

IL SÓPHISMA E L'ARTE DELL'INGANNO*

“La tragedia” – dice Gorgia – è “un inganno, per il quale chi inganna (apatēsas) è più giusto di chi non inganna, e chi è ingannato (apatētheis) è più saggio di chi non si lascia ingannare”. Nella tradizione indiretta riportata da Plutarco la spiegazione del passo gorgiano è chiara: “è più giusto chi inganna perché ha realizzato quanto ha promesso, mentre chi si è lasciato ingannare è più saggio: chi non manca di perspicacia, infatti, è più facile preda del piacere dei discorsi”.²

Lo stesso Gorgia precisa: “gli incantesimi divinamente ispirati delle parole (éntheoi dià lógōn epōidai)³ sono apportatori di gioia, liberatori di pena. Incontrandosi infatti con l'opinione dell'anima (tēi dōxei tēs psychēs), la potenza dell'incantesimo (dýnamis tēs epōidēs) la ammalia e la persuade e la trascina col suo sortilegio. Due arti (dissai téchnai) di sortilegio e magia (goēteías kai mageías) furono scoperte, una consiste negli errori dell'anima, l'altra negli inganni dell'opinione (psychēs hamartémata kai dóxēs apatēmata)”.⁴ Le osservazioni gorgiane nascono da una consapevolezza di fondo, che cioè “la parola è un grande sovrano, che con piccolissimo corpo

* Per le traduzioni del testo greco sono citati in nota gli autori e le relative pubblicazioni. Laddove non specificato, la traduzione dal greco è mia.

² Plut., *De glor. Ath.*, 5, 348 C Stephanus (= Gorg., B 23 DK): ἡ τραγωδία [...] ἀπάτην, ὡς Γοργίας φησὶν (Vorsokr. 76 B 23), ἦν ὁ τ' ἀπατήσας δικαιοτέρος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος, καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος. ὁ μὲν γὰρ ἀπατήσας δικαιοτέρος, ὅτι τοῦθ' ὑποσχόμενος πεποίηκεν· ὁ δ' ἀπατηθεὶς σοφώτερος· εὐάλωτον γὰρ ὑφ' ἡδονῆς λόγων τὸ μὴ ἀναίσθητον. La traduzione italiana, lievemente modificata, è tratta da M. Bonazzi (a cura di), *I sofisti*, prefazione di F. Trabattoni, Milano 2007, pp. 218-219. Si vedano anche G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 Voll., Roma-Bari 1981, vol. 2, pp. 904-947; H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1954.

³ Ἐποδαὶ sono il secondo grado dell'ἀπάτη che, da illusione della mente e della fantasia, si fa traviamiento dell'animo. Per la definizione del termine e del concetto si vedano i luoghi platonici: *Gorg.*, 483 E e 484 A; *Men.*, 80 A (cf. M. Timpanaro Cardini in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici*, op. cit., p. 930, nota 61).

⁴ Gorg., *Hel.*, B 11, 10 DK (= *Frg.* 11, 60ss.): αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπαιδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγνωμένη γὰρ τῇ δόξει τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐποιδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία. γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχναι εὐρηγνται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα (nel testo: traduzione di M. Bonazzi).

e invisibile compie imprese massimamente divine”.⁵ Da ciò il monito diretto all’uomo che con la parola decide di sostenere o confutare una tesi, con cui si apre l’*Encomio di Elena*, a ribadire l’intenzione programmatica del discorso: “è dovere dello stesso uomo sia dire correttamente ciò che è necessario (τὸ δέον),⁶ sia confutare... Dunque io voglio, sostenendo il mio discorso con qualche ragionamento (λογισμὸς),⁷ liberare dall’accusa lei così diffamata, poi far cessare l’ignoranza, dimostrando che i suoi diffamatori son nel falso e svelando la verità”.⁸

In quella che è stata definita una “mentalità socialmente determinata” le strutture del *logos* “sono già presenti nel *mythos*”.⁹ Quando, però, la spaccatura che separa le parole dalle cose arriva a vanificare ogni discorso sulla verità, intesa come conformità tra *lógos* e realtà, allora gli uomini si trovano a dover dare un significato alla realtà con l’ausilio del solo *lógos*, che a sua volta è sempre altro dalla realtà stessa. Esclusi pertanto da una comprensione oggettiva ed univoca del reale, agli uomini non resta che interpretarlo e in questa interpretazione risiede l’alterazione che coincide con una presa di posizione, cioè, per dirla con Gorgia, con un *apátē* (che è altro dal falso, *pseudos*), poiché l’unico tipo di verità possibile è quella soggettiva. La drammaticità della posizione umana consiste dunque nel fatto

⁵ Gorg., *Hel.*, B 11, 8 DK (= *Frg.* 11, 51ss.): λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· (nel testo: traduzione di M. Bonazzi).

⁶ τὸ δέον: espressione ambigua che può anche non indicare “il vero”, ma ciò che è opportuno (“che si addice”) in certe circostanze (cf. M. Timpanaro Cardini in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici*, op. cit., p. 928, nota 54).

⁷ Λογισμός: reso da M. Timpanaro Cardini con “metodo logico” (in riferimento al termine, cf. Pl., *Phdr.*, 267 A).

⁸ Gorg., *Hel.*, B 11, 2 DK (= *Frg.* 11, 6ss.): τοῦ δ' αὐτοῦ ἀνδρὸς λέξαι τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγξαι *** τοὺς μεμφομένους Ἑλένην, γυναῖκα περὶ ἧς ὁμόφωνος καὶ ὁμόψυχος γέγονεν ἢ τε τῶν ποιητῶν ἀκουσάντων πίστις ἢ τε τοῦ ὀνόματος φήμη, ὃ τῶν συμφορῶν μνήμη γέγονεν. ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ δοῦς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσαν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δεῖξας τάληθές [ἦ] παῦσαι τῆς ἀμαθίας (nel testo: traduzione di M. Bonazzi).

⁹ Si vedano gli studi della scuola sociologica francese e i risultati dell’indagine strutturalista, cf. C. Calame, «Presentazione» all’edizione italiana di W. Burkert, *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nell’antica Grecia (Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972), Torino 1981, pp. 8-9. Per lo sviluppo di una visione del mito come “ideologia in forma narrativa”, cf. B. Lincoln, *Theorizing myth: narrative, ideology, and scholarship*, University of Chicago Press, London 1999, p. XII.

che laddove non esistono significati già dati ognuno deve costruirseli con le proprie capacità adattandoli alla complessità del vissuto.¹⁰

In altre parole, tornando a Gorgia: “*le cose che vediamo non possiedono la natura che noi vogliamo, ma quella che a ciascuna tocca in sorte*”.¹¹ In ciò risiede la difficoltà di dare significato alla realtà rispetto alla quale l'uomo possiede un unico strumento: la parola. La riflessione gorgiana sul contrasto che separa la ragione umana (intesa come pensiero e come discorso/linguaggio, cioè *lógos*) e la realtà si focalizza pertanto sull'unico strumento mediante il quale è possibile per l'uomo dominare la molteplicità e l'ambiguità del reale. Da qui l'adozione dei ragionamenti ingannevoli o “duplici” (*dissoi logoi*) come strumento ermeneutico ed epistemologico.

Nel prologo della *Teogonia* esiodea sono le Muse a fare la più caratteristica professione di ambiguità: “sappiamo dire molte cose ingannevoli (*pseúdea*) simili a realtà (*etýmoisin homoíā*); ma sappiamo anche, quando vogliamo, dire cose vere (*alethéa*)”.¹² Le Muse sanno dire l'*alétheia* e l'*apátē*, che assomiglia all'*alétheia* tanto da sembrare una cosa sola: nell'intento programmatico di Esiodo una tale formula rappresenta lo stadio intermedio fra il piano mitico della duplice *apátē* e il piano razionale dell'*alēthēs* e dello *pseudēs*, traducendo a un tempo l'ambiguità dell'inganno e l'inganno dell'ambiguità.

A partire dall'*Odissea*¹³ con la formula *pseúdea etýmoisin homoíā* si tende a definire la potenza della retorica esercitata dai maestri di *mētis* (come Odisseo o Nestore): il carattere ambiguo dell'ingannevole è evidenziato dal riferimento agli *étyma* che indicano tanto la realtà degli *alethéa* quanto quella degli *pseúdea*, dove l'ambiguità è fatta oggetto di un'analisi razionale che procede in termini di imitazione, di *mimesis*.¹⁴ Così, in una forma di

¹⁰ Cf. G. Casertano, *Sofista*, Napoli 2004, pp. 44-54; F. Trabattoni, «Prefazione» in M. Bonazzi, *I sofisti*, op. cit., pp. 25-31.

¹¹ Gorg., *Hel.*, B 11, 15 DK (= *Frg.* 11, 97s.): ἄ γὰρ ὀρῶμεν, ἔχει φύσιν οὐχ ἦν ἡμεῖς θέλομεν, ἀλλ' ἦν ἕκαστον ἔτυχε· (nel testo: traduzione di M. Bonazzi).

¹² Hes., *Th.*, 27-28: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι. Nel testo: traduzione (con lievi modifiche) di G. Arrighetti, *Esiodo. Teogonia*, introduzione, traduzione e note, Milano 1984, p. 67.

¹³ *Od.*, 19, 203: ἴσκει ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα.

¹⁴ Cf. M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica (Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque)*, Paris 1967), Roma-Bari 2008³, p. 55.

comunicazione del sapere che scaturisce dal fondo mitico donde trae le sue radici si trova prefigurata la formula del *Cratilo* per la quale il *logos* è “cosa duplice” (*diploûs*): *alēthēs* e *pseudēs*. Come scrive Platone, un responso ambiguo (*apókrisis*) è tragico perché il «tragico» è dell’ordine dell’«ingannevole» (*pseûdos*).¹⁵ Al contempo, addebitando ai Sofisti il tentativo di una sistematica interpretazione allegorica della mitologia,¹⁶ Platone assume al di sopra di un tale intento quello di «conoscere se stesso», sottolineando il carattere di «rivoluzione culturale» implicato nell’assunzione del *logos* come sola unità espressiva del vero, pur nella *continuità politica* che si mantiene nel passaggio dal *mythos* al *logos*. La stessa mitologia politica, già «rivoluzionaria» rispetto al sistema omerico-esiodo, viene così ad assumere un carattere strumentale e contingente rispetto al suo oggetto (l’edificazione della *politeia*) che permane in qualità di «enunciato indiscutibile», presupposto allo stesso *dialégesthai*.¹⁷

Nel V secolo a.C. la speculazione filosofica portata avanti dai sofisti è un “fatto politico”, rappresentando il primo momento consapevole di teorizzazione del politico in quanto tale e delle sue condizioni logiche di possibilità,¹⁸ nella misura in cui mette in discussione il sistema relazionale afferente alla *polis*, a un organismo sociale che per le intime contraddizioni emerse in maniera problematica nel corso del secolo è ormai avviato a collassare su se stesso.

