

SemRom

SEMINARI ROMANI DI CULTURA GRECA



Rivista

n.s. IX, 2020

Edizioni Quasar

Rivista annuale

DIRETTORE:

Roberto Nicolai (responsabile)

CONDIRETTORI:

Emanuele Dettori

Michele Napolitano

Livio Sbardella

COMITATO SCIENTIFICO:

Maria Grazia Bonanno (Roma, "Tor Vergata"), Giorgio Camassa (Udine), Mario Cantilena (Milano, Università Cattolica), Albio Cesare Cassio (Roma, "Sapienza"), Gian Biagio Conte (Pisa, Scuola Normale Superiore), Massimo Di Marco (Roma, "Sapienza"), Marco Fantuzzi (Roehampton), Robert Fowler (Bristol), Richard Hunter (Cambridge, Trinity College), Luigi Lehnus (Milano, Università Statale), Giuseppe Mastromarco (Bari), Mauro Moggi (Siena), Franco Montanari (Genova), Glenn W. Most (Pisa, Scuola Normale Superiore), Frances Muecke (Sidney), Thomas Szlezák (Tübingen), Oliver Taplin (Oxford, Magdalen College), Renzo Tosi (Bologna), Robert Wallace (Chicago, Northwestern University), Nigel G. Wilson (Oxford, Lincoln College), Bernhard Zimmermann (Freiburg i. Br.)

COMITATO DI REDAZIONE:

Maria Broggiato, Valerio Casadio, Ester Cerbo, Giulio Colesanti, Andrea Ercolani, Manuela Giordano, Massimo Lazzeri, Laura Lulli, Cristina Pace, Serena Pirrotta, Riccardo Palmisciano, Maurizio Sonnino

Il Comitato assicura attraverso un processo di peer review la validità scientifica degli articoli pubblicati; tutte le informazioni sul processo di assicurazione della qualità sono disponibili alla pagina: <http://www.edizioniquasar.it/semrom/home>

Abbonamento annuo: € 35,00 (escluse spese di spedizione)

SemRom

SEMINARI ROMANI DI CULTURA GRECA



n.s. IX, 2020

Edizioni Quasar

REDAZIONE:

“Sapienza” Università di Roma, Dip. di Scienze dell’Antichità
piazzale A. Moro 5, I-00185 Roma; tel. ++39-0649913604, fax ++39-064451393
e-mail robertonicolai@hotmail.com

Università di Roma “Tor Vergata”, Dip. di Studi letterari, filosofici e di Storia dell’arte,
via Columbia 1, I-00133 Roma; tel. ++39-0672595066; fax ++39-0672595046
e-mail emanuele.dettori@uniroma2.it

AMMINISTRAZIONE:

Edizioni Quasar, via Ajaccio 41-43, I-00198 Roma; tel. 0685358444
e-mail qn@edizioniquasar.it

© Roma 2020, Edizioni Quasar di Severino Tognon srl, via Ajaccio 41-43,
I-00198 Roma; tel. 0684241993, fax 0685833591, email qn@edizioniquasar.it

ISSN 1129-5953

Direttore responsabile: Roberto Nicolai

Registrazione Tribunale di Roma n. 146/2000 del 24 marzo 2000

Finito di stampare nel mese di dicembre 2020

GIULIA ECCA

Il ruolo degli Abderiti nell'incontro tra Ippocrate e Democrito ([Hipp.] *Epist.* 10-17)*

Le fonti sulla vita di Ippocrate di Cos sono concordi nel delineare la figura di un celebre medico del V secolo a.C. che viaggiò molto, ben oltre i confini della sua isola natia. Oltre che ad Atene e in Tessaglia, stando a quanto ci riferisce Giovanni Tzetzes nel XII secolo, Ippocrate probabilmente praticò la medicina anche in Tracia¹. A quest'immagine di medico itinerante contribuirono verosimilmente i libri di *Epidemiae* a lui attribuiti, che raccolgono casi clinici di varie città della Grecia, tra le quali figura anche Abdera, città costiera della Tracia situata di fronte all'isola di Taso. Nel terzo libro delle *Epidemiae* sono cinque i casi che riguardano pazienti Abderiti, che, tra i vari sintomi, manifestano anche disturbi nelle facoltà mentali: l'ambiente insalubre in cui era situata Abdera sembra essere ritenuto, infatti, la causa principale delle loro malattie (*Epid.* 3. 17. 6-10: Jouanna 99-105 = Littré 3. 120-132)².

A creare spessore storico intorno alla figura di Ippocrate contribuisce in misura rilevante il romanzo tradito dalle *Epistulae* 10-17 all'interno del *Corpus Hippocraticum*. Il romanzo fu composto verosimilmente intorno alla seconda metà del I secolo a.C. ed è imperniato – com'è noto – sull'incontro tra Ippocrate e il filosofo Democrito³. Ippocrate viene chiamato dagli Abderiti per curare la presunta follia del loro concittadino Democrito, il cui sintomo più preoccupante

* Questo contributo è stato scritto nell'ambito del mio progetto di ricerca finanziato dalla Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG - Eigene Stelle: Projektnummer: 411684113) e condotto alla Humboldt-Universität di Berlino: a entrambe le istituzioni e a Philip van der Eijk va il mio ringraziamento. Ho ripreso qui un tema a me caro, trattato diversi anni fa nella mia tesi di laurea specialistica (2009) a La Sapienza di Roma sotto la supervisione di Roberto Nicolai e Amneris Roselli, a cui sono grata per i loro insegnamenti e il loro prezioso supporto. Ringrazio infine anche l'anonimo revisore dell'articolo per gli utili suggerimenti.

¹ Vd. Tzetzes, *Chiliades* VII 155,966; cf. Pinault 1992, pp. 21-24.

² Come nota Jouanna 2016, pp. XLIII-LV, le indicazioni che fornisce il medico autore di *Epidemiae* III circa il luogo in cui si trovava il malato sono talvolta tanto precise da poter essere usate anche in campo archeologico: questo vale in particolare per l'isola di Taso in cui il medico di *Epidemiae* III potrebbe aver soggiornato per almeno quattro anni. Si vedano anche i casi di *Epid.* 4. 1. 31 (Littré 5. 176. 6) e 4. 1. 56 (Littré 5. 194. 16); 5. 1. 101 (Jouanna 44. 11 = Littré 5. 258. 3); 6. 8. 30 (Manetti-Roselli 192 = Littré 5. 354. 10); 6. 8. 32 (Manetti-Roselli 194 = Littré 5. 356. 4); 7. 1. 112 (Jouanna 112. 3 = Littré 5. 460. 6); 7. 1. 114-117 (Jouanna 113-114 = Littré 5. 462).

³ Sulla datazione cf. le riflessioni di Pohlenz 1917, Philippson 1928 e Pasquali 1962, pp. 404-408. Su questo gruppo di lettere da intendere come romanzo epistolare cf. Holzberg 1994, pp. 22-28 e Rosenmayer 2001, pp. 217-221.

ai loro occhi è la sua risata continua, scatenata da eventi sia lieti sia tristi. Alla fine del romanzo, Ippocrate scoprirà che la risata di Democrito, lungi dall'essere sintomo di pazzia, indica in realtà la somma saggezza del filosofo⁴.

Il romanzo è permeato chiaramente dalla filosofia cinica, che risulta tuttavia mitigata, rispetto al cinismo delle origini, dalla presenza di elementi provenienti da altre scuole filosofiche, come stoicismo, epicureismo e medio-platonismo: emerge nel testo una sorta di 'eclettismo filosofico' tipico della tarda età ellenistica. Come tutte le filosofie ellenistiche, infatti, anche il cinismo conobbe una sorta di ammorbidimento dei propri caratteri originari sul finire dell'era pagana, grazie all'influsso reciproco con il pensiero delle altre scuole filosofiche⁵. I cinici fecero proprio il genere epistolare (che aveva il vantaggio di uno stile schietto grazie all'uso dei discorsi diretti, sulla scia del dialogo platonico) al fine di divulgare e propagandare la loro filosofia, come emerge dalla trasmissione di diversi romanzi epistolari 'cinici' attribuiti a filosofi illustri⁶. Frutto del pensiero cinico è sicuramente il ritratto di Democrito e la sua *verve* contro la stoltezza degli uomini, impegnati in faccende futili per tutta la vita. Com'è stato ampiamente dimostrato, è attraverso la filosofia cinica che probabilmente è stata tramandata sino a noi l'etica democritea e si è formata l'immagine del *Democritus ridens*, spesso contrapposta a quella dell'*Heraclitus flens*⁷. Il tono moraleggiante del romanzo è tipico del carattere diatribico del testo, vale a dire di quella che Oltramare definisce "littérature moralisante populaire" formatasi attraverso la "vulgarisation du dialogue philosophique"⁸. Tuttavia, al contrario del cinismo delle origini che predicava una vita pratica e autosufficiente del saggio (il βίος πρακτικός, in nome dell'αὐτάρκεια), lontana da qualsiasi forma di speculazione teorica (θεωρία), emerge qui l'esaltazione della vita contemplativa (il βίος θεωρητικός) del saggio, che è in possesso della verità (ἀλήθεια) contro la massa degli uomini che vive nel regno

⁴ Rütten 1992 ha dimostrato in una dettagliata monografia che la figura del Democrito affetto da melancolia è una sovra-interpretazione posteriore, nata in età umanistica ma non presente nel romanzo antico, che allude sì alle ricerche di Democrito sulla bile nera (*Epist.* 17) ma non presenta mai il filosofo come melancolico. Recentemente la questione è stata riaperta da Kazantzidis 2018, che, seguendo le interpretazioni precedenti, ha cercato di dimostrare che la presunta follia di Democrito fosse letta nell'antichità post-ippocratica come sintomo di melancolia, che affliggeva quei filosofi saggi oltre misura: lo studioso, dunque, ha posto nuovamente il romanzo in relazione al *Problema XXX.1* aristotelico. Tuttavia, occorre sottolineare che i riferimenti alla melancolia sono generici, in alcuni casi di uso colloquiale (ad es. nell'*Epistula XIV* il verbo μελαγχολᾶν è usato nel senso di "essere pazzo"), e che il sapere medico dell'autore sembra piuttosto superficiale.

