

Platone e gli indovini selvaggi: ragioni e termini di una polemica

Francesco Bertani

(Università degli Studi di Torino)

Abstract

Plato's dialogues occasionally testify to the existence of a bunch of mantic wanderers whom the philosopher accuses of *savagery*. This paper aims to investigate – on the basis of textual clues – the presence of this curious divinatory group throughout the platonic *corpus*, to examine the rhetorical tools the philosopher employs to describe it and to understand the reasons behind the attitude he adopts towards it.

Key Words – Plato; divination; Sophistry; demagogy; democracy

Dalle pagine del *corpus* platonico affiorano a più riprese le malversazioni di una compagine mantica itinerante, che il filosofo accusa di *ferinità*. Il presente contributo si propone di scandagliare i dialoghi platonici alla ricerca dei passi dedicati a questa curiosa realtà divinatoria, di esaminare gli artifici retorici che ne innervano le descrizioni e di capire le ragioni che determinano l'atteggiamento di Platone nei suoi confronti.

Parole chiave – Platone; divinazione; Sofistica; demagogia; democrazia

1. Platone *reporter*. Un testimone affidabile?

Platone e *i più*. Lo scarto fra le parti è notevole e la distanza affiora dalle pagine dei dialoghi con la frequenza di un problema politico urgente¹. Nella *Repubblica* il filosofo mostra di conoscere bene le idee che sul tema della giustizia serpeggiano in seno ad un corpo civico in cui ‘tutti proclamano all’unisono che temperanza e giustizia sono una cosa certo bella ma difficile e gravosa, mentre al contrario sfrenatezza e ingiustizia sono piacevoli e a portata di mano [...]’. E così dicono che generalmente le azioni ingiuste sono più vantaggiose di quelle giuste’ (364a)². Tra i discorsi sulla giustizia, i più *strani* sono quelli che non temono incursioni nel campo della religione (364b) e, proprio all’inizio del secondo libro (364c), Adimanto segnala il losco girovagare di alcuni indovini sospetti:

ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ’ ἡδονῶν τε καὶ ἐορτῶν, ἐάντε τινὰ ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέλη, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως δίκαιον ἀδίκῳ βλάψει ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεοὺς, ὡς φασιν, πείθοντες σφίσιν ὑπηρετεῖν [...] βίβλων δὲ ὄμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκόντων, ὡς φασι, καθ’ ἃς θηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσίων καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἱ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεῖνὰ περιμένει. (364b-365a)

Certi indovini randagi convincono i ricchi, frequentando i loro usci, di aver acquisito attraverso sacrifici e incantesimi il potere divino di curare – nel corso di feste e banchetti – l’ingiustizia di cui qualcuno si sia macchiato: lui o i suoi antenati. Se qualcuno poi vuole danneggiare un avversario, lo persuadono che – sapendo convincere gli dei, a quanto dicono, ad obbedirgli – per una modica spesa danneggerà ugualmente il giusto e l’ingiusto con certi incantesimi e legature [...]. Mostrano poi un mucchio di libri di Museo e di Orfeo – figli, a quanto dicono, di Selene e delle Muse – secondo le cui prescrizioni celebrano i sacrifici, convincendo non solo i privati cittadini, ma anche le intere città, che per i vivi esistono scioglimenti e purificazioni dalle ingiustizie da compiere attraverso i sacrifici e il piacere delle feste; esistono poi anche per i morti – e le chiamano iniziazioni – le quali ci liberano dalle pene dell’Aldilà, mentre patimenti terribili aspettano coloro che non le abbiano celebrate.

Puntualmente chiamato in causa nei *vademecum* di storia della magia antica (Dickie 2001: 60-63; Graf 2009: 23-26; 2019: 123-124), nei testi sulla divinazione greca (Dillery 2005: 199-200) e, talora, in studi connessi alla questua rituale o alla marginalità nel mondo ellenico (Giammellaro 2001-2002: 21-24; Serafini 2016: 31), il testo appena citato sembra testimoniare la circolazione di un vero e proprio ventaglio tecnico-religioso connesso alla sfera della mantica indipendente e itinerante³. Tuttavia, è doveroso interrogarsi sul grado di affidabilità documentaria da attribuire a un passo che non solo riferisce pratiche estranee all’orizzonte culturale dell’autore, ma che è anche calato nel contesto di un ragionamento critico sopra una crisi morale in atto⁴. Un’indagine approfondita sui termini

¹ Si vedano, e.g., *Ep.* VII 341d-e, *Leg.* 626a, 655c, 661a, 672a, 707d, 933c, *Pol.* 262d, 285d, 296a, 310b, *Resp.* 329e, 358a, 366b, 431c, 492a. Per il disincanto nutrito da Platone nei confronti della natura dei più si rimanda, per non fare che un esempio, a Dodds (2003: 268-277).

² Mie tutte le traduzioni presenti nel contributo. Il testo della *Repubblica* segue l’edizione di Slings (2003).

³ Sull’argomento della mantica itinerante rimangono fondamentali i contributi di Burkert (1983; 1992); per una trattazione più recente, Dillery (2005).

