



ANTONIETTA PROVENZA

La morte di Pitagora e i culti delle Muse e di Demetra.

Mousiké ed escatologia nelle comunità pitagoriche di Magna Grecia

Nelle fonti sul Pitagorismo antico, la dottrina escatologica della metempsychosi, riguardante la continuità della vita oltre la morte attraverso successive rinascite sotto forma di esseri differenti,¹ sembra talvolta intrecciarsi con le credenze orfiche che individuano nella felicità ultraterrena il destino ultimo per gli iniziati, sebbene questo aspetto sia escluso nella maggior parte delle testimonianze.²

La complessa problematica relativa all'influsso dell'Orfismo sui Pitagorici,³ che si

* I frammenti orfici di seguito citati fanno riferimento all'edizione di A. Bernabé (A. Bernabé (Ed.), *Poetae Epici Graeci*. II, München – Leipzig 2004-2007). Le traduzioni sono mie, tranne ove sia diversamente indicato.

¹ Animali, come si legge ad es. nell'aneddoto di Senofane (21B7 DK = fr. 7 Lesher = D.L. VIII 36: Pitagora ammonisce dal continuare a bastonare un cane dai cui guaiti aveva riconosciuto la voce di un amico) e persino piante (Heraclid. Pont. T 86 Schütrumpf = fr. 89 Wehrli = D.L. VIII 4-5). Aristotele (*de An.* 407b 23) rende il concetto della trasmigrazione delle anime presso i Pitagorici mediante il verbo ἐνδύομαι, intendendolo come un "rivestirsi" dell'anima di corpi diversi. Su Pitagorismo e metempsychosi si rinvia in part. a W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Ma.) 1972, 120-136; M.L. West, *I poemi orfici*, Napoli 1993 (ed. or. *The Orphic Poems*, Oxford 1983), 31; Ch. Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Milano 2007 (ed. or. *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, München 2002), 121-123; C.A. Huffman, *The Pythagorean Conception of the Soul from Pythagoras to Philolaus*, in D. Frede – B. Reis (Eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin 2009, 21-43 (in part. 34-38). Contrario all'attribuzione della dottrina della metempsychosi a Pitagora e al primo Pitagorismo è G. Casertano (*Orfismo e Pitagorismo in Empedocle?*, in M. Tortorelli Ghidini – A. Storchi Marino – A. Visconti (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998*, Napoli 2000, 195-236, in part. 203-209).

² Il motivo della vita beata nell'Ade è ricorrente nelle lamine auree (vd. ad es. OF 485.6 Bernabé) e nei testi letterari (ad es., in Pl. R. 363c; *Phd.* 69c = OF 429 I Bernabé), insieme col riferimento alla corresponsione di premi e punizioni secondo la condotta terrena (vd. ad es. OF 493 Bernabé), ed appare attestato per il Pitagorismo antico da Ione di Chio (fr. 4 DK = fr. 30 West = fr. 92 Leurini), che ne attribuisce l'origine allo stesso Pitagora.

³ Tra i molti studi al riguardo mi limito a rinviare ai due appena pubblicati di A. Bernabé (*Orphics and Pythagoreans: the Greek Perspective*, in G. Cornelli – R. McKirahan – C. Macris (Eds.), *On Pythagoreanism*, Berlin – Boston 2013, 117-152) e F. Casadesús Bordoy (*On the origin of the Orphic-Pythagorean Notion of the Immortality of the Soul*, in *Id.*, 153-178), e a G. Cornelli, *In search of Pythagoreanism: Pythagoreanism as an Historiographical Category*, Berlin – Boston 2013, 86-136.



snoda a partire dalla fede comune ad entrambi in una sopravvivenza oltremondana, sembra trovare una sintesi in alcuni aspetti culturali del Pitagorismo antico a cui concorre la figura stessa di Pitagora. Il maestro assurge infatti al ruolo di *exemplum* per i suoi seguaci non solo per il modo di vivere e gli insegnamenti, ma in quanto rappresenta il paradigma di una sorte privilegiata dopo la morte, conseguita grazie alla ricerca della sapienza e alla pratica costante della *harmonia* di cui sono garanti le Muse, figlie della Memoria. Al culto rivolto alle dèe che incarnano l'unione inscindibile tra memoria e conoscenza è affidata la sopravvivenza del *sophós* attraverso le generazioni, nel segno di una connessione tra continuità della vita e memoria⁴ che si riscontra come elemento essenziale sia nei testi orfici, sia, più ampiamente – e in forme che non prevedono trasmigrazioni, né ricompense o pene –, in tutta la cultura greca antica.

I Pitagorici e le Muse

Il rilievo conferito alla μουσική⁵ all'interno delle comunità dei Pitagorici si accompagnava al ruolo educativo attribuito alla memoria, a cui, tra l'altro, si affidavano gli insegnamenti del maestro, fondamento del *bios*.⁶ La μουσική era studiata e praticata come strumento di correzione del carattere,⁷ poiché si riteneva che essa instaurasse una

⁴ Di grande rilievo è il riferimento alla μνήμη (Pitagora ricordava tutte le sue esistenze precedenti) nella testimonianza di Eraclide Pontico sopra ricordata (vd. nota 1). Nelle lamine orfiche, il defunto deve bere le acque del lago della Memoria (vd. nn. 1, 2, 8, 25 in F. Graf – S.I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, Oxon – New York 2007, 116-120; A. Bernabé – A.I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden 2008, 15-19). Su *Mnemosyne* nelle lamine vd. M. Tortorelli Ghidini, *Da Orfeo agli Orfici*, in M. Tortorelli Ghidini – A. Storch Marino – A. Visconti (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora*, cit., 11-41.

⁵ Il termine, dall'originario significato di “arte delle Muse” come perfetta unione di suoni, parole e danza (per una disamina sulle attività connesse con le Muse si veda Penelope Murray, *The Muses and their Arts*, in P. Murray – P. Wilson (Eds.), *Music and the Muses. The Culture of 'Mousiké' in the Classical Athenian City*, Oxford 2004, 365-389), passa a significare specificamente l'“arte dei suoni” nel V secolo (sembra essere stato il primo tra i nomi in -ική, connessi con le *technai*, ad entrare in uso), forse a partire da Laso di Ermione, autore, secondo la *Suda* (s.v.), della prima opera περί μουσικής (cf. Mart. Cap. IX 936, sulla tripartizione in essa della scienza armonica). Le prime testimonianze relative all'uso di μουσική nell'accezione ristretta sembrano essere, come evidenza M.L. West (*Ancient Greek Music*, Oxford 1992, 225), Pind. *Ol.* I, 15 ed Epicharm. fr. 91. Alla definizione in senso matematico della *mousiké* il Pitagorismo diede il primo e più determinante contributo (cf. West, *Ancient Greek Music*, cit., 233-237; A. Barker, *The Science of Harmonics in Classical Greece*, Cambridge 2007, 288-307).

⁶ Platone (R. 600b = Pythag. 14A10 DK) fa riferimento ad uno specifico πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου.

⁷ L'uso del lessico musicale nei frammenti pitagorici di Aristosseno riguardanti l'aspetto correttivo della *paideia* riflette l'interesse dei Pitagorici per la musica come modello di armonia da realizzare in tutti gli aspetti della vita. In un episodio dell'aristossenico *bios* di Archita (Aristox. fr. 30 (= 49) Wehrli = Iamb. *VP* 197-198 e Archyt. Test. A7 Huffman) incentrato sulla necessità di dominare le passioni si afferma che i Pitagorici «chiamavano l'ammonire “adattare”» (ἐκάλουν δὲ τὸ νουθετεῖν πεδαρτᾶν). Il verbo πεδαρτᾶν, composto da πεδά – forma dorica per μετά – e ἀρτάω, che significa “mutare condizione”, è – come osserva C.A. Huffman (*Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge 2005, 290-291) – l'equivalente dorico di μεταρμόζω, il cui significato musicale è “mutare *harmonia*” (ovvero modo, scala musicale), e quindi, in senso generico, “effettuare un mutamento”. Il rimprovero (νουθετεῖν) serviva, pertanto, a correggere le intemperanze del carattere armonizzando le pulsioni. Il sostantivo πεδαρτάσεις (“correzioni”) compare anche in due passi uguali in Iamb. *VP* 101 e 231, in cui il filosofo neoplatonico, dopo aver affermato che, secondo i Pitagorici, era necessario dominare l'ira nei rapporti d'amicizia, ricorda che gli anziani dovevano rivolgere ai giovani «quelle correzioni e rimproveri che essi chiamavano “adattamenti”» (τὰς ἐπανορθώσεις τε καὶ νουθετήσεις, ἅς δὴ πεδαρτάσεις ἐκάλουν



catarsi psichica⁸ allo stesso modo in cui la *ιατρική* provvedeva alla catarsi del corpo.⁹

L'esercizio della memoria (*μνήμη*), d'altro canto, rappresentava un interesse precipuo per i discepoli di Pitagora, che, secondo quanto afferma Giamblico (*VP* 164-166), ritenevano di dover custodire in tal modo tutto ciò che apprendevano. Prova dell'esercizio della memoria e dei benefici che ne derivavano era l'usanza di servirsi di versi scelti (*λέξεσι διελεγμέναις*) di Omero e di Esiodo per emendare l'anima (*πρὸς ἐπανόρθωσιν ψυχῆς*),¹⁰ ovvero per la cura della stessa. La memoria ritorna anche nell'onomastica pitagorica: il padre del sapiente si chiamava Mnesarco secondo Porfirio (*VP* 1), e Mnemarco secondo Giamblico (*VP* 4), che associa tale nome anche con un figlio di Pitagora (*VP* 265).¹¹

