

Matteo Varoli

Storie di isole, lacrime e Sirene. I simboli pitagorici dal mare al cosmo

ABSTRACT: *The early Pythagoreans committed some of their early teachings to orality, in the form of cryptic symbols. Following the hypothesis that some symbols could be an early form of exegesis of poetry, this paper examines some of those difficult witnesses of ancient Pythagoreanism, trying to explain them by their relationship with myths and poems focussed on the space of the sea, and Homer's Odyssey in particular, showing that, far from being the realm of chaos and unlimitedness, the sea of the myth was generally understood by the Pythagoreans as a boundary land lying between this world and the afterlife, which is placed in the sky. This seems to lead to a better understanding of the symbols examined and brings further evidence of the importance of myth and poetry in early Pythagorean philosophy.*

KEYWORDS: *Pythagoreanism, Symbols, Early Greek Cosmology, Ancient Hermeneutics, Early Greek Poetry.*

1. I simboli pitagorici: funzioni, tipologie, interpretazioni

L'inizio della storia della filosofia nella Grecia arcaica viene sovente raccontato come un passaggio, non sempre indolore, dal *mythos* al *logos*¹; nulla di nuovo, dal momento che è a partire da Aristotele che questa narrazione s'impone². I primi filosofi greci, tuttavia, per il poco che ci è dato sapere, non sempre condividevano questa prospettiva sulla rottura del loro pensiero con il mito: essi, al contrario, in molti casi si consideravano non innovatori, ma eredi ed interpreti di un sapere già antichissimo, tramandato nelle forme del mito. La complessità della relazione che questi pensatori intrattenevano con il patrimonio culturale antecedente, che trovava le sue massime espressioni nell'epica omerica, nei poemi di Esiodo e in altra letteratura per noi perduta è ben esemplificata dal caso dei Pitagorici: questo contributo si propone di rileggere nel loro contesto mitico e letterario alcuni dei più antichi documenti della filosofia pitagorica, i celebri *akousmata* o *symbola*, relativi a uno degli spazi più inquietanti della geografia immaginaria degli Antichi, il mare.

1 Su questa visione del cosiddetto "miracolo greco" e sul suo superamento da parte della critica novecentesca, rimando a Vernant 1974 (2), 95-114.

2 Cf. ad esempio Arist. *Metaph.* 983b 25-34; 1091a 33-b 11. Si veda Detienne 1962, 77.

Gli *akousmata* o *symbola* pitagorici sono un vasto *corpus* di sentenze tramandate da diverse fonti antiche³, destinate a una fruizione orale⁴, dalla forma deliberatamente enigmatica e allusiva, che secondo molti interpreti costituiscono un'importante testimonianza dell'insegnamento all'interno dell'antica società pitagorica. Sono divisi, secondo una classificazione che risale probabilmente ad Aristotele⁵, in tre tipologie: mentre la terza, che lasceremo da parte in questo studio, consiste in precetti sia etici sia rituali, rispondenti alla domanda "cosa si deve fare?", la prima e la seconda tipologia sono strutturate nella forma di domanda e risposta, e rispondono rispettivamente alle domande "cos'è?" e "cos'è in massimo grado?", ma non hanno natura definitoria né esplicativa: ad esempio, "che cosa sono le Isole dei Beati? Il Sole e la Luna", oppure "cos'è sapiente in massimo grado? Il numero, e per secondo colui che pose i nomi alle cose". La datazione e la funzione dei simboli sono controverse⁶: quello che sembra appurato è che almeno una parte di essi è estremamente antica, e che avevano una funzione di *mot de passe*, fondamentale in un gruppo fondato su credenze comuni che non dovevano uscire all'esterno, quale era la società pitagorica antica⁷. Essi, inoltre, in particolare nel caso di simboli del primo tipo, costituivano anche un insieme di riferimenti al mito e alla poesia, e in questo senso, come sostenuto da Christoph Riedweg⁸, possono essere compresi come spiegazioni, o meglio come interpretazioni di materiale più antico, esposte in una forma che precorre il metodo dell'allegoresi: da una parte, troviamo sempre un elemento mitico o un'immagine poetica, dall'altra un rimando alla *physis*. Tra i tentativi di leggere i simboli in relazione al mito e, soprattutto, all'epica omerica si distingue il recente lavoro di Irini Fotini Viltanioti⁹, al quale questo studio deve molto, e con cui si pone idealmente in continuità.

Secondo molti studiosi i Pitagorici avrebbero giocato un ruolo decisivo nello sviluppare il metodo dell'esegesi allegorica, applicata in particolare ai poemi omerici¹⁰: la più antica raccolta di simboli pitagorici nota fu redatta da Anassimandro di Mileto, che secondo Senofonte era interessato all'esegesi

3 Una collezione completa di questa letteratura non esiste ad oggi: si veda, per una raccolta comunque ricca, Timpanaro Cardini 2010, 895-927.

4 Proprio questo aspetto sembra sottolineato nel termine *akousma*, attestato però per la prima volta, in riferimento ai simboli, solo in Giamblico: si veda Viltanioti 2015, 14-34.

5 Iambl. VP 82-88 = 58 C 4 DK: in favore della paternità aristotelica di almeno una parte di questo passo della *Vita Pitagorica* di Giamblico è Burkert 1972, 166-169. Per l'ipotesi che Aristotele s'interessasse degli *akousmata* nell'ambito delle sue ricerche sulla storia della definizione, si veda Horky 2020, 170-176.

6 In particolare, si è espresso contro l'antichità di alcuni simboli del primo tipo, e specialmente di quello relativo all'armonia delle Sirene, Zhmud 2012, 303: egli sostiene che la riflessione numerologica che il simbolo presuppone non possa essere antecedente all'Accademia; si veda tuttavia Viltanioti 2015, 75-77.

