







Collana Esprit
21







I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme dell'attività della
Casa Editrice Limina Mentis possono consultare il sito internet:
www.liminamentis.com
o scrive all'indirizzo email:
redazione@liminamentis.com










**LA FORTUNA DELLA
SCHOLA PYTHAGORICA.
Leggenda e contaminazioni**



a cura di
Ivan Pozzoni







Direttore di Collana: Ivan Pozzoni

Editing: Eleonora Comi

ISBN: 978 - 88 - 95881 - 51- 5

Finito di stampare nel mese di Dicembre 2011

Copyright © 2011 Casa Editrice Limina Mentis di Lorena Panzeri, Villasanta (MB).
Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata,
riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo - elettronico,
meccanico, digitale - se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore.





LA FORTUNA DELLA SCHOLA PYTHAGORICA

**MUSICA, CATARSI ED *EUNOMÍA*.
I PITAGORICI IN MAGNA GRECIA E L'USO
TERAPEUTICO DEL PEANA
(Antonietta Provenza)**

La presenza delle comunità pitagoriche favorì in Magna Grecia lo sviluppo del pensiero filosofico e scientifico e il sorgere di nuovi ordinamenti politici in diverse *poleis*, esercitando al contempo un influsso rilevante sulla religione, con l'affermarsi del culto di Apollo, e sulla pratica musicale¹. Il profondo legame tra questi due

¹ Le fonti principali sul Pitagorismo antico sono Aristotele e Aristosseno. Il primo menziona i Pitagorici (οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι) descrivendone le speculazioni scientifiche, fondate sulla teoria del numero, in *Metaph.* 1.5-6 985b23-987a31 e 8 1090a20-1092b25 (fonte privilegiata di Aristotele sembra essere Filolao: cfr. C. HUFFMAN, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge, Cambridge U.P., 1993, pp. 28-34), mentre Aristosseno di Taranto, allievo di Aristotele e, prima ancora, del pitagorico Senofilo (Aristox. fr. 1 WEHRLI = *Suda* s.v. Ἀριστόξευος), è la fonte che ispirò maggiormente le biografie pitagoriche dei neoplatonici Porfirio di Tiro (234-305 d.C. ca.) e Giamblico di Calcide (245-325 d.C. ca.), autori rispettivamente di una *Vita di Pitagora* (Περὶ Πυθαγόρου βίος, *De vita Pythagorae*) e di un'opera *Sulla vita pitagorica* (Περὶ τοῦ πυθαγορείου (-ικοῦ) βίου, *De vita pythagorica*). Da Porfirio e Giamblico deriva sostanzialmente una concezione del Pitagorismo antico permeata di Platonismo e di misticismo che godette anche in seguito di grande fortuna, delineando in maniera propagandistica la figura di Pitagora come quella di un leggendario "santo pagano" (per questa efficace definizione cfr. G. FOWDEN, *The pagan Holy Man in Late Antique Society*, "JHS" 102, 1982, pp. 33-59; sul Pitagorismo rivisto alla luce del Neoplatonismo cfr. D. O'MEARA, *Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford U.P., 1989. Sulle fonti dei due neoplatonici e il rapporto tra le loro opere su Pitagora sono fondamentali M. VON ALBRECHT, *Das Menschenbild in Iamblich's Darstellung der pythagoreischen Lebensform*, in M. VON ALBRECHT, *Jamblich. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΥ ΒΙΟΥ. Pythagoras: Legende – Lehre –*



ultimi aspetti risulta in particolare nell'uso del peana: le testimo-

Lebensgestaltung, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. von Albrecht, J. Dillon, M. George, M. Lurje, D.S. Du Toit, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, pp. 255-274 (versione riveduta dell'articolo già pubblicato in "Antike und Abendland" XII, 1966, pp. 51-63) e G. STAAB, *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu 'De Vita Pythagorica' des Iamblichos von Chalkis* ("Beiträge zur Altertumskunde", 165), München-Leipzig, K.G. Saur, 2002, 12-18, 109-134 e 217-237). Porfirio e Giamblico, a loro volta, influenzarono le ricostruzioni biografiche di Diogene Laerzio e di Fozio. Tra i numerosi studi sul Pitagorismo antico si rinvia a W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Ma.), Harvard U.P., 1972 (lo studioso indaga l'aspetto sapienziale del Pitagorismo antico mettendo in evidenza come il versante scientifico si sviluppi solo in un secondo tempo rispetto all'aspetto sapienziale e "mistico"; per il punto di vista contrario cfr. in part. L. ZHMUD, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin, Akademie, 1997, che sostiene la presenza di un Pitagorismo scientifico sin dagli inizi); CH.H. KAHN, *Pythagorean Philosophy before Plato*, in A.P.D. MOURELATOS, ed., *The Pre-Socratics. A collection of Critical Essays*, Garden City – New York, Princeton U.P., 1974, pp. 161-185; C.A. HUFFMAN, *The Pythagorean Tradition*, in A.A. LONG, ed., *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge U.P., 1999, pp. 66-87; B. CENTRONE, *Introduzione ai Pitagorici*, Bari, Laterza, 1999²; CH.H. KAHN, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis-Cambridge, Hackett, 2001; C.A. HUFFMAN, *Pythagoreanism*, in E.N. ZALTA, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2005 Edition)*, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/pythagoras/>; C.A. HUFFMAN, *Pythagoras*, in E.N. ZALTA, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (March 2006), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/pythagoras/>; CH. RIEDWEG, *Pythagoras. Leben. Lehre. Nachwirkung. Eine Einführung* (2002), trad. it. *Pitagora: vita, dottrina e influenza*, Milano, Vita e Pensiero, 2007. Sui Pitagorici in Magna Grecia si rinvia in particolare a K. VON FRITZ, *Pythagorean Politics in Southern Italy. An Analysis of the Sources*, New York, Columbia U.P., 1940; E.L. MINAR, *Early Pythagorean Politics in Practice and in Theory*, Baltimore, Waverly Press, 1942 (in part. sulle rivolte popolari contro i Pitagorici); S. BERGER, *Revolution and Society in Greek Sicily and Southern Italy*, Stuttgart, F. Steiner, 1992; M. AMERUSO, "Megale Hellas". *Genesis, storia ed estensione del nome* ("Studi pubblicati dall'Istituto italiano per la storia antica", 61), Roma 1996; A. MELE, "Megale Hellas" e pitagori-



LA FORTUNA DELLA SCHOLA PYTHAGORICA

nianze pitagoriche a riguardo sembrano infatti confermare la tradizione relativa alla funzione terapeutica spesso associata a tale forma musicale, e confermano l'interesse dei Pitagorici per la musicoterapia come pratica che associa rito e medicina².

In quest'ambito, si prenderanno in esame, in particolare, un passo della *Vita Pythagorica* di Giamblico (110) e uno della *Vita Pythagorae* di Porfirio (32), ed inoltre una testimonianza di Aristosseno, il fr. 117 WEHRLI, facente originariamente parte di una *Vita di Teleste*³ scritta dal musicologo. Come si vedrà qui di seguito, il peana⁴, che nella tradizione più antica è inteso a calmare

smo, in M. TORTORELLI GHIDINI, A. STORCHI MARINO, A. VISCONTI, edd., *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità* ("Atti dei seminari napoletani", 1996-1998), Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 297-334; D. MUSTI, *La nozione di "Megále Hellás" e il Pitagorismo*, in Id., *Magna Grecia. Il quadro storico*, Bari, Laterza, 2005, pp. 103-203 e pp. 394-401. Sulla religione si veda in part. M. GIANGIULIO, *Sapienza pitagorica e religiosità apollinea. Tra cultura della città e orizzonti panellenici*, in A.C. CASSIO – P. POCCELLI, edd., *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, Atti del Convegno, Napoli, 14-15 dicembre 1993, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1996, pp. 9-27. Sugli aspetti musicali, connessi in particolare con le ricerche di Filolao di Crotona e Archita di Taranto, si vedano C.A. HUFFMAN, *Philolaus*, cit., e C.A. HUFFMAN, *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, Cambridge U.P., 2005.

² Questo aspetto è attestato in particolare in Aristox. fr. 26 WEHRLI = CRAMER, *Anecdota Parisina*, I, 172, secondo cui "i Pitagorici, come affermò Aristosseno, si servivano della medicina per la catarsi del corpo, e della musica per quella dell'anima" (οἱ Πυθαγορικοί, ὡς ἔφη Ἀριστόξενος, καθάρσει ἐχρῶντο τοῦ μὲν σώματος διὰ τῆς ἰατρικῆς, τῆς δὲ ψυχῆς διὰ τῆς μουσικῆς). Riguardo a questo frammento sia concesso di rimandare a A. PROVENZA, *Aristoxenus and Music Therapy. Fr. 26 Wehrli within the Tradition on Music and Catharsis*, in C.A. HUFFMANN - W.W. FORTENBAUGH, edd., *Aristoxenus of Tarentum. Discussion* ("Rutgers University Studies in Classical Humanities", vol. XVI), New Brunswick (NJ), Transaction Publishers, 2011, pp. 91-128 (in corso di stampa).

³ Si tratterebbe del ditirambografo di Selinunte, esponente della "musica nuova" e attivo tra V e IV sec. a.C.

⁴ Tra gli studi generali sul peana si rinvia in part. a L. KÄPPEL, *Paian*.



l'ira divina e far cessare le malattie, come emerge dalla prima attestazione letteraria del termine (παύονα) in *Il. I*, 473 -, emerge in queste testimonianze come forma musicale connessa in generale alla nozione di catarsi, e il cui uso risulta efficace in casi di agitazione psichica e scompostezza del comportamento. Il ricorso ad esso come pratica musicoterapeutica in cui si saldano culto di Apollo e interesse per la medicina attesta l'interesse dei Pitagorici per la catarsi, intesa come processo di "depurazione" dagli eccessi in cui si saldano insieme religione, medicina ed etica.