Questi aspetti, fondamentali nella definizione del *bios* pitagorico, sembrano presupporre per le Muse una posizione privilegiata tra le divinità da questi onorate, attestata, in particolare, in alcune testimonianze relative alla connessione tra la morte di Pitagora e le Muse. Secondo quanto riferisce Porfirio (*VP* 4), rifacendosi a Timeo di Tauromenio (*FGrHist* 566 F 131), dopo la morte di Pitagora i Crotoniati fecero della casa in cui egli aveva vissuto un tempio (*ἱερόν*) di Demetra,¹² e denominarono «santuario delle Muse» (*μουσεῖον*)¹³ il vicolo in cui essa sorgeva.¹⁴ Lo stesso Porfirio, rifacendosi a

ἐκεῖνοι), senza comunque ferire in alcun modo la loro sensibilità, così che essi traessero insegnamento dal rimprovero stesso. Come ha evidenziato, da ultimo, C.A. Huffman (*The 'Pythagorean Precepts' of Aristoxenus*, «CQ» LVIII 1 (2008), 104-119, in part. 105), concordando con E. Rohde (*Die Quellen des Jamblichus in seiner Biographie des Pythagoras*, in F. Schöll (Hg.), *Kleine Schriften*, II, 102-172 (= «RhM» XXVI (1871), 554-576 e XXVII (1872), 23-61), in part. 143), questo passo giambliceo si rifà ai *Precetti Pitagorici* di Aristosseno. Contrario è, invece, G. Staab (*Pythagoras in der Spätantike. Studien zu 'De Vita Pythagorica' des Jamblichos von Chalkis*, München-Leipzig 2002, 331). F. Wehrli non lo ha incluso tra i frammenti di Aristosseno.

⁸ Una ricca rassegna di testimonianze sui vari ambiti della catarsi è presa in esame in F. Hoessly, *Katharsis. Reinigung als Heilverfahren. Studien zum Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus hippocraticum*, Göttingen 2001.

⁹ Vd. Aristox. fr. 26 Wehrli (per una disamina dello stesso si rinvia a A. Provenza, *Aristoxenus and Music Therapy: Fr. 26 Wehrli within the Tradition on Music and Catharsis*, in C. A. Huffman (Ed.), *Aristoxenus of Tarentum. Discussion*, Rutgers University Studies in Classical Humanities XVII, New Brunswick (New Jersey) 2012, 91-128). All'insegna della stretta connessione tra anima e corpo che emerge nel frammento aristossenico, una suggestiva interpretazione è proposta in G. Pugliese Carratelli (a cura di), *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano 2001, 28-29, che scorge nella *μουσική* una evocazione della *μνήμη* e, specificamente, dell'importanza della *ἀνάμνησις* presso i Pitagorici in ambito medico e della presenza del culto di Mnemosyne nei santuari di Asclepio. Tale interpretazione segue le osservazioni di A.J. Festugière (*Études de religion grecque et hellénistique*, Paris 1972, 32-36 e 62-63) secondo cui il frammento aristossenico può essere messo in relazione col Fedone di Platone e con la sua definizione di *φιλοσοφία* come «la musica più grande» (61a 3-4, *μεγίστη μουσική*) e, inoltre, con la considerazione della *φρόνησις* come purificazione (69c 2-3, *καθαρότης*).

¹⁰ Iamb. *VP* 164. Questo aspetto è ripreso in *VP* 111, e risulta presente anche in Porph. *VP* 32, in cui si evidenzia l'effetto calmante dei versi omerici ed esiodici.

¹¹ Al riguardo si rinvia a A. Visconti, *Aristosseno di Taranto ed il nome del padre*, «RAL» s. IX, vol. 7, 1996, 425-444 (ripreso in *Id.*, *Aristosseno di Taranto. Biografia e formazione spirituale*, Napoli 1999, 44-49).

¹² L'inviolabilità della casa del sapiente, sancita dalla destinazione sacrale, è enfatizzata in un episodio narrato da Giamblico (*VP* 143), secondo cui un tale che, avendola acquistata, vi effettuò degli scavi, venne punito con la morte per aver violato un luogo di culto commettendovi un furto (la barba d'oro della statua in esso onorata).

¹³ Mi rifaccio alla traduzione di M. Giangiulio (M. Giangiulio (a cura di), *Pitagora. Le opere e le testimonianze*, II, Milano 2000). Sul culto delle Muse si veda P. Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecques*, Paris 1937.

¹⁴ Vd. anche Iamb. *VP* 170 (in cui la città è Metaponto); D.L. VIII 15 (i Metapontini chiamavano la casa di Pitagora tempio di Demetra, e il vicolo sede sacra delle Muse); Justin. XX 4, 18. Secondo W. Burkert (*Lore and Science*, cit., 112 nota 18), Porfirio, o più probabilmente la sua fonte intermedia, sostituisce



Dicearco,¹⁵ afferma in seguito che Pitagora morì a Metaponto dopo essersi rifugiato nel santuario delle Muse ed esservi rimasto senza viveri per quaranta giorni. Da quest'ultima testimonianza emerge una sorta di consacrazione del sapiente alle Muse: la sua morte nel santuario non profana quest'ultimo, ma segna una sorta di ritorno all'armonia, che egli ha costantemente perseguito e a cui si è conformato grazie alla straordinaria capacità di ascoltarla – unico tra gli uomini – direttamente dalle sfere celesti.¹⁶

L'eccezionale comprensione della *harmonia* sembra rendere Pitagora, dopo la morte, sacro alle Muse, di cui appare come una sorta di emissario. La sua consapevolezza dei privilegi ricevuti dalle dèe si manifesta, del resto, nel riconoscimento pubblicamente tributato loro tramite il monito ai Crotoniati di istituire un santuario delle Muse (ἰδρύσασθαι Μουσῶν ἱερόν), custodi della concordia (ὁμόνοια) in quanto somma espressione di unità, come emerge nel loro nome e nel culto comune di cui si compiacciono (ταῖς κοιναῖς τιμαῖς μάλιστα χαίρειν).¹⁷ Formando un *chorós* unico ed immutabile che comprende in sé “accordo” (συμφωνία), “armonia” (ἄρμονια) e “ritmo” (ῥυθμός), le Muse divengono l'archetipo divino e il modello delle comunità pitagoriche, in cui vige il precetto secondo cui *harmonia* è “la cosa più bella” (Iamb. VP 82, τί κάλλιστον; ἄρμονια). In osservanza al monito del sapiente, i Crotoniati fanno pertanto erigere un tempio alle Muse (Iamb. VP 50), presso il quale, in seguito (Iamb. VP 264), si svolgerà il sacrificio comune dell'intera città (κατὰ τὸ Μουσεῖον τὴν δημοσίαν ποιοῖντο θυσίαν) in occasione del pubblico encomio rivolto ai Pitagorici che, ritornati superstiti dall'esilio ingiustamente subito, morirono tutti, lottando l'uno accanto all'altro per difendere il territorio dei Crotoniati da un attacco degli abitanti di Thurii. Antefatto dell'esilio (Iamb. VP 261) era stata una sommossa antipitagorica organizzatasi mentre i Pitagorici sacrificavano alle Muse in un edificio che sorgeva presso il santuario di Apollo (μουσεῖα θυόντων αὐτῶν ἐν οἰκίᾳ παρὰ τὸ Πύθιον),¹⁸ e di cui questi ebbero sentore per tempo, riuscendo a fuggire. Tale sacrificio, di espiazione per l'esilio dei Pitagorici e, insieme, di pubblico ringraziamento alle divinità protettrici della città dopo un conflitto, potrebbe interpretarsi come la riparazione di un torto commesso nei confronti delle stesse dèe, di cui Pitagora aveva manifestato la sapienza negli insegnamenti e nella pratica dell'arte musicale, e come riconoscimento dell'importanza politica del principio *musicale* di “accordo” (συμφωνία) che si manifesta nella reciproca concordia (ὁμόνοια), fonte di

Crotone a Metaponto, che doveva essere presente nella narrazione di Timeo (lo stesso parere si riscontra in Ch. Baron, *Timaeus of Tauromenium and Hellenistic Historiography*, Cambridge 2013, 163 nota 83; si veda al riguardo anche L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford 2012, 145).

¹⁵ Dicearch. fr. 41 A-B Mirhady = 35a-b Wehrli = Porph. VP 57; D.L. VIII 40; G. Vallet, *Le “stenopos” des Muses à Métaponte*, in *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à P. Boyancé*, Collection de l'École française de Rome («EFR») XXII, Roma 1974, 749-759.

¹⁶ Vd. Porph. VP 30; Iamb. VP 65.

¹⁷ Iamb. VP 45. Pitagora è invitato a parlare presso il Consiglio, dopo il discorso (§§ 37-44) in cui esortava i giovani della città a rispettare gli anziani e i genitori, a perseguire la temperanza (σωφροσύνη) e ad applicarsi all'educazione (παιδεία), da cui discende l'“amore per la sapienza” (φιλοσοφία). La tradizione dei discorsi di Pitagora in Iamb. VP 37-57 (vd. al riguardo anche *infra*, 62 nota 52), la cui fonte, Apollonio, è stata considerata in passato direttamente dipendente da Timeo (vd. ad es. Burkert, *Lore and Science*, cit., 104-105 nota 37), è oggi messa in discussione in Baron, *Timaeus of Tauromenium*, cit., 153-155, che richiama l'attenzione sull'esistenza, altamente verisimile, di fonti intermedie tra i due autori, e sul fatto che Apollonio potrebbe aver contaminato fonti diverse, o anche non essersi basato in primo luogo sullo storico di Tauromenio, che potrebbe non aver letto direttamente.

