πίνοντας, ἢ γυίοις περάπτων πάντοθεν  
φάρμακα, τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθούς.»

«E quelli che venivano a lui afflitti da piaghe congenite,  
o con le membra ferite dal bronzo grigio o da una pietra scagliata lontano,  
o con i loro corpi consumati dal fuoco dell'estate o dal freddo dell'inverno, li liberava  
e li liberava tutti dai loro diversi dolori, curando alcuni di loro con dolci incantesimi,  
altri con pozioni calmanti, o avvolgendo rimedi intorno alle loro membra,  
e altri li corresse con la chirurgia»

Anche in Pindaro, in riferimento alle pratiche mediche, si nota l'associazione di ἐπαιδαῖς e di φάρμακα, a sottolineare ancora una volta come il loro uso combinato fosse ben presente e accettato nell'immaginario curativo greco.

Abbiamo dinanzi, pertanto, l'accostamento di una pluralità di strumenti di guarigione, di cui si servono anche i medici ippocratici, anche se in una varietà ridotta, privilegiando quelli che agiscono maggiormente sulla dimensione somatica, ovvero i salassi, le evacuazioni, i digiuni, le erbe officinali e le indicazioni dietetiche e di movimento. Lo *ιατροτέχνης*, insomma, proprio perché il corpo doveva essere svuotato dagli umori nocivi al fine di garantire il buon funzionamento dell'organismo<sup>100</sup>, optava per la purificazione, la *κάθαρσις*, che, come abbiamo già detto, non corrisponde più alla liberazione da un *μίασμα*, una contaminazione originatasi dall'*ὑβρις*, motivo di collera da parte di qualche divinità<sup>101</sup>, ma è supportata dalla natura stessa attraverso

<sup>100</sup> Hp. *Morb.* II, 38.

<sup>101</sup> Cfr. Hom. *Il.* 1; Aesch. *Choeph.*; Aesch. *Eum.*

somministrazioni mediche. Una diversa forma di guarigione catartica a livello olistico, passante attraverso la musica, sarà sostenuta e praticata dalle figure di pitagorici e neoplatonici, che affronteremo approfonditamente nelle pagine seguenti.

Anche per quanto riguarda la causalità delle malattie, gli ippocratici procedono verso una drastica riduzione nel campo eziologico, comportata dall'approccio razionale della nuova scienza medica di V sec. a.C. «Ippocrate, che è il primo autore greco a proporre un'idea di malattia razionale, fondata cioè su cause osservabili e spiegabili solo attraverso il ricorso ai cinque sensi, sostiene infatti che unica causa di malattia, per gli uomini, sia l'aria che viene immessa nel corpo attraverso la respirazione [...] La causalità ippocratica si configura, dunque, nel caso di tutte le malattie, come monocausalità, *aitìa* ascrivibile a un solo elemento, reale, tangibile, sottoponibile alla valutazione dei sensi e comune a tutti gli esseri viventi<sup>102</sup>». Se in Omero, la malattia era un essere autonomo, ben definito e indipendente dal corpo, un soggetto esterno, che prendeva vita dalle diverse disposizioni divine, in Ippocrate il *νόσος* è ascrivibile ad una modifica rispetto allo stato ordinario del corpo e del suo benessere, che si fonda sul corretto equilibrio tra gli umori e le loro qualità. Compito del medico ippocratico è dunque ristabilire l'armonia e la giusta misura all'interno dell'organismo. L'eziologia divina, religiosa, delle malattie viene dunque criticata, soprattutto da parte dell'autore del *Male sacro*<sup>103</sup>, al pari di ciò che farà in un periodo ancora successivo il neoplatonico Plotino<sup>104</sup> in riferimento all'arte dei maghi.

Tramite queste considerazioni abbiamo potuto notare come non vi sia una visione concorde all'interno del mondo greco antico sull'origine delle malattie e sui rimedi ad esse, ma quel che è certo è che è sempre la malattia e non la salute a manifestarsi e ad invadere il corpo. Per di più, in ogni contesto di patologia, anche al giorno d'oggi, dobbiamo distinguere una molteplicità di piani, da quello che interessa l'esperienza soggettiva del malessere (*illness*), a quello che riguarda l'alterazione oggettiva dell'organismo (*disease*), infine a quello che concerne il significato sociale del malato (*sickness*). A questa perenne pluralità di aspetti che si manifestano non si può mai reagire con una risposta unica.

---

<sup>102</sup> Gazzaniga 2014, p. 25.

<sup>103</sup> Per l'edizione critica italiana dell'opera vd. Roselli 2001.

<sup>104</sup> Plot. II, 9, 14.

## 2.2. Introduzione ai Pitagorici: uno sguardo accurato sulla vita del loro massimo rappresentante, Pitagora

Ed è proprio con una molteplicità di mezzi e di forme che i Pitagorici si avvicinano ai problemi della realtà, a partire dalla relazione che il complesso psicosomatico intrattiene con l'universo a cui si affaccia. Affrontare la figura di Pitagorici, rappresenta, tuttavia, una questione complessa, di cui parleremo meglio nel paragrafo successivo, considerando che i dettagli sul loro conto sono stati ricostruiti in maniera sistematica in epoca post-platonica e post-aristotelica. Le fonti che abbiamo a disposizione, perlomeno sul loro capostipite, Pitagora, sono rappresentate dalle *Vite* pitagoriche di Giamblico e Porfirio<sup>105106</sup>, dall'VIII libro della raccolta biografica di Diogene Laerzio e dal X libro di Diodoro. Anche Fozio riporta un'anonima biografia, nonostante le informazioni a riguardo siano piuttosto scarse. L'allievo di Callimaco Erminippo presenta, invece, particolari piuttosto eccentrici sulla figura di Pitagora, tanto che la sua opera può essere a buon diritto considerata come una sorta di descrizione satirica. Ulteriori fonti sono Dicearco, Eraclide Pontico, Aristosseno e Timeo, talvolta in contrasto tra loro. Qualche citazione nei confronti di Pitagora si ha anche da parte di Duride e Teopompo. Secondo le informazioni cronologiche fornite da Eratostene, Pitagora di Samo sarebbe stato vincitore olimpico nel 588 a.C, mentre secondo Aristosseno di Taranto il filosofo si sarebbe allontanato dall'Asia minore a causa della tirannide esercitata sui sudditi dalla figura egemonica di Policrate nel 532-531 a.C.. Sulla nascita del filosofo a Samo gli autori sono per di più concordi<sup>107</sup>. Annoverato tra i sapienti dell'antichità, il padre si chiamava Mnesarco<sup>108</sup> e sarebbe stato un incisore di pietre preziose per anelli<sup>109</sup>, anche se non sappiamo con certezza quanto lunga fosse la tradizione locale della sua famiglia, visto che un certo Cleante, autore di un testo di carattere mitologico, dice Mnesarco originario di Tiro in Siria o tirreno di Lemno<sup>110</sup>. Essendo giunti a Delfi per commercio i genitori, la

---

<sup>105</sup> La relazione tra questi due autori fu messa in evidenza da Rohde. In realtà Giamblico e Porfirio si basano a loro volta sull'opera di Nicomaco, *Theologumena arithmeticae*, e su altre fonti come quella di Apollonio di Tiana.

<sup>106</sup> Si vedano come edizioni italiane di riferimento Giangiulio 1991 e Mutti 2010.

<sup>107</sup> Si pensi, ad esempio, a Varr. *Ling.* 5, 11 e Diod. Sic. X, 3, 1 e, Iambl. *V. P.* 4, dove si parla della discendenza dei genitori dalla stirpe di Anceo, fondatore della colonia di Samo; tuttavia, vi è anche chi ritiene fosse tirreno, come si afferma in Clem. Al. *Strom.* I, 66 e Plut. *Quest. Conv.* VIII, 7, 1, per cui Pitagora sarebbe nato e sarebbe stato educato in Etruria.

<sup>108</sup> Secondo Apollonio, alcuni ritenevano che fosse figlio di Apollo e della Pizia, forse per giustificare la forte presenza apollinea nelle dottrine pitagoriche.

<sup>109</sup> Diog. VIII, 1.

<sup>110</sup> Porph. *V. P.* 1-2.

Pizia avrebbe vaticinato la nascita di un figlio dotato delle massime qualità, dalla bellezza alla saggezza, che sarebbe stato al servizio del genere umano eccellentemente in ogni campo della vita<sup>111</sup>. Pitagora sarebbe stato educato da Ferecide di Siro, considerato quasi un veggente o profeta, capace di prevedere terremoti semplicemente osservando l'acqua in un pozzo<sup>112</sup>; pare, inoltre, che la dottrina dell'immortalità dell'anima fosse frutto dell'insegnamento di tale maestro, che, ammalatosi di ftiriasi<sup>113</sup>, fu poi sepolto, sembra dal suo stesso allievo, sull'isola di Delo<sup>114</sup>. Altre figure di riferimento per Pitagora sarebbero state quelle di Creofilo<sup>115</sup>, Ermodamante<sup>116</sup>, Anassimandro di Mileto per quanto riguarda l'indagine sul mondo naturale, Epimenide di Creta, importante per la dimensione profetica e catartica<sup>117</sup>, quindi iatromantica, e da Talete di Mileto<sup>118</sup>. C'è chi ritiene che il filosofo sia stato anche allievo di Abari, un iperboreo, del mago Zarata, dei Caldei, degli Egiziani<sup>119</sup><sup>120</sup> e dei Magi persiani<sup>121</sup>, e tutto questo spiegherebbe il suo forte legame con l'ambito della terapia curativa magica, oltre a quello matematico-geometrico e astronomico. In epoca rinascimentale, Pico della Mirandola «drew connections between Pythagorean philosophy, the Kabbalah, the Chaldean Oracles and Arabic wisdom<sup>122</sup>». Da questi suoi contatti risulta ben noto che viaggiò molto, in Oriente, Egitto<sup>123</sup>, Fenicia e Creta<sup>124</sup>, ma la sua area di lavoro principale sarebbe stata l'Italia, tra Crotone e Metaponto<sup>125</sup>, dove giunse mentre a Roma regnava Tarquinio il Superbo<sup>126</sup>, fondò una scuola e trovò anche la morte. L'Italia avrebbe rappresentato la patria realmente aspirata da Pitagora, dal momento che era una terra con la fama di essere ricca

---

<sup>111</sup> Iambl. V. P. 5.

<sup>112</sup> Plin. Nat. 2, 191.

<sup>113</sup> Si tratta di un'infestazione di pidocchi (pediculosi).

<sup>114</sup> Diog. I, 118, in cui si riporta l'opinione di Aristosseno.

<sup>115</sup> Iambl. V. P. 9.

<sup>116</sup> Porph. V. P. 15.

<sup>117</sup> Apul. Flor. 2, 15.

<sup>118</sup> Iambl. V. P. 11-12.

<sup>119</sup> Prima di lui in Egitto erano stati a formarsi personaggi del calibro di Licurgo, Solone, Orfeo e Museo e molti altri. Vd. Diod. Sic. I, 96, 1-2.

<sup>120</sup> Scho. Plat. In Remp. 600 b.

<sup>121</sup> Cic. Fin. 5, 87.

<sup>122</sup> Cornelli 2013, p. 30.

<sup>123</sup> Isocr. Bus. 28, secondo cui sarebbe appunto divenuto discepolo dei maestri egizi e, grazie ai loro insegnamenti, avrebbe introdotto la filosofia in Grecia.

<sup>124</sup> Sul monte Ida avrebbe appreso la scienza delle cose divine, secondo quanto si riscontra in Pap. Herc. 1788 (Coll. Alt. VIII fr. 4).

<sup>125</sup> Secondo Porph. V. P. 4, Pitagora si sarebbe recato a Metaponto dopo aver trascorso vent'anni a Crotone.

<sup>126</sup> Cic. Rep. 2, 28 e Gell. 17, 21, 6; tuttavia, lo stesso Cicerone, in Tusc. 4,2, afferma anche che Pitagora era in Italia quando Giunio Bruto introdusse la repubblica, liberando Roma dalla monarchia. Liv. 1, 12, 2 dice, invece, che le dottrine di Numa sono da attribuire a Pitagora.

di uomini desiderosi di imparare<sup>127</sup>, «amanti del sapere», come del resto egli stesso si definiva. Gli insegnamenti proposti da Pitagora presentavano un'intensa relazione con il sacro, in particolare con le credenze escatologiche e con divinità ctonie come Dioniso, Demetra e Persefone. Del resto, la singolarità della Magna Grecia, in tal senso, era data dall'incontro tra tradizioni religiose differenti, quelle italiche, quelle mediterranee e quella greca. Solamente nelle località di Crotona, Metaponto e Macalla, oltre alla triade divina infera era venerato anche Apollo *καθαρτής*, fatto testimoniato anche dalla presenza del tripode apollineo in ambito numismatico e, in particolare, negli stateri della zecca di Caulonia, di Apollo stesso accompagnato da un cervo. Nella dottrina pitagorica la divinità solare apollinea, di cui si pensava Pitagora potesse essere figlio<sup>128</sup>, e le divinità ctonie sono fortemente interconnesse. Non conosciamo bene l'attività politica di Pitagora, ma sicuramente «ci è noto di comunità pitagoriche che sul finire del VI secolo, nelle città dell'Italia meridionale, godevano di alta considerazione e perseguivano una politica aristocratica<sup>129</sup>». Porfirio<sup>130</sup> racconta che il filosofo, giunto a Crotona, grazie al suo aspetto e al suo temperamento, sarebbe riuscito ad ottenersi il favore di magistrati e Consiglio degli anziani e il compito di educare i giovani e le donne, tra cui la nota Teano, che sarebbe stata sua moglie<sup>131</sup>. Prima di Porfirio, Diodoro Siculo sottolinea quanto l'animo di Pitagora fosse così affascinante nei discorsi e carico di *σωφροσύνη*<sup>132</sup> da divenire un modello di vita per le nuove generazioni. Senza dubbio, grazie al circolo pitagorico, tra il 510 e il 450 a.C., Crotona avrebbe vissuto un momento di forte prosperità, poi venuta meno a causa di disordini interni che avrebbero portato Taranto, con la figura di Archita, a divenire il successivo centro pitagorico; la sede di riunione precedente dei pitagorici sarebbe, infatti, andata in fiamme. Al di là delle influenze sulla gestione della *πόλις*, al personaggio storico reale di Pitagora si accompagnano una serie di racconti carichi di elementi meravigliosi, diffusisi grazie alle già menzionate figure di autori tardi come Porfirio, Giamblico e Diogene Laerzio e, prima di loro, Aristotele. Quest'ultimo, nella *Metafisica*<sup>133</sup>, riporta una serie di aneddoti alquanto singolari e interessanti. Pitagora, infatti, sarebbe stato protagonista di una serie di miracoli, come quello dell'annuncio di

---

<sup>127</sup> Iambl. V. P. 28.

<sup>128</sup> Iambl. V. P. 5.

<sup>129</sup> Lesky 2016, p. 208.

<sup>130</sup> Porph. V. P. 18.

<sup>131</sup> Diog. VIII, 42.

<sup>132</sup> Diod. Sic. X, 3, 2-3.

<sup>133</sup> Aristot. *Metaph.* 986 a, 29.

un morto a bordo di una nave che stava per entrare nel porto di Metaponto, dell'arrivo dell'orsa bianca a Caulonia, dell'uccisione di un serpente attraverso un morso dato da Pitagora in persona, della manifestazione di una voce sovraumana che lo salutava chiamandolo per nome e della sua apparizione simultanea a Crotone e a Metaponto. Sempre Aristotele racconta che Pitagora avrebbe mostrato agli spettatori seduti a teatro la sua coscia d'oro e che gli abitanti di Crotone lo avrebbero legato ad Apollo Iperboreo, poiché nato da un germe migliore di quello umano<sup>134</sup>. Si tratta di narrazioni mirabolanti, che mostrano quanto Pitagora avesse assunto dei tratti così celesti da essere oggetto di racconti mitici e soggetto degno di venerazione, tanto che la sua dimora a Metaponto sarebbe divenuta un tempio dopo la sua morte<sup>135</sup>.

Il poeta arcaico Senofane<sup>136</sup> avrebbe raccontato, invece, un episodio più verosimile riguardante il riconoscimento da parte di Pitagora dell'anima di un amico custodita nel corpo di un piccolo cane in preda a dei lamenti per dei maltrattamenti subiti. Questo fatto pone in luce uno dei fondamenti delle dottrine pitagoriche, quello della trasmigrazione e della reincarnazione delle anime, attorno a cui ruotano tutta una serie di precetti che agiscono sullo stile di vita umano; il corpo deve sottoporsi ad un regime di vita carico di prescrizioni e di divieti, al fine di tutelare il destino dell'anima. Lo stesso Pitagora si sarebbe reincarnato ogni 216 anni, secondo Androcide il Pitagorico, Eubolide Pitagorico, Aristosseno, Ippoboto e Neante<sup>137</sup>, e avrebbe avuto l'anima di Etalide<sup>138</sup>, poi di Euforbo<sup>139</sup>, di Ermotimo<sup>140</sup> e del pescatore di Delo Pirro<sup>141</sup>. L'altra teoria a fondamento del pitagorismo è data dalla centralità del numero, ritenuto principio ordinatore dell'universo. Studiosi come Burkert<sup>142</sup> hanno comunque dubitato che certi campi di sapere, tra cui quello delle teorie matematiche, fossero da attribuire direttamente a Pitagora. Diogene<sup>143</sup> riferisce,

---

<sup>134</sup> Ael. V. H., II 26: «*Ἀριστοτέλης λέγει ὑπὸ τῶν Κροτωνιατῶν τὸν Πυθαγόραν Ἀπόλλωνα Ὑπερβόρειον προσαγορεύεσθαι. κάκεῖνα δὲ προσεπιλέγει ὁ τοῦ Νικομάχου, ὅτι τῆς αὐτῆς ἡμέρας ποτὲ καὶ κατὰ τὴν αὐτὴν ὄραν καὶ ἐν Μεταποντίῳ ὄφθη ὑπὸ πολλῶν καὶ ἐν Κρότωνι τῷ ἀγῶνι ἐξανιστάμενος, ἐνθα καὶ τῶν μηρῶν ὁ Πυθαγόρας παρέφηνε τὸν ἕτερον χρυσοῦν*».

<sup>135</sup> Iust. 20, 4.

<sup>136</sup> V S 21 B 7.

<sup>137</sup> *Theol. Arithm.*, p. 40 Ast.

<sup>138</sup> Messaggero degli Argonauti, figlio di Hermes, che ottiene dal padre il dono della memoria eterna dopo la morte; per questo motivo Pitagora, incarnatosi in lui avrebbe potuto ricordare le vite precedenti.

<sup>139</sup> Si tratta del figlio dell'anziano sacerdote troiano Pantoo, che combatte giovanissimo in occasione della guerra di Troia e rimane ucciso per mano di Menelao.

<sup>140</sup> Il ritrovamento da parte di questi dello scudo di Menelao in uno stato di composizione presso il tempio di Apollo a Branchide sarebbe la garanzia di memoria della vita precedente.

<sup>141</sup> Diog. VIII, 4.

<sup>142</sup> Vd. Burkert 1962.

<sup>143</sup> Diog. VIII, 8.



per esempio, che secondo Aristosseno Pitagora avrebbe appreso i precetti morali, poi divenuti suoi, da parte di Temistoclea, sacerdotessa delfica. Ad ogni modo, saperi come quello del famoso teorema geometrico sono ancora oggi studiati sui libri scolastici sotto il suo nome e quello della sua cerchia. Per Pitagora, il numero, senza il quale l'universo non esisterebbe, permetterebbe di illustrare la pluralità degli elementi cosmici, a partire dai toni musicali; esisterebbe, infatti, una relazione diretta tra la lunghezza della corda di uno strumento e l'altezza del suono generato da questa. Matematica e musica, dunque, sono strettamente unite nel pitagorismo e l'armonia musicale perfetta garantirebbe un regolare moto delle sfere celesti. Del resto, sembra che la definizione di *κόσμον* in riferimento all'ordine che domina il creato sarebbe attribuibile proprio a Pitagora<sup>144</sup>. La trasmissione di questo insieme di conoscenze ai discepoli della sua scuola sarebbe avvenuta in forma orale e si dice che la personalità e la cultura di Pitagora avrebbero ispirato figure come quella di Empedocle<sup>145</sup> e di Democrito<sup>146</sup>. D'altro canto, non possediamo alcuna sua opera in forma scritta prima dell'epoca di Filolao; perciò, «non esiste alcuna sicura dossografia<sup>147</sup>» e dobbiamo affidarci alle testimonianze di altre fonti. Per Eraclito di Efeso<sup>148</sup> Pitagora avrebbe realmente lasciato qualcosa di scritto, tanto che a lui, secondo Diogene<sup>149</sup>, sarebbero ascrivibili tre libri, *Παιδευτικόν*, *Πολιτικόν*, *Φυσικόν*, rispettivamente uno sull'educazione, uno sulla politica e uno sulla fisica, ovvero i campi di studio a cui la sua vita sarebbe stata concretamente rivolta.

### 2.3. La 'questione pitagorica'

Parlare di Pitagorici significa, in un certo senso, aprire una questione che solleva una serie di problematiche. Partiamo dal presupposto che la storia della critica è stata attraversata da interpretazioni troppo differenti sul Pitagorismo e, quindi, difficilmente in dialogo tra di loro. Pertanto, Kahn<sup>150</sup> ha dichiarato l'inutilità del fatto che vengano avanzate nuove teorie sul Pitagorismo, dal momento che «it's hard enough to satisfy

---

<sup>144</sup> Ps. Plut. *Plac.* 886 b.

<sup>145</sup> Diog. VIII, 56.

<sup>146</sup> Diog. IX 38.

<sup>147</sup> Reale 2006, p. 217.

<sup>148</sup> D K 22 B 129.

<sup>149</sup> Diog. VIII, 6.

<sup>150</sup> Kahn 1974, p. 163.

minimal standards of historical rigor in discussing the Pythagoreans. It would be preferable to assess traditions with the aim of producing a good historiographical presentation<sup>151</sup>». Tutto questo perché i risultati raggiunti dagli storici sono sempre relativi e, nel caso del Pitagorismo, non si è mai sinora giunti ad esiti esaustivi. Quella del Pitagorismo costituisce una categoria che contiene e riassume al proprio interno situazioni e pensieri talvolta assai distanti tra loro; dunque, non è possibile parlare di un'unica forma di Pitagorismo. Dopo aver analizzato la figura di Pitagora, non possiamo affermare che tutti i Pitagorici seguissero pedissequamente le esperienze e le dottrine che provenivano dal loro capostipite. Pitagora, come abbiamo visto, secondo alcuni non avrebbe lasciato nulla di scritto, eppure la diffusione della filosofia pitagorica è strettamente connessa ad una questione filologica, ovvero la creazione di una tradizione accademica ad essa legata. Si parla di due o tre generazioni di Pitagorici, senza però che sia concretamente esistita una vera e propria scuola che avrebbe garantito una certa uniformità e continuità di pensiero. I Pitagorici sarebbero stati, piuttosto, una sorta di associazione che mirava alla condivisione di uno specifico e rigoroso stile di vita, un *βίος*, e di insegnamento, un insieme di pratiche condivise all'interno di una stessa corrente filosofica. Tuttavia, nella trasmissione del loro conglomerato di saperi e nelle informazioni sulle loro esistenze, si percepisce spesso l'idea dell'esistenza di fratture, che mettono in luce certi elementi e ne oscurano altri. «From the prologue to Iamblichus' Pythagorean Life (Iambl. V. P.: 1), to Hegel's Lectures on the Philosophy of History, and the recent interpretations of Kingsley 1995<sup>152</sup>, it is possible to confront the presuppositions that led different authors to favor one or another image and so conditioned their interpretations of the 'Pythagorean question' and the purported Pythagorean attempt to solve it (Burkert 1972: I 153)<sup>154</sup>». La storia della tradizione, come si sa, opera sempre delle scelte, realizza delle selezioni su ciò che è opportuno conservare e ciò che va scartato, e allo stesso tempo aggiunge elementi determinando un'espansione della tradizione stessa; infatti, nella trasmissione in ambito pitagorico si è puntata l'attenzione più su certi aspetti che su altri e questo ha indubbiamente contribuito a fornire una determinata visione, a delineare un determinato quadro attorno alla questione pitagorica; lo stesso Diels, nella sua raccolta di frammenti, ha realizzato una selezione del materiale,

---

<sup>151</sup> Cornelli 2013, p. 1.

<sup>152</sup> Vd. Kingsley 1995.

<sup>153</sup> Vd. Burkert 1972.

<sup>154</sup> Cornelli 2013, p. 4.

basandosi, per esempio, su ciò che è connesso con Aristosseno e con il contesto aristotelico-peripatetico, con delle scelte che risultano, pertanto, arbitrarie. In generale, per la ricostruzione del pensiero pitagorico antico, quello che possediamo deriva da un contesto neopitagorico. Da ciò che ne deriva dalle varie testimonianze, si può parlare comunque di un sistema filosofico a tutti gli effetti, dal momento che vengono mantenute costanti le caratteristiche di base<sup>155</sup>. Si tratta di un sistema dinamico, non statico, dotato di «poliedricità e potenza, con cui esso ha abbracciato entro di sé tutta quanta la sostanza della cultura del suo tempo, l'elemento religioso, quello etico-politico e quello scientifico<sup>156</sup>» e anche da qui deriva la sua complessità. Un'altra problematica da porre in evidenza si lega alla presenza di due gruppi all'interno della stessa scuola, secondo una distinzione osservata da Burnet<sup>157</sup>, ovvero gli acusmatici, *ἀκουσματικοὶ*, e i matematici, *μαθηματικοί*; gli uni interessati alla dimensione della religiosità arcaica degli *ἀκούσματα* e dei *σύμβολα* e dunque agli aspetti esoterici celati dietro a queste particolari forme e linguaggi sacri, gli altri rivolti allo studio di principi geometrico-matematici. L'identificazione di questi due diversi indirizzi, chiamati anche di *Πυθαγορικοὶ* e *Πυθαγορισταί*, risalirebbe a Giamblico<sup>158</sup> e Porfirio<sup>159</sup>. In realtà la differenziazione nella scuola, nel VI e V sec. a.C., tra acusmatici e matematici viene meno nel momento in cui si pensa alla figura di Pitagora, che incarnava entrambi gli indirizzi, e all'ambito della dimensione iatromantica della *κάθαρσις*, dove si condensano aspetti scientifici e sacrali. Si ritorna al concetto secondo cui il Pitagorismo, in realtà, ha un approccio integrato nei confronti del mondo: «the kinship of men and beasts, the abstinence from flesh, and the doctrine of transmigration all hang together and form a perfectly intelligible whole<sup>160</sup>». La visione filosofica pitagorica sarebbe stata anche applicata alla vita politica magnogreca al fine di garantire l'armonia pubblica e quindi la pace. Ad ogni modo, quando ci si riferisce ai Pitagorici impegnati sul fronte cittadino, non ci si riferisce per forza a Pitagora stesso. Egli avrebbe sì preso parte all'impegno politico, ma non sarebbe stato direttamente coinvolto nelle decisioni istituzionali concrete. Il contributo di Jaeger<sup>161</sup> è qui importante al fine di collocare al posto giusto la figura del filosofo. Pitagora

---

<sup>155</sup> Zeller, Mondolfo 1938, p. 599.

<sup>156</sup> Ibid. p. 607.

<sup>157</sup> Vd. Burnet 1908.

<sup>158</sup> Iamb. V. P. 80.

<sup>159</sup> Porph. V. P. 37.

<sup>160</sup> Burnet 1908, p. 106.