1. PEANA E CATARSI

Secondo l'etimologia antica, chiaramente strumentale, il peana⁵ è il genere musicale connesso con la liberazione dai mali, in particolare da quelli epidemici, che colpiscono intere comunità o gruppi di individui, e col ripristino dell'ordine. Il termine παύων, infatti, viene fatto derivare con una paretimologia dal verbo παύω, da cui si avrebbe una prima forma παυάων e, in un secondo momento, παιάων, con mutamento di -v- in -t-. Si tratta, evidentemente, di una forma musicale atta a "far cessare" qualcosa, in particolare la peste⁶. La più antica testimonianza letteraria sul peana, contenuta

Studien zur Geschichte einer Gattung ("Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte", 37), Berlin - New York, W. De Gruyter, 1992, raccolta delle testimonianze relative a questo genere musicale dotata di ricche e puntuali commenti alle stesse e di un'ampia e dettagliata introduzione.

⁵ Il nome di tale genere musicale, come evidenzia I. RUTHERFORD (*Paeanic Ambiguity: a Study of the Representation of the παύων in Greek Literature*, "Q.U.C.C.", n.s. 44, N. 2, 1993, 87 e n. 33), richiamando un'interpretazione di E. BOISAQ (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg - Paris, C. Winter, 1916, p. 738), deriverebbe dal suo ritornello caratteristico, il grido ἰὴ παιάων.

⁶ Cfr. *EM* 657, 11 ("è detto, dunque, dal (verbo) παύω, παυάων e παιάων, con il mutamento di -v- in -t-, l'inno che fa cessare la peste"); *Et. Gud.* 446, 50; P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999², s.v. παιάων, 847, che

nel libro I dell'*Iliade*, mostra proprio questo aspetto catartico del genere musicale, usato per ottenere da Apollo la liberazione da una pestilenza (λοιμός) inviata dal dio stesso con le sue frecce nel campo acheo in seguito all'offesa arrecata a Crise, suo sacerdote, da Agamennone, che ne aveva rapito la figlia Criseide ed aveva opposto un oltraggioso rifiuto al padre che si era recato a riscattarla. Dopo la restituzione della giovane, compiuta da Odisseo, gli Achei offrono sacrifici su disposizione dello stesso Crise, ed i giovani intonano peani per un giorno intero

472-474, οἱ δὲ πανημέριοι μολπῇ θεὸν ἰλάσκοντο / καλὸν ἀείδοντες παιήονα κούροι Ἀχαιῶν / μέλποντες ἐκάεργον ὁ δὲ φρένα τέρπετ' ἀκούων, "per tutto il giorno i giovani Achei con la loro musica si conciliavano il dio, intonando un bel peana, cantando Apollo che opera da lontano; ed egli provava gioia ascoltando"⁷.

All'interno del contesto rituale del culto apollineo, nel cui ambito gli Achei cercano di rimediare all'esiziale pestilenza che infuria da dieci giorni, il peana ha il ruolo di placare la divinità addolcendone il risentimento, e si accompagna a sacrifici. I versi citati, pertanto, manifestano il carattere comunicativo del peana: tale aspetto risulta evidente nella rappresentazione della "reazione" della divinità, che si rallegra per il canto in suo onore⁸, preludio alla sua benevola

ricorda anche la proposta di H. SCHWYZER (*Zur Griechische Etymologie*, "Indogermanische Forschungen" 30, 1912, p. 445) secondo cui il termine παιάν si collegherebbe al verbo παίω, "colpire", dal quale deriverebbe il sostantivo *παίFια, anche attestato nella forma *παίFα, "colpo": in base a questa ulteriore etimologia, le malattie vengono fermate e guarite da un "colpo magico" del dio Apollo in veste di guaritore.

⁷ Per un commento dettagliato a questi versi si rinvia a M. GIORDANO – G. CERRI, edd., *Omero, Iliade. Libro I. La peste – L'ira. Introduzione e commento di Manuela Giordano. Traduzione di Giovanni Cerri*, Roma, Carocci, 2010, pp. 213-215.

⁸ Cfr. L. KÄPPEL, *Paian*, cit., p. 44. Secondo P. LAÍN ENTRALGO (*La Curacion par la Palabra en la Antigüedad Clásica* [1958], trad. ingl. *The Therapy of the Word in classical antiquity*, New Haven-London, Yale U.P., 1970, p. 23), il peana del primo libro dell'*Iliade* rappresenterebbe un esempio di



LA FORTUNA DELLA SCHOLA PYTHAGORICA

azione liberatrice. Come vedremo, le cose sembrano stare diversamente nel caso dell'uso del peana presso i Pitagorici: nelle testimonianze di Porfirio e di Giamblico su Pitagora, infatti, questo genere musicale rappresenta l'agente autonomo di una catarsi musicale, presentandosi come un vero e proprio rimedio musico-terapeutico la cui efficacia è sancita da una lunga e prestigiosa tradizione.

Anche nell'*Edipo Re* di Sofocle è testimoniato l'uso dei peani quando infuria una pestilenza: all'inizio della tragedia si dice che Tebe “è piena di fumi d'incenso, di peani e di lamenti”

4-5, πόλις δ' ὁμοῦ μὲν θυμιαμάτων γέμει, / ὁμοῦ δὲ παιάνων
τε καὶ στεναγμάτων,

e nella parodo (151-215) il coro invoca Atena, Artemide, Apollo e Dioniso per la liberazione dal male, mentre la città è descritta in preda al lutto “e il peana risuona, accompagnato da voce di lamenti”

186, παιὰν δὲ λάμπει στονόεσσά τε γῆρως ὄμαυλος⁹.



Nelle due testimonianze appena citate, Apollo, invocato per mezzo del peana, libera dal male operando una catarsi. Un dio guaritore denominato Peana (*Pa-ja-wo-ne*), del resto, si trovava già nel *pantheon* miceneo¹⁰, e si può chiaramente individuare anche nei poemi omerici, in cui è presente col nome di Παιήων¹¹, mentre in seguito le sue funzioni guaritrici appaiono associate ad Apollo.

Sono numerose le testimonianze che si riferiscono all'aspetto catartico di questa divinità e alla presenza di rituali catartici apollinei

“supplica sotto forma non magica per ottenere la salute”.

⁹ Su questi versi cfr. W.D. FURLEY – J.N. BREMMER, edd., *Greek Hymns*, vol. 1, *The Texts in Translation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001, pp. 285-287 (cfr. anche 20-24). Secondo I. RUTHERFORD (*Apollo in Ivy: the Tragic Paean*, “Arion” 1994/1995, pp. 115-116), l'interesse per la stabilità sociale e il benessere della comunità rappresentano l'elemento unificante dietro le varie occasioni in cui si intonava il peana: il rito, quindi, avrebbe una forte funzione sociale.

¹⁰ Cfr. KN V 52 e M. GÉRARD-ROUSSEAU, *Les mentions religieuses dans les tables myceniennes*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1968, pp. 164-165.

¹¹ Cfr. ad es. *Il.* V, 401, 899 (versi formulari); *Od.* IV, 232.





LA FORTUNA DELLA SCHOLA PYTHAGORICA

nell'ambito della fondazione di nuovi luoghi di culto: il santuario di Apollo a Didima, ad esempio, fu fondato da un "purificatore" di nome Branco, che scacciò un'epidemia agitando ramoscelli d'alloro, pianta sacra al dio, ed aspergendo con essi il popolo, mentre intonava un canto misterioso ed incomprensibile¹². Ancora una volta, inoltre, questo aspetto catartico appare confermato nelle paretimologie: nel *Cratilo* di Platone (405a-c), ad esempio, si evidenzia che il nome di Apollo, dio che purifica e libera dal male, potrebbe essere connesso con i verbi ἀπολούω (lavare), ed ἀπολύω (sciogliere, liberare), e quindi con le abluzioni (ἀπολούσεις) e le liberazioni (ἀπολύσεις), per cui lo si potrebbe chiamare Ἀπολούων. Queste considerazioni si rivelano utili a proposito della connessione tra peana e catarsi: la funzione catartica dei peani di Taleta di Gortina, che Pitagora, secondo la testimonianza di Porfirio (*VP* 32), era solito intonare, è infatti sancita dall'oracolo di Delfi, mentre



¹² Cfr. Clem. Alex. *Strom.* V 8, 48, 4, in cui viene riportata una notizia di Apollodoro di Corcira: Branco è designato come μάντις, purificatore dei Milesii da una pestilenza (λοιμός). Clemente aggiunge che anche Callimaco ricordò questo personaggio (cfr. Callimach. fr. 194, pp. 28-31 PFEIFFER). Si vedano a riguardo M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main. Un approche expérimentale du polythéisme grec* (1998), trad. it. *Apollo con il coltello in mano. Un approccio sperimentale al politeismo greco*, Milano, Adelphi, 2002, p. 251 e W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (1977), trad. it. *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano, Jaca Book, 2003², p. 186.



altre figure mitiche di καθαῤαί come Epimenide¹³ e Melampo¹⁴, connesse con la cura della follia (*mania*)¹⁵, sono caratterizzate come μάντεις. Le testimonianze relative a questi personaggi si rivelano utili per l'interpretazione dell'uso catartico del peana presso i Pitagorici e, in particolare, della sua azione terapeutica nei confronti della *mania*, ovvero di quei comportamenti che turbano l'equilibrio individuale e minacciano l'ordine sociale.