⁴ Per le precauzioni da adottare nello studio via indiretta di fenomeni culturali *non ufficiali*, Ginzburg (2009: XI-XIX). Per la non-ufficialità culturale come forma antitetica alle elaborazioni istituzionalizzate si vedano, e.g., Gramsci (1975: 680); Bakhtin (1979: 8); Parker (2011: 175); per una riflessione sulla *Kreuzung* culturale dell’Atene democratica, Canevaro (2017).

adottati da Platone nel descrivere la succitata compagine mantica e sulle ragioni che li determinano rappresenta un momento imprescindibile per eventuali approdi a successive letture documentarie.

Le finalità del presente contributo sono:

1. Analizzare le strategie retoriche impiegate dal filosofo nel dipingere quello che fin da subito si configura come un bersaglio polemico (*Resp.* 364b-365a);
2. Setacciare il *corpus* platonico alla ricerca di spie, lessicali e di contenuto⁵, che segnalino la presenza di realtà assimilabili alla medesima dimensione descritta in *Resp.* 364b-365a;
3. Individuare – alla luce di uno sguardo d’insieme – le cause profonde che determinano l’atteggiamento del filosofo nei confronti di tale dimensione.

2. Gli indovini randagi e la manipolazione (*Resp.* 364b-365a)

All’interno di un panorama ampio e multiforme come quello della mantica, i protagonisti di *Resp.* 364b-365a occupano una posizione specifica⁶. Sebbene infatti Platone generalmente accetti, pur fra sarcasmi, l’attività divinatoria (cfr. *Apol.* 22c, *Crat.* 384a, *Ion* 534d, *Leg.* 828d, *Men.* 99c, *Phdr.* 244a), in *Resp.* 364b circostrive un bersaglio polemico preciso. E lo fa mediante un’endiadi che accosta il generico titolo del μάντις ‘indovino’ a quello dispregiativo dell’ἀγύρτης ‘accattono’. Quest’ultima è parola dalle risonanze mendiche e randagie e la narrazione del filosofo si apre, in effetti, sulle note picaresche di una questua itinerante, il cui portato documentario risulta intrecciato coi fili di una solida tradizione letteraria sui temi della miseria, dell’adulazione e della millanteria⁷. Quanto la puntualità della testimonianza risulti offuscata dal retroterra testuale che la sorregge rimane quesito di difficile soluzione.

Secondo Platone, gli indovini accattoni non esitano, nel pubblicizzare i propri servigi, a sfruttare in maniera tendenziosa alcuni passi di quelle opere che, nel V-IV secolo a.C., rappresentano ancora le pietre angolari del sistema educativo tradizionale (Havelock 1963: 3-15, 91, 97-98, 197-210; Reale 2001: 8). Scomodano Esiodo per giustificare l’inclinazione alla *kakia* dei potenziali clienti (364c-d = *Op.* 287-289); chiamano a testimone Omero circa la possibilità di piegare la volontà divina alle proprie istanze (364d-e = *Il.* IX 497, 499-501); nel diffondere rituali e purificazioni, si appellano – secondo una tradizione non di rado attribuita a χρησμοφοί e χρησμολόγοι ‘pronunciaoracoli’ e ‘interpretaresponsi’ (Aune 1996: 89-90, 114-115, 153-156; Dillery 2005: 178-182) – all’autorevolezza dei leggendari Museo ed Orfeo (364e). Efficacia e legittimità delle pratiche sono dunque garantite da un *pantheon* di *testimonial* d’eccezione, il quale solletica i bisogni e storna i timori di un corpo civico che viene in questo modo sedotto (e.g. *Resp.* 330d). Anche in questo caso, tuttavia, il dato contenutistico si inserisce in un reticolo di rimandi letterari che, nel coinvolgere l’ampio tema dei pericoli della poesia, interferisce sulla limpidezza documentaria del passo⁸.

⁵ L’assenza di termini indicanti in modo univoco l’oggetto in esame impone di adottare nell’indagine una sorta di paradigma indiziario (su questo aspetto, Ginzburg 1986).

⁶ Sul tema della mantica si vedano, per esempio, Aune (1996: 52-156); Iles Johnston e Struck (2005); Iles Johnston (2008).

⁷ Per le risonanze mendiche randagie del sostantivo ἀγύρτης si rimanda a *DELG*, s.v. ἀγείρω; si veda anche Dickie (2001: 64). Per un esame approfondito della figura degli ἀγύρται tra questua e marginalità si veda Serafini (2016). Per l’ἀγυρτάζειν ‘accattonare’ itinerante e la supplichevole attesa alla porta, *Od.* XVIII 10, 17; *Antiph.* *PCG* 242; *Plat.* *Phdr.* 233e, *Symp.* 183a. L’indugiare sull’uscio dei ricchi è pratica indegna dei veri sapienti (*Plat.* *Resp.* 489b; *Arist.* *Rhet.* 1391a). Per il μάντις crapulone e ciarlatano, *Aristoph.* *Pax* 1039-1050, *Nub.* 331-332; *Call.Com.* fr. 20 *PCG*; *Crat.* fr. 62 *PCG*; *Lysipp.* fr. 6 *PCG*. Sull’argomento, Bertolini (2019).