⁵ Per una storia del cinismo vd. la monografia di Dudley 1937.

⁶ Vd. la raccolta di Malherbe 1977, che non comprende tuttavia le *Epistulae* pseudo-ippocratiche.

⁷ Su tale contrapposizione vd. in particolare Lutz 1954. Una delle prime testimonianze sul riso di Democrito è quella di Orazio (*Sat.* 1. 1. 24 e *Epist.* 2. 1. 194-200). Sulla dubbia testimonianza di Cicerone vd. invece Boscherini 1975. Sul riso di Democrito e il rapporto con la tradizione cinica vd. Stewart 1958, Brancacci 1980, Rütten 1992, pp. 10-12, Müller 1994, Salem 1996 (per un'analisi della leggenda nata intorno a Democrito), Cordero 2000 e Hankinson 2000.

⁸ Vd. Oltramare 1926, pp. 9-10.

dell'apparenza (δόξα), secondo una rappresentazione che richiama immediatamente immagini platoniche.

Sin dall'antichità sono molte le fonti che, probabilmente sulla scia di effettivi punti di contatto tra la biologia democritea e alcuni scritti del *Corpus Hippocraticum*, testimoniano un rapporto tra Democrito e Ippocrate, spesso attribuendo il ruolo di maestro al filosofo di Abdera e quello di allievo al medico di Cos⁹. Nel romanzo epistolare Democrito rappresenta la figura del saggio detentore della verità: è caratterizzato dagli stessi tratti che Platone usò nel delineare la figura di Socrate e la descrizione del luogo in cui Ippocrate lo incontra richiama chiaramente la scena dell'Illiso del *Fedro* platonico (230b)¹⁰. Il ritratto di Socrate ha ispirato l'immagine del filosofo sin dall'età ellenistica e anche l'ambientazione amena del *Fedro* divenne una sorta di *topos* letterario – una ἔκφρασις τόπου – per indicare la vita contemplativa del saggio¹¹. In realtà nella figura di Democrito, che nell'età ellenistica divenne il filosofo emblema del βίος θεωρητικός¹², ai tratti di Socrate si mischiano quelli del filosofo cinico dell'epoca, dall'aspetto trasandato (*Epist.* 17. 2: Smith 74. 15-18 = Littré 9. 350. 9-12)¹³:

αὐτὸς ὁ Δημόκριτος καθήστο ὑπὸ τινι ἀμφιλαφεῖ καὶ χθαμαλῇ πλατανίστῳ, ἐν ἐξωμίδι παχείῃ, μούνος, ἀνήλιπος¹⁴, ἐπὶ λιθίνῳ θώκῳ, ὡχριακῶς πάνυ καὶ λιπόσαρκος, κουριῶν τὰ γένηα.

Democrito sedeva sotto un platano folto e basso, vestiva una tunica spessa, da solo, scalzo, su un sedile di pietra, molto pallido ed emaciato, con la barba lunga.

Ippocrate invece non viene descritto nell'aspetto, ma si erge a colto e intelligente rappresentante della scienza, che tuttavia raggiunge la verità solo dopo l'incontro con Democrito¹⁵.

⁹ Vd., ad esempio, il Lessico *Suda*, s.v. Ἱπποκράτης (L564 Adler = D.-K. 68 A 10) e s.v. Δημόκριτος (δ.447 Adler = D.-K. 68 A 2).

¹⁰ È stato già notato da Pigeaud 1981, pp. 454-455 e Rütten 1992, pp. 126-130. A un passo del *Fedro* platonico (248b) si ispira chiaramente anche l'immagine della pianura della verità (χωρίον ἀληθείης) presente nella XII *Epistula*.

¹¹ Cf. Sassi 1988, pp. 32-35 e Zanker 1997 per il ritratto fisiognomico del filosofo. Per la fortuna delle immagini del *Fedro* vd. Grilli 1953, pp. 186-188; cf. Trapp 1990 per quel che riguarda specificamente la letteratura di età imperiale.

¹² Vd. Grilli 1953, pp. 133-137.

¹³ I passi che presento da qui in avanti sono basati sull'edizione di Smith 1990, le cui scelte testuali – ove necessario – sono talvolta commentate in nota e confrontate con quelle di Sakalis 1989 e Putzger 1914. Per la traduzione italiana mi sono basata su quella di Roselli 1998, pur avendola modificata in diversi punti.

¹⁴ Come giustamente nota Roselli 1998, p. 104, Smith stampa erroneamente ἀνείληφος, termine privo di senso, intendendo tuttavia ἀνήλιφος "non unto", lezione attestata in alcuni codici. Tuttavia è da preferire qui la scelta di Putzger (13. 19) e Sakalis (317. 10-11) della variante ἀνήλιπος "scalzo", attributo che caratterizza l'immagine del filosofo immerso nella vita contemplativa.

¹⁵ Per una panoramica sul rapporto medicina-filosofia nelle *Epistulae* vd. Temkin 1985, Suárez de la Torre 1992 e Ayache 1996.

Figure apparentemente di contorno sono i cittadini di Abdera, che sembrano restare ai margini del dialogo tra la sapienza di Democrito e la scienza di Ippocrate. In realtà, tuttavia, gli Abderiti svolgono un ruolo cardine nel romanzo: non solo mettono in moto l'ingranaggio narrativo, mandando una missiva ufficiale a Ippocrate e convocandolo per curare il loro illustre concittadino Democrito, ma rappresentano anche quella massa o 'volgo' contro cui si scaglia l'impetosa risata di Democrito. Il romanzo epistolare costituisce forse la fonte più importante e completa che possediamo sull'immagine degli Abderiti nell'antichità: qui, infatti, ricorrono i motivi che sin dall'età ellenistica caratterizzavano proverbialmente gli abitanti della famigerata città tracia. È opportuno, dunque, da una parte fare il punto sulle testimonianze tramandateci dall'antichità sino all'età moderna sul popolo di Abdera¹⁶, dall'altra mettere in evidenza il ruolo fondamentale giocato dagli Abderiti nel romanzo epistolare ippocratico.

1. *L'immagine degli Abderiti nella letteratura antica*

Da un'attenta analisi delle fonti emerge che uno dei primi motivi per cui gli Abderiti divennero comunemente oggetto di critica fu, molto probabilmente, la mancanza di una vita politica e sociale organizzata, una sorta dunque di apoliticità¹⁷. Nel I secolo a.C. Cicerone, infatti, per indicare l'inadeguatezza di alcune scelte politiche, usa nelle *Epistulae ad Atticum* le espressioni *hic Abdera* (4. 17. 3) e *id est Ἀβδηρικόν* (7. 7. 4). Lo stesso Cicerone, in riferimento all'ambito religioso (legato a sua volta alla sfera sociale e cittadina), nel criticare le – secondo lui confuse – teorie materialistiche di Democrito circa la natura degli dei, allude alla stupidità diffusa in Abdera e afferma che “tutte queste [scil. teorie] sono assai più degne della patria di Democrito che di Democrito stesso” (*quae quidem omnia sunt patria Democriti quam Democrito digniora: De nat. deorum* 1. 120). Questo motivo nacque probabilmente a causa del forte e rapido declino politico ed economico che Abdera subì a partire dal IV secolo a.C. e da cui non riuscì mai a risollevarsi. Nel V secolo Abdera doveva essere una città portuale florida e strategica, per la sua posizione tra la Grecia e l'Impero persiano e per la sua apertura sul Mar Egeo settentrionale. In questo periodo nacquero e vissero ad Abdera filosofi del rango di Protagora e Democrito: di quest'ultimo sono rimasti frammenti che testimoniano la sua riflessione sulla forma democratica di governo, riflessione nata verosimilmente anche grazie alla maturità politica della sua città natale¹⁸. Nel IV secolo, tuttavia, Abdera conobbe una serie di rovesci militari e fu conquistata e occupata da diversi

¹⁶ Si veda a tale proposito il famoso romanzo di Wieland del Settecento, che rielaborò chiaramente i motivi trovati nel romanzo epistolare ippocratico.