7 Viltanioti 2015, 37-41.

8 Riedweg 2002, 99-103.

9 Viltanioti 2015, 13-84.

10 Si tratta di una questione assai dibattuta, su cui rimando allo stato dell'arte in Viltanioti 2015, 57-63.

allegorica di Omero¹¹. È difficile valutare l'attendibilità delle notizie riguardanti la scuola di Pitagora in Giamblico, che racconta come i Pitagorici compilassero antologie omeriche a beneficio delle anime dei loro adepti¹²; mi pare, tuttavia, che le sprezzanti menzioni di Pitagora tra i padri della *polymathia* in Eraclito¹³, in un'occasione in compagnia di Esiodo, Senofane ed Ecateo¹⁴, possano contribuire a legittimare un'interpretazione di alcuni simboli come vestigia di un insegnamento relativo al mito e all'epica: come costoro, Pitagora è uno dei maestri che hanno tentato di mettere ordine nel caos del mito, tentando di ricavare un'unica sapienza da una molteplicità di tradizioni e racconti.

2. Cappe e lacrime

Una delle serie di simboli più controverse e misteriose è quella attestata nella *Vita di Pitagora* di Porfirio, che utilizza come fonte Aristotele: "Pitagora diceva anche alcune cose per mezzo di simboli, in modo segreto, e di queste ha trattato più ampiamente Aristotele: per esempio, il mare è una lacrima¹⁵, le Orse le mani di Rea, le Pleiadi la lira delle Muse, i pianeti le cagne di Persefone"¹⁶; sembra che Aristotele si fosse occupato dei simboli, quasi certamente nella sua opera *Sui Pitagorici*¹⁷. Presumibilmente, nella sua forma originaria il simbolo relativo al mare, attestato in forma più completa in altre fonti, suonava come: "cos'è la lacrima di Crono? Il mare"; ma su cosa realmente questo significasse, già gli Antichi non avevano indizi: Plutarco, nel *De Iside et Osiride*, cita il simbolo, suggerisce che esso potesse riferirsi alla natura impura e aliena del mare, e ricorda che i sacerdoti Egiziani chiamavano il mare Tifone¹⁸; Proclo riporta che Filolao compiva identificazioni tra elementi del cosmo fisico e divinità, e tra queste Crono sarebbe stato causa della sostanza fredda

11 Xen. *Symp.* III 6; sulla raccolta di Anassimandro (58 C 6 DK) si veda Burkert 1972, 166. Vitek 2009, 261-262, esprime dubbi, condivisi da una parte della critica, riguardo a questa figura e alla sua collocazione cronologica, e ipotizza una datazione ellenistica; tuttavia, l'identificazione tra l'Anassimandro ricordato dal lessico bizantino *Suda* (s. v. *Anaximandros*) e in Diog. Laert. II 2 e la figura menzionata da Senofonte mi pare plausibile, e la corrispondenza tra il metodo allegorico nell'esegesi di Omero e l'interpretazione dei simboli pitagorici costituisce una notevole conferma: ciò consente di collocare la sua raccolta di simboli alla fine del V sec. a. C.

12 Iambl. *VP* 111 = 58 D 1 DK.

13 22 B 129 DK; questo celebre frammento di Eraclito su Pitagora ha dato origine, sin dall'Antichità, a una varietà di interpretazioni, sovente in antitesi tra loro: rimando a Riedweg 1997, 78-87, e Thom 2013, 87-91.

14 22 B 40 DK.

15 Il testo del simbolo è corrotto: l'integrazione <di Crono> è accolta dagli editori di Aristotele (si veda in particolare Rose 1863, 200) sulla base di Plut. *De Isid.* 364a e Clem. *Strom.* V 8, 360, 20-21 Stählin; tuttavia, nulla nel testo porfiriano legittima una tale integrazione. In ogni caso, il simbolo a cui Aristotele si riferiva è certamente lo stesso tramandato da Clemente e Plutarco (vedi oltre).

16 Porph. *VP* 41 = 58 C 2 DK, Aristotele, *Sui Pitagorici*, fr. 159 Gigon. Le traduzioni sono da considerarsi opera mia, se non specificato altrimenti.

17 Philip 1963, 192-193.

18 Plut. *De Isid.* 364a.

e umida¹⁹. Tuttavia, sembra che il simbolo costituisca un rimando molto puntuale: credo che esso possa essere compreso meglio se letto come un riferimento a un preciso mito²⁰ o a un'immagine. Un'altra fonte che tramanda questo simbolo è lo scrittore cristiano del II sec. d. C. Clemente Alessandrino: la sua testimonianza, che accosta i simboli pitagorici ad altri metodi di esegesi allegorica, riporta alcune preziose informazioni sulla letteratura orfica che Clemente aveva a disposizione.

Anche Epigene, nel suo libro *Sulla Poesia di Orfeo*, isolando le singole immagini dal poema di Orfeo dice che con le "spole tornite ruote" si allude agli aratri, con "l'ordito" ai solchi; il "filo", poi, è un'allegoria del seme, e la "lacrima di Zeus" indica la pioggia [...]. Anche i Pitagorici dicevano per enigmi cose simili, indicando in allegorie i pianeti come "cagne di Persefone", e il mare come "lacrima di Crono".²¹

L'Epigene citato da Clemente era l'autore di un'opera dedicata al commento e alla critica di alcuni testi orfici; non è chiaro se Callimaco gli attribuisse anche un'altra opera, i *Triagmi* solitamente attribuiti a Ione di Chio²²: in ogni caso, sia nell'opera *Sulla poesia attribuita a Orfeo* di Epigene sia nei *Triagmi* si sosteneva che alcuni testi orfici fossero stati composti in seno alla società pitagorica antica²³. Clemente accosta Epigene ai Pitagorici solamente per confrontare i loro metodi, e non i contenuti delle loro esegesi; tuttavia, il poema orfico che Epigene commentava nel passo ricordato da Clemente contiene un elemento di grande interesse: esso sembra essere stato un poema del genere del *Peplo*²⁴, in cui veniva descritta la tessitura di una cappa o di una coperta da parte della divinità; agli occhi di un esegeta, questa poteva essere una metafora della creazione del mondo, anche se Epigene preferisce intendere ogni passaggio della tessitura come una metafora di azioni e fenomeni legati all'agricoltura.