<sup>161</sup> Vd. Jaeger 1928.

sarebbe stato un educatore che si sarebbe servito delle teorie matematiche e musicali come strumenti didattici. Il potere da lui esercitato sui cittadini sarebbe stato quello di una guida, di un maestro, che si preoccupa del benessere, del nutrimento spirituale dei suoi allievi. Per Pitagora, prendersi cura del cosmo significava anche prendersi cura degli uomini che lo abitavano, del loro dimorare nei corpi e delle loro anime. Di fatto, a livello cittadino, il Pitagorismo «si dimostrò qualcosa di più e di diverso di un astratto fenomeno di cultura, della manifestazione di un particolare indirizzo religioso-dogmatico, o infine di una mera espressione intellettualistica [...] fu l'espressione caratteristica di un'organizzazione degli intellettuali rispondente alle esigenze di un gruppo dominante, di un'elita politica, la quale in un primo tempo, al pari delle teocrazie, si identificò e fu una cosa sola con i propri intellettuali.<sup>162</sup>». I Pitagorici avrebbero rivolto il loro operare al servizio di una politica rivolta a ideali aristocratici, tanto che Pitagora sarebbe stato un punto di riferimento per figure politiche come quella del re Numa, nonché avrebbe influenzato il sistema cosmico platonico. Per quanto riguarda il pensiero matematico, Burkert ha sostenuto la presenza di una profonda differenza tra la visione dei Pitagorici e quella degli Ionici come Ippocrate di Kos. «People knew numbers before mathematics in the strict sense; and it was in the pre-scientific era that 'number mysticism' arose. [...] No one could overlook the fact that this kind of thing was present in Pythagoreanism<sup>163</sup>». L'universo delle teorie pitagoriche, dunque, sotto questa luce, non avrebbe realmente contribuito ad arricchire il sapere matematico, dal momento che esse si legherebbero ad una dimensione più primitiva, non ancora razionale. Il Pitagorismo si connetterebbe allora ad un ambito magico, sciamanico, taumaturgico, lontano dall'approccio razionalistico-scientifico ippocratico. La figura di Pitagora, tuttavia, si presenta più vicina al mondo ippocratico per i concetti di *κάθαρσις*, purificazione, presupponendo la separazione dell'anima dal corpo, pratica presente anche nel mondo medico ma a livello più somatico, e di *ἀνάμνησις*<sup>164</sup>, la stimolazione della *μνημοσύνη*, il ricordo, la ricognizione delle vite precedenti da parte dell'anima, che in campo ippocratico costituisce la raccolta di dati sulla salute passata dell'organismo. I Pitagorici mostrano anche elementi di vicinanza con l'Orfismo e il Dionisismo. Sembra addirittura che il movimento pitagorico abbia apportato una sorta di riforma all'interno della dimensione orfica, visibile all'interno di un gruppo specifico di laminette auree studiate da Pugliese

---

<sup>162</sup> Ferrero 1955, p. 21.

<sup>163</sup> Burkert 1972, pag. 466.

<sup>164</sup> Tale concetto è stato fortemente recuperato da Platone.

Carratelli, che mostrano una maggiore attenzione all'impegno spirituale per comprendere maggiormente i fondamenti dell'esistenza umana. Per sintetizzare, il movimento pitagorico si caratterizza come dotato di una pluralità di volti, arricchita anche dagli autori che hanno continuato ad espandere la sua immagine, tanto che non si può mai parlare di un momento che abbia sancito la fine, la chiusura di questa scuola. La categoria storiografica del Pitagorismo è così complessa da richiedere il dialogo tra le diverse discipline, al fine di fornire una sua identità ben definita, a partire dalla storia della filosofia, la storia della scienza, l'antropologia, l'archeologia e la filologia.

#### 2.4. L'identità pitagorica

Abbiamo constatato come il Pitagorismo sia una realtà multiforme. È certo, però, che esistevano dei tratti comuni che definivano l'identità di un pitagorico. Per spiegarlo secondo quanto concepiva lo sguardo antico, possiamo servirci dei dialoghi platonici, se è vero che la filosofia platonica si ispira al Pitagorismo. Citiamo, in questo contesto, due passi di *Repubblica*, che offrono due immagini distinte. Al libro VII, 530 d, in cui si sta discorrendo sulla tematica dell'astronomia, abbiamo il primo riferimento di nostro interesse ai Pitagorici:

*«Κινδυνεύει, ἔφην, ὡς πρὸς ἀστρονομίαν ὄμματα πέπηγεν, ὡς πρὸς ἑναρμόνιον φορὰν ὄτα παγῆναι, καὶ αὐταὶ ἀλλήλων ἀδελφαὶ τινες αἱ ἐπιστῆμαι εἶναι, ὡς οἴ τε Πυθαγόρειοί φασιν»*

*«Rischierei a dire, risposi, che come gli occhi sono conformi all'astronomia così le orecchie lo sono per i movimenti celesti, e che pertanto queste scienze sono tra loro sorelle, come affermano i Pitagorici»*

Socrate e Glaucone, nel loro dialogare, si trovano in linea con quello che rappresenta il pensiero pitagorico. Platone sembra qui identificare il Pitagorismo come una particolare scuola di pensiero rivolta allo studio delle questioni celesti, al quale si approccia con un particolare metodo<sup>165</sup>. La stessa visione è presentata da un frammento autentico di Archita di Taranto<sup>166</sup>, pitagorico e responsabile di aver salvato Platone dalla morte minacciatagli dal tiranno Dionigi:

---

<sup>165</sup> Cfr. *Resp.* VII, 531 a-d.

<sup>166</sup> D K 47 B 1.

«καλῶς μοι δοκοῦντι τοὶ περὶ τὰ μαθήματα διαγνώμεναι, καὶ οὐθὲν ἄτοπον ὀρθῶς αὐτοῦς, οἷά ἐντι, περὶ ἐκάστων φρονέειν· περὶ γὰρ τᾶς τῶν ὄλων φύσιος καλῶς διαγνόντες ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος, οἷά ἐντι, καλῶς ὀφείσθαι. περὶ τε δὴ τᾶς τῶν ἄστρον ταχυτάτος καὶ ἐπιτολᾶν καὶ δυσίων παρέδωκαν ἀμὴν σαφῆ διάγνωσιν καὶ περὶ γαμετρίας καὶ ἀριθμῶν καὶ σφαιρικᾶς καὶ οὐχ ἥκιστα περὶ μωσικᾶς. ταῦτα γὰρ τὰ μαθήματα δοκοῦντι ἡμεν ἀδελφεά»

«mi sembra che abbiano ottenuto buoni risultati coloro che si dedicano allo studio delle scienze matematiche e non è strano che ragionassero in maniera corretta sulle qualità delle singole cose, dal momento che, conoscendo la natura del tutto, dovevano conoscere anche le cose particolari. Così ci hanno presentato chiare nozioni sulla velocità degli astri, sul loro sorgere e tramontare, ma anche sulla geometria, l'aritmetica e non meno sulla musica. Infatti, queste scienze sembrano essere sorelle»

Archita identifica qui i Pitagorici come gli studiosi di astronomia, matematica e musica, un cenacolo di intellettuali uniti dall'interesse scientifico e filosofico. Anche Aristotele<sup>167</sup>, indagando le cause delle cose, condivide quest'idea per cui i Pitagorici sarebbero stati una comunità di studio che avrebbe arricchito di nuove conoscenze il mondo scientifico, tanto che afferma:

«Ἐν δὲ τούτοις καὶ πρὸ τούτων οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι πρῶτοι ταῦτά τε προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς φήθησαν εἶναι πάντων.»

«Nello stesso tempo, però, e anche prima, i cosiddetti pitagorici si applicarono alla matematica, e furono i primi a sviluppare questa scienza; e attraverso lo studio sono giunti a credere che i suoi principi sono i principi di tutto.»

I circoli pitagorici a cui si riferiscono Platone, Archita e Aristotele, in effetti, sono quelli del loro tempo, tra V e IV sec. a.C., non quelli delle origini, di VI-V sec. a.C.. Per un riferimento a questi ultimi dobbiamo passare per il X libro di *Repubblica*<sup>168</sup>, dove si discute sulle capacità di Omero nei vari campi del sapere:

«Ἄλλα δὴ εἰ μὴ δημοσίᾳ, ἰδίᾳ τισὶν ἡγεμῶν παιδείας αὐτὸς ζῶν λέγεται Ὅμηρος γενέσθαι, οἷ

---

<sup>167</sup> Met. 985 b, 23.

<sup>168</sup> Resp. X, 600 a-b.

*ἐκεῖνον ἡγάπων ἐπίσυνουσία καὶ τοῖς ὑστέροις ὁδὸν τινα παρέδοσαν βίου Ὀμηρικὴν, ὥσπερ Πυθαγόρας αὐτὸς τε διαφερόντως ἐπὶ τούτῳ ἡγαπήθη, καὶ οἱ ὕστεροι ἔτι καὶ νῦν Πυθαγόρειον τρόπον ἐπονομάζοντες τοῦ βίου διαφανεῖς πῃ δοκοῦσιν εἶναι ἐν τοῖς ἄλλοις»*

*«Ma si dice che, se non pubblicamente, almeno in privato nella sua vita Omero abbia personalmente seguito l'educazione dei discepoli che, amando la sua presenza, hanno tramandato alle future generazioni un modo di vivere omerico, così come Pitagora, che per lo stesso motivo fu assai amato e i successori che oggi chiamano pitagorico il loro modo di vita in un certo senso si distinguono dagli altri»*

In questo passo Platone fa un'esplicita menzione non tanto di una comunità di studio, ma di un gruppo di discepoli che condividono uno stile di vita improntato dal loro maestro, un *Πυθαγόρειον τρόπον*, appunto. Il pitagorico di prima generazione non è, quindi, semplicemente chi ha come oggetto dei propri studi il numero o gli astri, ma chi segue una determinata guida. In particolare, i Pitagorici sarebbero gli allievi di Pitagora. «Il pitagorismo non è sorto come una scuola filosofica, e non può essere una dottrina filosofica ciò che permette di identificare un pitagorico. Un criterio più affidabile consiste nel considerare pitagorici coloro che la tradizione antica qualifica come discepoli o successori di Pitagora e aderenti all'associazione [...] ciò esclude la delimitazione del fenomeno pitagorico a un ambito scientifico ben preciso o a una filosofia monotematica<sup>169</sup>». Vista questa diversità di visioni, dobbiamo pensare forse a un punto di incontro tra la concezione dei Pitagorici come gruppo di studio scientifico e quella come scuola dedita a seguire le linee dettate da un maestro. Potremmo riassumere si trattasse di una *κοινωνία*, termine neotestamentario che allude ad una comunità di persone che vive in uno stato di condivisione, di rispetto e di fratellanza. Non possiamo parlare dei Pitagorici come una forma associazionistica con i tratti del *θίασος*, a causa della loro partecipazione alla vita politica. Nell'antica Grecia, infatti, il *θίασος* rappresentava una confraternita di carattere religioso, dedita al culto di una particolare divinità, all'interno della quale vi era una gerarchia di ruoli. Studiosi come Rohde<sup>170</sup> hanno identificato il Pitagorismo, invece, come una sorta di 'setta', termine più preciso nel campo delle scienze delle religioni, ma che può mostrare una connotazione dispregiativa. È evidente che quest'ultima definizione dà l'idea di una comunità di natura segreta, retta da una figura autoritaria, con una possibilità di accesso a pochi membri e una conseguente chiusura nei confronti del mondo esterno, uno statuto specifico e dei momenti di ritrovo con cadenze regolari, nonché la condivisione dei beni tra i fratelli all'interno

---

<sup>169</sup> Centrone 1999, p. 441.

<sup>170</sup> Vd. Rohde 1898.

dell'alleanza. Informazioni fondamentali ci sono fornite, a tal proposito, dalle *Vite* di Giamblico e Porfirio, che descrivono nei minimi dettagli le condizioni necessarie per entrare e conservare il proprio statuto all'interno della cerchia pitagorica. Iniziamo da quanto Giamblico sostiene sul tema della condivisione, del rapporto di *φιλία* vigente all'interno della comunità, un rapporto di amicizia e fraternità che prevedeva una reciprocità di affetti e, ovviamente, impediva che vi fosse una qualsiasi forma di ostilità:

«Φιλίαν δὲ διαφανέστατα πάντων πρὸς ἅπαντας Πυθαγόρας παρέδωκε, θεῶν μὲν πρὸς ἀνθρώπους δι' εὐσεβείας καὶ ἐπιστημονικῆς θεραπείας, δογμάτων δὲ πρὸς ἄλληλα καὶ καθόλου ψυχῆς πρὸς σῶμα λογιστικοῦ τε πρὸς τὰ τοῦ ἀλόγου εἶδη διὰ φιλοσοφίας καὶ τῆς κατ' αὐτὴν θεωρίας, ἀνθρώπων δὲ πρὸς ἀλλήλους, πολιτῶν μὲν διὰ νομιμότητος ὑγιᾶς, ἑτεροφύλων δὲ διὰ φυσιολογίας ὀρθῆς, ἀνδρὸς δὲ πρὸς γυναῖκα ἢ τέκνα ἢ ἀδελφοὺς καὶ οἰκείους διὰ κοινωνίας ἀδιαστρόφου, συλλήβδην δὲ πάντων πρὸς ἅπαντας καὶ προσέτι τῶν ἀλόγων ζῴων τινὰ διὰ δικαιοσύνης καὶ φυσικῆς ἐπιπλοκῆς καὶ κοινότητος, σώματος δὲ καθ' ἑαυτὸ θνητοῦ τῶν ἐγκεκρυμμένων αὐτῶ ἐναντίων δυνάμεων εἰρήνευσίν τε καὶ συμβιβασμὸν δι' ὑγείας καὶ τῆς αὐτῆς διαίτης καὶ σωφροσύνης κατὰ μίμησιν τῆς ἐν τοῖς κοσμικοῖς στοιχείοις εὐετηρίας. ἐν πᾶσι δὲ τούτοις ἐνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ κατὰ σύλληψιν τοῦ τῆς φιλίας ὀνόματος ὄντος, εὐρετῆς καὶ νομοθέτης ὁμολογουμένως Πυθαγόρας ἐγένετο, καὶ οὕτω θαυμαστὴν φιλίαν παρέδωκε τοῖς χρωμένοις, ὥστε ἔτι καὶ νῦν τοὺς πολλοὺς λέγειν ἐπὶ τῶν σφοδρότερον εὐνοούντων ἑαυτοῖς ὅτι τῶν Πυθαγορείων εἰσί.<sup>171</sup>»

«Riguardo all'amicizia universale, Pitagora diede un insegnamento assai chiaro: si trattava dell'amicizia degli dei verso gli uomini, per mezzo della pietà religiosa e sul culto razionale, delle dottrine tra di loro, dell'anima per il corpo e della ragione per le facoltà irrazionali, per mezzo della filosofia e della contemplazione propria di questa, degli uomini reciprocamente, tra i cittadini tramite il corretto rispetto della legge, tra gli stranieri attraverso la giusta scienza della natura umana, dell'uomo per la moglie, i figli, i fratelli e i parenti, per mezzo di un incorruttibile sentimento di condivisione. Dunque, amicizia di tutti per tutti, anche per certi animali, grazie alla giustizia, di naturale comunanza e solidarietà; amicizia del corpo con se stesso, pacificazione ed equilibrio delle forze contrastanti celate in esso, attraverso la buona salute, il regime di vita adatto a questa, la temperanza, come lo stato di benessere che caratterizza gli elementi celesti. Una sola e sempre la stessa è la parola in cui tutto ciò è compreso e sintetizzato, cioè l'amicizia, che è opinione concorde che Pitagora abbia scoperto e dimostrato,

---

<sup>171</sup> V. P. 229-230.



*e tanto degno di meraviglia è l'insegnamento riguardo a questa impartito ai discepoli che, ancora oggi molti affermano si tratti di pitagorici su quanti sono legati da una particolare reciproca benevolenza.»*

È interessante notare da questo passo quanto la *φιλία* non riguardasse semplicemente i rapporti all'interno del gruppo pitagorico, ma si riflettesse anche all'esterno: l'equilibrio interno alla comunità doveva avere ripercussioni universali e questo sarebbe stato quanto avrebbe inculcato Pitagora ai suoi discepoli. Per i Pitagorici, in particolare, l'armonia doveva stabilirsi tra tutti gli esseri, dalle entità divine a quelle animali, per cui si nutriva il medesimo rispetto, ma doveva anche riguardare il rapporto tra anima e corpo, provando compassione e dedicando cura all'involucro di carne che era a protezione del seme dell'immortalità. Quest'ultimo punto è particolarmente rilevante, perché è attorno ad esso che ruota tutto il regime di vita pitagorico, ben spiegato all'interno della *Vita pitagorica* di Giamblico, che insiste ancora sul tema della *φιλία*:

*«διὰ ταῦτὰ δὲ καὶ ἀνοιμίαν καὶ ὀλιγοσιτίαν καὶ ὀλιγοϋπνίαν, δόξης δὲ καὶ πλούτου καὶ τῶν ὁμοίων ἀνεπιτήδευτον περιφρόνησίν τε καὶ κατεξανάστασιν, καὶ αἰδῶ μὲν ἀνυπόκριτον πρὸς τοὺς προήκοντας, πρὸς δὲ τοὺς ὁμήλικας ἄπλαστον ὁμοιότητα καὶ φιλοφροσύνην, συνεπίτασίν τε καὶ παρόρμησιν πρὸς τοὺς νεωτέρους φθόνου χωρὶς, φιλίας δὲ πάντων πρὸς ἅπαντας<sup>172</sup>.»*

*«Per gli stessi motivi prescriveva di non bere, di mangiare e dormire poco e suggeriva lo spontaneo disprezzo e il rifiuto della gloria, della ricchezza e di altre cose simili, il rispetto sincero dei più anziani e un genuino atteggiamento di amicizia e benevolenza verso i coetanei, sollecitudine e incoraggiamento, senza invidia, verso i più giovani, amicizia di tutti verso tutti.»*

Pitagora insegnava ai propri allievi a praticare varie forme di purificazione verso se stessi che passavano, per esempio, attraverso l'astensione da carne animale e da forme di nutrimento che avrebbero potuto ostacolare la lucidità mentale, attraverso l'esercizio del silenzio e dell'ascolto e le faticose prove per allenare la temperanza. Una delle modalità di purificazione per l'intero complesso psicosomatico, tuttavia, consisteva anche nell'eliminazione delle forme di odio e di invidia verso il prossimo attraverso il perseguimento della *φιλία* universale. A proposito del silenzio, sappiamo che questo occupava una parte importante della vita all'interno della cerchia

---

<sup>172</sup> V. P. 69.

pitagorica, anzi, era una delle sue caratteristiche fondamentali. Esso aveva come scopo quello di preservare uno stato interiore incontaminato e puro, da un lato, e di non rivelare i segreti delle dottrine pitagoriche, dall'altro, dal momento che l'accesso al gruppo era riservato ad un'élite di persone. Lo stesso Pitagora non veniva chiamato per nome, ma ci si riferiva a lui in maniera impersonale, come ci racconta sempre Giamblico a proposito della singolare figura di Ippaso, filosofo del V sec. a.C., che avrebbe avuto un ruolo di primaria importanza nella separazione interna alla scuola tra acusmatici e matematici:

*«περὶ δ' Ἰππάσου μάλιστα, ὡς ἦν μὲν τῶν Πυθαγορείων, διὰ δὲ τὸ ἐξενεγκεῖν καὶ γράφασθαι πρῶτως σφαῖραν τὴν ἐκ τῶν δώδεκα πενταγώνων ἀπώλετο κατὰ θάλατταν ὡς ἀσεβήσας, δόξαν δὲ λάβοι ὡς εὐρών, εἶναι δὲ πάντα ἐκείνου τοῦ ἀνδρός· προσαγορεύουσι γὰρ οὕτω τὸν Πυθαγόραν καὶ οὐ καλοῦσιν ὄνοματι.<sup>173</sup>»*

*«In particolare riguardo a Ippaso, sostengono che fosse un pitagorico e che fosse morto in mare come un colpevole di sacrilegio per essere stato il primo a diffondere per iscritto il segreto della sfera circoscritta a un pentagono dodecaedro, avendo ottenuto la fama di esserne lui lo scopritore, quando invece ogni cosa apparteneva a Colui: infatti così chiamano Pitagora senza utilizzare il suo nome.»*

È evidente, come abbiamo potuto constatare, che la figura di Pitagora nel corso del tempo sia stata idealizzata, tanto che anche il suo nome avrebbe dovuto essere adoperato con cautela, sostituendolo preferibilmente con un'anonima indicazione come quella di *τοῦ ἀνδρός*. La figura di Ippaso qui presentata sarebbe stata punita con un affogamento in mare per la colpa di essersi voluta sostituire al fondatore della dottrina pitagorica nell'aver diffuso la teoria segreta dell'iscrizione del dodecaedro nella sfera. In generale, tutti i saperi e le scoperte matematiche si dovevano a Pitagora in persona. La dimensione del segreto dottrinale potrebbe essere stata, in realtà, in parte un pretesto per fornire una legittimazione a testi tardi falsamente attribuiti a Pitagora. È comunque chiaro che i saperi pitagorici fossero di carattere esoterico e il linguaggio che li trasmetteva era, pertanto, intimamente legato all'esperienza concreta.; pare, quindi, che ciò che sarebbe stato destinato al segreto, ciò su cui si sarebbe dovuto glissare, avrebbe riguardato la sfera delle azioni pratiche nascoste dietro alle parole<sup>174</sup>, un intreccio di gesti riservati solo agli iniziati della setta pitagorica, dotati degli strumenti per comprendere i *σύμβολα* dell'universo, per

---

<sup>173</sup> V, P. 88.

<sup>174</sup> Gemelli 2007, p. 438.

rapportarsi ai quali era necessario avere un'ideale preparazione. Ma chi poteva essere ammesso a questo gruppo ristretto di persone? Certamente l'ammirazione per Pitagora condusse un gran numero di persone a recarsi presso di lui:

*«ἤδη γὰρ μεγάλην ἐπίδοσιν τῆς φιλοσοφίας ἐχούσης καὶ τῆς Ἑλλάδος ἀπάσης θαυμάζειν αὐτὸν προαιρουμένης καὶ τῶν ἀρίστων καὶ τῶν φιλοσοφωτάτων εἰς τὴν Σάμον δι' ἐκεῖνον παραγεγονότων καὶ βουλομένων κοινωνεῖν τῆς παρ' ἐκείνου παιδείας<sup>175</sup>»*

*«Ormai l'amore per la sapienza aveva un grande seguito e tutta la Grecia lo ammirava e per lui si recavano a Samo le persone più eccellenti e desiderose di apprendere, volendo partecipare alla formazione spirituale che sapeva procurare»*

Pitagora, figlio del Sole, profeta e punto di riferimento per la cura di tutta la comunità, rappresenta un semidio che si fa subito amare da un'estesa cerchia di individui che vuole apprendere da lui i principi del cosmo e del dominio del proprio corpo e della propria anima. Deluso dagli abitanti di Samo, che dimostravano mancanza di interesse verso il suo insegnamento, si diresse in Italia meridionale, a Crotona dove

*«πολλοὺς ἔσχε ζηλωτάς, ὥστε ἰστορεῖται ἑξακοσίους αὐτὸν ἀνθρώπους ἐσχηκέναι, οὐ μόνον ὑπ' αὐτοῦ κεκινημένους εἰς τὴν φιλοσοφίαν, ἧς μετεδίδου, ἀλλὰ καὶ τὸ λεγόμενον κοινοβίους, καθὼς προσέταξε, γενομένους· καὶ οὗτοι μὲν ἦσαν οἱ φιλοσοφοῦντες, οἱ δὲ πολλοὶ ἀκροαταί, οὓς ἀκουσματικὸς καλοῦσιν ἐν μιᾷ μόνον ἀκροάσει, ὡς φασιν, ἦν πρωτίστην καὶ πάνδημον μόνος ἐπιβὰς τῆς Ἰταλίας ὁ ἄνθρωπος ἐποιήσατο, πλέονες ἢ δισχίλιοι τοῖς λόγοις ἐνεσχέθησαν<sup>176</sup>»*

*«ebbe molti discepoli - come si racconta si procurò seicento uomini, non solo indotti da lui a praticare la filosofia, ma anche pronti a vivere in comune, come si diceva, secondo i suoi precetti. E questi erano i filosofi - i più erano uditori - che erano chiamati acusmatici; in una sola lezione, come dicono, la prima tenuta in pubblico dopo che era giunto in Italia da solo, avvinse con le sue parole più di duemila persone»*

I numeri presentati da Giamblico sono qui notevoli, forse iperbolici per calcare la mano sulla forza attrattiva esercitata da Pitagora sul pubblico. Chiaramente, per realizzare una *κοινωνία* sarà stata

---

<sup>175</sup> Iambl. V. P. 28.

<sup>176</sup> Iambl. V. P. 29-30. Cfr. Porph. V. P. 20.

operata una selezione che avrà condotto a limitare la quantità di persone ammesse nella cerchia pitagorica. È comunque necessario distinguere tra la comunità che abitava in comunione e condivideva un insieme di rigide regole di convivenza e il cosiddetto *διδασκαλεῖον* o *ἡμικύκλιον*, ‘semicerchio pitagorico’<sup>177</sup>, luogo di discussione pubblica aperto a un numero maggiore di persone che avrebbe consentito il germogliare di interventi per consentire alla Magna Grecia di raggiungere una propria unità politica. Coloro che, invece, volevano accedere al nucleo più ristretto di iniziati, dovevano sottoporsi a una serie di test, tra cui un periodo di silenzio di cinque anni, in cui avrebbero solamente potuto ascoltare la voce di Pitagora, ma senza essere degnati della sua vista, almeno finché non avessero concluso brillantemente il periodo di prova a cui erano stati sottoposti<sup>178</sup>. Giamblico, in particolare, descrive in maniera esaustiva l’intero processo di selezione degli aspiranti pitagorici da parte dello stesso Pitagora:

*«πρῶτον μὲν πυνθανόμενος πῶς τοῖς γονεῦσι καὶ τοῖς οἰκείοις τοῖς λοιποῖς πάρεισιν ὠμιληκότες, ἔπειτα θεωρῶν αὐτῶν τοὺς τε γέλωτας τοὺς ἀκαίρους καὶ τὴν σιωπὴν καὶ τὴν λαλιὰν παρὰ τὸ δέον, ἔτι δὲ τὰς ἐπιθυμίας τίνες εἰσὶ καὶ τοὺς γνωρίμους οἷς ἐχρῶντο καὶ τὴν πρὸς τούτους ὀμιλίαν καὶ πρὸς τίνι μάλιστα τὴν ἡμέραν σχολάζουσι καὶ τὴν χαρὰν καὶ τὴν λύπην ἐπὶ τίσι τυγχάνουσι ποιούμενοι. Προσεθεώρει δὲ καὶ τὸ εἶδος καὶ τὴν πορείαν καὶ τὴν ὄλην τοῦ σώματος κίνησιν, τοῖς τε τῆς φύσεως γνωρίσμασι φυσιογνωμονῶν αὐτοὺς σημεῖα τὰ φανερὰ ἐποιοῖτο τῶν ἀφανῶν ἠθῶν ἐν τῇ ψυχῇ. καὶ ὄντινα δοκιμάσειεν οὕτως, ἐφίει τριῶν ἐτῶν ὑπερορᾶσθαι, δοκιμάζων πῶς ἔχει βεβαιότητος καὶ ἀληθινῆς φιλομαθείας, καὶ εἰ πρὸς δόξαν ἰκανῶς παρεσκευάσται ὥστε καταφρονεῖν τιμῆς. μετὰ δὲ τοῦτο τοῖς προσιούσι προσέτατε σιωπὴν πενταετῆ, ἀποπειρώμενος πῶς ἐγκρατείας ἔχουσιν, ὡς χαλεπώτερον τῶν ἄλλων ἐγκρατευμάτων τοῦτο, τὸ γλώσσης κρατεῖν, καθὰ καὶ ὑπὸ τῶν τὰ μυστήρια νομοθετησάντων ἐμφαίνεται ἡμῖν<sup>179</sup>»*

*«inizialmente si informava su come si rapportassero con i genitori e gli altri parenti, in seguito osservava se fossero soliti ridere in maniera inopportuna, tacere, parlare in maniera sconveniente, dunque quali passioni coltivassero, quali amici avessero e da quali rapporti fossero legati ad essi, a che cosa dedicassero la maggior parte della giornata e da quale gioia e dolore fossero presi. Valutava anche l’aspetto, l’andatura e il modo di*

<sup>177</sup> Porph. V. P. 9: «ἐπ’ ἄλλου ξένου γεγονὸς οὐχ εὐρίσκεται. ἐπανελθόντα δ’ εἰς τὴν Ἰωνίαν κατασκευάσαι ἐν τῇ πατρίδι διδασκαλεῖον τὸ Πυθαγόρου καλούμενον ἔτι καὶ νῦν ἡμικύκλιον, ἐν ᾧ Σάμιοι περὶ τῶν κοινῶν συνιόντες βουλευόνται.»