¹⁷ Giunge a queste conclusioni Tschiedel 1986, che tuttavia non ha preso in considerazione il nostro romanzo epistolare.

¹⁸ Vd. Mejer 2004.

sovrani, fino all'invasione romana nel 170 a.C.; da allora, nonostante nel 148 a.C. venisse dichiarata città libera, fu sempre di fatto sottomessa all'autorità romana¹⁹.

La fama di ignoranza e stupidità degli Abderiti si trova soprattutto in testimonianze più tarde, di età imperiale. Marziale, ad esempio, accusa chi dice sciocchezze di avere "il cervello del popolo di Abdera" (*Abderitanae pectora plebis habes*: *Epigr.* 10. 25). Dal canto suo Giovenale descrive Democrito che ride della stoltezza degli uomini, dimostrando che si possa essere uomini assai saggi, pur essendo nati in una "terra di caproni e sotto un cielo denso" (*tum quoque materiam risus invenit ad omnis occursum hominum, cuius prudentia monstrat summos posse viros et magna exempla daturus vervecum in patria cras-soque sub aere nasci*: *Sat.* 10. 47-50). Quest'ultima osservazione di Giovenale sull'aria che si respira ad Abdera si fonda sulla teoria ippocratica circa l'influenza decisiva che l'ambiente circostante ha sul carattere di una persona. Tale teoria è ripresa anche da Galeno, che conclude la stesura del suo trattato *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* opponendo i barbari sciti e traci agli Ateniesi, i Greci per eccellenza: "tra gli Sciti un solo uomo fu filosofo, ma ad Atene lo furono in molti; ad Abdera sono molti gli stupidi, ma ad Atene pochi" (ἐν Σκύθαις μὲν γὰρ εἷς ἀνὴρ ἐγένετο φιλόσοφος, Ἀθήνησι δὲ πολλοὶ τοιοῦτοι· πάλιν δ' ἐν Ἀβδήροις ἀσύνετοι πολλοί, τοιοῦτοι δ' Ἀθήνησιν ὀλίγοι: Bazou 89. 8-10 = Kühn 4. 822. 5-6)²⁰. Dal punto di vista medico, la stupidità è il risultato dell'ambiente insalubre in cui gli Abderiti nascono e vivono: Galeno in quest'opera, citando frequentemente il *De aere aquis et locis* ippocratico, mette in evidenza come le facoltà mentali dipendano dalla costituzione del corpo, che a sua volta viene condizionata dall'ambiente e dallo stile di vita. Tuttavia, è evidente qui che il confronto con gli Ateniesi tenda a sottolineare il contrasto tra i semi-barbari (Sciti e Traci) e i veri Greci, nonché quello tra le zone periferiche, che vivono nella stoltezza e nell'ignoranza, e la παιδεία cittadina. Questo è un motivo topico sin dall'età classica, che rimane centrale anche in età imperiale.

Legato alla reputazione di ottusità degli Abderiti è anche l'aneddoto raccolto da Ateneo di Naucrati nei *Deipnosophistae* (VIII 41: 348e - 349e) e attribuito al poeta Macone, autore delle *Chreiai* (III sec. a.C., Fr. 11, 119-133 Gow). Il musicista Stratonico, famoso per le sue salaci battute²¹, recatosi una volta ad Abdera, si rese conto che ognuno degli abitanti si era dotato di un araldo (κῆρυξ), che aveva il compito di annunciare in quale giorno preferisse che giungesse la luna nuova. È noto che la figura dell'araldo nell'antica Grecia aveva un ruolo socio-politico importante e prestigioso. Macone sembra dun-

¹⁹ Per la storia di Abdera, ricostruita attraverso studi numismatici, cf. la panoramica offerta da Chryssanthaki 2004.

²⁰ Su questo passo vd. Fausti 1993.

²¹ Vd. Gilula 2000.

que ironizzare sulla presunzione dei poveri Abderiti, che, ormai diventati abitanti di una città provinciale e ininfluyente, si servivano di araldi privati fingendosi assai più autorevoli di quanto non fossero in realtà.

L'aneddoto più famoso sugli Abderiti viene tuttavia da Luciano di Samosata, che con esso apre significativamente il suo libro *De historia conscribenda* (la parola iniziale dell'opera è Ἀβδηρίταις). Luciano racconta che sotto il regno di Lisimaco (305-281 a.C., dunque nel periodo iniziale della decadenza politica ed economica della loro città) gli Abderiti furono colpiti da un'epidemia, caratterizzata da attacchi di febbre nel primo giorno, perdite di sangue dal naso e sudori nel settimo. Questa malattia portava le loro menti "a una condizione ridicola" (εἰς γελοῖον): gli Abderiti, infatti, si misero a recitare tragedie e declamare giambi, e in particolare recitavano i versi dell'*Andromeda* di Euripide, che veniva messa in scena in quel periodo ad Abdera²². A tale proposito Luciano parla di Ἀβδηρικὸν πάθος e fa la parodia della passione diffusa al suo tempo per le tragedie euripidee. Luciano propone così il parallelo tra la malattia degli Abderiti e la malattia che colpisce i 'dotti' (πεπαιδευμένοι) a lui contemporanei, vale a dire tra gli Abderiti che imitano i tragediografi classici e gli storici, che imitano superficialmente lo stile dei grandi storiografi del passato senza tuttavia averne le competenze²³. Secondo Langholf, l'aneddoto raccontato da Luciano sarebbe una parodia della teoria aristotelica della tragedia come κάθαρσις: gli Abderiti assaliti dall'epidemia furono in realtà 'purgati' prima del tempo attraverso lo spettacolo della tragedia euripidea; questa κάθαρσις prematura fece sì che emettessero i versi per così dire non digeriti dell'*Andromeda*²⁴. Secondo von Möllendorff, invece, si tratterebbe della parodia dell'ένθουσιασμός, vale a dire il trasporto divino che gli Abderiti avrebbero subito alla visione della tragedia²⁵. Quel che è importante sottolineare, tuttavia, è che Luciano fa qui la parodia a una forma di imitazione puramente superficiale dei modi scenici della tragedia greca: un'imitazione non consapevole dell'inganno scenico architettato dal tragediografo. Già Gorgia aveva dichiarato, secondo la testimonianza di Plutarco (*glor. Ath.* 348c: DK 82 b 23), che "la tragedia [...] con i racconti e le sofferenze procurò un inganno (ἀπάτη)" e che tuttavia, perché abbia successo, il pubblico deve essere consapevole dell'inganno: questo tipo di pubblico è quello dotato di σοφία²⁶. Questa chiave di lettura si rivela interessante per capire il comportamento degli Abderiti, che sin dall'inizio sono descritti come privi di παιδεία e di

²² La tragedia euripidea *Andromeda*, com'è noto, è perduta. Si veda la recente raccolta di frammenti di Pagano 2010, che discute la testimonianza di Luciano alle pp. 29-31. Cf. Klimek-Winter 1993, pp. 102-108.

²³ Per un commento al passo vd. Homeyer 1965, pp. 167-172; Porod 2013, pp. 257-266.

²⁴ Langholf 1996.

²⁵ Von Möllendorff 2001.

²⁶ Sull'importanza di questa testimonianza vd. Nicolai 2003-2005, pp. 66-77 e Nicolai 2010, con relativa bibliografia.

σοφία: sono ignoranti, e semi-barbari provinciali, dunque non possono capire il gioco della finzione scenica e l'inganno su di loro non ha l'effetto giusto. Lo stesso Gorgia (o forse Simonide, a cui è stato attribuito il frammento da alcuni studiosi) sembra che sostenesse di non aver potuto ingannare i Tessali perché "troppo ignoranti (ἀμαθέστεροι)" (fr. 23a). Quella degli Abderiti è una συμπάθεια in senso letterale: vedendo (o credendo di vedere) il male altrui, gli spettatori ignoranti finiscono per ammalarsi a loro volta. Probabilmente, inoltre, non è un caso che Luciano abbia menzionato propria l'*Andromeda* euripidea. È significativo, infatti, che essa sia stata al centro anche della parodia aristofanea, che costituiva sicuramente un modello per il riso sardonico di Luciano: l'*Andromeda* viene parodiata nelle *Tesmoforiazuse* (vv. 1009-1135)²⁷ e citata nelle *Rane* (vv. 51-53). Spesso proprio sulla scia di Aristofane, Luciano investe di un *habitus* tragico dei personaggi notoriamente stolti, suscitando così un riso amaro nel lettore.

L'immagine ridicola degli Abderiti passò poi nella raccolta tardo-antica (datata generalmente al IV secolo d.C.) di barzellette, chiamata *Philogelos*, in cui si trovano ben ventotto facezie dedicate agli stolti abitanti di Abdera (nrr. 110-127)²⁸.