¹⁸ I fatti in oggetto risalgono a metà del V secolo. Sulla parte del testo giambliceo (§§ 248-264) relativa alla rivolte antipitagoriche vd. *infra*, 66 nota 79. Come nota M. Giangliulo (*Ricerche su Crotone arcaica*, Pisa 1989, 85 nota 119), desta interesse la celebrazione del sacrificio in una *oikía* vicino al tempio di Apollo Pythios, luogo di culto di grande rilievo a Crotone.



ogni bene per la comunità. La consacrazione alle Muse del vicolo in cui Pitagora aveva vissuto sembra pertanto esaltare la paradigmaticità dei precetti del sapiente, conservandone la memoria sullo sfondo del culto di tali divinità.

La sopravvivenza di Pitagora tramite le Muse potrebbe accostarsi alla certezza dell'immortalità che Saffo evoca per sé in virtù del suo canto e, pertanto, grazie al suo speciale legame con le Muse:¹⁹ l'evocazione delle Muse come fautrici della continuazione della vita nella memoria si coniuga, per entrambi, con la dimensione paideutica del loro operato, indissolubilmente connessa con la pratica della *mousiké*. In entrambi i casi, inoltre, il culto delle Muse appare in relazione con la dimensione eroica, che implica una condizione privilegiata dopo la morte.²⁰ Nel caso di Pitagora, fondatore e guida di una *hetairéia*,²¹ il culto delle Muse risulta pertanto essenziale per la sopravvivenza del sapiente: insieme col valore conferito alla *philia* come fondamento della comunione di ogni cosa all'interno del gruppo,²² tale culto conferisce ai Pitagorici le connotazioni proprie dei *mystai*,²³ iniziati ad un sapere esclusivo che si perpetua secondo riti stabiliti, fissati nel *bios* stesso,²⁴ e che si affida soprattutto alla Memoria.²⁵ Di tale sapere esclusivo sono esempio

¹⁹ Vd. ad es. Sapph. 193 LP (= Aristid. Or. XXVIII 51), in cui la poetessa avrebbe sostenuto la propria certezza di sopravvivere nell'Oltretomba. Tale testimonianza sembra connessa col fr. 55 (vd. E.M. Voigt (Ed.), *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*, Amsterdam 1971, Test. ad loc.; A. Hardie, *Sappho, the Muses and Life after Death*, «ZPE» CLIV (2005), 13-32, in part. 13 nota 5), in cui la poetessa predice un destino oscuro nell'Ade ad una donna di cui non si conserverà la memoria poiché non ha partecipato dei doni delle Muse (vd. al riguardo Hardie, *Sappho*, cit., 17-20).

²⁰ La connessione tra Saffo, le Muse e il culto eroico è attentamente indagata in Hardie, *Sappho*, cit., a cui si rinvia per ogni approfondimento. Su culto delle Muse e culto eroico si rinvia a Boyancé, *Le culte des Muses*, cit., 231-347, in part. 233-247 su Pitagora e il culto eroico, ravvisabile nella testimonianza di Eraclide Pontico – vd. *supra*, nota 1 – in cui si fa riferimento, tra le successive trasmigrazioni, all'incarnazione nella figura dell'eroe Euforbo (anche in Porph. VP 26 e Iamb. VP 43). L'importanza attribuita in ambito pitagorico alla connessione tra memoria ed escatologia emerge chiaramente nella straordinaria dote di Pitagora di ricordare le precedenti reincarnazioni della propria anima e persino delle anime di coloro nei quali si fosse imbattuto (vd. al riguardo E. Federico, *Euforbo/Pitagora genealogo dell'anima. Strategie e nuove rappresentazioni dell'istorie pitagorica*, in M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino, A. Visconti (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora*, cit., 367-396).

²¹ L'aspetto etairico del Pitagorismo antico assume un rilievo decisivo, considerando l'importanza del *bios* come discrimine per la definizione di pitagorico (vd. al riguardo in part. W. Burkert, *Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans*, in B.F. Meyer – E.P. Sanders (Eds.), *Self-definition in the Greco-Roman World*, III, *Jewish and Christian Self-definition*, London 1982, 1-22; M. von Albrecht, *Das Menschenbild in Iamblich's Darstellung der pythagoreischen Lebensform*, in M. von Albrecht – J. Dillon – M. George – M. Lurje – D.S. Du Toit (Hgg.), *Iamblich. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΥ ΒΙΟΥ. Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, Darmstadt 2002, 255-274, versione rivista di *Das Menschenbild in Iamblich's Darstellung der pythagoreischen Lebensform*, «A&A» XII (1966), 51-63; C. Macris, *Charismatic Authority, Spiritual Guidance, and Way of Life in the Pythagorean Tradition*, in M. Chase – St.R.L. Clark – M. McGhee (Eds.), *Philosophy as a Way of Life: Ancients and Moderns. Essays in Honor of Pierre Hadot*, Malden (MA) – Oxford – Chichester 2013, 57-83). In un recente contributo, L. Zhmud (*Pythagorean Communities. From Individuals to a Collective Portrait*, in D. Sider – D. Obbink (Eds.), *Doctrine and Doxography: Studies on Heraclitus and Pythagoras*, Berlin 2013, 33-52) associa all'eteria pitagorica un valore esclusivamente politico.

²² Vd. Timae. *FgrHist.* 566 F 13a = *Schol.* T Pl. *Phdr.* 279c, κοινὰ τὰ τῶν φίλων.

²³ Diodoro Siculo (IV 7, 4) propone una etimologia di Muse da μῦεῖν, il verbo che indica l'iniziazione, considerando quest'ultima nell'ambito della *paideia* (ἀπὸ τοῦ διδάσκειν τὰ καλὰ καὶ συμφέροντα).

²⁴ Come tale può essere inteso, ad esempio, il rito musicoterapeutico nel corso del quale uno di loro che suonava la lira sedeva in mezzo ai compagni che, in cerchio, intonavano melodie (vd. Iamb. VP. 111, che potrebbe derivare da Aristosseno: si veda al riguardo M. Detienne, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, Bruxelles-Berchem 1962, 41 nota 2).

²⁵ La connessione tra memoria e *mania* in relazione alle Muse è indagata in Y. Ustinova, *Madness into Memory: Mania and Mnēmē in Greek Culture*, «SCI» XXXI (2012), 109-131.



gli *akoísmata*, prescrizioni tra cui rientra la norma del silenzio (Iamb. *VP* 94, ἐχεμυθεῖν) da tenere riguardo agli insegnamenti del maestro al di fuori delle comunità.

Aspetti iniziatici nella comunicazione degli insegnamenti in ambito pitagorico, che avveniva attraverso *sýmbola* (συμβολικῶς),²⁶ sono attestati da Aristotele (fr. 159 Gigon = Porph. *VP* 41), secondo cui Pitagora «chiamava il mare “lacrime”, e le costellazioni dell’Orsa “mani di Rea”, e le Pleiadi “lira delle Muse”, e i pianeti “cani di Persefone”; diceva che il suono proveniente da un bronzo percosso fosse voce di qualcuno dei demoni rinchiuso nel bronzo». La presenza delle Muse all’origine e nell’essenza stessa dei suoni celesti sarebbe stata inoltre significata da Pitagora attribuendo il loro nome («de nove Muse») a tali suoni (φθέγματα), mentre Mnemosyne, madre delle Muse, presiede alla combinazione (σύγκρασις) e alla consonanza (συμφωνία) di tutti i suoni celesti (Porph. *VP* 31).²⁷

La *sophia* che le Muse hanno comunicato a Pitagora, esperto nella loro arte, diviene allora per quest’ultimo garanzia di immortalità in virtù dei precetti che regolano il *bios* dei suoi discepoli, fondamento per le comunità. Grazie a tale predilezione, Pitagora stesso appare come un iniziato, ed in quanto tale il suo destino *post mortem* consisterà in una condizione di straordinario privilegio. La *mousiké*, connessa con la memoria, diviene pertanto veicolo dell’eccezionalità del destino dell’iniziato oltre la vita; i *mousikói*, prediletti delle Muse, divengono a loro volta iniziati, secondo una lunga tradizione che ha inizio almeno dal proemio della *Teogonia* di Esiodo (22-34), con l’investitura poetica del cantore, e che sembra assumere nel passo di Timeo, e nei riferimenti a *mousiké*, catarsi e memoria delle *Vite* di Porfirio e di Giamblico, connotazioni ancora più nette di misticismo, intese ad esaltare la figura di Pitagora. Questi concetti sono rappresentati in vesti metaforiche da Aristide Quintiliano, che interpreta in termini misterici il rapporto tra musica e filosofia: nel libro II del *De musica*, la filosofia è presentata come guida e sacerdotessa da cui procede l’iniziazione (ἡγεμῶν καὶ μυσταγωγός) ai saperi che conducono alla saggezza,²⁸ mentre alla fine del libro III la musica rappresenta una iniziazione (μυσταγωγία) al rito perfetto (ἢ μὲν ἀκριβῆς τῷ ὄντι τελετή) della filosofia, attraverso cui le anime ritrovano, per mezzo della reminiscenza (ἀνάμνησις), ciò che è stato loro sottratto a causa della loro nascita sulla terra all’interno del corpo.²⁹

Le testimonianze relative alla connessione tra la morte di Pitagora e le Muse possono essere pertanto considerate alla luce della simbologia escatologica della musica e dei riti misterici,³⁰ ai quali è connessa la comunicazione di un sapere come veicolo dell’iniziazione. La *mousiké* rappresenta, in tale ambito, l’agente della eccezionalità del destino di un iniziato oltre la vita, e mantiene tale funzione anche nell’ambito specifico

²⁶ I *sýmbola* come elemento essenziale per l’appartenenza alla setta sono attestati anche in Aristox. fr. 43 Wehrli = D.L. VIII 16, εἶ τινα πύθοιτο τῶν συμβόλων αὐτοῦ κεκοινωνηκότα, εὐθύς τε προσηταιρίζετο καὶ φίλον κατεσκεύαζεν, «se [Pitagora] veniva a sapere che qualcuno era a conoscenza dei suoi *sýmbola* («passwords», secondo Burkert, *Lore and Science*, cit., 176), subito lo includeva nella sua eteria, e se lo faceva amico».