La pioggia, per Epigene, sarebbe adombrata dall'autore del *Peplo* nell'espressione "lacrima di Zeus"; ma non è impossibile che esistessero altri modi di interpretare quest'espressione. Infatti, il motivo letterario del peplo e la sua interpretazione come una cosmogonia ebbero enorme fortuna fin dagli albori della letteratura greca: uno dei primissimi prosatori greci, Ferecide di Siro, autore di una *Teogonia*, narra come Zeus avesse tessuto una splendida cappa come dono

19 Filolao, 44 A 14 DK; ma si tratta di una testimonianza controversa e forse legata alla letteratura pitagorica apocrifa: si veda Domaradzki 2013, 95-97.

20 Cf. Delatte 1915, 277-278.

21 Clem. *Strom.* V 8, 360, 10-21 Stählin.

22 Callimaco, fr. 449 Pfeiffer; tuttavia Pfeiffer 1949, 348, ritiene che in realtà Callimaco non assegnasse i *Triagmi* di Ione a Epigene, ma che semplicemente annotasse che la loro autenticità era controversa sulla base di una notizia trovata in Epigene. La menzione di Callimaco, peraltro, costituisce il solo riferimento cronologico relativo a Epigene a noi noto.

23 Clem. *Strom.* I 21, 81, 10-14 Stählin; nei *Triagmi* di Ione si accusava Pitagora di aver composto poemi facendoli poi circolare a nome di Orfeo: Diog. Laert. VIII 8 = Ione di Chio, 36 B 2 DK (fr. 116 b Leurini).

24 Egli attribuiva infatti la composizione di un *Peplo* orfico al pitagorico Brotino, come confermato dal lessico *Suda* (17 A 4 DK): è plausibile, a mio parere, che il testo commentato da Epigene fosse proprio il *Peplo* di Brotino.

nuziale: “Zeus intesse una cappa (*pharos*) grande e bella, e l’adorna con la Terra, l’Oceano e le case di Oceano”. La cappa diviene, non diversamente dallo Scudo di Achille nell’*Iliade*²⁵, un’immagine del mondo foggiate dalla maestria del dio, in cui si può immaginare il mare come il caos che circonda e delimita la terra, e del resto lo stesso Ferecide, stando a una notizia dossografica, avrebbe associato l’acqua al caos primigenio²⁶. Quest’associazione trovava forse una ragion d’essere e una spiegazione nel mito: secondo la testimonianza di Origene²⁷, Ferecide avrebbe narrato lo scontro tra l’armata guidata da Crono e l’antico dio Ofione, che sarebbe stato gettato nell’Oceano insieme con il suo esercito.

L’intreccio delle testimonianze è complesso da dipanare; tuttavia, sembra confermato che l’espressione “lacrima di Zeus” fosse presente in un *Peplo* orfico che fu oggetto d’interesse per i più antichi esegeti, e che l’interpretazione allegorica della tessitura della cappa come un atto di ordinamento del mondo fosse in qualche misura già presente nell’opera di Ferecide: questo può aver ispirato i Pitagorici a dare un’interpretazione allegorica della “lacrima di Crono” presente in un testo affine al *Peplo* noto a Epigene, interpretazione che sembra relegare il mare all’esterno del *kosmos* governato dagli dèi olimpici, in un luogo liminare, ma non necessariamente negativo e caotico.

3. Isole e stelle

Che il mare sfuggisse in qualche misura al dominio della divinità olimpica, quasi fosse una sorta di riserva per la stirpe titanica, è testimoniato da uno dei grandi poeti della Grecia arcaica, Esiodo, in uno dei passi più celebri delle sue *Opere e Giorni*, il noto mito delle stirpi: la quarta generazione, quella degli eroi, è consumata da guerra e violenza, ma trova scampo, grazie alla deliberazione di Zeus, in un luogo privilegiato:

Ed ecco avvolgere alcuni un destino di morte;
 ma agli altri assegnò una vita e una dimora separate dagli uomini
 il Cronide Zeus padre: li relegò ai confini della terra
 distanti dall’immortali; e su costoro regna Crono.
 E così essi dimorano, senz’affanni nel cuore,
 sulle Isole dei Beati, presso i gorgi profondi di Oceano,
 quali Eroi beati: dolcissimi frutti per loro
 genera la terra fertile fiorendo tre volte l’anno.²⁸

25 Hom. *Il.* XVIII 483 sgg.

26 7 B 1 a DK. Se Ferecide stesso, spingendosi oltre la semplice identificazione di elementi mitici e naturali, utilizzasse una sorta di interpretazione allegorica di Omero, come sembrerebbe di poter intendere dal contesto in cui il platonico Celso citava Ferecide in 7 B 5 DK, è però dibattuto: sono propenso, con Viltanioti 2015, 58-59, ad ammettere che Ferecide si avvallesse di interpretazioni proto-allegoriche.

