

## IL SOPHISMA E L'ARTE DELL'INGANNO

“Il confine tra il bene e il male scompare: ecco il sofista”  
(F. Nietzsche)

La tragedia, scrive Gorgia, “è un inganno per il quale chi inganna è più giusto di chi non inganna, e chi è ingannato è più saggio di chi non è ingannato”. Nella tradizione indiretta di Plutarco la spiegazione del passo gorgiano è chiara: “è più giusto chi inganna perchè ha realizzato quanto ha promesso, mentre chi si è lasciato ingannare è più saggio: facile preda del piacere dei discorsi infatti è la mancanza di perspicacia”.<sup>1</sup>

Lo stesso Gorgia precisa:<sup>2</sup> “gli ispirati incantesimi di parola (*éntheoi dià lògōn epōidai*)<sup>3</sup> sono apportatori di gioia, liberatori di pena. Aggiungendosi infatti alla disposizione dell'animo (*tēi dōxei tēs psychēs*) la potenza dell'incanto (*dynamis tēs epōidēs*), questa la blandisce e persuade e trascina col suo fascino. Di fascinazione e magia (*goēteias kai mageias*) si sono create due arti (*dissai téchnai*) consistenti in errori dell'animo e in inganni dell'opinione (*psychēs hamartémata kai dōxēs apatémata*)”. Le osservazioni gorgiane nascono da una consapevolezza di fondo, che cioè “la parola è un grande sovrano, che con piccolissimo corpo e invisibile compie imprese massimamente divine”.<sup>4</sup> 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:<sup>5</sup> “è dovere dell'uomo sia dire rettamente ciò che si addice (*tò déon*),<sup>6</sup> sia confutare... Pertanto io voglio, svolgendo il discorso secondo un certo procedimento logico (*logismòs*),<sup>7</sup> liberare dall'accusa lei così diffamata e, dimostrati mentitori i suoi detrattori e svelata la verità, far cessare l'ignoranza”.

In quella che è stata definita una “mentalità socialmente determinata” le strutture del *logos* “sono già presenti nel *mythos*”.<sup>8</sup> Quando, però, la spaccatura che separa le parole dalle cose arriva a vanificare ogni discorso sulla verità, intesa come conformità tra *logos* e realtà, allora gli uomini si trovano a dover dare un significato alla realtà con l'ausilio del solo *logos*, che a sua volta è sempre altro dalla realtà stessa. Esclusi pertanto da una comprensione oggettiva della realtà, agli uomini non resta che interpretarla e in questa interpretazione risiede l'alterazione che coincide con una presa di posizione, cioè, per dirla con Gorgia, con un *apāte* (che è altro dal falso, *pseudos*), poichè l'unico tipo di verità possibile è quella soggettiva. La drammaticità della posizione umana consiste

<sup>1</sup> Plut., *De glor. Ath.*, 5, 348 c (Gorg., 82B23 D.-K.): [ἡ τραγωδία] ἀπάτην, ὡς Γ. φησίν, ἦν ὁ τ' ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος. ὁ μὲν φὰρ ἀπατήσας δικαιότερος ὅτι τοῦθ' ὑποσχόμενος πεποίηκεν, ὁ δ' ἀπατηθεὶς σοφώτερος ἑυάλωτον γὰρ ὑφ' ἡδονῆς λόγων τὸ μὴ ἀναίσθητον (cf. DIELS - W. KRANZ 1954; GIANNANTONI 1981, p. 945; BONAZZI 2007, pp. 218-219).

<sup>2</sup> Gorg., *Hel.*, 82B11a, 10.

<sup>3</sup> ἐπωδαί 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; 484 A; *Men.*, 80 A (cf. TIMPANARO CARDINI in GIANNANTONI 1981, p. 930, nota 61).

<sup>4</sup> Gorg., *Hel.*, 82B11a, 8: λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς συγκρωτάτω σώματι καὶ ἀφανεστάτω θεϊότατα ἔργα ἀποτελεῖ.

<sup>5</sup> Gorg., *Hel.*, 82B11a, 2: τοῦ δ' αὐτοῦ ἀνδρὸς λέξαι τε τὸ δέον ὀρθῶς καὶ ἐλέγξαι... ἐγὼ δὲ βούλομαι λογισμὸν τινα τῷ λόγῳ δοῦς τὴν μὲν κακῶς ἀκούουσιν παῦσαι τῆς αἰτίας, τοὺς δὲ μεμφομένους ψευδομένους ἐπιδείξας καὶ δείξας τάληθες [ἦ] παῦσαι τῆς ἀμαθίας.

<sup>6</sup> τὸ δέον: espressione ambigua può anche non indicare “il vero” ma ciò che è opportuno in certe circostanze (cf. TIMPANARO CARDINI in GIANNANTONI 1981, p. 928, nota 54).

<sup>7</sup> λογισμὸς: riferimento al termine in Plat., *Phaedr.*, 267 A.

<sup>8</sup> Cf. CALAME, «Introduzione» in BURKERT 1981, pp. 8-9.

dunque nel fatto che laddove non esistono significati già dati ognuno deve costruirseli con le proprie capacità nella diversità delle situazioni.<sup>9</sup>

In altre parole, tornando a Gorgia: “le cose che vediamo non possiedono la natura che noi vogliamo ma quella che a ciascuno tocca in sorte”.<sup>10</sup> 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 come *logos*) 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” (*dissoi logoi*) come strumento ermeneutico ed epistemologico.

Se da una parte dunque l’accento è posto sulla dicotomia aperta all’interno del *mythos* dall’altra è nel *mythos* stesso che tale *aporìa* trova il suo compimento.

Nel prologo della *Teogonia* esiodea sono le Muse a fare la più caratteristica professione di ambiguità: “sappiamo dire molte cose ingannevoli (*pseudea*) simili a realtà (*etymoisin homoia*); ma quando vogliamo siamo anche capaci di dire cose veritiere (*alethèa*)”.<sup>11</sup> Le Muse sanno dire l’*Aletheia* e l’*Apate*, che assomiglia all’*Aletheia* tanto da sembrare una cosa sola: nell’intento programmatico di Esiodo una tale formula rappresenta lo stadio intermedio fra il piano mitico della duplice *Apate*, e il piano razionale dell’*alethes* e dello *pseudes*, traducendo a un tempo l’ambiguità dell’inganno e l’inganno dell’ambiguità.