¹³ Originario di Creta, Epimenide è legato alla "purificazione" di Atene dal *miasma* dovuto alla congiura di Cilone e al conseguente eccidio ad opera degli Alcmeonidi (databile, secondo la maggior parte degli studiosi, agli anni Trenta del VII sec. a.C.). Il primo a parlare della catarsi della città ad opera di Epimenide è Aristotele (*Ath. Resp.* 1 = Epim. 3 A 4 D.-K. = *FGrHist* 457 T 4b = 8 [A8] COLLI), che vi allude brevemente e con scetticismo; cfr. anche Diog. Laert. I, 110 = Epim. 3 A 1 D.-K. = *FGrHist* 457 T 1 = 8 [B1] COLLI, che lega l'allontanamento del λοιμός ("pestenza") al sacrificio di due giovani ateniesi. Sull'episodio si veda in part. E. FEDERICO, *La katharsis di Epimenide ad Atene. La vicenda, gli usi e gli abusi ateniesi*, in *Epimenide Cretese*, "Quaderni del Dipartimento di Discipline Storiche "Ettore Lepore", Università "Federico II", 2, Napoli, Luciano Editore, 2001, pp. 77-128.

¹⁴ A Melampo è connesso uno dei più noti miti di follia, quello delle figlie del re Preto di Tirinto, guarite dal vate in modo omeopatico per mezzo dei rituali dionisiaci di cui egli era considerato, in Grecia, il fondatore (cfr. Herodot. II, 49). Riguardo al mito delle Pretidi si rinvia a K. DOWDEN, *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology* (1989), trad. it. *L'iniziazione femminile nella mitologia greca*, Genova, ECIG, 2003², pp. 96-123; G. CASADIO, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, Gruppo Editoriale Int., 1994, pp. 51-121; B. KOWALZIG, *Singing for the Gods. Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford, Oxford U.P., 2007, pp. 274-283.

¹⁵ Sul concetto di follia presso i Greci si vedano in part. B. SIMON, *Mind and Madness in Ancient Greece. The Classical Roots of Modern Psychiatry*, Ithaca – London, Cornell U.P., 1978; J. PIGEAUD, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l'antiquité gréco-romaine. La manie* (1987), trad. it. *La follia nell'Antichità Classica. La mania e i suoi rimedi*, Venezia, Marsilio, 1995.

2. PEANA, ETICA E BUON GOVERNO. TALETA DI GORTINA E I PITAGORICI

Le fonti principali che attestano l'uso terapeutico della musica presso i Pitagorici antichi sono il fr. 26 WEHRLI di Aristosseno¹⁶ – che rappresenta la testimonianza più antica – e, di molti secoli posteriori a questo, la *Vita Pythagorae* di Porfirio e l'opera *De Vita Pythagorica* di Giamblico di Calcide¹⁷. I due Neoplatonici mostrano come Pitagora tenesse in grande considerazione l'efficacia terapeutica della musica, a cui faceva ricorso sia per i mali dell'anima, sia nel caso di malattie del corpo. Quando si parla di un genere musicale specifico per questo scopo viene citato proprio il peana, che Giamblico ricorda a proposito di un rito catartico primaverile (VP 110-111), mentre Porfirio afferma che Pitagora sin dal mattino armonizzava la propria voce al suono della lira e cantava antichi peani di Taleta

ἔωθεν [...] ἄρμολόμενος πρὸς λύραν τὴν ἑαυτοῦ φωνὴν
καὶ ᾄδων παιᾶνας ἀρχαίους τινὰς τῶν Θάλητος¹⁸.

(edd. Ziegler – Pohlenz)

Diversamente da Giamblico, Porfirio indica i peani maggiormente in uso presso i Pitagorici, e sembra proporre la funzione terapeutica di questi canti in senso etico: essi divengono infatti un valido strumento di preparazione e di accompagnamento delle attività quotidiane, segno della profonda attenzione rivolta da Pitagora alla propria dimensione psichica. Giamblico, invece, come si vedrà qui di seguito, enfatizza la funzione catartica e apotropaica del peana come strumento terapeutico nei confronti dei discepoli.

La menzione porfiriana degli antichi peani di Taleta è molto significativa riguardo alla funzione catartica della musica e alle sue ripercussioni sociali, che non dovevano essere estranee alle istanze politiche di Pitagora. L'autore del *De Musica* pseudo-plutarco

¹⁶ Cfr. sopra, p. 263 n. 2.

¹⁷ Cfr. sopra, pp. 261-262 n. 1.

¹⁸ La fonte di Porph. VP 32-33 è Antonio Diogene.

(42 1146b-c), richiamandosi a Pratinas (*TGrF* 4F9), afferma infatti che Taleta giunse a Sparta da Creta¹⁹ in seguito ad un oracolo della Pizia per curare con la musica gli Spartani e liberare la città da una pestilenza che la affliggeva

Λακεδαιμονίοις παραγενόμενον διὰ μουσικῆς ἰάσασθαι
ἀπαλλάξαι τε τοῦ κατασχόντος λοιμοῦ τὴν Σπάρτην.

In seguito, Taleta svolse un ruolo molto importante nella cultura spartana, fondando la seconda *κατάστασις* (“scuola musicale”; [Plut.] *De mus.* 9, 1134b = Terp. test. 18 GOSTOLI). L’attribuzione a Creta delle origini della tradizione musicale dei peani, delle danze e dei ritmi musicali in uso a Sparta, che non a caso venivano chiamati *κρητικά*, come attesta Strabone in un passo derivante da Eforo²⁰, non appare secondaria riguardo alla connotazione di Taleta come esperto di *katharseis*: dopo l’insediamento a Delfi, dove aveva ucciso il serpente (*δράκαινα*) che abitava precedentemente quel luogo²¹, Apollo si sarebbe recato infatti a Creta per

¹⁹ Taleta è accostato ad Epimenide in Paus. I, 14, 4.

²⁰ *FGrHist.* 70 F 149 (18) = Strabo, X, 4, 18 = *Paian*, test. 108 KÄPPEL, τὴν τε ὄρχησιν τὴν παρὰ τοῖς Λακεδαιμονίοις ἐπιχωριάζουσιν καὶ τοὺς ῥυθμοὺς καὶ παιᾶνας τοὺς κατὰ νόμον ἀδομένους καὶ ἄλλα πολλὰ τῶν νομίμων Κρητικὰ καλεῖσθαι παρ’ αὐτοῖς ὡς ἂν ἐκεῖθεν ὀρμώμενα. Poco prima (X, 4, 16), Strabone cita Taleta come il musicista a cui vengono attribuiti dagli Spartani i peani e gli altri canti locali e molti dei loro usi musicali (ὦ καὶ τοὺς παιᾶνας καὶ τὰς ἄλλας τὰς ἐπιχωρίουσ ᾠδὰς ἀνατιθέασιν καὶ πολλὰ τῶν νομίμων).

²¹ Cfr. *Hymn. Hom. Ap.* 287-374 (su questi versi e la lotta del dio col serpente, probabile *aition* dei giochi pitici, cfr. J.E. FONTENROSE, *Python: a study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1959, pp. 13-22). Nello stesso inno omerico (389-519) viene narrato il mito secondo cui Apollo, apparso sotto forma di delfino ad alcuni marinai cretesi, ordinò loro di svolgere il ruolo di sacerdoti nel suo santuario: questi uomini seguirono il dio verso Delfi intonando il peana (517, ἠπαυήον’ ἄειδον), “simile ai peani dei Cretesi, ai quali la Musa divina pose nel petto il canto dalla dolce voce” (518-519, οἰοί τε Κρητῶν παιήνες οἰσί τε Μοῦσα / ἐν στήθεσσιν ἔθηκε θεὰ μελίγηρυν ἀοιδήν).

purificarsi²².

L'autore del *De Musica* pseudo-plutarco (42 1146b = Terp. test. 19 GOSTOLI) accosta Taleta, guaritore della peste per mezzo della musica (διὰ μουσικῆς), a Terpandro²³, che grazie alla sua musica sedò i dissidi interni che travagliavano la stessa Sparta

Τέρπανδρον δ' ἄν τις παραλάβοι τὸν τὴν γενομένην ποτὲ
παρὰ Λακεδαιμονίοις στάσιν καταλύσαντα²⁴,

in un contesto in cui si afferma l'utilità della musica per la *polis* e l'attenzione ad essa rivolta dalle città che hanno le leggi migliori (εὐνομώταται). La funzione pacificatrice del citarodo di Lesbo, che può essere considerata, date le circostanze, come una catarsi

²² Cfr. Paus. X, 6, 6-7; II, 7, 7 (dopo l'uccisione del serpente Python, Apollo a Artemide fuggono a Egialea per purificarsi, ma, colti da terrore nel luogo in seguito chiamato Phobos, si recano a Creta, dove vengono purificati da Karmanor); II, 30, 3. Si veda in proposito anche R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Oxford U.P., 1983, pp. 142-143. Nel dialogo *De defectu oraculorum* (418 b-c), Plutarco - sulla base dello stoico Cleombroto -, considera falsa e ridicola la versione secondo cui Apollo si sarebbe macchiato del sangue dell'uccisione del serpente e sarebbe fuggito a Creta per purificarsi (cfr. a riguardo A. RESCIGNO, ed., *Plutarco. L'Eclissi degli Oracoli*, Napoli, D'Auria, 1995, commento, pp. 325-327, n. 142; M. DETIENNE, *Apollo con il coltello in mano*, cit., pp. 260-261, 266).

²³ Attivo a Sparta nella prima metà del VII sec. a.C., Terpandro era nativo di Antissa, nell'isola di Lesbo. Il suo nome è legato all'istituzione dell'agone citarodico nel corso delle feste Carnee di Sparta (676-675 a.C.; cfr. Hellan. *FGrHist* 4 F 85a ap. Athen. XIV, 635e = Terp. test. 1 GOSTOLI). Su Terpandro e il suo contesto si veda in part. l'introduzione di A. GOSTOLI, *Terpandro. Introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990.

