

FRANCO FERRARI

GEOGRAFIA E FILOSOFIA.
ALCUNE RIFLESSIONI
SUL 'PROEMIO DI ARTEMIDORO'

I.

Le cinque colonne dell'ormai celebre e famigerato papiro che dovrebbe contenere, secondo gli editori ⁽¹⁾, parti del II libro dell'opera Γεωγραφούμενα di Artemidoro di Efeso hanno dato origine a un'aspra polemica, che ha non di rado travalicato i limiti del *bon ton* accademico. La disputa non ha risparmiato le prime due colonne, le quali presentano un andamento introduttivo, e per questa ragione sono state considerate come una sorta di 'proemio', all'intera opera secondo alcuni, al solo II libro secondo altri.

Questo proemio è stato di volta in volta definito 'magniloquente' (con ironia più o meno volontaria) ⁽²⁾, oppure 'solennissimo' e addirittura 'mistico', ma in maniera più appropriata, considerato il suo contenuto e la bizzarra sequenza di argomenti che lo compongono, 'pomposo e divagante', 'sconclusionato', per poi essere equiparato a uno 'stravagante sproloquio' ⁽³⁾.

Bisogna riconoscere che si tratta di un documento di difficile catalogazione, che presenta un andamento davvero curioso, nel quale appare difficile cogliere un qualche senso. Vi fa la sua comparsa la filosofia, alla quale la geografia, ossia la disciplina studiata dall'autore, dovrebbe veni-

⁽¹⁾ GALLAZZI-KRAMER-SETTIS 2008.

⁽²⁾ GALLAZZI 2006, p. 17.

⁽³⁾ La natura contraddittoria, desultoria e stravagante del proemio è stata sottolineata numerose volte da Canfora e dai suoi collaboratori: si veda, da ultimo, CANFORA-BOSSINA 2008, p. 98 e CANFORA 2009, pp. 265-278.

re in qualche misura assimilata (per prestigio e importanza, ma anche per la fatica e gli sforzi che richiede); ma si tratta di una filosofia piuttosto strana e indubbiamente difficile da circoscrivere, come testimonia anche la circostanza che ad essa sono state trovate paternità di volta in volta diverse: primo-accademica (o addirittura platonica), stoica (sia sul versante crisippeo che su quello posidoniano), peripatetica (a causa di qualche vaga assonanza con termini presenti nello pseudo-aristotelico Περὶ κόσμου) ⁽⁴⁾, e da ultimo scettico-accademica (e per la precisione filoniana e probabilistica) ⁽⁵⁾.

È difficile tuttavia sottrarsi all'impressione di trovarsi di fronte a un ragionamento (se così vogliamo definirlo, se non altro 'per analogia') piuttosto strampalato e del tutto privo, non solo di rigore logico, ma anche di un significato apprezzabile. Inoltre il lessico di cui l'autore si serve appare lontano da quello che sarebbe lecito aspettarsi da uno scienziato ellenistico attivo alla fine del II secolo a.C.; e la stessa idea di filosofia, se di idea si può parlare, che da esso emerge appare tendenzialmente misticheggiante, difficile da concepire senza presupporre il filtro di un cristianesimo più o meno mescolato con il neoplatonismo.

Nelle pagine che seguono mi propongo di discutere, in forma inevitabilmente rapsodica, alcuni dei motivi che possono rivestire un qualche interesse filosofico, o almeno che tali sono stati considerati nel dibattito che si è sviluppato in questi anni. Del resto, l'idea di sottoporre le affermazioni contenute nelle prime due colonne del papiro a qualche considerazione di ordine filosofico è tutt'altro che peregrina, se non altro perché la filosofia viene espressamente chiamata in causa dall'autore, all'evidente scopo di nobilitare la geografia.

II.

La prima questione alla quale occorre accennare si riferisce al problema della natura di questo testo. Dal momento che si trova all'interno di un supporto che conterrebbe parti del II libro dello scritto di Artemido-

⁽⁴⁾ Oltre che sulla presenza del verbo γεωγραφῆεν (οἱ εἰς γεωγραφήσαντες; 393b20), si è richiamata l'attenzione sull'inizio dello scritto, in cui ricorre il motivo della natura divina della filosofia. Ma cfr. l'utile messa a punto di PINTO 2007.

⁽⁵⁾ Devo alla cortesia dell'amico David Sedley (Università di Cambridge) l'opportunità di consultare un suo scritto su *Artemidorus' Philosophical Allegiance* non ancora stampato, in cui viene ventilata l'ipotesi di un'affiliazione dell'autore del testo alla Accademia filoniana, ossia al probabilismo.

ro (dedicato alla descrizione della penisola iberica), esso è stato identificato dagli editori con il proemio a questo libro. Tuttavia sia l'*incipit*, con l'invito rivolto a chi intende dedicarsi alla geografia (τὸν ἐπιβαλλόμενον γεωγραφίᾳ) quasi a immolarsi ad essa, sia l'andamento generale di questo documento rendono questa ipotesi manifestamente irragionevole. Una lettura, anche superficiale, delle affermazioni contenute in queste due colonne dimostra che siamo di fronte a un documento che ha pretese 'inaugurali': dunque un'introduzione *ab ovo*, che intende rivolgersi al lettore prima che costui entri per così dire *in medias res*. Hanno dunque avuto buon gioco Luciano Canfora e l'equipe di studiosi che lo hanno affiancato a sostenere che si tratta di un testo proemiale, collocato nelle intenzioni dell'autore all'inizio dell'intera opera ⁽⁶⁾.