<sup>178</sup> Vd. Diog. VIII, 10.

<sup>179</sup> Iambl. V. P. 71-72.

*muoversi con tutto il corpo e così, con un giudizio fisiognomico fondato sui segni caratteristici della natura di ognuno, rendeva visibili i tratti delle indoli nell'anima che sono di per sé invisibili. E coloro che avevano così superato la prova, lasciava che non fossero tenuti in nessun conto per tre anni, al fine di giudicare quanta saldezza e quanto sincero amore per il sapere avessero e per osservare se fossero sufficientemente preparati contro la gloria, tanto da rimanere indifferenti agli onori. Dopo ciò prescriveva agli aspiranti cinque anni di silenzio per testare la loro padronanza di sé, dal momento che tra tutte le prove di autocontrollo dominare la lingua era la più dura, come ci è reso evidente dai fondatori dei riti misterici»*

I due paragrafi della *Vita* citati sono per noi di estrema importanza per una serie di questioni. La prima riguarda il fatto che effettivamente non a tutti era possibile accedere alla fratellanza pitagorica: oltrepassare le varie soglie previste dalla *δοκιμασία* era indubbiamente complesso. L'iniziale forma di selezione, infatti, non dipendeva tanto da elementi che si legassero alla volontà o all'impegno del soggetto, poiché erano connessi al substrato familiare da cui questi proveniva, alle sue caratteristiche fisiche e al suo temperamento: se uno di questi parametri non avesse soddisfatto certi standard, il candidato sarebbe stato già considerato inadatto a proseguire il percorso. La scelta proseguiva poi sulla base di un altro criterio, ovvero la considerazione che l'aspirante potesse avere riguardo alla fama o al giudizio altrui; pertanto, si adottava un atteggiamento di indifferenza nei suoi confronti per capire quanto sarebbe resistito all'idea di essere reputato come inesistente e senza meriti agli occhi degli altri. Superato anche questo test, il candidato, come già suggeriva Diogene Laerzio, doveva appunto conservare il silenzio per cinque anni e sviluppare la dote dell'ascolto, fondamentale per tenere a freno le passioni e garantire l'armonia. La seconda questione che rende il passo presentato degno di attenzione riguarda il fatto che troviamo in esso ulteriore conferma del carattere chiuso di questo gruppo, dal momento che l'adesione ad esso non era libera, ma era legata ad un'approvazione dall'alto. Un'altra dimensione interessante si lega al fatto che già il percorso di accesso alla cerchia pitagorica consisteva in un esercizio catartico a tutti gli effetti, che anticipava e che preparava ad aderire pienamente al vero e proprio regime di vita interno alla *κοινωνία*. L'ultima questione su cui soffermarsi verte sull'idea che l'azione esercitata durante gli otto anni totali sul carattere degli aspiranti pitagorici avesse come scopo quello di renderlo più resistente e sano nei confronti delle varie incombenze della vita; questa si presenta come una delle forme di cura applicate dal Pitagorismo al complesso psicosomatico, che veniva realizzata attraverso l'imposizione di una regola interiore, da seguire attraverso l'esercizio costante su se stessi e l'ascolto della parola profetica del fondatore. Del resto, la voce di Pitagora aveva una sorta di potere magico-iatromantico, grazie allo statuto che egli

ricopriva, ovvero quello di guida carismatica dai caratteri quasi celesti, di *θεῖος ἀνὴρ*. Questo *ἱερός ἄνθρωπος* si caratterizzava per «a miraculous birth, the overpowering ability to persuade by speech, the ability to perform miracles, including healing and foreseeing the future, and a death marked in some way as extraordinary<sup>180</sup>». Del resto, ricordando il passo di Giamblico sull'arrivo di Pitagora in Italia, egli riuscì in un solo discorso pubblico a raggiungere gli animi di centinaia di persone. Abbiamo verificato come l'identità pitagorica sia un costrutto complesso, ma ciò che è certo è il suo orbitare attorno all'ombra del grande filosofo samio.

## 2.5. La dottrina pitagorica

Il singolare genio di Pitagora ebbe, senza dubbio, la fortuna di essere accresciuto dagli apporti culturali di una pluralità di eccellenti maestri e dall'incontro, nelle sue peregrinazioni, con molteplici stimoli, suggestioni e correnti, tra cui il Dionisismo, i misteri eleusini, l'Orfismo, la filosofia ionica e la spiritualità orientale. Il sapere che il filosofo avrebbe costruito nel corso del tempo sarebbe stato trasmesso oralmente all'interno della propria scuola aristocratica come se fosse una diretta emanazione della divinità, un dogma la cui autorità sarebbe stata assicurata dall'*αὐτός ἔφη*<sup>181</sup>. La dottrina pitagorica si sarebbe configurata come dotata di particolare pregio, non solo per le novità da essa apportate, ma anche per il fatto che Pitagora non era un semplice filosofo, ma anche un uomo di scienza, un veggente, un insegnante e un terapeuta; e quest'identità caleidoscopica si sarebbe riverberata nella conoscenza trasmessa agli allievi, impegnata ad indagare il mondo a trecentosessanta gradi. Il primo aspetto da esporre del bagaglio dottrinale pitagorico è dato dall'idea che lo spettacolo dell'universo fosse esprimibile in costanti matematiche: il numero rappresentava l'*ἀρχή* per i Pitagorici. Esso, dotato di valore simbolico, avrebbe avuto una natura concreta, a cui sarebbe stato possibile dare una veste grafica, quella del punto. I numeri avevano, pertanto, un'estensione spaziale che si manifestava geometricamente per mezzo di conformazioni ordinate di punti; erano garanzia di armonia universale al pari della musica, dotata di poteri catartici sulle creature. I contrasti esistenti tra gli oggetti del reale erano, invece, semplicemente una spia dell'opposizione esistente tra i numeri, distinguibili tra pari e dispari, a sua volta ricollegabile alla differenza tra *πέρας* e *ἄπειρος*, tra limite e illimitato; nei numeri dispari

---

<sup>180</sup> Achtemeier 1984, p. 209.

<sup>181</sup> Iambl. V. P. 46.

vi sarebbe stata la dimensione del limite, e sarebbero stati quindi perfetti, in quelli pari quella dell'illimitato. Da questi contrasti sarebbe derivato l'ordine del mondo. La scoperta del noto 'teorema di Pitagora', applicabile al triangolo rettangolo, alla cui teoria di fondo si erano già avvicinati precedentemente i matematici babilonesi<sup>182</sup>, veniva attribuito ai Pitagorici da parte del peripatetico Eudemo. Attraverso l'apprendimento dei saperi matematico, astronomico e musicale, secondo i Pitagorici, sarebbe avvenuto il processo di *κάθαρσις* dello spirito, necessario per la liberazione dai vincoli corporei e al fine di garantire all'anima la metempsicosi, ovvero la trasmigrazione verso un nuovo corpo o il ritorno alla natura celeste. Dalla teoria della reincarnazione, ne sarebbe derivato che anima e corpo sono in contrasto tra di loro, ma visioni come quella del pitagorico Filolao avrebbero dimostrato un intimo legame esistente tra benessere dell'anima e benessere del corpo, in linea con le concezioni mediche della scuola di Alcmeone di Crotona. Per i Pitagorici, insomma, numero, musica, parola e purificazioni costituivano la chiave per garantire la salute cosmica.

## 2.6. Orfismo e Pitagorismo: metempsicosi e culto della scienza

Il VI secolo a.C. rappresentò per la Grecia un momento storico caratterizzato da un forte dinamismo, che vide affermarsi della filosofia ionica, della scienza e l'osmosi tra diverse correnti religiose, come il Dionisismo con i suoi fenomeni di possessione, il cosiddetto Orfismo, definizione in realtà moderna per indicare un gruppo di seguaci della dottrina diffusa degli scritti di Orfeo, con le sue formule e i suoi riti escatologici, nonché l'aggirarsi per le città di maghi e indovini di matrice orfico-apolleina, che frequentavano gli ambienti greci e promettevano responsi e purificazioni. Pertanto, ci troviamo dinanzi da un lato a una dimensione scientifica che sta prendendo gradualmente piede, dall'altro a una dimensione di misticismo e sciamanesimo<sup>183184</sup>, con questi culti iniziatici in costante dialogo con il credo olimpico ufficiale. In tal senso, le figure di Pitagora e dei Pitagorici

---

<sup>182</sup> Si veda la tavoletta di Yale YBC 7289, databile tra 1800 e 1600 a.C..

<sup>183</sup> «It was Scythian shamanism, reconstructed by Meuli, that, in the view of many, was a decisive influence in the appearance in Greece of a whole pleiad of shamans. [...] In the 1980s and 1990s many new works appeared which took up and elaborated the theory of Scythian-Greek shamanism, especially in connection with Orphism», Zhmud 2012, p. 207.

<sup>184</sup> Si segnala, comunque, che permane una situazione di incertezza nell'ambito della ricerca accademica sul senso o meno di parlare di sciamanesimo nel VI sec. a.C.. Per quanto riguarda i culti estatici e la nuova visione dell'anima che si afferma in questo periodo, indubbiamente quella di 'sciamanesimo' è una categoria utile a descrivere tali fenomeni.

sono di singolare interesse per l'unione tra queste due sfere di scienza e fede, condensate nella personalità di Apollo, dio proveniente dal paese degli Iperborei, collocato sulle rive dell'Oceano al di là delle terre di Borea, Vento del Nord, dove sarebbe stato condotto alla sua nascita da dei cigni sacri per poi essere portato a Delfi al fine di uccidere Pitone e impadronirsi dell'oracolo di Temi. Questi è divinità profetica e rappresenta il punto di riferimento religioso per Orfici e Pitagorici, oltre ad occupare il ruolo di sovrano sull'Isola dei Beati, luogo di serenità e benessere per Orfismo e Neopitagorismo. Apollo è il dio della poesia e della musica, utilizzate come forme di cura nello stile di vita pitagorico, ma anche della medicina, essendo padre di Asclepio, protettore degli Asclepiadi, medici del tempio da cui, come abbiamo detto, sembra abbia preso le mosse poi la medicina scientifica ippocratica. Tuttavia, se Apollo ispira lirica e canto dalle sue dimore celesti, il poeta e cantore in terra per eccellenza è Orfeo, sulla cui morte esistono differenti tradizioni, tra cui quella per cui delle donne tracie, dediti ai riti orgiastici dionisiaci, avrebbero fatto a pezzi il suo cadavere o a causa di un fulmine lanciato su di lui da Zeus per aver rivelato verità segrete. Quel che è certo è che dopo il suo decesso avrebbe fatto ritorno dall'Ade e avrebbe istituito dei Misteri che ruotavano intorno al tema dell'aldilà, suggerendo ai defunti i percorsi da seguire per raggiungere i Campi Elisi, terra dei Beati, dove egli in persona avrebbe cantato per le anime che vi risiedevano. Secondo Dodds<sup>185</sup>, Orfeo, pur non essendo un essere divino, avrebbe avuto i caratteri di un mediatore celeste, un perfetto sciamano, la cui anima avrebbe viaggiato fuori dal corpo, così come Apollo sarebbe stato un profeta e vaticinatore. Si notano già dei punti di congiunzione tra le due figure sacre, che a loro volta mostrano elementi di contatto con un altro profilo divino, quello di Dioniso, le cui membra sarebbero state fatte a pezzi dai Titani e in seguito ricongiunte per dare origine ad una nuova vita; da qui deriverebbe il divieto per gli Orfici di cibarsi di carne, esattamente come per i Pitagorici è prescritta una dieta vegetariana. «E se gli Orfici onoravano Dioniso e i Pitagorici Apollo, ciò [...] si spiega bene, giacché il Pitagorismo riformerà l'Orfismo in alcuni punti essenziali, e anzi proprio in quei punti che renderanno possibile la sua congiunzione con la filosofia e quindi il mutamento del nume tutelare. Invece di Dioniso, cui è sacra l'*orgia entusiastica*, viene scelto Apollo, cui sono sacre la *ragione* e la *scienza*<sup>186</sup>». «La vita pitagorica si differenzia nettamente dalla vita orfica appunto per il culto della scienza, che divenne il più alto dei 'misteri', e, quindi, il

---

<sup>185</sup> Vd. Dodds 2009.

<sup>186</sup> Reale 2018, p. 123.



più efficace strumento di purificazione<sup>187</sup>». Molte sono le aree di incontro tra Pitagorismo e Orfismo, tra cui la teoria della metempsicosi, oltre, come abbiamo visto, alle caratteristiche dei loro numi tutelari e le pratiche purificatrici a tutela dell'incorruttibilità della *ψυχή*. In verità, la questione dell'esistenza dell'Orfismo e dell'influenza di questo sul Pitagorismo e viceversa e sulle ingerenze con il Dionisismo è assai delicata. È stato sostenuto da autorità accademiche come Wilamowitz, Zeller, Rohde, Kern e Graf che «there is no such thing as Orphism. There were never any people who called themselves Orphics and formed themselves into religious communities; Dionysus and the Dionysian mysteries have nothing to do with Orphism. The so-called Orphic tablets in reality belonged to the Pythagoreans [...] The traditional view, that Pythagoras took metempsychosis from Orphism is incorrect; in reality the Greeks owe this doctrine to Pythagoras himself, and the existence of Orphic metempsychosis has yet to be proven<sup>188</sup>». Scoperte recenti hanno tuttavia dimostrato come, al di là degli influssi, l'Orfismo abbia costituito realmente un movimento religioso e non un'invenzione, a differenza del Pitagorismo, che fu una scuola filosofica commista ad elementi religiosi. Lasciando momentaneamente da parte le incertezze teoriche su chi sia il vero responsabile della diffusione della dottrina orfica, quel che è certo è che Pitagora sarebbe stato una figura storica realmente esistita, a differenza di Orfeo, sebbene il neoplatonico Giamblico, nella sua *Vita pitagorica* al paragrafo 151, parli di lui come di una figura paradigmatica per Pitagora, che gli avrebbe trasmesso anche la teoria del numero come principio cosmico. Ciò che definisce, comunque, in maniera autonoma il Pitagorismo rispetto ad altri movimenti riguarda la scelta di Apollo come divinità razionale, luminosa, protettrice delle scienze e dell'intelletto. Lo stesso Pitagora, a cui vengono attribuite dalla letteratura postuma doti soprannaturali e la fama di essere figlio di Apollo in persona, sembra richiamare quest'ultimo anche nel nome. L'appellativo del filosofo, infatti, deriverebbe probabilmente dall'unione tra *Πύθιος*, Pizio, epiteto di Apollo, e *ἀγορά*, piazza; Pitagora sarebbe pertanto «colui che vaticina, che offre oracoli alla piazza» oppure «colui che persuade la piazza», qualora reputassimo che il primo elemento sia costituito dal verbo *πειθω*, alludendo comunque all'idea di una figura guida per i suoi concittadini. Ricordiamo che il richiamo all'*ἀγορά* deriva dal fatto che Apollo era anche *Αρχηγέτης* e *Οἰκιστής*, archegeta ed ecista, dal momento che ci risolveva a lui nel

---

<sup>187</sup> Ibid. p. 124.

<sup>188</sup> Zhmud 2012, p. 222.

momento in cui si desiderava fondare nuove realtà coloniali o civiche; Apollo forniva informazioni sull'organizzazione dello spazio e su come doveva essere gestita la vita comunitaria, intersecando piano religioso e politico, proprio come accadde nella vita di Pitagora. Il legame del filosofo con il dio, protettore dell'esistenza associata, del sapere matematico e astronomico, viene evidenziato anche da Diogene Laerzio, che dedica l'intero capitolo VIII delle sue *Vite dei filosofi* al grande pensatore e matematico:

«φησὶ δὲ καὶ Ἀριστόξενος<sup>189</sup> τὰ πλεῖστα τῶν ἠθικῶν δογμάτων λαβεῖν τὸν Πυθαγόραν παρὰ Θεμιστοκλείας τῆς ἐν Δελφοῖς. Ἴων δὲ ὁ Χῖος ἐν τοῖς Τριαγμοῖς<sup>190</sup> φησὶν αὐτὸν ἔνια ποιήσαντα ἀνενεγκεῖν εἰς Ὀρφέα<sup>191</sup>»

«Aristosseno afferma anche che Pitagora derivò la maggior parte delle sue dottrine morali dalla sacerdotessa di Delfi Temistoclea. E Ione di Chio nei suoi *Triagmi* sostiene che che Pitagora attribuì a Orfeo alcuni scritti di cui era lui l'autore»

Agli occhi di Aristosseno di Taranto, le menzioni di Temistoclea, «colei che è illustre per decreti divini», filosofa e maestra di Pitagora vissuta nel VI sec. a.C., e del territorio delfico vogliono essere un richiamo ad Apollo, a cui il sapere pitagorico sarebbe debitore. Nei confronti delle opere orfiche, invece, secondo lo storico Ione di Chio<sup>192</sup>, come per gli studiosi del secolo scorso, sembra sia da rivendicare la paternità proprio a Pitagora, sottolineando il valore che questi godeva agli occhi del pubblico tanto da essere ritenuto responsabile di opere che passavano sotto il nome di Orfeo; questa paternità potrebbe dipendere da certi tratti di somiglianza esistenti tra Pitagorismo e Orfismo, operante anche quest'ultimo in Italia meridionale, come dimostrano le tavolette di carattere orfico rinvenute a Thurii, oppure potrebbe essere realmente attribuibile a Pitagora. È certo, comunque, che sia i Misteri orfici, forse derivati dal Pitagorismo, sia le stesse comunità pitagoriche erano gestiti in segretezza, in quanto gli insegnamenti non potevano essere diffusi all'esterno della cerchia ristretta degli aventi diritto all'accesso, e si concentravano su restrizioni e tabù da applicare all'esistenza presente allo scopo di

---

<sup>189</sup> Wehrli II, fr. 15.

<sup>190</sup> FGrH 392 F 25 a.

<sup>191</sup> Diog. VIII, 8.

<sup>192</sup> In verità, «it is no accident that the Hellenistic grammarian Epigenes named Brontinus and Cercops, not Pythagoras, as author of Orphic poems.», Zhmud 2012, p. 223.

salvare l'anima, sepolta nel corpo, dai cicli di reincarnazione futuri; queste istruzioni di carattere catartico riguardanti il binomio corpo-anima sarebbero giunte, a loro volta, da medici traci come Zalmoxis, la cui influenza sarebbe stata viva in entrambi i gruppi. Ciò porterebbe a pensare, pertanto, ad un'origine esterna al mondo greco delle teorie dell'anima fatte proprie dal misticismo orfico e dalla filosofia pitagorica. A supporto di questo, abbiamo anche un passo delle *Storie* di Erodoto riferito a quanto accade in Egitto:

«ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον. πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ κατα φθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθῃ τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὗτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν, τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῆ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἱ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.<sup>193</sup>»

*«gli Egiziani sostengono che Demetra e Dioniso governano sull'oltretomba. Gli Egiziani sono stati anche i primi a formulare l'idea che l'anima dell'uomo sia immortale, e nel momento in cui il corpo muore, si sposta in un altro essere vivente che sta nascendo; dopo essere passata per tutti gli animali della terra, del mare e dell'aria, penetra nuovamente nel corpo di un uomo che sta nascendo: il ciclo si concluderebbe in tremila anni. Vi sono anche dei Greci, alcuni prima, altri dopo, che si sarebbero serviti di questa teoria, come se fosse stata loro: io, pur conoscendo i nomi non li scrivo.»*

Lo storiografo greco cita qui la teoria dell'immortalità dell'anima associandola al popolo egiziano: sarebbero stati gli abitanti della terra nera del Nilo i primi ad elaborare una teoria della metempsicosi e a istituire Demetra e Dioniso, grecizzazione delle figure di Iside e di Osiride, come sovrani dell'Ade. In realtà Erodoto avrebbe compiuto un errore in questa attribuzione dottrinale agli Egiziani, dal momento che non avrebbe compreso bene il modo di concepire la sopravvivenza dell'anima nell'aldilà da parte di quel popolo. Come accade spesso, Erodoto attribuisce all'Egitto il merito di essere stato fondatore di culti e istituzioni greci, realizzando connessioni e sovrapposizioni tra culture che si rivelano poi infondate. Questo passo erodoteo ci interessa, più che altro, per la menzione

---

<sup>193</sup> Her. Hist. 2, 123.

agli *οἱ Ἑλλήνων*, ovvero ad alcuni greci che avrebbero adottato la teoria della metempsicosi facendola passare come frutto della loro originale riflessione; l'autore non li nomina espressamente, ma sappiamo che il riferimento è a Orfici e Pitagorici, e, tra questi ultimi, probabilmente a Pitagora ed Empedocle. Ancora una volta si sottolinea l'idea di una matrice comune di derivazione di un credo condiviso sia tra i seguaci di Orfeo che tra quelli di Apollo.

## 2.7. Pitagora iatromante: cura e insegnamento

Sugli eventi salienti sulla vita di Pitagora, su cui ci siamo già soffermati, non vi è molto da aggiungere, ma richiameremo nelle prossime righe alcuni aspetti singolari legati alla sfera della cura, di cui si sarebbe occupato durante la sua presenza in Magna Grecia. Vissuto probabilmente tra 570 e 480 a.C. e trasferitosi a Crotone intorno al 530 a.C., la sua esistenza avrebbe acquisito un'aura di splendore grazie alle informazioni che si sono arricchite sempre di più sul suo conto quanto più distanti ci si trovava rispetto alla fine della sua vita terrena, con l'esito di una sovrabbondanza di notizie talvolta discordanti. Giamblico e Porfirio raccontano di alcuni suoi poteri, tra cui quello della bilocazione<sup>194</sup> per cui si sarebbe trovato contemporaneamente a Metaponto e a Tauromenio, località separate non solo dalla distanza via terra, ma anche dallo stretto via mare tra Calabria e Sicilia, e del ricordo delle vite precedenti, tra cui quella di Euforbo, la cui etimologia ricollega all'idea di «chi possiede un buon pascolo» e quindi di chi propone un'alimentazione sana e controllata, come conferma il regime alimentare scelto dai Pitagorici. Come il caso dell'eroe troiano, che è utile a trovare un elemento di difesa della coerenza e del legame tra le diverse vite di Pitagora, molte leggende si sono diffuse al fine di giustificare certe pratiche di vita. Si pensi, ad esempio, al racconto sul bue sacro a cui Pitagora avrebbe chiesto di astenersi dalle fave, alla giustificazione del vegetarianismo tramite la vicenda dell'orsa della Daunia, a cui Pitagora chiede di non danneggiare alcun essere vivente, mentre la accarezza amorevolmente e le offre da mangiare focacce e frutta, o ancora l'arrivo di un'aquila che, come altri uccelli e presagi, avrebbe portato messaggi celesti, per giustificare l'importanza dell'arte della divinazione<sup>195</sup>. Pitagora

---

<sup>194</sup> Iambl. V. P. 134; Porph. V. P. 27.

<sup>195</sup> Iambl. V. P. 60-62; Porph. V. P. 23-25.

avrebbe appreso le norme per una ferrea disciplina esistenziale dal mondo egiziano<sup>196</sup>, in particolare dai sacerdoti di Diospoli, che furono colpiti così tanto dai suoi atteggiamenti di impegno, costanza a sottomissione che gli permisero di prendere parte ai loro riti<sup>197</sup>. Pitagora, secondo Porfirio<sup>198</sup>, si sarebbe anche recato a Creta, dove sarebbe stato sottoposto ad un rito di purificazione da parte dei Dattili Idei, di primo mattino al mare con la testa in giù a terra e di notte presso il fiume, avvolto dalla lana di un ariete nero, simbolo iniziatico di morte.

Come sappiamo, in Pitagora la religiosità si unisce anche alla dimensione politica, tanto che, quando giunge a Crotona, l'attività sacra si sposa con quella della guida morale, della cura dei suoi concittadini. Il filosofo invita all'onestà e al rispetto, alla giustizia e alla disciplina, alla fedeltà e all'onore, istituisce il culto di Apollo in città ed esalta la purezza dei fanciulli, a cui mirano i suoi insegnamenti; chiede alla popolazione di reggere insieme l'amministrazione della città, di considerarsi tutti sullo stesso piano, di essere coerenti tra parole e azioni, di gestire in maniera equilibrata il proprio patrimonio, di onorare i propri figli e le proprie mogli, guardando a queste ultime come a delle supplici, senza cadere nella tentazione del tradimento, e, infine, di essere dei modelli per gli altri, evitando di farsi prendere dall'indolenza<sup>199</sup>. Per Pitagora il fondamento del vivere risiede nell'equilibrio, nella padronanza sui propri istinti e sulle proprie passioni, nella razionalità e responsabilità al fine di perseguire l'obiettivo, il *τέλος* prefissato per l'esistenza di ognuno. A tal proposito, nella parte conclusiva del fr. 35 Wehrli di Aristosseno di Taranto<sup>200</sup>, filosofo discepolo di Aristotele e coetaneo di Teofrasto, studioso delle teorie musicali e della dottrina pitagorica, viene dichiarato che, nell'ambito della *παιδεία* pitagorica, si inculca il precetto per cui:

*«ἡ μὲν τάξις καὶ συμμετρία καλὰ καὶ σύμφορα, ἡ δ' ἀταξία καὶ ἀσυμμετρία αἰσχρὰ τε καὶ ἀσύμφορα.»*

---

<sup>196</sup> Il viaggio in Egitto era uno dei tratti tipici delle biografie di sapienti. Oltre a Pitagora si sarebbe recato in Egitto anche Orfeo e forse anche per questo Erodoto, nel II libro delle storie, associa Orfici e Pitagorici in riferimento alle dottrine relative all'immortalità dell'anima.

<sup>197</sup> Antifonte, FGrHist 1096 F 1 b.

<sup>198</sup> V. P. 17.

<sup>199</sup> Iambl. V. P. 46-49 e 84.

<sup>200</sup> La maggior parte delle informazioni biografiche sul suo conto ci vengono fornite dal lessico della *Suda*. Per maggiori approfondimenti vd. Huffman 2019.