Si fa strada pertanto l’idea del pericolo che all’eclissarsi dell’ordine garantito dalla divinità (difficile da comprendere, ma pur sempre

¹⁵ Pl., *Men.*, 76 E: {ΣΩ.} Τραγική γάρ ἐστίν, ὃ Μένων, ἡ ἀπόκρισις, ὥστε ἀρέσκει σοὶ μᾶλλον ἢ ἡ περὶ τοῦ σχήματος; *Crat.*, 408 C: {ΣΩ.} Οἴσθα ὅτι ὁ λόγος τὸ πᾶν σημαίνει καὶ κυκλεῖ καὶ πολεῖ αἰεὶ, καὶ ἔστι διπλοῦς, ἀληθῆς τε καὶ ψευδῆς. [...] τὸ δὲ ψεῦδος κάτω ἐν τοῖς πολλοῖς τῶν ἀνθρώπων καὶ τραχὺ καὶ τραγικόν· ἐνταῦθα γὰρ πλεῖστοι οἱ μῦθοί τε καὶ τὰ ψεῦδη ἐστίν, περὶ τὸν τραγικὸν βίον. Cf. G. Casertano, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli 1996; sul rapporto tra tragedia e *apátē*, cf. T. G. Rosenmeyer, *Gorgias, Aeschylus and «Apate»*, in «*American Journal of Philology*» 76, 1955, 225-260; per le analogie strutturali intercorrenti tra i *dissoi logoi* e il linguaggio tragediografico, cf. M. Untersteiner, *I sofisti*, Torino 1949, pp. 34 e 140.

¹⁶ Si veda la posizione assunta da Socrate nel *Fedro* (229 C ss.) platonico.

¹⁷ Per un tentativo d’interpretazione storico-culturale di una tale trasformazione, cf. E. Montanari, *Il mito dell’autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981, pp. 172 (nota 31), 173 e 207 ss.

¹⁸ Anche quando si voglia ridurre la sofistica a retorica, pure si deve tenere presente che la retorica a sua volta dipende dalla politica, cf. H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Berlin-Leipzig 1912.

autorevole) non subentri l'ordine offerto dalla ragione, ma semplicemente nessun ordine. Alla relatività delle tradizioni e dunque delle istituzioni s'accompagna per i sofisti la consapevolezza che i valori di una società non sono tali in senso assoluto, ma piuttosto rappresentano il prodotto storico di quella società in quel momento. Da qui il ruolo ambiguo del *sophistēs*, l'"esperto del sapere", la cui esperienza passa per la consapevolezza che, se il linguaggio deve adattarsi alla relatività del reale, allora dovrà anche riprodurre in qualche modo la struttura multiforme e cangiante,¹⁹ così come la potenza stessa della parola appare legata alla duplicità dei suoi effetti, rispetto ai quali la parola è come un *phármakon*: terapeutica e venefica. Il discorso di persuasione è, dunque, in tutto simile alle purificazioni, ai *katharmoi* del mago – dove compare per la prima volta l'accostamento tra *goeteía* e *magheía* –²⁰ il cui potere iatrico e curativo rimanda alla figura del medico,²¹ del quale il sofista condivide la capacità di ristabilire per sé e per gli altri un rapporto vantaggioso con le cose²².

Parallelamente, nell'ambito della tragedia, la riflessione sul mito investe il piano delle istituzioni che regolano i rapporti tra gli uomini e l'ordine dei valori improntato ad un ordine cosmico superiore, svelando, con la consapevolezza del linguaggio metateatrale di Euripide, i cortocircuiti interni alla tradizione.

Se la questione si pone a livello di coscienza critica soltanto a partire da un

¹⁹ Cf. F. Trabattoni, «Prefazione» in M. Bonazzi, *I sofisti*, op. cit., pp. 13-32.

²⁰ Il potere dell'incantesimo poggia sull'illusione e la svalutazione della *goeteía* è sottolineata proprio dall'accostamento alla *magheía*: entrambe sono arti ingannatrici, cf. F. Graf, *La magia nel mondo antico (La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique)*, Paris 1994, Bari 1995, p. 26 ss.

²¹ Nella visione medico-razionalistica di V secolo (vedi trattato pseudo ippocratico *Περὶ ἰερῆς νόσου* redatto alla fine del V sec. a.C.) tali rimedi sono considerati empiri: Καθαρμοῖσι τε χρέονται καὶ ἐπαιδιῆσι, καὶ ἀνοσιώτατόν γε καὶ ἀθεώτατον ποιέουσιν, ὡς ἔμοιγε δοκέει, τὸ θεῖον (*Morb. Sacr.*, 1, 93ss.), perché assimilati alla superstizione e alla magia. *Kathartés* e *iatér* hanno in comune la razionalità, ma si distinguono per il fatto che il *kathartés* muove da false premesse, pretendendo di forzare o costringere gli dèi. Cf. F. Graf, *La magia nel mondo antico*, op. cit., pp. 29-34; G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge 1979, pp. 49-58.

²² Pl., *Thi.*, 167c 2-4 = 80 A21a: al sofista è assegnato il compito di fare sì che alla città appaia "giusto ciò che è utile e non ciò che è dannoso" (αἰσθήσεις τε καὶ ἀληθεῖς ἐμποιεῖν, τοὺς δὲ γε σοφοὺς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν).

dato momento storico, pure la percezione dell'intima contraddittorietà del reale su cui si fonda l'*apátē*, di cui l'uomo è a un tempo vittima e artefice, è già presente nella polarità dialettica della rappresentazione mitica.²³

Partendo dunque dalla relatività del reale e dal discorso sull'*apátē*, l'interesse vuole concentrarsi sul "significato prerazionale" del termine e del concetto di *sophisma* nel tentativo di delineare il "problema delle origini religiose di certi schemi concettuali, individuando gli aspetti di continuità tra pensiero religioso e pensiero filosofico",²⁴ rispetto ai quali l'anello di congiunzione è rappresentato proprio dalla "forma" tragica, che al tempo stesso evidenzia le fratture logiche emergenti tra i due sistemi di pensiero.

L'arte dell'inganno inteso come *sophisma* è di fatto una questione non estranea alla tragedia greca, non soltanto nella sua accezione retorica, ma come modalità di comportamento legata alla riflessione sull'ambiguità che investe i rapporti tra uomini e cose – e non solo parole e cose – finendo per interessare la sfera culturale, ideologica e sociale. I riferimenti ai *sophismata* che condizionano le relazioni tra gli uomini e il rapporto degli uomini con i propri dèi sono particolarmente presenti nell'opera di Euripide.

Il riferimento va all'attestazione del termine e al suo utilizzo nell'*Ifigenia in Tauride*.²⁵

²³ Cf. M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, op. cit., pp. V-IX, in particolare le note 5, 7 e 10 relative alla storia degli studi sul problema della verità a partire dall'indagine lessicale del termine greco *alétheia*. Si vedano anche J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965; L. Gernet, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.

²⁴ L'impostazione del problema, così come è formulata, riprende le parole introduttive di Detienne a *I maestri di verità* (pp. VIII-IX), dove, in termini analoghi, è posta la questione relativa al concetto di *alétheia*.

²⁵ Messa in scena, com'è noto, intorno al 414 a.C., negli anni compresi tra la spedizione siciliana del 415 e la svolta oligarchica del 411, nell'ambito di una radicale operazione di revisionismo operata da Euripide sullo sfondo del fallimento del programma democratico-demagogico della politica di Pericle e dei suoi successori (vedi Cleone), legato al disastro siciliano e al conseguente ridisegnarsi dei rapporti di Atene con Sparta e con la Persia, culminando nel colpo di stato di Teramene (404 a.C.), preludio dell'affermazione dell'egemonia tebana sul territorio attico e del definitivo eclissarsi dell'istituto democratico della *polis* con la fine dello stato ateniese (cf. A. Beltrametti (a cura di), *Euripide. Le tragedie*, con un saggio di D. Lanza, 3 Voll., Milano 2007, in particolare *Idoli e sostituzioni mitiche*: «Premessa» all'*Ifigenia in Tauride*, vol. 2, pp. 329-338).

La tradizione più antica del mito accolto da Euripide è riportata nei *Kypria* di Stasino, noti dal più tardo compendio del neoplatonico Proclo. Ifigenia è la *parthénos* figlia di Agamennone di cui Artemide richiede il sacrificio in Aulide per propiziare la partenza della flotta achea – bloccata nel porto beotico da venti contrari – alla volta di Troia. Sostituita sull’altare con una cerva grazie all’intervento della stessa Artemide, Ifigenia è messa in salvo e resa immortale nella terra dei Tauri:²⁶

“Dopo che l’esercito si fu radunato in Aulide, Agamennone, avendo ucciso una cerva durante una battuta di caccia, affermò di tirare meglio di Artemide. La dea, sdegnatasi, li tratteneva dalla navigazione inviando tempeste. Dopo che Calcante ebbe palesato il volere della dea e vaticinato che sarebbe stato necessario sacrificare Ifigenia ad Artemide, fattala giungere come per sposarla ad Achille [agli Achei] erano in procinto di immolarla, ma Artemide, dopo averla rapita, la portò nel paese dei Tauri e la rese immortale. Una cerva al posto della fanciulla la dea pose sull’altare”.