E già questa risultanza rende sospetta l'intera operazione editoriale, dal momento che induce inevitabilmente a ipotizzare che non si tratti di un unico testo, bensì dell'assemblaggio di estratti di diversa provenienza. Muovendosi lungo questa linea, Giambattista D'Alessio ha recentemente proposto di considerare queste colonne non come il proemio all'intero scritto, bensì come una 'lode della geografia', che dunque non andrebbe collocata necessariamente prima ma potrebbe trovarsi anche dopo la descrizione della Spagna. Si tratterebbe in ogni caso, a giudizio dello studioso, di un documento che con Artemidoro non ha nulla a che fare, dovuto a un autore più tardo, più goffo e involuto ⁽⁷⁾. Non c'è dubbio che l'ipotesi della *laude* anziché del *proemio* ha il merito di rendere meno imbarazzante l'andamento di questo testo, senza peraltro eliminare l'impressione di trovarsi di fronte a uno sproloquio dovuto a un retore farneticante in possesso di ambizioni filosofiche del tutto ingiustificate. Encomio o proemio, che sia opera di un geografo ellenistico mi pare comunque davvero improbabile.

III.

Il problema della collocazione di un testo in un certo ambiente culturale, scientifico e filosofico, può venire affrontato da diversi punti di vista. Uno, ampiamente esperito in questi ultimi anni a proposito del nostro proemio, consiste nell'esaminare il lessico e la terminologia presenti nel testo. Le ricerche di Luciano Bossina hanno dimostrato in modo

⁽⁶⁾ Cfr., per esempio, CANFORA 2008, pp. 213-217 e 2009, pp. 265-270.

⁽⁷⁾ D'ALESSIO 2009.

largamente convincente come l'autore del proemio (o dell'encomio) si esprima in una lingua tarda o addirittura tardissima (ossia bizantina), e presenti idee vagamente imparentate con la *Scrittura* filtrata dalla patristica e dal neoplatonismo (si pensi all'anima βαρουμένη o al divino schema della filosofia che rende l'uomo ιερώτατος) ⁽⁸⁾. Del resto, gli stessi editori del papiro, sostenitori della sua autenticità, riconoscono, su suggerimento di M.M. Sassi, che l'insistito richiamo al carattere divino della filosofia induce a collocare lo stesso 'sotto il segno del medioplatonismo', ossia di un indirizzo filosofico affermatosi solo a partire dalla fine del I secolo d.C. (e forse dopo), e le cui primissime avvisaglie potrebbero risalire alla metà del I secolo a.C., con Antioco di Ascalona ed Eudoro di Alessandria, e che dunque non potrebbe avere esercitato nessuna influenza su Artemidoro ⁽⁹⁾.

Credo che gli argomenti (lessicali, ma anche relativi alla sintassi della lingua) miranti a mettere in discussione la possibilità che questo proemio sia opera di uno scienziato ellenistico risultino ampiamente persuasivi. Vorrei però seguire in questa sede una ὁδός leggermente diversa, suggerendo di concentrare l'attenzione sul contenuto del testo in questione. Se si tratta di un documento proemiale, ossia introduttivo – come per il momento propongo di assumere –, esso dovrebbe presentare una topica di argomenti e motivi in qualche modo comuni a testi analoghi. Come è noto, possediamo l'opera di Strabone, molto vicina cronologicamente a quella di Artemidoro. Essa contiene nel I libro un'ampia sezione proemiale, che dovrebbe rappresentare un eccellente termine di confronto per valutare il contenuto delle prime due colonne del nostro papiro. Si tratta, insomma, di stabilire, con tutta la cautela indispensabile in una simile operazione (per sua natura congetturale), che cosa sarebbe lecito attendersi dal proemio composto da un geografo attivo alla fine del II secolo a.C.

Prima di menzionare gli aspetti più significativi del proemio di Strabone, è opportuno spendere qualche parola sulla natura e sulla storia della geografia. Naturalmente la prima considerazione che va fatta attiene all'antichità del sapere geografico, di cui si trovano tracce nei poemi omerici e nelle prime forme di riflessione filosofico-scientifica greca (Anassimandro). Tuttavia, solo piuttosto tardi la geografia iniziò a profilarsi nella forma di un sapere autonomo e circoscritto. E ancora ai tempi di Strabone

⁽⁸⁾ Cfr. per es. BOSSINA 2008, pp. 319-420. La presenza di una terminologia e di stilemi tardi si desume dalla tavola dei *loci paralleli* in CANFORA-BOSSINA 2008, pp. 10-23.

⁽⁹⁾ GALLAZZI-KRAMER-SETTIS 2008, p. 115. Sulle origini e i caratteri generali del medioplatonismo mi sia consentito di rinviare a FERRARI 2003.

essa non rappresentava un universo epistemico compatto e omogeneo, paragonabile, per esempio, a quello geometrico-matematico.

La disciplina acquisì relativamente tardi una chiara consapevolezza di sé, del proprio campo oggettuale, dei metodi che la caratterizzano, delle nozioni richieste, del tipo di conoscenze alle quali può accedere. Per lungo tempo continuarono ad esistere differenti approcci geografici, per più di un aspetto tra loro incommensurabili: accanto a una geografia geometrico-matematica, in larga parte riconducibile all'opera di Eratostene di Cirene, esisteva un sapere geografico dotato di una forte componente astronomica, come quello di Ipparco (feroce critico di Eratostene) e poi di Tolomeo, e non cessava di circolare una geografia di tipo periegetico-descrittivo, una storica e una etnografica, spesso tra loro connesse⁽¹⁰⁾. Tutto ciò significa che la scienza ellenistica, con la sua forte componente matematica, non riuscì a egemonizzare in forma definitiva il sapere geografico, che, come dimostra la stessa opera di Strabone, continuava a presentare un profilo articolato e parzialmente disomogeneo. Sarebbe dunque sbagliato assumere un atteggiamento eccessivamente prescrittivo, e pretendere di escludere tutto ciò che non rientra in uno schema prefissato.