27 Orig. *C. Cels.* VI 42 = 7 B 4 DK.

28 Hes. *Op.* 166-173.

Apprendiamo da Esiodo che le anime eroiche dimorano per concessione di Zeus in un interregno ai confini della terra, presso l'Oceano, nelle Isole dei Beati, sotto la reggenza di Crono: il regno di quest'ultimo è felice e prospero, e la condizione degli eroi giunti alla pace ricorda quella della prima generazione di uomini, la stirpe aurea, vissuta anch'essa sotto il medesimo sovrano e come gli eroi priva di affanni ed esente dalla necessità del duro lavoro nei campi²⁹. Sebbene Esiodo non accenni a un giudizio né a una ricompensa in base ai meriti terreni per coloro che vanno a dimorare presso le Isole, un'interpretazione di questo luogo come la sede delle anime dei giusti è ben attestata nella letteratura di età classica: in particolare, Platone evoca sovente le Isole dei Beati a indicare i luoghi dove le anime pure si recano dopo il giudizio, come avviene ad esempio nel mito conclusivo del *Gorgia*³⁰. Le Isole divengono un luogo "altro" e separato dal mondo per eccellenza, come si vede, ad esempio, dall'ironico accenno di Socrate nel *Menesseno*³¹; Aristotele, in ogni caso, attesta che il racconto della ricompensa nelle Isole dei Beati è materia per "i sapienti tra i poeti"³².

Naturalmente, la fede in un destino ultraterreno per le anime si riflette anche nel celebre simbolo pitagorico dedicato alle Isole: "che cosa sono le Isole dei Beati? Il Sole e la Luna"³³, che peraltro richiama la teoria filolaica secondo cui la Luna sarebbe stata abitata da esseri grandi, longevi e perfetti³⁴; è difficile decidere se il riferimento alle Isole sia, in questo caso, solo un vago cenno mitologico, o se come pensava già Delatte³⁵ non costituisca piuttosto un riferimento a Esiodo o ad altra letteratura coeva, ma credo che le allusioni di Aristotele ai poeti autorizzino a pensare che ci troviamo, ancora una volta, davanti a un simbolo elaborato a fini esegetici³⁶. In questo caso, però, emerge tutta la valenza metaforica che i Pitagorici attribuivano all'immagine del mare che cinge e delimita la terra: il luogo liminare che costituisce la meta delle anime meritevoli è ben più distante della Corrente di Oceano, e i poeti che pongono questo luogo oltre i confini del mondo hanno voluto alludere non già al mare, ma al cielo, e le Isole sono i più prossimi tra i corpi celesti, il Sole e la Luna.

Un simile slittamento di prospettiva verso una concezione sferica del cosmo, d'altra parte, si osserva anche in un simbolo come quello dedicato alle mani di Rea, che i Pitagorici associavano alle Orse, uniche stelle che non s'immergono nel mare³⁷:

29 Hes. *Op.* 109-120. Sul retroscena mitico della vicenda, rimando a Vernant 1974 (1), 30-32.

30 Si veda ad esempio Pl. *Gorg.* 524a.

31 Pl. *Menex.* 535c 1-5; per un simile uso ironico dell'espressione, cf. Aristoph. *Vesp.* 637-641.

32 Aristotele, *Protrettico*, fr. 43 Düring; cf. Arist. *Pol.* 1334 a 28-31.

33 *Ap.* Iambl. *VP* 82 = 58 C 4 DK.

34 44 A 20 DK.

35 Delatte 1915, 274-275.

36 Si veda in proposito già Boyancé 1946, 4. In un frammento del suo trattatello *Sullo Stige* (ap. Stob. I 49, 422, 8-20 Wachsmuth), Porfirio riporta una esegesi simile per la Pianura Elisia menzionata in Hom. *Od.* IV v. 563: cf. Delatte 1915, 126.

37 Porph. *VP* 41 = 58 C 2 DK; cf. Procl. *In Eucl. Elem.* 90, 14-15 Friedlein, in una versione leggermente differente: "I Pitagorici pensarono di chiamare il polo sigillo di Rea". Il riferimento al sigillo (*sphragis*) rimanda ovviamente al castone di un anello; si veda Burkert 1972, 171 n.

la scoperta del polo era attribuita a Talete fin dai tempi di Callimaco³⁸, ma già nella descrizione dello Scudo di Achille nell'*Iliade* si specificava che l'Orsa maggiore è "la sola che resta ignara dei lavacri d'Oceano"³⁹, in riferimento alla sua posizione circumpolare. Il simbolo pitagorico presuppone un'osservazione astronomica analoga, e l'immagine delle mani rimanda senz'altro all'atto di ruotare la sfera celeste, anche se il riferimento al mito o all'epica e alla figura di Rea, quale che fosse, è difficilissimo da sondare⁴⁰.

4. Le Porte del Sole, il *dēmos* dei sogni

Il motivo del viaggio dell'anima oltre i confini del mondo si ritrovava anche nell'*Odissea*: nel finale del poema, le anime dei Proci massacrati da Ulisse, paragonate a uno stormo di pipistrelli che vola fuori da una caverna, si dirigono alla sede delle anime trapassate attraversando il mare:

E giunsero alla corrente d'Oceano e alla Candida Rupe,
 Passarono le Porte del Sole e le genti (*dēmos*) dei Sogni:
 e subito giunsero al prato asfodelio
 là dove dimorano le anime, immagini d'uomini tormentati.⁴¹

La tematica psicagogica di questi versi, che vengono sovente riconosciuti come una delle parti più recenti del poema⁴², fu probabilmente oggetto di interesse per i Pitagorici: in particolare, il verso riguardante le "porte del Sole e il *dēmos* dei Sogni" ha lasciato qualche traccia di sé nei simboli pitagorici.