Dall'analisi di queste fonti risulta verosimile che, nell'aneddotica sugli Abderiti, ci sia stata un'evoluzione o, meglio, una giustapposizione di diversi motivi che ruotano intorno alla loro stupidità e/o inettitudine. È possibile cioè che al motivo sulla scarsa organizzazione politica, dovuto al declino della loro città a partire dall'età ellenistica, si sia unito quello sulla stoltezza, sollecitato dalle fonti mediche circa l'insalubrità di quei luoghi della Tracia, che sembrano causare disturbi mentali. A dar forza a quest'immagine poco riverente degli Abderiti, inoltre, contribuì senz'altro anche la contraddizione tra la loro ottusità e l'eccellenza di alcuni filosofi nati ad Abdera nel V secolo a.C., primi tra tutti Protagora e Democrito. La superiorità di questi rappresentanti della cultura greca classica spiccava contro la stupidità della comunità da cui provenivano, dando vita così all'immagine del filosofo che si erge a unico detentore di saggezza, contro la massa di ignoranti.

2. Gli Abderiti nel romanzo epistolare ippocratico

La testimonianza del romanzo epistolare ippocratico, trascurata finora dagli studiosi, riassume i diversi aspetti dell'immagine degli Abderiti fissatasi nel corso del tempo. Le prime due Epistole hanno carattere ufficiale nella narrazione, perché gli organi democratici della città di Abdera (βουλή e δῆμος) sono rispettivamente i mittenti (nella X Epistola) e i destinatari (nell'XI Epistola) della corrispondenza col medico di Cos. Si presuppone

²⁷ Vd. la dettagliata analisi di Mastromarco 2008.

²⁸ Vd. Andreassi 2004, pp. 51-53, cfr. *ibidem* pp. 118-119.

dunque che ci fosse un governo democratico nel V secolo, in cui è ambientato il romanzo, e sembra che Ippocrate venga scelto dalla comunità cittadina riunita nell'assemblea popolare come medico pubblico (ιατρός δημόσιος) di Abdera:²⁹ benché, infatti, sia uno solo il cittadino da curare, costui è in realtà il più illustre rappresentante della città. Gli Abderiti invocano Ippocrate usando i moduli tipici dell'inno cletico generalmente rivolto alle divinità³⁰, attendendosi da lui la salvezza della città e – per sineddoche – di tutta la Grecia. Così si apre la X Epistola e con lei tutto il romanzo (Smith 54. 24 – 56. 3 = Littré 9. 320. 12-17):

Κινδυνεύεται τὰ μέγιστα τῇ πόλει νῦν, Ἰππόκρατες· ἀνὴρ ἡμετέρων, ὃς καὶ τῷ παρόντι χρόνῳ καὶ τῷ μέλλοντι αἰεὶ κλέος ἡλπίζετο τῇ πόλει, μηδὲν νῦν ὦδε, πάντες θεοί, φθονηθείη, οὗτος ὑπὸ πολλῆς τῆς κατεχούσης αὐτὸν σοφίης νενόσηκεν, ὥστε φόβος οὐχ ὁ τυχών, ἂν φθαρῇ Δημόκριτος τὸν λογισμὸν, ἐόντως δὴ τὴν πόλιν ἡμῶν Ἀβδηριτῶν καταλειφθήσεσθαι.

La nostra città corre ora gravissimi pericoli, Ippocrate: un nostro cittadino, che si era sempre pensato che sarebbe stato, sia nel presente sia nel futuro, una gloria per la città – che non ci sia invidiato così, o dèi tutti –, costui si è ammalato a causa della troppa sapienza che lo possiede, tanto che abbiamo una paura non da poco che, se Democrito perdesse la ragione, la città di noi Abderiti verrebbe realmente abbandonata.

Dopo aver offerto ingenti somme di denaro a Ippocrate, che declinerà in nome della liberalità dell'arte medica e accetterà di recarsi gratuitamente ad Abdera, ospite dal suo amico Filopemone, gli Abderiti rivelano apertamente di credere che la presunta follia di Democrito abbia influito sulle condizioni critiche della sfera politica della loro città. Gli Abderiti arrivano ad ammettere che le leggi e il senato della città sono malati e che Ippocrate è chiamato a curare non tanto un uomo, quanto la città, e non tanto come medico, quanto piuttosto come politico (*Epist.* 10. 2: Smith 56. 20-29 = Littré 9. 322. 15 – 324. 3):

τοὺς νόμους ἡμέων δοκοῦμεν νοσεῖν, Ἰππόκρατες, τοὺς νόμους παρακόπτειν. ἴθι θεραπεύσων, ἀνδρῶν φέριστε, ἄνδρα ἀρίδην, οὐκ ἱητρός, ἀλλὰ κτίστης ἐὼν ὅλης τῆς Ἰωνίης, περιβάλλων ἡμῖν ἱερώτερον τεῖχος. πόλιν, οὐκ ἄνδρα θεραπεύσεις, βουλὴν δὲ νοσοῦσαν καὶ κινδυνεύουσαν ἀποκλεισθῆναι μέλλεις ἀνοιγνύναι. αὐτὸς νομοθέτης, αὐτὸς δικαστής, αὐτὸς ἀρχων, αὐτὸς σωτὴρ καὶ τούτων τεχνίτης ἀφίξει. ταῦτά σε προσδοκῶμεν, Ἰππόκρατες, ταῦτα καὶ γένοιο ἐλθών. μία πόλεων οὐκ ἄσημος, μᾶλλον δὲ ἡ Ἑλλὰς ὅλη δεῖται σου φυλά-

²⁹ Sul medico pubblico vd. un quadro generale in Massar 2005, pp. 31-51, con relativa bibliografia.

³⁰ Su questo aspetto vd. Ecce 2009.

Ξαι σῶμα Σοφίης. αὐτήν δὲ δόκει Παιδείαν³¹ πρεσβεύειν πρὸς σὲ τῆς παρακοπῆς ταύτης ἀπαλλαγῆναι δεομένην.

Pensiamo che le nostre leggi siano malate, Ippocrate, che le leggi siano impazzite. Vieni a curare, tu eccellente tra gli uomini, un uomo illustre, non come medico, ma come fondatore dell'intera Ionia, costruendo intorno a noi un muro più sacro. Curerai una città, non un uomo, e aprirai un senato malato e che rischia di essere chiuso, tu giungerai come legislatore, come giudice, come comandante, come salvatore e artefice di queste cose. Questo ci aspettiamo da te, Ippocrate, e potresti essere questo, se venissi. Una città non oscura, anzi l'intera Grecia ti chiede di proteggere la Sapienza in persona. Sembra che la stessa Scienza venga in ambasceria da te chiedendoti di liberarla da questa follia.

Queste frasi degli Abderiti sono piuttosto singolari e sembrano uscire dal binario della narrazione. Nell'usare infatti metafore mediche per indicare la condizione politica, è chiaro che intendono ammettere che il problema di fondo riguarda la loro comunità³². Questa autorappresentazione sembra confermare il fatto che la fama di Abdera, soprattutto in età ellenistica (si vedano le citate testimonianze ciceroniane del I secolo a.C.), era legata alle sue critiche condizioni socio-politiche. Abdera doveva essere infatti una città in piena decadenza all'epoca della stesura delle *Epistulae*, a cavallo tra l'era pagana e l'era cristiana.

Gli Abderiti, nel descrivere la follia del loro filosofo, prospettano un rovesciamento di condizioni tra Democrito e loro stessi: lui che prima era sapientissimo, è ora folle; loro, pur rimanendo ignoranti (μείναντες ἐν ἀπαιδευσίῃ), sono ora tuttavia tanto giudiziosi da ritenersi in grado di giudicare Democrito (*Epist.* 10: Smith 58. 4-9 = Littré 9. 324. 11-16):

φεῦ, ὥς καὶ τὰ ἀγαθὰ περισσεύσαντα νοῦσοι τυγχάνουσιν. ὁ Δημόκριτος γὰρ ὅσον ἐρρώσθη πρὸς ἄκρα σοφίης, ἴσα κινδυνεύει νῦν ἀποπληξία διανοίας καὶ ἡλιθιότητι κεκακῶσθαι. οἱ δ' ἄλλοι ὅσοι πολλοὶ Ἀβδηριτῶν μείναντες ἐν ἀπαιδευσίῃ τὸν γε κοινὸν κατέχουσι νοῦν, ἀλλὰ νῦν γε φρονιμώτεροι νόσον σοφοῦ κρίνουν οἱ πρὶν ἄφρονες.

Ahimè, anche i beni, se sono in eccesso, diventano malattie. Democrito, infatti, con la stessa forza con cui attinse le vette della sapienza, ora rischia di essere debilitato dalla paralisi del pensiero e dall'insensatezza. Tutti gli altri Abderiti, invece, pur rimanendo nell'ignoranza, mantengono per lo meno il buon senso, e anzi ora sono addirittura così assennati, essi che prima erano stolti, da giudicare la malattia di un sapiente.