A partire dall’*Odissea*<sup>12</sup> con la formula *pseudea etymoisin homoia* si tende a definire la potenza della retorica esercitata dai maestri di *metis* (Odiseo e Nestore): il carattere ambiguo dell’ingannevole è evidenziato dal riferimento agli *etyma* che indicano tanto la realtà degli *alethèa* quanto quella degli *pseudea*: l’ambiguità che il pensiero mitico non indaga, “perché gli è consustanziale” è fatta oggetto di un’analisi razionale che procede in termini di imitazione, di *mimesis*.<sup>13</sup> Così, in un pensiero 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” (*diplos*): *alethes* e *pseudes*. Come scrive Platone un responso ambiguo è tragico perché il «tragico» è dell’ordine dell’«ingannevole» (*pseudos*).<sup>14</sup> Al contempo, addebitando ai Sofisti il tentativo di una sistematica interpretazione allegoristica della mitologia,<sup>15</sup> 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-esiideo, 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*.<sup>16</sup>

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,<sup>17</sup> nella misura in cui mette in discussione il sistema relazionale

<sup>9</sup> Cf. CASERTANO 2004, pp. 44-54; TRABATTONI, «Prefazione» in BONAZZI 2007, pp. 25-31.

<sup>10</sup> Gorg., *Hel.*, 82B11a, 15.

<sup>11</sup> Hes., *Th.*, 27-28: ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, / ἴδμεν δ’ εὖτ’ ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.

<sup>12</sup> *Od.*, 19, 203; *Teogn.*, 713

<sup>13</sup> Cf. DETIENNE 2008, p. 55.

<sup>14</sup> Plat., *Men.*, 76 E; *Crat.*, 408 C. Sul rapporto tra tragedia e *apate*, cf. ROSENMEYER 1955, 225-260; sulle analogie strutturali intercorrenti tra i *dissoi logoi* e il linguaggio tragediografico, cf. UNTERSTEINER 1949, pp. 34 e 140.

<sup>15</sup> Si veda la posizione assunta da Socrate nel *Fedro* platonico (229 c ss.).

<sup>16</sup> Per un tentativo d’interpretazione storico-culturale di una tale trasformazione, cf. MONTANARI 1981, pp. 172 (nota 31), 173, 207 ss.

<sup>17</sup> Anche quando si voglia, con GOMPERZ (1912) ridurre la sofistica a retorica, pure si deve tenere presente che la retorica a sua volta dipende dalla politica.

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 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 *sophistes*, 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 mutevole, molteplice,<sup>18</sup> così come la potenza stessa della parola appare legata alla duplicità dei suoi effetti, rispetto ai quali la parola è come un *phàrmakon*: 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 *goeteia* e *magheia* –<sup>19</sup> il cui potere iatrico e curativo rimanda alla figura del medico,<sup>20</sup> del quale il sofista condivide la capacità di ristabilire per sé e per gli altri un rapporto vantaggioso con le cose.<sup>21</sup>

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 dato momento storico in poi, pure la percezione dell'intima contraddittorietà del reale su cui si fonda l'*apate*, di cui l'uomo è a un tempo vittima e artefice, è già presente nello sviluppo logico del pensiero greco rispecchiandosi nella polarità dialettica delle sue rappresentazioni mitiche.<sup>22</sup>

Partendo dunque dalla relatività del reale e dal discorso sull'*apate*, l'interesse vuole concentrarsi sul "significato prerazionale" del termine e del concetto di *sophisma* nel "sistema di pensiero mitico" e "il suo primo contenuto nel pensiero razionale", nel tentativo di delineare il "problema delle origini religiose di certi schemi concettuali, individuando gli aspetti di continuità tra pensiero religioso e pensiero filosofico",<sup>23</sup> 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.

---

<sup>18</sup> Cf. TRABATTONI, «Prefazione» in BONAZZI 2007, pp. 13-32.

<sup>19</sup> Il potere dell'incantesimo poggia sull'illusione e la svalutazione della *goeteia* è sottolineata proprio dall'accostamento alla *magheia*: entrambe sono arti ingannatrici (cf. GRAF 1995, pp. 26 s.).

<sup>20</sup> Nella visione medico-razionalistica di V secolo (cf. il trattato pseudo ippocratico *Peri hierês nousou* redatto alla fine del V sec. a.C.) tali rimedi (*katharmoi*) sono considerati "empi" (*anosiotatòn te atheōtatòn prēgma poiēousin*) perché assimilati alla superstizione e alla magia (*Morb. Sacr.*, 38-42). Il *kathartês* e il medico hanno in comune la razionalità, ma si distinguono per il fatto che il *kathartês* muove da false premesse, pretendendo di forzare o costringere gli dèi (cf. GRAF 1995, pp. 29-34; LLOYD 1979, pp. 49-58).

<sup>21</sup> Plat., *Theaet.*, 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".

<sup>22</sup> Cf. DETIENNE 2008, 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 *Aletheia* (cf. VERNANT 1965; GERNET 1968).

<sup>23</sup> L'impostazione del problema, così come è formulata, riprende le parole introduttive di Detienne a *I maestri di verità*, dove, in termini analoghi, è posta la questione relativa al concetto di *Aletheia* (cf. DETIENNE 2008, pp. VIII-IX).

Il riferimento va all'attestazione del termine e al suo utilizzo nell'*Ifigenia in Tauride*.<sup>24</sup>

La tradizione più antica del mito 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 da venti contrari – alla volta di Troia. Sostituita sull'altare con una cerva per l'intervento della stessa Artemide, Ifigenia è messa in salvo e resa immortale nella terra dei Tauri.<sup>25</sup>

*“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 (*Artemis hagná*)<sup>26</sup> di un sacrificio 'empio e mostruoso' (*thusian... ànomon tin'adaiton*)<sup>27</sup> 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:<sup>28</sup>

*“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)”.*

<sup>24</sup> 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. BELTRAMETTI 2007, p. 330 s.).

<sup>25</sup> Procl., *Kypria*, 104, 12 (42-48 Bernabè): καὶ τὸ δεύτερον ἠθροισμένου τοῦ στόλου ἐν Αὐλίδι Ἀγαμέμνων ἐπὶ θηρῶν βαλὼν ἔλαφον ὑπερβάλλειν ἔφησε καὶ τὴν Ἄρτεμιν. μνήσασα δὲ ἡ θεὸς ἐπέσχεν αὐτοῦς τοῦ πλοῦ χειμῶνας ἐπιπέμπουσα. Κάλχαντος δὲ εἰπόντος τὴν τῆς θεοῦ μῆνιν καὶ Ἰφιγένειαν κελεύσαντος θύειν τῇ Ἀρτέμειδι ὡς ἐπὶ γάμον αὐτὴν Ἀχιλλεὶ μεταπεμπόμενοι, θύειν ἐπιχειροῦσιν. Ἄρτεμις δὲ αὐτὴν ἐξαρπάσασα, εἰς Ταύρους μετακομίζει καὶ ἀθάνατον ποιεῖ. ἔλαφον δὲ ἀντὶ τῆς χόρης παρίστησι τῷ βωμῷ.