²⁷ Sulla connessione tra escatologia e dottrina cosmologica nel Pitagorismo vd. Burkert, *Lore and Science*, cit., 350-368.

²⁸ Aristid. Quint. *de Mus.* II 3, p. 55, 3-4 Winnington-Ingram.

²⁹ *de Mus.* III 27, pp. 133, 27-134, 4 W.-I.

³⁰ Nel *Papiro di Derveni* (col. II) si fa riferimento ad onori (3, τιμῶσι; 5, τιμάς) rivolti alle Erinni – ovvero alle anime dei defunti –, fra i quali sembra di poter distinguere, oltre a libagioni, anche inni, che dovevano renderle «armonizzate con la musica» (ἀρμ]οστο[ύ]ς τῆι μουσ[ι]κῆι), segnando la presenza della componente musicale nei riti che dovevano «far cambiare» (μεθιστάναι) le Erinni in Eumenidi.



del culto delle Muse: quest'ultimo, come ha ben mostrato A. Hardie,³¹ rivela, infatti, sostanziali connotazioni misteriche, mentre, d'altra parte, la dimensione stessa dei culti misterici non risulta affatto estranea al *milieu* culturale del Pitagorismo.

Il primo aspetto emerge, ad esempio, nella parodo delle *Rane* di Aristofane (354-356), in cui il coro si presenta come una comunità di iniziati ai «Misteri delle Muse» (ὄργια Μουσῶν), ingiungendo a quanti sono esclusi dai *choroi* (μήτ' ἐχόρευσεν) in cui le Muse entrano in comunione con i fedeli nei sacri riti celebrati in loro onore – ovvero, a coloro che non sono partecipi del dono della poesia – di tacere e stare da parte (εὐφημεῖν χρὴ καξίστασθαι τοῖς ἡμετέροισι χοροῖσιν).³² Nell'*Elena* di Euripide (1341-1352), Demetra, sconvolta per la perdita della figlia, subisce una contaminazione col mito di Cibele e dell'origine degli strumenti propri dei riti orgiastici,³³ e le Muse sono esortate ad allontanare da lei il dolore con canti e danze (1345, ὕμνοισι χορῶν). Strabone, quattro secoli dopo, propone un *excursus* relativo alla musica nei riti orgiastici (X 3, 9-10), affermando che attraverso la danza, il ritmo e il canto, grazie al piacere suscitato e alla grazia dell'esecuzione, questa riesce a stabilire un contatto tra uomini e dèi (ἢ τε μουσική περὶ τε ὄρχησιν οὔσα καὶ ῥυθμὸν καὶ μέλος ἡδονῇ τε ἅμα καὶ καλλιτεχνία πρὸς τὸ θεῖον ἡμᾶς συνάπτει). Strabone aggiunge che «la maggior parte dei Greci attribuirono a Dioniso, Apollo, Ecate, le Muse e Demetra tutto ciò che è orgiastico, bacchico, coreutico e le iniziazioni ai Misteri (X 3, 10, τὸ ὄργιαστικὸν πᾶν καὶ τὸ βακχικὸν καὶ τὸ χορικὸν καὶ τὸ περὶ τὰς τελετὰς μυστικόν)». Le Muse presiedono i *choroi* (τῶν χορῶν προεστᾶσιν), e tutti coloro che sono stati partecipi dell'educazione sono loro servi, in particolare i *mousikoí* (πρόπολοι δὲ τῶν Μουσῶν οἱ πεπαιδευμένοι πάντες, καὶ ἰδίως οἱ μουσικοί), mentre sono servitori di Demetra gli iniziati, portatori di fiaccole e ierofanti (οἱ τε μύσται καὶ δαδούχοι καὶ ἱεροφάνται), che presiedono i riti di iniziazione.

Le Muse e Demetra sono pertanto evocate nello stesso contesto misterico, poiché la *paideia* a cui le prime presiedono è oggetto di una vera e propria iniziazione, che prevede i riti propri dell'apprendimento e della naturalizzazione in uno specifico ambito culturale ed etico. Considerata l'importanza della *paideia* per Pitagora,³⁴ come elemento proprio

³¹ *Muses and Mysteries*, in P. Murray – P. Wilson (Eds.), *Music and the Muses*, cit., 11-37.

³² A. Hardie (*Muses and Mysteries*, cit., 35, connette questi versi delle *Rane* col culto di Demetra e delle Muse in stretta vicinanza nei luoghi in cui Pitagora aveva vissuto).

³³ Cimbali di bronzo il cui suono sembra provenire dalle profondità della terra (E. *Hel.* 1346, χαλκοῦ δ' αὐδὰν χθονίαν), tamburi di pelle tesa (1347, τύπανα [...] βυρσοτενῆ); la dea stessa suona «l'*aulós* dal suono cupo» (1351, βαρύβρομον αὐλόν). Tali strumenti, propri dell'ambito misterico, erano comunemente associati col culto delle divinità inferie (vd. al riguardo C. Bérard, *Anodoi: Essai sur l'imagerie des passages chtoniens*, Roma 1974, 75-87) e con l'Oltretomba: si pensi alla testimonianza dell'aristotelico *De mirabilibus auscultationibus* (838b 30 – 839a 1) che riferisce di una tomba di Lipari dalla quale nella notte si ode distintamente un concitato echeggiare di *týmpana*, *ksymbala* e *krótala* (ἐξακουέσθαι γὰρ τυμπάνων καὶ κυμβάλων ἤχον γέλωτά τε μετὰ θορύβου καὶ κροτάλων ἐναργῶς). Demetra e la Grande Madre compaiono insieme in alcuni testi orfici, quali, ad esempio, il *Papiro di Gurôb* (OF 578 Bernabé; il documento proviene dall'Egitto ed è stato datato a metà del III sec. a.C.: vd. al riguardo J. Horden, *Notes on the Orphic Papyrus from Gurôb* (P. *Gurôb* 1; *Pack* 2 2464), «ZPE» CXXIX (2000), 131-140; F. Graf, *Dionysiac Mystery Cults and the Gold Tablets*, in F. Graf – S.I. Johnston (Eds.), *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Orphic Gold Tablets*, London – New York 2007, 137-164, in part. 150-155), in cui si trova anche Dioniso e, con le stesse divinità, una lamina aurea proveniente da Fere in Tessaglia (IV-III sec. a.C., L 13a in A. Bernabé – A.I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, cit., 151-159).

³⁴ Nei *Preceppi Pitagorici* di Aristosseno (vd. in part. Aristox. fr. 33 Wehrli = Iamb. *VP* 174), τάξις e συμμετρία sono i principi fondamentali a cui improntare comportamenti pubblici e privati: l'essere umano, portato per natura alla tracotanza (ύβριστικὸν γὰρ διή φύσει τὸ ζῶον ἔφασαν εἶναι) e sottoposto



della comunità che si riunisce intorno a lui, l'evocazione delle divinità che a questa presiedono, insieme con quella della dea dei Misteri, configura in chiave religiosa l'importanza dei precetti che si comunicano all'interno della comunità e solo tra gli appartenenti a questa, e che definiscono l'appartenenza al *bios* pitagorico.

Per quanto riguarda il secondo aspetto, connesso con i culti misterici, è di facile riscontro il fatto che i Pitagorici facessero parte di una realtà culturale in cui i Misteri orfici, che promettevano agli iniziati una sopravvivenza oltremondana, svolgevano un ruolo molto rilevante.

Escatologia e Misteri

Sulla scorta dei numerosi e autorevoli studiosi che hanno efficacemente mostrato la stretta connessione tra Pitagorismo e Orfismo,³⁵ avvalorata dalle raffigurazioni di Orfeo connesse con l'ambito funerario in Magna Grecia,³⁶ è evidente che l'escatologia pitagorica, in particolare tramite la dottrina della metempsicosi,³⁷ e nell'attenzione rivolta alla

ad una varietà di impulsi, desideri e passioni (ποικίλον κατὰ τε τὰς ὁρμὰς καὶ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας καὶ κατὰ τὰ λοιπὰ τῶν παθῶν), deve necessariamente sottostare ad un potere superiore che gli ispiri temperanza ed ordine (δεῖσθαι οὖν τοιαύτης ὑπεροχῆς τε καὶ ἐπανατάσεως, ἀφ' ἧς ἐστὶ σωφρονισμὸς τις καὶ τάξις). Secondo quanto riportato sia da Porfirio (*VP* 21-22, che cita come fonte Aristosseno [fr. 17 Wehrli, *Vita di Pitagora*]), sia da Giamblico (*VP* 34), inoltre, Pitagora avrebbe affermato l'assoluta necessità di estirpare con ogni mezzo «l'ignoranza dall'anima» (ἀπὸ δὲ ψυχῆς ἀμαθίαν), «la smoderatezza dal ventre» (κοιλίας δὲ πολυτέλειαν), «la sedizione dalla città» (πόλεως δὲ στάσιν), «la discordia dalla casa» (οἴκου δὲ διχοφροσύνην) e «insieme la mancanza di misura da tutte le cose» (ὁμοῦ δὲ πάντων ἀμετρίαν). Il programma educativo dei Pitagorici (Aristox. fr. 35 Wehrli (*Precetti pitagorici*) = Stob. *Ecl.* IV 1, 49), diviso per classi di età, prevedeva che i bambini si esercitassero nelle lettere e nelle altre discipline (τοὺς μὲν παῖδας ἐν γράμμασι καὶ τοῖς ἄλλοις μαθήμασιν ἀσκεισθαι), mentre i giovani dovevano acquisire dimestichezza con gli usi e le leggi della città (τοὺς δὲ νεανίσκους τοῖς τῆς πόλεως ἔθεσὶ τε καὶ νόμοις γυμνάζεσθαι), gli uomini adulti dovevano dedicarsi agli affari e alle pubbliche incombenze (τοὺς δὲ ἄνδρας ταῖς πράξεσὶ τε καὶ δημοσίαις λειτουργίαις προσέχειν), e gli anziani dovevano applicarsi con tutta la loro sapienza a considerazioni, giudizi e consigli (τοὺς δὲ πρεσβύτας ἐνθυμήσεσι καὶ κριτηρίοις καὶ συμβουλίαις δεῖν ἐναναστρέφεσθαι μετὰ πάσης ἐπιστήμης).