³¹ È mia la scelta di stampare in maiuscolo Σοφίη e Παιδεία, personificazioni rispettivamente di Democrito e Ippocrate.

³² Sull'uso delle metafore mediche per indicare condizioni politiche, diffuso in tutta la letteratura greca sin dall'età classica, cf. Jouanna 1980 e Cambiano 1982. In particolare, l'immagine del medico attribuita agli incarichi del legislatore, dell'arconte e del giudice ricorre in Platone, *Pol.* 293a-299e.

Nel passo si legge una chiara nota ironica, come se il riso di Democrito (e dell'autore delle *Epistulae*) trapelasse già nelle parole degli stessi Abderiti. Sembra quasi che gli Abderiti si ergano a degli anti-Socrate, che sosteneva di 'sapere di non sapere': loro sostengono – per così dire – di 'sapere pur non sapendo'. Il termine ἀπαιδευσία 'ignoranza' costituisce l'opposto di παιδεία, come emerge anche dall'incipit del famoso mito della caverna narrato da Platone all'inizio del VII libro della *Respublica*³³. Pur nell'ignoranza gli Abderiti ritengono di mantenere il 'buon senso' (κοινὸν νοῦν), espressione nella quale l'aggettivo κοινός (letteralmente, 'comune') potrebbe tuttavia sottintendere un senso peggiorativo in quanto riferito a una massa di persone che sono, per loro stessa ammissione, ignoranti³⁴.

Nel corso del romanzo, Ippocrate dapprima intuisce e poi crede sempre più plausibile che gli Abderiti si sbagliano sul conto di Democrito. Nella XIII Epistola, scritta all'amico Dionigi di Alicarnasso³⁵, Ippocrate attribuisce la preoccupazione degli Abderiti alla "condivisione di sofferenza" (συνπάθεια) con il loro concittadino: gli Abderiti sono tanto partecipi di quella che loro credono sia la malattia di Democrito, da esserne malati essi stessi. Ippocrate pensa tuttavia che la loro opinione (la parola chiave è δόξα) sia dovuta alla loro ignoranza (torna il termine ἀπαιδευσία; *Epist.* 13: Smith 64. 4-10 = Littré 9. 334. 1-8):

ἄλεκτος τις ἡ συμπαθείη τῶν ἀνθρώπων, Διονύσιε· ὥς μία ψυχὴ ξυννοσεῖ τῷ πολίτῃ, ὥστε μοι δοκέουσι καὶ αὐτοὶ θεραπέιης δεῖσθαι. ἐγὼ δὲ οἶμαι οὐδὲ νοῦσον αὐτὸ εἶναι, ἀλλ' ἀμετρίην παιδείης, οὐκ οὐσάν γε τῷ ἔοντι ἀμετρίην, ἀλλὰ νομιζομένην τοῖσιν ιδιώτησιν, ἐπεὶ οὐδέποτε βλαβερόν τὸ ἀρετῆς ἀμετρον. δόξα δὲ νοῦσου γίνεται τοῦτο διὰ τὴν τῶν κρινόντων ἀπαιδευσίην· δοκιμάζει δ' ἕκαστος ἐξ ὧν αὐτὸς οὐκ ἔχει, τὸ ἐν ἄλλῳ πλεονάζον περισσεύειν.

È qualcosa di indicibile la condivisione di sofferenza che provano gli uomini, Dionigi: [scil. gli Abderiti] come una sola anima sono malati insieme al loro concittadino, tanto che mi sembra che loro stessi abbiano bisogno di una cura. Io penso che non si tratti neppure di una malattia, ma di un eccesso di dottrina; non è in effetti un vero eccesso, ma tale è ritenuto dai profani, perché l'eccesso di virtù non è mai dannoso. L'opinione che sia una malattia è causata dall'ignoranza di coloro che giudicano: ognuno ritiene che, tra le cose che lui non ha, quello che abbonda in altri sia eccessivo.

³³ Pl. *Resp.* 514a 1-2: ἀπέικασον τοιοῦτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περί καὶ ἀπαιδευσίας.

³⁴ Su questa espressione, usata col significato di 'buon senso comune', cf. Epitteto, *Diatr.* 3. 6. 8.

³⁵ Alcuni studiosi hanno pensato che ci sia qui un riferimento all'omonimo retore e storico del I secolo a.C., usando questa identificazione per una più esatta datazione dell'opera: cf. l'analisi di Philippon 1928, p. 308. Con Pasquali 1962, p. 407, bisogna tuttavia ammettere che il nome Dionigi era troppo diffuso per poter ritenere la sua occorrenza come un riferimento a un determinato personaggio storico.

Su loro stessa ammissione, gli Abderiti sono degli ἰδιῶται, vale a dire – in questo contesto – profani inesperti tanto della filosofia di Democrito, che infatti non capiscono, quanto della medicina di Ippocrate, a cui fanno – inutilmente, come si capirà alla fine – appello.

Il motivo dell'opinione (δόξα), contrapposta alla verità (ἀλήθεια) è centrale in tutto il romanzo, che si propone appunto come una sorta di 'rivelazione della verità' da parte del saggio Democrito. Questo appare chiaro in particolare nella XV Epistola, in cui Ippocrate narra all'amico Filopemone di Abdera che in un sogno premonitore gli sono apparse due donne: la prima Ἀλήθεια, che lo prese per mano e lo guidò nella città, presentandogli poi lei stessa la seconda donna, Δόξα, che invece abita presso gli Abderiti (*Epist.* 15: Smith 68. 24-26 = Littré 9. 340. 21 – 342. 3):

αὕτη δέ, ἣν προσιοῦσαν ὀρής, καὶ ἐξαίφνης ἑτέρη τις κατεφαίνετό μοι, οὐκ ἀκαλλῆς μὲν οὐδ' αὐτή, θρασυτέρη δὲ ἰδέσθαι καὶ σεσοβημένη, Δόξα, ἔφη, καλεῖται. κατοικεῖ δὲ παρὰ τοῖσιν Ἀβδηρίτησιν.

"Questa, che vedi arrivare", e improvvisamente mi apparve un'altra donna, non priva di bellezza neppure lei, ma più sfrontata nell'aspetto e altera nell'incedere, "si chiama Opinione", disse. "Essa abita presso gli Abderiti".

L'apparizione e la contrapposizione di due donne sono costruite secondo dei moduli letterari ben collaudati. La più celebre contrapposizione tra due figure femminili è quella del passo senofonteo dei *Memorabilia* (2. 1. 22), in cui a Eracle appaiono due donne, allegorie delle due strade apertesi di fronte a lui, che cercano ognuna di attirare a sé l'eroe: entrambe belle, ma l'una lascia trasparire purezza e pudore e indossa una veste bianca, l'altra incede imbellettata e altera. L'una si rivelerà essere Ἀρετή, che promette a Eracle di svelare la realtà μετ' ἀληθείας; l'altra si fa chiamare Εὐδαιμονία dagli amici, Κακία dai nemici. L'affinità con l'Epistola pseudo-ippocratica è evidente: si noti in Senofonte l'occorrenza del verbo δοκεῖν per la seconda donna, che si auto-contempla, cerca soprattutto ammiratori da tenere sotto la sua ombra (è un tratto che rimanda all'immagine dell'ombra di inganno, ἀπάτη). Naturalmente l'opposizione Ἀλήθεια – Δόξα si incontra in altri innumerevoli luoghi della letteratura greca³⁶. Tra i testi più tardi si ricordi il racconto di Luciano, che offre tratti paralleli con quelli dell'Epistola nella visione, nell'Isola dei Sogni, di due templi vicino a un oracolo incubatorio: l'uno è di Ἀλήθεια, l'altro di Ἀπάτη, che corrisponde alla Δόξα (*Ver. Hist.* 2. 33).

Nell'Epistola successiva, nel pregare il suo amico erborista Crateva di raccogliere le radici adatte a curare la presunta follia di Democrito³⁷, Ippocrate è

³⁶ Per un'interpretazione in chiave antropologica cf. Detienne 1977.

³⁷ Crateva sembra presentato come discendente del famoso erborista vissuto alla corte di Mitridate VI Eupatore tra il II e il I sec. a.C.

costretto quasi a giustificare l'importanza e la grandezza del filosofo nonostante la sua nascita in quella città: "Ἔ Abderita, certo, ma pur sempre Democrito" (Ἀβδηρίτην μὲν, ἀλλὰ Δημόκριτον: *Epist.* 16: Smith 70. 10 = Littré 9. 342. 18-19).