<sup>26</sup> Aesch., *Ag.*, 134-137 (D. Page, *Aeschylus septem quae supersunt tragoedias*, Oxford 1972, trad. di E. Medda): ΧΟΡ. οἴκτωι γὰρ ἐπίφθονος Ἄρτεμις ἀγνὰ/ πτανοῖσιν κυσὶ πατρὸς/ αὐτότοκον πρὸ λόχου μογερὰν πτάκα θυομένοισιν / στυγεί δὲ δέιπνον αἰετῶν (“Per compassione infatti la pura Artemide è adirata con gli alati cani del padre che sacrificano la misera lepre con la prole prima del parto. Ella odia il pasto delle aquile”).

<sup>27</sup> Aesch., *Ag.*, 146-150: ἴηιον δὲ καλέω Παιάνα,/ μὴ τινὰς ἀντυπνόους Δαναοῖς χρονί-/ας ἐχενήδας ἀπλοίας/ τεύξη σπυδομένα θυσίαν ἐτέραν ἄνομόν τιν' ἄδατον (“E io invoco il Guaritore cui si leva il grido 'iè' perché ella non procuri ai Danaei lunga sosta forzata che trattiene le navi con venti contrari, sollecitando un altro sacrificio empio e mostruoso”).

<sup>28</sup> Aesch., *Ag.*, 206-211; 214-217: βαρεῖα μὲν κῆρ τὸ μὴ πιθέσθαι,/ βαρεῖα δ' εἰ/ τέκνον δαίξω, δόμων ἄγαλμα,/ μαιῶν παρθενοσφάγοισιν/ ρείθροις πατρώους χέρας πέλας βω/μοῦ· τί τῶνδ' ἄνευ κακῶν; [...] παυσανέμου γὰρ θυσίας/ παρθενίου θ' αἵματος ὄρ/γῶ περιόργως σφ' ἐπιθυ/μείν θέμις. εὖ γὰρ εἴη.

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 dismisura” che, in quanto offensivo per la stessa divinità, “non può essere deciso semplicemente dall’uomo ma deve coinvolgere la responsabilità del dio stesso”:<sup>29</sup>

*“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 *Charis* e *Bia*,<sup>30</sup> chiamate in causa entrambe quando l’uomo 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 figlia’ (*thutér thugatròs*), laddove rivela già un rapporto di non omologazione tra la “cultura primitiva” presupposta dal mito e la cultura contemporanea al drammaturgo, ancora assolve, “nella concretezza della rappresentazione”, a una funzione stabilizzante e conciliatrice.<sup>31</sup>

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:<sup>32</sup>

*“Io biasimo le sottigliezze della dea (τῆς θεοῦ σοφίσματα),  
che se un uomo si contamina di un omicidio,*

<sup>29</sup> Aesch., *Ag.*, 218-227: ἐπεὶ δ’ ἀνάγκας ἔδω λέπαδνον/ φρονὸς πνέων δυσσεβῆ τροπαίαν/ ἄναγνον ἀνίερον, τόθεν/ τὸ παντότολμον φρονεῖν μετέγνω/ βροτοὺς θρασύνει γὰρ αἰσχρόμητις/ τάλαινα παρακοπὰ πρωτοπήμων/ ἔτλα δ’ οὖν θυτῆρ γενέ-/σθαι θυγατρὸς, γυναικοποι-/ων πολέμων ἀρωγὰν/ καὶ προτέλεια ναῶν. Cf. DI BENEDETTO 2006, p. 39 ss.

<sup>30</sup> Aesch., *Ag.*, 182 s.: δαιμόνων δέ που χάρις βιαίως/ σέλμα σεμνὸν ἡμένων (“C’è, sicuramente c’è una benevolenza degli dèi che con violenza siedono sul venerando banco del timoniere”).

<sup>31</sup> DI BENEDETTO 2006, p. 7 ss.

<sup>32</sup> Eur., *I.T.*, 380-391 (trad. di F. M. Pontani in BELTRAMETTI 2007): τὰ τῆς θεοῦ δὲ μέμφομαι σοφίσματα,/ ἦτις βροτῶν μὲν ἦν τις ἄψηται φόνου,/ ἢ καὶ λοχείας ἢ νεκροῦ θίγη χερσῶν,/ βωμῶν ἀπέιργει, μυσαρὸν ὡς ἡγουμένη,/ αὐτῇ δὲ θυσίαις ἤδεται βροτοκτόνοις. οὐκ ἔσθ’ ὅπως ἔτεκεν ἄν ἡ Διὸς δάμαρ/ Λητῶ τοσαύτην ἀμαθίαν. ἐγὼ μὲν οὖν/ τὰ Ταντάλου θεοῖσιν ἐσιτιάματα ἄπιστα κρίνω, παιδὸς ἡσθῆναι βορᾶ,/ τοὺς δ’ ἐνθάδ’, αὐτοὺς ὄντας ἀνθρωποκτόνους,/ ἐς τὴν θεὸν τὸ φαῦλον ἀναφέρειν δοκῶ / οὐδένα γὰρ οἶμαι δαιμόνων εἶναι κακόν.

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  
 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.  
 Ritengo, infatti, che nessuno degli dèi 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.<sup>33</sup>

Nella lontana terra dei Tauri, Ifigenia è “senza nozze, nè figli, nè patria, nè cari” (*ágamos áteknos ápolis áphilos*):<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup>

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,<sup>36</sup> 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 *tùchei tini*) l’antico *xòanon* di Artemide secondo l’ingiunzione oracolare di Apollo.<sup>37</sup> Ifigenia, fingendo che non sia lecito sacrificare Oreste perchè impuro (essendosi macchiato del matricidio ad Argo),<sup>38</sup> attua il piano di fuga per sè e per il fratello servendosi di riti ed espedienti ingannevoli (*dólia kathármata* e *dólia technémata*).<sup>39</sup>

Attraverso la sua singolare esperienza mitica, la “straniera” (*xénē*, come la chiama Oreste)<sup>40</sup> mostra una natura radicalmente mutata: ritrovatasi nel proprio percorso taurico al polo opposto della consacrazione sacrificale, violando in prima persona il tabù dell’uccisione nel ruolo di officiante in qualità di “controparte eroica” di Artemide,<sup>41</sup> 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.