⁸ Esiodo, Omero e Museo sono chiamati in causa, ad esempio, anche in *Resp.* 363b-c: qui rappresentano i campioni adottati dalla *communis opinio* nell’articolare una serie di giudizi riassumibili nell’asserzione che conviene essere giusti. I passi

A rimanere indubbia è solamente quell'abilità persuasiva degli ἀγύρται καὶ μάντιες 'indovini accattoni', che pare determinare i toni allarmistici di Platone. Il verbo πείθειν 'convincere' ricorre tre volte in tre paragrafi (364b-c, 364e) e indica in due occorrenze l'ascendente esercitato dai divinatori sugli uomini (364b, 364e) e, in una, quello sui numi (364c). Gli indovini randagi affermano, infatti, di saper forzare gli dei e, in questo modo, manipolano i propri clienti.

2.1. L'empietà e la lusinga: i prodromi di una rovina (*Legg.* 906b-c, 909b-c)

Le smargiasserie di coloro che scelgono la dimensione oltremondana come campo del proprio malversare emergono anche altrove nell'opera platonica. Nel valutare i castighi adatti ai vari latori delle diverse declinazioni dell'empietà, l'Ateniese delle *Leggi* afferma:

ὅσοι δ' ἂν θηριώδεις γένωνται πρὸς τῷ θεοῦς μὴ νομίζουσιν ἢ ἀμελεῖς ἢ παραιτητοὺς εἶναι, καταφρονοῦντες δὲ τῶν ἀνθρώπων ψυχαγωγῶσι μὲν πολλοὺς τῶν ζώντων, τοὺς δὲ τεθνεῶτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοὺς ὑπισχνόμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπὶ δαῖς γοητεύοντες, ιδιώτας τε καὶ ὅλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν ἐπιχειρῶσιν κατ' ἄκρας ἐξαιρεῖν, τούτων δὲ ὅς ἂν ὀφλῶν εἶναι δόξῃ, τιμάτω τὸ δικαστήριον αὐτῷ κατὰ νόμον δεδέσθαι μὲν ἐν τῷ τῶν μεσογέων δεσμοτηρίῳ, προσιέναι δὲ αὐτοῖς μηδένα ἐλεύθερον μηδέποτε, τακτὴν δὲ ὑπὸ τῶν νομοφυλάκων αὐτοῦ τροφήν παρὰ τῶν οἰκετῶν λαμβάνειν. ἀποθανόντα δὲ ἕξω τῶν ὀρίων ἐκβάλλειν ἄταφον. (909b-c)⁹

Quanti – oltre a non credere agli dei o a ritenerli noncuranti o corruttibili – divengano pure selvaggi, e – disprezzando gli uomini – ingannano molti dei vivi non solo dicendo di saper stregare i defunti ma anche promettendo di ammaliare gli dei come incantandoli con sacrifici e preghiere e incantesimi, e per sete di denaro inizino a distruggere completamente, oltre che i privati, anche intere case e città: chi risulti colpevole di questi misfatti, il tribunale deliberi che egli venga imprigionato nel carcere al centro della regione, nessun uomo libero gli si avvicini mai e il vitto stabilito dai guardiani delle leggi lo riceva dagli schiavi. Morto, sia gettato privo di sepolcro al di fuori dei confini.

La masnada alla sbarra delle *Leggi* trova il movente del proprio agire nella bramosia di denaro (909b). Le discrepanze fra il discorso indiretto, con le promesse accampate dagli imputati, e i caustici giudizi di Platone lasciano emergere lo scetticismo e la preoccupazione del filosofo: i protagonisti del passo sostengono di saper 'persuadere' πείθειν e 'incantare' γοητεύειν numi e defunti, ma ciò che in realtà fanno è 'manipolare' ψυχαγωγεῖν i vivi. I privati e le città, che in *Resp.* 364c erano oggetto di persuasione, qui divengono più esplicitamente oggetto di distruzione. E la natura dei miscredenti è caratterizzata da un piglio ferino (909b), che nelle *Leggi* ha già contraddistinto certe anime abiette (906b):

ψυχαὶ δὲ τινες ἐπὶ γῆς οἰκοῦσαι καὶ ἄδικον λῆμμα κεκτημένα διήλον ὅτι θηριώδεις, πρὸς τὰς τῶν φυλάκων ψυχὰς ἄρα κυνῶν ἢ τὰς τῶν νομέων ἢ πρὸς τὰς τῶν παντάπασιν ἀκροτάτων δεσποτῶν προσπίπτουσαι, πείθουσιν θωπεῖαις λόγων καὶ ἐν εὐκταίαις τισὶν ἐπὶ δαῖς, ὡς αἱ φῆμαί φασι αἱ τῶν κακῶν, ἐξεῖναι πλεονεκτοῦσιν σφίσις ἐν ἀνθρώποις πάσχειν μηδὲν χαλεπόν. (906b-c)

di *Resp.* 363b-c e 364c-e paiono speculari e da essi emerge come i medesimi poeti si prestino ad avvalorare tesi che risultano – per quanto ugualmente grossolane – diametralmente opposte. L'attribuzione del discorso poetico a personaggi screditati (e screditanti) sembra rappresentare una delle frecce contro la poesia nella faretra del filosofo. Per la polemica antipoetica in Platone (*Resp.* 377-378b, 568b, 595-607), Havelock (1963); Reale (2001: 13-76). Sul rapporto del filosofo con mito e linguaggio poetico, Cerri (2007); Collobert et al. (2012).