Una volta arrivato ad Abdera, nell'ultima lettera del romanzo, Ippocrate trova gli Abderiti radunati in massa alle porte della città³⁸, ad attenderlo e pregarlo come salvatore (*Epist.* 17. 1: Smith 72. 31 – 74. 8 = Littré 9. 348. 11 – 350. 2):

πάντας οὖν ἀλέας³⁹ πρὸ τῶν πυλέων εὕρομεν ὡς εἰκὸς ἡμέας περιμένοντας, οὐκ ἄνδρας μόνους, ἀλλὰ καὶ γυναῖκας, ἔτι δὲ καὶ πρεσβύτας καὶ παιδία, νῆ θεοὺς⁴⁰, κατηφέας, καὶ τὰ νήπια. καὶ οὗτοι μέντοι ὡς⁴¹ ἐπὶ μαινομένῳ τῷ Δημοκρίτῳ, ὁ δὲ μετ' ἀκριβείης τότε ὑπερεφιλοσόφει. ἐπεὶ δὲ με εἶδον, ἔδοξάν που σμικρὸν ἐφ' ἑωυτῶν γεγονέναι καὶ χρηστὰς ἐλπίδας ἐποιούντο. ὁ δὲ Φιλοποίμην ἄγειν ἐπὶ τὴν ξεινίην με ὥρμητο, κάκεῖνοισι ξυνεδόκει τοῦτο. ἐγὼ δέ, ὦ ἄνδρες, ἔφην, Ἀβδηρίται, οὐδέν ἐστὶ μοι προὔργου ἢ Δημόκριτον θεήσασθαι. οἱ δ' ἐπὶ πῶς ἀκούσαντες καὶ ἥσθησαν, ἡγόν τε με ξυντόμως διὰ τῆς ἀγορῆς, οἱ μὲν ἐπόμενοι, οἱ δὲ προθέοντες ἐτέρωθεν ἕτεροι, Σῶζε - λέγοντες - βοήθει, θεράπευσον.

Li abbiamo trovati tutti raccolti davanti alle porte che, com'è naturale, ci aspettavano, non solo uomini, ma anche donne, vecchi e bambini; erano afflitti, per gli dei, anche i più piccoli. Ed essi erano certamente in quello stato per Democrito, come se fosse in preda alla follia, mentre questi faceva allora filosofia al sommo delle possibilità. Quando mi videro sembrarono tornare un po' in sé ed ebbero migliori speranze. Filopemone si mosse per condurmi nel luogo in cui ero ospitato ed essi furono d'accordo; ma io: "Cittadini di Abdera, dissi, nulla mi preme di più che vedere Democrito". Furono contenti di sentirmelo dire e si rallegrarono, e mi condussero subito attraverso la piazza; gli uni seguendo, gli altri correndo innanzi chi da una parte chi dall'altra, dicendo "salvalo, aiutalo, curalo".

Ricorrono di nuovo i moduli dell'inno cletico già incontrati sin dall'inizio del romanzo. Ippocrate dimostra la sua sollecitudine come medico esprimendo la volontà di andare immediatamente dall'illustre paziente, ancora prima di recarsi nella casa in cui è ospitato.

³⁸ Le πύλαι di Abdera dovevano essere piuttosto note, considerando che sono menzionate anche nelle *Epidemiae* ippocratiche come 'porte tracie': vd. Hipp. *Epid.* 3. 17. 8 (Jouanna 101. 5 = Littré 3. 124. 2-3). Cf. Jouanna 2016, p. 413.

³⁹ Sakalis stampa ἀολλέας 'in folla, stipati' e attribuisce la lezione ἀλέας al solo *Vat. gr.* 276 (V), mentre dall'apparato di Smith risulterebbe quest'ultima propria anche del *Marc. gr.* 269 (M). Ho verificato che M trasmette effettivamente la lezione ἀλέας, ma sembra anche che una mano posteriore (M²) abbia aggiunto una o *supra lineam*.

⁴⁰ I codici V ed M tramandano ἡηθέους, lezione corretta da Putzger (seguito da Sakalis) in ἡιθέους 'giovannotti'; Smith al contrario preferisce la lezione νῆ θεοὺς degli altri manoscritti.

⁴¹ Dopo μέντοι o dopo Δημοκρίτῳ, alcuni codici tramandano l'espressione ὥδε εἶχον. Putzger, Sakalis e Smith hanno preferito non accogliere l'espressione nel testo, lasciando la frase ellittica; Putzger ha tuttavia corretto il testo trādito μέντοι ὡς in μὲν τοιοῦτο ὡς, che sembra dare un senso migliore alla frase.

Gli Abderiti, rallegrandosi della venuta del medico, intendono “mostrare” (ἐνδείκνυμι) a Ippocrate la follia di Democrito: il verbo usato è termine tecnico nel campo della diagnosi medica, in cui determinati sintomi ‘indicano’ la malattia del paziente⁴². A tale scopo, i cittadini inscenano due tipi di eventi per i quali gli uomini generalmente si disperano, al fine di mostrare a Ippocrate come invece Democrito – contro il buon senso comune – ne rida (*Epist.* 17. 2: Smith 74. 27 – 76. 2 = Littré 9. 352. 3-11):

οἱ δὲ Ἀβδηρίται περιεστῶτές με κατηφείς καὶ οὐ πόρρω τὰς ὄψεις δακρύνωντων ἔχοντες φασιν, Ὅρῃς μέντοι τὸν Δημοκρίτου βίον, ὦ Ἰππόκρατες, ὡς μέμνηεν καὶ οὐτε ὅτι θέλει οἶδεν οὐτε ὅτι ἔρδει; καὶ τις αὐτῶν ἐτι μᾶλλον ἐνδείξασθαι βουλόμενος τὴν μανίην αὐτοῦ, ὃξὺ ἀνεκώκυσεν εἰκελὸν γυναικὶ ἐπὶ θανάτῳ τέκνου ὀδυρομένη· εἴτ' ἀνῶμωξεν ὑποκρινόμενος παροδίτην ἄλλος ὀλέσαντα ὃ διεκόμεζεν. καὶ ὁ Δημοκρίτος ὑπακούων τὰ μὲν ἐμειδία, τὰ δὲ ἐξεγέλα, καὶ οὐκ ἐτι οὐδὲν ἔγραφεν, τὴν δὲ κεφαλὴν θαμινὰ ἐπέσειεν.

Gli Abderiti che mi stavano intorno, afflitti e con gli occhi di chi sta per piangere, dicono: “Vedi la vita di Democrito, Ippocrate, come è folle e non sa né quel che vuole né quel che fa”. E uno di loro, volendo mostrarmi meglio la sua follia, levò un grido acuto, come di donna che piange la morte di un figlio; un altro cominciò a gemere recitando la parte di un viandante che ha perso ciò che portava con sé. E Democrito, al sentire queste cose, ora sorrideva ora rideva, smetteva di scrivere e scuoteva ripetutamente il capo.

I due comportamenti che rappresentano la disperazione sono l'uno di una donna che ha perso il figlio, l'altro di un viandante che ha perso i propri beni. Il verbo ὑποκρίνομαι indica la finzione teatrale: viene impiegato ad esempio da Luciano di Samosata nel *De saltatione* a descrivere un'imitazione tanto eccessiva della follia di Aiace da far sembrare pazzi gli stessi danzatori⁴³. È inverosimile, per ragioni cronologiche, che l'autore delle *Epistulae* avesse avuto accesso all'incipit del *De historia conscribenda* di Luciano, che presenta gli Abderiti impazziti che declamano i versi di Euripide. Tuttavia, è legittimo pensare che Luciano avesse rielaborato una versione di un aneddoto già noto, che legava gli Abderiti alla vena tragica. A questa fama potrebbe riferirsi l'autore delle *Epistulae* nel rappresentare gli Abderiti come attori tragici. Attraverso la teoria gorgiana dell'inganno della tragedia (vd. sopra), si capisce meglio il motivo per cui gli Abderiti riproducano l'*Andromeda* di Euripide e, forse, perché nel romanzo ippocratico imitino eventi tragici. È chiaro, infatti, che gli Abderiti non sanno riconoscere la Verità (Ἀλήθεια) perché vivono sotto l'om-

⁴² Per un quadro generale sul termine vd. Kudlien 1991.

⁴³ Luc. *De salt.* 88: ὀρχούμενος γὰρ τὸν Αἴαντα μετὰ τὴν ἦτταν εὐθὺς μαινόμενον, εἰς τοσούτον ὑπερεξέπεσεν ὥστε οὐκ ὑποκρίνασθαι μανίαν ἀλλὰ μαίνεσθαι αὐτὸς εἰκότως ἂν τινι ἔδοξεν.

bra dell'inganno (ἀπάτη) e dell'apparenza (δόξα): continuano a partecipare allo spettacolo tragico della vita senza esserne consapevoli e non capiscono Democrito, che ride degli affanni quotidiani degli uomini, perché non possiedono la saggezza del filosofo.