*«l'ordine e la misura sono belli e vantaggiosi, il disordine e la dismisura sono invece turpi e dannosi.»*

Il medesimo concetto è affermato anche in un'altra massima di Aristosseno, contenuta nel fr. 17 Wehrli<sup>201</sup>, dove si ribadisce l'idea della necessità dell'eliminazione di ciò è dannoso per l'armonia individuale e collettiva. In particolare, il frammento si riferisce a come Pitagora sia riuscito a risanare i disordini in Magna Grecia (a Crotone, Sibari, Catania, Reggio, Imera, Agrigento, Taormina e altri centri) attraverso l'estirpazione di una serie di elementi:

*«ἀπὸ μὲν σώματος νόσον, ἀπὸ δὲ ψυχῆς ἀμαθίαν, κοιλίας δὲ πολυτέλειαν, πόλεως δὲ στάσιν, οἴκου δὲ διχοφροσύνην, ὁμοῦ δὲ πάντων ἀμετρίαν.»*

*«la malattia dal corpo, l'ignoranza dall'anima, l'opulenza dal ventre, la discordia dalla città, il dissenso dalla casa, e contemporaneamente la mancanza di misura da tutte le cose.»*

Da questo passo è chiaro come l'*ἀμετρία* e l'*ἀταξία* possano coinvolgere tutte le sfere dell'esistenza, anche se si presentano in forme diverse: nel corpo come *νόσον*, patologia determinata da uno squilibrio degli umori, nell'anima come *ἀμαθίαν*, ovvero mancanza di consapevolezza, quindi stoltezza e rozzezza nell'*ἦθος*, nelle viscere come *πολυτέλειαν*, richiamando la smoderatezza nell'alimentazione, che a sua volta danneggia l'organismo in generale, e, infine, in città e in casa come *στάσιν*, cioè sedizione, che rappresenta l'esatto opposto della *φιλία* predicata dai Pitagorici. Pare che questa dichiarazione quasi oracolare sia stata utilizzata da Pitagora in tutte le occasioni possibili, in cui non perdeva certo l'opportunità di bandire i suoi precetti. Questo bisogno di ordine e di controllo partiva da un presupposto fondamentale, che sembra permeare l'intero pensiero greco:

*«ὕβριστικὸν γὰρ δὴ φύσει τὸ ζῶον ἔφασαν εἶναι, ὀρθῶς λέγοντες, καὶ ποικίλον κατὰ τε τὰς ὀρμὰς καὶ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας καὶ κατὰ τὰ λοιπὰ τῶν παθῶν· δεῖσθαι οὖν τοιαύτης ὑπεροχῆς τε καὶ ἐπανατάσεως, ἀφ' ἧς ἐστὶ σωφρονισμὸς τις καὶ τάξις. ὥοντο δὴ δεῖν ἕκαστον αὐτῷ συνειδῶτα τὴν τῆς φύσεως ποικιλίαν μηδέποτε λήθην ἔχειν τῆς πρὸς τὸ*

---

<sup>201</sup> Cfr. Porph. V. P. 21; Iambl. V. P. 33-34.

θεῖον ὀσιότητός τε καὶ θεραπείας, ἀλλ' αἰεὶ τίθεσθαι πρὸ τῆς διανοίας ὡς ἐπιβλέποντός τε καὶ παραφυλάττοντος τὴν ἀνθρωπίνην ἀγωγὴν μετὰ δὲ τὸ θεῖόν τε καὶ τὸ δαιμόνιον πλεῖστον ποιεῖσθαι λόγον γονέων τε καὶ νόμου, καὶ τούτων ὑπήκοον αὐτὸν κατασκευάζειν, μὴ πλαστῶς, ἀλλὰ πεπεισμένως.<sup>202</sup>»

«(I Pitagorici) affermavano giustamente che l'essere vivente è per natura tracotante e servo di una pluralità di impulsi, desideri e passioni; dunque, necessita di un qualche superiore potere minaccioso da cui possano giungergli moderazione e ordine. Pensavano allora che ognuno, consapevole della propria natura caleidoscopica, non dovesse dimenticare la pietà e il culto degli dèi, ma ricordando sempre che la divinità osserva e controlla il comportamento degli uomini. Dopo dei e demoni, occorre rispettare massimamente i genitori e la legge e sottoporsi a questi con convinzione, non falsamente.»

Secondo i Pitagorici, pensare all'esistenza di una divinità costituiva un fatto utile per andare a porre a regime il proprio comportamento. Sapere, infatti, di essere sottomessi a una qualche forma di vigilanza aiuta a modificare la propria rotta, a girare il timone della nave della propria esistenza verso un percorso diverso. L'uomo tende a peccare di ὕβρις, a valicare i propri simili servendosi della violenza per primeggiare, ma questa corsa ad un posto di dominio comporta, per forza di cose, la creazione di un piano di squilibrio, di asimmetria nell'ambito sociale. L'idea che vi sia lo sguardo di un'entità celeste crudele, pronta a richiamare al proprio posto chi si accinge ad oltrepassare il limite, può costituire un utile deterrente per evitare di assumere una condotta tracotante. Tuttavia, la paternale da parte di una figura superiore non era vista come un gesto dotato di connotati negativi per chi la subiva, come ci ricorda sempre Giamblico:

«τὰς ἐπανορθώσεις τε καὶ νουθητήσεις, ἃς δὴ πεδαρτάσεις ἐκάλουν ἐκεῖνοι, μετὰ πολλῆς εὐφημίας τε καὶ εὐλαβείας ᾤοντο δεῖν γίνεσθαι παρὰ τῶν πρεσβυτέρων τοῖς νεωτέροις, καὶ πολὺ ἐμφαίνεσθαι ἐν τοῖς νουθετοῦσι τὸ κηδεμονικόν τε καὶ οἰκεῖον· οὕτω γὰρ εὐσχήμονά τε γίνεσθαι καὶ ὠφέλιμον τὴν νουθέτησιν.<sup>203</sup>»

---

<sup>202</sup> Iambl. V. P. 174-175; cfr. Aristox. Fr. 33 W.

<sup>203</sup> V. P. 101-102.

«pensavano che gli anziani dovessero rivolgere ai giovani quegli ammonimenti e correzioni che quelli chiamavano adattamenti, ma con parole molto benevoli e attenzione, e negli ammonimenti manifestare premura e familiarità: così, infatti, la correzione risultava decorosa e utile.»

«ἐκάλουν δὲ τὸ νουθετεῖν πεδαρτᾶν<sup>204</sup>»

«chiamavano il rimproverare adattare»

Per i Pitagorici, dunque, nonostante l'importanza della presenza di una sorta di ombra divina che vigilasse sull'agire umano, che i giovani avessero un comportamento difettoso non doveva essere occasione per i più anziani per scaricare le proprie ira, delusione o frustrazione; l'insegnante che si apprestava a correggere il ragazzo era tenuto a farlo con modi docili e affettuosi, non solo per mostrare una certa eleganza e dignità nel gesto, ma anche perché, servendosi della delicatezza e di un atteggiamento più propositivo che distruttivo, il messaggio educativo sarebbe giunto con più facilità. Sembra quasi che i Pitagorici avessero compreso già ai loro tempi quanto le emozioni positive influiscano sul successo dell'apprendimento nei ragazzi, come stanno rivelando sempre di più le recenti ricerche nell'ambito delle scienze cognitive, della psicobiologia e della psicologia dello sviluppo<sup>205</sup>. Pitagora si prefissava di migliorare gli altri, assecondando le loro indoli e le loro capacità<sup>206</sup>, quindi ogni critica doveva essere costruttiva e adattarsi, appunto, alla sensibilità di ciascuno, senza lederla, fatto che avrebbe generato uno squilibrio interiore nel soggetto rimproverato.

Abbiamo di fronte ai nostri occhi un Pitagora che orienta i suoi cittadini, li guida verso la meta propria di ciascuno, insegna loro il modo migliore per vivere. Tuttavia, un insegnante che sprona, corregge, indirizza e si mette al servizio degli altri è a tutti gli effetti un medico dell'anima. A tal proposito ci illumina il fr. aristotelico 17 Gigon<sup>207</sup>, il quale riferisce che

«ἐπιστρεφομένου δὲ τὰς πόλεις αὐτοῦ διέρρει λόγος ὅτι Πυθαγόρας ἀφίκετο οὐ διδάξων ἀλλ' ἰατρεύων.»

---

<sup>204</sup> V. P. 197; cfr. Aristox. Fr. 30 W.

<sup>205</sup> Per maggiori approfondimenti vd. Cornoldi, Meneghetti, Moè, Zamperlin 2018.

<sup>206</sup> Iambl. V. P. 93.

<sup>207</sup> Ael. V. H. 4 17.



*«quando girava per le città, si diffondeva la notizia che Pitagora arrivava non per insegnare ma per guarire.»*

Ciò di cui Pitagora si sarebbe principalmente preso cura sarebbe stato appunto l'ἦθος proprio e dei propri concittadini, con la volontà di perseguire una correzione dell'anima, ma anche il corpo sarebbe stato oggetto del suo interesse di guaritore. Prendiamo in considerazione, a sostegno di ciò, alcuni passi delle *Vite pitagoriche* di Giamblico e Porfirio, che si soffermano sui concetti di purificazione psicosomatica mediante pratiche connesse alla musica:

*«Ἠγούμενος δὲ πρώτην εἶναι τοῖς ἀνθρώποις τὴν δι' αἰσθήσεως προσφερομένην ἐπιμέλειαν, εἴ τις καλὰ μὲν ὀρώη καὶ σχήματα καὶ εἶδη, καλῶν δὲ ἀκούοι ῥυθμῶν καὶ μελῶν, τὴν διὰ μουσικῆς παιδευσιν πρώτην κατεστήσατο διὰ τε μελῶν τινῶν καὶ ῥυθμῶν, ἀφ' ὧν τρόπων τε καὶ παθῶν ἀνθρωπίνων ἰάσεις ἐγίγνοντο ἀρμονίαι τε τῶν τῆς ψυχῆς δυνάμεων, ὥσπερ εἶχον ἐξ ἀρχῆς, συνήγοντο, σωματικῶν τε καὶ ψυχικῶν νοσημάτων καταστολαὶ καὶ ἀφυγισμοὶ ὑπ' αὐτοῦ ἐπενοοῦντο<sup>208</sup>»*

*«Giudicando che nell'assumersi la cura degli uomini si cominciasse dalla capacità di percezione, per capire se qualcuno veda belle forme e figure e ascolti bei ritmi e melodie, (Pitagora) collocò al primo posto l'educazione fondata sulla musica attraverso certi ritmi e melodie capaci di curare le indoli e i sentimenti degli uomini e di riportare all'armonico equilibrio che avevano in origine le forze dell'anima; inoltre, escogitò dei mezzi per reprimere e risanare i mali fisici e psichici»*

L'ἐπιμέλεια di sguardo e udito a cui allude Giamblico in riferimento alla medicina messa in atto dai Pitagorici tiene in massimo conto la dimensione della παιδεία, il percorso educativo che mira all'ἐπανόρθωσις τῆς ψυχῆς. La cura dell'anima avviene attraverso l'uso della musica, delle melodie piacevoli, capaci di placare le passioni. Per i Pitagorici anima e corpo sono distinti, ma, se quest'ultimo rappresenta la dimora dell'anima nel corso di ogni reincarnazione, occorre mantenerlo in salute. Le affezioni che possono scuotere la ψυχή, in fondo, si ripercuotono sul σῶμα e viceversa, proprio come le

---

<sup>208</sup> Iambl. V. P. 64.

sedizioni interne ad una città rompono l'equilibrio civico e si riflettono sul benessere di ogni cittadino. I *σωματικῶν τε καὶ ψυχικῶν νοσημάτων* a cui l'autore neoplatonico costituiscono entrambi dei nemici contro cui combattere. Anche in Porfirio ritorna la stessa idea:

*«κατεκλήλει δὲ ῥυθμοῖς καὶ μέλεσι καὶ ἐπωδαῖς τὰ ψυχικὰ πάθη καὶ τὰ σωματικά. καὶ τοῖς μὲν ἐταίροις ἠρμόζετο ταῦτα, αὐτὸς δὲ τῆς τοῦ παντὸς ἁρμονίας ἠκροῶτο συνιεὶς τῆς καθολικῆς τῶν σφαιρῶν καὶ τῶν κατ' αὐτὰς κινουμένων ἀστέρων ἁρμονίας, ἧς ἡμᾶς μὴ ἀκούειν διὰ σμικρότητα τῆς φύσεως.<sup>209</sup>»*

*«Curava con ritmi e parole magiche le sofferenze dell'anima e del corpo. E questo si adattava ai suoi amici, mentre egli ascoltava l'armonia dell'universo percependo l'armonia universale delle sfere e degli astri che si muovono in esse, che noi non sentiamo a causa della debolezza della nostra natura.»*

Emerge di nuovo dal testo la connessione tra *τὰ ψυχικὰ πάθη καὶ τὰ σωματικά*, il cui rimedio è rappresentato da canti e incantesimi, fatto che ci consente a buon diritto di mettere in relazione Pitagora con l'universo della iatromantica. In realtà pare che Giamblico e Porfirio si siano rifatti, nei loro scritti, alle parole della figura di Aristosseno di Taranto, che, in un altro frammento del lavoro di Fritz Wehrli, presenta il medesimo concetto:

*«ὄτι οἱ Πυθαγορικοί, ὡς ἔφη Ἀριστόξενος, καθάρσει ἐχρῶντο τοῦ μὲν σώματος διὰ τῆς ἰατρικῆς, τῆς δὲ ψυχῆς διὰ τῆς μουσικῆς.<sup>210</sup>»*

*«i Pitagorici, come disse Aristosseno, si servivano della medicina per la purificazione del corpo e della medicina per quella dell'anima.»*

Secondo quanto avrebbe affermato Aristosseno, per i Pitagorici vi sarebbe stata la necessità di occuparsi della terapia sia della sfera fisica sia della sfera psichica, ma avrebbero attribuito la cura del corpo al dominio della *ιατρικὴ τέχνη*, mentre quella

---

<sup>209</sup> Porph. V. P. 30.

<sup>210</sup> Aristox. Fr. 26 W.

dell'anima alla *μουσική τέχνη*. «Corpo e anima sono distinti all'insegna della terapia» anche «ad esempio, in un frammento di Democrito (68 B 31 DK=Clem. Al. *Paed.* I, 6 [I, 93, 15 Stählin]) che appare molto vicino all'impostazione del frammento di Aristosseno, sebbene, in relazione all'anima, non vi si faccia menzione della musica, bensì della *σοφία*: in esso si afferma, infatti, che 'la medicina, secondo Democrito, cura le malattie del corpo, la saggezza libera l'anima dalle passioni' (*ιατρική μὲν γὰρ κατὰ Δημόκριτον σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται*). [...] Nel frammento 26 Wehrli di Aristosseno [...] emerge la considerazione univoca della medicina come terapia del corpo, mentre sull'anima<sup>211</sup>» agisce la musica. «La testimonianza aristossenica, inoltre, definisce come catarsi sia la medicina del corpo, sia la cura dell'anima, conferendo alla prima una forte autonomia rispetto alla seconda, ma mettendo in rilievo, allo stesso tempo, la necessità di entrambe: la terapeutica pitagorica è infatti definita come catarsi in base alla loro stretta connessione<sup>212</sup>». La dimensione di separatezza esistente tra *ιατρική τέχνη* e *μουσική τέχνη* troverebbe il proprio crocevia di incontro in quella della *κάθαρσις*. Questo delinea come nell'universo pitagorico guarire significhi purificare; semplicemente cambiano le arti, gli strumenti a cui far ricorso al fine di raggiungere il fine della depurazione del complesso psicosomatico, che a sua volta tende a consentire all'anima di reincarnarsi, liberandosi dalla gabbia corporea attribuitagli nella presente esistenza terrena. In relazione alle pratiche catartiche connesse alla *μουσική τέχνη*, ci serviamo ulteriormente delle testimonianze delle *Vite pitagoriche*, che ben illustrano come le melodie musicali potessero curare un'ἡθος difettoso, una natura in qualche modo malata. Iniziamo da due passi di Giamblico:

«ἔτι τοίνυν σύμπαν τὸ Πυθαγορικὸν διδασκαλεῖον τὴν λεγομένην ἐξάρτυσιν καὶ συναρμογὰν καὶ ἐπαφὰν ἐποιεῖτο, μέλεσί τισιν ἐπιτηδεῖσι εἰς τὰ ἐναντία πάθη περιάγον χρησίμως τὰς τῆς ψυχῆς διαθέσεις. [...] ἔστι τε ὅπου καὶ πάθη καὶ νοσήματα τινα ἀφυγίαζον, ὡς φασιν, ἐπάδοντες ὡς ἀληθῶς, καὶ εἰκὸς ἐντεῦθεν ποθεν τοῦνομα τοῦτο εἰς μέσον παρεληλυθέναι, τὸ τῆς ἐπώδῆς. οὕτω μὲν οὖν πολυωφελεστάτην κατεστήσατο Πυθαγόρας τὴν διὰ τῆς μουσικῆς τῶν ἀνθρωπίνων ἡθῶν τε καὶ βίων ἐπανόρθωσιν<sup>213</sup>»

<sup>211</sup> Provenza 2019, pp. 141-142.

<sup>212</sup> Ibid.

<sup>213</sup> Iamb. V. P. 114.

«Inoltre, tutta la scuola pitagorica praticava le cosiddette ‘preparazione’, ‘armonizzazione’ e ‘correzione’ attraverso determinate melodie adatte al fine, con cui modificavano vantaggiosamente gli stati dell’anima, suscitando i sentimenti contrari. [...] In qualche caso, secondo quanto dicono, guarivano certi stati d’animo e malattie mettendo in azione veri e propri incantesimi ed è verosimile che da questo sia penetrato nell’uso il termine ‘incantamento’. Così allora Pitagora stabilì come strumento di assai grande giovamento la modifica dei caratteri e delle vite degli uomini per mezzo della musica»

Questo paragrafo contiene una serie di preziosi elementi a livello lessicale. L’autore afferma che attraverso il μέλος (termine che, come primo significato, allude alla singola parte anatomica<sup>214</sup>, per poi arrivare a indicare il canto, la musica e la poesia<sup>215</sup>), τὸ Πυθαγορικὸν διδασκαλεῖον, dove διδασκαλεῖον<sup>216</sup> indica la scuola filosofica, riusciva ad operare insieme l’ἑξάρτυσις, l’arrangiamento, l’accordo o adattamento, la συναρμογή, la combinazione, e l’ἐπαφή, il trattamento correttivo, delle forze dell’anima per ottenere il bilanciamento e l’armonia degli stati psichici. Sembra quasi che l’anima nasconda al proprio interno un’orchestra che deve essere equilibrata e ben guidata al fine di funzionare al meglio. Sembra addirittura che, nelle terapie di alcuni mali, alla musica venisse accompagnato l’uso di un ἐπωδή, un vero e proprio incantesimo, elemento che porta le pratiche dei Pitagorici ad inserirsi nel filone della medicina magica. Al di là del riferimento generale al μέλος o all’ἐπωδή, in un altro passo della Vita Giamblico specifica a quali patimenti si potesse dare sollievo attraverso la musica:

«Υπελάμβανε δὲ καὶ τὴν μουσικὴν μεγάλην συμβάλλεσθαι πρὸς ὑγίαν, ἂν τις αὐτῇ χρῆται κατὰ τοὺς προσήκοντας τρόπους. εἰώθει γὰρ οὐ παρέργως τῇ τοιαύτῃ χρῆσθαι καθάρσει. [...] καὶ εἶναι τινα μέλη πρὸς τὰ ψυχῆς ἐν ἰατρείας τάξει πεποιημένα πάθη, πρὸς τε ἀθυμίας καὶ δηγμούς ἃ δὴ βοηθητικώτατα ἐπινενόητο, καὶ πάλιν αὖ ἕτερα πρὸς τετὰς ὀργὰς καὶ πρὸς τοὺς θυμούς καὶ πρὸς πᾶσαν παραλλαγὴν τῆς τοιαύτης

<sup>214</sup> Si ricordi che Omero utilizza μελέα o μέλη per indicare proprio le membra, le articolazioni corporee. Vd. *Il.* 7, v. 131 e *Od.* 11, v. 600.

<sup>215</sup> Questa seconda semantica dipende dal fatto che musica e poesia rappresentano un insieme di strumenti o di versi che creano un’opera armoniosa.

<sup>216</sup> L’uso di questo termine, al posto di θίασος o di ἑταιρεία, sembra fornirci un particolare interessante sulla visione che Giamblico aveva nei confronti della natura del gruppo dei Pitagorici.

ψυχῆς, εἶναι δὲ καὶ πρὸς τὰς ἐπιθυμίας ἄλλο γένος μελοποιίας ἐξευρημένον. χρῆσθαι δὲ καὶ ὀρχήσεσιν. ὀργάνῳ δὲ χρῆσθαι λύρα· τοὺς γὰρ αὐλοὺς ὑπελάμβανεν ὑβριστικόν τε καὶ πανηγυρικόν καὶ οὐδαμῶς ἐλευθέριον τὸν ἦχον ἔχειν. χρῆσθαι δὲ καὶ Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου λέξεσιν ἐξελεγμέναις πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῆς.<sup>217</sup>»

«(Pitagora) pensava che la musica portasse un grande giovamento alla salute, qualora a cui a essa ci si dedicasse con gli atteggiamenti opportuni. Infatti, la riteneva un mezzo non secondario per procurare la catarsi. Questo era il nome che attribuiva alla cura che operava attraverso la musica. Vi erano certe melodie composte per le passioni dell'anima, per gli scoraggiamenti e le depressioni, che riteneva fossero di enorme giovamento. Altre erano per l'ira e per gli eccitamenti e per tutte le altre simili perturbazioni dell'animo. Inoltre, c'era una musica di altro tipo trovata contro i desideri. (I Pitagorici) erano soliti anche danzare. Si servivano della lira come strumento; consideravano, infatti, il suono dei flauti violento, adatto alle feste pubbliche e assolutamente indegno per uomini liberi. Inoltre, si servivano per la correzione dell'animo della recita di versi scelti di Omero ed Esiodo.»

Le melodie musicali, formulate specificatamente per il disagio da sciogliere, agivano come una sorta di psicofarmaci, in grado di liberare sensazioni positive nei casi di umore depresso e come calmanti nei casi in cui, come avrebbe detto Ippocrate, la bile gialla fosse stata in quantità eccessiva, ovvero negli stati di collera, emozione considerata assai pericolosa da Pitagora per l'armonia pubblica. Anche il movimento del corpo al passo di danza sarebbe stato di sostegno per il benessere e la mobilità articolare, assieme alla recita dei versi fondanti per l'educazione antica, quelli appunto di Omero e di Esiodo. «La musica nel *De vita pythagorica* di Giamblico rappresenta pertanto a pieno titolo la medicina delle passioni, la terapia più adatta a guarire i mali dell'anima [...]. Il filosofo neoplatonico stabilisce un'equivalenza perfetta tra musicoterapia e terapia per mezzo di farmaci: persino la preparazione del rimedio per la stessa, prevedendo in entrambi i casi, un mescolamento di elementi terapeutici in vista della formulazione di una cura adatta alla particolare affezione su cui intervenire<sup>218</sup>». In ogni caso, la giusta misura, la *μετριότης* su cui si basa lo stile di vita pitagorico, si rivela il criterio necessario per strutturare ogni tipo di trattamento medico-catartico.

---

<sup>217</sup> Iambl. V. P. 110-111.

<sup>218</sup> Provenza 2019, p. 144.

Dopo esserci dilungati sull'ambito della cura musicale dell'anima, è ora di passare ad esporre le caratteristiche della *ιατρική τέχνη* praticata dai Pitagorici. Nonostante gli studiosi di Pitagorismo non si siano mai abbastanza soffermati sulla questione, la medicina sviluppatasi a Crotone e la scuola Pitagorica si sarebbero influenzati reciprocamente. Lo stesso stile di vita pitagorico e le scienze della vita come la fisiologia e la botanica avrebbero preso spunto dalla pratica medica, per esempio nell'ambito della scelta di determinate erbe curative, del funzionamento del corpo umano o delle regole alimentari. Nomi come quello di Alcmeone di Crotone, Callifonte di Crotone, proveniente dagli Asclepiadi di Cnido, e di suo figlio Democede, dottore alla corte persiana di Dario e Atossa, pare particolarmente esperto di traumi sportivi, Icco di Taranto, Filolao di Crotone e Ippone di Reggio furono importanti medici pitagorici. Tra questi, figure come quella di Icco, vincitore della gara di *pentatlon* ad Olimpia nel 476 a.C., poi divenuto insieme maestro di ginnastica e medico, furono capaci di mettere in dialogo la sfera dell'attività fisica, dell'alimentazione e della medicina, mentre altri come Democede, Callifonte e Alcmeone unirono quest'ultima alla filosofia della natura. Il Pitagorismo «played a major role in uniting speculative thought with empirical research in a union which became a defining feature of Greek medicine. The mutual influence of Pythagoreanism, medicine, and athletics manifested itself clearly in a practical area too.<sup>219</sup>». Purtroppo, mentre abbiamo un'abbondante quantità di informazioni sui medici ippocratici, sul modo di operare dei medici di Crotone possediamo solo tracce frammentarie. Quel che è certo è che figure come quella di Alcmeone, scolaro di Pitagora<sup>220</sup>, agirono contemporaneamente come studiosi interessati alle dinamiche interne al mondo naturale e *ιατροί*; forse questa difficoltà ad inserirli all'interno di una categoria prefissata evidenzia quanto il loro pensiero fosse ricco e aperto a nuove prospettive, capaci di unire filosofia e discipline mediche come l'anatomia, la fisiologia e la psicologia. La stessa teoria umorale ippocratica, alla base dell'eziologia delle malattie studiata dal medico di Kos, sembra essere stata influenzata dalla medicina crotone. Vediamo l'assai noto frammento alcmeonico<sup>221</sup> sul tema delle cause delle patologie e sull'importanza dell'equilibrio o *ισονομία* al fine di assicurare il benessere:

---

<sup>219</sup> Zhmud 2012, p. 352.

<sup>220</sup> Diog. VIII, 83; Iambl. V. P. 104.

<sup>221</sup> D K 24 B 4.

«Α. τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν· φθοροποιὸν γὰρ ἑκατέρου μοναρχίαν. καὶ νόσον συμπίπτειν ὡς μὲν ὑφ' οὗ ὑπερβολῆς θερμότητος ἢ γυχρότητος, ὡς δὲ ἐξ οὗ διὰ πλῆθος τροφῆς ἢ ἔνδειαν, ὡς δ' ἐν οἷς ἢ αἷμα ἢ μυελὸν ἢ ἐγκέφαλον. ἐγγίνεσθαι δὲ τούτοις ποτὲ κάκ τῶν ἔξωθεν αἰτιῶν, ὑδάτων ποιῶν ἢ χώρας ἢ κόπων ἢ ἀνάγκης ἢ τῶν τούτοις παραπλησίων. τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν.<sup>222</sup>»

«Ciò che conserva la salute, afferma Alcmeone, è l'equilibrio delle forze: umido, secco, freddo, caldo, amaro, dolce e così via; invece, il prevalere di una di esse provoca malattia, perché letale è il predominio di un opposto. E la malattia può toccare in sorte, quanto alla causa, per eccesso di caldo o di freddo, per pienezza o carenza di cibo; quanto al luogo, nel sangue o nel midollo o nel cervello. Altre sono dovute a cause esterne, come a certe acque, o ai luoghi, o a fatiche, o a violenze, o a cose simili. Invece la salute è la mescolanza armonica delle qualità.»

L'eterna ricerca di un bilanciamento armonioso in tutte le cose ben emerge in questa visione della salute. L'uomo è costituito al proprio interno da elementi opposti, che devono mantenersi in una giusta proporzione affinché non si realizzi la *μοναρχία* di uno sull'altro. La malattia è determinata da una perdita di armonia, interna ma anche esterna all'organismo, visto che anche gli agenti atmosferici giocano un ruolo importante nel dare luogo ad un'alterazione corporea<sup>223</sup>. Per i Pitagorici l'equilibrio olistico è fondamentale, dal momento che ai loro occhi esiste una connessione solida tra microcosmo e macrocosmo<sup>224</sup>, tra corpo e universo circostante, compreso quello civico. «È noto come per esprimere il concetto dell'equilibrio, siano usati termini come *δύναμις*<sup>225</sup> e in particolare i nomi derivati dalla sfera politica, anche se per esprimere lo stesso concetto c'era anche una parola tipicamente pitagorica: *ἀρμονία*». Alcmeone

<sup>222</sup> Cfr. Hp. V. M. 14. 116, 2; Plat. Symp. 186.

<sup>223</sup> Secondo Zhmud 2012, p. 359, in realtà, «moist and dry, cold and hot, bitter and sweet, and other *δυνάμεις*, which Alcmaeon did not restrict in number, are not cosmic principles or element; they belong to the world of humans [...] and represent specific physical 'qualities' which pertain to the human body. Deficiency or excess of nourishment may upset the balance and cause disease. If the separation of external and internal causes, noted in the outline of Alcmaeon's theory, reflects his views, 'cold' and 'hot' are not to be understood as climatic cold and heat, but rather as inner 'qualities' of the organism, corresponding to their counterparts in the macrocosm».

<sup>224</sup> Vd. Hp. Epid. I, 10; II; IV 46, VI; Aer..