³⁵ Tale legame è stato considerato inconsistente da W. Burkert (*Craft versus Sect*, cit.), ma molti sono gli studiosi che dissentono. M.L. West (*I Poemi Orfici*, cit., 19-20), sostenendo che in Magna Grecia l'Orfismo assunse le vesti del Pitagorismo, richiama Hdt. II 81, in cui si parla di usi la cui origine è attribuita ad Orfeo, ma che in realtà sarebbero stati introdotti in Grecia da Pitagora. P. Kingsley evidenzia ampiamente, nel suo studio più noto e fortunato (*Misteri e magia nella filosofia antica. Empedocle e la tradizione pitagorica*, Milano 2007 (tit. or. *Ancient Philosophy, Mystery and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995), in part. 121-173 e 250-270), come «è ai circoli pitagorici dell'Occidente greco che siamo ogni volta ricondotti quando cerchiamo l'origine di idee e testi che possono essere descritti come orfici» (*ibid.*, 165). Tra i contributi più recenti si segnalano la chiara ed esaustiva disamina di Bernabé – Jiménez San Cristóbal (*Instructions for the Netherworld*, cit.) e gli studi citati *supra*, 1 nota 3.

³⁶ Vd. in part. Bernabé – Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, cit., 195-203, sulle corrispondenze tra l'immaginario delle lamine auree e le raffigurazioni iconografiche di Orfeo nell'Oltretomba – ma anche di Persefone e Dioniso – sulla ceramica apula. La dimensione dell'Oltretomba orfico è stata richiamata anche riguardo al gruppo statuario in terracotta di probabile ambito tarentino (e databile al 310 a.C. ca.) custodito presso il J. Paul Getty Museum di Malibu, in cui la figura centrale, seduta tra due Sirene, è stata individuata da diversi studiosi come quella di Orfeo (*LIMC* VIII suppl., s.v. "Seirenes", 97*; A. Bottini – P.G. Guzzo, *Orfeo e le Sirene al Getty Museum*, «Ostraka» II 1 (1993), 43-52).

³⁷ Vd. *supra*, nota 1.



memoria,³⁸ trova in tali Misteri il referente immediato. Vicino ai Misteri appare il poema di Empedocle relativo alle Purificazioni (Καθαροῦ), in cui si fa riferimento all'ambito specifico dei riti necessari per allontanare dall'anima ogni contaminazione, consentendole di sopravvivere e di acquisire una conoscenza perfetta del cosmo, tale da rendere possibile il dominio sui fenomeni naturali e persino sulla morte, resuscitando i defunti (31B111 DK).

Riferendosi a se stessi come *bácchoi*,³⁹ gli iniziati ai Misteri orfici si rivolgono a Dioniso,⁴⁰ divinità centrale, insieme con Demetra e Persefone, nella produzione poetica e nelle lamine auree orfiche.⁴¹ In base al mito del suo smembramento ad opera dei Titani, il dio, nato dall'unione incestuosa di Zeus con Persefone⁴² – figlia, a sua volta, dello stesso Zeus e di Demetra –, ricorre infatti in tali testi come mediatore con l'Oltretomba, prefigurando l'eternità della vita degli iniziati: dopo la punizione dei Titani ad opera di Zeus, che li fulmina, Dioniso ritorna infatti integro,⁴³ ma negli umani, nati dalle ceneri stesse dei Titani, sopravvive parte del dio.⁴⁴

Dioniso appare pertanto in stretta connessione con Demetra, madre di Persefone: la perdita del figlio da parte di quest'ultima⁴⁵ rispecchia la perdita di Persefone da parte di Demetra, che rappresenta l'*aition* dei Misteri eleusini.⁴⁶

Il ruolo di Dioniso nei culti mistici di Magna Grecia, d'altra parte, è efficacemente sintetizzato in alcuni versi dell'*Antigone* di Sofocle in cui il coro lo invoca come purificatore, evocandone la connessione coi Misteri eleusini (1119-1121, μέδεις δὲ / παγκοίνοις Ἐλευσινίας / Διῶς ἐν κόλποις, «tu che regni nelle valli ospitali di Demetra

³⁸ La memoria rappresenta per Pitagora e nelle lamine auree orfiche uno «strumento di salvezza», come evidenzia A. Bernabé (Bernabé – Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, cit., 15-19). In senso analogo, G. Pugliese Carratelli interpreta Aristox. fr. 26 Wehrli all'insegna della funzione terapeutica della ἀνάμνησις (vd. *supra*, 55 nota 9).

³⁹ Si veda ad es. l'endiadi μύσται καὶ βάκχοι in OF 474,16 Bernabé (lamina aurea da Hipponion, 400 a.C. ca.; vd. al riguardo anche Bernabé – Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, cit., 52-53).

⁴⁰ Dioniso è talvolta detto βάκχιος – derivativo di Βάκχος –, come i suoi fedeli (OF 485, 2; 486, 2; 496; 563 (= Hdt. IV 78) Bernabé), all'insegna di una intercambiabilità tra l'appellativo del fedele e quello del dio che presuppone una forma di identificazione.

⁴¹ La collocazione orfica delle lamine auree è difesa in modo convincente nell'attenta disamina di Bernabé – Jiménez San Cristóbal (*Instructions for the Netherworld*, cit., 179-205); sulla connessione di Orfeo con i Misteri dionisiaci vd. OF 497-505 Bernabé.

⁴² Vd. ad es. OF 283 Bernabé = D.S. V 75, 4.

⁴³ Tale mito ricorre in Phld. *Piet.* (PHerc. 247 III 1 ss., p. 16 Gomperz) = Euph. fr. 53 De Cuenca = 39 van Groningen = OF 59 I; Phld. *Piet.* (PHerc. 1088 XI 14 ss., p. 47 Gomperz) = OF 59 II; Cornut. *Nat. deor.* 30 (58, 6 Lang) = OF 59 IV.

⁴⁴ Per una disamina del mito orfico di Dioniso – la cui versione più antica in forma completa risale al *Commento* di Olimpiodoro al *Fedone* di Platone (1, 3 [41 Westerink = OF 304 I; 318 III; 320 I Bernabé]) – si rinvia a Graf – Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife*, cit., 66-93; Bernabé – Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, cit., 41-42.

⁴⁵ In un *threnos* di Pindaro (fr. 65 Cannatà Fera = 133.1–23 Maehler (= OF 443), citato in Pl. *Men.* 81a-c) si fa riferimento alla «restituzione» (ἀντιδοὶ ψυχᾶς πάλιν) da parte di Persefone di certe anime, successiva all'accettazione della «compensazione» per il suo «antico lutto» (οἴσι δὲ Φερσεφόνα ποιῶν παλαιοῦ πένθεος / δέξεται); vd. al riguardo M. Cannatà Fera (Ed.), *Pindarus. Threnorum Fragmenta*, Roma 1990, 219-231; Bernabé – Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld*, cit., 106-108. Alla sopravvivenza di Dioniso negli uomini, nati dalle ceneri dei Titani, fa riferimento l'invocazione a Persefone come «madre» in una lamina aurea rinvenuta a Thuri (OF 492.6–7).

⁴⁶ Come nota S.I. Johnston (*The myth of Dionysus*, in Graf – Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife*, cit., 75), «the Dionysiac myth [...] carried the Eleusinian saga into the next generation by making Persephone the mourning mother instead of the stolen child».



eleusina»), mentre poco prima si ricorda il suo ruolo di protettore dell'*Italia* (1119-1120, κλυτὰν ὄς ἀμφέπεις / Ἰταλίαν).⁴⁷

Religiosamente incentrato sul culto di Apollo,⁴⁸ il Pitagorismo, dal canto suo, non è estraneo all'ambito dionisiaco: al pitagorico Filolao, Stobeo e Proclo attribuiscono un'opera intitolata *Bácbhai* (fr. 19 Huffman = 44B17-19 DK),⁴⁹ mentre al Pitagorismo di età ellenistica appartiene un frammento di un testo sulle *Teletai di Dioniso* attribuito ad Arignote, leggendaria figlia di Pitagora, che sarebbe anche stata autrice di un'opera intitolata *Bacchiká*, dedicata alla trattazione dei Misteri di Demetra.⁵⁰

Donne pitagoriche, rito e memoria

Quest'ultimo aspetto, in cui la dimensione dei culti misterici si coniuga al riconoscimento del ruolo delle donne nella comunità pitagorica,⁵¹ appare particolarmente degno di nota. Nel discorso che, secondo la testimonianza di Giamblico (VP 54-57), Pitagora avrebbe rivolto alle donne di Crotona,⁵² emerge la necessità da parte di queste

⁴⁷ Su Dioniso in Magna Grecia vd. G. Casadio, *Dioniso italiota: un dio greco in Italia meridionale*, «AION (filol)» XVI (1994), 79-107.

⁴⁸ Il nome stesso di Pitagora richiama la divinità delfica (vd. Iamb. VP 7, che smentisce nettamente la paternità apollinea del sapiente; 140, in cui l'identificazione tra Pitagora e Apollo Iperboreo costituisce un *ákeousmá*). Il culto di Apollo godeva di una posizione privilegiata a Crotona (vd. *supra*, 56 nota 16 e, per i riferimenti apollinei nel *bios* del sapiente, Burkert, *Lore and Science*, cit., 141-143; Riedweg, *Pitagora*, cit., 133-134).