La mimesi drammatica degli Abderiti acquista più forza e concretezza una volta che essi hanno constatato che Democrito, anche dopo il colloquio con Ippocrate, ride più del solito. A quel punto gli Abderiti passano dalla finzione scenica alla realtà senza accorgersene: si disperano davvero, senza recitare, e compiono gesti tipici di chi affronta eventi tragici (*Epist.* 17. 4: Smith 78. 18-21 = Littré 9. 358. 2-4):

ἄπωθεν ὀρεῦντες οἱ Ἀβδηρίται οἱ μὲν τὰς κεφαλὰς αὐτῶν ἔπαιον, οἱ δὲ τὰ μέτωπα, οἱ δὲ τὰς τρίχας ἔτιλλον. καὶ γὰρ, ὡς ὕστερον ἔφησαν, πλεονάζοντι παρὰ τὸ εἰωθὸς ἐχρήσατο τῷ γέλῳτι.

Gli Abderiti che guardavano da lontano si battevano la testa, alcuni la fronte, altri si strappavano i capelli. E infatti [*scil.* Democrito], come dissero in seguito, rideva ancora più del solito.

Gli Abderiti rappresentano qui il κοπετός, cioè quella forma di disperazione che trascina sino alle soglie della follia e che precede il rituale della lamentazione: propri di questo lamento sono anche i gesti autolesionisti⁴⁴. La scena, in cui Democrito ride ancora di più vedendo questi gesti eclatanti di disperazione, ricorda – ancora una volta – la satira di Luciano. In particolare nel *De luctu*, Luciano mette in scena il principio di rovesciamento proprio della satira, che si scaglia contro le convenzioni che dettano i comportamenti da tenere nel caso di lutto⁴⁵.

Nel corso della XVII Epistola Democrito si lancia in diverse sferzate contro la stoltezza del genere umano (di cui gli Abderiti sono rappresentanti), che si affanna dietro beni superflui e sentimenti vani, mentre trascura di coltivare la saggezza, che gli permetterebbe di raggiungere la verità. Le sferzate hanno un tono serio e quasi drammatico, a cui si accompagna sempre la risata amara. Agli occhi del filosofo, infatti, gli uomini sono ridicoli per la superficialità dei loro sentimenti, la vigliaccheria dei loro comportamenti e la falsità dei rapporti reciproci: Democrito li chiama “Tersiti della vita” (Θερσίται δ' εἰσὶ τοῦ βίου πάντες: Smith 82. 22 = Littré 9. 364. 12), ricordando il personaggio omerico che si distinse per la sua bruttezza e vigliaccheria e che per questo suscitò l'ilarità dell'esercito (Hom. *Il.* 2. 212-277)⁴⁶.

⁴⁴ Vd. gli studi di De Martino 1975.

⁴⁵ Vd. Camerotto 2014.

⁴⁶ Sulla figura di Tersite cf. Spina 2001. Occorre notare che in alcuni casi la filosofia cinica fece di Tersite un eroe (vd. ad es. Luc. *Demon.* 61). Anche in questo caso, dunque, il nostro romanzo

Infine, al termine del romanzo, è molto probabile che l'autore alluda all'aneddoto sugli innumerevoli araldi presenti ad Abdera raccontato da Maccone e raccolto nei *Deipnosophistae* di Ateneo⁴⁷. Qui, infatti, Ippocrate si auto-definisce 'araldo' (κῆρυξ) di Democrito. In realtà dunque egli capovolge la situazione, perché pur essendo stato mandato in ambasceria (πρεσβεία) dagli Abderiti, all'incontro con Democrito va non tanto per rappresentare le ragioni dei suoi mittenti, quanto piuttosto per capire le ragioni di Democrito. La sua missione diventa così molto più alta e nobile rispetto a quella degli araldi dei 'veri' (stolti) Abderiti, perché di Democrito deve infine annunciare la sapienza di fronte a tutti (*Epist.* 17. 10: Smith 90. 26 – 92. 11 = Littré 9. 378. 12 – 380. 9):

Ὁ Δημόκριτε μεγαλόδοξε, μέγας γε τῶν σῶν ξενίων δωρεὰς εἰς Κῶ ἀποίσομαι· πολλοῦ γάρ με τῆς σῆς σοφίης θαυμασμοῦ πεπλήρωκας. ἀπονοστέω δέ σου κῆρυξ ἀληθεῖν ἀνθρωπίνης φύσεως ἐξιχνεύσαντος καὶ νοήσαντος [...]. καὶ γὰρ ξυντονώτερον ἤπειξα καὶ πρὸς τοὺς ἐόντως Ἀβδηρίτας ἐπὶ τῇ σκοπιῇ ἀναμένοντάς με· ἄνδρες, ἔφην, τῆς πρὸς ἐμὲ πρεσβείης χάρις ὑμῖν πολλή. Δημόκριτον γὰρ εἶδον, ἄνδρα σοφώτατον, σωφρονίζειν ἀνθρώπους μῶνον δυνατώτατον.

Illustre Democrito, riporterò a Cos i grandi doni della tua ospitalità: mi hai infatti riempito di grande ammirazione per la tua sapienza. Torno indietro come tuo araldo per annunciare che hai seguito le tracce della verità sulla natura umana e l'hai compresa [...]. E io mi affrettai a raggiungere i veri Abderiti, che mi aspettavano al loro posto di osservazione. "Amici," dissi "vi sono molto grato per l'ambasceria che mi avete mandato. Infatti, ho visto Democrito, uomo sapientissimo, il solo che è davvero in grado di rendere saggi gli uomini".

Nel romanzo ippocratico gli Abderiti rappresentano dunque la massa indistinta (οἱ πολλοί) che vive nell'ignoranza. Sul piano politico, Abdera nel V secolo a.C. era una πόλις benestante, che tuttavia avrebbe risentito di turbamenti socio-politici nel caso in cui Democrito, che dava lustro e gloria alla città, si fosse allontanato dalla comunità, rifiutando il βίος πολιτικός. Quello di Abdera è, dunque, un benessere fragile e provvisorio ed è verosimile che qui l'autore delle *Epistulae* intenda prefigurare la decadenza politica dei secoli successivi. Gli Abderiti credono di assistere alla cura di Democrito da parte di Ippocrate, mentre invece a dover essere curati sono loro, che replicano costantemente lo spettacolo tragico della vita quotidiana, piena di futili preoccupazioni e sofferenze, senza rendersi conto che è solo un inganno e che la verità appartiene al filosofo, in grado di elevarsi al di là della sfera mondana. È la vena tragica degli Abderiti, le loro emozioni volubili che variano a seconda

non segue la via del cinismo radicale, ma usa in maniera più generica riferimenti ben noti nell'immaginario collettivo.

⁴⁷ Vd. Smith 1990, p. 22; cf. anche Philippon 1928, pp. 324-326.

degli eventi, a suscitare la fragorosa risata di Democrito, con cui ammette di voler causare loro “qualcosa di doloroso” (τι λυπηρόν: *Epist.* 17. 9: Smith 88. 5-6 = Littré 9. 372. 12). Il romanzo rientra dunque, come buona parte della letteratura cinica, nei moduli dello σπουδογέλοιον, considerando che la risata vuole impartire un insegnamento morale⁴⁸. Democrito è all’inizio del romanzo l’unico detentore della verità, che intende svelare proprio attraverso la risata, mettendo in luce la vanità della πολυπραγμοσύνη e delle preoccupazioni che affannano gli uomini. Il romanzo è – si può dire – la rappresentazione della satira stessa, impersonata dal filosofo Democrito: ad essa, che attraverso il riso rivela la verità⁴⁹, si piega con devozione la scienza, impersonata da Ippocrate, e il suo compito è quello di educare alla filosofia e alla vera sapienza il volgo, rappresentato dagli ingenui e ignoranti Abderiti.

BIBLIOGRAFIA

- M. Andreassi, *Le facezie del Philogelos. Barzellette antiche e umorismo moderno*, Lecce 2004
- L. Ayache, *Le cas de Démocrite: du diagnostic médical à l'évaluation philosophique*, in R. Wittern – P. Pellegrin (hrsg. von), *Hippokratische Medizin und antike Philosophie. Verhandlungen des VIII Internationalen Hippokrates-Kolloquiums in Kloster Banz / Staffelstein vom 23. bis 28. September 1993*, Hildesheim - Zürich - New York 1996, pp. 63-75
- A. Bazou, *Γαλήνου ὅτι ταῖς τοῦ σώματος κράσεσιν αἱ τῆς ψυχῆς δυνάμεις ἐπονται*, Athenai 2011
- S. Boscherini, *Il riso di Democrito (a proposito di Cicerone De oratore 2, 325)*, «Prometheus» 1, 1975, pp. 117-123
- A. Brancacci, *Democrito e la tradizione cinica*, in F. Romano (cur.) *Democrito e l'atomismo antico*. Atti del Convegno internazionale (Catania 18-21 aprile 1979), Catania 1980, pp. 411-425
- G. Burzacchini, *Spunti serio-comici nella lirica greca arcaica*, «Incontri triestini di filologia classica» 1, 2001-2002, pp. 191-257
- G. Cambiano, *Patologia e metafora politica. Alcmeone, Platone, Corpus Hippocraticum, «Elenchos»* 3, 1982, pp. 219-236
- A. Camerotto, *Antipenthos. Antiretorica della morte nella satira di Luciano di Samosata*, in C. Pepe, G. Moretti (curr.), *Le parole dopo la morte. Forme e funzioni della retorica funeraria nella tradizione greca e romana*, Trento 2014, pp. 309-330
- A. Camerotto, *La verità della satira (secondo Luciano di Samosata)*, in A. Camerotto, F.M. Pontani (curr.), *Nuda veritas. Da Omero a Orson Welles*, Milano 2016, pp. 147-170
- K. Chryssanthaki, *Reconsidering the History of Abdera*, in A. Moustaka (ed.), *Klazomenai, Teos and Abdera, Metropoleis and Colony*. Proceedings of the International Symposium held at the Archeological Museum of Abdera, 20-21 October 2001, Thessaloniki 2004, pp. 311-318

⁴⁸ Su questa nozione vd. Giangrande 1972 e le riflessioni di Burzacchini 2001-2002, pp. 191-197.