⁹ Tutti i passi dalle *Leggi* seguono l'edizione di Burnet (1907).

Certe anime che – chiaramente selvagge – vivono sulla terra e hanno guadagnato un ingiusto bottino prostrandosi davanti alle anime dei cani da guardia o dei pastori o dei capi in assoluto più importanti, li convincono con discorsi lusinghieri e tra certi incantesimi votivi che – come sostengono i detti dei malvagi – gli è possibile non soffrire alcun male, pur compiendo prevaricazioni tra gli uomini.

Si tratta di figure cupide e servili, le quali, sperticandosi innanzi ai ricchi e ai potenti, si lanciano in una serie di promesse piuttosto vaghe e riconducibili tanto alle griglie della Sofistica quanto all'agire degli ἀγύρται καὶ μάνταις (*Resp.* 364b)¹⁰. Promesse che, per fruttificare, necessitano di un terreno già fertile: quello della diffusa bancarotta morale, non scevra da timori religiosi, descritta dal discorso di Adimanto (362d-367e). Ma, come si sta per mostrare, c'è anche altro.

2.2. Stregoneria e paura: il potere psicologico dell'aggressività incantatoria (*Leg.* 649a, 933a-c)

I protagonisti di *Resp.* 364b-365a e di *Leg.* 909b-c compaiono anche in un altro passo delle *Leggi*. In 932e-933e si parla, infatti, di veleni. Platone distingue nettamente un veneficio naturale in grado di danneggiare i corpi con i corpi (933a) da un altro perpetrato per le medesime vie incantatorie citate in *Resp.* 364b-365a. La figura professionale preposta a quest'ultima categoria venefica è ancora una volta quella dell'indovino. E pure in questo caso è un'endiadi a caratterizzare in chiave svalutativa – accostando al sostantivo μάντις il termine τερατοσκόπος 'osservaprodigi' (933c, 933e) – l'altrimenti nebuloso soggetto del passo¹¹.

ἄλλη δὲ ἡ μαγανείαις τέ τιςιν καὶ ἐπὶ τῶν καὶ ἐπὶ τῶν καὶ καταδέσσει λεγομέναις πείθει τοὺς μὲν τολμῶντας βλάπτειν αὐτούς, ὡς δύνανται τὸ τοιοῦτον, τοὺς δ' ὡς παντὸς μᾶλλον ὑπὸ τούτων δυναμένων γοητεύειν βλάπτονται. ταῦτ' οὖν καὶ περὶ τὰ τοιαῦτα σύμπαντα οὔτε ῥάδιον ὅπως ποτὲ πέφυκεν γινώσκειν, οὔτ' εἴ τις γνοίῃ, πείθειν εὐπετέες ἐτέρους· ταῖς δὲ ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων δυσωπομένους πρὸς ἀλλήλους περὶ τὰ τοιαῦτα οὐκ ἄξιον ἐπιχειρεῖν πείθειν, ἂν ποτε ἄρα ἴδωσί που κήρινα μιμήματα πεπλασμένα, εἴτ' ἐπὶ θύραις εἴτ' ἐπὶ τριόδοις εἴτ' ἐπὶ μνήμασι γονέων αὐτῶν τινες, ὀλιγορεῖν πάντων τῶν τοιούτων διακελευέσθαι μὴ σαφὲς ἔχουσι δόγμα περὶ αὐτῶν [...] ὅποτέρως ἂν τις ἐπιχειρῇ φαρμάττειν, πρῶτον μὲν δεῖσθαι καὶ παραινεῖν καὶ συμβουλεύειν μὴ δεῖν ἐπιχειρεῖν τοιοῦτο δρᾶν μηδὲ καθάπερ παῖδας τοὺς πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων δειμαίνοντας φοβεῖν, μηδ' αὖ τὸν νομοθέτην τε καὶ τὸν δικαστὴν ἀναγκάζειν ἐξιᾶσθαι τῶν ἀνθρώπων τοὺς τοιούτους φόβους. (933a-933c)

[Esiste] un'altra [*scil.* tipologia venefica] che con certe magie e incantesimi e con le cosiddette legature da un lato convince quelli che osano recare danno di avere un tale potere, dall'altro ne persuade le vittime di essere danneggiate in massimo grado da coloro che possono compiere stregonerie. A proposito di queste cose e di tutte quelle che le riguardano non è né facile sapere come siano nate né, se uno lo sapesse, sarebbe facile convincerne gli altri. Ma su questi argomenti non vale nemmeno la pena di provare a convincere quelli che fra gli uomini sono sospettosi nell'animo gli uni degli altri; né vale la pena di incitare coloro che non hanno un'opinione precisa – qualora alcuni vedano da qualche parte delle statuette forgiate in cera, sugli usci o agli incroci

¹⁰ Sul sovvertimento dei valori tradizionali operato da certe frange del pensiero sofistico e l'affermazione di una nuova tipologia discorsiva in grado di levare da qualsiasi tipo di impaccio (cfr. Aristoph. *Nub.* 888-1109, 1321-1510; Plat. *Grg.* 472c-d, 483a-486d, *Resp.* 337d-339a) si veda, tra i tanti, Jaeger (2003: 519-523, 538-541).