<sup>225</sup> Non presente nei Presocratici prima di Alcmeone, ma riscontrabile nei trattati del *Corpus* ippocratico.

sarebbe stato influenzato dalla situazione politica della sua città e si sarebbe sentito di parte democratica per la convinzione che i concittadini potessero collaborare, senza che uno valicasse gli altri per il desiderio di comando. «Il concetto alcmeonico di *ἰσονομία* come *σύμμετρος κρᾶσις* ebbe un seguito grandissimo, forse perché corrispondente ai principi di ordine e di equilibrio che si ritrovano un po' in tutto il pensiero greco ed è probabile che già Alcmeone non limitasse al corpo umano l'applicazione ad altri campi e ovviamente negli scritti medici<sup>226</sup>». La stessa idea di mescolanza per assicurare all'organismo una situazione di normalità si trova in Ippone di Reggio, anche se in lui si osserva una maggiore attenzione alle caratteristiche dei fluidi corporei come il sangue. In generale, è difficile parlare di una vera e propria scuola medica pitagorica in Magna Grecia con indirizzi sempre condivisi. Se in figure come quella di Alcmeone e di Ippone si riscontra un approccio più scientifico e razionale, Pitagora ed Empedocle offrono uno sguardo capace di unire medicina e magia, in un'idea di cura che interessa anche le forze ultraterrene, «within the field of the indivisible unity of magic and medicine<sup>227</sup>». Il rigido *Πυθαγορικὸς βίος*, di cui parleremo nel prossimo paragrafo e che Aristosseno di Taranto, per quanto riguarda il nutrimento, descrive come semplice, fatto di pane e miele, ma garanzia di una vita eccellente, esente da malattia<sup>228</sup>, conteneva una serie di prescrizioni e di divieti che avevano a che fare con una dimensione cosmica e divina. Il regime di vita stesso costituiva, perciò, per i Pitagorici una pratica medica. Le fonti ci testimoniano comunque anche l'utilizzo di varietà erboristiche magiche in grado di curare come supporto ulteriore alla conservazione dello stato di salute. Vediamo, a tal proposito, un passo tratto dall'opera enciclopedica di Plinio il Vecchio, che dedica il XXIV libro del suo lavoro proprio alla medicina e all'uso delle erbe:

«*Primi eas (sc. Herbas mirabiles) in nostro orbe celebravere Pythagoras atque Democritus, consecrati Magos*<sup>229</sup>.»

«*Nella nostra terra per primi celebrarono quelle erbe magiche Pitagora e Democrito, seguendo i Magi.*»

<sup>226</sup> Fausti 1973, p. 108.

<sup>227</sup> Zhmud 2012, p. 361.

<sup>228</sup> Vd fr. 27 W.: «*καὶ τῶν Πυθαγορικῶν δὲ τροφή ἦν ἄρτος μετὰ μέλιτος, ὧς φησὶν Ἀριστόξενος, τοὺς προσφερομένους αὐτὰ ἀεὶ ἐπ'ἀρίστῳ λέγων ἀνόσους διατελεῖν.*»

<sup>229</sup> Plin. Nat. 24, 156.



Plinio non menziona esplicitamente un particolare tipo di erbe, ma si riferisce in ogni caso a *herbas mirabiles*, che il filosofo Pitagora e l'atomista Democrito, entrambi studiosi della natura, avrebbero esaltato per le loro proprietà e di cui probabilmente avrebbero fruito per una finalità guaritrice. Significativo qui è il riferimento ai Magi, del cui insegnamento, assieme a quello di Caldei e sacerdoti egiziani, avrebbe goduto anche Democrito nella sua formazione giovanile. Questo passo di Plinio rappresenta una testimonianza aggiuntiva a supporto del fatto che i Pitagorici praticassero una forma di medicina magica purificativa, olistica, costituita dalla parola, dalla melodia musicale, dall'assunzione di cibi autorizzati dalle entità divine e dai rimedi che la natura offre benevolmente per il mantenimento dell'armonia cosmica. I Pitagorici non espongono rimedi per malattie specifiche, come farà la medicina razionalistica ippocratica, ma propongono un codice di comportamento generale che eviti l'insorgere dei mali o che aiuti a superarli con una ritualità da seguire. «Le regole mediche di purgazione e le regole ascetiche di astinenza miravano a purificare il corpo per renderlo docile all'anima. Le pratiche di purificazione dell'anima dovettero, dapprima, concentrarsi nella musica, che – come sappiamo – era considerata il tramite alla teoria dei numeri e al sistema aritmo-geometrico.<sup>230</sup>». Nella purificazione vi risiedeva non solo la condizione per assicurare il benessere all'organismo, ma anche e soprattutto per apprendere insegnamenti capaci di risollevarlo l'anima ai piani celesti da cui proviene.

## 2.8. Il Πυθαγορικὸς βίος: una forma di cura preventiva

Per garantire l'*ὕγιεια* di corpo e anima, i Pitagorici sottoponevano a regime l'intera gestione della loro quotidianità. Ogni giornata era scandita da ritmi ben definiti, che dovevano essere rispettati per garantire la giusta *ἁρμονία*, la disposizione equilibrata e corretta di tutte le attività. Utilizzando un'espressione anacronistica, ma che rende bene l'idea ai nostri giorni, i seguaci di Pitagora, dopo il risveglio, seguivano una dettagliata *morning routine* per imprimere alla giornata sin da subito una dimensione euritmica, che avrebbe preparato benevolmente *σῶμα* e *ψυχή* ad affrontare i vari impegni e le diverse

---

<sup>230</sup> Lloyd 1982, p. 125.

incombenze. Innanzitutto, il distacco dalle braccia di Morfeo e, di conseguenza, l'interruzione dal riposo notturno avveniva attraverso la musica, per mezzo di adeguate melodie e canti, compresi quelli di versi omerici ed esiodei. Di seguito ecco quanto narrano, a proposito, Giamblico e Porfirio:

«ἐπί τε γὰρ εὐνάς τρεπόμενοι τῶν μεθ' ἡμέραν ταραχῶν καὶ περιηγημάτων ἐξεκάθαιρον τὰς διανοίας ῥοδαῖς τισι καὶ μελῶν ἰδιώμασι καὶ ἡσύχους παρεσκεύαζον ἑαυτοῖς ἐκ τούτου καὶ ὀλιγονείρους τε καὶ εὐονείρους τοὺς ὕπνους, ἐξανιστάμενοί τε ἐκ τῆς κοίτης νωχελίας πάλιν καὶ κάρους δι' ἄλλοτρόπων ἀπήλλασσον ἀσμάτων, ἔστι δὲ καὶ ὅτε ἄνευ λέξεως μελισμάτων.<sup>231</sup>»

«Infatti, al momento di dirigersi a letto, purificavano la mente dai turbamenti e dai rimbombi della giornata attraverso particolari canti e melodie, e così si procuravano un riposo sereno e con pochi e buoni sogni; anche quando si svegliavano si liberavano dal torpore del letto e dalla sonnolenza attraverso canti di diverso tipo e melodie senza parole.»

«τὰς γοῦν διατριβὰς καὶ αὐτὸς ἔωθεν μὲν ἐπὶ τῆς οἰκίας ἐποιεῖτο, ἀρμοζόμενος πρὸς λύραν τὴν ἑαυτοῦ φωνὴν καὶ ᾄδων παιᾶνας ἀρχαίους τινὰς τῶν θάλητος. καὶ ἐπῆδε τῶν Ὀμήρου καὶ Ἡσιόδου ὅσα καθημεροῦν τὴν ψυχὴν ἐδόξαζε. καὶ ὀρχήσεις δὲ τινὰς ὑπωρχεῖτο ὁπόσας εὐκίνησιαν καὶ ὑγίαν τῷ σώματι παρασκευάζειν ᾔετο.<sup>232</sup>»

«E in ogni caso (Pitagora) teneva conversazioni fin dal mattino nella sua casa, accordando sulla lira la sua voce e cantando alcuni antichi peani di Taleta. E cantava dei versi di Omero e di Esiodo, tutti quelli che reputava capaci di addolcire l'anima. Inoltre, danzava al ritmo del canto alcune danze, tutte quelle che riteneva procurassero al corpo agilità e salute.»

«δύο δὲ μάλιστα καιροὺς παρηγγύα ἐν φροντίδι θέσθαι, τὸν μὲν ὅτε εἰς ὕπνον τρέποιτο, τὸν δ' ὅτε ἐξ ὕπνου διανίσταται. ἐπισκοπεῖν γὰρ προσήκειν ἐν ἑκατέρῳ τούτοις τὰ τε ἤδη πεπραγμένα καὶ τὰ μέλλοντα, τῶν μὲν γενομένων εὐθύνας παρ' ἑαυτοῦ ἕκαστον λαμβάνοντα, τῶν δὲ μελλόντων πρόνοιαν ποιούμενον. πρὸ μὲν οὖν τοῦ ὕπνου ταῦτα

---

<sup>231</sup> Iambl. V. P. 114.

<sup>232</sup> Porph. V. P. 32.

ἑαυτῷ τὰ ἔπη ἐπάδειν ἕκαστον· μηδ' ὕπνον μαλακοῖσιν ἐπ' ὄμμασι προσδέξασθαι πρὶν  
τῶν ἡμερινῶν ἔργων τρὶς ἕκαστον ἐπελθεῖν, πῆ παρέβην; τίδ' ἔρεξα; τί μοι δέον οὐκ  
ἔτελέσθη; πρὸ δὲ τῆς ἐξαναστάσεως ἐκεῖνα· πρῶτα μὲν ἐξ ὕπνοιο μελίφρονος  
ἐξυπαναστὰς εὖ μάλ' ὀπιπεύειν ὅσ' ἐν ἡματι ἔργα τελέσσεις.<sup>233</sup>»

«E raccomandava di riflettere soprattutto su due momenti in particolare: l'uno quando ci si volge al sonno, l'altro quando ci si alza dal sonno. In entrambi questi casi, infatti, conveniva esaminare ciò che era stato già fatto e ciò che si stava per fare, considerando ciascuno con se stesso la verifica di ciò che era avvenuto e prevedendo i fatti futuri. Perciò, prima del sonno ognuno si cantava questi versi: 'Non accogliere il sonno nei molli occhi prima di aver ripercorso tre volte ciascuna delle azioni della giornata: in qual modo ho trasgredito? Che cosa ho fatto? Quale mio dovere non ho portato a termine?', e prima di alzarsi quei versi: 'Prima di tutto, uscito fuori dal dolce sonno, osserva bene quante azioni compirai nella giornata'.»

Come vedremo attentamente in questo *excursus* di brani concernenti il regime esistenziale pitagorico, la condizione perennemente ricercata è quella della *κάθαρσις* per perseguire l'integrità psicofisica e morale nei vari momenti che scandiscono le ventiquattro ore del dì pitagorico. Prima di coricarsi era necessario realizzare un esame di coscienza per valutare se la propria condotta durante quel giorno fosse stata corretta e avesse seguito le norme vigenti all'interno della scuola, oltre ad eliminare i rumori accumulati nella mente nelle ore precedenti a causa dell'incontro con la folla e i doveri a cui assolvere attraverso l'ascolto musicale, capace di ricondurre all'armonia celeste. Questi riti avrebbero reso pura l'anima e avrebbero assicurato sogni tranquilli nel corso della notte. Inoltre «la meditazione non mirava solo al perfezionamento etico, ma serviva anche come forma di allenamento mentale delle facoltà mnemoniche. [...] La memoria potrebbe però aver avuto anche un'importanza 'escatologica'. L'anima aveva bisogno di questa forza spirituale nell'Ade per ricordarsi dei consigli di Pitagora 'riguardanti il passaggio da qui' e per scegliere una buona sorte di vita nella reincarnazione<sup>234</sup>». Al risveglio, che avveniva sempre per mezzo dell'accompagnamento musicale<sup>235</sup> e della

---

<sup>233</sup> Porph. V. P. 40.

<sup>234</sup> Riedweg 2007, pp. 85-86.

<sup>235</sup> Cfr. Iambli. V. P. 65-66, in cui l'autore menziona anche l'idea di un esercizio della musica simile all'esercizio che un atleta fa del proprio corpo.

danza per garantire la preparazione di muscoli e giunture al movimento, era necessario non solo continuare gli esercizi mnemonici, ma soprattutto riflettere sulle azioni da intraprendere durante il giorno<sup>236</sup> e, in particolare sulla loro bontà e coerenza rispetto al βίος stabilito da Pitagora. Dopo essersi ben destati a aver preso coscienza dei loro oneri,

«τοὺς μὲν ἑωθινοὺς περιπάτους ἐποιοῦντο οἱ ἄνδρες οὗτοι κατὰ μόνας τε καὶ εἰς τοιούτους τόπους, ἐν οἷς συνέβαιεν ἡρεμίαν τε καὶ ἡσυχίαν εἶναι σύμμετρον, ὅπου τε ἱερὰ καὶ ἄλση καὶ ἄλλη τις θυμηδία. ὦντο γὰρ δεῖν μὴ πρότερόν τι σιντυγχάνειν, πρὶν ἢ τὴν ἰδίαν ψυχὴν καταστήσουσι καὶ συναρμόσουσιν τὴν διάνοιαν· ἀρμόδιον δὲ εἶναι τῇ καταστάσει τῆς διανοίας τὴν τοιαύτην ἡσυχίαν. τὸ γὰρ εὐθύς ἀναστάντας εἰς τοὺς ὄχλους ὠθεῖσθαι θορυβῶδες ὑπειλήφεισαν. διὸ δὴ πάντες οἱ Πυθαγόρειοι τοὺς ἱεροπρεπεστάτους τόπους αἰεὶ ἐξελέγοντο. μετὰ δὲ τὸν ἑωθινὸν περίπατον τότε πρὸς ἀλλήλους ἐνετύγχανον, μάλιστα μὲν ἐν ἱεροῖς, εἰ δὲ μὴ γε, ἐν ὁμοίοις τόποις. ἐχρῶντο δὲ τῷ καιρῷ τούτῳ πρὸς τε διδασκαλίας καὶ μαθήσεις καὶ πρὸς τὴν τῶν ἡθῶν ἐπανόρθωσιν.<sup>237</sup>»

«questi uomini sostenevano delle passeggiate mattutine solitarie in luoghi nei quali trovare solitudine e un'ideale tranquillità, dove vi fossero templi e boschetti e qualche altra forma di gioia. Ritenevano, infatti, che non si dovesse incontrarsi con nessuno prima di aver disposto la propria anima e reso armonioso il proprio pensiero: quella serenità era conveniente alla preparazione dello spirito. Al contrario giudicavano fonte di turbamento spingersi verso la folla appena alzati. Perciò, tutti i Pitagorici sceglievano sempre i luoghi più sacri. In seguito alla passeggiata mattutina si incontravano tra di loro, soprattutto nei santuari o in luoghi di simile natura. Si servivano di questo tempo per gli insegnamenti, gli apprendimenti e la correzione dei caratteri.»

La meditazione e il movimento per assicurare l'ὕγεια τῷ σώματι καὶ τῇ ψυχῇ erano delle costanti per i Pitagorici. Dopo essersi raccolti nella contemplazione e aver valutato la gestione delle faccende quotidiane, si passava all'azione, mettendo in moto cuore, polmoni e arti per sostenere una passeggiata. Ciò che può colpire è la dimensione solitaria di questa uscita di prima mattina, ma questo fatto può essere giustificato poiché è in linea

<sup>236</sup> Cfr. Sen. Ira. 3, 36, 1, in cui si menziona il filosofo Sestio, esposto alle suggestioni del Neopitagorismo, che avrebbe praticato ogni mattina un esame autoptico di coscienza.

<sup>237</sup> Iambl. V. P. 96.

con la solita logica catartica. La solitudine e il ritiro con se stessi lontano dal mondo esterno assicurerebbe lo sviluppo di facoltà interiori e di una giusta predisposizione nel rapportarsi con la turba caotica e con la vita frenetica cittadina che attende. Nell'apprendere queste notizie, è difficile non riportare la mente al cantore della disobbedienza civile negli Stati Uniti e a uno dei pionieri dell'ecologismo, Henry David Thoreau, influenzato dalla filosofia greca e da quella orientale nel dare un ritmo al tempo in cui si trattenne sul lago di Concord in Massachusetts tra 1845-1847 alla ricerca di una vita più autentica. Thoreau scrive, infatti: «Ogni mattina era un allegro invito a dare alla mia vita la stessa semplicità e, se posso dire, la stessa innocenza della Natura stessa. Sono stato un adoratore di Aurora sincero come i greci. Mi alzavo presto e mi bagnavo nel lago; era un esercizio religioso, e una delle cose migliori che facessi. Dicono che sulla vasca da bagno del re Tching-thang fossero incisi caratteri che dicevano: 'Rinnovati completamente tutti i giorni; e poi rifallo ancora, e poi ancora, e per sempre'. Questo lo posso capire. Il mattino ci riporta alle epoche eroiche [...] Il mattino, la più memorabile stagione della giornata, è l'ora del risveglio. Allora c'è meno sonnolenza in noi; e almeno per un'ora, si sveglia una parte di noi che dorme tutto il resto del giorno e della notte. C'è poco da aspettarsi del giorno, se lo si può chiamare così, in cui non siamo svegliati dal nostro Genio ma dal meccanico scuoterci di qualche servitore; in cui non siamo svegliati dalle nostre rinnovate forze e aspirazioni intime, accompagnate dalle ondulazioni della musica celeste, e non dalla sirena di una fabbrica, e da una fragranza che riempie l'aria – portandoci a una vita più alta di quella in cui ci siamo addormentati; e così l'oscurità porta il suo frutto, e si dimostra buona, non meno della luce<sup>238</sup>». Thoreau trovava nel mattino la fonte di ispirazione per affrontare la quotidianità: si destava, si faceva un bagno nell'acqua fredda del lago all'alba, rifletteva, leggeva, camminava e ammirava la natura, facendosi trasportare dalla melodia divina del vento che accarezza la pelle. Tutto questo in una dimensione di isolamento. Solo a giorno inoltrato si preparava ad accogliere eventuali ospiti di passaggio davanti alla semplice capanna di legno che aveva costruito come propria dimora. Lo stesso Dalai Lama e i monaci buddisti seguono tuttora una routine che li porta a svegliarsi presto, meditare e realizzare passeggiate intorno alla propria abitazione o nei villaggi per poi proseguire con lo studio e le incombenze burocratiche. Come questi uomini di fede, anche i Pitagorici frequentavano luoghi sacri nelle loro camminate, ma anche di ambienti boschivi, dove poter percepire lo spirito e la

---

<sup>238</sup> Proietti 2016, pp. 110-111.

maestosità divina attraverso l'immagine perfetta della Natura. Solo dopo essersi dedicati del tempo in solitaria, si riunivano con i compagni e passavano ad attività di studio e di *ἐπανόρθωσις τῶν ἡθῶν*. Questa prima parte della mattinata aveva come funzione prevalente quella della cura dell'anima, perseguita anche attraverso l'azione fisica del camminare<sup>239</sup>, oltre che attraverso l'apprendimento con maestri e altri discepoli. Successivamente si passava ad allenare il corpo a tutti gli effetti, come scrive Giamblico continuando la sua trattazione:

*«τὴν τῶν ἡθῶν ἐπανόρθωσιν. μετὰ δὲ τὴν τοιαύτην διατριβὴν ἐπὶ τὴν τῶν σωμάτων ἐτρέποντο θεραπείαν. ἐχρῶντο δὲ ἀλείμμασί τε καὶ δρόμοις οἱ πλεῖστοι, ἐλάττονες καὶ πάλαις ἔν τε κήποις καὶ ἐν ἄλσεσιν, οἱ δὲ καὶ ἀλτηροβολία ἢ χειρονομία, πρὸς τὰς τῶν σωμάτων ἰσχύς τὰ εὔθετα ἐπιτηδεύοντες ἐκλέγεσθαι γυμνάσια.<sup>240</sup>»*

*«in seguito a questa occupazione si volgevano alla cura del proprio corpo. I più si cospargevano di unguenti e si davano alle corse, altri, in numero minore, si esercitavano in antichi giardini e boschi, alcuni nella lotta altri nel lancio del peso, altri ancora nel pugilato, avendo attenzione di scegliere gli esercizi di ginnastica adatti alla resistenza dei corpi.»*

Se la passeggiata mattutina costituiva un modo per destarsi e far prendere coscienza allo spirito della giornata da affrontare dopo il risveglio, dopo le lezioni mattutine ci si dedicava sistematicamente ad allenare il corpo con esercizi ginnici mirati. Nel mondo antico la cura del fisico era fondamentale, non solo perché rispondeva alla ricerca di un ideale di proporzione, bellezza assoluta e perfezione morale, quella che i greci definivano come *καλοκάγαθία*, ma anche perché invitava alla competizione reciproca, *ἀγών*, per il continuo miglioramento di se stessi. Non a caso negli scenari platonici compare spesso la dimensione dell'attività fisica e l'ambiente della palestra; pensiamo, per esempio, al *Carmide*, che si apre nella *Ταυρέου παλαίστραν*, e che riflette sull'aspetto olistico della cura, che deve rivolgersi simultaneamente a corpo e anima. Una *ψυχή* bella e sana doveva, infatti, soggiornare in un *σῶμα* altrettanto prestante e in salute. In un altro

---

<sup>239</sup> Si potrebbe pensare ad una sorta di *meditazione camminata*, attività che oggi sempre avere una certa popolarità favorita dalla passione emergente per il mondo zen. Essa mira, attraverso il movimento controllato del corpo, a garantire benessere per l'anima e ad attivare una maggiore consapevolezza interiore.

<sup>240</sup> Iambl. V. P. 97.

dialogo, *Timeo*, Platone, che è debitore nei confronti del sapere pitagorico, approfondisce la questione legata all'importanza della ginnastica anche per lo spirito:

«τὸν δὴ μαθηματικὸν ἢ τινὰ ἄλλην σφόδρα μελέτην διανοία κατεργαζόμενον καὶ τὴν τοῦ σώματος ἀποδοτέον κίνησιν, γυμναστικῇ προσομιλοῦντα, τὸν τε αὖ σῶμα ἐπιμελῶς πλάττοντα τὰς τῆς ψυχῆς ἀνταποδοτέον κινήσεις, μουσικῇ καὶ πάσῃ φιλοσοφίᾳ προσχρώμενον, εἰ μέλλει δικαίως τις ἅμα μὲν καλός, ἅμα δὲ ἀγαθὸς ὀρθῶς κεκλήσθαι.<sup>241</sup>»

«Chi si dedica al sapere o all'esercizio dell'attività razionale deve procurare anche al corpo il movimento, facendo pratica con la ginnastica; a sua volta colui che modella accuratamente il corpo è necessario che procuri i movimenti dell'anima, servendosi della musica<sup>242</sup> e di tutta la filosofia, se correttamente vorrà essere chiamato bello e giustamente allo stesso tempo buono.»

Anche oggi sappiamo quanto l'esercizio fisico garantisca benessere generale, non solo per ridurre rischi cardiovascolari, ma anche per la liberazione di endorfine e serotonina, ormoni legati alla felicità e al buon umore, utili, pertanto, anche alla salute mentale. Lo sport contribuisce, inoltre, a generare uno stato di *flow*<sup>243</sup>, di presenza mentale, in greco *καιρός*, che inaugura un'esperienza di *ἄσκησις*<sup>244</sup>, ovvero di unione tra corpo, anima e divino. È interessante notare come Giamblico usi un termine dotato di grande valore simbolico per indicare l'attenzione nei confronti dell'esercizio dei corpi, ovvero *θεραπεία*, termine medico per eccellenza assimilabile all'inglese *to care*, indicante la premura verso la guarigione di qualcuno con la piena partecipazione emotiva del soggetto curante, a evidenziare come l'allenamento rappresentasse per i Pitagorici una forma di terapia a tutti gli effetti, praticata individualmente dalla persona su se stessa, come lo è tuttora in caso di alcuni quadri clinici. E tra le attività fisiche praticate all'interno della cerchia pitagorica vi era naturalmente la corsa<sup>245</sup>, originatasi in Grecia nel momento in cui gli araldi dovevano per forza spostarsi a piedi in maniera celere, non a cavallo, dall'Arcadia alla Grecia, con lo scopo di portare messaggi di guerra. Essa sarebbe

---

<sup>241</sup> Plat. *Tim.* 88 c.

<sup>242</sup> L'eco pitagorico è bene evidente nel riferimento all'esercizio della *μουσικῇ* per la cura dell'anima.

<sup>243</sup> Termine introdotto da Mihály Csikszentmihályi nel 1990 attraverso una pubblicazione il cui titolo riporta la parola stessa *Flow*.

<sup>244</sup> Il cui significato originario era quello di «esercizio, allenamento».

<sup>245</sup> Per maggiori approfondimenti sul tema dello sport nell'antica Grecia cfr. Filostrato, *De arte gymnastica*.

divenuta famosa con l'emerodromo, ovvero la corsa della durata di un giorno intero, pare di 225 km, realizzata da Filippide<sup>246</sup> da Atene a Sparta e ritorno per chiedere aiuto a quest'ultima contro i Persiani e quindi avrebbe assunto un valore emblematico per i Greci. Le altre attività sportive praticate dai Pitagorici riguardavano lotta e lancio del peso, facenti parte delle competizioni olimpiche proprio come la corsa, che fu la prima gara attestata in quel contesto. Giamblico, tuttavia, suggerisce che vi erano anche degli esercizi mirati ad allenare la capacità di resistenza dell'organismo e che, dunque, si sarebbero concentrati in generale sulla dimensione aerobica o sullo sviluppo dei vari gruppi muscolari. Il proverbio *Mens sana in corpore sano*<sup>247</sup>, ormai ampiamente strumentalizzato dai club sportivi e dai personal trainers sui social network, riassume bene cosa rappresentasse l'esercizio ginnico per i Pitagorici.

Dopo l'allenamento si passava all'alimentazione, con il primo pasto della giornata. Giamblico e Porfirio descrivono dettagliatamente come fosse strutturato e di quali ingredienti si avvallesse:

«ἀρίστῳ δὲ ἐχρῶντο ἄρτῳ καὶ μέλιτι ἢ κηρίῳ, οἴνου δὲ μεθ' ἡμέραν οὐ μετεῖχον.<sup>248</sup>»

«pranzavano con pane, miele o miele misto alla cera del favo, non bevevano vino durante la giornata.»

«τῆς δὲ διαίτης τὸ μὲν ἄριστον ἦν κηρίον ἢ μέλι, δεῖπνον δ' ἄρτος ἐκ κέγχρων ἢ μᾶζα καὶ λάχανα ἐφθὰ καὶ ὠμά, σπανίως δὲ κρέας ἱερείων θυσίμων καὶ τοῦτο οὐδ' ἐκ παντὸς μέρους. τά γε μὴν πλεῖστα ὅποτε θεῶν ἀδύτοις ἐγκαταδύσεσθαι μέλλοι καὶ ἐνταῦθα χρόνου τινὸς ἐνδιατρίψειν, ἀλίμοις ἐχρῆτο καὶ ἀδίψοις τροφαῖς, τὴν μὲν ἄλιμον συντιθεὶς ἐκ μήκωνος σπέρματος καὶ σησάμου καὶ φλοιοῦ σκίλλης πλυθείσης ἀκριβῶς ἔστ' ἂν τοῦ περὶ αὐτὴν ὁποῦ καθαρθεῖη, καὶ ἀσφοδέλων ἀνθερίκων καὶ μαλάχης φύλλων καὶ ἀλφίτων καὶ κριθῶν καὶ ἐρεβίνθων, ἅπερ κατ' ἴσον πάντα σταθμὸν κοπέντα μέλιτι ἀνέδευεν Ὑμηττίῳ· τὴν δ' ἄδιψον ἐκ σικύων σπέρματος καὶ ἀσταφίδος λιπαρᾶς, ἐξελὼν αὐτῆς τὰ γίγαρτα, καὶ ἄνθους κορίου καὶ μαλάχης ὁμοίως σπέρματος καὶ ἀνδράχνης καὶ τυροῦ κνήστεως καὶ ἀλεύρου πάλης καὶ γάλακτος λίπους, ἅπερ πάντα

<sup>246</sup> Her. Hist. VI, 105-106.