Del resto per Euripide *ho theòs* è “quella cosa molteplice e difficile a definirsi” (*poikìlon kai dustékmarton*)<sup>42</sup> nelle parole pronunciate dal vecchio nunzio dell’*Elena* alla notizia di Menelao che

<sup>33</sup> Eur., *I.T.*, 24-25: καὶ μὴ Ὀδυσσεύως τέχναις/μητρὸς παρέιλοντ’ ἐπὶ γάμοις Ἀχιλλέως.

<sup>34</sup> Eur., *I.T.*, 218-220: ζῦν δ’ ἀξείνου πόντου ξείνα/δυσχόρτους οἴκουσ νάϊω,/ ἄγαμος ἄτεκνος ἄπολις ἄφιλος (“Sull’insospite mare ora m’ospita qui una casa d’erbacce, senza nozze nè figli nè patria nè cari”).

<sup>35</sup> Cf., Hdt. 4, 103, 1-2; Paus. 1, 43, 1; sulle usanze dei Tauri, cf. anche Apollod., *Ep.*, 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”.

<sup>36</sup> Eur., *I.T.*, 1031-1032: ἸΦ.: ταῖς σαῖς ἀνίας χρήσομαι σοφίσμασι./ ὈΡ.: δειναὶ γὰρ αἱ γυναῖκες εὐρίσκειν τέχνας (“IFIGENIA: I tuoi guai li userò come tranelli. ORESTE: La donna trova tutti i marchingegni”).

<sup>37</sup> Cf. Eur., *I.T.*, 77-90.

<sup>38</sup> Eur., *I.T.*, 1035: ἸΦ.: ὡς οὐ θέμις γε λέξομεν θύειν θεᾶ (“Diremo che immolarti non è lecito”); 1037: οὐ καθαρὸν ὄντα τὸ δ’ ὅσιον δώσω φόβῳ (“poichè non sei puro: ti purificherò per ucciderti”).

<sup>39</sup> Eur., *I.T.*, 1316: δόλια δ’ ἦν καθάρματα (“erano ingannevoli i riti”); 1355-1356: ἡμεῖς δ’ ἀφειδήσαντες, ὡς ἐσεῖδομεν/ δόλια τεχνήματα (“Al vedere quelle manovre ingannevoli, per noi non ci fu tregua”).

<sup>40</sup> Eur., *I.T.*, 1356: εἰχόμεσθα τῆς ξένης (“stavamo aggrappati alla straniera”).

<sup>41</sup> Cf. WOLFF 1992, pp. 317-320.

<sup>42</sup> Eur., *Hel.*, 711-712: ΑΓ. ὦ θύγατερ, ὁ θεὸς ὡς ἔφην τι ποικίλον καὶ δυστέκμαρτον. Cf. BELTRAMETTI 2007, p. 599, nota 2: sul contesto orfico in cui si muove l’*Elena* di Euripide, sia per la presenza della tomba di Proteo (i cui tratti metamorfici e mantici e i luoghi connessi con la sua presenza – Egitto, Tessaglia, Macedonia e Tracia – coincidono con i tratti e i luoghi di Dioniso, con gli scenari della tradizione orfica del dio), sia per i ricorrenti elementi dionisiaci disseminati nel testo, per cui gli attributi del dio *poikìlon* e *dustékmarton* sembrano rinviare a Dioniso, l’inafferrabile,

ha ritrovato in Egitto la sposa creduta adultera. La stessa Elena dell'omonima tragedia<sup>43</sup> 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'ēmen ēpatēmēnoi*) gli Achei stringevano di lei solo "la luttuosa parvenza d'una nuvola" (*nephélēs āgalma échontes*).<sup>44</sup>

Incentrate su due figure femminili oggetto di culti e di leggende locali 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 rappresentativa 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".<sup>45</sup>

Inquadrando il culto taurico della Dea Vergine nell'ottica della contrapposizione culturale e ideologica tra la pratica del sacrificio umano dello straniero presso i popoli barbari e il sacrificio di parentela presso i Greci, Euripide decostruisce la versione eschilea dell'ultimo tratto della saga atridica, risemantizzandone i nuclei tematici principali: il sacrificio umano, l'impurità – a cui si collega la riflessione intorno alla *themis*, ciò che è stabilito non per decreto di legge ma per costume sociale –, la *liceità* del sacrificio umano – la menzogna per la quale gli uomini attribuiscono agli dèi la loro follia e gli dèi impongono agli uomini false credenze –.<sup>46</sup>

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 di Atena all'interno del culto di stato:<sup>47</sup>

"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 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 esprime "la capacità che implica la cultura di integrare a sé ciò che le è estraneo, di assimilare l'alterità"<sup>48</sup> ritrovando in essa la propria identità.

---

metamorfico e complesso dio delle *Baccanti* (cf. BELTRAMETTI 2007, p. 605, nota 60; cf. G. CERRI, *Elementi dionisiaci nell'Elena di Euripide*, in «AION», IX-X, 1989).

<sup>43</sup> D'impianto analogo a quello dell'*Ifigenia in Tauride* e rappresentata solo qualche anno più tardi (412 a.C.): l'accento sulla gemellarità delle due tragedie, che possono ricondursi alla stessa *fabula*, è posto in particolare da H. Grégoire nell'introduzione all'edizione dell'*Ifigenia* del 1925 e confermato nel 1950 nell'edizione dell'*Elena*.

<sup>44</sup> Eur., *Hel.*, 703-705: ΑΓ. οὐχ ἦδε μόχθων τῶν ἐν Ἰλίῳ βραβεύς; ΜΕ. οὐχ ἦδε, πρὸς θεῶν δ' ἡμεν ἠπατημένοι, νεφέλης ἄγαλμα 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: "Alcuni dicono che [Menelao] trovò Elena alla corte di Proteo, il re dell'Egitto: fino a quel momento Menelao aveva con sé solo una falsa immagine della sposa, fatta di nuvole".

<sup>45</sup> Cf. BELTRAMETTI 2007, p. 338.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>47</sup> Eur., *I.T.*, 1462-1467: ΑΘ. σὲ δ' ἀμφὶ σεμνάς, Ἰφιγένεια, κλίμακας/ Βραυρωνίας δεῖ τῆδε κληδουχεῖν θεᾶ Ἰοῦ καὶ τεθάψη καθθανούσα, καὶ πέπλων/ ἄγαλμά σοι θήσουσιν εὐπίνους ὑφάς,/ ἄς ἂν γυναῖκες ἐν τόκοις ψυχορραγεῖς/ λίπωσ' ἐν οἴκοις.