¹¹ Il termine τερατοσκόπος, scarsamente attestato in epoca classica, pare riferirsi a un'attività profetica limitata alla mera lettura di segni tangibili (cfr. Hsch. τ 508 Hansen-Cunningham, s.v. τερατοσκόπος) o l'esercizio di operazioni miracolose (cfr. *Suda* τ 331 A., s.v. τερατοσκόπος). Nel contesto ateniese di V sec. a.C., l'espressione era frequentemente associata al sofista e interprete di sogni Antifonte di Rammunte (cfr. Diog. Laert. II 46; Hermog. *Id.* II 11; *Suda* α 2744 A., s.v. Ἀντιφῶν), il quale sembra avere esercitato un'attività profetica piuttosto laica (*Gnomol. Vindob.* 50.14 Wachsm.). Risulta evidente come l'arte del τερατοσκόπος si svolga sul piano di quell'indagine razionale sulle cose future, che Platone ritiene di molto inferiore alla mantica ispirata (*Phdr.* 244d, *Ti.* 72b).

o sulle tombe degli stessi genitori – a non dare importanza a queste cose. [...] Se uno intraprende azioni venefiche, innanzi tutto lo si preghi, gli si dica e lo si consigli di non farlo e di non spaventare la maggior parte degli uomini, che sono timorosi come bambini, e di non costringere il legislatore e il giudice a rimediare a tali paure degli uomini.

Nel passo Platone razionalizza il funzionamento di incantesimi e *καταδέσεις* ‘legature’ e lo riconduce alla dimensione di una pantomima psicologica, le cui vittime, timorose come bambini (933c), risultano succubi tanto della propria ignoranza quanto dei venditori di una magia aggressiva che ne sfrutta, rinfocolandole, incertezze e ambizioni. I *μάντις* vendono fumo, e lo sguardo smalzato di Platone non concede allo ‘stregare’ *γοητεύειν* altro potere che quello conferitogli da chi ne teme gli effetti; anche in questo caso, lo scarto tra la prospettiva razionale del filosofo e la *doxa* paurosamente superstiziosa dei più si mostra irriducibile¹².

Oltre a testimoniare in almeno un'altra occorrenza (*Leg.* 649a) quanto il nesso *γοητεία-φόβος* ‘stregoneria-paura’ sia ben radicato nella coscienza collettiva, le pagine platoniche offrono una serie di riflessioni esplicite sulla tipologia umana connessa al commercio di simulazioni e apparenze¹³. E le parole di *Leg.* 909b-c, prima articolata riflessione del dialogo sulla compagine, si collocano proprio in seguito a una di queste.

2.3. Ipocrisia e ferinità: *identikit* comparato dell'indovino incantatore, del sofista e del politicante

Secondo il Platone delle *Leggi* l'empietà può declinarsi in tre assunti: affermazione della non-esistenza degli dei, enunciazione della loro indifferenza, asseverazione della loro corruttibilità (885b). Per il filosofo ciascun miscredente cade in una di queste devianze (885b). La natura dei sacrileghi non è tuttavia sempre la stessa: alcuni *ἀσεβεῖς* ‘empi’ possono infatti vantare un ‘carattere giusto’ (908b), alla cui ‘franchezza espressiva’ (908c) non si può che riconoscere una pur brutale onestà; altri mostrano invece un animo ‘pieno di inganno e di insidia’ (908d). Questi ultimi rappresentano l'‘aspetto dissimulatore’ *εἶδος εἰρωνικόν* (908e) dell'empietà e non esitano a nascondere pensieri o convinzioni in vista di una qualsiasi forma di guadagno. Nel descrivere i rappresentanti di tale realtà, Platone afferma:

ἐξ ὧν μάντις τε κατασκευάζονται πολλοὶ καὶ περὶ πᾶσαν τὴν μαγανείαν κεκνημένοι, γίνονται δὲ ἐξ αὐτῶν ἔστιν ὅτε καὶ τύραννοι καὶ δημηγόροι καὶ στρατηγοί, καὶ τελεταῖς δὲ ἰδίαις ἐπιβεβουλευκότες, σοφιστῶν τε ἐπικαλουμένων μηχαναί. (908d)

Da questo numero [*scil.* degli ipocriti] si formano molti che sono non solo indovini, ma anche versati in ogni forma di magia. Da loro talora provengono anche tiranni, demagoghi e strateghi, e quelli che congiurano con rituali privati di iniziazione, e gli stratagemmi dei cosiddetti sofisti.

Alle delimitazioni attributive che riconducono il soggetto divinatorio a una dimensione specifica – quella delle *μαγανείαι* ‘magie’ (933a) e dei rituali purificatori (cfr. *Resp.* 364b-365a) – si aggiunge il confronto degli indovini coi politicanti e i sofisti. D'altronde, un interessante ragionamento sulla dissimulazione compare, ancora prima che nelle *Leggi* (908d-e), nel *Sofista* (265a-268e), là dove Platone accusa di doppiezza i mercanti di falsità. Questi – inseriti nel panorama di un'‘arte dossomimetica’ (267e), che annovera fra i propri adepti pure caratteri onesti – ne rappresenterebbero

¹² Per la distanza tra punto di vista platonico e sentire comune si rimanda alla nota 1.