⁴⁹ Si rinvia al riguardo alle argomentazioni in C.A. Huffman, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge 1993, 417-418, secondo cui tale titolo potrebbe appartenere ad un tardo pseudepigrafo attribuito a Filolao in considerazione della mistica dei numeri che Proclo attribuisce al filosofo pitagorico (Test. A14 Huffman, 381-391).

⁵⁰ *Suid.* s.v. Ἀριγνώτης; Clem. Al. *Strom.* IV 121, 4; H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo 1965, 51, 7; H. Thesleff, *An Introduction to the Pythagorean Writings of the Hellenistic Period*, Åbo 1961, 11; West, *I Poemi Orfici*, cit., 167 nota 56; 183.

⁵¹ Utile al riguardo è il recentissimo e accurato studio di Sarah Pomeroy (*Pythagorean Women. Their History and Writings*, Baltimore 2013). La peculiare attenzione rivolta da Pitagora alle donne – all'insegna del riconoscimento del loro ruolo familiare, e del ruolo stesso della famiglia in funzione sociale – era parodiata nel teatro comico (Alessi e Cratino composero due commedie intitolate entrambe Πυθαγορίζουσα).

⁵² In base al resoconto di Giamblico, Pitagora espone a Crotona tre discorsi pubblici presso il Consiglio della città (συνέδριον), rivolti rispettivamente agli uomini (VP 46-50), ai giovani (§§ 51-53) e alle donne. Anche Porfirio (VP 18-19) menziona il discorso alle donne, senza esporne gli argomenti. La fonte del filosofo di Tiro è Dicaerco di Messana (Porph. VP 18 = Dicaearch. fr. 40 Mirhady = fr. 33 Wehrli. Anche VP 19 risalirebbe alla medesima fonte, come già sosteneva Burkert (*Lore and Science*, cit., 122) e come evidenzia Mirhady, che lo include nella citazione di Dicaerco). L. Zhmud (*Pythagoras and the Early Pythagoreans*, cit., 93-94) manifesta scetticismo al riguardo, sostenendo che non è effettivamente possibile stabilire se Dicaerco avesse riferito i contenuti di tali discorsi, mentre del resto, sarebbe improbabile che Pitagora avesse acquisito già poco tempo dopo il suo arrivo una considerazione tanto grande presso l'aristocrazia crotoniate. M. Giangiulio (*Ricerche su Crotona arcaica*, cit., 4-6) evidenzia che una testimonianza di Antistene contenuta in uno scolio omerico risalente agli *Homeriká zetémata* di Porfirio (*Schol. Hom. Od. I 1*, p. 9, 5-7 Ludwig = Antisth. fr. 26 Mullach = 51 Deleva-Caizzi), anteriore di due generazioni alla testimonianza parallela di Dicaerco, rappresenta, in realtà, la fonte più antica sui discorsi di Pitagora. La tradizione sui discorsi di Pitagora ai Crotoniati si ritrova anche in Timeo di Tauromenio (riguardo al discorso alle donne, Iamb. VP 56 corrisponde a Timeo, *FGrHist* 566 F 17 (= Justin. XX 4, 1-13); per le altre corrispondenze si veda Burkert, *Lore and Science*, cit., 104-105 nota 37; per Timeo come fonte su Pitagora vd. Baron, *Timaeus of Tauromenium*, cit., 155-164), e avrebbe subito una ulteriore elaborazione da parte della fonte di Iamb. VP 37-57 (probabilmente Apollonio, secondo Burkert, *Lore and Science*, cit., 100 nota 12; 115 nota 38, ma vd. anche Baron, *Timaeus of Tauromenium*, cit., 155, perplesso al riguardo).



di dedicarsi alla stessa cura dell'ethos a cui sono chiamati gli uomini, pur nella diversità delle rispettive prerogative e funzioni. Nella figura femminile, il sapiente sembra infatti realizzare l'accordo tra religione tradizionale ed etica pitagorica,⁵³ evidenziando, da un lato, il ruolo precipuo delle donne riguardo a riti e sacrifici, e dall'altro, la modestia e la frugalità come principi a cui esse sono chiamate ad improntare la condotta familiare e sociale.⁵⁴

La musica doveva svolgere un ruolo rilevante nelle attività femminili, in particolare in ambito religioso-rituale, incrementando il senso di condivisione dei medesimi valori etici e contribuendo all'educazione. Secondo la stessa testimonianza di Timeo di Tauromenio relativa alla destinazione sacra della casa di Pitagora e del vicolo in cui essa sorgeva (*FGrHist.* 566 F 131 = Porph. *VP* 4), la figlia di Pitagora guidava un *chorós* di *parthénoi* quando era lei stessa fanciulla, e di *gynaikes* una volta entrata in tale condizione.⁵⁵ Giamblico (*VP* 170) riprende la medesima notizia, affermando che la figlia di Pitagora era stata educata in modo tale che «da vergine guidava cori, e una volta divenuta donna era la prima ad avvicinarsi agli altari», aggiungendo subito dopo le informazioni relative alla destinazione sacra dei luoghi in cui il sapiente aveva vissuto (con la variante di Metaponto).⁵⁶

Le notizie relative a tale figura femminile non appaiono estranee rispetto ai precedenti riferimenti cultuali alle Muse e a Demetra, che presuppongono sullo sfondo l'ambito dei Misteri: i culti di Demetra e Persefone⁵⁷ prevedevano per le donne un ruolo preminente, connesso, nel primo caso, con la sfera della fertilità, umana e vegetale, e nel secondo, in particolare, con i Misteri dell'Oltretomba. Al culto di Demetra sono legate le

⁵³ Pomeroy, *Pythagorean Women*, cit., 29. Il nesso tra ruolo sociale della donna e religione è evidente anche nell'ingiunzione ai mariti a considerare le proprie mogli alla stregua di supplici, condotte via con riti dal focolare domestico della famiglia d'origine e introdotte a quello dello sposo (Iamb. *VP* 48).

⁵⁴ Il paradigma della donna pitagorica è rappresentato da Teano, che le fonti indicano talvolta come moglie, altre volte come figlia o allieva di Pitagora (vd. al riguardo Pomeroy, *Pythagorean Women*, cit., in part. introduzione e 5-6; per un'indagine sul personaggio si rinvia a C. Montepaone, *Teano, la pitagorica*, in N. Loraux (a cura di), *Grecia al femminile*, Roma – Bari 1993, 73-105, ripubblicato con alcune modifiche in C. Montepaone (a cura di), *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma 1999, 203-225).

⁵⁵ Questa notizia mostrerebbe, secondo Baron (*Timaeus of Tauromenium*, cit., 164), l'attribuzione a Pitagora di una rilevante fama non solo nell'ambito della *philosophia*, ma anche nella *oikonomia*. Timeo potrebbe aver fatto riferimento all'erudito Filocoro (*FGrHist* 328 T 1 = *Suda*, s.v., Συναγωγὴν ἠρωίδων ἦτοι Πυθαγορείων γυναικῶν), come è stato suggerito da M. Giangiulio nel corso di un recente convegno sul Pitagorismo (*Forms and Transformations of Pythagorean Knowledge: Askēsis – Religion – Science*, Freie Universität, Berlin, 22-24 ottobre 2013; lo studioso ha presentato una relazione dal titolo *Timaeus and Aristoxenus on the Pythagorean Way of Life*).

⁵⁶ Vd. *supra*, 55-56.

⁵⁷ Vd. al riguardo G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986 e, per un'ampia panoramica archeologica incentrata su Magna Grecia e Sicilia, V. Hinz, *Der Kult von Demeter und Kore auf Sizilien und in der Magna Graecia*, Wiesbaden 1998. In virtù della considerazione dell'aspetto misterico del Pitagorismo, e della connessa presenza dei culti di Demetra e Persefone in tale ambito, P. Kingsley (*Misteri e magia nella filosofia antica*, cit., 164-169) individua come Pitagorici gli «uomini e donne sapienti nelle cose divine» a cui il Socrate del *Menone* platonico (81a, ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα) fa riferimento, peraltro prima di citare i versi pindarici (fr. 65 Cannatà Fera = 133 Maehler (= *OF* 443), su cui vd. *supra*, 10 nota 45) relativi alla “restituzione” di certe anime da parte di Persefone.



feste tesmoforiche,⁵⁸ che coinvolgono le donne sposate esaltandone il ruolo di procreatrici di prole legittima.⁵⁹

L'importanza della religione nella vita delle donne secondo l'etica pitagorica, e in particolare del culto di Demetra e Persefone, si evince anche dal nome associato a ciascuna età della vita femminile: nel suo discorso alle donne, Pitagora avrebbe infatti evidenziato che la ragazza è denominata κόρη, la donna sposata νύμφη, e la madre μήτηρ, mentre alla nonna si riferisce il termine dorico μαῖα.⁶⁰ Quanto al rapporto con Demetra della città di Crotona, in cui la consacrazione avrebbe avuto luogo, i resti archeologici non lasciano emergere indizi particolarmente significativi.⁶¹ L'enorme rilievo del culto di Era, nella città, sembra assorbire altri culti di divinità femminili a cui, generalmente, si attribuivano gli aspetti relativi alle funzioni di sposa e madre.⁶² Alla dea, tuttavia, fa riferimento l'episodio del *bios* di Pitagora in cui si narra che il sapiente si sarebbe isolato per qualche tempo in una caverna sotterranea⁶³ e, una volta emersone, avrebbe affermato di essere ritornato dall'Oltretomba, riferendo ciò che era avvenuto in sua assenza.⁶⁴ Tali rivelazioni sono attribuite al fatto che Pitagora avrebbe incaricato la propria madre di scrivere quanto accadeva, e di inviare le tavolette nel luogo sotterraneo in cui egli si trovava, ma come ha evidenziato W. Burkert, la figura della madre di Pitagora sembra in realtà adombrare quella di Demetra – la Madre dei Misteri dell'Oltretomba –, mentre nel nascondiglio – che richiama i *mégara* sotterranei in cui, in diverse località della Magna Grecia, si svolgevano le iniziazioni mistiche – si prefigura una vera e propria iniziazione del sapiente ai Misteri stessi.⁶⁵ Anche il regime alimentare in uso presso i Pitagorici rivela significative connessioni col culto demetriaco, considerato che il ben noto divieto relativo alle fave riguarda, insieme col vegetarianesimo,⁶⁶ anche le prescrizioni rituali di tale culto.⁶⁷

⁵⁸ Sulle *Tesmoforie* si rinvia a Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, cit., 195-212 e 223-283, e alla puntuale lettura di E. Stehle (*Thesmophoria and Eleusinian Mysteries: the Fascination of Women's Secret Ritual*, in M. Parca – A. Tzanetou (Eds.), *Finding Persephone. Women's Rituals in the Ancient Mediterranean*, Bloomington (IN) 2007, 165-185).