Non c'è dubbio, tuttavia, che ciò che noi sappiamo delle due grandi opere geografiche di epoca ellenistica, ossia i *Γεωγραφικά* di Eratostene (metà III sec.) e la *Γεωγραφία* (o *Γεωγραφικά*) di Strabone (prima metà del I sec.)⁽¹¹⁾, che è anche la nostra fonte principale per Eratostene, sembra giustificare un certo ottimismo circa l'esistenza, se non di un canovaccio comune, almeno di alcuni *τόποι* ricorrenti, secondo un uso che doveva risultare abbastanza diffuso nella stesura di trattati disciplinari⁽¹²⁾. Questa constatazione risulta tanto più significativa ove si rifletta sulla circostanza che Eratostene e Strabone sembrano proporre due immagini della disciplina abbastanza differenti: geometrico-matematica (largamente fondata sull'utilizzo della geometria degli *Elementi* di Euclide) quella del bibliotecario di Alessandria, sostanzialmente 'narrativa' e descrittiva (sebbene non completamente riconducibile alla tradizione periplografica) quella di Strabone.

⁽¹⁰⁾ Sulla disomogeneità della tradizione geografica cfr. JACOB 1993. Utili indicazioni anche in SCHIANO 2008.

⁽¹¹⁾ Per i titoli di queste opere cfr. MICUNCO 2008, pp. 140-141.

⁽¹²⁾ L'esistenza di una *topica proemiale* negli scritti dotati di carattere disciplinare appare certa: per il caso della matematica cfr. MANSFELD 1998.

IV.

Come detto, noi possediamo il proemio di Strabone, che rappresenta un termine di confronto particolarmente prezioso non solo per la vicinanza cronologica e per il carattere introduttivo, ma anche perché in esso fa la sua comparsa la *filosofia*, di cui la geografia sarebbe parte significativa. In effetti lo scritto straboniano si apre con la dichiarazione che la trattazione geografica appartiene a pieno diritto al compito del filosofo (τῆς τοῦ φιλοσόφου πραγματείας εἶναι νομίζομεν, εἶπερ ἄλλην τινά, καὶ τὴν γεωγραφικὴν: I 1,1), e prosegue per tutto il proemio tornando numerose volte sulla natura in qualche modo filosofica della geografia. Come vedremo, il contenuto delle due colonne di papiro in cui si trova il presunto proemio di Artemidoro è interamente costruito sul confronto tra geografia e filosofia; tutto ciò rende naturale, e perfino ovvio, supporre un qualche rapporto tra i due proemi. Non può dunque che destare sorpresa il fatto che Strabone, il quale dimostra di conoscere bene l'opera di Artemidoro, sembri ignorare completamente questo proemio, circostanza davvero imbarazzante per i fautori dell'autenticità del documento⁽¹³⁾. In effetti, all'interno di una discussione mirante a dimostrare la natura 'filosofica' della geografia, Strabone avrebbe dovuto inserire qualche accenno al bislacco confronto tra le due discipline stabilito qualche decennio prima da Artemidoro, in uno scritto a lui ben noto. Ma esaminiamo rapidamente l'andamento del ragionamento di Strabone.

Che cosa sostiene il geografo? Come articola il suo proemio? Si direbbe nel modo più ovvio e naturale per uno scienziato di fine epoca ellenistica, il quale avverte l'esigenza di circoscrivere i contorni oggettuali e metodologici, oltre che l'eventuale utilità pratica, della sua disciplina (il cui statuto non era ancora delineato in via definitiva). Inoltre, come è del tutto naturale in un simile contesto, Strabone si pone anche il problema della *storia* della geografia, ossia dell'unità (e omogeneità) della tradizione che lo precede, e dunque si interroga anche sulla questione dell'ἀρχηγέτης τῆς γεωγραφικῆς ἐμπειρίας (I 1,2). Questo genere di preoccupazione non dovette essere nuova, come si evince proprio dalle affermazioni polemiche di Strabone, il quale rimprovera Eratostene per avere escluso dal novero dei geografi Omero ed avere dunque assegnato la qualifica di ἀρχηγέτης ad Anassimandro.

⁽¹³⁾ Proprio l'assenza in Strabone di ogni riferimento al 'proemio' di Artemidoro rappresenta un argomento estremamente solido contro l'autenticità di quest'ultimo: cfr. BOSSINA 2008, pp. 322-325 e CANFORA 2009, p. 271.

In effetti dalla lettura del testo di Strabone si ricava con facilità una sequenza di motivi di natura proemiale. Il primo, come si è visto, è quello dell'*unità* e della *omogeneità* della disciplina; e dunque della sua storia e della sua tradizione. La questione è riassumibile nella domanda: chi furono i geografi che lo hanno preceduto? Per Strabone la risposta è chiara: ἄρχηγέτης fu senza dubbio Omero, che egli difende dall'esclusione operata da Eratostene, dimostrando così come la sua idea di geografia fosse tendenzialmente inclusiva, ossia disposta a fare posto anche ai resoconti di viaggi, racconti e perfino miti (la geografia ἐν ἱστορίᾳ καὶ μύθοις κειμένη si legge in I 1,19). Dopo Omero vengono menzionati Anassimandro, Ecateo, Democrito, Eudosso di Cnido, Dicearco, Eforo, e poi Eratostene, Polibio e Posidonio, tutti considerati φιλόσοφοι, a conferma della duplice esigenza che muove Strabone: quella di nobilitare la geografia avvicinandola alla filosofia, e quella di definirne la natura in termini inclusivi, comprendenti cioè sia l'elemento geometrico-astroonomico, sia quello periplografico, storico ed etnografico.