¹³ Sul nesso tra stregoneria e paura, Burkert (1962: 43). Per un'indagine antropologica incentrata sul riconoscimento di un legame tra consultazione oracolare, commissione di *καταδέσεις* e paura, Eidinow (2007). A proposito delle ‘legature’ nella Grecia antica, Faraone-Obbink (1991); Eidinow (2019).

il versante ipocrita (268a)¹⁴. Il filosofo ritiene che, a seconda della predilezione per l'arena pubblica o privata, il medesimo imitatore di ombre possa diventare indifferentemente demagogo o sofista (268b); purché non gli manchi la spregiudicatezza necessaria a manipolare consapevolmente i propri interlocutori e a simulare conoscenze e convinzioni, l'esito specifico è circostanziale ma garantito. Proprio tale spregiudicatezza pare determinare l'accostamento degli indovini incantatori ai demagoghi e ai sofisti (*Leg.* 908d) ed è in essa che sembra risiedere quella 'ferinità' θηριότης, i cui portatori risultano inconciliabili con le linee del vivere civico tracciate da Platone¹⁵.

3. La condanna: ragioni ideologiche (fra dimensione pubblica e piano privato)

Il giudizio sulla compagine mantica non è dei più benevoli. Selvaggi (*Leg.* 906b, 909b), empi (*Resp.* 364b, *Leg.* 908a-909d), venali (*Resp.* 364b, *Leg.* 906b, 909b, 913b), infidi (*Leg.* 908d-e) e sfacciati (*Leg.* 906b), i divinatori accattoni sono dipinti come una schiera nociva per la collettività (*Leg.* 909b), inassimilabile nelle linee dell'architettura politica. L'asprezza di Platone pare convergere sugli indovini selvaggi a partire da un doppio ordine di cause: ideologico e pragmatico.

Da un punto di vista ideologico il circolare di fermenti autonomi, privati e incontrollati, non può che risultare aberrante nel contesto di disegni statali verticistici (si pensi alla *Repubblica*) e normativo-conservatori (si vedano le *Leggi*). Il passo delle *Leggi* in cui il filosofo stabilisce che 'nessuno possieda santuari nelle proprie case: se a qualcuno viene il desiderio di compiere sacrifici, li compia nei santuari pubblici' (909d) pare rispondere al medesimo principio teorico in base al quale nello Stato non vi può essere spazio per coloro 'che congiurano con iniziazioni private' (908d). Tuttavia, se nel primo caso un'integrazione del privato nel pubblico risulta auspicabile e i guardiani debbono ordinare al popolo di 'trasferire i santuari privati in quelli pubblici' (910c), le pratiche del gruppo qui in esame incappano in uno sbarramento senza riserve. Si è infatti visto come, secondo Platone, gli indovini randagi prospererebbero rintuzzando le ambizioni, le discordie e le paure radicate nel terreno privato delle comunità ospitanti. Tuttavia, dal privato al pubblico il passo è breve e la metastatizzazione delle cellule maligne sicura.

L'euristica *mise en abîme* operata da Socrate in *Resp.* 368e-369a propone una sovrapposibilità concettuale fra cittadino e città, che approda al riconoscimento della giustizia come armonia degli elementi interiori (434c, 441d-e): lo Stato non può essere giusto se i suoi abitanti non lo sono. È proprio la consapevolezza di tale concentricità che pare determinare il tono allarmato della *climax* in *Leg.* 909b – a propria volta echeggiante *Resp.* 364e –, in cui, a venire distrutte dall'agire dei miscredenti, sono dapprima le singole persone, poi le loro famiglie e, infine, le intere *poleis*.

3.1. La condanna: ragioni pragmatiche (e linguaggio connotativo)

Nei testi passati fin qui in rassegna Platone non esprime la propria valutazione sulla compagine degli indovini selvaggi in astratto, ma la inserisce – attraverso l'accostamento ad altre figure dell'Atene di V-IV secolo – in una più ampia analisi delle tendenze politico-culturali contemporanee. L'affinità tra indovini questuanti e sofisti emerge – oltre che dove esplicitamente affermata (*Leg.* 908d) – anche a

¹⁴ In *Soph.* 266d Platone distingue nell'arte imitativa una componente che crea copie fedeli degli originali (εικαστική) da una che ne crea apparenze (φανταστική). Gli adepti di quest'ultima si dividono fra quanti conoscono l'oggetto delle proprie imitazioni e coloro che in tal proposito nutrono solo opinioni (267b). I secondi sono i detentori di un' 'arte dossomimetica' τέχνη δοξομιμητική (267e), che può essere esercitata in inconsapevole buona fede o in consapevole ipocrisia (268a).

¹⁵ Nell'opera del filosofo la θηριότης può contrassegnare una natura aberrante (*Crat.* 394e) o la mancanza di educazione (*Resp.* 430b, 571c, *Pol.* 309c). Le anime ineduate risultano, nello specifico, avide e infide (*Leg.* 870a). Non trovano, inoltre, posto in un disegno politico le cui leggi debbono dirigere l'educazione pubblica, allontanare i cittadini dallo stato animale (*Leg.* 874e-975a) e proteggerli dalle fiere (*Pol.* 274a-d).

livello implicito, per via lessicale. Grazie all'impiego di un consolidato linguaggio metaforico indicante il potere ammaliatore del *logos*¹⁶, nei passi che riguardano l'operare delle due categorie ricorre la medesima terminologia incantatoria, e le stesse parole che hanno un portato letterale nel designare le pratiche vendute dagli indovini presentano un valore figurato nel significare l'attività manipolatoria di tutte le 'anime selvagge' (*Leg.* 906b). Dall'azione all'agente il passo è breve: in particolare, la figura del sofista e quella dello 'stregone' γόης risultano metaforicamente sovrapponibili e i loro referenti non possono che incappare nel giudizio di 'ciarlataneria' ἀλαζονεία, tradizionalmente attribuito ai millantatori imbroglioni¹⁷.