<sup>48</sup> VERNANT 1987, p. 29.

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" (*sophisasthai*) a proposito di un voto. Il racconto, attribuito a Pausania, è riportato da Eustazio nel commento al secondo libro dell'*Iliade* (v. 732) per spiegare l'origine del proverbio: «sei Embaros», cioè saggio, assennato (*émbaros ei: toutesti nounechès, phrònimos*):<sup>49</sup>

*“Lo stesso Pausania racconta anche che un tale Embaros agì scaltramente riguardo a un voto (ἐπὶ εὐχῇ σοφίσασθαι). Si dice, infatti, che fu edificato un tempio ad Artemide Munichia, e trovandosi in questo un'orsa uccisa poi dagli Ateniesi, si scatenò una pestilenza, di cui l'oracolo vaticinò lo scioglimento, 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 nel tempio e adornata una capra con una veste la sacrificò come (fosse) la figlia. Da questo, dice, deriva il proverbio: «sei Embaros», cioè saggio, assennato (Ἐμβαρος εἶ, τουτέστι νουνεχῆς, φρόνιμος)”.*

A fronte della richiesta oracolare di sacrificare una figlia ad Artemide per liberare la comunità dal *loimòs* (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 della capra che, nascosta sotto abiti femminili, appare a sua volta altro da quello che è in realtà.

Il momento centrale del *logos* 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 ingannatore (*apatésas = sophistés*) l'eroe di Munichia è "più giusto (*dikaiòteros*) 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 *Aischròmetis* dell'Agamennone eschileo si oppongono la *Noús* e la *Phrònesis* del *nounechés kai phronimos*, del *sophistés*, che sul piano dell'eziologia mitica del culto munichio risolve la contraddizione aperta tra l'impurità del sangue e la *liceità* del versare sangue, attuando in prima persona il sacrificio di sostituzione, laddove in contesti analoghi di fondazione la sostituzione è generalmente affidata all'intervento o alla volontà del dio.

In relazione al rapporto tra gli uomini e i propri dèi il *sophisasthai* di Embaros indica pertanto la capacità culturale dell'uomo in grado, mediante l'astuzia, di ripristinare 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*.

Nella preistoria del pensiero razionale greco una tale capacità o un tale potere accomuna la figura del saggio capace di sfidare la divinità e vincerla con la sua stessa arma (il *sòphisma*) a quella del mago: l'astuzia di Embaros segna infatti "il momento decisamente arcaico caratterizzato dal potere della magia".<sup>50</sup>

Ancora: la vicenda dell'eroe di Munichia è menzionata da Eustazio come un esempio di *Thettalòn sòphisma*, espressione tessala utilizzata per indicare azioni che testimoniano una natura

<sup>49</sup> Paus. in Eust., II, II, 732: ὁ δ' αὐτὸς Πausανίας ἱστορεῖ καὶ τινα Ἐμβαρον ἐπὶ εὐχῇ σοφίσασθαι. ἰδρύσατο γάρ, φησὶ, Μουνυχίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν ἄρκτου δὲ γενομένης ἐν αὐτῷ καὶ ὑπὸ Ἀθηναίων ἀναρεθείσης, λοιμὸς ἐπεγένετο, οὗ ἀπαλλαγὴν ὁ θεὸς ἐχρησμάδησεν, εἴ τις τὴν θυγατέρα θύσει τῇ Ἀρτέμιδι, Βάρος δὲ ἢ Ἐμβαρος ὑποσχόμενος οὕτω ποιήσιν ἐπὶ τῷ τὴν ἱερωσύνην τὸ γένος αὐτοῦ διὰ βίου ἔχειν, διακοσμήσας τὴν θυγατέρα αὐτὴν, μὲν ἀπέκρυψεν ἐν τῷ ἀδύτῳ, αἶγα δὲ ἐσθῆτι κοσμήσας ὡς τὴν θυγατέρα ἔθυσεν. ὄθεν εἰς παροιμίαν, φησὶ, περιέστη «Ἐμβαρος εἶ», τουτέστι νουνεχῆς, φρόνιμος.

<sup>50</sup> MONTEPAONE 1979, pp. 74 s.

molteplice e cangiante, oscillante cioè tra cialtroneria e accortezza, “capace di tutto” (*panoûrgos*) e perciò mutevole (*poikilos*). In sostanza si tratta né più né meno che di un “raggiro” (*tò panoûrgēma*),<sup>51</sup> poiché per l’“esperto del sapere” della Tessaglia (*ek Thettalías sophistés*) il *Thettalôn sôphisma* è “cambiamento arguto di pensiero in un pensiero differente, secondo l’uso (o l’occasione)”.<sup>52</sup> Da ciò risulta più chiara la doppia accezione del termine *émbaros* già attestato in Esichio col significato di “stolto, folle, oppure assennato” (*ēlithios, mōrós ē nounechés*),<sup>53</sup> e l’uso ambiguo dell’espressione *émbaros eimí*, che nella speculazione tardo-antica gode di una autonoma tradizione paremiografica, per indicare “i pazzi e i forsennati” (*epí ðn parapaióntōn ka memēnótōn*).<sup>54</sup>

Nella natura ambigua di *Embaros* sembra, dunque, rispecchiarsi la natura stessa del dio, caratterizzata da quell’aggettivo *poikilon* utilizzato anche per definire nel racconto esiodeo la natura di Prometeo, il Titano figlio di Japeto, “dai vari pensieri” (*poikilòboulon*)<sup>55</sup> e che sopra tutti “sa cose sagge” (*pàntōn peì médea eidsi*),<sup>56</sup> dall’“animo consapevole” (*pròphroni thumôi*)<sup>57</sup> ma “dall’arte ingannevole” (*dolīēi epì téchnēi*),<sup>58</sup> punito dall’accorto Zeus (*Zeús mētīeta*)<sup>59</sup> per aver rubato e ucciso il bue sacro al dio dividendone poi le parti in modo ingannevole e iniquo tra uomini e dèi e determinando così la definitiva separazione tra mortali e immortali.<sup>60</sup>

Un’altra figura mitica per molti aspetti simile alla figura di Prometeo è quella di Palamede, nato dall’unione di Climene (figlia di Catreo nato da Pasifae, moglie di Minosse) e di Nauplio, figlio della danaide Amimone e di Poseidone, fondatore della città euboica di Nauplia ed esperto della navigazione, con l’abitudine di ingannare i naviganti con false segnalazioni di luce (la stessa morte che gli toccò poi in sorte).<sup>61</sup> La natura di Palamede si riflette nell’origine etimologica del suo stesso nome, legata al verbo *palamàomai*: “ordire, macchinare, ingannare”,<sup>62</sup> il cui significato sembra alludere a un’antica sapienza.<sup>63</sup>

Eroe del ciclo troiano noto principalmente dalla letteratura post-omerica,<sup>64</sup> per la sua qualità antonomastica, come l’inventore del gioco dei dadi,<sup>65</sup> Palamede avrebbe surclassato in più

<sup>51</sup> Eust., *Il.* II, 732 (331, 38 ss.): «Θεσσαλὸν σόφισμα ὡς πανούργων καὶ ποικίλων μαρτυρουμένων τῶν ἐκεῖ». ὡς εἶναι κατ’ αὐτὸν Θετταλὸν σόφισμα μὴ τοῦτο ἢ ἐκείνο, ἀλλ’ ἀπλῶς τὸ πανούργημα.