Nella riflessione tragica avviata dall’*Agamennone* eschileo, dove non si fa accenno alla sostituzione con la cerva e alla salvezza di Ifigenia, il problema relativo alla richiesta da parte della ‘pura’ Artemide (*Ártemis hagná*)²⁷ – che ha in odio il “pasto delle aquile” (*deípnon aietôn*) – di un sacrificio ‘senza legge’ e ‘indegno di un banchetto’ (*ánomon kai ádaiton*)²⁸ è posto nei termini della contrapposizione tra ciò che è lecito o illecito al livello del sacro, evocata dall’intimo dissidio di Agamennone ricordato dal coro:²⁹

²⁶ Procl., *Chr.*, 135-143 (*Kypria*, 104, 12 [42-48 Bernabè]): και τὸ δεῦτερον ἠθροισμένου τοῦ στόλου ἐν Αὐλίδι Ἀγαμέμνων ἐπὶ θηρῶν βαλὼν ἔλαφον ὑπερβάλλειν ἔφησε καὶ τὴν Ἄρτεμιν. μηνίσασα δὲ ἡ θεὸς ἐπέσχεν αὐτοῦς τοῦ πλοῦ χειμῶνας ἐπιπέμπουσα. Κάλχαντος δὲ εἰπόντος τὴν τῆς θεοῦ μῆνιν καὶ Ἰφιγένειαν κελεύσαντος θύειν τῇ Ἀρτέμιδι, ὡς ἐπὶ γάμον αὐτὴν Ἀχιλλεῖ μεταπεμψάμενοι θύειν ἐπιχειροῦσιν. Ἄρτεμις δὲ αὐτὴν ἐξαρπάσασα εἰς Ταύρους μετακομίζει καὶ ἀθάνατον ποιεῖ, ἔλαφον δὲ ἀντὶ τῆς κόρης παρίστησι τῷ βωμῷ.

²⁷ Cf. Aesch., *Ag.*, 135-138 (D. Page, *Aeschyli septem quae supersunt tragoedias*, Oxford 1972): {ΧΟΡΟΣ} οἴκτω γὰρ ἐπίφθονος Ἄρτεμις ἀγνά παανοῖσιν κυσὶ πατρός αὐτότοκον πρὸ λόχου μογεράν πτάκα θυομένοισι· στυγεῖ δὲ δεῖπνον αἰετῶν.

²⁸ Cf. Aesch., *Ag.*, 146-154: ἰήιον δὲ καλέω Παιῶνα, μὴ τινας ἀντιπνόους Δαναοῖς χρονίας ἐχενῆδας ἀπλοίας τεύξῃ, σπευδομένα θυσίαν ἐτέραν, ἄνομόν τιν', ἄδαιτον, νεικέων τέκτονα σύμφυτον, οὐ δεισήνορα.

²⁹ Aesch., *Ag.*, 206-217: ‘βαρεῖα μὲν κῆρ τὸ μὴ πιθέσθαι, βαρεῖα δ', εἰ τέκνον δαΐζω, δόμων ἄγαλμα, μαιῶν παρθενοσφάγοισιν ρείθροις πατρώους χέρας πέλας βωμοῦ. τί τῶνδ' ἄνευ κακῶν; πῶς λιπόνανς γένωμαι ξυμμαχίας ἀμαρτῶν; παυσανέμου γὰρ θυσίας

“Pesante sciagura il non obbedire,
ma pesante anche se dovrò uccidere mia figlia,
la gioia della mia casa,
macchiando queste mani paterne sull’altare
con un fiotto di sangue della vergine sacrificata (sgozzata):
quale di queste decisioni è priva di mali?
[...] Desiderare con passione bramosa
Un sacrificio che plachi i venti,
e il sangue della vergine,
è lecito [θέμις]. E che ciò sia bene”.

In Eschilo il senso del tragico si rivela nel conflitto scatenato dal “senso della misura e del rispetto della divinità” di fronte a un “atto di dis-misura” che, in quanto offensivo per la stessa divinità, “non può essere deciso semplicemente dall’uomo, ma deve coinvolgere la responsabilità del dio stesso”.³⁰

“E poiché si sottomise al giogo della necessità [ἀνάγκας]
spirando nell’animo un mutamento
empio, impuro, sacrilego,
da allora cambiò la sua mente
e fu pronto a osare tutto:
poiché rende arditi i mortali la follia sciagurata [αἰσχρόμητις]
che dà turpi consigli e avvia le sofferenze:
ebbene, sopportò di farsi sacrificatore
della figlia, come aiuto a una guerra
che puniva il ratto di una donna,
e come rito preliminare alla partenza delle navi”.

L’intima contraddittorietà della realtà tragica, scatenata dalla presenza antitetica di *Cháris* e *Bía*,³¹ chiamate in causa entrambe quando l’uomo

παρθενίου θ' αἵματος ὄργᾳ περιόργως ἐπιθυμεῖν θέμις. εὗ γὰρ εἶη. Nel testo: traduzione di E. Medda, in *Eschilo. Oresteia*, Introduzione di V. Di Benedetto, traduzione e note di E. Medda, L. Battezzato, M. P. Pattoni, Milano 2006¹¹, p. 247 ss.

³⁰ Aesch., *Ag.*, 218-227: ἐπεὶ δ' ἀνάγκας ἔδω λέπαδνον {[στρ. ε.} φρενὸς πνέων δυσσεβῆ τροπαίαν ἄναγνον, ἀνιερὸν, τόθεν τὸ παντότολμον φρονεῖν μετέγνω. βροτοὺς θρασύνει γὰρ αἰσχρόμητις τάλαινα παρακοπὰ πρωτοπήμων. ἔτλα δ' οὖν θυτῆρ γενέσθαι θυγατρός, γυναικοποιῶν πολέμων ἄρωγὰν καὶ προτέλεια ναῶν (nel testo: traduzione di E. Medda). Cf. commento di V. De Benedetto, «Introduzione» in *Eschilo. Oresteia*, op. cit., p. 39 ss.

³¹ Aesch., *Ag.*, 182 s.: δαιμόνων δέ που χάρις βίαιος σέλμα σεμνὸν ἡμένων.

Giuseppina Paola VISCARDI, « Il sóphisma e l’arte dell’inganno », in *Rationalité tragique, Zetesis - Actes des colloques de l’association* [En ligne], n° 1, 2010, URL: <http://www.zetesis.fr> © Tous droits réservés.

s'interroga sugli oscuri disegni divini, cerca la sua risposta nella sottomissione di Agamennone al giogo di *Ananke*, ammettendo l'intervento di forze che travalicano le sue intenzioni annullandone in qualche modo la volontarietà delle azioni, guidate da *Aischròmetis* e giustificate da *Thémis*.

Eppure l'evento tragico, risolto nella ineluttabilità della scelta di farsi "sacrificatore della propria figlia" (*thutér thugatρός*), ancora assolve, "nella concretezza della rappresentazione", a una funzione stabilizzante e conciliatrice.³²

Più tardi, la lettura euripidea della tradizione mitica, una volta superati i concetti più arcaici di *Themis* e *Ananke*, scopre il *sophisma* e con esso l'ambivalenza come aspetto della stessa realtà e non come conseguenza dello scontro tra forze opposte e complementari. In qualche modo il dissidio interiore scompare laddove l'uomo non è più succube, ma consapevole di una realtà di cui egli stesso è partecipe.

Nell'*Ifigenia in Tauride*, la *parthénos* scampata al sacrificio in Aulide arriva a biasimare i *sophismata* della dea capace, a un tempo, di condannare l'impurità di chi si è macchiato del sangue di un omicidio, di un cadavere o di un parto, e di compiacersi del sangue versato per lei nei sacrifici:³³

“Io biasimo le sottigliezze della dea [τὰ τῆς θεοῦ δὲ μέφομαι σοφίσματα],
che se un uomo si contamina di un omicidio,
col contatto d'un cadavere o d'un parto,
lo esclude dagli altari perché lo ritiene impuro,
proprio lei che si compiace di sacrifici umani.
Non è possibile che una tale follia abbia generato la sposa di Zeus
Leto. Io dunque

³² Cf. V. De Benedetto, «Introduzione» in *Eschilo. Oresteia*, op. cit., p. 7 ss. Sulle nozioni morali e giuridiche nella Grecia antica, cf. L. Gernet, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968, pp. 175-260.

³³ Eur., *I.T.*, 380-391: τὰ τῆς θεοῦ δὲ μέφομαι σοφίσματα, ἥτις βροτῶν μὲν ἦν τις ἄψηται φόνου ἢ καὶ λοχείας ἢ νεκροῦ θίγηι χεροῖν βωμῶν ἀπείργει, μυσαρὸν ὡς ἡγουμένη, αὐτὴ δὲ θυσίας ἡδεται βροτοκτόνοις. οὐκ ἔσθ' ὅπως ἔτεκεν ἂν ἡ Διὸς δάμαρ Λητῶ τοσαύτην ἀμαθίαν. ἐγὼ μὲν οὖν τὰ Ταντάλου θεοῖσιν ἐστιάματα ἄπιστα κρίνω, παιδὸς ἠσθῆναι βορᾶι, τοὺς δ' ἐνθάδ', αὐτοὺς ὄντας ἀνθρωποκτόνους, ἐς τὴν θεὸν τὸ φαῦλον ἀναφέρειν δοκῶ· οὐδένα γὰρ οἶμαι δαιμόνων εἶναι κακόν. Nel testo: traduzione (lievemente modificata) di F. M. Pontani, in A. Beltrametti (a cura di), *Euripide. Le tragedie*, op. cit., vol. 2, p. 365 ss.

giudico incredibile il banchetto preparato da Tantalò agli dèi,
che avrebbero mangiato le carni del figlio,
Credo che sono gli uomini, omicidi quali sono, gettano la loro colpa
sulla dea.
Nessuno degli dèi, infatti, credo che sia malvagio”.

La narrazione è interamente articolata intorno a una lunga sequenza di inganni, a cominciare dalle *téchnai* di Odisseo, con cui Ifigenia fu strappata alla madre sotto il pretesto di andare in sposa ad Achille, come ricorda lei stessa nel prologo della tragedia.³⁴

Nella lontana terra dei Tauri, Ifigenia è “senza nozze, nè figli, nè patria, nè cari” (*ágamos áteknos ápolis áphilos*):³⁵ perdute le sue origini e il contesto culturale di appartenenza, la *parthénos* greca si spoglia della propria umanità e s’identifica con la *Parthénos*, la dea locale alla quale è consacrata l’offerta sacrificale dei naufraghi stranieri, soprattutto Greci.³⁶

Eppure, per una sorta di passaggio di consegna, l’Ifigenia taurica mostra di aver appreso la lezione dell’inganno mettendola in pratica in prima persona,³⁷ salvando dal sacrificio a cui è destinato il fratello Oreste, giunto in Tauride insieme all’amico Pilade per recuperare “con l’astuzia o anche grazie al caso” (*è téchnaisin è tûchei tini*) l’antico *xóanon* di Artemide, secondo l’ingiunzione oracolare di Apollo.³⁸ Ifigenia, fingendo che non sia lecito sacrificare Oreste perché impuro (essendosi macchiato del matricidio ad Argo),³⁹ attua il piano di fuga per sé e per il fratello servendosi di riti ed

³⁴ Cf. Eur., *I.T.*, 24-25: ἦν χρὴ σε θῆσαι. καὶ μὲν Ὀδυσσεύως τέχναις μητρὸς παρείλοντ’ ἐπὶ γάμοις Ἀχιλλέως.