La seconda questione fondamentale che occorre affrontare in un proemio attiene all'*utilità* della disciplina che si intende esporre ⁽¹⁴⁾. E anche a questo proposito Strabone propone una sequenza di argomenti sensata e perfettamente comprensibile. Egli spiega che ὠφέλεια risulta ποικίλη, ed è insieme pratica (ἢ μὲν πρὸς τὰ πολιτικά καὶ τὰς ἡγεμονικὰς πράξεις), ossia rivolta alla politica e al comando, e teorica (ἢ δὲ πρὸς ἐπιστήμην τῶν τε οὐρανίων καὶ τῶν ἐπὶ γῆς καὶ θαλάττης ζώων καὶ φυτῶν καὶ καρπῶν καὶ τῶν ἄλλων), vale a dire indirizzata alla conoscenza dei fenomeni celesti e degli animali, piante e frutti terrestri e marini (I 1,1). Tutto ciò fa sì che il geografo si profili addirittura come colui che si prende cura τῆς περὶ τὸν βίον τέχνης καὶ εὐδαιμονίας, secondo una formula tipicamente ellenistica (ma di matrice socratica). Si tratta di una conclusione che dovrebbe confermare, nelle intenzioni dell'autore, la natura filosofica della geografia, la quale finisce addirittura per assumere i caratteri di una τέχνη περὶ τὸν βίον.

L'utilità politica (πρὸς τὰς χρείας τὰς πολιτικάς, I 1,16) della disciplina viene poi ribadita numerose volte nel corso del proemio; si tratta di un'utilità che rende la geografia molto simile alla filosofia etica e politica (I 1,18), giustificando la presenza del σύγγραμμα di Strabone tra le letture fondamentali per il politico e per l'uomo libero, al quale non deve mancare una formazione culturale generale (I 1,22).

⁽¹⁴⁾ Il tema dell'utilità della disciplina che ci si appresta ad esporre doveva essere un vero e proprio *topos* delle presentazioni proemiali: cfr., per esempio, Diod. Sic. I 1ss.

Tra i *prolegomena* a una qualsiasi trattazione non può infine mancare l'indicazione delle conoscenze che vengono richieste per affrontare questo tipo di esposizione. In altre parole, occorre segnalare 'quali conoscenze deve possedere un buon geografo'. Si tratta di un'esigenza che Strabone ereditò certamente dalla tradizione geografica precedente, come si arguisce dalla affermazione con la quale si apre il cap. 12 del suo proemio: «che per affrontare questa disciplina occorra una molteplicità di conoscenza sono stati in tanti ad affermarlo (δεῖ πρὸς ταῦτα πολυμαθείας εἰρήκασι συχνοί)» (I 1,12). E di quali conoscenze si tratta? La risposta del geografo non può essere più chiara: come, in polemica con Eratostene, ha sostenuto Ipparco, è impossibile comprendere la geografia (ἀδύνατον αὐτὴν λαβεῖν) senza un'analisi dei fenomeni celesti e delle osservazioni delle eclissi. Dunque il sapere *astronomico* si profila come un ambito di conoscenze che deve appartenere al bagaglio del buon geografo.

Ma non basta. Accanto all'astronomia bisogna conoscere anche la *geometria*, come del resto aveva dimostrato *ad nauseam* proprio Eratostene. Spiega infatti Strabone che i geografi devono tenere conto (προσάπτονται) dei fenomeni celesti e della geometria, essendo il loro obiettivo quello di mostrare σχήματα καὶ μεγέθη καὶ ἀποστήματα καὶ κλίματα, etc. ossia le figure, le dimensioni, le distanze e i climi (I 1,13). L'importanza dell'astronomia dipende dal fatto che il movimento del sole e degli altri astri costituisce l'ἀρχή delle variazioni climatiche che si avvertono cambiando regione. Per Strabone, dunque, al genere della geografia (τὸ τῆς γεωγραφίας εἶδος) appartengono in modo indissolubile la meteorologia e la geometria (I 1,15). Il medesimo pensiero viene riproposto in I 1,20, dove Strabone torna ad affermare l'appartenenza della geometria e dell'astronomia alla scienza geografica (μάλιστα δὲ δοκεῖς γεωμετρίας τε καὶ ἀστρονομίας δεῖν τῇ τοιαύτῃ ὑποθέσει), e lo fa dichiarando la propria convinzione nella natura sferica tanto dell'universo quanto della terra, ossia sostenendo la classica concezione dell'universo a due sfere'.

Pur nell'ambito di un'impostazione epistemologica diversa da quella strettamente geometrico-matematica di Eratostene, neppure Strabone può esimersi dall'attribuire una particolare importanza alle conoscenze geometriche, tanto da affermare che non deve accadere che il lettore del suo scritto non abbia mai visto una sfera, con dei cerchi, paralleli o perpendicolari, e che non conosca la posizione dei tropici, quella dell'equatore e dello zodiaco (I 1,21).