²⁴ Cfr. anche Terp. test. 14b GOSTOLI = Philod. *De Mus.* IV, *Pap. Hercul.* 1497, col. XIX 4-19 (85-86 KEMKE = 63 NEUBECKER): Filodemo riporta Diogene di Babilonia (cfr. *SVF* III, p. 232, fr. 84 VON ARNIM), che confuta le notizie secondo cui Terpandro e Taleta sarebbero stati chiamati a Sparta in seguito ad un responso oracolare per sedare una discordia interna (ὁ πειθόμεθα [δ'] οὐδὲ τῷ Τέρπανδρον κ[α]τὰ μαντείαν κεκληῖσθαι πρὸς κατάπαισιν ἐμφυλίου στά[σ]εως).



LA FORTUNA DELLA SCHOLA PYTHAGORICA

sociale, viene talvolta descritta anche in termini iniziatici²⁵, sottolineando il carattere rituale e misterico della catarsi. Questo aspetto, che fa di Terpandro un vero e proprio καθαρτής, detentore di un sapere iniziatico dal quale discende la sua τέχνη poetica, istituisce un legame sostanziale con Taleta, per il quale Plutarco, nella *Vita di Licurgo* (4, 1-2), attesta la stessa funzione sedatrice della στάσις che nel *De Musica* pseudo-plutarco viene associata alle melodie di Terpandro. Plutarco afferma infatti che i canti di Taleta erano in realtà

“discorsi che esortavano all’obbedienza e alla concordia, per mezzo di melodie e ritmi che avevano in sé una grande capacità di ispirare ordine e moderazione. Ascoltandoli, gli uomini, senza che se ne accorgessero, si calmavano riguardo al carattere, e si abituarono a ricercare il bello, distogliendosi dall’abituale malevolenza reciproca, così che, in un certo senso, i canti di Taleta preparavano a Licurgo il sistema di educazione al quale egli sottoponeva gli Spartani” (λόγοι γὰρ ἦσαν αἱ ᾠδαὶ πρὸς εὐπείθειαν καὶ ὁμόνοιαν ἀνακλητικοί, διὰ μελῶν ἅμα καὶ ῥυθμῶν πολὺ τὸ κόσμιον ἔχόντων καὶ καταστατικόν, ὧν ἀκροώμενοι κατεπραῦνοντο λεληθότως τὰ ἦθη καὶ συνωκείουντο τῷ ζήλῳ τῶν καλῶν ἐκ τῆς ἐπιχωριαζούσης τότε πρὸς ἀλλήλους κακοθυμίας, ὥστε τρόπον τινὰ τῷ Λυκούργῳ προοδοποιεῖν τὴν παιδείυσιν αὐτῶν ἐκεῖνον)²⁶.

Lo stesso rapporto che Plutarco istituisce tra Licurgo e Taleta a Sparta, si configura anche ad Atene tra Epimenide e Solone, che dal

²⁵ In un epigramma dell’*Antologia Palatina* (II, 111-116), il canto di Terpandro è detto “iniziatico” (μύστιδα μολπήν) ed eseguito con una “lira mistica” (μυστιπόλω φόρμιγγι); cfr. J.C. FRANKLIN, *Lyre Gods of the Bronze Age Musical Koine*, “The Journal of Ancient Near Eastern Religions”, 6.2, 2006, p. 59).

²⁶ Cfr. anche Plut. *Agis* 10, 6 = Terp. test. 17 GOSTOLI: Terpandro e Taleta ricevettero a Sparta onori straordinari, pur essendo stranieri, in quanto condividevano gli stessi ideali di Licurgo, manifestandoli sia nei loro canti, sia nella riflessione filosofica (ὅτι τὰ αὐτὰ τῷ Λυκούργῳ διετέλουν ἄδοντες καὶ φιλοσοφούντες).



kathartés trasse ispirazione per le sue leggi²⁷. Taleta ed Epimenide, pertanto, preparano la strada alle importanti legislazioni di Licurgo e Solone, mentre, d'altro canto, analogamente a Terpandro, Taleta pone fine alle discordie intestine di Sparta, mostrando che la musica è in grado di influire anche nella vita politica²⁸.

Il riferimento alla connessione tra i peani di Taleta e le istituzioni spartane è fondamentale per capire come il ricorso a tali canti, da parte di Pitagora, si legasse strettamente al progetto politico e legislativo che egli sviluppava in Magna Grecia²⁹, inteso a indurre moderazione e concordia sociale: sia Porfirio (VP 21), sia Giamblico (VP 33-34), basandosi sulla *Vita di Pitagora* (Πυθαγόρου βίος)³⁰ di Aristosseno³¹, affermano infatti che Pitagora svolse nell'Italia Meridionale e in Sicilia un'opera di liberazione delle città asservite, ispirando loro anche il desiderio della libertà stessa. Vengono citate, tra queste città, Crotona, Sibari, Catania, Reggio, Himera, Agrigento e Tauromenio, alle quali Pitagora avrebbe imposto le leggi di Caronda di Catania³² e di Zaleuco di Locri³³. Al di là dell'intento panegiristico e propagandistico, l'appropriazione in ambito pitagorico di questi due importanti legislatori, che si riscontra già

²⁷ Cfr. Plut. *Sol.* 12, 8.

²⁸ A proposito di Terpandro, Clemente Alessandrino (*Strom.* I, 16, 78 [II, 51, 3 ss. Stählin] = Terp. test. 40 GOSTOLI) afferma che “mise in musica le leggi degli Spartani” (τοὺς Λακεδαιμονίων νόμους ἐμελοποίησε); cfr. a riguardo A. GOSTOLI, *Terpandro*, cit., p. 106.

²⁹ Tra le *poleis* magno-greche rette dai Pitagorici, assunse grande rilievo Taranto (in particolare a partire dalla caduta di Crotona nelle mani di Dionisio I nel 379 a.C.), di cui fu stratega per sette anni di seguito il pitagorico Archita (cfr. Archyt. test. A1 HUFFMAN = Diog. Laert. VIII, 79. Archita nacque tra il 435 e il 410 a.C. e morì intorno al 350. Per la cronologia cfr. C.A. HUFFMAN, *Archytas*, cit., pp. 5-6).

³⁰ Quest'opera è anche attestata nelle fonti col titolo alternativo Περὶ Πυθαγόρου καὶ τῶν γνωρίμων αὐτοῦ (*Su Pitagora e i suoi seguaci*).

³¹ Cfr. Aristox. fr. 17 WEHRLI.

³² A Caronda, vissuto nel VI sec. a.C., vengono fatte risalire le leggi della sua città e quelle delle colonie calcidesi in Magna Grecia. Cfr. Plat. *Resp.* 599e; Aristot. *Pol.* 1274a23-25.

³³ Zaleuco visse prima di Caronda, in pieno VII secolo a.C. A lui risalirebbero le prime leggi scritte (cfr. Ephor. *FGrHist.* 70 F 138-139).



LA FORTUNA DELLA SCHOLA PYTHAGORICA

in Aristosseno (fr. 43 WEHRLI = Diog. Laert. VIII, 15) ed è ribadita da Giamblico (ad esempio, in VP 172), appare funzionale alla rappresentazione della politica pitagorica in senso anti-tirannico, e prima ancora, a mostrare come le personalità più importanti che emersero nell'Italia Meridionale a partire dall'insediamento delle comunità pitagoriche rappresentino un "prodotto" del modo di vita pitagorico, che, come afferma lo stesso Giamblico (VP 166), generò molti filosofi, poeti e legislatori

πλείστους παρ' αὐτοῖς ἄνδρας φιλοσόφους καὶ ποιητὰς
καὶ νομοθέτας γενέσθαι

e fece di quella terra, prima oscura, la Magna Grecia

πρότερον ἀγνοουμένης αὐτῆς, ὕστερον διὰ Πυθαγόραν
Μεγάλην Ἑλλάδα κληθῆναι³⁴.

L'importanza di queste figure di legislatori emerge anche in un passo della *Politica* di Aristotele (1274a25-30) in cui si parla dei loro legami con Creta. Aristotele afferma infatti che, secondo alcuni, Onomacrito di Locri, il primo legislatore esperto, si recò a Creta, dove si esercitava in tale arte e praticava anche la mantica.

πειρῶνται δέ τινες καὶ συνάγειν ὡς Ὀνομακρίτου μὲν
γενομένου πρώτου δεινοῦ περὶ νομοθεσίαν, γυμνασθῆναι
δ' αὐτὸν ἐν Κρήτη, Λοκρὸν ὄντα καὶ ἐπιδημοῦντα, κατὰ
τέχνην μαντικὴν.

In tale occasione, Taleta sarebbe divenuto suo discepolo, mentre discepoli di Taleta sarebbero stati in seguito Licurgo e Zaleuco, e Caronda sarebbe poi stato discepolo dello stesso Zaleuco

τούτου δὲ γενέσθαι Θάλητα ἐπαῖρον, Θάλητος δ' ἀκροατὴν
Λυκοῦργον καὶ Ζάλευκον, Ζαλεύκου δὲ Χαρώνδαν.

Vi era quindi una tradizione che legava la μαντική non solo alla

³⁴ Questo passo è ispirato al medesimo materiale aristossenico.





LA FORTUNA DELLA SCHOLA PYTHAGORICA

catarsi, ma anche alla politica e alla legislazione (νομοθεσία) e che, allo stesso tempo, tendeva a mettere in risalto i legami tra Creta e la Magna Grecia. A questa tradizione non risulta estraneo l'aspetto della catarsi musicale e delle sue ripercussioni comunitarie – e quindi politiche –, che traspare nell'episodio dell'arrivo di Taleta a Sparta nel secondo quarto del VII secolo a.C. per sedare una epidemia di peste (λοιμός). L'importanza politica di Taleta, infatti, emerge nel passo aristotelico e viene in seguito ribadita da Plutarco, ma sappiamo che tale attività si legava a quella musicale, ed era inoltre sancita dall'oracolo di Delfi³⁵.