<sup>52</sup> Eust., *Il.* II, 732 (331, 40 ss.): Σόφισμα δὲ Θετταλὸν φάναι τὸν ἐκ Θετταλίας σοφιστήν, ὡς παρὰ τῷ Ἀθηναίῳ κεῖται, μετὰ ληψίς ἐστι νοήματος ἀστεία εἰς νόημα ἑτεροῖον παρὰ τὸ σύνθητες. Per quest’ultima definizione Eustazio cita Ateneo (*Ath.*, 11b).

<sup>53</sup> Hsych., s.v. ἔμπαρος: ἡλίθιος, μωρός. ἢ νουνεχής.

<sup>54</sup> Phot., s.v. ἔμπαρος εἶμι, *Suid.*, s.v., *Append. Prov.* 2, 54, *Apostol.*, 7, 10: ὅθεν καὶ εἰς παροιμίαν περιέστη. τὰ τέτατα δὲ ἐπὶ τῶν παραπαιόντων καὶ μεμνηότων.

<sup>55</sup> Hes., *Th.*, 521.

<sup>56</sup> Hes., *Th.*, 559.

<sup>57</sup> Hes., *Th.*, 536.

<sup>58</sup> Hes., *Th.*, 540; 560.

<sup>59</sup> Hes., *Th.*, 520.

<sup>60</sup> Hes., *Th.*, 535-557. Ancora Esiodo (*Hes.*, *Op.*, 47 ss.) attribuisce a Prometeo il furto del fuoco di cui avrebbe fatto dono ai mortali, avviando il processo di “ominizzazione” legato al superamento della natura antropofagica dei mangiatori di carne cruda (cf. MOSCOVICI 1972, *passim*) attuando il passaggio dal *crudo* al *cotto* (cf. LEVI-STRAUSS 1964, *passim*). Nella riflessione platonica oltre al fuoco Prometeo avrebbe rubato per gli uomini dalla fucina di Efesto ed Atena anche l’*ἐντεχνος σοφία* (*Plat.*, *Prot.*, 320c-321c).

<sup>61</sup> Apollod., *Bibl.*, 2, 1; 3, 2; *Ep.*, 3; 6, 8.

<sup>62</sup> Cf. LIDDELL-SCOTT, s.v. *παλαμάομαι*.

<sup>63</sup> Aristoph., *Ran.*, 1451. Menzionato come “l’inventore”, a Palamede viene attribuita la scoperta dei numeri e di alcuni segni dell’alfabeto, dell’uso della moneta e del calcolo astronomico. La scrittura ed il calcolo matematico e astronomico sono annoverati anche tra i benefici prometeici, insieme alla medicina e alla divinazione.

<sup>64</sup> Nel *Catalogo delle navi* (*Il.*, 2, 494-877) non c’è traccia di lui.

<sup>65</sup> Aristoph., *Thesm.*, 770; Eur., *I.A.*, 195-198. Sul gioco dei dadi, confuso anche con gli scacchi, in uso presso i Greci fin dall’epoca arcaica, cf. *Od.*, 1, 107; *Hdt.*, 1, 94.

occasioni Odisseo, “ricco d’ingegno” (*polùtropon*),<sup>66</sup> 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, della vendetta dell’eroe. Accusato 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 avere osato sfidare gli dèi col dado truccato.<sup>67</sup> 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”.<sup>68</sup> Ancora Platone lo cita come l’*Eleatikòn Palamédēn* identificandolo con Zenone per la sua capacità di parlare ad arte (*légonta téchnēi*) al punto da far apparire al suo ascoltatore le stesse cose “simili e dissimili, una e molte, ferme e in moto”.<sup>69</sup>

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”,<sup>70</sup> Gorgia fa pronunciare allo stesso Palamede la propria dichiarazione di non colpevolezza:<sup>71</sup>

“(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 (τεχνήεντα) 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 (σοφούς ἄνδρας) li consideri stupidi o intelligenti (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).*

<sup>66</sup> *Od.*, 1, 1: “Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολὺτροπον (“L’uomo ricco d’ingegno raccontami, o Musa”).

<sup>67</sup> *Apollod.*, *Ep.*, 3, 8; *Philostr.*, *Her.*, 33; *Ovid.*, *Met.*, 13, 2.

<sup>68</sup> *Eur.*, fr. 918 Nauck. La tragedia avrebbe fatto parte della tetralogia che comprende le *Troiane*, l’*Alessandro* (Paride) e *Sisifo*.

<sup>69</sup> *Plat.*, *Phaedr.*, 261d (cf. *Diog. Laert.*, 9, 25): ΣΩ. τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην, λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνη ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσιν τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἐν καὶ πολλά, μένοντά τε αὐτὰ καὶ φερόμενα; (“non sappiamo forse che parlava con arte a tal punto che apparivano agli uditori le stesse cose simili e dissimili, una e molte, ferme e in moto?”). 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.

<sup>70</sup> *Gorg.*, *Pal.*, 11a (19): δισσῶν γὰρ τούτων ἔνεκα πάντες πάντα πράττουσιν, ἢ κέρδος τι μετιόντες ἢ ζημίαν φεύγοντες.