Platone sostiene così che, da un punto di vista generale, 'sembra appropriato asserire che incanta tutto ciò che produce inganno' (*Resp.* 413c). Da un punto di vista più specifico, invece, la forza seduttiva delle malie sembra risiedere in parte nell'elemento musicale della parola, in parte nella fascinazione esercitata da immagini e apparenze (*Tim.* 71a). Proprio per questo le 'immagini narrate intorno a qualsiasi argomento' sono nerbo nell'arte del γοητεύειν attraverso i discorsi (*Soph.* 234c), e la palma della Sofistica fraudolenta spetterebbe a quei protagonisti della vita politica che 'nell'essere a capo di enormi apparenze di forme costituzionali risultano parvenze anch'essi; e nell'essere grandissimi imitatori e stregoni risultano i più grandi sofisti tra i sofisti' (*Pol.* 303c).

I sedicenti politici costituiscono quel 'coro, eccezionalmente incantatore, di tutti i sofisti' (*Pol.* 291c), i cui membri – accomunati ora a leoni, ora a Centauri, ora a Satiri e a bestie deboli e astute (291a-b) – sono bollati con lo stesso marchio di θηριότης che caratterizza gli indovini accattoni e che sembra contrassegnare un egoismo privo di scrupoli e senso civico. Come i falsi politici vanno tenuti distinti 'da coloro che sono veramente individui politici e regali' (*Pol.* 291c) e separati dall' 'arte politica' (303d), così i sofisti differiscono dai veri filosofi (*Soph.* 230e-231b) e gli indovini ciarlatani debbono essere divisi dai veri indovini (*Charm.* 173c). Demagoghi e indovini selvaggi rappresentano i due volti fraudolenti dell'erma politico-religiosa e l'urgenza della loro messa al bando emerge in tutta forza nel passo in cui i politicanti sono definiti uomini στασιαστικοί 'rivoltosi' (*Pol.* 303c).

Profondamente segnato dalla guerra civile e memore delle sue conseguenze, Platone condanna i furfanti che alimentano la frammentarietà dello Stato per trarne profitto. L'accusa, tuttavia, non si limita a colpire i sintomi della corruzione, ma ne mette in risalto anche l'origine politica, perché l'acquiescenza di una forma di governo non è meno colpevole dei bricconi che ne sfruttano i largheggiamenti. In una città divisa fra poveri e ricchi, il libero serpeggiare delle idee – per l'Ateniese delle *Leggi*, vergognoso primato della propria città (886b) – non può che risolversi nello scadere delle medesime in armi per l'ottenimento del denaro. Insomma, nell'opera del filosofo il circolare della compagine è incasellato fra le altre storture dell'Atene contemporanea e il biasimo riversato sulla compagine sembra rappresentare uno dei fili che intessono la critica di Platone alla realtà democratica.

Dopotutto si è visto come gli indovini randagi rientrano nella succitata schiera delle 'anime selvagge' (*Leg.* 906b): la stessa a cui paiono riconducibili i pungenti fuchi (*Resp.* 556a) che, definiti θῆρες (559d), rappresentano, insieme agli 'straccioni' πτωχοί (556a), le figure emarginate e pericolose (555d) in cui la stilizzazione della *Repubblica* (555b-557a) identifica i motori del passaggio dall'oligarchia alla democrazia. Una transizione caratterizzata dal montare di una mai soddisfatta brama di ricchezza (555b), nel corso della quale i fuchi incantano, manipolano e spolpano una clientela disprezzata (555e, 556c-e). Fame dell'oro e individualismo sfrenato, insomma, nella più policroma delle costituzioni (557c), dove, in un mare di discordie e di paure, si vendono onde ai marinai.

¹⁶ Si rimanda ad esempio a *Gorg.* *Hel.* 10 (= *VS* 82 B 11.10); *Isoc.* II 49, IX 10; *Dem.* XIX 102, XLIV 63, *Ex.* XXXII 3.

¹⁷ Per l'accostamento tra γόης e sofista, e.g. *Plat. Symp.* 203d; *Dem.* XVIII 276, XXIX 32; si veda anche Burkert (1962: 55). Entrambe le figure, secondo una vulgata già diffusa nel V a.C., opererebbero nel terreno dell'inganno che fa leva sulle apparenze (Burkert 1962: 42). Per l'impiego metaforico di γόης come 'imbroglione', e.g. *Eur. Hipp.* 1038, *Bacch.* 234; *Plat. Hipp. Min.* 371a, *Soph.* 235a, 241b, *Resp.* 598d; *Dem.* XIX 109. Per il sofista come impostore, *Aristoph. Nub.* 102-104, 449, 1492 (sull'argomento, MacDowell 1990: 290-291). Per la taccia di ἀλαζονεία come marchio di impostura, Ribbeck (1882); MacDowell (1990).