⁴⁹ Cfr. le osservazioni di Camerotto 2016 sulla satira di Luciano, con cui le *Epistulae* condividono numerose caratteristiche.

- N. L. Cordero, *Démocrite riait-il ?*, in Marie-Laurence Desclos (ed.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble 2000, pp. 227-239
- E. De Martino, *Morte e pianto rituale, Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1975
- M. Detienne, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. di A. Fraschetti, Roma - Bari 1977
- D. R. Dudley, *History of Cynicism*, London 1937
- G. Ecça, *Un inno cletico nella decima Epistola pseudo-ippocratica*, «SemRom» XII.2, 2009, pp. 271-288
- D. Fausti, *Lo stereotipo della superiorità della cultura greca: la situazione in epoca imperiale attraverso le testimonianze di Plutarco e Galeno*, «Prometheus» 19, 1993, pp. 265-277
- L. Giangrande, *The Use of spoudaiogeloion in Greek and Roman Literature*, Mouton 1972
- D. Gilula, *Stratonichus, the Witty Harpist*, in D. Braund, J. Wilkins (ed.), *Athenaeus and his World. Reading Greek Culture in the Roman Empire*, Exeter 2000, pp. 423-433
- A. S. F. Gow, *Machon. The Fragments*, Cambridge 1965
- A. Grilli, *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano - Roma 1953
- J. Hankinson, *La pathologie du rire : réflexions sur le rôle du rire chez les médecins grecs*, in Marie-Laurence Desclos (cur.), *Le rire des Grecs. Anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble 2000, pp. 191-200
- N. Holzberg, *Der griechische Briefroman: Gattungstypologie und Textanalyse*, Tübingen 1994
- H. Homeyer, *Lukian. Wie man die Geschichte schreiben soll*, München 1965
- J. Jouanna, *Politique et médecine ; la problématique du changement dans le Régime des maladies aiguës et chez Thucydide (livre VI)*, in M. D. Grmek (cur.), *Hippocratica. Actes du Colloque hippocratique de Paris, 4-9 septembre 1978*, Paris 1980, pp. 299-318
- J. Jouanna, *Hippocrate. Épidémies I et III*, Paris 2016
- G. Kazantzidis, *Between Insanity and Wisdom: Perceptions of Melancholy in Ps.-Hippocratic Letters 10-17*, in P. Singer, Ch. Thumiger (ed.), *Mental Illness in Ancient Medicine. From Celsus to Paul of Aegina*, Leiden - Boston 2018, pp. 35-78
- R. Klimek-Winter, *Andromedatragödien: Sophokles, Euripides, Livius Andronikos, Ennius, Accius: Text, Einleitung und Kommentar*, Stuttgart 1993
- F. Kudlien, *Endeixis as a Scientific Term: Galen's Usage of the Word (in Medicine and Logic)*, in F. Kudlien, R.J. Durling (ed.), *Galen's Method of Healing*, Leiden - New York - Copenhagen - Köln 1991, pp. 103-111
- K. G. Kühn, *Claudius Galenus, Opera Omnia*, 20 vol., Leipzig 1821-1833
- V. Langholf, *Lukian und die Medizin. II. Eine bizarre tragische Katharsis bei den Abderiten*, «ANRW» 37.3, 1996, pp. 2810-2824
- E. Littré, *Hippocrates. Œuvres complètes d'Hippocrate*, 10 vol., Paris 1839-1861
- C. E. Lutz, *Democritus and Heraclitus*, «CJ» 49.7, 1954, pp. 309-314
- A. J. Malherbe, *The Cynic Epistles, A Study Edition*, Atlanta 1977
- N. Massar, *Soigner et servir. Histoire sociale et culturelle de la médecine grecque à l'époque hellénistique*, Paris 2005
- G. Mastromarco, *La parodia dell'Andromeda euripidea nelle Tesmofoiazuse di Aristofane*, «CFC (G)» 18, 2008, pp. 177-188
- J. Mejer, *Democritus and Democracy*, «Apeiron» 37.1, 2004, pp. 1-9
- R. Müller, *Demokrit – der lachende Philosoph*, in S. Jäkel, A. Timonen (ed.), *Laughter down the centuries*, vol. I, Turku 1994, pp. 39-51

- R. Nicolai, *L'emozione che insegna. Parola persuasiva e paradigmi mitici in tragedia*, «Sandalion», 2003-2005, pp. 61-103
- R. Nicolai, *Le emozioni a teatro: da Gorgia alle neuroscienze*, «Critica del testo» XIII.3, 2010, pp. 153-170
- A. Oltramare, *Les origines de la diatribe romaine*, Genève 1926
- V. Pagano, *L'Andromeda di Euripide. Edizione e commento dei frammenti*, Alessandria 2010
- G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Firenze 1962
- R. Philippson, *Verfasser und Abfassungszeit der sogenannten Hippokratesbriefe*, «RhM» 77, 1928, pp. 293-328
- J. Pigeaud, *La maladie de l'âme. Etude sur la relation de l'âme e du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris 1981
- J. R. Pinault, *Hippocratic Lives and Legends*, Leiden 1992
- M. Pohlenz, *Zu den hippokratischen Briefen*, «Hermes» 52, 1917, pp. 348-353
- R. Porod, *Lukian's Schrift 'Wie man Geschichte schreiben soll'. Kommentar und Interpretation*, Wien 2013
- W. Putzger, *Hippocratis quae feruntur epistulae ad codicum fidem recensitate*, Leipzig 1914
- A. Roselli, *Ippocrate. Lettere sulla follia di Democrito*, Napoli 1998
- P. A. Rosenmayer, *Ancient Epistolary Fictions. The Letter in Greek Literature*, Cambridge 2001
- Th. Rütten, *Demokrit – lachender Philosoph und sanguinischer Melancholiker. Eine pseudo-hippokratische Geschichte*, Leiden - New York 1992
- D. Th. Sakalis, *ΙΠΠΟΚΡΑΤΟΥΣ ΕΠΙΣΤΟΛΑΙ. Έκδοση κριτική και ερμηνευτική*, Giannina 1989
- J. Salem, *La légende de Démocrite*, Paris 1996
- M. M. Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988
- W. D. Smith, *Hippocrates. Pseudepigraphic Writings. Letters - Embassy - Speech from the Altar - Decree*, Leiden - New York - Copenhagen - Köln 1990
- L. Spina, *L'oratore scriteriato. Per una storia letteraria e politica di Tersite*, Napoli 2001
- Z. Stewart, *Democritus and Cynics*, «HSP» 63, 1958, pp. 179-191
- E. Suárez de la Torre, *Las Cartas pseudo-hipocráticas*, in J. A. López Férez (ed.), *Tratados Hipocráticos (Estudios acerca de su contenido, forma e influencia)*. Actas del VIIe Colloque International Hippocratique (Madrid, 24-29 de septiembre de 1990), Madrid 1992, pp. 453-466
- O. Temkin, *Hippocrates as the Physician of Democritus*, «Gesnerus» 42, 1985, pp. 455-464
- M. Trapp, *Plato's Phaedrus in Second-Century Greek Literature*, in D. A. Russell (ed.), *Antonine Literature*, Oxford 1990, pp. 141-173
- H.-J. Tschiedel, *Hic Abdera. Gedanken zur Narrheit eines Gemeinwesens im Altertum - oder: Wie dumm waren die Abderiten?*, in P. Krafft, H. J. Tschiedel (hrsg. von), *Centus hexachordus. Beiträge zum 10. Symposium der bayerischen Hochschullehrer für Klassische Philologie in Eichstatt (24.-25. Februar 1984)*, Regensburg 1986, pp. 169-195
- P. von Möllendorff, *Frigid Enthusiasts: Lucian on Writing History*, «PCPhS» 47, 2001, pp. 117-140
- Ch. M. Wieland, *Die Geschichte der Abderiten*, Leipzig 1774
- P. Zanker, *La maschera di Socrate: l'immagine dell'intellettuale nell'arte antica*, Torino 1997