Il quadro descritto da Strabone mira dunque a presentare una *πραγματεία* che unisca in sé una dimensione teorica, ossia matematica e fisica (astronomica), e una pratica, cioè etica e politica (I 1,19). Forse i

suoi argomenti non saranno filosoficamente molto raffinati e neppure particolarmente originali, ma non c'è dubbio che siano sensati e coerenti (oltre a risultare perfettamente integrabili nell'ambito della cultura scientifica e filosofica del tardo ellenismo). Egli può dunque concludere il suo proemio affermando, non senza un certo orgoglio, che σπουδαῖον τὸ προκείμενον ἔργον καὶ φιλοσόφῳ πρέπον (I 1,23).

V.

Veniamo ora al 'magniloquente' proemio del nostro papiro? Che cosa vi leggiamo? Praticamente nessuna delle cose che si trovano nel testo 'parallelo' di Strabone, ossia nulla di ciò che sarebbe lecito aspettarsi da un proemio, e che abbia a che fare con la disciplina che l'autore si appresta a trattare. Non si parla dell'oggetto della geografia, dei suoi metodi, delle conoscenze richieste per affrontarla con cognizione di causa, e neppure della sua utilità. Si parla invece dell'anima e della sua volontà (θέλησις), più o meno invincibile; di una filosofia massimamente divina alla quale la geografia dovrebbe assomigliare; di uno strano silenzio che non si capisce bene se sia proprio della filosofia (ormai approdata a una sorta di mistica del silenzio), o della geografia, la quale, pur silenziosa, parlerebbe con i propri dogmi (cioè assiomi, principi); si discetta poi di una strana fatica (πόνος) e di un peso che diventa leggero (φόρτος ἀκοπίατος); e via di questo passo.

Ma procediamo con ordine, presentando un breve riassunto della 'sequenza degli argomenti' contenuti nelle prime due colonne del papiro⁽¹⁵⁾. L'autore enfatizza l'importanza del lavoro del geografo, la cui realizzazione richiede una dedizione totale e in particolare il completo investimento degli strumenti della volontà dell'anima (I, 1-10). Per nobilitare ulteriormente il compito in questione l'autore arriva a paragonare la geografia alla filosofia, di cui si mette in luce la natura massimamente divina (I, 10-15). La relazione tra le due discipline risulta però tutt'altro che chiara, anche perché il testo si presta a traduzioni e interpretazioni differenti; in ogni caso, l'autore sembra assegnare alla geografia il possesso di dottrine proprie (ἴδια δόγματα), che potrebbero essere sia gli assiomi da cui parte, sia in generale il bagaglio di conoscenze che essa

(15) Sulla scorta di CANFORA 2009, p. 271, mi sembra che si possa dividere la bizzarra sequenza in tre parti: a) importanza e difficoltà del compito del geografo e inizio del confronto tra geografia e filosofia (I, 1-21); b) prosecuzione del confronto (I, 21-II, 2); c) geografo in azione (II, 3-28).

richiede (I, 16-21). Il bizzarro confronto tra le due discipline prosegue con il richiamo alla fatica che la filosofia comporta, che verrebbe però in qualche misura alleggerita se affrontata in maniera corretta (I, 22-39). In ogni caso l'attività filosofica comporterebbe una sorta di espansione dell'uomo sul cosmo, la quale preluderebbe a una vera e propria santificazione, cioè all'assimilazione alla santità propria della filosofia (I, 39-II, 2). L'ultima parte del 'ragionamento' è dedicata al geografo, il quale si comporterebbe in maniera non dissimile dal filosofo, in quanto anch'egli si espanderebbe, allargando la sua anima alla regione che si appresta a studiare (II, 3-12). Viene infine formulato una sorta di dilemma, relativo al problema se il geografo debba iniziare da una area specifica del territorio oppure affrontarlo nel suo insieme (II, 12-16). Si tratta, come è evidente a chiunque, di una sequenza davvero bislacca, da cui appare difficile ricavare un significato coerente.

Molto è stato detto sulla lingua, sulla sintassi e sul lessico di questo proemio. Si è osservato, a ragione, che c'è *troppa anima*, e spesso quella sbagliata, ossia quella che non ci si attenderebbe da un geografo del II secolo a.C. ⁽¹⁶⁾. Sulla base di quanto si è detto finora, si deve aggiungere che manca proprio ciò che dovrebbe trovarsi in un proemio. È vero che non sarebbe corretto pretendere di trovare in Artemidoro quello che leggiamo in Strabone, oppure quello che presumibilmente si poteva leggere nell'opera di Eratostene. Non c'è dubbio, tuttavia, che il tono generale di questo testo, proemio o lode che sia, le concezioni che vi fanno la comparsa, la lingua utilizzata si adattano davvero poco a uno scienziato vissuto alla fine del II secolo a.C. (tra questo Artemidoro e Strabone intercorrono centinaia di anni!).

Ciò che sorprende nelle due colonne del papiro non è la presenza della filosofia, che all'interno del proemio (o della lode) di uno scritto geografico non deve meravigliare. In effetti, il caso di Strabone sembra confermare che la filosofia doveva costituire un eccellente termine di confronto per chi voleva nobilitare in qualche modo la propria disciplina. Del resto, le nostre fonti non mancano di testimoniare che coloro che si occuparono di geografia disponevano spesso di una buona formazione filosofica (Eratostene fu allievo di Zenone di Cizio, come ci informa Strabone, I 2,2, e Posidonio fu geografo e filosofo). Il problema concerne il tipo di filosofia che fa la sua comparsa nel testo del presunto Artemidoro. Proviamo a fissare qualche punto.