<sup>71</sup> *Gorg.*, *Pal.*, 11a (25-26): (25) κατηγορήσας δέ μου διὰ τῶν εἰρημένων λόγων δύο τὰ ἐναντιώτατα, σοφίαν καὶ μανίαν, ὥπερ οὐχ οἶον τε τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον ἔχειν. ὅπου μὲν γὰρ με φῆις εἶναι τεχνήεντά τε καὶ δεινὸν καὶ πόριμον, σοφίαν μου κατηγορεῖς, ὅπου δὲ 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 ἐπονείδιστον καὶ σφαλερὸν καταστήσει. καίτοι πῶς χρὴ ἀνδρὶ τοιοῦτῳ πιστεύειν, ὅστις τὸν αὐτὸν λόγον λέγων πρὸς τοὺς αὐτοὺς ἄνδρας περὶ τῶν αὐτῶν τὰ ἐναντιώτατα λέγει; (26) βουλοίμην δ’ ἂν παρὰ σοῦ πυθέσται, πότερον τοὺς σοφούς ἄνδρας νομίζεις ἀνοήτους ἢ φρονίμους. εἰ μὲν γὰρ ἀνοήτους, καινὸς ὁ λόγος, ἀλλ’ οὐκ ἀληθής· εἰ δὲ φρονίμους, οὐ δῆπου προσήκει τοὺς γε φρονούντας ἐξαμαρτάνειν τὰς μεγίστας ἀμαρτίας καὶ μᾶλλον αἰρεῖσθαι κακὰ πρὸ παρόντων ἀγαθῶν. εἰ μὲν οὖν εἰμι σοφός, οὐχ ἡμαρτον· εἰ δ’ ἡμαρτον, οὐ σοφός εἰμι. οὐκοῦν δι’ ἀμφοτέρα ἂν εἴης ψευδής.

Giocando sul piano retorico con la coppia di opposti accortezza/follia, Gorgia argomenta la sua tesi difensoria basandola interamente sulla complementarità dei contrari che caratterizzano la natura del saggio/folle comune alla figura di Palamede come a quella di Embaros, il folle/saggio di Munichia, il *sophistēs ek Thettalias*.<sup>72</sup> Se agli occhi degli uomini caduti nell'inganno ordito da Odisseo Palamede è visto come il traditore della patria, nello sguardo rovesciato di Gorgia il *sophōs anēr* è riabilitato come il “benefattore della Grecia, Greco tra Greci” (*euergetēs tēs Hēllados, Hēllēnas Hēllēn*):<sup>73</sup>

“(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) 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 *sophia* sono dunque i due aspetti che rispecchiano, 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 di Embaros, arrivando a partecipare della natura stessa del dio perché del dio condivide l'ambiguità, 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.<sup>74</sup>

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 nella misura in cui svelano.<sup>75</sup> 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.

<sup>72</sup> Sembra sia stato proprio Gorgia ad introdurre in Tessaglia la più antica forma di sofistica, cf. 1 a. Philostr., v. *soph.* I, 1: ἤρξε δὲ τῆς μὲν ἀρχαιοτέρας [σοφιστικῆς] Γ. ὁ Λεοντίνος ἐν Θετταλοῖς ... (“In Tessaglia iniziò la sofistica più antica Gorgia da Leontini”); cf. 19. Plat., *Men.*, 70 A-B: ΣΩ. ὦ Μένων, πρὸ τοῦ μὲν Θετταλοῦ εὐδόκμοι ἦσαν ἐν τοῖς Ἕλλησιν καὶ ἐθαυμάζοντο ἐφ’ ἵπικῆι τε καὶ πλούτῳ, νῦν δὲ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, καὶ ἐπὶ σοφίαι [...]. τούτου δὲ ὑμῖν αἰτιὸς ἐστι Γ. ἄφικόμενος γὰρ εἰς τὴν πόλιν ἐραστὰς ἐπὶ σοφίαι εἴληφεν Ἀλευαδῶν τε τοὺς πρῶτους, ὧν ὁ σὸς ἐραστής ἐστιν Ἀρίστιππος, καὶ τῶν ἄλλων Θετταλῶν (“Prima d’ora i Tessali erano famosi e ammirati tra i Greci per l’arte del cavalcare e per la ricchezza, ma ora mi pare anche per la sapienza [...] e la causa è Gorgia: arrivato in città ha fatto innamorare della sapienza i più importanti tra gli Aleadi, tra cui anche il tuo amante Aristippos, e gli altri Tessali più in vista”); cf. 32. Cic., *Orat.*, 52, 176: G. ... eis festivitibus (sic enim ipse censet) insolentius abutitur, quas Isocrates, cum tamen audisset in Thessalia adulescens senem iam Gorgiam, moderatius iam temperavit (“Gorgia ... abusa in maniera eccessiva di queste raffinatezze (così le giudica), mentre Isocrate, che pure da giovane in Tessaglia aveva ascoltato Gorgia ormai anziano, le sfruttò più moderatamente”).

<sup>73</sup> Gorg., *Pal.*, 11a (36): ἐν ὑμῖν γὰρ τὸ τέλος ἐνι τῆς δίκης. ἀμαρτία δ’ οὐκ ἂν γένοιτο μείζων ταύτης. [...] δικάσαντες ἀδίκως ὑμῖν αὐτοῖς δεινὸν ἄθεον ἄδικον ἄνομον ἔργον συνεπιστήσεσθε πεποηκότες, ἀπεκτονότες ἄνδρα σύμμαχον, χρήσιμον ὑμῖν, εὐεργέτην τῆς Ἑλλάδος, Ἕλληνας Ἕλληνα, φανεράν οὐδεμίαν ἀδικίαν οὐδὲ πιστὴν αἰτίαν ἀποδείξαντες.

<sup>74</sup> DETIENNE 2008, pp. VII s.; in certi ambienti filosofico-religiosi il “maestro di verità” s’identifica col saggio o mago (*ibid.*, pp. 54-56).

<sup>75</sup> Lo stesso oracolo – sottolinea Eschilo – “si mostra attraverso un velo, come una giovane sposa”, cf. Aesch., *Ag.*, 1178-1179: ΚΑ. καὶ μὴν ὁ χρησμὸν οὐκέτ’ ἐκ καλυμμάτων/ ἔσται δεδορκῶς νεογάμου νύμφης δίκην (“ecco, la mia profezia adesso non occhieggerà più attraverso i veli come una giovane sposa”).

Nei miti presi in esame la saggezza, intesa come intelligenza accorta o astuzia, acquisita (nel caso dell'Ifigenia taurica) o già data come potere 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 dunque sul piano della geografia mitica il superamento dell'identità nazionale greca presupposto dal percorso paradigmatico di "imbarbarimento" vissuto da Ifigenia e dalla natura 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.<sup>76</sup>

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 eroina culturale, destinataria di un culto e prima sacerdotessa di Artemide all'interno di un contesto iniziatico, cioè di formazione e integrazione dei giovani nell'ambito della *polis*.