Le fonti mettono in rilievo anche i rapporti di Taleta con l'ambito magno-greco, in particolare locrese. L'autore del *De Musica* pseudo-plutarco (9, 1134b) riporta, infatti, che mentre la prima scuola musicale (κατάστασις) a Sparta sarebbe stata opera di Terpandro, la seconda venne instaurata da Taleta di Gortina, insieme con Senodamo di Citera, Senocrito di Locri, Polimnesto di Colofone e Sacada di Argo



ἡ μὲν οὖν πρώτη κατάστασις τῶν περὶ τὴν μουσικὴν ἐν τῇ Σπάρτῃ, Τερπάνδρου καταστήσαντος, γεγένηται τῆς δὲ δευτέρας Θαλήτας τε ὁ Γορτύνιος καὶ Ξενόδαμος ὁ Κυθήριος καὶ Ξενόκριτος ὁ Λοκρὸς καὶ Πολύμνηστος ὁ Κολοφώνιος καὶ Σακάδας ὁ Ἀργεῖος μάλιστα αἰτίαν ἔχουσιν ἡγεμόνες γενέσθαι.



Taleta, Senodamo e Senocrito erano autori di peani, sebbene, come si dice poco dopo, Senodamo fosse considerato da alcuni – ad esempio da Pratinas, che viene citato – piuttosto un autore di iporchemi, mentre anche riguardo a Taleta e a Senocrito si parla di altri generi di composizioni: del primo, infatti, si dice ([Plut.] *De Mus.* 10 1134d10-e1) - citando Glauco di Reggio (*FHG* II 24 fr. 4) - che imitò Archiloco e che introdusse i ritmi peoni e cretici

Γλαῦκος γὰρ μετ' Ἀρχίλοχον φάσκων γεγενῆσθαι Θαλήταν, μεμιμῆσθαι μὲν αὐτόν φησι τὰ Ἀρχιλόχου

³⁵ Gli stretti rapporti tra Creta e l'oracolo di Delfi emergono in particolare, come si è visto, nell'*Inno Omerico ad Apollo* (cfr. sopra, p. 270 e nn. pp. 21-22).



μέλη, ἐπὶ δὲ τὸ μακρότερον ἐκτεῖναι, καὶ Παίωνα καὶ
Κρητικὸν ῥυθμὸν εἰς τὴν μελοποιίαν ἐνθεῖναι,

mentre Senocrito di Locri fu autore di “soggetti eroici implicanti un’azione” (ἡρωϊκῶν [...] ὑποθέσεων πράγματα ἔχουσῶν), così che alcuni considerano le sue composizioni dei ditirambi. Questa testimonianza istituisce dunque una stretta vicinanza tra Taleta e Senocrito di Locri - del quale, peraltro, non si sa nulla -, e mette in luce il legame del musico cretese con l’ambito magno-greco.

Questi elementi risultano molto utili in vista di un’interpretazione del riferimento porfiriano (VP 32) al fatto che Pitagora fosse solito servirsi degli antichi peani di Taleta a scopo catartico: l’antichità di questi canti e il prestigio della tradizione³⁶, che li legava ad un momento difficile della storia di Sparta, sembrano infatti adattarsi bene sia alle istanze eunomiche del Pitagorismo, sia al suo legame con Apollo e con l’oracolo di Delfi, il “garante” dell’attività di Taleta. Pitagora, infatti, veniva spesso accostato ad Apollo³⁷, e si era anche diffusa una credenza sul fatto che fosse figlio del dio³⁸. Apollo e il culto delfico, inoltre, sono presenti nel nome stesso di Pitagora³⁹,

³⁶ Significativo in questo senso è il legame istituito tra le melodie di Taleta e quelle auliche di Olimpo, alle quali Taleta si sarebbe ispirato componendo in cretici e peoni, così da guadagnarsi la fama di poeta eccellente ([Plut.] *De Mus.* 10 1134 e 3-5, ἐκ γὰρ τῆς Ὀλύμπου ἀύλησεως Θαλήταν φασὶν ἐξειργάσθαι ταῦτα καὶ δόξαι ποιητὴν ἀγαθὸν γεγονέναι).

³⁷ Cfr. Iambl. VP 30, in cui si narra che si era diffusa nelle città dell’Italia Meridionale la credenza che in quel tempo si fosse manifestato in forma umana Apollo - Apollo Pizio, per alcuni, per altri Apollo Iperboreo, ovvero il Peana -, oppure uno dei demoni che vivevano sulla Luna, o ancora uno degli dèi dell’Olimpo, allo scopo di contribuire a correggere la vita degli uomini (εἰς ὠφέλειαν καὶ ἐπανόρθωσιν τοῦ θνητοῦ βίου) e donare alla natura mortale il salvifico incitamento della felicità e della filosofia (ἵνα τὸ τῆς εὐδαιμονίας τε καὶ φιλοσοφίας σωτήριον ἔναυσμα χαρίσῃται τῇ θνητῇ φύσει), il bene più grande inviato dagli dèi tramite Pitagora.

³⁸ Giamblico (VP 7) smentisce tale opinione.

³⁹ Cfr. Iambl. VP 5-9.



LA FORTUNA DELLA SCHOLA PYTHAGORICA

e Aristosseno (fr. 15 WEHRLI = Diog. Laert. VIII, 8) avrebbe affermato che il sapiente ricevette la maggior parte dell'insegnamento etico da una sacerdotessa delfica di nome Themistocleia ("colei che è famosa per le sue sentenze"). Nella stessa città di Crotona, in cui la comunità dei Pitagorici svolse un ruolo politico dominante⁴⁰, il culto di Apollo ebbe grande rilievo⁴¹.

Sullo sfondo degli elementi considerati, le testimonianze sul peana catartico di Giamblico (VP 110-111)⁴² e di Aristosseno (fr. 117 WEHRLI) che ci si accinge a prendere in esame risultano inserite in un contesto in cui non solo era forte il richiamo alla concordia politica, ma anche la μουσική - e quindi la stessa φιλοσοφία - era funzionale all'agire politico, favorendo l'equilibrio e la concordia. Non a caso, Pitagora si serve dei peani per curare gli stati d'animo agitati dei discepoli favorendo l'armonia interiore, garanzia di un retto agire.

3. CATARSI MUSICALE PRIMAVERILE PER MEZZO DI PEANI

Il richiamo alla necessità di ispirare negli individui l'autocontrollo come garanzia di una corretta interazione all'interno della comunità è evidente in entrambe le testimonianze sopra citate,

⁴⁰ Sul radicale mutamento nello stile di vita degli abitanti di Crotona indotto da Pitagora, che ispirò moderazione allontanando la tendenza alla dissolutezza, si veda M. GIANGIULIO, *Ricerche su Crotona arcaica*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore, 1989, pp. 305-308.

⁴¹ A riguardo si vedano in part. M. GIANGIULIO, *Ricerche su Crotona arcaica*, cit., 79-92 e 134-160; M. GIANGIULIO, *Sapienza pitagorica e religiosità apollinea*, cit.

⁴² M. DETIENNE (*Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien* ("Collection Latomus", LVII), Bruxelles-Berchem, Latomus, 1962, 42 n. 2) attribuisce anche questo episodio pitagorico ad Aristosseno, sulla scorta di quanto sostenuto da L. DELATTE, *Note sur un fragment de Stésichore*, "L'Antiquité Classique" VII, 1938, 24. Con lui concordano L. Brisson e A.Ph. Segonds (cfr. L. BRISSON - A.PH. SEGONDS, edd., *Jamblique. Vie de Pythagore*, Paris, Les Belles Lettres, 1996, notes, p. 183).



sebbene i contesti siano formalmente diversi: nel caso del rituale catartico di cui parla Giamblico, infatti, destinatari del peana sono i discepoli di Pitagora, e il fine è l'armonia all'interno del gruppo, mentre riguardo alla testimonianza aristossenica tratta dal *bios* di Teleste i destinatari sono donne inspiegabilmente colpite da una forma deleteria di *mania*, le quali, con il loro comportamento, rischiano di compromettere l'ordine comunitario, e quindi le aspettative sociali che ispirano il loro ruolo.

Iniziamo col prendere in considerazione la testimonianza giamblichea, che rivela evidenti connessioni con la catarsi musicale di cui Aristosseno parla nel fr. 26 WEHRLI. Essa narra di una usanza tipicamente pitagorica, un rito catartico che si svolgeva in primavera consistente in una *performance* musicale ben codificata, durante la quale un discepolo si sedeva a terra e suonava la lira, mentre gli altri, seduti in cerchio intorno a lui, intonavano dei peani, che consentivano loro di provare gioia (εὐφραίνεσθαι) e di divenire "armoniosi e ordinati" (ἁρμονίαι καὶ ἑννοητοί). Tale rito avveniva, appunto, in primavera, ma anche negli altri periodi dell'anno - chiarisce Giamblico - Pitagora si serviva, a scopo terapeutico e in misura non subordinata alle altre strategie terapeutiche (οὐ παρέργως), della musica come farmaco (χρησθαι δ' αὐτοὺς καὶ κατὰ τὸν ἄλλον χρόνον τῇ μουσικῇ ἐν ἰατρείας τάξει), chiamando la musicoterapia (ἢ διὰ τῆς μουσικῆς ἰατρείας) esplicitamente "catarsi", e usandola anche nei confronti delle infermità fisiche. In uno scolio iliadico (*Schol. Vet. in Il. XXII, 391b*), nel quale viene menzionata la catarsi musicale primaverile pitagorica, si aggiunge che "nei tempi antichi, e fino ai Pitagorici, la musica fu chiamata, cosa strana, "catarsi"".

ἢ πάλαι μουσική [...] μέχρι τῶν Πυθαγορέων
ἐθαυμάζετο, καλουμένη κάθαρσις.