³⁵ Cf. Eur., *I.T.*, 218-220: νῦν δ’ ἀξείνου πόντου ξείνα δυσχόρτους οἴκους ναίω, ἄγαμος ἄτεκνος ἄπολις ἄφιλος.

³⁶ Cf. Hdt. 4, 103, 1-2; Paus. 1, 43, 1; sulle usanze dei Tauri, cf. anche Apollod., *Epit.*, 6: “*I Tauri sono una popolazione scita e per tradizione uccidono tutti gli stranieri e li gettano nel fuoco sacro, che si trova nel recinto sacro e sale direttamente dall’Ade*”.

³⁷ Cf. Eur., *I.T.*, 1031-1032: {Ιφ.} ταῖς σαῖς ἀνίαις χρήσομαι σοφίσμασιν. {Ορ.} δειναὶ γὰρ αἱ γυναιῖκες εὐρίσκειν τέχνας.

³⁸ Cf. Eur., *I.T.*, 77-90: τὰ δ’ ἄλλα σιγῶ, τὴν θεὸν φοβουμένη) [θύω γὰρ ὄντος τοῦ νόμου καὶ πρὶν πόλει ὅς ἂν κατέλθῃ τήνδε γῆν Ἑλλην ἀνὴρ] κατάρχομαι μὲν, σφάγια δ’ ἄλλοισιν μέλει [ἄρρητ’ ἔσωθεν τῶνδ’ ἀνακτόρων θεᾶς].

³⁹ Cf. Eur., *I.T.*, 1035: {Ιφ.} ὡς οὐ θέμις σε λέξομεν θύειν θεᾶ; 1037: {Ιφ.} οὐ καθαρὸν ὄντα· τὸ δ’ ὄσιον δώσω φόνωι.

espedienti ingannevoli (*dólia kathármata* e *dólia technémata*).⁴⁰

Attraverso la sua singolare esperienza mitica, la “straniera” (*xénē*, come la chiama lo stesso Oreste)⁴¹ mostra una natura radicalmente mutata: ritrovata nel proprio percorso taurico al polo opposto della consacrazione sacrificale, violando in prima persona il tabù dell’uccisione nel ruolo di officiante, come “controparte eroica” di Artemide,⁴² al termine dell’esperienza taurica Ifigenia ha ormai acquisito l’arte dell’inganno partecipando così della natura del dio, dell’alterità che è nell’ambiguità o anche, *viceversa*, dell’ambiguità che è nell’alterità (ciò che è ‘altro’ da sé, ma che rappresenta anche l’‘altro aspetto’ del sé).

Del resto, per Euripide, *ho theòs* è “quella cosa poliedrica e indecifrabile” (*poikílon kai dustékmarton*)⁴³, evocata dalle parole pronunciate dal vecchio nunzio dell’*Elena* alla notizia che Menelao ha ritrovato in Egitto, lontano da Troia, la sposa creduta adultera. L’*Elena* dell’omonima tragedia,⁴⁴ infatti, non è più l’“autrice delle disgrazie patite in Ilio”, come voleva la tradizione omerica, poiché “vittime d’inganno da parte degli dèi” (*pròs theō d’êmen êpatêménoi*) gli Achei stringevano di lei solo “la luttuosa parvenza d’una nuvola” (*nephélēs àgalma échontes*).⁴⁵

⁴⁰ Cf. Eur., *I.T.*, 1316 (δόλια καθάρματα); 1355 (δόλια τεχνήματα).

⁴¹ Cf. Eur., *I.T.*, 1356: {Op.}... εἰχόμεσθα τῆς ξένης.

⁴² Ch. Wolff, *Euripides’ Iphigenia among the Taurians: Aetiology, Ritual and Myth*, in «Classical Antiquity», 11/2, 1992, pp. 308-334, in particolare pp. 317-320.

⁴³ Cf. Eur., *Hel.*, 711-712: {Θε.} ὃ θύγατερ, ὁ θεὸς ὡς ἔφην τι ποικίλον καὶ δυστέκμαρτον. Si veda la traduzione di F. M. Pontani (“*Figliola mia, che cosa impenetrabile e versipelle, un dio!*”) e il commento di A. Beltrametti (in *Euripide. Le tragedie*, op. cit., vol. 2, p. 605, nota 60) a proposito del contesto orfico in cui si muove l’*Elena*, dove gli attributi del dio ποικίλον e δυστέκμαρτον sembrerebbero rinviare a Dioniso, l’inafferrabile, metamorfico e complesso dio delle *Baccanti* (cf. G. Cerri, *Elementi dionisiaci nell’Elena di Euripide*, in «AION» 1989, pp. IX-X).

⁴⁴ D’impianto analogo a quello dell’*Ifigenia in Tauride* e rappresentata solo qualche anno più tardi (412 a.C.): l’ipotesi della gemellarità delle due tragedie, che possono ricondursi alla stessa *fabula*, è stata avanzata in particolare da H. Grégoire, nell’introduzione all’edizione dell’*Ifigenia* del 1925, e confermata nel 1950 nell’edizione dell’*Elena*.

⁴⁵ Cf. Eur., *Hel.*, 703-705: {Θε.} οὐχ ἴδε μόχθων τῶν ἐν Ἰλίῳ βραβεύς; {Με.} οὐχ ἴδε-πρὸς θεῶν δ’ ἦμεν ἠπατημένοι [νεφέλης ἀγαλμ’ ἔχοντες ἐν χεροῖν λυγρόν]. La versione euripidea del mito, mutuata dalla più antica tradizione lirica di Stesicoro (seconda metà del VII sec.) è ripresa anche da Apollod., *Ep.*, 6.

Incentrate su due figure femminili oggetto di culti e di leggende locali altrettanto antiche e importanti, l'*Elena* e l'*Ifigenia in Tauride* sviluppano motivi drammaturgici e formali identici, rivelando nell'impianto narrativo un parallelismo strutturale che impone la riflessione sulla continuità del progetto tematico e culturale della drammaturgia euripidea. A livello di coscienza collettiva, la messa in discussione dell'opposizione greci-barbari, vincitori-vinti, si traduce in uno sguardo rovesciato e accusatorio, nel progressivo ribaltamento della prospettiva della guerra come della vanità del sacrificio, cioè dei due istituti su cui si fonda il patto sociale tra gli uomini della *polis*. Il teatro scopre così, attraverso le sue stesse forme narratologiche, l'ambiguità del teatro stesso, come dell'epica e di ogni altra grande forma di rappresentazione o auto-rappresentazione su cui poggiano le credenze connesse all'ideologia del consenso: "chi, in nome dei valori collettivi, gentilizi prima e democratici poi, crede che si possa giustificare la morte violenta ammette che la violenza sia e resti implicita nell'ordine culturale in cui vive".⁴⁶

Inquadrando il culto taurico della Dea Vergine nell'ottica della contrapposizione culturale e ideologica tra la pratica del sacrificio dello straniero presso i popoli barbari e il riferimento mitico al sacrificio della propria stessa progenie presso i Greci, Euripide decostruisce la versione eschilea dell'ultimo tratto della saga atridica, risemantizzandone i nuclei tematici principali: la *liceità* del sacrificio umano; l'impurità, a cui si collega la riflessione intorno alla *thémis* (ciò che è stabilito non per decreto di legge ma per costume sociale); la menzogna, per la quale gli uomini attribuiscono agli dèi la loro follia e gli dèi impongono agli uomini false credenze.⁴⁷

Il passaggio definitivo della *parthénos* 'reintegrata', che fa ritorno in Grecia come eroina in qualità di prima sacerdotessa del tempio di Artemide a Brauron, si compie sotto il segno della dea *poliade*, Atena, all'interno del culto di stato:⁴⁸

⁴⁶ Cf. A. Beltrametti (a cura di), *Euripide. Le tragedie*, op. cit., vol. 2, p. 338.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 336.

⁴⁸ Eur., *I.T.*, 1462-1467: σε δ' ἀμφὶ σεμνάς, Ἰφιγένεια, λείμακας Βραυρωνίας δεῖ τῆιδε κληιδουχεῖν θεᾶι· οὗ καὶ τεθάψῃι καθανοῦσα, καὶ πέπλων ἄγαλμά σοι θήσουσιν εὐπῆνους ὑφάς, ἃς ἂν γυναῖκες ἐν τόκοις ψυχορραγεῖς λίπωσ' ἐν οἴκοις.

“ATENA: [...] Quanto a te, Ifigenia, dovrai sulle sacre colline di Brauron tenere le chiavi (essere sacerdotessa) per questa dea. Qui sarai sepolta dopo la tua morte, e collocheranno in omaggio per te di vesti fini tessuti, che le donne agonizzanti nei parti lasciarono in casa”.

In quest’ottica, la lettura proposta da J. P. Vernant per l’Artemide Taurica vale anche per Ifigenia: “nel momento in cui si fa greca la sua alterità precipita”, cioè “la sua funzione s’inverte”, nella misura in cui diventa espressione della “capacità che implica la cultura di integrare a sé ciò che le è estraneo”, cioè “di assimilare l’alterità”,⁴⁹ ritrovando in essa la propria identità.