⁽¹⁶⁾ Cfr. BOSSINA 2008, pp. 332-339, il quale osserva giustamente che al posto di ψυχή ci si aspetterebbe da uno scienziato ellenistico il vocabolo διάνοια, attestato per es. in Strab. I 1, 14-15.

VI.

Si è detto che c'è molta, forse troppa anima (che viene plasmata o pesata, e che rischia di finire oppressa dal peso del compito al quale è chiamata, ma che può, se filosofo correttamente, alleggerire questo gravoso peso). Ma è la terminologia che ruota intorno all'anima che lascia piuttosto perplessi.

Problematico risulta prima di tutto il richiamo alla *volontà*. L'anima del geografo dispone di una τευκτικωτέρα (oppure νικητικωτέρα) θέλησις, cioè di una volontà quanto mai fattiva o vincente; e soprattutto di θεληματικά ὄργανα, cioè di organi volontari o della volontà. È stato osservato che la *iunctura* θέλησις (θέλημα) τῆς ψυχῆς non conosce attestazioni nel greco classico e ellenistico, ma neppure in quello biblico, e può considerarsi solo patristica⁽¹⁷⁾; l'aggettivo θεληματικός, poi, fa la sua comparsa solo nel V secolo d.C. (in Cirillo di Alessandria)⁽¹⁸⁾.

Del resto lo stesso sostantivo θέλησις nel significato di parte o funzione dell'anima non è esente da difficoltà. Si conosce una sola attestazione nello stoico Crisippo (*SVF* fr. 173 = 1050,27-33), il quale, nell'elencare gli εἶδη τῆς πρακτικῆς ὁρμῆς, ossia le specie dell'impulso pratico, menziona la θέλησις, da lui definita ἐκούσιος βούλησις, ossia volizione spontanea o volontaria. Solitamente l'idea della volontà dell'anima è espressa per mezzo del vocabolo βούλησις, mentre θέλησις (τῆς ψυχῆς) si impone solo in epoca tarda (e in un ambiente culturale patristico); in ogni caso una sua diffusione in ambito filosofico greco-pagano (nel tardo ellenismo) appare se non altro problematica⁽¹⁹⁾.

A quanto detto vale forse la pena aggiungere che il sostantivo θέλησις ricompare, in modo abbastanza massiccio, nella letteratura filosofica del III-IV secolo. Ma è significativo il contesto di questa riapparizione. Abbiamo alcune occorrenze nel misterioso *Corpus Hermeticum* (raccolta di difficile datazione, oltre che di problematica valutazione filosofica), dove la volontà è riferita a Dio, alla sua attività e alla sua essenza. In apertura del trattato IV *A Tat* intitolato *Il Cratere o la Monade*, si dice

(17) Ancora BOSSINA 2008, pp. 332-339.

(18) CANFORA-BOSSINA 2008, p. 20.

(19) Come riconosce David Sedley nel saggio menzionato alla nota 5: per ovviare a questa difficoltà, ossia alla mancanza di attestazioni della terminologia della volontà nei testi filosofici a noi disponibili, egli suggerisce di rivolgersi al *De fato* di Cicerone, in cui si troverebbero i corrispondenti latini di θέλησις e θεληματικός, ossia rispettivamente *voluntas* e *voluntarius*. Si tratterebbe, secondo Sedley, di una terminologia riconducibile a Carneade, vale a dire a uno dei più importanti rappresentanti della Accademia scettica.

che Dio-Uno ha fabbricato gli esseri in virtù della sua volontà (τῆ δὲ αὐτοῦ θελήσει δημιουργήσαντος τὰ ὄντα); mentre nel trattato intitolato *La chiave* (Κλείς) si afferma che l'attività di Dio coincide con la sua volontà, e la sua essenza consiste nel volere che tutte le cose esistano (ἡ γὰρ τούτου ἐνέργεια ἡ θέλησίς ἐστι καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι) ⁽²⁰⁾.

Ancora più interessante e istruttiva mi sembra la presenza del vocabolo nelle *Enneadi* di Plotino (III sec. d.C.). Anche qui esso ricorre in riferimento all'attività o al tipo di 'essenza' del principio supremo, ossia l'Uno. Plotino dedica un intero trattato a esaminare la nozione di volontà e i differenti significati che essa assume, se applicata all'anima umana e al principio assoluto. Si tratta dello scritto VI 8 (cron. 39), dal titolo *Sulla volontarietà e la volontà dell'Uno* (Περὶ τοῦ ἐκουσίου καὶ θελήματος τοῦ ἑνός). I vocaboli θέλημα e θέλησις vengono riferiti all'Uno, mentre per indicare la volontà dell'anima individuale il filosofo ricorre al più tradizionale βούλησις e ai suoi analoghi verbali (VI 8.1,29-31; 3,3; 5,23; 6,1; 30; 41-43; ecc.). Negli ultimi capitoli del trattato viene affrontata in maniera diretta la questione del rapporto tra l'Uno-Bene e la sua volontà, sempre che si possa parlare di 'volontà' a proposito dell'assoluto. Plotino spiega che nel principio l'essenza è volontaria (οὐσία ἐκούσιος), sovrappiunge insieme alla volontà (παραγενομένη θελήσει), risulta una sola e identica cosa con la volontà (καὶ ἓν καὶ ταῦτόν οὐσα θελήσει) e attraverso la volontà si costituisce ontologicamente (καὶ διὰ θελήσεως ὑποστᾶσα) (VI 8.13,18-20). Per mezzo di questa sequenza di asserzioni il filosofo si propone di richiamare l'attenzione sia sulla natura in qualche modo indivisibile dell'Uno-Bene, nel quale le nozioni (volontà, essenza) non si sovrappongono l'una all'altra ma rappresentano per così dire aspetti della stessa natura, sia sulla circostanza che la volontà non costituisce per l'Uno un accidente bensì ne determina costitutivamente la natura.