Nell'ottavo libro delle *Vite* di Diogene Laerzio è riportato un ampio passo dossografico sui Pitagorici dall'opera *Successioni dei Filosofi* di Alessandro Poliistore⁴³; questi fu anche autore di un'opera *Sui Simboli Pitagorici*, di cui non sappiamo quasi nulla⁴⁴. L'estratto in questione è tratto, come dichiara Alessandro stesso, da un documento da lui trovato, certi *Hypomnemata* pitagorici: si trattava forse di un antico testo apocrifo attribuito a Pitagora o a uno dei suoi discepoli⁴⁵. Dato il metodo meccanico con cui l'estratto di Alessandro fu incorporato nell'opera di Diogene, non è sorprendente trovare, nel passo che descrive la

32. Forse un riferimento alla sfericità del cosmo si trova in un simbolo del secondo tipo, quello che recitava, secondo la ricostruzione di Burkert 1972, 169 n. 23, "qual è la figura più bella? Il cerchio e la sfera", sulla base di Diog. Laert. VIII 35 (da Aristotele).

38 Callimaco, *Giambi*, P. Oxy. VII 1011, fol. III v., 43-45 Pfeiffer.

39 Hom. *Il.* XVIII v. 489; si veda Buffière 1956, 206-207.

40 Non si può escludere, in questo caso, la pista della riflessione etimologica, cara ai Pitagorici antichi, che probabilmente metteva in relazione Rea con il verbo *rheō*.

41 Hom. *Od.* XXIV, 11-14.

42 Già Aristarco proponeva di atetizzare questi versi; talvolta si è pensato di vedere in essi un'antica interpolazione "pitagorica": si vedano Carcopino 1956, 208; Cumont 1942, 369 n. 5.

43 Diog. Laert. VIII 24-33 = 58 B 1 a DK.

44 Zaccaria 2021, 26-27.

45 Seguo Burkert 1961, 25-28.

dottrina ottica dei Pitagorici, una strana annotazione, che ha l'aspetto di una glossa al testo di Alessandro:

La percezione in generale, e in particolare la vista, è una sorta di vapore troppo caldo. E per questo, viene detto, si vede attraverso l'aria e attraverso l'acqua: il calore infatti incontra la resistenza del freddo, dal momento che, se il vapore presente negli occhi fosse freddo, <non> sarebbe <affatto> distinto rispetto all'aria simile (qui si riferisce a un passo in cui chiama gli occhi "porte del Sole"; e afferma inoltre gli stessi dogmi riguardo l'udito e gli altri sensi⁴⁶).

L'autore di questa glossa ci fornisce, oltre che gli *ipsa verba* della fonte, una preziosa informazione: l'anonimo autore degli *Hypomnemata* proponeva la sua dottrina ottica come un'interpretazione di una massima che ha l'aspetto di un simbolo pitagorico⁴⁷; probabilmente gli *Hypomnemata* letti da Alessandro erano appunto un testo dedicato all'esegesi dei simboli pitagorici, che infatti sono ricordati in buon numero nell'ultima parte dell'estratto⁴⁸. Lasciando da parte il problema dell'interpretazione razionalistica fornita dall'anonimo, certamente non originaria, rimane da chiarire quale possa essere il significato di un simbolo come "cosa sono le Porte del Sole? Gli occhi"; mi spingerei a ipotizzare che questa possa essere una reliquia di un'antichissima forma di esegesi allegorica di Omero. In effetti, non solo l'espressione "Porte del Sole" trova riscontro nei versi omerici citati, ma anche gli occhi della seconda parte del simbolo potrebbero avere una corrispondenza nel medesimo passo omerico, nei versi in cui si parla del bastone di Hermes e delle sue proprietà prodigiose:

Chiamava a sé Hermes Cillenio le anime
Dei pretendenti; aveva in mano un bastone
Bello, aureo, con cui incanta gli occhi degli uomini
Chiunque voglia, e se anche dormono li risveglia.⁴⁹

Il potere incantatore del bastone di Hermes passa attraverso gli occhi, inducendo le anime a seguirlo: è possibile dunque che il viaggio oltremare delle anime dei pretendenti fosse inteso in senso allegorico dai Pitagorici, come una descrizione del trapasso e dell'ultimo viaggio dell'anima: le Porte del Sole quindi sono gli occhi, attraverso i quali l'anima lascia il corpo, sia durante la vita, per ottenere la conoscenza del cosmo, sia al momento della morte. D'altra parte, il paragone tra il Sole e l'occhio è assai comune nella letteratura greca arcaica e classica⁵⁰, e non sorprende il fatto di ritrovarlo, sia pur in una forma speculare rispetto al consueto, nei simboli pitagorici. Inoltre, è possibile che esistesse anche

46 Alex. Polyhist. fr. 8 Zaccaria = Diog. Laert. VIII 29. Il soggetto di "chiama" rimane inespreso: probabilmente si tratta di Pitagora.

47 Timpanaro Cardini 2010, 884.

48 Diog. Laert. VIII 32-33.

49 Hom. *Od.* XXIV, 1-4.

50 Si veda Viltanioti 2015, 67-69.

un simbolo relativo all'altro emistichio omerico, il *dēmos*, termine che indica il popolo, oppure la regione da esso abitata, dei Sogni: in proposito, è eloquente la testimonianza del pensatore neopitagorico Numenio di Apamea, citato da Porfirio: "Da qualche parte [Omero] parla anche di 'Porte del Sole', intendendo il Cancro e il Capricorno [...]. Quanto al '*dēmos* dei Sogni', secondo Pitagora si tratterebbe delle anime che, dice, si radunano nella Via Lattea, così chiamata per via di coloro che sono nutriti con il latte, quando avviene che cadano nella generazione"⁵¹.