La menzione della primavera è certamente non casuale: il peana catartico primaverile costituiva infatti un'usanza abbastanza diffusa, che connetteva i cicli di rinascita e rinnovamento della natura in primavera con la salute dell'uomo e, dal punto di vista religioso, con Apollo. Teognide (773-782 = *Paian*, test. 110 KÄPPEL) testimonia



LA FORTUNA DELLA SCHOLA PYTHAGORICA

che a Megara il dio veniva celebrato al sopraggiungere della primavera (ἤρως ἐπερχομένου)⁴³ con sacrifici, con la musica della cetra e “con l’amabile festa dei peani e con danze e grida di gioia intorno all’altare”

777-779, κλειτὰς πέμπωσ' ἑκατόμβας / τερπόμενοι κιθάρη
καὶ ἔρατῆ θαλίῃ / παιάνων τε χοροῖσ' ἰαχῆσί τε σὸν περὶ
βωμόν.

La primavera, del resto, segnava l’avvento di Apollo a Delfi: nel santuario, infatti, il culto di Apollo fu affiancato da quello di Dioniso, con cui si avvicendava secondo le stagioni. Pertanto, in inverno era proprio il culto di Dioniso ad assumere la preminenza su quello apollineo, mentre in primavera Apollo riprendeva possesso del santuario. Questo aspetto è messo in luce in particolare da Plutarco (*De E ap. Delph.* 9, 388e-389c = *Paian*, test. 89 KÄPPEL), il quale riferisce che a Delfi il peana taceva per tre mesi e si intonavano ditirambi in onore di Dioniso

ἀρχομένου δὲ χειμῶνος ἐπεγείραντες τὸν διθύραμβον
τὸν δὲ παιᾶνα καταπαύσαντες τρεῖς μῆνας ἀντ' ἐκείνου
τοῦτον κατακαλοῦνται τὸν θεόν,

mentre durante il resto dell’anno risuonavano i peani per Apollo⁴⁴. Riguardo alla funzione preventiva del peana nei confronti di malattie, d’altro canto, sembra che la primavera, per i Greci, fosse una stagione particolarmente favorevole al manifestarsi dell’epilessia e delle varie forme della μελαγχολία⁴⁵.

⁴³ La “stagionalità” è una caratteristica dell’esecuzione dei peani nei culti locali: un esempio ne è Pind. *Thren.* test. 1 CANNATÀ FERA = fr. 128c MAEHLER, ἔν[τι μὲν χρυσαλακάτου τεκέων Λατοῦς ἀοιδαί ὦ[ρ]αι παιάνιδες.

⁴⁴ Cfr. a riguardo K. KERÉNYI, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens* (1976), trad. it. *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano, Adelphi, 1992, pp. 205-206.

⁴⁵ Cfr. A. ROSTAGNI, *Aristotele e Aristotelismo nell’estetica antica*, “Studi Italiani di Filologia Classica” 2, 1922, pp. 59-61. Lo studioso cita a ri-





LA FORTUNA DELLA SCHOLA PYTHAGORICA

Il riferimento giamblicheo all'ordine interiore instaurato dall'esecuzione del peana catartico, veicolato dall'aggettivo ἐνουθμοι, offre una utile chiave interpretativa del fr. 117 WEHRLI di Aristosseno, in cui il richiamo a comportamenti perturbati, ispirati dalla follia e curati per mezzo di peani, anch'essi eseguiti in primavera, risulta più evidente. La testimonianza in questione è un aneddoto, riportato dal paradossografo Apollonio (*Hist. Mirab.* 40), in cui si dice che Aristosseno riferisce nella biografia di Teleste un fatto molto strano (ἄτοπτον) riguardante le donne di Locri e di Reggio: esse, infatti, versavano in una tale condizione di agitazione che, quando udivano qualcuno chiamarle mentre pranzavano, balzavano improvvisamente in piedi, senza che fosse possibile trattenerle, e si precipitavano di corsa fuori dalle mura della città. I Locresi e i Reggini, dopo avere consultato l'oracolo per un rimedio a questo comportamento tanto insolito, ottennero come responso divino di "intonare dodici peani primaverili al giorno per sessanta giorni", e proprio in seguito a ciò sorsero in quei luoghi molti autori di peani



ἐκστάσεις γὰρ γίγνεσθαι τοιαύτας, ὥστε ἐνίοτε καθημένας καὶ δειπνούσας ὡς καλοῦντός τινος ὑπακούειν, εἶτα ἐκπηδᾶν ἀκατασχέτους γιγνομένας καὶ τρέχειν ἐκτὸς τῆς πόλεως. μαντευομένοις δὲ τοῖς Λοκροῖς καὶ Ῥηγίνοις περὶ τῆς ἀπαλλαγῆς τοῦ πάθους, εἰπεῖν τὸν θεὸν παιᾶνας ἄδειν ἑαρινούς δώδεκα τῆς ἡμέρας <ἐπὶ ἡμέρας> ξ'⁴⁶, ὅθεν πολλοὺς γενέσθαι παιανογράφους ἐν τῇ Ἰταλίᾳ.



Questo episodio si configura come un αἴτιον che spiega le cause del sorgere di una lunga e gloriosa tradizione peanografica in

guardo Cels. II, 1, 28 Dar.² e Porphyriion. *ad Hor. de Art. poet.* 302. Sulla primavera come stagione favorevole all'insorgere di malattie cfr. anche [Aristot.] *Probl.* I, 9 (860 a 12-34) e 27 (862 b 11-15).

⁴⁶ Il testo tràdito in questo punto è corrotto: [...] παιᾶνας ἄδειν ἑαρινούς † δωδεκατης † ἡμέρας. Seguo la congettura di M.L. WEST (*Ringling Welkins*, "Class. Quart." XL, 1, 1990, pp. 286-287), il quale legge δώδεκα τῆς ἡμέρας <ἐπὶ ἡμέρας> ξ', e cita *II. I*, 472 come testimonianza relativa all'uso di intonare peani per un tempo prolungato a scopo catartico. La congettura del West è stata adottata anche da L. Käppel (*Paian*, cit., p. 352, test. 139).



Magna Grecia e della presenza in tale regione di molti e prestigiosi autori di peani. Si può notare in esso un forte intento apologetico relativo alla supremazia culturale della Magna Grecia, sede di comunità pitagoriche, e specificamente nei confronti delle città di Locri e Reggio. Riguardo alla prima, si è avuto modo di notare come tale propaganda tendesse a strutturare dei rapporti di stretta vicinanza culturale con l'ambiente cretese, che ne avrebbe influenzato sia la tradizione musicale - attraverso la contiguità tra Taleta di Creta e Senocrito di Locri, suo allievo, che si sarebbe distinto come autore di peani a Sparta nell'ambito della seconda κατάστασις⁴⁷ -, sia l'ordinamento politico, grazie al legislatore Zaleuco, che avrebbe praticato a Creta l'arte mantica.

Dal punto di vista religioso - ambito in cui si pone rimedio alle ἐκστάσεις delle donne -, l'episodio si colloca inoltre nella dimensione collettiva e pubblica legata al culto di Apollo, al quale si rivolgono inni corali. Come nel caso dei peani rivolti a questa divinità nel libro I dell'*Iliade*, anche l'aneddoto delle donne riguarda l'ambito catartico-religioso della musicoterapia: la guarigione viene infatti operata dal dio, che tramite il canto viene "persuaso" ad agire in vista del bene. La ripetizione prolungata dei peani appare quindi come una forma di "penitenza" rituale. Non è estraneo a questa testimonianza un intento propagandistico, messo in luce, come ha mostrato M. Delcourt⁴⁸, dal riferimento all'oracolo di Delfi, che sembra sancire il primato della Magna Grecia nella produzione di peani. Di solito, infatti, la Pizia prescriveva sacrifici, non peani, in riparazione di offese arrecate alle divinità, mentre d'altro canto la funzione catartica è uno degli aspetti fondamentali della musica secondo i Pitagorici: non sarebbe pertanto un caso che tale espiazione venga prescritta agli abitanti di Locri e Reggio, sedi di comunità pitagoriche. I fatti descritti da Aristosseno, del resto, appaiono connessi con la terapia musicale praticata da Pitagora anche in seguito ai legami di quest'ultimo con l'oracolo di Delfi, evidenziati sia nella leggenda relativa alla sua nascita - preceduta

⁴⁷ Cfr. sopra, pp. 275-276.

⁴⁸ Cfr. M. DELCOURT, *L'Oracle de Delphes* (1981), trad. it. *L'Oracolo di Delfi*, Genova, ECIG, 1998², pp. 234-235.

da una consultazione dell'oracolo da parte dei genitori -, sia nel suo stesso nome⁴⁹.

Il ruolo della Pizia nel suggerire purificazioni musicali è presente anche in una interessante testimonianza di Claudio Eliano (VH 12, 50 = Terp. test. 21 GOSTOLI) che sembra avere sullo sfondo questo aneddoto aristossenicico sulla cura musicale della follia. Eliano afferma infatti che gli Spartani, inesperti di musica, mandavano a consultare l'oracolo di Delfi quando avevano bisogno dei "rimedi delle Muse" per contrastare mali fisici, follia e ogni genere di male che si abbattesse sulla comunità: in questo modo, essi richiamarono musicisti come Terpanδρο, Ταleta, Τίρτεο, Νίνφεο di Cidonia⁵⁰ e Alcmane, perché, come aveva indicato l'oracolo, esercitassero nei loro confronti la funzione di medici e di purificatori

Λακεδαιμόνιοι μουσικῆς ἀπειρίως εἶχον· ἔμελε γὰρ αὐτοῖς γυμνασίων καὶ ὄπλων. εἰ δέ ποτε ἐδεήθησαν τῆς ἐκ Μουσῶν ἐπικουρίας ἢ νοσήσαντες ἢ παραφρονήσαντες ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον δημοσίᾳ παθόντες, μετεπέμποντο ξένους ἄνδρας οἷον ἰατροὺς ἢ καθαρτὰς κατὰ πυθόχρηστον. μετεπέμψαντό γε μὴν Τέρπανδρον καὶ Θάλητα καὶ Τυρταῖον καὶ τὸν Κυδωνιάτην Νυμφαῖον καὶ Ἀλκμᾶνα.