Il modello paradigmatico del padre sacrificatore della figlia, evocato dalla richiesta di un sacrificio umano da parte di Artemide, collega il ciclo mitico dell’Artemide taurica, o *tauropola*, al *logos* culturale dell’Artemide di Munichia al Pireo, in cui si narra di un tale Embaros che “agì scaltramente” (*sophíasthai*) a proposito di un voto fatto. Il racconto, attribuito al grammatico Pausania (autore di una *Attikōn onomátōn Synagōgē*), è riportato da Eustazio nel commento al secondo libro dell’*Iliade* (v. 732) per spiegare l’origine del proverbio: “«sei Embaros», cioè accorto, prudente” (*émbaros ei: toutésti nounechés, phrónimos*).⁵⁰

“Lo stesso Pausania racconta anche che un tale Embaros agì scaltramente riguardo a un voto [ἐπι εὐχῆ σοφίσασθαι]. Edificò infatti, dice, un tempio di Artemide Munichia, e trovandosi in questo un’orsa uccisa poi dagli Ateniesi, si scatenò una pestilenza, da cui l’oracolo

⁴⁹ J.-P. Vernant, *La morte negli occhi (La Mort dans les Yeux*, Paris 1985), Bologna 1987, p. 29.

⁵⁰ Paus. Att. in Eust., *Commentarii ad Hom. Il. 2, 732* (Vol. 1, 517, 14-21): ὁ δ’ αὐτὸς Πausανίας ἱστορεῖ καὶ τινα Ἐμβαρον ἐπι εὐχῆ σοφίσασθαι. ἰδρύσατο γάρ, φησί, Μουνυχίας Ἀρτέμιδος ἱερόν. ἄρκτου δὲ γενομένης ἐν αὐτῷ καὶ ὑπὸ Ἀθηναίων ἀναιρεθείσης λοιμὸς ἐπεγένετο, οὗ ἀπαλλαγὴν ὁ θεὸς ἐχρησμάδησεν, εἴ τις τὴν θυγατέρα θύσει τῇ Ἀρτέμιδι. Βάρος δὲ ἡ Ἐμβαρος ὑποσχόμενος οὕτω ποιήσειν ἐπι τῷ τὴν ἱερωσύνην τὸ γένος αὐτοῦ διὰ βίου ἔχειν, διακοσμήσας τὴν θυγατέρα, αὐτὴν μὲν ἀπέκρυπεν ἐν τῷ ἀδύτῳ, αἶγα δὲ ἐσθῆτι κοσμήσας ὡς τὴν θυγατέρα ἔθυσεν. ὅθεν εἰς παροιμίαν, φησί, περιέστη «Ἐμβαρος εἶ», τουτέστι νουνεχῆς, φρόνιμος. Sulla leggenda di Embaros nell’ambito del culto di Artemide Munichia si veda anche G. P. Viscardi, “*Émbaros eimi: toutésti nounechés, phrónimos*. Strategie di sostituzione e dinamiche sacrificali nel *lógos* di Munichia”, in E. Bona – M. Curnis, *Linguaggi del potere, poteri del linguaggio. Langages du pouvoir, pouvoirs du langage*, Atti del Colloquio internazionale del PARSa (Torino 2008), Alessandria 2010, pp. 35-50.

vaticinò la liberazione, se qualcuno avesse sacrificato la figlia ad Artemide, e Baros o Embaros dopo aver promesso che avrebbe agito di conseguenza in cambio del sacerdozio a vita per il suo génos, preparata la propria figlia la nascose nella parte più interna del tempio e adornata una capra con una veste la sacrificò come (fosse) la figlia. Da questo, dice, deriva il proverbio: «sei Embaros», cioè accorto, prudente [«Ἐμβαρος εἶ», τουτέστι νουνεχής, φρόνιμος]”.

A fronte della richiesta oracolare di sacrificare una figlia ad Artemide per liberare la comunità dal *miasma* (= *loimós*, punizione divina per la morte dell’orsa), la scaltrezza di Embaros consiste nel mettere in scena una doppia dissimulazione: nasconde la figlia nel tempio creando l’illusione della sua presenza attraverso il travestimento di una capra che, nascosta sotto abiti femminili, appare a sua volta altro da quello che è in realtà.

Il momento centrale del *lógos* munichio è nella finzione mimetica dell’atto performativo, ingannevole in quanto dissimulatore e come tale funzionale ad eludere l’ordine dell’oracolo, la parola che è legge. Al tempo stesso, pur disattendendo il voto fatto alla dea, Embaros si rivela l’unico in grado di liberare la comunità dal pericolo di un contagio epidemico e quindi di un annullamento collettivo. Ricordando le parole di Plutarco citate all’inizio di questo articolo, nel suo ruolo di abile ingannatore (*apatēsas* = *sophistēs*) l’eroe di Munichia è “più giusto (*dikaióteros*) di chi non inganna” perché “ha realizzato quanto ha promesso”, cioè ha assicurato la sopravvivenza del gruppo evitando di compiere un’azione indegna di una mente assennata: alla *aischrómetis* dell’Agamennone eschileo si oppongono il *noús* e la *phrónesis* del *nounechēs kai phrónimos*, del *sophistēs* che, sul piano dell’eziologia mitica del culto, risolve la contraddizione aperta tra l’impurità del sangue e la *liceità* del versare sangue, escogitando personalmente il modo in cui attuare la sostituzione della figlia con l’animale, a differenza di altri contesti analoghi di fondazione, dove l’atto di sostituzione è generalmente affidato all’intervento o alla volontà del dio.

L’azione di Embaros è una chiara azione di *mētis*: in relazione al rapporto tra uomini e dèi il *sophíasthai* del *tis anér* di Munichia indica la capacità culturale dell’uomo in grado, mediante l’acutezza d’ingegno (che coniuga abilità pratica e buon senso, giudizio) di ripristinare, con uno stratagemma, un rapporto corretto con la divinità senza macchiarsi della colpa del versare sangue umano, risolvendo sul piano mitico il ‘cortocircuito’ della violenza innescata dal *sacrificium-sacrilegium*. Una tale capacità, un tale potere, accomuna la figura del saggio, capace di sfidare la divinità e vincerla con la

sua stessa arma (il *sóphisma*), a quella del mago: l'astuzia di Embaros segna infatti "il momento decisamente arcaico caratterizzato dal potere della magia".⁵¹

Ancora: la vicenda dell'eroe di Munichia è menzionata da Eustazio come un esempio di *Thettalòn sóphisma*, espressione tessala utilizzata per indicare azioni che testimoniano una natura poliedrica (*poikilos*), oscillante tra cialtroneria e perizia, "capace di tutto" (*panoúrgos*) e perciò enigmatica e ingannevole. In sostanza si tratta né più né meno che di un "raggiro" (*tò panoúrgēma*),⁵² poiché per l'"esperto del sapere" della Tessaglia (*ek Thettalias sophistēs*) il *Thettalòn sóphisma* è un "cambiamento arguto di pensiero in un pensiero differente, secondo l'uso (o l'occasione)".⁵³ Da ciò risulta più chiara la doppia accezione del termine *émbaros* già attestato in Esichio col significato di "insensato, sciocco (anche nel senso di lento, tardo), oppure accorto (giudizioso, assennato)" (*ēlithios, mōrós ē nounechēs*),⁵⁴ e l'uso ambiguo dell'espressione *émbaros eimí*, che nella speculazione tardo-antica gode di una autonoma tradizione paremiografica, usata "per i pazzi e i dissennati" (*epì tōn parapaióntōn kai memēnótōn*).⁵⁵

Nella natura duplice e ambigua di Embaros sembra ancora una volta rispecchiarsi la natura stessa del dio, caratterizzata da quell'aggettivo *poikilos* utilizzato anche per definire, nella tradizione esiodea, la natura del

⁵¹ C. Montepaone, *Il mito di fondazione del rituale munichio in onore di Artemis*, in «Cahiers du Centre Jean Bérard» 5, Napoli 1979, pp. 65-76, in particolare p. 74 s. Per altri esempi simili a quello relativo alla vicenda di Embaros, si rimanda al saggio di G. Herman, "Rituals of Elusion", in G. Herman – I. Shatzman (eds.), *Greeks between East and West. Essays in Greek Literature and History in Memory of David Asheri*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities, 2007.

⁵² Eust., *Commentarii ad Hom. Il. 2*, 732 (Vol. 1, 517, 23-25): «Θεσσαλὸν σόφισμα ὡς πανούργων καὶ ποικίλων μαρτυρουμένων τῶν ἐκεῖ». ὡς εἶναι κατ' αὐτὸν Θετταλὸν σόφισμα μὴ τοῦτο ἢ ἐκεῖνο, ἀλλ' ἀπλῶς τὸ πανούργημα.

⁵³ Eust., *Commentarii ad Hom. Il. II*, 732 (Vol. 1, 517, 27-28): Σόφισμα δὲ Θετταλὸν φάναϊ τὸν ἐκ Θετταλίας σοφιστήν, ὡς παρὰ τῷ Ἀθηναίῳ κείται, μετάληψις ἐστὶ νοήματος ἀστεία εἰς νόημα ἑτεροῖον παρὰ τὸ σύνηθεσ.

⁵⁴ Hsch., *Lex.*, ε 2284, s.v. <ἔμβαρως> ἠλίθιος, μωρός ἢ νουνεχίς. Μένανδρος Φάσματι [fr. 2 Koe.]; cf. Hsch., *Lex.*, ο 1680, s.v. <οὐκ ἔμβαρως εἶ> οὐ φρονεῖς. ἀπὸ τῆς ἐμβάρου φρονήσεως [Men. fr. 368 Koe.] ("Non sei imbaros": non sei prudente; dalla prudenza di Embaros).

⁵⁵ Phot., s.v. Ἐμβαρὸς εἰμι; *Suda*, ε 937, s.v.; *Append. Prov.* 2, 54 (Ἐμβαρὸς εἰμι: ἐπὶ τῶν παραπαιόντων καὶ μεμηνότων); *Apostol.*, 7, 10 (Ἐμβαρὸς εἰμί... ὅθεν καὶ εἰς παροιμίαν περιέστη. τάττεται δὲ ἐπὶ τῶν παραπαιόντων καὶ μεμηνότων).

titanico figlio di Japeto, quel Prometeo *poikilóboulos*⁵⁶ che sopra tutti “sa cose sagge”,⁵⁷ dall’“animo consapevole”,⁵⁸ e “dall’arte ingannevole”,⁵⁹ punito dall’accorto Zeus (il *mētíeta*, “tutto-saggio”, divoratore di *Metis*)⁶⁰ per aver rubato e ucciso il bue sacro al dio, dividendone le parti tra uomini e dèi in modo ingannevole e iniquo, per mettere alla prova la mente del dio (*Diòs nóon exapaphískōn*), determinando così la definitiva separazione tra mortali e immortali.⁶¹

Un’altra figura mitica per molti aspetti simile alla figura di Embaros è quella di Palamede, figlio di Climene (nipote di Pasifae, la tessala figlia del Sole sposa di Minosse) e di Nauplio (nato a sua volta dall’unione della danaide Amimone e di Poseidone), eponimo fondatore della città euboica di Nauplia ed esperto della navigazione, con l’abitudine di ingannare i naviganti con false segnalazioni di luce provocandone la morte (la stessa che gli sarebbe poi toccata in sorte).⁶²

La natura di Palamede si riflette nella stessa etimologia del nome (il cui significato sembra alludere peraltro a un’antica sapienza). Il termine *palámē* indica infatti, *strictu sensu*, il “palmo della mano” e, in senso negativo,

⁵⁶ Cf. Hes., *Th.*, 520-521: ταύτην γάρ οἱ μοῖραν ἐδάσσατο μητίετα Ζεύς. δῆσε δ’ ἀλυκτοπέδησι Προμηθεῖα ποικιλόβουλον, δεσμοῖς ἀργαλέοισι, μέσον διὰ κίων’ ἐλάσσας.