È assai difficile dire quale fosse qui la fonte di Numenio: propendo per l'ipotesi che egli possa aver attinto all'opera di Eraclide Pontico, che in una delle sue opere dedicate al pitagorismo definiva la Via Lattea come "il cammino delle anime in viaggio per l'Ade celeste"⁵². Se l'intuizione è corretta, allora non ci troviamo propriamente di fronte a un simbolo, e dobbiamo essere particolarmente cauti nel valutare quanto del pitagorismo di età classica sia riflesso nelle parole di Numenio, dato che la paternità pitagorica dell'idea di un Ade celeste in cui la Via lattea sarebbe il cammino delle anime è stata talvolta duramente contestata, in special modo da Walter Burkert⁵³; tuttavia, ritengo che la citazione omerica, anche se sottoposta a interpretazioni e rimaneggiamenti ellenistici, potrebbe essere autenticamente pitagorica, e che davvero il "popolo dei Sogni" fosse interpretato, nell'antico pitagorismo, come la folla delle anime dei morti. Del resto, il simbolo relativo alle Isole dei Beati suggerisce che i Pitagorici immaginassero un destino celeste almeno per le anime dei giusti, e l'argomento di Burkert, secondo cui i Pitagorici antichi non avrebbero considerato la Via Lattea come un cammino delle anime poiché fornivano già altre spiegazioni per essa, come testimoniato da Aristotele⁵⁴, mi sembra assai debole nel momento in cui si ammetta che il punto focale di questi simboli giaceva nell'elemento mitico e letterario da interpretare, e non nella spiegazione naturalistica. L'impressione che se ne ricava è che il viaggio delle anime oltre l'Oceano nell'*Odisea* costituisse per i Pitagorici un oggetto d'interesse, e che in questi versi essi abbiano voluto vedere un'allegoria del percorso dell'anima verso la sua sede definitiva, collocata in un oltre che non è più il mare, ma il cielo.

5. Sirene, numeri e pianeti

Che i poemi omerici costituissero, per i Pitagorici, una velata prefigurazione della dottrina pitagorica relativa al cosmo e alla natura, sembra comprovato dal

51 Porph. *De Antr. Nymph.* 28 = Numenius fr. 32 des Places. Sulla spiegazione astrologica delle "porte del Sole" in Numenio, non legata al pitagorismo antico e riferita all'esegesi del mito di Er nella *Repubblica*, si veda Buffière 1956, 438-449; il legame tra l'esegesi di questi versi e un altro dei luoghi più soggetti a letture allegoriche dell'*Odisea*, la descrizione dell'antro delle Ninfe sull'isola di Itaca, era già stato individuato da Porfirio: si veda Delatte 1915, 131.

52 Heraclid. Pont., fr. 96-99 Wehrli = 46-47, 50, 52 Schütrumpf.

53 Burkert 1972, 366-368.

54 In Arist. *Meteor.* 345a 14-19 = 58 B 37 b DK si ricorda che i Pitagorici consideravano la Via Lattea come la via della caduta degli astri, ovvero come il segno lasciato dalla rovinosa caduta di Fetonte.

celeberrimo simbolo dedicato all'Oracolo: "Cos'è l'oracolo di Delfi? La *Tetraktys*, che è l'armonia, nella quale [sono] le Sirene"⁵⁵. Le Sirene sono figure mitologiche variamente raffigurate nella tradizione iconografica, e soggette a diverse interpretazioni sia da parte dei mitografi antichi che degli interpreti moderni⁵⁶. Il loro ruolo di divinità psicopompe era certamente noto ai Pitagorici, così come il loro legame con Persefone, testimoniato ad esempio nell'*Elena* di Euripide⁵⁷, che le avvicina alle Erinni, e forse è da intendersi come un'allusione alle Sirene il simbolo pitagorico dedicato ai pianeti, detti "Cagne di Persefone"⁵⁸. D'altra parte, abbiamo mostrato come il tema del trapasso dell'anima fosse spesso rintracciato dai Pitagorici nei versi omerici⁵⁹: le Sirene omeriche potevano avere una funzione di intermediarie tra il nostro mondo e l'aldilà. Tuttavia, nel caso dell'*Odissea* fu anche l'aspetto del canto e della potenza della sua azione sull'anima, che le avvicina piuttosto alle Muse, ad attirare l'attenzione dei Pitagorici, come ha osservato Viltanioti⁶⁰, secondo gli avvertimenti di Circe a Ulisse:

Per prime passerai le Sirene, che tutti
 Gli uomini incantano, chiunque si avvicini loro.
 Ma chi per stoltezza s'accosti e ascolti la voce
 Delle Sirene, non staranno più con lui la moglie e i figli
 Piccini nel dì del ritorno a festeggiarlo,
 Ma le Sirene con il loro canto soave lo incantano
 E dimorano su un prato, e tutt'intorno una spiaggia di ossa
 D'uomini putrefatti, le cui pelli raggrinziscono.⁶¹

Chi oda il canto delle Sirene e diriga la nave verso di esso non conoscerà il ritorno, ma cade sotto l'incantesimo della loro voce; la loro sede è un prato, presso una riva biancheggiante di ossa e cadaveri in putrefazione, dettaglio macabro che poteva rappresentare, agli occhi dei Pitagorici, un riferimento al prato asfodelio e alla dimensione ultraterrena. Nel celeberrimo canto che le Sirene rivolgono a Ulisse è contenuta la promessa non solo del piacere causato dalla dolcezza del canto, ma anche dell'accesso a un sapere superiore:

Su, vieni qui, famosissimo Ulisse, gran gloria degli Achei,
 ferma la nave, ascolta le nostre voci!
 Mai nessuno parte di qui con la nera nave
 Prima d'aver ascoltato le voci che escono dalle nostre dolci bocche,

55 Iambl. *VP* 82.

56 Sul dibattito riguardante la genesi e l'aspetto di queste figure mitologiche, si veda Viltanioti 2015, 47-52.

57 Eur. *Hel.* 167-176.

58 Porph. *VP* 41 = 58 C 2 DK.

59 Si veda, oltre al caso già citato di *Od.* XXIV, 12, il commento pitagorico a *Il.* XVI, 857, preservato in uno scolio (*Schol. Hom.* IV, II 875 a Erbse) ai versi dedicati alla morte di Patroclo, per il quale rimando a Livrea 1998, 559-561.