Il medesimo filosofema, relativo all'identità nell'Uno-Bene tra l'essere e la volontà, viene ribadito e approfondito qualche rigo dopo, quando Plotino arriva a dire, dopo avere precisato che la volontà di essere si dà insieme alla sua essenza (καὶ σύνεστιν αὐτοῦ τῆ οἶον οὐσία ἡ θέλησις τοῦ οἶον τοιοῦτον εἶναι) ⁽²¹⁾, che non è possibile determinare il

⁽²⁰⁾ CH IV 1 e X 2. Sulla struttura e la natura del *Corpus Hermeticum* si veda ora RAMELLI 2005.

⁽²¹⁾ Il sistematico ricorso all'avverbio οἶον esprime l'esigenza da parte di Plotino di intendere in senso analogico e non letterale l'assegnazione all'Uno di nozioni comportanti una qualsiasi forma di appartenenza alla dimensione ontologica. Come è noto, infatti, l'assoluto si trova al di là dell'essere e non è passibile di nessuna forma di predicazione strettamente ontologica.

principio prescindendo dal volere (ἄνευ τοῦ θέλειν) ciò che esso è (13,27-29). Analogo pensiero si incontra nel cap. 16, dove Plotino conclude che nell'ottimo, ossia nell'Uno, la volontà non è casuale (τοῦ γὰρ ἀρίστου ἢ θέλησις οὕσα οὐκ ἔστιν εἰκῆ), cioè non sopravviene in modo estrinseco, ma appartiene costitutivamente alla natura del principio (16,23-24).

Si deve dunque constatare che tanto nel *Corpus Hermeticum* quanto in Plotino la θέλησις viene riferita al principio supremo, di cui determina l'attività e l'essenza, sebbene non si dovrebbe parlare propriamente di 'essenza' nel caso dell'Uno-Bene. Siamo, come si vede, in un contesto filosofico del tutto irriducibile a quello eventualmente presupposto nel testo del papiro, dove la θέλησις rappresenta una parte o una funzione dell'anima dell'uomo. Tutto ciò rende quanto meno sospetto l'uso di una simile terminologia in un autore che si presume attivo alla fine del II secolo a.C. Solo con Porfirio (ma l'attestazione è dovuta a Eusebio, vescovo di Cesarea) si parla di βουλαί τε καὶ σκέψεις καὶ θελήσεις τῆς ψυχῆς (22).

Mi limito poi ad accennare alla *iunctura* θεληματικά ὄργανα τῆς ψυχῆς (I, 9-10), che viene restituita dagli editori del papiro, ma la cui lettura si presenta problematica. È difficile, in ogni caso, pensare all'emergere in periodo ellenistico o tardo-ellenistico dell'idea di organi volontari dell'anima. Gli organi, nel senso di 'strumenti' dell'anima, sono, per Platone, i sensi corporei, mediante i quali noi percepiamo tutto ciò che è sensibile (διὰ τούτων οἶον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά: *Theaet.* 184 D 3-5).

Un discorso a parte si dovrebbe inoltre fare a proposito della iper-divinizzazione della filosofia, contenuta nella formula θειοτάτη φιλοσοφία (I, 14) e nell'accento alla divinità delle Muse e al divino schema della filosofia (I, 42-44). In realtà su di essa è già stato detto molto, e qui non si farebbe che ripetere che si tratta di un motivo di carattere neoplatonico (lo si trova in questa forma solo in Giamblico), che rappresenta la radicalizzazione di una concezione platonico-aristotelica (23). In ogni caso essa appare estranea alla tradizione della filosofia ellenistica, anche a quella di matrice scettico-accademica. Sembra perciò poco probabile che venisse adottata o presupposta da un geografo del II sec. a.C. Discorso analogo andrebbe fatto a proposito del richiamo alle Muse tanto divine

(22) *Praep. Evang.* XV 11,1. Cfr. BOSSINA 2008, p. 335.

(23) Plat. *Phaedr.* 239 B 4 (ἢ θεία φιλοσοφία) e Ps. Arist. *De mundo*, 391a1-2 (πολλάκις μὲν ἔμοιγε θεῶν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα ἢ φιλοσοφία ἔδοξεν εἶναι).

e soprattutto a τὸ θεοπρεπὲς σχῆμα τῆς φιλοσοφίας, capace di rendere l'uomo massimamente santo nella virtù.

L'eccesso di divinizzazione – della filosofia, di chi la pratica, delle Muse che ad essa presiedono – sembra rinviare dunque a un ambiente culturale tardo, neoplatonico e cristiano, e non fa che aumentare i sospetti nei confronti di questo documento la cui compatibilità con il panorama culturale tardo-ellenistico si dimostra estremamente problematica.