⁵⁷ Cf. Hes., *Th.*, 559: Ἰαπετιονίδη, πάντων πέρι μῆδεα εἰδώς.

⁵⁸ Cf. Hes., *Th.*, 536-537: Μηκῶνῃ, τότ’ ἔπειτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ δασσάμενος προῦθηκε, Διὸς νόον ἐξαπαφίσκων.

⁵⁹ Hes., *Th.*, 540 (δολίῃ ἐπὶ τέχνῃ); 560 (δολίης... τέχνης).

⁶⁰ Hes., *Th.*, 886-890: Ζεὺς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρώτην ἄλοχον θέτο Μῆτιν, πλεῖστα θεῶν εἰδυῖαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων. ἀλλ’ ὅτε δὴ ἄρ’ ἔμελλε θεὰν γλαυκῶπιν Ἀθήνην τέξεσθαι, τότ’ ἔπειτα δόλω φρένας ἐξαπατήσας αἰμυλίοισι λόγοισιν ἐὴν ἐσκάτθετο νηδύν (“*Zeus, re degli dèi, per prima prese in sposa Metis, che sa più di tutti gli dèi e degli uomini mortali. Ma quando costei la dea glaucopide Atena fu sul punto di partorire, allora ingannando il suo cuore con parole astute, la inghiottì nel suo ventre...*”, traduzione di G. Arrighetti).

⁶¹ Cf. Hes., *Th.*, 535-557. Ancora Esiodo (*Op.*, 47-52) attribuisce a Prometeo il furto del fuoco di cui avrebbe fatto dono ai mortali, avviando il processo di “omizzazione” legato al superamento della natura antropofagica dei mangiatori di carne cruda (cf. S. Moscovici, *La Société contre Nature*, Paris 1972) attuando il passaggio dal *crudo* al *cotto* (cf. C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*, in *Mythologiques*, I, Paris 1964). Nella riflessione platonica oltre al fuoco Prometeo avrebbe rubato per gli uomini dalla fucina di Efesto ed Atena anche l’ἔντεχνος σοφία (cf. Plat., *Prot.*, 320c-321c).

⁶² Apollod., 2, 1; 3, 2; *Epit.*, 3; 6, 8.

“mano usata in atti violenti”,⁶³ dove violenza significa tracotanza e superbia (*hybris*) che, nel pensiero religioso greco, sono caratteristiche peculiari di una mente ingannevole (si veda ancora l’ esempio di Prometeo).

Dall’ ambivalenza del termine deriva anche il significato ambivalente dell’ azione espressa dal verbo *palamaómai*: “maneggiare”, “mettere in atto”, “essere capace di” o “abile in” qualcosa (detto di natura versatile), ma anche, in senso traslato, “escogitare”, da cui “ordire, macchinare”,⁶⁴ detto di natura tanto ingegnosa quanto ingannevole, perché in grado con la propria arte di intervenire sulla realtà delle cose, adeguandole alla necessità contingente, così come la mano abile è in grado di plasmare la materia a proprio piacimento.

Nella speculazione lessicografica di Esichio, infatti, *palámai* sono dette “le mani” e le *téchnai*, perciò *pálamis* è l’ “artigiano”, *technítēs*, colui che possiede perizia pratica e abilità di esecuzione.⁶⁵ La connessione semantica tra i verbi *palamaómai* e *sophízomai* (“praticare un’ arte”, “essere esperto in una tecnica”, ma anche “ordire imbrogli”) emerge subito con particolare evidenza. Entrambi i verbi, infatti, sono indicativi di un sapere tecnico che si traduce anche in abilità di pensiero – arguzia o perspicacia – e capacità d’ invenzione – che alla perizia collega l’ astuzia – laddove il primo, *palamaómai*, assume una sfumatura di significato legata a un sapere più pratico (talento di mano), mentre il secondo, *sophízomai*, dalla radice semantica di *sophía*, sembra implicare una conoscenza più filosofica, intellettuale, legata alla esperienza che si fa intelligenza, e finisce per indicare l’ attività di una qualsiasi tecnica, da quella nautica a quella medica. Agli inizi del V sec. a.C. la forma verbale genera il sostantivo *sophistēs* per l’ uomo *sesophisménos*, esperto in una tecnica, di nuovo *technítēs* (= *pálamis*), in riferimento ad ogni artefice o artigiano, inventore, maestro, dal

⁶³ *Il.*, 3, 128 e 5, 558; Aesch., *Supp.*, 865.

⁶⁴ Cf. *TLG (Thesaurus Linguae Graecae)*, Packard Humanities Institute, Perseus Project and others, P. J. Heslin (1999-2007), s.v. *παλαμαόμαι*.

⁶⁵ Cf. Hsch., *Lex.*, π 146-149, s.v. <παλάμαι>· αἱ χεῖρες· καὶ αἱ τέχναι· ἐπεὶ δι’ αὐτῶν πολλὰ μαίόμεθα (“*Palámai*” sono le mani, e anche le arti [nel senso di talento, mestiere, abilità o scaltrezza di mano], poichè per mezzo di esse cerchiamo di fare molte cose); <παλάμη>· τέχνη· χεῖρ; <παλαμήσας>· τεχνάσας· ἐργάσας; <παλαμήσασθαι>· τεχνάσασθαι· καὶ τὰ ὅμοια; <πάλαμις>· τεχνίτης, παρὰ τοῖς Σαλαμ(ι)νίοις (“*Palamis*” significa artigiano, presso i Salamini).

medico all'astronomo, dall'indovino al musico-poeta.⁶⁶

Per la sua qualità antonomastica, Palamede, l'eroe culturale del ciclo troiano noto principalmente dalla letteratura teatrale post-omerica per la sua ingegnosa natura (*sophōtātē phýsis*),⁶⁷ è ricordato appunto come l'"inventore (*heuretēs*) di molte cose", in particolare del gioco dei dadi,⁶⁸ ma anche dei numeri e del calcolo matematico – come puntualizza Platone – che "fra tutte le conoscenze necessarie all'uomo" è "la più necessaria di tutte", se si vuole essere veramente un uomo, poichè "la capacità di calcolare e numerare" è "per sua natura" uno di quei saperi "atti a fare da guida verso il puro pensiero" (*pròs tèn nóēsin*), benchè "nessuno sappia valersene correttamente".⁶⁹

⁶⁶ Cf. A. Capizzi, "L'organizzazione del sapere", in M. Vetta (a cura di), *La civiltà dei Greci. Forme luoghi contesti*, Roma 2002 (1a ed. 2001), pp. 269-295, in particolare p. 276.

⁶⁷ Ar., *Ra.*, 1451: {ΔΙ.} εὖ γ' ὃ Παλάμηδες, ὃ σοφωτάτη φύσις· ταυτὶ πότερ' αὐτὸς ἠῦρες ἢ Κηφισοφῶν; ("Ben fatto, Palamede, oh abilissimo ingegno! E questo, l'hai scoperto tutto da solo...?"); cf. Philostr., *Her.*, 685, 25: Παλάμηδες... φρονιμώτατος ἀνθρώπων ("il più prudente degli uomini"). A Palamede sono dedicate tragedie di Eschilo, Sofocle, Euripide, di cui restano alcuni frammenti.

⁶⁸ Cf. Ar., *Thesm.*, 770; Eur., *I.A.*, 195-198; Paus., 2, 20, 3; Hsch., s.v. <Εὐβοεύς>· ὁ Παλαμήδης, ὁ πολλῶν εὐρετής·. Sull'invenzione del gioco dei dadi (κύβοι), confuso anche con gli scacchi (πεσσοί), in uso presso i Greci fin dall'epoca arcaica, cf. Hdt., 1, 94 (sulle usanze dei Lidi).

⁶⁹ Pl., *Resp.*, 522d-523a: ἢ οὐκ ἐννεόηκας ὅτι φησὶν ἀριθμὸν εὐρῶν τάς τε τάξεις τῶ στρατοπέδῳ καταστήσαι ἐν Ἰλίῳ καὶ ἐξαριθμῆσαι ναῦς τε καὶ τᾶλλα πάντα, ὡς πρὸ τοῦ ἀναριθμητῶν ὄντων [...]. Ἄλλο τι οὖν, ἦν δ' ἐγώ, μάθημα ἀναγκαῖον πολεμικῶ ἀνδρὶ θήσομεν λογιζέσθαι τε καὶ ἀριθμεῖν δύνασθαι; Πάντων γ', ἔφη, μάλιστα, εἰ καὶ ὀτιοῦν μέλλει τάξεων ἐπαῖειν, μᾶλλον δ' εἰ καὶ ἀνθρώπος ἔσεσθαι. Ἐννοεῖς οὖν, εἶπον, περὶ τοῦτο τὸ μάθημα ὅπερ ἐγώ; [...] Κινδυνεύει τῶν πρὸς τὴν νόησιν ἀγόντων φύσει εἶναι ὧν ζητοῦμεν, χρῆσθαι δ' οὐδεὶς αὐτῶ ὀρθῶς, ἐλκτικῶ ὄντι παντάπασιν πρὸς οὐσίαν (per le parti citate nel testo: traduzione di M. Vegetti, *Platone. Repubblica*, introduzione, traduzione e note, Milano 2008², p. 865 ss.). Nell'*Autodifesa* attribuitagli da Gorgia è lo stesso Palamede a rivendicare per sé l'invenzione dell'aritmetica e di altre tecniche (*Gorg.*, *Pal.*, B 11a, 30 DK). Allo stesso eroe culturale, infatti, si attribuiva anche la scoperta di alcune lettere dell'alfabeto (cf. Philostr., *Her.* 710: ὁ Παλαμήδης "ἐγὼ γράμματα οὐχ εὔρον" εἶπεν, "ἀλλ' ὑπ' αὐτῶν εὐρέθην..."; Hsch., s.v. <Παλαμήδης> εὔρε τὸ 'ζ' καὶ 'π' καὶ 'φ' καὶ 'χ' στοιχεῖα; etc.), dell'uso della moneta e del calcolo astronomico. Si noti, per inciso, che la scrittura ed il calcolo matematico (cf. Aesch., *Prom.* 459ss.) sono pure annoverati, accanto alla medicina e alla divinazione, tra i benefici prometeici.