60 Viltanioti 2015, 64-66.

61 Hom. *Od.* XII 39-46.

ma se ne vanno poi allietati, e sanno molte più cose.
 Perché noi sappiamo (*idmen*) tutto ciò che nella vasta Troia
 Gli Argivi e i Troiani patirono per volontà degli dèi,
 e sappiamo (*idmen*) tutto ciò che avviene sopra la fertile terra.⁶²

Le Sirene possiedono una prospettiva privilegiata, e sanno in quanto vedono, come il verbo suggerisce, “tutte le cose, che avvengono sulla fertile terra”. Viltanioti riprende l’interpretazione dei commentatori antichi dell’*Odissea*, che sulla base di *Od.* XII 52 e 167, in cui compare il duale *Seirēnoiin*, deducevano che le Sirene fossero due, e avanza l’intrigante ipotesi che i Pitagorici scorgessero nelle Sirene omeriche, che vedono la terra e tutto ciò che succede in essa, un riferimento al Sole e alla Luna⁶³; il confronto con il simbolo dedicato ai pianeti consente, mi pare, di spingersi anche più in là, e d’immaginare che le Sirene fossero i corpi celesti, poste a sorvegliare i mortali dall’alto, a metà tra cielo e terra.

Il simbolo pitagorico relativo alle Sirene si distingue per la sua struttura atipica e articolata in quattro termini: ai due estremi troviamo l’oracolo di Delfi, massima fonte di sapienza e voce di Apollo, e le Sirene, con la loro conoscenza più sinistra e ammaliatrice, a metà tra il nostro mondo e l’aldilà; nel mezzo del simbolo, abbiamo la *Tetraktys*, probabilmente un termine d’invenzione pitagorica⁶⁴ che designa la quaterna, la serie dei primi quattro numeri naturali, e l’armonia musicale in cui sono immerse le Sirene. L’“armonia”, come spiegato già da Filolao⁶⁵, consiste per i Pitagorici nei tre intervalli musicali fondamentali espressi in rapporti numerici, l’ottava (2/1), la quinta (3/2) e la quarta (4/3), che sono in effetti esprimibili ricorrendo unicamente ai primi quattro numeri naturali. La *Tetraktys* dunque si caratterizza per la sua completezza, sia in senso aritmetico che musicale, e si comprende bene come essa potesse assurgere a simbolo della pienezza del cosmo e della sua conoscenza: nell’ordinamento fondato su di essa, che costituisce l’armonia del cielo, immerse nell’armonia e artefici di essa, si trovano le Sirene, i corpi celesti, che osservano le vicende terrene e seducono l’anima, spingendola ad anelare la dimensione ultraterrena. Ritroviamo dunque, anche nel canto delle Sirene pitagoriche, la medesima dimensione psicagogica che era presente nell’esegesi pitagorica della seconda *nekyia*⁶⁶: i compagni vagabondi per il mare sono le anime in cerca della loro meta, e Ulisse legato all’albero della nave diviene l’immagine di Pitagora⁶⁷, che libero dalla cera nelle orecchie può udire, a differenza degli altri mortali, la musica del cosmo già in questa vita. Anche la carica immorale e malvagia del canto delle Sirene risulta in qualche misura neutralizzata dall’interpretazione pitagorica: il ruolo centrale del testo omerico nell’educazione tradizionale

62 Hom. *Od.* XII 184-191.

63 Viltanioti 2015, 70.

64 Viltanioti 2015, 73.

65 44 B 6 DK.

66 Si veda Buffière 1956, 477.

67 Mi pare che il paragone tra Pitagora e Ulisse sia molto antico, e forse riecheggia già nei versi di Ione di Chio su Pitagora, modellati sull’*Odissea* omerica (36 B 4 DK = fr. 92 Leurini).

poneva, com'è noto, seri problemi ai primi pensatori greci, che vi rintracciavano sovente dottrine inaccettabili, specialmente riguardo la divinità⁶⁸, e una parte della tradizione antica sembra suggerire che Pitagora si schierò tra i detrattori di Omero⁶⁹. A quanto pare, però, i Pitagorici presero piuttosto posizione in favore del valore e della liceità dei contenuti dei poemi, e potrebbero aver elaborato il loro metodo allegorico in risposta ai problemi anche di ordine etico e di poetica che quei testi ponevano⁷⁰.

6. Conclusioni

La necessità di ripensare lo spazio marino, e in particolare l'Oceano che circonda la terra, si pose ai primi pensatori greci in un momento di profonda trasformazione sociale e culturale del loro mondo, che portò con sé un allargamento degli orizzonti geografici e astronomici⁷¹; tuttavia, se l'antica rappresentazione del mondo presente in Omero ed Esiodo non era più adeguata a rendere conto dell'ordine del cosmo, non si deve credere che il mito fosse abbandonato, che lo Scudo di Achille giacesse, obsoleto e inutilizzato, in un angolo. Al contrario, nel caso dei simboli pitagorici è proprio il patrimonio del mito e dell'epica, non la dottrina relativa alla *physis*, il fulcro dell'insegnamento; i Pitagorici non vollero demitizzare e ricondurre al *logos* lo spazio liminare di Oceano, luogo di mostri e musiche mortali, di anime in viaggio e divinità decadute, così come appariva nelle storie di Omero, Esiodo, Orfeo, ma si sforzarono, al contrario, di comprendere la portata cosmologica ed escatologica dei loro racconti: fu proprio la consapevolezza dell'importanza di quel patrimonio a spingerli allo sforzo di decodificare le parole dei poeti, gettando le basi del metodo dell'interpretazione allegorica.