⁵⁹ L'ultimo giorno della festa era denominato *Kalligbénéia* (*Schol. Ar. Th.* 80), ed esaltava l'importanza di dare alla luce una prole legittima. M. Detienne (*I giardini di Adone*, Torino 1975, 165) ha efficacemente evidenziato la funzionalità di queste feste rispetto all'etica del femminile nel Pitagorismo. Le considerazioni di Pitagora sul matrimonio nel suo discorso alle donne sono interpretate da S. Pomeroy (*Pythagorean Women*, cit., 37-39) alla luce dell'endogamia che caratterizza la vicenda di Persefone, e del legame che la dea continua, in virtù di ciò, a mantenere con la madre Demetra, evidenziando che tale endogamia caratterizzava la famiglia stessa di Pitagora (il cui figlio, di nome Telauges, sposa Bitale, figlia a sua volta della propria sorella, Damo, secondo Iamb. *VP* 146) e, di riflesso, doveva condizionare anche i seguaci.

⁶⁰ Iamb. *VP* 56 = Timae. 566 F 17 *FGH Hist.*; D.L. VIII 11 (che cita Timeo).

⁶¹ In ambito crotoniate la fecondità umana, come evidenzia M. Giangiulio (*Ricerche su Crotona arcaica*, cit., 66), sarebbe connessa con «la fisionomia di un nume della natura, cui sono estranei sul piano simbolico i doni di Demetra, contrassegno tipico dello statuto "culturale"».

⁶² Giangiulio, *Ricerche su Crotona arcaica*, cit., 95; Hinz, *Der Kult von Demeter und Kore*, cit., 213-215.

⁶³ In Hdt. VII 153, Demetra e Persefone sono dèe ctonie.

⁶⁴ D.L. VIII 41, che cita come fonte Ermippo.

⁶⁵ Burkert, *Lore and Science*, cit., 155-159; Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica*, cit., 240.

⁶⁶ Tra le fonti al riguardo (per cui si rinvia a Burkert, *Lore and Science*, cit., 182-185), vd. in part. D.L. VIII 33, che evidenzia l'astensione dei Pitagorici dagli stessi alimenti (carni di animali morti, triglie, melanuri, uova e animali ovipari, fave) esclusi da quanti compiono i riti di iniziazione (*teleiai*) nei santuari. Aristosseno (fr. 25 Wehrli = Gell. *NA* IV 11) avrebbe sostenuto, al contrario, la predilezione di Pitagora per le fave, smentendo l'astensione del sapiente dal mangiare «esseri animati» (ἐμψύχων, in Aristox. fr. 28 Wehrli = Ath. X 418f), e limitandola esclusivamente al bue da aratro e all'ariete (Aristox. fr. 29a Wehrli = D.L. VIII 20).

⁶⁷ Vd. Paus. I 37, 4 (riguardo al tempio dedicato all'eroe Kyamites, che sorge nella via da Atene ad Eleusi, il Periegeta dubita che tale personaggio fu il primo ad aver seminato la fava, la cui scoperta non può essere connessa con Demetra, come è noto a chi ha assistito alle iniziazioni mistiche di Eleusi o ha letto i



Il riferimento al ruolo culturale e musicale delle donne e a Demetra si integra perfettamente all'interno di tale scenario mistico, e illumina la dimensione catartica della *mousiké* in ambito pitagorico a cui, a partire da Aristosseno, le fonti antiche fanno costantemente riferimento. Alla necessità per le donne di essere moderate e di dedicarsi alla vita domestica – oltre che alla dimensione catartica attribuita alla *mousiké* nel βίος πυθαγορικός – sembra riferirsi, ad esempio, la testimonianza relativa ad Aristosseno sul potere terapeutico del peana nei confronti delle donne di Locri e Reggio che, inspiegabilmente, fuggivano di corsa fuori dalle case e dalla città in preda ad una incontrollabile frenesia.⁶⁸

All'interno di questo scenario, le donne pitagoriche emergono quali destinatarie di una *paideia*⁶⁹ in cui la dimensione dell'*ethos* si rivela e si trasmette sia nella narrazione di storie esemplari di saggezza e di coraggio femminile,⁷⁰ sia nella pratica della *mousiké*, che contribuisce a vivificare e trasmettere nel canto i valori del gruppo e a rinsaldare i legami comunitari. Formando *choroi* distinti per classi di età, che le riuniscono riconoscendone i rispettivi ruoli, le donne pitagoriche divengono ipostasi delle Muse, la cui concordia (ὁμόνοια)⁷¹ rappresenta l'essenza stessa del *chorós* da esse formato: all'insegna della religiosità e della condivisione reciproca ispirata dal «senso di giustizia» (δικαιοσύνη)⁷² che le caratterizza, le donne divengono depositarie della dimensione esoterica della memoria pitagorica, che custodiscono virtuosamente nel silenzio e nella condotta ritirata a cui improntano la propria vita.⁷³ Esse sembrano pertanto rappresentare una eclatante eccezione rispetto alla normale condizione di marginalità, quando non di segregazione, delle donne nel mondo greco, collocandosi a buon diritto in quella sparuta minoranza di donne che, nelle parole della Medea euripidea, sono dette «non lontane dalle Muse» (1089, οὐκ ἀπόμουσον). Il ruolo di custodi dell'*oikos* e di procreatrici di prole legittima “pitagorica” conferisce loro una dignità superiore a quella solitamente assegnata al loro sesso, ribadita dalle parole dello stesso Pitagora, che esorta gli uomini a non trascurare le proprie mogli e ad unirsi solo con queste, riuscendo persino a fare in modo che i Crotoniati allontanino le proprie concubine,⁷⁴ e inoltre, nel discorso alle donne, proclama che una donna può accostarsi ai riti sacri anche nello stesso giorno in cui si è unita col proprio marito, mentre non può farlo in nessun caso se intrattiene una relazione sessuale con un altro uomo.⁷⁵

testi orfici [ὄστις δὲ ἤδη τελετήν Ἐλευσῖνι εἶδεν ἢ τὰ καλούμενα Ὀρφικά ἐπελέξατο, οἶδεν ὁ λέγων]); VIII 15, 3 (secondo una tradizione locale, Demetra, nel suo errare, sarebbe giunta alla località arcadica di Feneo, ricambiando i doni ospitali ricevuti con ogni tipo di legumi, esclusa la fava).

⁶⁸ Aristox. fr. 117 Wehrli = Apollon. *Mir.* 40 (al riguardo, si rinvia a W.W. Fortenbaugh, *Apollonius on Theophrastus on Aristoxenus*, in C. A. Huffman, *Aristoxenus of Tarentum*, cit., 155-175 (in part. 170); Provenza, *Aristoxenus and Music Therapy*, cit., 107-108).

⁶⁹ Affidata allo stesso Pitagora, dopo che risali dalla caverna sotterranea, come si legge nel seguito della testimonianza di Diogene Laerzio sopra citata (vd. nota 64). L'istruzione delle donne pitagoriche si manifesta nell'esistenza di scritti attribuiti dalla tradizione ad alcune di queste (si rinvia al riguardo a Pomeroy, *Pythagorean Women*, cit.).

⁷⁰ Si veda, ad esempio, l'episodio relativo a Timica, donna pitagorica in attesa di un figlio che si staccò a morsi la lingua e la sputò dinanzi a Dionisio, tiranno di Siracusa, per evitare di rivelare i segreti della setta durante le torture a cui costui, desideroso di conoscerli, intendeva sottoporla (Iamb. *VP* 192-194).

⁷¹ Iamb. *VP* 45, su cui vd. *supra*, 4.

⁷² Iamb. *VP* 55 (trad. M. Giangiulio).

⁷³ Sul silenzio delle donne pitagoriche vd. Montepaone, *Teano*, cit., 206-211.

⁷⁴ Iamb. *VP* 48; 132.

⁷⁵ Iamb. *VP* 55. Questo detto è attribuito più avanti (*VP* 132) a Deinò, moglie del pitagorico Brontino, aggiungendo che, secondo alcuni, sarebbe stato proclamato da Teano (a costei è riferito, ad



Le due notizie che Porfirio deriva da Timeo sembrano pertanto trovare un elemento di raccordo nei culti praticati in ambito pitagorico, e nel ruolo in essi delle donne, la cui *pietas* conferisce stabilità all'*oikos* e, a partire da questo, alla società.⁷⁶ Il culto delle Muse, a cui rinvia la pratica costante della *mousiké* nel *bios* pitagorico anche in ambito femminile, è garante della *philosophia* e della *paideia*, a cui esse presiedono, ma è al tempo stesso connesso con i culti che assicurano la fertilità vegetale e umana, ovvero la continuità della vita, e con i Misteri, a cui è affidata la sopravvivenza oltremondana degli adepti. Le donne appaiono quindi fautrici della memoria poiché ad esse è affidato il compito della continuità, sia con i riti dell'Oltretomba, che divengono garanzia di sopravvivenza per gli iniziati,⁷⁷ sia attraverso la fertilità, che consente di generare.