Il *nounechès kai phronimos* di Munichia è inizialmente presentato come *eis tīs Embaros ē Bāros*: di lui non si niente al di fuori dei fatti accaduti al Pireo eppure, in virtù della sua natura di *sophistēs ek Thessalias*, è destinato ad assumere la funzione di eroe culturale nel contesto mitopoietico legato alla fondazione di un culto e di una prassi rituale. La sua importanza come eroe "civilizzatore" si riflette peraltro nella tradizione paremiografica in cui il suo esempio diviene paradigmatico cioè rappresentativo – per assimilazione (*émbaros eimì toutèsti nounechès*) o per contrasto (*tàtetai epì tōn memenótōn*) – di un corretto agire sociale.

Lo stesso Palamede, il *sophòs anér* possessore di Verità, si vedrà negato ad arte il proprio statuto di saggio/sapiente, diventando agli occhi dei concittadini il traditore della patria: nel discorso gorgiano la riabilitazione del personaggio mitico come "benefattore della Grecia" passa, appunto, per l'affermazione della sua grecità proprio in ragione della riacquisizione dell'originario statuto di civilizzatore che gli era stato negato.

Da questi esempi, in un gioco di richiami e di specchi, è facile ricostruire un quadro culturale in cui, attraverso la figura del "Maestro di Verità", si riscopre l'antico ruolo cosmogonico e ordinatore comune al Prometeo *agkulomētēs* e *aiolómētis*,<sup>77</sup> dove l'accento è posto sulla centralità dell'astuzia come potere di metamorfosi e sul ruolo di *Metis* (*phrònesis* e *noûs*),<sup>78</sup> divinità polimorfa e primordiale delle teogonie orfiche, all'origine della *condicio humana*.

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

---

<sup>76</sup> L'assenza (o la negazione) del quadro genealogico di appartenenza è un tratto comune anche a Proteo, altra figura primordiale, secondo l'indizio etimologicamente iscritto nel nome, che nella tradizione arcaica e classica non ha né genitori né spose (Hdt., 2, 112), così come in quella orfica in cui è titolare di un *Inno sacro*, il XXV. Sarà Apollodoro ad inserire Proteo in precise parentele, dando però l'impressione di parlare di due personaggi diversi, accennando a un Proteo figlio di Posidone e padre di Poligono e Telegono, re di Torone in Tracia (2, 5, 9) e a un Proteo egizio, figlio di Egitto e sposo di una Danaide, che accoglie Dioniso (3, 5, 1) e anche Elena, condotta presso di lui da Ermete (*Ep.*, 3, 5). Evidentemente, il mitografo non ha elementi per far convergere in un'unica biografia i tratti egiziani del Proteo più anticamente documentato e quelli nordici raccolti da Virgilio (*Georg.*, 4, 387 ss.) che include Proteo nella saga tessalica e orfica di Aristeo, di Euridice e del bucranio. Anche se non è possibile rimontarli in una sequenza certa (cf. W. Aly, *Proteus*, RE, s.v.) i tratti di Proteo e i luoghi connessi alla sua presenza coincidono precisamente con i tratti e i luoghi di Dioniso nella tradizione orfica (cf. nel testo, *supra*, nota 41).

<sup>77</sup> Cf. ἀγκυλομήτης ("dai torti pensieri") in Hes., *Th.*, 546; *Op.*, 48. Detto anche di Crono nell'epica omerica e nella cosmogonia esiodea (*Il.*, 2, 205; *Od.*, 21, 415; Hes., *Th.*, 18); αἰολόμετις ("dall'intelligenza versatile") in Hes., *Th.*, 511; Aesch., *Suppl.*, 1036.

<sup>78</sup> DETIENNE – VERNANT 1977, pp. 97-128.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI:

- BELTRAMETTI 2007 = A. BELTRAMETTI (a cura di), *Euripide. Le tragedie*, Milano 2007, vol. 2, in particolare *Idoli e sostituzioni mitiche: «Premessa» all'Ifigenia in Tauride*, pp. 329-338.
- BONAZZI 2007 = M. BONAZZI (a cura di) – F. TRABATTONI (Prefazione), *I sofisti*, Milano 2007.
- BURKERT 1981 = W. BURKERT, *Homo Necans. Antropologia del sacrificio cruento nell'antica Grecia*, Torino 1981 (*Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972).
- CASERTANO 2004 = G. CASERTANO, *Sofista*, Napoli 2004.
- DETIENNE 2008 = M. DETIENNE, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 2008 (*Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967).
- DETIENNE – VERNANT 1977 = M. DETIENNE – J.-P. VERNANT, *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Roma-Bari 1977 (*Les ruses de l'intelligence. La Métis des Grecs*, Paris 1974).
- DI BENEDETTO 2006 = V. DI BENEDETTO, *Eschilo e lo sviluppo delle forme tragiche: «Introduzione» a Eschilo. Oresteia*, Milano 2006.
- DIELS – KRANZ 1954 = H. DIELS – W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1954.
- GERNET 1968 = L. GERNET, *Droit et prédroit en Grèce ancienne*, in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris 1968.
- GIANNANTONI 1981 = G. GIANNANTONI (a cura di), *I Presocratici, Testimonianze e frammenti*, vol. 2, Roma-Bari 1981.
- GOMPERZ 1912 = H. GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik*, Berlin-Leipzig 1912.
- GRAF 1995 = F. GRAF, *La magia nel mondo antico*, Bari 1995 (*La magie dans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris 1994).
- LEVI-STRAUSS 1964 = C. LEVI-STRAUSS, *Le Cru et le Cuit*, in *Mythologiques*, I, Paris 1964.
- LLOYD 1979 = G.E.R. LLOYD, *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge 1979.
- MONTANARI 1981 = E. MONTANARI, *Il mito dell'autoctonia. Linee di una dinamica mitico-politica ateniese*, Roma 1981.
- MONTEPAONE 1979 = 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.
- MOSCOVICI 1972 = S. MOSCOVICI, *La Société contre Nature*, Paris 1972.
- ROSENMEYER 1955 = T.G. ROSENMEYER, *Gorgias, Aeschylus and «Apate»*, in «American Journal of Philology» 76, 1955, 225-260.
- UNTERSTEINER 1949 = M. UNTERSTEINER, *I sofisti*, Torino 1949.
- VERNANT 1987 = J.-P. VERNANT, *La morte negli occhi*, Bologna 1987 (*La Mort dans les Yeux*, Paris 1985).
- VERNANT 1965 = J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris 1965.
- WOLFF 1992 = CH. WOLFF, *Euripides' Iphigenia among the Taurians: Aetiology, Ritual and Myth*, in «Classical Antiquity», 11/ 2, 1992, 308-334.