<sup>247</sup> Locuzione latina resa nota da Giovenale 10, 356: «*orandum est ut sit mens sana in corpore sano*».

<sup>248</sup> Iambl. V. P. 97.



ἀνεμίγνυ μέλιτι νησιωτικῶ. <sup>249</sup>»

«Riguardo al regime alimentare, la colazione era costituita da favi o miele, il pranzo da pane di miglio o di una focaccia e ortaggi cotti e crudi, raramente di carne di vittime sacrificali e lo stesso valeva per ogni parte di esse. Soprattutto, quando aveva intenzione di recarsi nei penetrali dei santuari degli dèi e di passarvi un certo tempo, usava cibi che spegnevano la fame e la sete, quello che sottraeva la fame lo componeva con semi di papavero<sup>250</sup>, sesamo, cortecchia di scilla lavata diligentemente finché fosse stata ripulita del succo che ha intorno, steli di asfodeli, foglie di malva<sup>251</sup>, farina di orzo, ceci, tutti ingredienti che tagliati in proporzioni, bagnava con miele dell'Imetto. Il cibo che placava la sete, invece, lo componeva con semi di cocomeri, uva<sup>252</sup> passa profumata, togliendone gli acini, fiore di coriandolo<sup>253</sup>, ugualmente semi di malva, porcellana, formaggio grattugiato, fior di farina di frumento, grasso di latte, tutti elementi che mescolava con miele delle isole.»

Porfirio continua dicendo che grazie a questo tipo di alimentazione, che Eracle aveva ricevuto da Demetra, il suo corpo e la sua anima si erano mantenuti integri<sup>254</sup>, conservando sempre gli stessi tratti equilibrati<sup>255</sup> e che, nei sacrifici agli dèi, i Pitagorici non immolavano mai esseri dotati di vita, ma li sostituivano con cereali, vino e incenso<sup>256</sup> per non commettere alcuna forma di violenza. La *φιλία* universale proclamata da Pitagora vietava di praticare la crudeltà nei confronti di altri esseri viventi, non solo

---

<sup>249</sup> Porph. V. P. 34.

<sup>250</sup> Simbolo di sonno e di morte, dalle proprietà narcotiche e ipnotiche, utilizzato come antidolorifico e anestetico.

<sup>251</sup> La malva, una pianta dalle proprietà lenitive e antinfiammatorie, un'*omnimorbia*, utile per il benessere delle vie respiratorie e intestinali grazie alle sue mucillagini, era considerata un rimedio in grado di calmare le passioni e donare purezza all'organismo. La malva è messaggera delle simpatie tra elementi celesti e terreni e «archetipicamente è considerata una pianta materna, utile soprattutto alla salute delle donne, afrodisiaca, ma anche protettiva nei confronti dei malefici», Maderna 2018, p. 151.

<sup>252</sup> L'uva presenta poteri depurativi, remineralizzanti e antiossidanti contro la degenerazione dei tessuti. Essa è simbolo di vita e di rinascita, nonché base per la preparazione del vino, dono di Dioniso, nettare che dona gioia ed ebbrezza all'umanità.

<sup>253</sup> Il coriandolo ha principalmente proprietà antibatteriche, carminative e contro i disturbi dispeptici. È una pianta aromatica appartenente alla stessa famiglia del prezzemolo e del finocchio, dotata di un sapore intenso, capace di tenere lontano i mali.

<sup>254</sup> Questo sarebbe stato garantito dall'assunzione di una «dieta magica. Nella letteratura antica ci si imbatte in questo anche in connessione con il leggendario Epimenide cretese, sacerdote nei riti di purificazione, in compagnia del quale si riteneva che Pitagora fosse allora disceso nella caverna Ida a Creta. Per Epimenide il cibo che 'libera dalla fame' consiste solamente di asfodelo e malva – entrambe piante che venivano messe sulle tombe e deposte nel tempio di Apollo a Delo come offerte sacrificali in memoria del primo cibo di cui si nutrì il genere umano», Riedweg 2007, p. 84.

<sup>255</sup> Porph. V. P. 35.

<sup>256</sup> Porph. V. P. 36.

perché quest'idea di *συμπάθεια* capace di porre in connessione tutte le creature osteggiava il *πόλεμος*, ma perché la teoria della metempsicosi prevedeva che l'anima di una persona cara potesse reincarnarsi, per esempio, in un animale. Ecco perché i Pitagorici scelsero la via del vegetarianismo, da un lato per mantenere l'armonia tra gli esseri e per evitare pesantezza e turbamenti nell'organismo a causa della digestione delle proteine animali, dall'altro per non cibarsi di un corpo contenente un'anima amica, spargendo sangue. Potevano essere uccisi solo gli animali pericolosi per il genere umano<sup>257</sup>. Escluse le carni, rimanevano i frutti di Demetra e Dioniso, i cereali e il vino, oltre a verdure e legumi. I carboidrati erano forniti, pertanto, da pane, spesso realizzato con farina di miglio, considerata una sostanza utile per l'equilibrio della costituzione fisica, e da focacce. Il companatico veniva accompagnato dal miele, puro o misto a cera. Per gli antichi le api erano considerate intermediarie tra mondo umano e mondo divino<sup>258</sup> e il miele avrebbe costituito una sorta di filtro, dono celeste garante dell'immortalità, essendo le api impollinatrici e quindi coadiuvanti nel processo di nascita di frutti futuri; in aggiunta, bisogna considerare il fatto che, a livello di medicina antica e popolare, il miele è sempre stato utilizzato come supporto per prevenire l'insorgere di malattie cardio-vascolari, respiratorie, proteggere il sistema intestinale, idratare la pelle e lenire ferite o infiammazioni della cute. In Magna Grecia era nota la produzione di miele ibleo<sup>259</sup>, soprattutto di timo, di eucalipto e di zagara; quindi, è probabile che i Pitagorici ne consumassero durante i loro pasti e ne facessero scorte assieme al miele dell'Imetto, menzionato da Porfirio, visto che il miele ha una struttura chimica che lo rende incorruttibile, motivo per cui ha una lunga scadenza. Oltre a pane e miele, come abbiamo preannunciato, l'alimentazione dei Pitagorici era costituita da verdure e legumi, cibi che avrebbero assicurato la purezza e l'equilibrio psicofisico, senza produrre gonfiore o difficoltà per l'organismo. I Pitagorici conoscevano bene le proprietà di ogni alimento, come dimostra la descrizione dei cibi che tolgono la sete o la fame. Soprattutto quando si desiderava accedere ai luoghi sacri, bisognava essere ben predisposti e la cura dell'aspetto dietetico era fondamentale, perché corpo e anima dovevano essere incontaminati e le forze interne all'organismo dovevano essere ordinate e bilanciate, ad assicurare un perfetto *κόσμος* interiore. Per questo Pitagora:

---

<sup>257</sup> Porph. V. P. 39; Iambl. V. P. 99.

<sup>258</sup> All'interno dei misteri eleusini, le donne che partecipavano ai riti in onore di Demetra erano chiamate proprio 'api', cfr. Porph. *Antr. Nymph.* 18.

<sup>259</sup> Esaltato da gran parte della letteratura bucolica antica anche per il suo valore simbolico.

«τῶν δὴ βρωμάτων καθόλου τὰ τοιαῦτα ἀπεδοκίμαζεν, ὅσα πνευματώδη καὶ  
ταραχῆς αἴτια, τὰ δ' ἐναντία ἐδοκίμαζέ τε καὶ χρῆσθαι ἐκέλευεν, ὅσα τὴν τοῦ  
σώματος ἕξιν καθίστησί τε καὶ συστέλλει. [...] καὶ τὰ πρὸς εὐάγειαν δὲ ἐναντίως  
ἔχοντα καὶ ἐπιθολοῦντα τῆς ψυχῆς τάς τε ἄλλας καθαρότητας καὶ τὰ ἐν τοῖς ὕπνοις  
φαντάσματα παρητεῖτο.<sup>260</sup>»

*«disapprovava tra gli alimenti in generale tutti quelli che producono flatulenza e provocano  
turbamento nel corpo; al contrario, approvava e spingeva a consumare quelli che hanno proprietà  
contrarie, cioè ristabiliscono la costituzione fisica e sono astringenti (capaci di 'asciugare  
l'intestino'). [...] Respingeva anche tutti gli alimenti contrari alla sanità dell'anima e che  
guastavano le altre forme di purezza e le apparizioni in sogno.»*

In particolare, Pitagora aveva introdotto il noto divieto di assumere le fave<sup>261</sup> per diversi motivi, fisiologici, ma anche culturali e psicologici, probabilmente visto che, essendo prive di stelo, sarebbero state a contatto con il mondo dei defunti e sarebbero state, pertanto, contaminanti per i vivi. Secondo Marcel Detienne<sup>262</sup> vi sarebbe, in particolare, una motivazione mistica che andrebbe ad associare la fava con la generazione, lo sperma, il sangue; pertanto, cibarsi di fave avrebbe significato introdurre carne, sostanza inquinante per la purezza di corpo e spirito. Per i Pitagorici vi era, per questo, anche l'obbligo di astenersi da utero e cuore<sup>263</sup> e dagli organi legati alla nascita e alla generazione, che si riconnettevano a loro volta ai quattro elementi naturali<sup>264</sup>. Anche Diogene Laerzio, discorrendo sullo stile di vita pitagorico, presenta informazioni preziose sulle scelte nutritive messe in pratica dalla cerchia filosofica:

*«οἱ δὲ Πυθαγόραν ἀλείπτῃν τινὰ τοῦτον σιτίσαι τὸν τρόπον, μὴ τοῦτον. τοῦτον γὰρ  
καὶ τοῦ φρονεῦειν ἀπαγορεύειν, μὴ ὅτι γε ἄπτεισθαι τῶν ζώων κοινὸν δίκαιον ἡμῖν  
ἔχόντων ψυχῆς. καὶ τόδε μὲν ἦν τὸ πρόσχημα· τὸ δ' ἀληθὲς τῶν ἐμψύχων ἀπηγόρευεν*

---

<sup>260</sup> Iambl. V. P. 106-107.

<sup>261</sup> Il favismo o malattia delle fave rappresenta oggi una malattia che impedisce alla persona affetta di cibarsi di questi legumi. Cfr. Iambl. V. P. 109, in cui si presenta l'obbligo di astenersi anche dalla malva, poiché mediatrice tra mondo divino e umano, e dal fragolino; Cfr. Diog. VIII 33-34; Gell. IV 11, 1.

<sup>262</sup> Detienne 1975, pp. 60-62.

<sup>263</sup> Arist. Fr. 158-159-177 Gigon.

<sup>264</sup> Porph. V. P. 42-43.

*ἄπτεσθαι συνασκῶ καὶ συνεθίζων εἰς εὐκολίαν βίου τοὺς ἀνθρώπους, ὥστε εὐπορίστους αὐτοῖς εἶναι τὰς τροφὰς ἄπυρα προσφερομένοις καὶ λιτὸν ὕδωρ πίνουσιν· ἐντεῦθεν γὰρ καὶ σώματος ὑγίειαν καὶ ψυχῆς ὀξύτητα περιγίνεσθαι.<sup>265</sup>»*

*«Alcuni dicono che fu un certo allenatore di nome Pitagora a istituire questa dieta e non il nostro Pitagora, il quale proibì perfino l'uccisione, per non parlare del consumo, degli animali che condividono con noi il privilegio di avere un'anima. Questa era la scusa addotta; ma il suo vero motivo per vietare l'alimentazione animale era quello di abituare gli uomini alla semplicità della vita, affinché potessero vivere di cose facilmente reperibili, imbandendo le loro tavole con cibi crudi e bevendo solo acqua pura, perché questa era la via per un'alimentazione sana. corpo e una mente acuta.»*

Secondo le parole di Diogene, il regime dietetico promosso da Pitagora mirava indubbiamente e contrastare gli atti di violenza nei confronti dei propri simili, ma l'autore della *Vita di Pitagora* adduce anche il fatto per cui la via della frugalità avrebbe assicurato *σώματος ὑγίειαν καὶ ψυχῆς*. Com'è noto in molte tradizioni filosofiche antiche e attuali, la soppressione di bisogni e desideri e la scelta della corretta misura, *μετριοτήτης*, sulla scia del *μηδὲν ἄγαν* prescritto dal santuario delfico, costituirebbero gli strumenti adatti per inserirsi in un percorso di ricerca della felicità<sup>266</sup>, come viene ribadito nei *Versi aurei* pitagorici, che rappresentano l'insieme degli insegnamenti e degli ammonimenti impartiti da Pitagora stesso:

*«πρᾶσσε δὲ μηδὲ ἐν ὧν μὴ ἐπίστασαι, ἀλλὰ διδάσκειν ὅσα χρεῶν, καὶ τερπνότατον βίον ὧδε διάξεις. οὐ δ' ὑγιείας τῆς περὶ σῶμ' ἀμέλειαν ἔχειν χρῆ, ἀλλὰ ποτοῦ τε μέτρον καὶ σίτου γυμνασίων τε ποιεῖσθαι. μέτρον δὲ λέγω τόδ', ὃ μὴ σ' ἀνιήσει. εἰθίζου δὲ δίαιταν ἔχειν καθάριον ἄθρυπτον καὶ πεφύλαξο τοιαῦτα ποιεῖν, ὅποσα φθόνον ἴσχει.<sup>267</sup>»*

*«Non fare nulla di ciò di cui non si abbia conoscenza, ma apprendi ciò che è necessario e condurrà così una vita assai felice. Non conviene trascurare la salute del corpo, ma nel bere, nel cibo e negli*

---

<sup>265</sup> Diog. VIII, 13.

<sup>266</sup> Per maggiori approfondimenti sul tema della ricerca dell'*εὐδαιμονία* vd. Susanetti 2018.

<sup>267</sup> Pythag. *Carmen aureum*, 30-36.

*esercizi ginnici conserva la giusta misura. Dico che la misura ti allontanerà da ogni turbamento. Prendi l'abitudine ad avere un tenore di vita puro e saldo e preservati dal fare ciò che attira l'invidia.»*

Affrontata la tematica dell'alimentazione pitagorica e, in generale, della dimensione di un *modus vivendi* pitagorico all'insegna della consapevolezza, procediamo ora, attraverso la testimonianza di Giamblico, nel descrivere l'evolversi del resto della giornata:

*«τὸν δὲ μετὰ τὸ ἄριστον χρόνον περὶ τὰς πολιτικὰς οἰκονομίας κατεγίνοντο, περὶ τε τὰς ἐξωτερικὰς καὶ τὰς ξενικὰς, διὰ τὴν τῶν νόμων πρόσταξιν· πάντα γὰρ ἐν ταῖς μετ' ἄριστον ὥραις ἐβούλοντο διοικεῖν. δειλῆς δὲ γινομένης εἰς τοὺς περιπάτους πάλιν ὀρμᾶν, οὐχ ὁμοίως κατ' ἰδίαν, ὥσπερ ἐν τῷ ἑωθινῷ περιπάτῳ, ἀλλὰ σὺν δυο καὶ σύντρεις ποιεῖσθαι τὸν περίπατον, ἀναμιμνησκομένους τὰ μαθήματα καὶ ἐγγυμναζομένους τοῖς καλοῖς ἐπιτηδεύμασι.<sup>268</sup>»*

*«dopo pranzo si dedicavano agli affari pubblici, riguardanti sia l'esterno che l'interno, secondo la prescrizione delle leggi: infatti erano tutte questioni di cui intendevano occuparsi nelle ore pomeridiane. Nel tardo pomeriggio tornavano di nuovo a fare passeggiate, non da soli come di mattina, ma passeggiavano in due o tre assieme, per ricordare quanto avevano appreso ed esercitarsi nelle nobili occupazioni.»*

Il pomeriggio trascorre dedicandosi alle *πολιτικὰς οἰκονομίας*, ovvero alla sistemazione a all'amministrazione delle questioni riguardanti la città, visto l'impegno politico dei Pitagorici nelle città magnogreche. Giamblico evidenzia che le incombenze pubbliche riguardavano sia l'interno sia l'esterno; pertanto, dobbiamo supporre che i filosofi al potere si occupassero della conduzione della politica interna alla *πόλις*, ma anche dei rapporti con gli altri centri cittadini. Sappiamo che la presenza dei Pitagorici ai ruoli di comando aveva una funzione morale, al fine di perseguire il disegno di un universo armonico dominato dalle proporzioni numeriche e musicali anche al di fuori della loro cerchia, in maniera simile al quadro del governo dei sapienti illustrato nella *Repubblica* di Platone, alla ricerca dell'utopia di un mondo ideale. Terminata la gestione degli affari, era

---

<sup>268</sup> Iambl. V. P. 97.

prevista nuovamente una passeggiata, ma non come quella mattutina, che era solitaria; questa volta la camminata aveva luogo in compagnia, in piccoli gruppi di due o tre persone, e prevedeva il ripasso dei *καλοῖς ἐπιτηδεύμασι*, cioè degli insegnamenti appresi durante il giorno tesi all'elevazione interiore. In seguito a questa attività, ci si preparava per il secondo e ultimo pasto della giornata, ma non prima di essersi ripuliti dalla polvere e dal sudore sotto l'acqua pura di un bagno rigenerante per il corpo.

«μετὰ δὲ τὸν περίπατον λουτρῶ χρῆσθαι, λουσαμένους τε ἐπὶ τὰ συσσίτια ἀπαντᾶν ταῦτα δ' εἶναι μὴ πλεῖον ἢ δέκα ἀνθρώπους συνευχεῖσθαι. ἀθροισθέντων δὲ τῶν συσσιτούντων γίνεσθαι σπονδὰς τε καὶ θυσίας θημάτων τε καὶ λιβανωτοῦ. ἔπειτα ἐπὶ τὸ δεῖπνον χωρεῖν, ὡς πρὸ ἡλίου δύσεως ἀποδεδειπνηκένοι. χρῆσθαι δὲ καὶ οἴνῳ καὶ μάζῃ καὶ ἄρτῳ καὶ ὄψῳ καὶ λαχάνοις ἐφθοῖς τε καὶ ὠμοῖς.<sup>269</sup>»

«dopo la passeggiata, facevano il bagno e poi, puliti, si recavano alle mense comune: in queste non era lecito che mangiassero più di dieci uomini insieme. Dopo essersi riuniti i commensali venivano offerte libagioni agli dèi con sacrifici, erbe aromatiche e incenso. Poi si passava al banchetto, che non poteva durare oltre il tramonto del sole. Bevevano vino e consumavano focacce, pane, companatico, verdure cotte e crude.»

Il numero domina anche questo momento della giornata, dal momento che ai banchetti comuni non potevano partecipare più di dieci persone insieme. Perché la scelta del numero dieci? La risposta risiede nel fatto che esso rappresentava la *τετρακτύς*, la mistica decade, costituita dalla somma dei primi quattro numeri, dotati ognuno di un valore simbolico: il numero uno rappresentava l'Unità e dunque la perfezione divina e l'elemento del Fuoco; il due era la dualità, la dialettica tra gli opposti, il primo numero pari e l'Acqua; il tre derivava dalla somma di uno e due, e si legava all'armonia universale e all'Aria, oltre ad essere il primo numero dispari; infine il quattro era il simbolo della Terra e quindi del mondo materiale. A livello di rappresentazione geometrica, la *τετρακτύς* corrispondeva ad un triangolo equilatero con quattro punti per lato e costituiva la figura sacra a cui si rivolgeva il giuramento pitagorico<sup>270</sup>. «Tutto è compreso nella Decade, allo stesso modo che in aritmetica tutta la progressione dei numeri si svolge

---

<sup>269</sup> Iambl. V. P. 98.

<sup>270</sup> Pyth. *Carmen aureum*, 47-48.

in base ai primi dieci numeri ripetuti. Con un giuoco di parole, Decade o Dechade, Porfirio dice che essa è così si chiama 'perché abbraccia ogni differenza di numero e ogni genere, in sede logica e di analogia'<sup>271</sup>». La τετρακτύς era il σύμβολον cosmico per eccellenza e per i Pitagorici non vi era separazione tra numeri e cose, poiché i numeri erano realmente cose esistenti e manifestavano l'essenza del reale; dunque, anche nella disposizione simposiaca, era necessario tenere sempre presente l'armonia numerica celeste. In seguito alla disposizione a tavola, si passava a decretare onore agli dèi, servendosi di incensi e prodotti aromatici provenienti dal mondo vegetale, mentre era vietato sacrificare animali. La cena vera e propria non poteva protrarsi oltre il tramonto, dal momento che la vita umana doveva seguire quella universale con la levata e la discesa del sole. Il pasto era sempre vegetariano, con cereali, verdure e legumi, ma, a differenza del pranzo, in questa occasione era consentito bere vino in funzione delle libagioni. Dopo aver cenato, aveva luogo una lettura, prima da parte del più giovane e poi da parte del più anziano, sul tema del non recar danno alle altre creature e alle piante fruttifere e sul rispetto sacro per dèi, genitori e benefattori. La giornata terminava con il coricarsi da parte di ogni individuo nella propria abitazione per darsi al riposo.

*«τούτων δὲ ῥηθέντων ἀπιέναι ἕκαστον εἰς οἶκον. ἐσθῆτι δὲ χρῆσθαι λευκῇ καὶ καθαρᾷ, ὡσαύτως δὲ καὶ στρώμασι λευκοῖς τε καὶ καθαροῖς. εἶναι δὲ τὰ στρώματα ἱμάτια λινᾶ· κωδίοις γὰρ οὐ χρῆσθαι. περὶ δὲ θήραν οὐ δοκιμάζειν καταγίνεσθαι, οὐδὲ χρῆσθαι τοιούτῳ γυμνασίῳ. τὰ μὲν οὖν ἐφ' ἡμέρα ἐκάστη τῶ πλήθει τῶν ἀνδρῶν παραδιδόμενα εἶς τε τροφήν καὶ τὴν τοῦ βίου ἀναγωγὴν τοιαῦτα ἦν<sup>272</sup>»*

*«pronunciate queste parole, ognuno tornava a casa. Indossavano un abito bianco e puro, come anche le lenzuola erano bianche e immacolate. I giacigli e i vestiti erano di lino, poiché non usavano pelli o tessuti di lana. Riguardo alla caccia, non la approvavano e non si dedicavano ad essa come esercizio fisico. Dunque, queste erano le cose che ogni giorno venivano insegnate alla moltitudine degli uomini per il loro nutrimento e per la loro condotta di vita.»*

In questo paragrafo, Giamblico espone l'uso pitagorico di tessuti di colore bianco, non solo per il proprio abbigliamento, ma anche per le lenzuola su cui posare le proprie

---

<sup>271</sup> Evola 2010, p. 96.

<sup>272</sup> Iambl. V. P. 100.

membra stanche alla fine della giornata. Il bianco simboleggia la purezza, la luce divina, il candore di chi ha raggiunto la sapienza superiore dell'iniziato ed è per questo che l'adepto alla cerchia pitagorica veniva avvolto ogni sera da panni che manifestassero la nitidezza dell'anima. Questi tessuti, inoltre, a sottolineare i motivi già esposti, erano realizzati con le fibre naturali del lino, dal momento che servirsi di pelli avrebbe significato l'uccisione di un animale, atto violento che avrebbe contaminato la purezza ricercata per tutta la quotidianità.

Questo rappresentava lo stile di vita concepito da quell'uomo *τῷ ἀνθρωπίνῳ γένει μέγιστον ὄφελος εἰς σύμπαντα τὸν βίον ἐσόμενον*<sup>273</sup>, destinato ad essere di grandissimo giovamento al genere umano in ogni aspetto della vita, esempio vivente egli stesso di *ψυχῆς καθαρότητακτησάμενος ὑγίαν τε ἀκριβεστάτην καὶ ἀπαρέγκλιτον τοῦ σώματος*<sup>274</sup>, un'anima assai pura e di una salute fisica perfetta. Pitagora, proponendo la sua particolare pratica di vita, si comportava come una sorta di demone capace di purificare e portare guarigione ad un'anima afflitta dai vari mali e sapeva riattivare la scintilla divina presente in essa, *ἀπὸ δὴ τούτων ἀπάντων δαιμονίως ἴατο καὶ ἀπεκάθαιρε τὴν ψυχὴν καὶ ἀνεζωπύρει τὸ θεῖον ἐν αὐτῇ καὶ ἀπέσφζε καὶ περιῆγεν ἀνεζωπύρει τὸ θεῖον ἐν αὐτῇ καὶ ἀπέσφζε καὶ περιῆγεν ἐπὶ τὸ νοητὸν τὸ θεῖον ὄμμα*<sup>275</sup>. Per riassumere con le parole di Giamblico come, in generale, i Pitagorici praticassero la iatromantica, la medicina magica per corpo e anima, vediamo questo passo emblematico:

*«τῶν δ' ἐπιστημῶν οὐχ ἥκιστα φασι τοὺς Πυθαγορείους τιμᾶν μουσικὴν τε καὶ ἰατρικὴν καὶ μαντικὴν. [...] τῆς δὲ ἰατρικῆς μάλιστα μὲν ἀποδέχεσθαι τὸ διαιτητικὸν εἶδος καὶ εἶναι ἀκριβεστάτους ἐν τούτῳ, καὶ πειρᾶσθαι πρῶτον μὲν καταμανθάνειν σημεῖα συμμετρίας ποτῶν τε καὶ σίτων καὶ ἀναπαύσεως, ἔπειτα περὶ αὐτῆς τῆς κατασκευῆς τῶν προσφερομένων σχεδὸν πρῶτους ἐπιχειρῆσαί τε πραγματεύεσθαι καὶ διορίζειν. [...] χρῆσθαι δὲ καὶ ταῖς ἐπωδαῖς πρὸς ἔνια τῶν ἀρρωστημάτων. ὑπελάμβανον δὲ καὶ τὴν μουσικὴν μεγάλα συμβάλλεσθαι πρὸς ὑγίαν, ἂν τις αὐτῇ χρῆται κατὰ τοὺς προσήκοντας τρόπους.»*<sup>276</sup>

---

<sup>273</sup> Iambl. V. P. 5.

<sup>274</sup> Iambl. V. P. 13.

<sup>275</sup> Iambl. V. P. 70.

<sup>276</sup> Iambl. V. P. 163-164.



«Come si racconta, tra le scienze i Pitagorici attribuivano particolare onore alla musica, alla medicina e alla mantica. [...] Nell'ambito della medicina essi sono riconoscenti soprattutto alla dietetica e in questo ambito sono assai precisi, e in primo luogo cercano di cogliere i segnali delle proporzioni tra bevande, alimenti e riposo; in secondo luogo, probabilmente sono stati i primi a studiare la preparazione degli alimenti, a mettere in pratica e a definirne le regole a riguardo. [...] Per alcune manifestazioni patologiche si servono anche degli incantesimi. Credevano anche che la musica offrisse un grande contributo alla salute, nel momento in cui la si usi in modi convenienti.»

Nonostante la dualità corpo-anima, in ambito pitagorico è sempre esistita una stretta connessione tra *μουσικήν, ἰατρικήν e μαντικήν*. Dietetica, musica e incantesimi uniti all'uso della poesia costituivano i *φάρμακα* per assicurare l'immortalità dell'anima.

## 2.9. Il divino Empedocle tra scienza, mantica e dominio sulle forze della natura

«Empedocle è un mistico, e l'anima e il mondo sono per lui una cosa sola, così come lo spirito e la materia. Possiamo quindi dire che egli tiene un duplice atteggiamento nel guardare la realtà, uno soggettivo ed uno oggettivo, o per dir meglio, uno poetico ed uno scientifico<sup>277</sup>». Il filosofo presocratico Empedocle nacque nel V secolo a.C. ad Akragas, l'attuale Agrigento, e fu membro della cerchia pitagorica<sup>278</sup> in quanto allievo di Telauges, progenie di Pitagora. Lo si definisce come un ottimo oratore, incline ad uno stile carico di metafore e di altre figure retoriche, nonché autore di poemi, tragedie e trattati di carattere politico, stando alle notizie fornite da Diogene Laerzio nell'VIII libro delle sue *Vite dei filosofi*. Nel corso della sua esistenza manifestò lo spirito dello scienziato, del medico<sup>279</sup>, del matematico ma anche quello del poeta, dell'indovino e del taumaturgo, capace di compiere azioni magiche per guarire<sup>280</sup>; questa sua apertura ai diversi piani, e dunque questo spirito poliedrico, gli permisero di nutrire una visione olistica nei confronti dell'universo. Al suo nome sono attribuite due opere, il *Περὶ φύσεως* e

---

<sup>277</sup> Colli 2019, p. 27.