Nella testimonianza del *bios* di Teleste emergono inoltre elementi sociologicamente rilevanti, che legano la tradizione del peana, da un lato, con la ritualità di alcuni passaggi della vita quotidiana, e dall'altro, con la manifestazione della *mania* come elemento "centrifugo" e destabilizzante della vita sociale, in particolare nel caso delle donne, che assumono comportamenti dirompenti e pericolosi⁵¹. Considerando il primo aspetto, questo aneddoto si collega con

⁴⁹ Cfr. sopra, p. 276 e M. DELCOURT, *L'Oracolo di Delfi*, cit., pp. 273-274.

⁵⁰ Di questo musicista non si sa nulla.

⁵¹ Per un'analisi di questa testimonianza alla luce della concezione medica della follia femminile si veda l'utile saggio di G. GUIDORIZZI, *La follia delle donne*, in R. RAFFAELLI, ed., *Vicende e figure femminili in Grecia e a Roma*, Atti del Convegno (Pesaro, 28-30 aprile 1994), Ancona, Commissione per le pari opportunità tra uomo e donna della Regione Marche, 1995, pp. 171-183.



LA FORTUNA DELLA SCHOLA PYTHAGORICA

le testimonianze relative all'uso del peana in occasione dei pasti o prima del simposio⁵² come forma di preghiera alla divinità – in particolare a Zeus Sotér – in un momento rituale della vita quotidiana, e con l'uso della musica nel simposio per “mitigare” gli effetti perturbanti del vino, che appare testimoniato in un passo, anch'esso di derivazione aristossenica, del *De musica* pseudo-plutarco (43-44 1146e-1147a).

Per quanto concerne la rappresentazione della follia femminile, invece, basti pensare alla funzione sociale dei riti dionisiaci, che prevedevano una manifestazione di tale follia intesa a favorire l'instaurarsi del suo opposto ideologico, ovvero l'inquadramento del femminile all'interno di una dimensione strettamente domestica e familiare⁵³. Nel caso delle donne del fr. 117 WEHRLI di Aristosseno, tuttavia, la catarsi non avviene nell'ambito dei misteri dionisiaci, ma in quello del culto di Apollo⁵⁴, al quale si rivolgono peani per stornare mali dalla comunità. L'uso del peana nei confronti del comportamento sovversivo e “anti-musicale” delle donne di Locri e Reggio, pertanto, ristabilisce l'ordine turbato, e il riferimento alla tradizione magno-greca di tale genere musicale sembra inteso ad avvalorare le istanze ordinatrici del Pitagorismo.

4. CONCLUSIONI

Gli aneddoti sull'uso del peana, analogamente alle testimonianze in cui si fa riferimento agli ideali di buon governo, lasciano quindi emergere la dedizione dei Pitagorici ad un ideale di vita

⁵² Cfr. ad es. Alc. fr. 98 PAGE, riportato in Strabo, X, 4, 18 (= *Paian*, test. 68 KÄPPEL), θοίνας δὲ καὶ ἐν θιάσοισιν / ἀνδρείων παρὰ δαιτυμόνεσσι πρόπει παιᾶνα κατάρχην e Philochor. *FGrHist* 328 F 216, riportato in Athen. XIV, 630f (= *Paian*, test. 72 KÄPPEL).

⁵³ A tal riguardo si vedano in part. le utili considerazioni di R. SEAFORD, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, Oxford U.P., 1994, pp. 301-311.

⁵⁴ Un valido parallelo a riguardo è offerto in Theopomp. *FGrHist* 115 F 77 (= *Schol. in Aristoph. Pax*, 1071 = *Suid.* s.v. Βάκις), in cui si riferisce di un vate apollineo che purifica dalla follia le donne di Sparta.



fondato su misura e stabilità, che viene perseguito anche attraverso l'uso catartico della musica, considerata efficace per emendare il carattere e le abitudini. Il riferimento al peana in relazione all'attività pacificatrice di Taleta a Sparta e al proficuo operato dei legislatori attivi in Magna Grecia rappresenta pertanto un efficace richiamo alle istanze conservatrici del Pitagorismo, fautrici di un ordine sociale legato alla forte condanna di ogni tipo di eccesso. Questo tratto fondamentale della politica pitagorica è messo in evidenza, del resto, in due passi quasi identici nel *De vita pythagorica* di Giamblico (34) e nella *Vita Pythagorae* di Porfirio (21-22) – il quale indica Aristosseno come fonte (fr. 17 WEHRLI) –, che sono già stati richiamati in riferimento a Caronda e Zaleuco⁵⁵. Poco dopo aver affermato che Pitagora era riuscito ad eliminare del tutto lotte e discordie (Iambl. VP 34, στάσιν καὶ διχοφωνίαν καὶ ἀπλῶς ἑτεροφροσύνην; Porph. VP 22, στάσιν) non solo tra i discepoli e i loro discendenti per molte generazioni, ma anche tra le città d'Italia e di Sicilia, sia nei loro rapporti reciproci, sia all'interno di ciascuna di esse καθόλου ἀπὸ τῶν ἐν Ἰταλίᾳ καὶ Σικελίᾳ πόλεων πασῶν κατὰ τε ἑαυτὰς (Porph. πρὸς τε ἑαυτὰς) καὶ πρὸς ἀλλήλας, i due Neoplatonici attribuiscono infatti a Pitagora un discorso sull'assoluta necessità di estirpare con ogni mezzo “la malattia dal corpo” (ἀπὸ μὲν σώματος νόσον), “l'ignoranza dall'anima” (ἀπὸ δὲ ψυχῆς ἀμαθίαν), “la smoderatezza dal ventre” (κοιλίας δὲ πολυτέλειαν), “la sedizione dalla città” (πόλεως δὲ στάσιν), “la discordia dalla casa” (οἴκου δὲ διχοφροσύνην) e “insieme la mancanza di misura da tutte le cose” (ὁμοῦ δὲ πάντων ἀμετρίαν). Le comunità di Pitagorici perseguivano quindi un radicale mutamento nello stile di vita delle città in cui assumevano un ruolo politico dominante, favorendo la diffusione di principi di moderazione⁵⁶.

⁵⁵ Cfr. sopra, p. 273.

⁵⁶ Questo aspetto appare illustrato in maniera paradigmatica dall'aneddoto riferito da Aristosseno (fr. 30 [= 49] WEHRLI = Iambl. VP 197-198 = Archyt. test. A7 HUFFMAN; cfr. a riguardo C.A. HUFFMAN, *Archytas*, cit., pp. 287-292) riguardo al pitagorico Archita, stratega di Taranto per sette anni consecutivi: di ritorno da una campagna militare, Archita si adirò, constatando che il sovrintendente e gli schiavi del suo podere non ave-

LA FORTUNA DELLA SCHOLA PYTHAGORICA

La stretta collaborazione tra medicina e musica, “la cosa più saggia” e “la cosa più bella”⁵⁷ secondo gli *akousmata*⁵⁸, entrambe faulrici di catarsi nel fr. 26 WEHRLI di Aristosseno, genera pertanto nei singoli individui temperanza e dignità, e diviene inoltre funzionale, nell’ambito dell’intera società, all’instaurarsi di una concordia che apporti stabilità e ordine.

vano lavorato in sua assenza, e disse loro di reputarsi fortunati per la sua ira, dal momento che, se egli fosse rimasto calmo, non avrebbero mai potuto evitare la punizione (εὐτυχοῦσιν, ὅτι αὐτοῖς ὠργισται· εἰ γὰρ μὴ τοῦτο συμβεβηκός ἦν, οὐκ ἂν ποτε αὐτοὺς ἀθῶους γενέσθαι τηλικαῦτα ἡμαρτηκότας).

⁵⁷ Iambl. *VP* 82, τί σοφώτατον τῶν παρ’ ἡμῖν; ἰατρική. τί κάλλιστον; ἄρμονία.

⁵⁸ Sugli *akousmata* si vedano in part. W. BURKERT, *Lore and Science*, cit., pp. 166-192 (lo studioso li definisce “commonsense wisdom in abstruse form, ancient magico-ritual commandments”) e A. BERRA, *Pythagoras’ Riddles. The use of the Pythagorean akousmata*, in C. GALEWICZ, ed., *Texts of Power, the Power of the Text: Readings in Textual Authority across History and Cultures*, Kraków, Wydawnictwo Homini SC, 2006, pp. 259-272.

BIBLIOGRAFIA

- M. AMERUSO, “*Megale Hellas*”. *Genesi, storia ed estensione del nome* (“Studi pubblicati dall’Istituto italiano per la storia antica”, 61), Roma 1996.
- S. BERGER, *Revolution and Society in Greek Sicily and Southern Italy*, Stuttgart, F. Steiner, 1992.
- A. BERRA, *Pythagoras’ Riddles. The use of the Pythagorean akousmata*, in C. GALEWICZ, ed., *Texts of Power, the Power of the Text: Readings in Textual Authority across History and Cultures*, Kraków, Wydawnictwo Homini SC, 2006, pp. 259-272.
- E. BOISAQ, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg - Paris, C. Winter, 1916.
- L. BRISSON - A.PH. SEGONDS, edd., *Jamblique. Vie de Pythagore*, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- W. BURKERT, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (Ma.), Harvard U.P., 1972.
- W. BURKERT, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (1977), trad. it. *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano, Jaca Book, 2003².
- M. CANNATÀ FERA, ed., *Pindarus. Threnorum Fragmenta*, Roma, Edizioni dell’Ateneo, 1990.
- G. CASADIO, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma, Gruppo Editoriale Int., 1994.
- B. CENTRONE, *Introduzione ai Pitagorici*, Bari, Laterza, 1999².
- P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1999².
- G. COLLI, *La sapienza greca. II. Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*, Milano, Adelphi, 1978.
- L. DELATTE, *Note sur un fragment de Stésichore*, “L’Antiquité Classique” VII, 1938, pp. 23-29.
- M. DELCOURT, *L’Oracle de Delphes* (1981), trad. it. *L’Oracolo di Delfi*, Genova, ECIG, 1998².
- M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore. Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien* (“Collection Latomus”, LVII), Bruxelles-Berchem, Latomus, 1962.