Riferimenti bibliografici

- Aune, David (1996), *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia, Paideia (*Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1983).
- Bachtin, Michail (1979), *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Torino, Einaudi (*Tvorčestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja*, Moskva, Chudozestvennaja literatura, 1965).
- Bertolini, Sebastiano (2019), 'Φιλάργγυρον γένος. Abusing the Seer in Ancient Greek Poetry', in Mastellari, Virginia; Hatton, Nikolina; Hobe, Sara (eds.), *Hacks, Quacks & Impostors. Affected and Assumed Identities in Literature*, Freiburg i.Br.-Berlin-Wien, Rombach Verlag KG, 61-76.
- Burkert, Walter (1962), 'ΓΟΗΣ. Zum griechischen "Schamanismus"', *Rheinisches Museum für Philologie* 105, 36-55.
- Burkert, Walter (1983), 'Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts', in Hägg, Robin (ed.), *The Greek Renaissance of the Eight Century B.C.: Tradition and Innovation. Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June, 1981*, Stockholm, Svenska Institutet i Athen, 115-119.
- Burkert, Walter (1992), *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge Mass.-London, Harvard University Press (*Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg, Carl Winter 1984).
- Burnet, John (1907), *Platonis opera*, 5, Oxonii, Typographeo Clarendoniano.
- Canevaro, Mirko (2017), 'The Popular Culture of the Athenian Institutions: 'Authorized' Popular Culture and 'Unauthorized' Elite Culture in Classical Athens', in Grig, Lucy (ed.), *Popular Culture in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 39-65.
- Cerri, Giovanni (2007), *La poetica di Platone. Una teoria della comunicazione*, Lecce, Argo.
- Collobert, Catherine; Destrée, Pierre; Gonzalez, Francisco J. (eds.) (2012), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston, Brill.
- DELG = Chantraine, Pierre (1999²) [1968-1980], *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck.
- Dickie, Matthew W. (2001), *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, New York, Routledge.
- Dillery, John (2005), 'Chresmologues and *Manteis*: Independent Diviners and the Problem of Authority', in Iles Johnston, Sarah; Struck, Peter T. (eds.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill, 167-231.
- Dodds, Eric R. (2003), *I greci e l'irrazionale*, Milano, Rizzoli (*The Greeks and the Irrational*, Los Angeles, University of California Press, 1951).
- Eidinow, Esther (2007), *Oracles, Curses and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford, Oxford University Press.
- Eidinow, Esther (2019), 'Binding Spells on Tablets and Papyri', in Frankfurter, David (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden-Boston, Brill, 351-387.
- Faraone, Christopher A.; Obbink, Dirk (eds.) (1991), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, Oxford-New York, Oxford University Press.
- Giammellaro, Pietro (2001-2002), 'Fuori e dentro la città. Incantatori e sacerdoti itineranti nella Grecia antica', *Hormos* 3-4, 21-86.
- Ginzburg, Carlo (1986), 'Spie. Radici di un paradigma indiziario', in Ginzburg, Carlo (ed.), *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi, 158-193.
- Ginzburg, Carlo (2009) [1976], *Il formaggio e i vermi*, Torino, Einaudi.

- Graf, Fritz (2009) [1995], *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari, Laterza (*La magie dans l'antiquité gréco-romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 1994).
- Graf, Fritz (2019), 'Greece', in Frankfurter, David (ed.), *Guide to the Study of Ancient Magic*, Leiden-Boston, Brill, 115-138.
- Gramsci, Antonio (1975), 'Quaderno 5 (IX) 1930-1932: miscellanea', in Gerratana, Valentino (ed.), *Antonio Gramsci. Quaderni del carcere*, 1, Torino, Einaudi, 539-682.
- Havelock, Eric A. (1963), *Preface to Plato*, Cambridge-London, Harvard University Press.
- Iles Johnston, Sarah (2008), *Ancient Greek Divination*, Malden-Oxford-Chichester, Wiley-Blackwell.
- Iles Johnston, Sarah; Struck, Peter T. (2005), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden-Boston, Brill.
- Jaeger, Werner W. (2003), *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Milano, Bompiani (Paideia. *Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1934).
- MacDowell, Douglas M. (1990), 'The Meaning of ἀλαζών', in Craik, Elizabeth M. (ed.), 'Owls to Athens'. *Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, Oxford, Clarendon Press, 287-292.
- Parker, Holt N. (2011), 'Toward a Definition of Popular Culture', *History and Theory* 50 (2), 147-170.
- Reale, Giovanni (2001), *Platone*. Ione, Milano, Bompiani.
- Ribbeck, Otto (1882), *Alazon. Ein Beitrag zur antiken Ethologie und zur Kenntnis der Griechisch-Römischen Komödie*, Leipzig, Teubner.
- Serafini, Nicola (2016), 'Sacerdoti mendicanti e itineranti: gli *agyrtai* nell'antica Grecia', *Museum Helveticum* 73, 24-41.
- Slings, Simon R. (2003), *Platonis Rempublicam*, Oxonii, Typographeo Clarendoniano.

Francesco Bertani
 Università degli Studi di Torino (Italy)
francesco.bertani@unito.it