Ancora Platone cita Palamede come l'*Eleatikós Palamédēs*, identificandolo con Zenone per la sua capacità di “parlare ad arte” (*légōn téchnēi*) al punto da far apparire al suo ascoltatore le stesse cose “simili e dissimili, una e molte, ferme e in moto”.⁷⁰

In astuzia e scaltrezza Palamede avrebbe surclassato in più occasioni Odisseo, “ricco d’ingegno” o “dalla mente versatile” (*polútropōn*),⁷¹ smascherandone la finzione della follia ideata per non partecipare alla guerra di Troia e cadendo vittima per questo, secondo una tradizione non raccolta dai poemi omerici,⁷² della vendetta dell’eroe. Accusato dallo stesso Odisseo di istigare i soldati alla diserzione col gioco dei dadi e di aver ricevuto soldi da Priamo, il figlio di Nauplio sarebbe stato giudicato e condannato a morte per aver osato sfidare gli dèi col dado truccato.⁷³ Prima di morire, avrebbe esclamato: “Verità, tu moristi prima di me”. Nel frammento euripideo dell’omonima tragedia perduta, a proposito della sua morte si legge: “Avete ucciso, o Danai, il tutto-saggio (*Mētīeta*)”.⁷⁴

Nell’*Autodifesa di Palamede* nota dalla tradizione diretta dei frammenti gorgiani, posta la premessa che “due sono le ragioni per cui tutti fanno tutto: per ottenere un guadagno o per scampare a una pena”,⁷⁵ Gorgia fa pronunciare allo stesso Palamede la propria dichiarazione di non colpevolezza:⁷⁶

⁷⁰ Pl., *Phdr.*, 261d (cf. Diog. Laert., 9, 25): {ΣΩ.} Τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνη, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἐν καὶ πολλὰ, μένοντά τε αὐτὰ καὶ φερόμενα. L’eleatico Zenone avrebbe inteso dimostrare per assurdo la verità del rigoroso monismo insegnato da Parmenide, provando che il concetto di molte cose singole individuali coesistenti tra loro è contraddittorio, poiché ognuna di queste cose singole risulta, rispetto alle altre, simile e dissimile e, in se stessa, una e molteplice, ferma e in movimento.

⁷¹ *Od.*, 1, 1: Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον; Pl., *Hp. Mi.*, 364 e.

⁷² Nel *Catalogo delle navi* (*Il.*, 2, 494-877) non c’è traccia dell’episodio.

⁷³ Apollod., *Epit.*, 3, 8; Philostr., *Her.*, 33; Ovid., *Met.*, 13, 2.

⁷⁴ Eur., *Frg.* 918 Nauck. La tragedia doveva fare parte della tetralogia comprendente le *Troiane*, l’*Alessandro* (Paride) e *Sisifo*.

⁷⁵ Gorg., *Pal.*, B 11a, 19 DK: δισσῶν γὰρ τούτων ἔνεκα πάντες πάντα πράττουσιν, ἢ κέρδος τι μετιόντες ἢ ζημίαν φεύγοντες (nel testo: traduzione di M. Bonazzi).

⁷⁶ Gorg., *Pal.*, B 11a, 25-26 DK: κατηγορήσας δέ μου διὰ τῶν εἰρημένων λόγων δύο τὰ ἐναντιώτατα, σοφίαν καὶ μανίαν, ὡπερ οὐχ οἶον τε τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον ἔχειν. ὅπου μὲν γὰρ με φῆις εἶναι τεχνήεντά τε καὶ δεινὸν καὶ πόριμον, σοφίαν μου κατηγορεῖς, ὅπου δὲ

“(25) Con i tuoi discorsi mi accusi di due atteggiamenti completamente opposti, di accortezza e follia [σοφίαν καὶ μανίαν], due qualità che non possono trovarsi nello stesso uomo. Quando infatti mi definisci abile [τεχνήεντά] e ingegnoso negli intrighi mi accusi di accortezza; ma mi accusi di follia, quando affermi che avrei tradito la Grecia: perché follia è buttarsi nelle imprese impossibili, svantaggiose, vergognose [μανία γὰρ ἐστὶν ἔργοις ἐπιχειρεῖν ἀδυνάτοις, ἀσυμφόροις, αἰσχροῖς], per colpa delle quali si danneggeranno gli amici, si avvantaggeranno i nemici, si renderà la propria vita indegna e insicura. Pertanto come si può prestare fede a un simile uomo che nello stesso discorso parlando agli stessi uomini a proposito degli stessi argomenti sostiene tesi completamente opposte? (26) Vorrei sapere da te se gli uomini sapienti li consideri stupidi o intelligenti [σοφούς ἄνδρας νομίζεις ἀνοήτους ἢ φρονίμους]. Se stupidi, il ragionamento è sicuramente nuovo, ma non è vero; se intelligenti, non conviene certo a chi è intelligente macchiarsi delle colpe più gravi e in più preferire il male ai beni presenti. Perciò, se sono accorto, non ho commesso la colpa, se l’ho commessa, non sono accorto. Sicchè, in entrambi i casi, tu menti [δι’ ἀμφοτέρα ἂν εἴης ψευδής]”.

Giocando sul piano retorico con la coppia di opposti accortezza/ follia, Gorgia argomenta la sua tesi difensiva basandola interamente sulla complementarità dei contrari che caratterizzano la natura del saggio/folle, comune alla figura di Palamede come a quella di Embaros, l’astuto/stolto di Munichia, il *sophistēs ek Thettalías*.⁷⁷ Se agli occhi degli uomini caduti

λέγεις ὡς προὔδιδουν τὴν Ἑλλάδα, μανίαν· μανία γὰρ ἐστὶν ἔργοις ἐπιχειρεῖν ἀδυνάτοις, ἀσυμφόροις, αἰσχροῖς, ἀφ’ ὧν τοὺς μὲν φίλους βλάπτει, τοὺς δ’ ἐχθροὺς ὠφελήσει, τὸν δὲ αὐτοῦ βίον ἐπονειδιστον καὶ σφαλερὸν καταστήσει. καίτοι πῶς χρὴ ἀνδρὶ τοιούτῳ πιστεύειν, ὅστις τὸν αὐτὸν λόγον λέγων πρὸς τοὺς αὐτοὺς ἄνδρας περὶ τῶν αὐτῶν τὰ ἐναντιώτατα λέγει; (26) βουλοίμην δ’ ἂν παρὰ σοῦ πυθέσθαι, πότερον τοὺς σοφοὺς ἄνδρας νομίζεις ἀνοήτους ἢ φρονίμους. εἰ μὲν γὰρ ἀνοήτους, καινὸς ὁ λόγος, ἀλλ’ οὐκ ἀληθής· εἰ δὲ φρονίμους, οὐ δῆπου προσήκει τοὺς γε φρονοῦντας ἐξαμαρτάνειν τὰς μεγίστας ἀμαρτίας καὶ μᾶλλον αἰρεῖσθαι κακὰ πρὸ παρόντων ἀγαθῶν. εἰ μὲν οὖν εἰμι σοφός, οὐχ ἤμαρτον· εἰ δ’ ἤμαρτον, οὐ σοφός εἰμι. οὐκοῦν δι’ ἀμφοτέρα ἂν εἴης ψευδής (nel testo: traduzione di M. Bonazzi).

⁷⁷ Sembra sia stato proprio Gorgia ad introdurre in Tessaglia la più antica forma di sofistica, cf. Philostr., *V. Soph.* 1, 1 (= Gorg., A 1a, 1 DK): ἤρξε δὲ τῆς μὲν ἀρχαιοτέρας [σοφιστικῆς] Γ. ὁ Λεοντίνος ἐν Θετταλοῖς; cf. Pl., *Men.*, 70 a-b: {ΣΩ.} Ὡ Μένων, πρὸ τοῦ μὲν Θετταλοὶ εὐδόκιμοι ἦσαν ἐν τοῖς Ἑλλησιν καὶ ἐθαυμάζοντο ἐφ’ ἱπικῇ τε καὶ πλούτῳ, νῦν δέ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ ἐπὶ σοφίᾳ, καὶ οὐχ ἥκιστα οἱ τοῦ σοῦ ἐταίρου Ἀριστίππου πολῖται Λαρισσαῖοι. τούτου δὲ ὑμῖν αἰτίος ἐστὶ Γοργίας· ἀφικόμενος γὰρ εἰς τὴν πόλιν ἐραστὰς ἐπὶ σοφίᾳ εἴληφεν Ἀλευαδῶν τε τοὺς πρώτους, ὧν ὁ σὸς ἐραστής ἐστὶν Ἀριστίππος, καὶ τῶν ἄλλων Θετταλῶν; cf. Cic., *Orat.*, 52, 176: Isocrates, cum tamen audisset in Thessalia

nell'inganno ordito da Odisseo Palamede è visto come il 'traditore della patria', nello sguardo rovesciato e assolutorio di Gorgia il *sophòs anér* è riabilitato come il "benefattore della Grecia, Greco tra Greci" (*euergétēs tēs Hellàdos, Hállēnas Hállēn*).⁷⁸

"(36) [...] È in vostro potere il compimento della giustizia [τὸ τέλος ἐνι τῆς δίκης]. Non ci potrebbe essere errore peggiore di questo. Giudicando ingiustamente [δικάσαντες ἀδίκως] non vi rendereste colpevoli solo verso di me e i miei familiari, ma voi stessi maturereste la consapevolezza di esservi macchiati di un atto terribile, empio, ingiusto, illegale [δεινὸν ἄθεον ἄδικον ἄνομον ἔργον] mandando a morte un uomo, un compagno, utile a voi, benefattore della Grecia [εὐεργέτην τῆς Ἑλλάδος] – un Greco, voi Greci [Ἕλληνας Ἕλληνα] – senza aver dimostrato certa alcuna colpa né attendibile alcuna accusa".