68 Sembra che questo problema si sia posto già al primo interprete di Omero noto, Teagene di Reggio (T 3 Lanata = 8 A 2 DK), che elaborò un metodo di lettura allegorico, sia etico sia fisico. Tra coloro che tentarono di leggere i poemi omerici come allegorie etiche, ricordiamo Anassagora (T 1 Lanata = 59 A 1 DK) e Glauco di Reggio (T 8-10 Lanata), mentre fu più intransigente sul valore educativo della poesia omerica Senofane (T 1-3 Lanata = 21 B 1, 10, 11 DK). Si pensi anche a Democrito (T 10 Lanata = 68 B 25 DK), che potrebbe aver inteso in modo allegorico il controverso *Od.* XII 62 (si vedano però i dubbi di Lanata, 2020, 264-266), in cui si accenna a Zeus nutrito dalle colombe, verso ridicolizzato da altri commentatori antichi (cf. ad esempio Anon. *De Subl.* IX 14).

69 Si pensi ad esempio alla catabasi di Pitagora narrata da Ieronimo di Rodi (fr. 42 Wehrli = 50 White), in cui egli assisteva alle terribili punizioni inflitte nell'aldilà a Omero e Esiodo per le empietà che avevano scritto.

70 Vale forse la pena di ricordare che, nel controverso catalogo delle opere aristoteliche di Tolomeo al-Garib, è menzionato anche uno scritto di Aristotele dal titolo *Sulla Poetica secondo i Pitagorici* (p. 40, 34-35 Gigon), che potrebbe costituire una ulteriore conferma dell'interesse dei Pitagorici per la poesia omerica, ammesso che un tale testo sia esistito, come parte di una delle opere dedicate ai Pitagorici dello Stagirita, o come scritto spurio.

71 Si veda Vernant, 1974 (1), 171-184.

Bibliografia

- Boyancé, Pierre. 1946. "Les Muses et l'harmonie des Sphères" in *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat. 1. Antiquité, Moyen Age, l'Islam*, Jeanne Vielliard, a cura di, 3-16. Paris: Pecqueur Grat.
- Buffière, Felix. 1956. *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres.
- Burkert, Walter. 1961. "Hellenistische Pseudopythagorica". *Philologus* 105: 16-43, 226-246.
– 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Eng. tr. Edwin Minar. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Carcopino, Jérôme. 1956. *De Pythagore aux Apôtres: études sur la conversion du monde romain*. Paris: Flammarion.
- Cumont, Franz. 1942. *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*. Paris: Geuthner.
- Delatte, Armand. 1915. *Études sur la littérature pythagoricienne*. Paris: Bibliothèque de l'École des Hautes Études.
- Detienne, Marcel. 1962. *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et Philosophie dans le pythagorisme ancien*. Brussels: Latomus.
- Domaradzki, Mikolaj. 2013. "Sull'allegoresi simbolica del primo pitagorismo". *Peitho, Examina Antiqua* 1 n. 4: 93-103.
- Horky, Phillip Sidney. 2020. "Approaches to the Pythagorean *Acusmata* in the Early Academy" in *Plato's Academy: Its Workings and its History*, edited by Paul Kalligas, Chloe Balla, Effie Baziotopoulou-Valavani, Vassilis Karasmanis, 167-187. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lanata, Giuliana. 2020. *Poetica pre-platonica. Testimonianze e frammenti*. Roma: Edizioni di storia della letteratura.
- Livrea, Enrico. 1998. "A New Pythagorean Fragment and Homer's Tears in Ennius". *The Classical Quarterly* 48.2: 559-561.
- Philip, James Allenby. 1963. "Aristotle's Monograph on the Pythagoreans". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 94: 185-198.
- Pfeiffer, Rudolph, ed. 1949. *Callimachus, Fragmenta, Hymni et Epigrammata*, vol. I. Oxford: Clarendon Press.
- Riedweg, Christoph. 1997. "Pythagoras hinterliess keine einzige Schrift- Ein Irrtum? Anmerkungen zu einer alten Streitfrage". *Museum Helveticum* 54 n. 2: 65-92.
- Riedweg, Christoph. 2002. *Pythagoras; Leben, Lehre, Nachwirkung*. München: Verlag C. H. Beck.
- Rose, Valentin, ed. 1863. *Aristoteles Pseudepigraphus*. Leipzig: Teubner.
- Timpanaro Cardini Maria, a cura di. 2010. *Pitagorici Antichi. Testimonianze e frammenti*. Milano: Bompiani.

- Thom, Johan Carl. 2013. "The Pythagorean *akousmata* and Early Pythagoreanism" in *On Pythagoreanism*, edited by Gabriele Cornelli, Richard McKirahan, Costantinos Macris, 77-101. Berlin: De Gruyter.
- Vernant, Jean-Pierre. 1974. *Mythe et pensée chez les Grecs*, II voll. Paris: Maspero.
- Viltanioti, Irini-Fotini. 2015. *L'harmonie des Sirènes du pythagorisme ancien à Platon*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Vítek, Tomáš. 2009. "The origin of the Pythagorean *symbola*". *La Parola del Passato* 64, n. 4: 241-270.
- Zaccaria Pietro, a cura di. 2021. *Alessandro Poliistore, Die Fragmente der Griechischen Historiker Continued IVa, Biography, fasc. 5*. Leiden-Boston: Brill.
- Zhmud, Leonid. 2012. *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. Eng. tr. Kevin Windle and Rosh Ireland. Oxford: Oxford University Press.