- M. DETIENNE, *Apollon le couteau à la main. Un approche expérimentale du polythéisme grec* (1998), trad. it. *Apollo con il coltello in mano. Un approccio sperimentale al politeismo greco*, Milano, Adelphi, 2002.
- H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1910), trad. it. *I Presocratici*, Milano, Bompiani, 2006.
- K. DOWDEN, *Death and the Maiden. Girl's Initiation Rites in Greek Mythology* (1989); trad. it. *L'iniziazione femminile nella mitologia greca*, Genova, ECIG, 2003².
- E. FEDERICO, *La katharsis di Epimenide ad Atene. La vicenda, gli usi e gli abusi ateniesi*, in *Epimenide Cretese*, "Quaderni del Dipartimento di Discipline Storiche "Ettore Lepore", Università "Federico II", 2, Napoli, Luciano Editore, 2001, pp. 77-128.
- J.E. FONTENROSE, *Python: a study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley - Los Angeles - London, University of California Press, 1959.
- G. FOWDEN, *The pagan holy man in late antique society*, "JHS" 102, 1982, pp. 33-59.
- J.C. FRANKLIN, *Lyre Gods of the Bronze Age Musical Koine*, "The Journal of Ancient Near Eastern Religions", 6.2, 2006, pp. 39-70.
- W.D. FURLEY - J.N. BREMMER, edd., *Greek Hymns*, vol. 1, *The Texts in Translation*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2001.
- M. GÉRARD-ROUSSEAU, *Les mentions religieuses dans les tables mycéniennes*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1968.
- M. GIANGIULIO, *Ricerche su Crotona arcaica*, Pisa, Edizioni della Scuola Normale Superiore, 1989.
- M. GIANGIULIO, *Sapienza pitagorica e religiosità apollinea. Tra cultura della città e orizzonti panellenici*, in A.C. CASSIO - P. POCETTI, edd., *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*, Atti del Convegno, Napoli, 14-15 dicembre 1993, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 1996, pp. 9-27.
- M. GIORDANO - G. CERRI, edd., *Omero, Iliade. Libro I. La peste - L'ira. Introduzione e commento di Manuela Giordano. Traduzione di Giovanni Cerri*, Roma, Carocci, 2010.
- A. GOSTOLI, *Terpandro. Introduzione, testimonianze, testo critico, traduzione e commento*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1990.
- G. GUIDORIZZI, *La follia delle donne*, in R. RAFFAELLI, ed., *Vicende*

e figure femminili in Grecia e a Roma, Atti del Convegno (Pesaro, 28-30 aprile 1994), Ancona, Commissione per le pari opportunità tra uomo e donna della Regione Marche, 1995, pp. 171-183.

C. HUFFMAN, *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic. A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretative Essays*, Cambridge, Cambridge U.P., 1993.

C.A. HUFFMAN, *The Pythagorean Tradition*, in A.A. LONG, ed., *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge U.P., 1999, pp. 66-87.

C.A. HUFFMAN, *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge, Cambridge U.P., 2005.

C.A. HUFFMAN, *Pythagoreanism*, in E.N. ZALTA, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2005 Edition)*, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2005/entries/pythagoras/>.

C.A. HUFFMAN, *Pythagoras*, in E.N. ZALTA, ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (March 2006)*, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2006/entries/pythagoras/>.

F. JACOBY, ed., *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlin, Weidmann, 1923-1959.

CH. H. KAHN, *Pythagorean Philosophy before Plato*, in A.P.D. MOURELATOS, ed., *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, Garden City – New York, Princeton U.P., 1974, pp. 161-185.

CH.H. KAHN, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Indianapolis-Cambridge, Hackett, 2001.

L. KÄPPEL, *Paian. Studien zur Geschichte einer Gattung* ("Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte", 37), Berlin - New York, W. De Gruyter, 1992.

J. KEMKE, ed., *Philodemi de musica librorum quae exstant*, Leipzig, Teubner, 1884.

K. KERÉNYI, *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens* (1976), trad. it. *Dioniso. Archetipo della vita indistruttibile*, Milano, Adelphi, 1992.

B. KOWALZIG, *Singing for the Gods. Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford, Oxford U.P., 2007.

P. LAÍN ENTRALGO, *La Curacion par la Palabra en la Antigüedad Clásica* (1958), trad. ingl. *The Therapy of the Word in Classical*

- Antiquity*, New Haven-London, Yale U.P., 1970.
- A. MELE, “*Megale Hellas*” e pitagorismo, in M. TORTORELLI GHIDINI, A. STORCHI MARINO, A. VISCONTI, edd., *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell’antichità* (“Atti dei seminari napoletani”, 1996-1998), Napoli, Bibliopolis, 2000, pp. 297-334.
- E.L. MINAR, *Early Pythagorean Politics in Practice and in Theory*, Baltimore, Waverly Press, 1942.
- D. MUSTI, *La nozione di “Megále Hellás” e il Pitagorismo*, in Id., *Magna Grecia. Il quadro storico*, Bari, Laterza, 2005, pp. 103-203 e pp. 394-401.
- A.J. NEUBECKER, ed., *Philodemus. Über die Musik 4. Buch*, Napoli, Bibliopolis, 1986.
- D. O’MEARA, *Pythagoras Revived. Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Oxford, Oxford U.P., 1989.
- D.L. PAGE, ed., *Poetae Melici Graeci*, Oxford, Oxford U.P., 1962.
- R. PARKER, *Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Oxford U.P., 1983.
- R. PFEIFFER, ed., *Callimachus*, 2 voll. *Fragmenta*, Oxford, Clarendon, 1949-1953.
- J. PIGEAUD, *Folie et cures de la folie chez les médecins de l’antiquité gréco-romaine. La manie* (1987), trad. it. *La follia nell’antichità classica. La mania e i suoi rimedi*, Venezia, Marsilio, 1995.
- A. PROVENZA, *Aristoxenus and Music Therapy. Fr. 26 Wehrli within the Tradition on Music and Catharsis*, in C.A. HUFFMANN - W.W. FORTENBAUGH, edd., *Aristoxenus of Tarentum. Discussion* (“Rutgers University Studies in Classical Humanities”, vol. XVI), New Brunswick (NJ), Transaction Publishers, 2011, pp. 91-128 (in corso di stampa).
- A. RESCIGNO, ed., *Plutarco. L’Eclissi degli Oracoli*, Napoli, D’Auria, 1995.
- CH. RIEDWEG, *Pythagoras. Leben. Lehre. Nachwirkung. Eine Einführung* (2002), trad. it. *Pitagora: vita, dottrina e influenza*, Milano, Vita e Pensiero, 2007.
- A. ROSTAGNI, *Aristotele e Aristotelismo nell’estetica antica*, “Studi Italiani di Filologia Classica” 2, 1922, pp. 13-103.
- I. RUTHERFORD, *Paeanic Ambiguity: a Study of the Representation of the παῖδ’ in Greek Literature*, “Q.U.C.C.”, n.s. 44, N. 2, 1993, pp. 77-92.

LA FORTUNA DELLA SCHOLA PYTHAGORICA

- I. RUTHERFORD, *Apollo in Ivy: the Tragic Paeon*, "Arion" 1994/1995, pp. 112-135.
- H. SCHWYZER, *Zur Griechische Etymologie*, "Indogermanische Forschungen" 30, 1912, pp. 430-448.
- R. SEAFORD, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford, Oxford U.P., 1994.
- B. SIMON, *Mind and Madness in Ancient Greece. The Classical Roots of Modern Psychiatry*, Ithaca – London, Cornell U.P., 1978.
- G. STAAB, *Pythagoras in der Spätantike. Studien zu 'De Vita Pythagorica' des Iamblichos von Chalkis* ("Beiträge zur Altertumskunde", 165), München-Leipzig, K.G. Saur, 2002.
- M. VON ALBRECHT, *Das Menschenbild in Iamblichs Darstellung der pythagoreischen Lebensform*, in M. VON ALBRECHT, *Jamblich. ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΥΘΑΓΟΡΕΙΟΥ ΒΙΟΥ. Pythagoras: Legende – Lehre – Lebensgestaltung*, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von M. von Albrecht, J. Dillon, M. George, M. Lurje, D.S. Du Toit, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2002, pp. 255-274.
- H. VON ARNIM, ed., *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1903-1905.
- K. VON FRITZ, *Pythagorean Politics in Southern Italy. An Analysis of the Sources*, New York, Columbia U.P., 1940.
- F. WEHRLI, ed., *Die Schule des Aristoteles, Text und Kommentar*, Heft II, *Aristoxenos*, Basel – Stuttgart, Schwabe & Co., 1967².
- M.L. WEST, *Ringing Welkins*, "Class. Quart." XL, 1, 1990, pp. 286-287.
- L. ZHMUD, *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlin, Akademie, 1997.
- K. ZIEGLER – M. POHLENZ, ed., *Plutarchi Moralia*, vol. VI, 3, Leipzig 1966.