Mania e *sophía* sono dunque i due aspetti che – in maniera speculare alla coppia di opposti/ complementari *alétheia* ed *apátē* – rivelano, nella dualità del mondo umano, l'ambiguità riscontrata nel mondo divino.

L'uomo che in qualche modo si è reso simile al dio, come nel caso dell'Ifigenia Taurica e dell'Embaros Munichio, arrivando a partecipare della natura stessa del dio perché del dio condivide l'ambivalenza, mostra di possedere l'arte dell'inganno (in cui è maestro Palamede), a cui è associata la capacità di distinguere il vero dal falso, il giusto dall'ingiusto, il bene dal male come manifestazioni duplici di un'unica realtà, cioè quella forma di conoscenza che implica il possesso della verità conquistata attraverso l'esperienza dell'alterità.⁷⁹

Gli dèi conoscono la Verità, ma sanno anche ingannare con le loro apparenze e con le loro parole: nelle apparenze nascondono trappole tese agli uomini, le loro parole sono sempre enigmatiche, poiché 'nascondono'

adulescens senem iam Gorgiam.

⁷⁸ Gorg., *Pal.*, B 11a, 36 DK: [...] ἐν ὑμῖν γὰρ τὸ τέλος ἐνι τῆς δίκης. ἁμαρτία δ' οὐκ ἂν γένοιτο μείζων ταύτης. οὐ γὰρ μόνον εἰς ἐμὲ καὶ τοκέας τοὺς ἐμοὺς ἁμαρτήσεσθε δικάσαντες ἀδίκως, ἀλλ' ὑμῖν αὐτοῖς δεινὸν ἄθεον ἄδικον ἄνομον ἔργον συνεπιστήσεσθε πεποικότες, ἀπεκτονότες ἄνδρα σύμμαχον, χρήσιμον ὑμῖν, εὐεργέτην τῆς Ἑλλάδος, Ἕλληνας Ἕλληνα, φανεράν οὐδεμίαν ἀδικίαν οὐδὲ πιστὴν αἰτίαν ἀποδείξαντες (nel testo: traduzione di M. Bonazzi).

⁷⁹ M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, op. cit., p. VII s. In certi ambienti filosofico-religiosi il "maestro di verità" s'identifica appunto col saggio o mago (*ibid.*, pp. 54-56).

nella misura in cui ‘dis-velano’.⁸⁰ Dall’altra parte, l’uomo che possiede la Verità manifesta la sua sapienza in maniera non immediatamente leggibile agli occhi degli altri, compiendo azioni insolite, o folli, per il comune buon senso, perché il suo livello d’interpretazione del reale, e quindi di intervento su di esso, sfugge alla comprensione dei più, cioè, per dirla con Gorgia, di coloro che non sono abbastanza perspicaci da lasciarsi ingannare, giacché solo le menti più colte e sensibili sono in grado di seguire e comprendere l’illusione creata da una mente ingannevole.

Nei miti presi in esame la saggezza, intesa come abilità e capacità di giudizio (qualità intellettuale e morale che contrappone il ‘buon senso’ al ‘senso comune’), acquisita (nel caso dell’Ifigenia taurica) o già data come sapere magico (nel caso di Embaros), rimanda a una più antica forma sapienziale maturata in contesti di riferimento altri, come la Scizia e la Tessaglia.

L’esperienza dell’alterità, comune tanto ad Embaros che a Ifigenia, investe perciò sul piano della geografia mitica il superamento dell’identità nazionale greca presupposto dal percorso paradigmatico di ‘imbarbarimento’ vissuto da Ifigenia o dalla natura stessa del saggio/mago incarnato da Embaros come esperto di un sapere propriamente tessalico. Per entrambi, il superamento o la negazione dell’identità si riflette nella mancanza di riferimenti genealogici.

L’Ifigenia taurica della tradizione euripidea si presenta così “senza nozze né figli né patria né cari”: solo dopo aver perduto le proprie origini culturali, una volta diventata *xéne* persino agli occhi del fratello Oreste, Ifigenia può tornare ad essere greca e ricoprire in Grecia il ruolo di sacerdotessa di Artemide in qualità di eroina culturale, destinataria di un culto nell’ambito di un contesto iniziatico, cioè di formazione e integrazione dei giovani nell’ambito della *polis*.

Il *nounechés kai phrónimos* di Munichia è inizialmente presentato come *tis Embaros ē Bárros*: di lui non si sa niente al di fuori dei fatti accaduti al Pireo, eppure è destinato ad assumere il ruolo di sacerdote (*hieréús*) e la funzione di eroe culturale nel contesto mitopoietico legato alla fondazione di un culto

⁸⁰ Lo stesso oracolo – sottolinea Eschilo – “si mostra attraverso un velo, come una giovane sposa”, cf. Aesch., *Ag.*, 1178-1179: {Κα.} καὶ μὴν ὁ χρησμὸς οὐκέτ' ἐκ καλυμμάτων ἔσται δεδορκῶς νεογάμου νύμφης δίκην.

e di una prassi rituale.⁸¹ La sua importanza come eroe culturale si riflette peraltro nella tradizione paremiografica in cui il suo esempio diviene paradigmatico, cioè rappresentativo – per assimilazione (*émbaros eimi toutèsti nounechès*) o per contrasto (*tàttetai epì tōn memenótōn*) – di un agire sociale (religiosamente) corretto.

Lo stesso Palamede, il *sophòs anér* possessore di Verità, si vedrà negato ad arte il proprio statuto di saggio/sapiente: nel discorso gorgiano la riabilitazione del personaggio passa, appunto, per l'affermazione della sua greicità proprio in ragione della riacquisizione dell'originario statuto di eroe culturale che gli era stato negato.

In conclusione, attraverso gli esempi mitici di quelli che potremmo definire “maestri d'inganno”, è possibile ricostruire un quadro culturale in cui si riscopre l'antica funzione cosmogonica e ordinatrice comune al Prometeo *agkulo-mētēs* e *aioló-mētis*,⁸² dove l'accento è posto sulla centralità dell'astuzia, intesa come abilità ‘sofistica’ di interpretazione (= presa di posizione, alterazione, *apátē*) della realtà, e sul ruolo di *Mētis* – l'accorta prudenza, la riflessione sottile, che alla dimensione d'intelligenza associa il valore di premeditazione – divinità polimorfa e primordiale delle antiche teogonie orfiche che, sul modello esiodeo (ma attraverso una nuova teologia della genesi), ponevano il potere di metamorfosi e l'attività plasmatrice (= capacità di adeguarsi alla realtà delle cose e di intervenire su di essa) – all'origine della *condicio humana*, secondo un processo di ordine intellettuale.⁸³

⁸¹ *Suda*, β 122, s.v. Βάρος: ὄνομα κύριον. ἦν δὲ ἱερεύς. καὶ ζήτει τὴν περὶ τούτου ἱστορίαν ἐν τῷ ἔμβαρος εἰμι; *Append. Prov.* 2, 54, s.v. Ἐμβαρός εἰμι: ... Ψηφισαμένων δὲ τῶν Ἀθηναίων τοῦτο, αἴγα ἀντὶ τῆς θυματρὸς κοσμήσας εἰς θυσίαν ταύτην τῷ βωμῷ προσήγαγεν. Ἐχρήσαντο γοῦν τῇ παροιμίᾳ οἱ Ἀθηναῖοι ἐπὶ τῶν παραπαιόντων (“*Allora, avendo gli Ateniesi stabilito ciò per decreto, una capra travestita al posto della figlia condusse all'altare per un tale sacrificio. Gli Ateniesi usarono pure il proverbio per coloro che compiono azioni prive di senso*”).

⁸² Cf. Hes., *Th.*, 546; *Op.*, 48 (ἀγκυλομήτης). Detto anche di Crono nell'epica omerica e nella cosmogonia esiodea (*Il.*, 2, 205; *Od.*, 21, 415; Hes., *Th.*, 18). Cf. Hes., *Th.*, 511; Aesch., *Supp.*, 1036 (αιολόμητης).

⁸³ Nella nuova teologia della genesi proposta dagli orfici sulla linea della *Teogonia* esiodea, *Mētis* è la prima generatrice, divinità androgina, dalla doppia natura, *diphués* (*O.F.*, frg. 87, 1). Per R. Merkelbach (*Der Orphische Papyrus von Derveni*, in «*Zeitschrift*

Giuseppina Paola VISCARDI
PhD in Storia delle Religioni

Università degli Studi di Napoli "Federico II"
Dipartimento di Discipline Storiche "Ettore Lepore"

für Papyrologie und Epigraphie», 1967, pp. 21-32, in particolare p. 25) esiste un collegamento tra *Mêtis* intesa come *phrónesis*, di cui parla il commentatore del poema orfico noto dal Papiro di Derveni, e la *nóesis* di Diogene di Apollonia o il *Noûs* di Anassagora. Si noti, tuttavia, che *phrónesis* ha un valore meno astratto, meno puramente intellettuale e filosofico che *nóesis* e *noûs* (cf. M. Detienne – J.-P. Vernant, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia (Les ruses de l'intelligence. La Mêtis des Grecs*, Paris 1974) Roma-Bari 1977, pp. 97-128, in particolare pp. 101-102). Infine, si osservi, per inciso, che *mêtis* indica anche "abilità di intreccio", detto della "composizione di tessuti con fili intrecciati" (si veda lavorazione del cotone o dello juta), e in questo senso, in particolare, richiama il significato dell'aggettivo *poikilos*, "variegato, multicolore", di tessuto filato con stoffe multicolori, usato, come si è avuto modo di vedere, tanto per definire la natura del dio (cf. Eur., *Hel.* 711), quanto per indicare l'abilità 'sofistica' dell'uomo (cf. Eust., *Commentarii ad Hom. Il.* 2, 732).

Giuseppina Paola VISCARDI, « Il sóphisma e l'arte dell'inganno », in *Rationalité tragique*, Zetesis - Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 1, 2010, URL: <http://www.zetesis.fr> © Tous droits réservés.