<sup>278</sup> Anche se sono «innegabili in lui gli influssi del 'razionalismo' parmenideo, influssi che balenano nei versi rimastici dal grande poema *Sulla natura*: '...saldamente è infisso lo sfero ricurvo, raggiante nella sua rotonda unicità.'», Trabattoni 1987, p. 8.

<sup>279</sup> Fr. 12 FHG III 162.

<sup>280</sup> D K 31 B 111.

*Καθαρμοί*, che lasciano intendere le due indoli presenti all'interno di lui, da un lato quella cosmologica-naturalistica, dall'altro quella mistica-profetica. Il suo atteggiamento da scienziato si mostra nel considerare gli individui oggettivamente come un insieme di elementi combinati tra loro secondo rapporti matematici<sup>281</sup>, mentre si rivela mago e indovino quando percepisce in tutti gli uomini il pulsare di un'anima universale. «The combination of natural science and medicine with religious prophecy and healing has often captivated scholars, who have seen in Empedocles a kind of relic of 'archaism'<sup>282</sup>». Il fattore che lo distingue, dunque, è che «Empedocles still unites things which later would be divided<sup>283</sup>». Questo tipo di visione unitaria del sapere, da un lato matematico e dall'altro religioso, sarà fortemente criticata dal razionalismo della *ιατρική τέχνη* ippocratica, tanto che in *Antica medicina* si riscontra un vero e proprio attacco nei confronti di Empedocle. Vediamo qui di seguito il passo in questione:

«Λέγουσι δέ τινες καὶ ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ ἔνι δυνατὸν ἰητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος· ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους. Τείνει δὲ αὐτέοισιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος, καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὅπως ξυνεπάγη. Ἐγὼ δὲ τουτέων μὲν ὅσα τινὶ εἴρηται σοφιστῆ ἢ ἰητρῶ, ἢ γέγραπται περὶ φύσιος, ἧσσον νομίζω τῆ ἰητρικῆ τέχνη προσήκειν ἢ τῆ γραφικῆ<sup>284</sup>. Νομίζω δὲ περὶ φύσιος γινῶναι τι σαφὲς οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν εἶναι ἢ ἐξ ἰητρικῆς.<sup>285</sup>»

«Sostengono alcuni medici e filosofi che non sarebbe capace di conoscere la medicina chi non sapesse che cos'è l'uomo; e proprio questo deve apprendere chi si accinge a curare correttamente gli uomini. Il loro discorso si dispiega verso la filosofia, come quello di Empedocle o degli altri che hanno scritto riguardo alla natura, illustrando sin dall'origine che cos'è l'uomo, e come in principio

<sup>281</sup> «Quanto si mostra nell'ammasso delle membra mortali: a tempo tutte quante si uniscono in uno per opera dell'amicizia le parti che il corpo ha ottenuto per sorte, mentre fiorisce la vita nel suo punto più alto. A tempo divise per opera della malvagia contesa sono respinte separatamente ciascuna al limite della vita. E la medesima cosa succede alle piante, ai pesci che hanno dimora nell'acqua, alle fiere che si rifugiano sui monti e agli uccelli alati.», fr. 20, Trabattoni 1987, p. 35.

<sup>282</sup> Zhmud 2012, p. 363.

<sup>283</sup> Ibid.

<sup>284</sup> Cfr. D K 31 B 23, in cui si fa riferimento alla genesi della realtà a partire dai quattro elementi, che possono essere associati a formare innumerevoli combinazioni proprio come accade nell'opera del pittore, che a partire da pochi colori dà vita a infinite forme e raffigurazioni.

<sup>285</sup> Hp. V. M. 20.

*è nato e da quali elementi è costituito. Io ritengo che ciò che è stato dichiarato o scritto da un filosofo o da un medico sulla natura, riguarda meno la medicina che la pittura. Giudico che una scienza in qualche modo esatta in merito allo studio della natura, non possa derivare da nient'altro se non dalla medicina.»*

Con il Pitagorismo e, in particolar modo la figura di Empedocle, si apre il filone di una medicina filosofica, iatromantica, che aspira a curare gli individui tenendo conto anche della dimensione soggettiva del paziente, oltre che allo stato obiettivo delle cose, per cui ai rimedi farmacologici si associano formule religiose, poetiche, magiche e il ricorso alle potenze naturali. A quanto sostiene l'autore del trattato ippocratico, tuttavia, questo tipo di pratica non è caratterizzata dal criterio dell'*ἀκρίβεια* e non conduce ad un esito *σαφής*, chiaro e sicuro, in quanto non verificabile nella ripetibilità delle situazioni. *Antica medicina*, manifesto programmatico della strada aperta dalla *τέχνη* ippocratica, ha bisogno naturalmente di collocare dei confini che la definiscano e di difendersi da eventuali detrattori. La medicina razionalistica del V secolo a.C. è alla ricerca dell'esattezza, dell'efficienza e di esiti terapeutici che corrispondano ai risultati attesi. È chiaro che l'arte curativa filosofica proposta dai Pitagorici e da Empedocle non risponde ad una logica di scientificità pura, ma mira ad andare oltre ciò che la tecnica non può spiegare. Tuttavia, se è vero che ogni male ha una natura diversa rispetto agli altri, i soggetti risponderanno in maniera altrettanto diversa e avranno necessità di una cura che guardi alla dimensione globale, sfruttando tutto quanto viene reso accessibile dalla natura e dalle entità divine. I medici ippocratici, però, non trovano nulla di sovrannaturale o divino nella pratica curativa empedoclea e ribadiscono questo concetto anche in *Male sacro*, biasimando nuovamente il sapiente di Akragas e gli altri medici-filosofi che nutrono la pretesa di dominare le forze della natura e stornare i mali dal corpo con incantesimi per garantire la salute umana:

*«Εἰ γὰρ σελήνην τε καθαιρέειν καὶ ἥλιον ἀφανίζειν καὶ χειμῶνά τε καὶ εὐδίην ποιεῖν καὶ ὄμβρους καὶ ἀύχμους καὶ θάλασσαν ἄφορον καὶ γῆν καὶ τᾶλλα τὰ τοιοῦτότροπα πάντα ὑποδέχονται ἐπίστασθαι, εἴτε καὶ ἐκ τελετέων εἴτε καὶ ἐξ ἄλλης τινὸς γνώμης ἢ μελέτης φασὶν ταῦτα οἶόν τ' εἶναι γενέσθαι οἱ*

ταῦτ' ἐπιτηδεύοντες, δυσσεβείν ἔμοιγε δοκέουσι καὶ θεοὺς οὔτε εἶναι νομίζειν<sup>286</sup>»

«Infatti, se affermano di saper far scendere la luna, oscurare il sole, provocare tempeste e bel tempo, piogge e siccità, e rendere improduttivo il mare e la terra, e così via, se arrogano questo potere come derivante da misteri o qualsiasi altra conoscenza o considerazione, mi sembra che pratichino l'empietà e o credano che non esistano dèi.»

L'autore aggiunge poi che non sarebbe creduto frutto dell'azione celeste il fatto che un uomo sia in grado di mobilitare in questa maniera le forze della natura; pertanto, il potere divino sarebbe reso servo della sapienza umana, che si rivelerebbe, quindi, superiore. «L'argomentazione profonda dello scienziato viene in tal modo a rivestire una grande risonanza sociale e culturale, poiché contribuisce a indicare, accanto alla via dell'affrancamento del pensiero, anche quella di una liberazione dal sentimento religioso dagli equivoci della superstizione<sup>287</sup>». Ricordiamo che la medicina magico-religiosa, nel periodo in cui opera Ippocrate, è comunque ormai consolidata e ha i propri metodi riconosciuti e ammirati per la loro straordinarietà, ma visti dai medici razionalisti come inefficaci e frutto di un'elaborazione sofisticata, nonostante si guardi a questi guaritori sacri come a dei rozzi ciarlatani. In nome della scienza, gli ippocratici muovono diverse critiche all'universo pitagorico, anche se è attestato l'uso da parte di questi della numerologia pitagorica nel calcolo dei giorni più critici per lo sviluppo acuto della malattia. Nel corso della storia, nell'ambito dell'universo medico occidentale la *ιατρική τέχνη* fondata dalla scuola di Kos ha avuto la meglio sulle altre arti curative, ma «la mescolanza della medicina con la magia, dell'osservazione scientifica con la superstizione» ha dato origine «a un particolare orientamento intellettuale dell'antichità che ci è ben noto: vale a dire la scuola neopitagorica<sup>288289</sup>», che eredita il sapere pitagorico, accentuando la dimensione esoterica con l'inclusione dei sapere provenienti dall'Oriente e dall'Egitto. Il Neopitagorismo nasce come credo e regime esistenziale nel I sec. a.C. e permette alla medicina magica inaugurata dai predecessori di continuare ad esistere

---

<sup>286</sup> Hp. *Morb sacr.* 1, 68-74.

<sup>287</sup> Vegetti 1965, p. 301.

<sup>288</sup> Kingsley 2007, p. 326.

<sup>289</sup> Si attesta una sorta di legame teurgico anche tra Pitagorismo e Neoplatonismo, determinato dalla volontà di collocarsi in continuità con il passato. In entrambe le correnti troviamo episodi di fuoriuscita e poi di ritorno delle anime dal corpo, uso di *σύμβολα*, guarigione di mali, pratiche incubatorie e manipolazione dei fenomeni naturali, come la pioggia e il vento.

parallelamente a quella razionale. In tal senso, la dottrina empedoclea deve aver fornito un grande contributo. Empedocle era visto come un uomo singolare, elevato dal suo sapere al di sopra del volgo. Siamo consapevoli che le sue capacità curative erano indubbiamente molteplici e ci vengono testimoniante dal seguente frammento:

*«φάρμακα δ' ὅσσα γεγᾶσι κακῶν καὶ γήραος ἄλκαρ  
πεύσηι, ἐπεὶ μούνωι σοὶ ἐγὼ κρανέω τάδε πάντα.  
παύσεις δ' ἀκαμάτων ἀνέμων μένος οἷ τ' ἐπὶ γαῖαν  
ὀρνύμενοι πνοιαῖσι καταφθινύθουσιν ἀρούρας·  
καὶ πάλιν, ἦν ἐθέλησθα, παλίντιτα πνεύματα ἐπάξεις·  
θήσεις δ' ἐξ ὄμβροιο κελαινοῦ καίριον ἀχμόν  
ἀνθρώποις, θήσεις δὲ καὶ ἐξ ἀχμοῖο θερείου  
ῥεύματα δενδρεόθρεπτα, τά τ' αἰθέρι ναιήσονται,  
ἄξεις δ' ἐξ Αἴδαο καταφθιμένου μένος ἀνδρός<sup>290</sup>.»*

*« quanti sono i farmaci contro i mali e la vecchiaia  
imparerai, poiché per te solo desidero portare a compimento  
tutti questi insegnamenti.  
e calmerai la furia di indomabili venti che alzandosi da terra  
distruggono i campi con le loro folate, e se lo vuoi,  
susciterai a tua volta soffi benefici, e dalla scura pioggia  
darai luogo ad una siccità opportuna per gli uomini, e dall'arsura estiva  
creerai correnti che nutrono gli alberi e  
scaturiranno dall'etere  
e condurrà fuori dall'Ade<sup>291</sup> il vigore di un uomo morto.»*

---

<sup>290</sup> D K 31 B 111.

<sup>291</sup> Per Empedocle pare vi fosse un'identificazione del fuoco con l'Ade. Nonostante gli studiosi non siano concordi tra loro, è importante ricordare che il filosofo opera in Sicilia, una terra ricca di vulcani e dunque di fuochi sotterranei (cfr. Strab. 6, 2, 9.). Lo stesso Empedocle, secondo la leggenda più antica, sarebbe morto gettandosi all'interno della lava dell'Etna, per dare conferma della sua natura divina, sottraendo alla vista altrui ogni resto del suo corpo (anche se, in realtà, il vulcano avrebbe eruttato uno dei suoi sandali di bronzo). «La leggenda sulla morte di Empedocle esprime un messaggio che va inteso non solo alla lettera [...] ma anche simbolico, in quanto riferito a una procedura di iniziazione che prevede la morte rituale, la discesa negli inferi, la rigenerazione e la trasformazione.», Kingsley 1995, p. 281.

Come già evidenziavano i trattati ippocratici, maghi e iatromanti come Empedocle e da lui istruiti erano in grado di unire magia erboristica e magia del controllo climatico<sup>292</sup>. Sapevano operare con i fenomeni celesti, piegandoli al proprio volere: erano abili nella gestione dei venti, poiché riuscivano a placare le raffiche violente e ad invocare l'arrivo delle brezze leggere e piacevoli per gli uomini; sapevano controllare l'umidità e la temperatura del clima, allontanando temporali dando ristoro alle piante dalle calure estive. Tuttavia, nel frammento si citano due altre importanti abilità, riguardanti la vita e la morte umana. Empedocle conosce farmaci capaci di contrastare le malattie e di impedire l'arrivo della vecchiaia<sup>293</sup>, degli elisir per mantenere il corpo in uno stato di salute stabile e immutato. Il fine è quello di garantire *l'ἀθανατίζειν τὴν φύσιν*, ovvero l'assicurare all'anima l'immortalità, il ricondurla al suo destino immortale, fatto evidenziato anche dalla capacità sciamanica di Empedocle di scendere nell'Ade per recuperare un uomo defunto, proprio come la catabasi di Orfeo<sup>294</sup> per ricondurre alla luce la compagna Euridice. Sulla scia dei Pitagorici di prima generazione, che erano impegnati politicamente per garantire la *φιλία* tra tutti gli esseri e che adottavano un regime di vita teso alla purezza e alla non violenza<sup>295</sup>, nella consapevolezza dell'immortalità dell'anima, Empedocle presenta una propria teoria sulla reincarnazione dello spirito. Innanzitutto, è opportuno tenere in considerazione che egli non utilizza il termine *ψυχή*<sup>296</sup> per indicare l'anima, ma si serve del verbo *φρονεῖν*, che indica l'idea del sentire, dell'intendere, dell'essere consapevoli. Per il filosofo di Akragas tutti gli esseri sono immortali, anche se taluni, uomini superiori come lui in quanto detentori della conoscenza, lo sono sempre, mentre altri, uomini che dimorano nella mediocrità e nella normalità, vivono in maniera effimera<sup>297</sup> questa dimensione di eternità, dal momento che dopo la morte sono subito

<sup>292</sup> Cfr. Diod. 5, 55, 3, in cui si definiscono i Telchini, fabbrici di nuvole, tempeste e pioggia, *γόητες*, maghi.

<sup>293</sup> Solo gli dèi erano in grado di privare gli uomini della vecchiaia o di procrastinarla. Le parole di Empedocle sembrano qui opporsi ai vv. 192-193 dell'*Inno omerico ad Apollo*, in cui si ribadisce che gli uomini non possono trovare riparo o difesa contro la vecchiaia.

<sup>294</sup> Legato alla tradizione sciamanica dell'Asia nordorientale.

<sup>295</sup> Cfr. D K 31 B 144, in cui si riporta la prescrizione empedoclea relativa al ripudio della malvagità; D K 31 B 154, in cui si trova un attacco contro chi assume una dieta a base di carne, disprezzando l'abbondanza dei frutti della terra.

<sup>296</sup> In Empedocle non vi è una dimensione esplicita della *ψυχή*, dunque. La questione del *δαίμων* è complicata dai *ρίζωματα* e dalla loro differente mescolanza o *κρᾶσις*, realizzata per mezzo di Amore e Contesa. I quattro elementi o radici, terra, aria, fuoco e acqua, a cui si riferisce all'inizio del suo poema cosmologico, sono da identificare ognuna con delle divinità, Zeus, Era, Edoneo, Nesti (cfr. D K 31 B 6). Essi sono «il limite del divenire e il fondamento dell'essere», Bignone 1916, p. 399. La natura del *δαίμων* empedocleo rimane, dunque, dubbia. Per maggiori approfondimenti sulla tematica, non possibili all'interno di questo lavoro di ricerca, vd. Inwood 1992; Trépanier 2004.

<sup>297</sup> D K 31 B 2.

catapultati in nuovo involucro materiale. L'anima, il principio conoscitivo, *νόημα*, non è altro che sangue, *αἷμα*<sup>298</sup>, costituito dai quattro elementi<sup>299</sup> o radici, *ριζώματα*<sup>300</sup>, e da Afrodite, per mezzo della quale realizzano opere dotate di armonia<sup>301</sup>: essa si distingue da individuo a individuo per la mescolanza delle particelle, differendo queste da persona a persona per quanto riguarda la misura e la distanza tra esse. Secondo Teofrasto<sup>302</sup>, negli uomini superiori questi elementi sono mescolati tra loro in parti perfettamente uguali e questo permetterebbe di acuire la percezione e, dunque, di avere una conoscenza maggiore. Solo gli esseri immortali sono stabili, mentre la mortalità rende le varie individualità instabili. La stabilità è ciò che caratterizza esseri elevati come Empedocle<sup>303</sup>, che hanno dentro di sé un *δαίμων* a cui cerca di far acquisire una posizione predominante attraverso l'avvicinamento alla verità, fino a divinizzarsi. La metempsicosi, il percorso di reincarnazione empedoclea, prevede proprio questa via di perfezionamento del *δαίμων*, che a mano a mano raggiunge la propria stabilità, sorpassando le composizioni materiali più fragili. Per il mondo Empedocle, per la sua natura singolare, fu una guida miracolosa, dotata di una pluralità di poteri e capace di imprese straordinarie:

*«ὁ Ἡρακλείδης φησὶ τοιοῦτόν τι εἶναι, ὡς τριάκοντα ἡμέρας συντηρεῖν ἄπνουν καὶ ἄσφυκτον τὸ σῶμα· ὅθεν εἶπεν αὐτὸν καὶ ἡτρὸν καὶ μάντιν, λαμβάνων ἅμα καὶ ἀπὸ τούτων τῶν στίχων<sup>304</sup>.*

*ὦ φίλοι, οἱ μέγα ἄστυ κατὰ ξανθοῦ Ἀκράγαντος  
ναίετ' ἀν' ἄκρα πόλεος, ἀγαθῶν μελεδήμονες ἔργων,  
ξείνων αἰδοῖσι λιμένες, κακότητος ἄπειροι,  
χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητὸς  
πωλεῶμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα,  
ταινίαις τε περίστεπτος στέφεσίν τε θαλείοις·  
τοῖσιν ἅμ' ἂν ἴκωμαι ἐς ἄστεα τηλεθάοντα,*

<sup>298</sup> D K 31 B 105.

<sup>299</sup> D K 31 B 107.

<sup>300</sup> D K 31 B 6.

<sup>301</sup> D K 31 B 17.

<sup>302</sup> *De sens.* 11.

<sup>303</sup> Esseri che Empedocle definisce «long-lived 'daimons'. It's hard to say exactly what Empedocles means by this word, which was used in earlier poetry for gods, both Olympian and otherwise, demigods, and for divinities which seem to modern readers more like personified powers and forces.», Inwood 1992, p. 53.

<sup>304</sup> Diog. VIII, 61.

*ἀνδράσιν ἠδὲ γυναιξί, σεβίζομαι· οἱ δ' ἅμ' ἔπονται  
μυρίοι, ἐξερέοντες ὄπη πρὸς κέρδος ἀταρπός·  
οἱ μὲν μαντοσυνέων κεχρημένοι, οἱ δ' ἐπὶ νούσων  
παντοίων ἐπύθοντο κλύειν εὐηκέα βάξιν.<sup>305306</sup>»*

*«In ogni caso Eraclide testimonia che era qualcosa di simile, che per trenta giorni mantenne il suo corpo senza pulsazioni e senza respiro; e per questa ragione Eraclide lo chiamò non solo medico ma anche indovino, facendo derivare insieme gli appellativi anche dai seguenti versi:*

*'Amici miei, che abitate nella grande rocca sacra  
che scende verso il biondo Acragante sulla sommità della città<sup>307</sup>,  
voi che vi date cura di opere eccellenti,  
venerabili porti per gli ospiti,  
ignari di malvagità, salute a voi! Mi aggiro tra voi  
come un dio immortale<sup>308</sup>, non più mortale, tanto onorato da tutti,  
come si conviene, coronato di nastri e ghirlande fiorite. Uomini e donne,  
non appena io entri presso di questi, nelle città fiorenti, mi venerano  
e decine di migliaia mi seguono, per sapere dov'è  
la via che conduce allo straordinario beneficio,  
alcuni desiderosi di oracoli, altri  
affetti da lungo tempo da aspri mali,  
desiderando ascoltare un messaggio di guarigione  
per ogni genere di malattie.'»*

Empedocle era considerato come una sorta di oracolo umano<sup>309</sup>, a cui tutti si rivolgevano per avere informazioni su come dirigere al meglio la propria esistenza, dal momento che egli era *ἰητρὸν καὶ μάντιν*, medico e indovino allo stesso tempo, un guaritore che si avvaleva della preveggenza, in quanto *θεὸς ἄμβροτος*, per delucidare ognuno sul destino

---

<sup>305</sup> D K 31 B 112, riportato da Diog. VIII 62.

<sup>306</sup> Cfr. Pl. Ep. VII, 330 c–331 d, in cui il filosofo racconta di essere stato considerato un punto di riferimento, mentre soggiornava in Sicilia, nel fornire consigli sulla salute di corpo e anima.

<sup>307</sup> «L'ancienne Agrigente était immense, elle dépassait tout ce que connaissaient les Grecs; Diogène Laërce donne le chiffre de huit cent mille habitants», Bollack 2003, p. 53.

<sup>308</sup> Ecco «le stade suprême et redéfini de la connaissance et de la maîtrise du monde», Bollack 2003, p. 55.

<sup>309</sup> Empedocle «attraversa le splendide e giovani città della Sicilia acclamato come un maestro e venerato come un semidio, vestito di porpora, con sandali sonori di bronzo e la corona apollinea sul capo, in attitudine complessa fra il dotto ed il profeta», Bignone 1916, p. 4.



da compiere e su come affrontare la terapia dei mali<sup>310</sup> che non si era ancora riusciti ad estirpare. La natura immortale di Empedocle si spiega con il ricordo delle sue esistenze mortali precedenti:

«ἤδη γάρ ποτ' ἐγὼ γενόμεν κοῦρός τε κόρη τε  
θάμνος τ' οἰωνός τε καὶ ἔξαλος ἔμπυρος ἰχθύς.<sup>311</sup>»

«già una volta io fui fanciullo e fanciulla  
E arbusto e uccello e pesce muto che salta fuori dal mare»

Empedocle ricorda che «egli è già stato *fanciullo* e *fanciulla* perché sempre si è avvicinato a giovinetti e fanciulle per educarli e sempre è stato con loro in intimità, è già stato *muto pesce che guizza nel mare* perché nei pesci ha sempre ammirato il silenzio di chi ha in sé delle verità inesprimibili, è stato uccello perché l'eroismo l'ha fatto volare verso l'etere». Nelle sue reincarnazioni progressive avrebbe individuato il suo percorso verso l'*ἀεί*. In un altro frammento egli espone quali sono le individualità complesse che possono essere assunte prima di raggiungere la perfetta divinizzazione:

«εἰς δὲ τέλος μάντις τε καὶ ὕμνοπόλοι καὶ ἰητροί  
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,  
ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῆσι φέριστοι.<sup>312</sup>»

«alla fine, divengono indovini, poeti, medici  
e principi per gli uomini che abitano la terra,  
e da essi germogliano dèi, eccellenti per onore.»

Questo passo si trova in parallelo con quanto previsto dalla legge di Adrastea nel *Fedro* platonico<sup>313</sup>, in cui si presenta la reminiscenza del percorso realizzato dalle anime, ognuna seguace di un dio differente, prima di approdare alla Piana della Verità. In una

---

<sup>310</sup> «Le souci est attribué au soin qui concerne le savoir et la pureté des «démons»», Bollack 2003, p. 54.

<sup>311</sup> D K 31 B 117.

<sup>312</sup> D K 31 B 146.

<sup>313</sup> 248 b-249 b. Cfr. *Kore Kosmou* 41-42.

sorta di scala gerarchica<sup>314</sup>, si espongono i diversi livelli di reincarnazione, partendo dagli amanti della sapienza, per passare agli uomini politici, ai medici e ginnasti, agli indovini e ai poeti, proprio come nel frammento empedocleo.

Per Empedocle l'universo intero, dotato di anima pullula di vita. Tutti gli esseri partecipano della ragione, compresi gli animali e le piante, e le parole stesse sono dotate di una potenza interna che permette loro di germogliare e crescere. Agli occhi del filosofo,

«πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν.<sup>315</sup>»

«tutto ha un'esistenza, un'intelligenza e una coscienza in sé.<sup>316</sup>»

E di questo ὄλον bisogna prendersi cura, non superficialmente, ma nella consapevolezza dell'intimo filo che lega e trattiene tutte le cose e che la razionalità difficilmente saprà custodire e trattare.

Concludiamo questo percorso all'interno di iatromantica e pitagorismo con un passo tratto dalle *Enneadi* di Plotino, filosofo vissuto nel III sec. d.C., fondatore del Neoplatonismo, sostenitore dell'Unità esistente nel cosmo e dell'idea di un Anima universale che dona vitalità all'universo ed è all'origine dei molteplici elementi della realtà.

«Τὰς δὲ γοητείας πῶς; Ἡ τῆ συμπαθεία, καὶ τῶ πεφυκέναι συμφωνίαν εἶναι ὁμοίων καὶ ἐναντίωσιν ἀνομοίων, καὶ τῆ τῶν δυνάμεων τῶν πολλῶν ποικιλία εἰς ἓν ζῶον συντελούντων. [...] καὶ ἡ ἀληθινὴ μαγεία ἢ ἐν τῶ παντὶ φιλία καὶ τὸ νεῖκος αὐτῶν. Καὶ ὁ γόης ὁ πρῶτος καὶ φαρμακεὺς οὗτός ἐστιν, ὃν κατανοήσαντες ἄνθρωποι ἐπ' ἀλλήλοις χρῶνται αὐτοῦ τοῖς φαρμάκοις καὶ τοῖς γοητεύμασι.<sup>317</sup>»

---

<sup>314</sup> Platone, Empedocle e Parmenide «seem committed to a hierarchical conception of reality and knowledge, and the possibility of transcending human thinking, so as to attain a god-like perspective on the world», Trépanier 2004, p. 90.

<sup>315</sup> D K 31 B 110.

<sup>316</sup> «Lo scienziato è qui un mistico, egli impiega mezzi fisici, ma per lui tutta la natura è intelligente e conscia. Vi sono in essa delle attività simpatiche (l'Amicizia e l'attrazione dei simili), o repellenti (la Contesa) che non possono essere ridotte a pure energie meccaniche; per mezzo di esse anche Plotino spiega gli effetti della magia», Bignone 1916, pp. 74-75.

<sup>317</sup> Plot. 4, 4, 40.

«Ma come si spiega l'efficacia degli incantesimi magici? In verità essi derivano dalla simpatia che esiste nell'universo, dal fatto che in Natura esiste un accordo di forze simili e opposizione di quelle diverse, e dalla diversità di quelle molteplici potenze che convergono nell'unico universo vivente. [...] la vera magia è interna al Tutto, nell'amicizia e nella contesa<sup>318</sup>. Ecco il primo mago e stregone, e contemplando l'universo, gli uomini hanno appreso a servirsi per se stessi dei suoi filtri e incantesimi.»