Conclusioni: un tentativo di difesa

Il culto di Demetra, dea che presiede all'agricoltura, in opposizione agli aspetti spontanei della vegetazione,⁷⁸ sembra inoltre rientrare, per i suoi aspetti "culturali", nella dimensione paideutica del Pitagorismo, che tende a strutturare la società e risente delle veementi ostilità da parte delle *élites* crotoniati, sorte a seguito dell'esclusivismo che caratterizzava il sodalizio pitagorico. Alla luce delle rivolte antipitagoriche,⁷⁹ l'istituzione di tale culto nella dimora di Pitagora potrebbe rappresentare un tentativo di *captatio benevolentiae* rivolto alle classi popolari da parte dei membri del sodalizio⁸⁰ in un momento

esempio, in Clem. Al. *Strom.* IV 19, in cui i riti sacri sono identificati nelle Tesmoforie, la festa che esalta la legittimità delle nozze e della prole come fondamento della società).

⁷⁶ Nella testimonianza di Aristox. fr. 117 Wehrli, la follia delle donne è causa di danno per l'intera comunità, in cui i compiti che esse svolgevano vengono a mancare. La comunità si adopera, pertanto, a cercare un rimedio consultando un oracolo, che prescrive una catarsi collettiva da effettuarsi attraverso l'intonazione continuata di peani per un lungo periodo (sessanta giorni; vd. l'emendazione del testo proposta in M.L. West, *Ringging Welkins*, «CQ» XL 1 (1990), 286-287): la catarsi della follia delle donne non può prescindere dal rito collettivo e dalla catarsi dell'intera comunità in cui esse vivono.

⁷⁷ Qualora iniziate ai Misteri, le donne divengono anche partecipi della memoria (per l'iniziazione femminile ai Misteri presso i Pitagorici vd. Kingsley, *Misteri e magia nella filosofia antica*, cit., 165-166).

⁷⁸ In Era, la divinità femminile più importante del *pantheon* crotoniate, è enfatizzato, al contrario, l'aspetto spontaneo della fertilità (vd. *supra*, 12 nota 61).

⁷⁹ Una dimensione di sostanziale "acronia", come ha evidenziato D. Musti (*Le rivolte antipitagoriche e la concezione pitagorica del tempo*, «QUCC» LXV (1990), 35-65), caratterizza i resoconti al riguardo, che si ritrovano in una lunga sezione del testo di Giamblico (*VP* 248-264) divisibile in due parti per le fonti usate: Nicomaco di Gerasa in *VP* 248-253, che si avvale di Aristosseno (citato in *VP* 251; vd. Aristox. fr. 18 Wehrli), e Apollonio in *VP* 254-264, che riporta, invece, Timeo (al riguardo si rinvia in part. a Ph.S. Horky, *Plato and the Pythagoreans*, Oxford 2013, 101-114). I moti antipitagorici possono inquadrarsi in due momenti, intorno al 510 a.C. (dopo la distruzione di Sibari), con la rivolta guidata da Cilone, e intorno al 450 a.C., quando i Ciloniani avrebbero intrapreso le lotte che portarono alla fine della supremazia politica dei Pitagorici (episodio cruciale di tali eventi sembra essere stato l'incendio della casa dell'atleta Milone, in cui i Pitagorici si trovavano riuniti: vd. Aristox. fr. 18 Wehrli = Iamb. *VP* 249; l'episodio è menzionato anche in D.L. VIII 39). Sull'aspetto politico del Pitagorismo e le rivolte antipitagoriche si veda, da ultimo, G. Cornelli, *Una città dentro le città: la politica pitagorica tra i logoi di Pitagora e le rivolte antipitagoriche*, in G. Cornelli – G. Casertano (a cura di), *Pensare la città antica: categorie e rappresentazioni*, Napoli 2010, 21-38.

⁸⁰ Interessanti considerazioni sulla connessione di Pitagora con Demetra come divinità connessa con l'esercizio del potere o il desiderio di farlo si riscontrano in J.N. Bremmer, *Religious Secrets and Secrecy in Classical Greece*, in H.G. Kippenberg – G.G. Stroumsa (Eds.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden – New York – Köln 1995, 61-78 (in part. 63-70).



in cui affrontavano difficoltà di confronto,⁸¹ che sovente si traducevano in persecuzioni e messe al bando. Considerata nell'ambito delle ostilità avanzate nei confronti dei Pitagorici dai gruppi degli "esclusi" dal sodalizio, l'istituzione di tale culto, insieme col culto delle Muse, espressione e auspicio di concordia, sembra prescindere dalla matrice – aristocratica o democratica – delle proteste stesse, e appare pertanto come un tentativo di pacificazione facente appello a quella parte della popolazione di fatto estranea alla vita politica e alle rivendicazioni di gruppi comunque elitari. Questo aspetto potrebbe mettersi in relazione, in particolare, con la versione delle fonti secondo cui Pitagora, dopo la vittoria di Crotona nella guerra contro Sibari, di cui egli stesso era stato fautore, si sarebbe rifugiato a Metaponto⁸² – città in cui sarebbe morto in seguito – a causa della violenta opposizione dei Crotoniati⁸³ nei confronti della tesi pitagorica secondo cui la terra conquistata dovesse rimanere indivisa ed essere gestita comunitariamente: in tale occasione, tuttavia, sarebbe stato proprio il *plethos*, che reclamava la distribuzione delle terre, a sollevarsi contro i Pitagorici.⁸⁴

Autopromuovendosi come fautori della generale prosperità che può solo derivare dall'assenza di conflitti, i Pitagorici avrebbero probabilmente cercato di proteggere il loro sodalizio dall'annientamento. La presenza in esso delle donne e il loro ruolo religioso e familiare appare quindi come una significativa manifestazione della *homónoia* che vi era praticata, rappresentata nei *choroi* in cui proprio le donne, modello di *dikaioσύνη*, sono impegnate sin da ragazze. La concordia che caratterizzava l'eteria pitagorica, manifestata a livello familiare dalla endogamia, e sul piano etico e politico dal rispetto del *kosmos* rappresentato dalle divinità che si intende onorare nei luoghi in cui Pitagora aveva vissuto, si offre, pertanto, come modello di coesione per l'intera società, la cui "indifferenza" (*ὀλιγογρία*)⁸⁵ alla violenza delle persecuzioni contro i Pitagorici determinerà, tuttavia, la fine della loro supremazia politica.

Antonietta Provenza
Dipartimento "Culture e Società"
Università di Palermo
Viale delle Scienze, Ed. 12
90128 Palermo
antonietta.provenza@unipa.it

on line dal 21.12.2014

⁸¹ La peculiarità che distingue il *bios* pitagorico (vd. Iamb. VP 255, ἰδιασμόν, 257, ἰδιάζοντα) suscita l'odio dei Crotoniati, che vedono i Pitagorici come «una piccola parte della cittadinanza, la quale non si lasciava governare secondo i loro costumi e le loro abitudini» (Iamb. VP 254; trad. M. Giangiulio).

⁸² Dicaearch. fr. 41 A-B Mirhady = 35a-b Wehrli, di cui si è detto sopra (55-56).

⁸³ Tale reazione, manifestatasi in modo eclatante nell'incendio appiccato al luogo in cui si trovano i Pitagorici, appare connessa col timore che Pitagora, forte dell'appoggio delle classi popolari, potesse instaurare una tirannide (Iamb. VP 260). L'incendio della casa dei Pitagorici si configura come una modalità fissa della lotta contro costoro (vd. al riguardo D. Musti, *La nozione di «Megale Hellás» e il pitagorismo*, in D. Musti, *Magna Grecia. Il quadro storico*, Bari 2005, 103-203, in part. 155-156).

⁸⁴ Iamb. VP 255.

⁸⁵ Iamb. VP 250 (trad. M. Giangiulio).



Abstract

L'articolo propone un'analisi delle testimonianze relative alla connessione tra la morte di Pitagora e i culti delle Muse e di Demetra (la cui fonte sembra essere Timeo, *FGrHist* 566 F 131) alla luce della simbologia escatologica della musica e dei riti misterici, e del ruolo della memoria in ambito pitagorico. Tali testimonianze sembrano presupporre concezioni relative ai Misteri e alla *katábasis*, ambiti familiari non solo al culto di Demetra, ma anche a quello delle Muse, e rinviano al ruolo delle donne nei sodalizi Pitagorici. Alla luce delle rivolte antipitagoriche di metà V sec. a.C., inoltre, il culto di Demetra appare funzionale alla difesa e al consolidamento del ruolo politico dei Pitagorici a Crotone.

Parole chiave: Pitagora; Muse; Demetra; Misteri; Orfismo.

This article aims at an analysis of the evidence regarding links between the death of Pythagoras and the cults of the Muses and Demeter (the oldest source is Timaeus, *FGrHist* 566 F 131), taking into account the eschatological symbolism of music and the Mystery rites, and the function of memory among the Pythagoreans. The evidence in question seems to presuppose notions pertaining to Mysteries and *katabasis*, that are familiar not only with the cult of Demeter, but also with that of the Muses, and makes reference to the role of women among the Pythagoreans. On the other hand, taking into account the anti-pythagorean riots of the mid-fifth century BC, the cult of Demeter seems to be aimed at defending and strengthening the political role of the Pythagoreans in Croton.

Keywords: Pythagoras; Muses; Demeter; Mysteries; Orphism.