Per Plotino, che sicuramente si relaziona ad Empedocle, la vera magia dimora all'interno di ogni cosa, *ἡ ἀληθινὴ μαγείῃ ἐν τῷ παντί*, grazie alla simpatia, la quale costituisce «un'orchestrazione intima che lega il cosmo intero e i pianeti nella nostra vita quotidiana<sup>319</sup>». Se è vero che tutto nasce e muore nella Natura stessa, dall'*ὄλου φύσεως* presentato nel *Timeo platonico*, è da essa che derivano i farmaci magici necessari per rinvigorire *σῶμα* e *ψυχή*. E questi rimedi non sono solo quelli materiali, ma provengono anche dall'ascolto a cuore aperto della voce divina, che è in grado di curare e illuminare ogni esistenza terrena.

---

<sup>318</sup> «Nel corso della sua esposizione, Plotino paragona nello specifico questa manipolazione del principio di simpatia nelle relazioni umane all'uso che gli agricoltori ne fanno sulle piante.», Kingsley 1995, p. 292. Anche la figura di Bolo di Mende si serviva di simpatie e antipatie naturali, ma per finalità culturali, magiche e curative.

<sup>319</sup> Graf 2009, p. 199.



# Conclusione

«Bisogna cercare di non separare mai il mondo dal conoscere noi stessi<sup>320</sup>» dichiara il docente e pedagogo Franco Lorenzoni in un saggio pubblicato recentemente sul tema del come rendere più efficaci i processi di apprendimento nei più giovani. Questa dichiarazione mi è parsa adatta per riassumere ciò che questo lavoro di ricerca vuole suggerire ad un pubblico di lettori. Nella mia pratica quotidiana di insegnamento, mi preme trasmettere costantemente questi due messaggi: noi e il mondo siamo un'unica entità e quando ci prendiamo cura di qualcuno ci prendiamo cura dell'universo intero; la parola veicolata all'interno di ogni ora di lezione rappresenta un potente incantesimo capace di guarire le anime, proprio come i farmaci rappresentano le terapie per il corpo. La medicina odierna, trionfo della scienza e della tecnologia, ha raggiunto un livello di evoluzione incredibile, se pensiamo a quanti trapianti avvengono ogni giorno nel mondo e a quanto si stia riuscendo a prevenire l'insorgere delle malattie, a sottoporre le patologie insorgenti a trattamenti rapidi e spesso poco invasivi, a rallentare il decorso dei mali, offrendo prospettive di vite più estese. Essa ha domato epidemie sistematiche, tanto che ormai i decessi sono legati alla degenerazione dell'organismo a causa dell'anzianità, dal momento che l'aspettativa di vita è aumentata. Ogni forma di progresso ha, tuttavia, una serie di rischi intrinseci. Studiosi contemporanei come Illich parlano di «iatrogenesi clinica» riferendosi ai poteri dannosi della diagnosi e della terapia e delle condizioni cliniche i cui agenti patogeni sono rappresentati dagli ospedali, dai medici e dai farmaci<sup>321</sup>, che spesso aumentano lo stress e portano il soggetto a concentrarsi sulla possibilità di non guarire. Sia chiaro che in questa sede non si sta negando l'importanza della scienza medica attuale, ma si vuole sottolineare il fatto che essa ha assunto il controllo sociale, politico ed economico delle nostre esistenze: «la società ha trasferito ai medici il diritto esclusivo di stabilire che cosa è malattia, chi è o può diventare malato e che cosa occorre fargli.<sup>322</sup> [...] Da quando il medico ha cessato di essere un artigiano che esercitava un'arte su individui che conosceva di persona ed è

---

<sup>320</sup> Lorenzoni 2023, p. 28.

<sup>321</sup> «Gli strumenti di cui dispongono oggi i medici, e in generale la medicina, proprio a causa della loro efficacia provocano degli effetti, alcuni puramente nocivi, altri incontrollati, che obbligano la specie umana a entrare in una storia azzardata, in un campo di probabilità e di rischi la cui ampiezza non può essere misurata con precisione. [...] A causa degli effetti dei medicinali stessi – effetti terapeutici positivi –, si produce una perturbazione, per non dire una distruzione, dell'ecosistema non solo dell'individuo, ma dell'intera specie umana.», Foucault 2021, p. 25.

<sup>322</sup> Illich 2022, p. 8.

diventato un tecnico che applica regole scientifiche a classi di pazienti, la malapratica ha assunto un carattere anonimo, quasi rispettabile. Ciò che una volta era considerato un abuso di fiducia e una colpa morale ora può essere razionalizzato come una fortuita disfunzione dell'apparecchiatura o dei suoi operatori<sup>323</sup>». Oggi «la cura della salute si tramuta in un articolo standardizzato, un prodotto industriale» e «ogni sofferenza viene 'ospedalizzata'<sup>324</sup>». L'esperienza del dolore viene sottoposta alla burocrazia e privata della sua dimensione umana e psicologica. La tecnologia e gli interessi politici e di guadagno, applicati all'universo medico, comportano, pertanto, il pericolo di dimenticare chi è il reale oggetto delle cure, ovvero l'essere umano, un complesso di organi fatto di carne ma anche di spirito; e su quest'ultimo, sull'anima, non si può agire meccanicamente. Ritengo che il compito di ogni insegnante-umanista debba quindi essere proprio questo: essere un medico dell'anima, proprio come i guaritori magici e gli iatromanti antichi, dove altri professionisti della salute non arrivano.

Il lascito pitagorico è tuttora attuale, poiché accolto, ampliato e diffuso soprattutto da Neoplatonici<sup>325</sup> come Plotino, Giamblico, Porfirio che «erano motivati [...] dal desiderio di rinnovare e di mantenere vivo il contatto con le fonti originarie della filosofia occidentale, intesa non tanto come un esercizio mentale, ma come uno stile di vita.<sup>326</sup>». La teurgia<sup>327</sup> da loro praticata affondava le proprie radici nella tradizione precedente, compresa quella promossa da Empedocle. Ciò che ha costituito l'originalità del sapere pitagorico è stata l'«insistenza sulle applicazioni pratiche, ma anche sulla conoscenza dettagliata e sull'osservazione come mezzi per ottenere la comprensione e il controllo dei principi cosmici, coinvolgimento nella magia e nei rituali, attribuzione di un'importanza primaria alla pratica curativa in tutti i suoi aspetti.<sup>328</sup>». Il Pitagorismo trova la sua autenticità nell'aver istituito uno stile di vita consapevole, necessario per perseguire l'ecologia interiore soprattutto in questi tempi di caos, violenza e disorientamento generale.

---

<sup>323</sup> Ibid., p. 15.

<sup>324</sup> Ibid., p. 19.

<sup>325</sup> Per i quali «the body was connatural (sumphues) with the soul, the soul with the intellect, and the intellect with god», Shaw 1995, p. 46.

<sup>326</sup> Kingsley 1995, p. 295.

<sup>327</sup> «In imitation of divine beings, the body of the theurgist became a vehicle through which the gods appeared to the physical world and through which he received their communion.», Shaw 1995, p. 57.

<sup>328</sup> Kingsley 1995, pp. 328-329.

Questa tesi ha voluto, dunque, realizzare un percorso tematico all'interno della sapienza iatromantica, con la speranza che possa rappresentare uno strumento di riflessione utile al presente, un monito per tutti noi per essere ogni giorno medici per l'Anima del mondo.





# BIBLIOGRAFIA

## EDIZIONI DELLE OPERE ANTICHE

Allen 1931: OMERO, *Homeri Ilias*, a cura di Allen T. W., Oxford, Clarendon Press, 1931.

Antelami, Asheri 1991: ERODOTO, *Le Storie. Libro 1: La Lidia e la Persia*, a cura di Antelami V., Asheri D., Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla Mondadori, 1991.

Bignone 1916: EMPEDOCLE, *Empedocle: studio critico, traduzione e commento delle testimonianze e dei frammenti*, a cura di Bignone E., Torino, Fratelli Bocca, 1916.

Bollack 2003: EMPEDOCLE, *Les purifications. Un projet de paix universelle*, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

Bottin 1986: IPPOCRATE, *Arie, acque e luoghi*, a cura di Bottin L., Venezia, Marsilio, 1986.

Brisson, Segonds 2011: GIAMBILICO, *Vie de Pythagore*, a cura di Brisson L., Segonds A. P., Paris, Les Belles Lettres, 2011.

Burnet 1902: PLATONE. *Platonis opera*, a cura di Burnet J., Oxford, Oxford Clarendon Press, 1902.

Ciani 2016 (2): OMERO, *Odissea*, a cura di Ciani M. G., Venezia, Marsili, 2016.

Ciani 2016: OMERO, *Iliade*, a cura di Ciani M. G., Venezia, Marsilio, 2016.

Codino 2014 (2): OMERO, *Odissea*, a cura di Codino F., Torino, Einaudi, 2014.

Codino 2014: OMERO, *Iliade*, a cura di Codino F., Torino, Einaudi, 2014.

Colonna, Bevilacqua 2014: ERODOTO, *Le storie*, a cura di Colonna A., Bevilacqua F., Milano, UTET, 2014.

Corcella, Medaglia, Fraschetti 1993: ERODOTO, *Le Storie. Libro 4: La Scizia e la Libia*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla Mondadori, 1993.

D K: PRESOCRATICI. *I Presocratici*, a cura di Diels H., Kranz W., Il pensiero occidentale, a cura di Reale G., Milano, Bompiani, 2006.

Di Benedetto 2010: OMERO, *Odissea*, a cura di Di Benedetto V., Milano, Bur Rizzoli, 2010.

Dorandi 2019: PORFIRIO, *L'antrè des Nymphes dans l'Odyssée*, a cura di Dorandi T., Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2019.

Ferrari 2011: PLATONE, *Teeteto*, a cura di Ferrari F., Milano, BUR Rizzoli, 2011.

Ferrari, Poli 2005: PLATONE, *Le leggi*, a cura di Ferrari F., Poli S., Milano, BUR Rizzoli, 2005.

Fumagalli 2014: PITAGORA, *Versi aurei. Seguiti dalle «Vite di Pitagora» di Porfirio e Fozio, da testi pitagorici e da lettere di donne pitagoriche*, a cura di Fumagalli S., Sesto San Giovanni, Mimesis, 2014.

Giangiulio 1991: GIAMBILICO, *La vita pitagorica*, a cura di Giangiulio M., Milano, Bur Rizzoli, 1991.

Giangiulio 2000: PITAGORA, *Le opere e le testimonianze*, a cura di Giangiulio M., Milano, Mondadori, 2000.

Inwood 1992: EMPEDOCLE, *The poem of Empedocles*, a cura di Inwood B., Toronto, University of Toronto Press, 1992.

Lami 1991: PRESOCRATICI, *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, a cura di Lami A., Milano, BUR Rizzoli, 1991.

Lloyd, Fraschetti 1989: ERODOTO, *Le Storie. Libro 2: L'Egitto*, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla Mondadori, 1989.

Marcovich 1978: ERACLITO DI EFESO, *Eraclito: frammenti*, a cura di Marcovich M., Firenze, La Nuova Italia, 1978.

Mati 2013: PLATONE, *Fedro*, a cura di Mati S., Milano, Feltrinelli, 2013.

Mutti 2010: PORFIRIO, IEROCLE, *I versi d'oro: la summa della sapienza pitagorea*, a cura di Mutti C., Roma, Edizioni mediterranee, 2010.

Nicosia 1984: ELIO ARISTIDE, *Discorsi sacri*, a cura di Nicosia S., Milano, Adelphi, 1984.

Page 1962: *Poetae melici Graeci*, a cura di Page D.L., Oxford, Oxford Clarendon Press, 1962.

Petrucci, Ferrari: PLATONE, *Timeo*, a cura di Petrucci F.M., Ferrari F., Milano, Fondazione Lorenzo Valla Mondadori, 2022.

Reale 2006: PRESOCRATICI, *I presocratici. Testo greco a fronte*, a cura di Reale G. Milano, Bompiani, 2006.

Reale 2014: PLATONE, *Tutti gli scritti*, Il pensiero occidentale, a cura di Reale G., Milano, Bompiani, 2014.

Romano 2006: GIAMBLICO, *Summa pitagorica*, Il pensiero occidentale, a cura di Romano F., Milano, Bompiani, 2006.

Roselli 2001: IPPOCRATE, *La malattia sacra*, a cura di Roselli A., Venezia, Marsilio, 2001.

Segonds, Des Places 1982: PORFIRIO, *Vie de Pythagore. Lettre à Marcella*, a cura di Segonds A. P., Des Places E., Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Trabattoni 1987: EMPEDOCLE, *I Frammenti*, a cura di Trabattoni F, Milano, Marcos y Marcos, 1987.

Vannicelli, Corcella, Nenci 2017: ERODOTO: *Le Storie. Libro 7: Serse e Leonida*, a cura di Vannicelli P., Corcella A., Nenci G., Milano, Fondazione Lorenzo Valla Mondadori, 2017.

Vegetti 1965: IPPOCRATE, *Opere*, a cura di Vegetti M., Classici della scienza, Torino, UTET, 1965.

Vegetti 2007 (2): PLATONE, *La Repubblica*, a cura di Vegetti M., Milano, BUR Rizzoli, 2007.

Von der Mühl 1962: OMERO, *Homeri Odyssea*, a cura di Von der Mühl P., Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1962.

## SAGGI E CONTRIBUTI CRITICI

Achteimer 1984: ACHEMEIER P. J., *The Origin and Function of the Pre-marcian Miracle Catenae*, *Journal of Biblical Literature*, 91 (2), pp. 198-221, 1984.

Afonasin 2019: AFONASIN E., *Neoplatonic Asclepius in Platonism and its Legacy - Selected Papers from the Fifteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, a cura di Finamore J. F., Nejeschleba T., The Prometheus Trust, 2019.

Alsina 1959: ALSINA, J. *Pitagorismo y orfismo. Dos observaciones. Emerita*, 27, 15, 1959.

Angeletti 1992: ANGELETTI L.R., *Healing rituals and sacred serpents*, *The Lancet*, vol. 340, 1992.

Askitopoulou 2002: ASKITOPOULOU H., *Surgical cures under sleep induction in the Asclepieion of Epidauros*, *International Congress Series 1242*, pp. 11-17, 2002.

Barbone 2009: BARBONE A., *Musica e filosofia nel pitagorismo*, Napoli, La Scuola di Pitagora, 2009.

Bauman 2011: BAUMAN Z., *Modernità liquida*, Bari, Laterza, 2011.

Berti 2015: BERTI I., *Le metamorfosi di Circe: dea, maga e femme fatale*, Status Quaestionis, 1(8), 2015.

Bettini, Franco 2010: BETTINI M., FRANCO C., *Il mito di Circe. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Torino, Einaudi, 2010.

Blumenthal, Clark 1993: BLUMENTHAL H.J., CLARK E.G., *The divine Iamblichus: philosopher and man of gods*, London, Bristol classical press, 1993.

Bragazzi, Martini, Zerbetto 2019: BRAGAZZI, N. L., MARTINI M., ZERBETTO R., *Asclepius and Epidaurus: The Sapiential Medicine as Divinatory Art. Between Therapeutic Landscapes and Healing Dreams*, Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy, 15(2), pp. 193–199, 2019.

Burkert 1962: BURKERT W., *Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Erlanger Beitrz, Sprach- und Kunstwiss, Nürnberg, 1962.

Burkert 1972: BURKERT W., *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Massachusetts, Harvard University Press Cambridge, 1972.

Burkert 1989: BURKERT W., *Antichi culti misterici*, Roma-Bari, Laterza, 1989.

Burkert 1992: BURKERT W., *Mito e rituale in Grecia*, Milano, Mondadori, 1992.

Burnet 1908: BURNET J., *Early Greek Philosophy*, London, Adam and Charles Black, 1908.

Capparelli 1955: CAPPARELLI V., *Il contributo pitagorico alla scienza*, Padova, R. Zannoni & figlio, 1955.

Carastro 2006: CARASTRO M., *La Cité des mages : penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 2006.

Centrone 1999: CENTRONE B., *Recensione a L. Zhmud, Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Elenchos, 20 (2), Berlin, Akademie Verlag, 1999.

Chantraine 1968: CHANTRAINE P., *Dictionnaire étimologique de la langue grecque, Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1968.

- Colli 2019: COLLI G., *Empedocle*, Milano, Adelphi, 2019.
- Cornelli 2013: CORNELLI G., *In search of Pythagoreanism. Pythagoreanism as an historiographical category*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2013.
- Cornoldi, Meneghetti, Moè, Zamperlin 2018: CORNOLDI C., MENEGHETTI C., MOÈ A., ZAMPERLIN C., *Processi cognitivi, motivazione e apprendimento*, Bologna, il Mulino, 2018.
- Cosmacini 1997: COSMACINI G., *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità ad oggi*, Bari, Laterza, 1997.
- Cosmacini 2000: COSMACINI G., *Il mestiere di medico. Storia di una professione*, Scienza e idee, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2000.
- Cuccioli Melloni 1969: CUCCIOLI MELLONI R., *Ricerche sul Pitagorismo. 1. Biografia di Pitagora*, Bologna, Editrice compositori, 1969.
- Curi 2017: CURI U., *Le parole della cura. Medicina e filosofia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2017.
- De Martino 2022: DE MARTINO E., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 2022.
- Detienne 1959: DETIENNE M., *Sur la démonologie de l'ancien pythagorisme*, Rev. Hist. Rel., 155, 1959.
- Detienne 1975: DETIENNE M., *Il mito. Guida storica e critica*, Bari, Laterza, 1975.
- Dodds 2009: DODDS E. R., *I greci e l'irrazionale*, Milano, Bur Rizzoli, 2009.
- Doods 1991: DOODS E.R., *Parapsicologia nel mondo antico*, Bari, Laterza, 1991.
- Durkheim, Hubert, Mauss 2013: DURKHEIM E., HUBERT H., MAUSS M., *Le origini dei poteri magici. Tra studi classici di antropologia e sociologia*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013.
- Eco 2016: ECO U., *Storia della civiltà europea*, EncycloMedia, 2016.
- Elsner, Rutherford 2005: ELSNER J., RUTHERFORD I., *Pilgrimage in Graeco-Roman & Early Christian Antiquity - Seeing the Gods*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Fausti 1973: FAUSTI D. Alcmeone di Crotona, *Studi Classici e Orientali*, vol. 22, pp. 85-110., 1973.

Ferrero 1955: FERRERO L., *Storia del Pitagorismo nel mondo romano. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Torino, Victrix, 1955.

Foucault 1998: FOUCAULT M., *Nascita della clinica. Una archeologia dello sguardo medico*, Torino, Einaudi, 1998.

Foucault 2021: FOUCAULT M., *Medicina e biopolitica. La salute pubblica e il controllo sociale*, Roma, Donzelli, 2021.

Gazzaniga 2014: GAZZANIGA V., *La medicina antica*, Roma, Carocci, 2014.

Gemelli 2007: GEMELLI M., *Die Vorsokratiker*, Düsseldorf, Artemis & Winkler, 2007.

Girach, Aamir, Zis 2019: GIRACH A., AAMIR A., ZIS P., *The neurobiology under the placebo effect*. *Drugs Today (Barc)*, 55 (7), pp. 469-476, luglio 2019.

Girgenti 1997: GIRGENTI G., *Introduzione a Porfirio*, Bari, Laterza, 1997.

Givone 2022: GIVONE S., *I presocratici. Ritorno alle origini*, Bologna, il Mulino, 2022.

Graf 2009: GRAF F., *La magia nel mondo antico*, Bari, Laterza, 2009.

Grmek 1996: GRMEK M.D., *Il calderone di Medea. La sperimentazione sul vivente nell'Antichità*, Bari, Laterza, 1996.

Grmek 2020: GRMEK M. D., *Le malattie all'alba della civiltà occidentale*, Bologna, il Mulino, 2020

Guidorizzi 1973: GUIDORIZZI G., *L'opuscolo di Galeno 'De Dignotione ex Insomniis*, Bollettino del Comitato per la Preparazione dell'Edizione Nazionale dei Classici Greci e Latini, 21, 1973.

Guidorizzi 2017: GUIDORIZZI G., *La trama segreta del mondo. La magia nell'antichità*, Bologna, il Mulino, 2017.

Huffman 1993: HUFFMAN C. *Philolaos of Croton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Huffman 2019: HUFFMAN, C. A., *Aristoxenus of Tarentum: the pythagorean precepts: (how to live a Pythagorean life): an edition of and commentary on the fragments with an introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

- Ieraci Bio 2016: IERACI BIO A. M., *La medicina nei «Discorsi sacri» di Elio Aristide*, Galenos, vol. 10, pp. 21-42, 2016.
- Illich 2022: ILLICH I., *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, Kkien Publishing International, 2022.
- Jaeger 1928: JAEGER W., *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*, Berlin, De Gruyter, 1928.
- Jaeger 2003: JAEGER W., *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Il pensiero occidentale, Milano, Bompiani, 2003.
- Jouanna 1994: JOUANNA, J., *Ippocrate*, Torino, SEI – Società Editrice Internazionale, 1994.
- Kahn 1974: KAHN C. H., *Pythagorean Philosophy before Plato*, in A Mourelatos, *The Pre-socratics*, New York, Anchor/Doubleday, 1974.
- Kahn 2001: KAHN C. H., *Pythagoras and the Pythagoreans. A brief history*, Indianapolis, Hackett Publishing Co, Inc, 2001.
- Kingsley 1995: KINGSLEY P., *Ancient Philosophy, Mystey and Magic: Empedocles and the Pythagorean Tradition*, Oxford, Clarendon Press, 1995.
- Kingsley 2007: KINGSLEY P., *Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, Milano, il Saggiatore, 2007.
- Kudlien 1967: KUDLIEN F., *Der Beginn des medizinischen Denkens bei den Griechen. Von Homer bis Hippokrates*, Artemis, Zürich-Struttgart, 1967.
- Leca 1988: LECA A. P., *La medecine egyptienne au temps des pharaons*, Paris, R. Dacosta, 1988.
- Lesky 2016: LESKY A., *Storia della letteratura greca*, Milano, il Saggiatore, 2016.
- Lloyd 1982: LLOYD G. E. R., *Magia ragione esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Torino, Bollati Boringhieri, 1982.
- Lorenzoni 2023: LORENZONI F., *Educare controvento. Storie di maestre e maestri ribelli*, Palermo, Sellerio, 2023.
- Macris, Dorandi, Brisson 2021: MACRIS C., DORANDI T., BRISSON L., *Pythagoras redivivus. Studies on the Text attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*, Baden-Baden, Academia, 2021.

Maderna 2012: MADERNA E., *Medichesse. La vocazione femminile alla cura*, Sansepolcro, Aboca, 2012.

Maderna 2018: MADERNA E., *Per virtù d'erbe e d'incanti. La medicina delle streghe*, Sansepolcro, Aboca, 2018.

Malinowski 1976: MALINOWSKI B., *Magia, scienza, religione*, Roma, Newton Compton, 1976.

Mari 2016: MARI M., *Un luogo calcato da molti piedi: la valle dello Strimone prima di Anfipoli*, *Historika*, V. 4 (2014), 2016.

Mauss 1965: MAUSS M., *Teoria generale della magia*, Torino, Einaudi, 1965.

Mauss 2017: MAUSS M., *Le tecniche del corpo*, Pisa, ETS, 2017.

McPherran 2014: MCPHERRAN, M. L., *Socrates and Zalmoxis on Drugs, Charms, and Purification*, *Apeiron*, vol. 37, no. 1, 2004, pp. 11-34. IV, 2014.

Mele 2011: MELE A., *Pitagorismo, Megale Hellàs e Italici*, *Da Italia a Italia: le radici di un'identità (Atti LI Convegno di Studi sulla Magna Grecia)*, Taranto, Isamg, 2011.

Messina 1930: MESSINA G., *Der Ursprung der Magier und die zarathustrische Religion*, Roma, Pontificio istituto biblico, 1930.

Michaelides 2014: MICHAELIDES D., *Medicine and Healing in the Ancient Mediterranean World*, Oxbow Books, 2014.

Nonveiller 2008: NONVEILLER E., *Pratiche magico-religiose nella iatromantica greca, La medicina magica: segni e parole per guarire*, a cura di Barillari S.M., Alessandria, Edizioni dell'orso, 2008.

Nuland 2017: NULAND S.B. *Storia della medicina. Dagli antichi greci ai trapianti d'organo*, Milano, Mondadori Libri, 2017.

Oberhelman 2013: OBERHELMAN S. M., *Dreams, Healing, and Medicine in Greece From Antiquity to the Present*, London, Routledge, 2013.

Pizza 2021: PIZZA G., *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Roma, Carocci, 2021.

Proietti 2016: THOREAU H. D., *Walden. Vita nel bosco*, a cura di Proietti S., Milano, Feltrinelli, 2016.



- Provenza 2015: PROVENZA A., *Correcting ēthos and Purifying the Body. Musical Therapy in Iamblichus' De vita pythagorica. Greek and Roman Musical Studies*, 3(1-2), pp. 94–115, 2015.
- Provenza 2019: PROVENZA A., *La medicina delle Muse. La musica come cura nella Grecia antica*, Roma, Carocci, 2019.
- Provenza 2021: PROVENZA A., *Di madre in figlio: fuoco, punizione e riti nella Pitica III di Pindaro*, Hormos, 13, pp. 287-313, 2021.
- Reale 2018: REALE G., *Storia della filosofia greca e romana*, Milano, Bompiani, 2018.
- Riedweg 2006: RIEDWEG C., *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Milano, Vita e pensiero, 2006.
- Rigato 2013: RIGATO D., *Gli dèi che guariscono: Asclepio e gli altri*, Bologna, Pàtron Editore, 2013.
- Rohde 1898: ROHDE E., *Psyche Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Leipzig-Tübingen, J. C. B. Mohr-Paul Siebeck, 1898.
- Romano 1979: ROMANO F., *Porfirio di Tiro: filosofia e cultura nel 3<sup>a</sup> secolo d. C.*, Catania, Università di Catania, Facoltà di lettere e filosofia, 1979.
- Shaw 1995: SHAW G., *Theurgy and the soul: the neoplatonism of Iamblichus*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995.
- Snell 2002: SNELL B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, Einaudi, 2002.
- Staab 2002: STAAB G., *Pythagoras in der Spätantike: Studien zu De vita Pythagorica des Iamblichos von Chalkis*, München-Leipzig, Saur, 2002.
- Sterpellone 1998: STERPELLONE L., *La medicina greca*, Milano, Novartis, 1998.
- Susanetti 2017: SUSANETTI D., *La via degli dei. Sapienza greca, misteri antichi e percorsi di iniziazione*, Roma, Carocci, 2017.
- Susanetti 2018: SUSANETTI D., *La felicità degli antichi. Idee e immagini di una buona vita*, Milano, Feltrinelli, 2018.
- Susanetti 2020: SUSANETTI D., *Il simbolo nell'anima. La ricerca di sé e le vie della tradizione platonica*, Roma, Carocci, 2020.
- Tick 2001: TICK E., *The Practice of Dream Healing: Bringing Ancient Greek Mysteries Into Modern Medicine*, Wheaton, Quest Book, 2001.

- Trépanier 2004: TRÉPANIÉR S., *Empedocles. An Interpretation*, London, Routledge, 2004.
- Vegetti 2007: VEGETTI M., *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Bari, Laterza, 2007.
- Visconti 1999: VISCONTI A., *Aristosseno di Taranto. Biografia e formazione spirituale*, Napoli, Centre J. Bérard, 1999.
- Zacco 2002: ZACCO R. *La cultura medica nell'antico Egitto*, Bologna, Edizioni Martina, 2002.
- Zeller, Mondolfo 1938: ZELLER E., MONDOLFO R., *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, La Nuova Italia, 1938.
- Zhmud 2012: ZHMUD L., *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- Zhmud 2016: ZHMUD L., *Pythagoras' northern connections: Zalmoxis, Abaris, Aristeas.*, *The Classical Quarterly*, vol. 66, no. 2, pp. 446–462, 2016.

## SITOGRAFIA

<http://stephanus.tlg.uci.edu/>

<https://www.academia.edu/>

<https://archive.org/>

<https://www.treccani.it/>