Dalle due colonne 'filosofiche' del papiro non mancano poi espressioni quasi misteriose, come quella che si legge ai rigli 39-40 della prima colonna: dell'uomo che si dedica in modo conveniente alle fatiche della filosofia si dice che ἀπλοῦται τῷ κόσμῳ, ossia si estende sul cosmo, si apre ad esso, in base al significato che il verbo avrebbe alla diatesi media⁽²⁴⁾. Tuttavia nessuna delle interpretazioni proposte appare soddisfacente (e anche solo sensata); e del resto lo stesso Sedley, piuttosto ben disposto di fronte all'ipotesi dell'autenticità del proemio, riconosce che si tratta di una formula il cui significato è lontano dall'essere chiaro (*the meaning is far from clear*). Nel linguaggio filosofico neoplatonico il verbo allude al processo di 'semplificazione' e progressivo annullamento di sé che dovrebbe portare l'anima a unirsi con l'assoluto, cioè con l'Uno. Viceversa, nel significato qui supposto (si estende, si apre, si espande) il verbo avrebbe il primo parallelo in Plotino, come avvertono gli stessi editori e commentatori del papiro. Ma in *Enn.* III 5. 9,2 (ossia nel trattato *Sull'amore*, cron. 50) il contesto del ragionamento plotiniano appare ancora una volta iper-metafisico e difficilmente equiparabile a quello eventualmente supposto dall'autore del papiro. Commentando il mito della nascita di Eros da Poros e Penia, Plotino sostiene che Poros, dal momento che rappresenta il principio razionale (λόγος) dello sviluppo delle cose che si trovano nell'intelligibile e nell'intelletto (τῶν ἐν τῷ νοητῷ καὶ νῷ), e risultando più sparso o diffuso (μᾶλλον κεχυμένος) e in un certo senso più dispiegato o esteso (οἶον ἀπλωθεῖς), viene a trovarsi intorno all'anima e nell'anima (περὶ ψυχὴν ἂν γένοιτο καὶ ἐν ψυχῇ). Plotino fa riferimento al movimento ontologico di dispiegamento del contenuto dell'Intelletto ipostatico nell'Anima, principio di razionalità del mondo sensibile: il senso della sua tesi è che il contenuto intelligibile risulta compresso nell'Intelletto e dispiegato nell'Anima. Tutto ciò non ha naturalmente nulla a che fare con il contenuto del proemio, ma forse spiega come il suo tardo compilatore fosse portato a servirsi di modalità espressive piuttosto anacronistiche per un geografo del II secolo a.C.

⁽²⁴⁾ Si veda il commento *ad locum* in GALAZZI-KRAMER-SETTIS 2008, p. 206.

Qualche considerazione a parte meriterebbe l'insistenza sul motivo della fatica (πόνος), la quale accomuna il geografo al filosofo. Si tratta di una fatica che impegna senza sosta il filosofo, che al compito che si è proposto deve consacrarsi interamente; incessante dovrebbe infatti risultare ὄρεξις περὶ τὸ πρᾶγμα, ossia lo slancio e la tensione verso questo tipo di attività e il suo oggetto (I, 32-33). Il motivo della fatica del filosofo doveva essere un *topos* e di per sé non è forse significativo. Vale però la pena segnalare che, se ci si vuole avventurare alla ricerca di assonanze e vaghe somiglianze tra il nostro papiro e i testi della letteratura filosofica, si può forse segnalare un parallelo che mi sembra finora sfuggito: tanto il motivo della fatica (πόνος) dell'attività filosofica, quanto la circostanza che tale fatica si esercita intorno a un πρᾶγμα (cui la filosofia viene in qualche modo assimilata), si ritrovano in un testo celebre e forse illustre, la *VII Epistola* di Platone, laddove il suo autore afferma che bisogna mostrare ai tiranni ὅτι ἔστι πᾶν τὸ πρᾶγμα οἶόν τε καὶ δι' ὅσων πραγμάτων καὶ ὅσων πόνον ἔχει, ossia l'intero compito della filosofia, quali attività comporti e quanta fatica richieda (340 B 8-C 1) ⁽²⁵⁾. Tuttavia per l'autore platonico della *VII Epistola*, a differenza che per l'estensore del nostro proemio, la fatica non viene alleggerita dalla capacità di filosofare in modo corretto, ma resta immensa e, per potere conseguire un risultato positivo, consistente nella conoscenza di ciò che possiede buona natura (ἐπιστήμη εἰ πεφυκός), richiede buona natura anche in chi la compie (343 E 1-3). Buona natura che sembra fare difetto all'autore del nostro testo.

VII.

In conclusione di queste rapsodiche considerazioni sulle prime due colonne del papiro attribuito ad Artemidoro credo che si possano proporre alcune considerazioni riassuntive. La prima si impone in un certo senso da sé: in generale, l'impresa di dotare le affermazioni contenute nel proemio (o encomio), se non di una paternità filosofica, quantomeno di un minimo di consistenza si presenta davvero disperata. Certo, se ci si avventura alla ricerca di vaghe assonanze e flebili somiglianze tra le

⁽²⁵⁾ Il motivo della fatica che l'attività filosofica (la dialettica e la matematica) comporta ricorre abbastanza spesso in Platone: cfr., a puro titolo di esempio, *Resp.* VI 503 A 3; VII 526 C 1-2; 531 C 9-D 3; 535 B 6-8; 536 D 2. Il nesso tra φιλοσοφεῖν e ποιεῖν viene ripreso anche in Isocr. *Antid.* 189-90; 247; 285; 304-05; *Panat.* 11. Si veda in proposito TULLI 1989, pp. 11-12.

strampalate affermazioni del proemio-laude e la letteratura filosofica qualcosa si può e si potrà sempre trovare. Tuttavia, ciò che non sembra davvero ricavabile dalla lettura di queste due colonne è qualcosa che risulti vagamente apparentato a una presentazione dei caratteri generali, dei compiti, dell'utilità della geografia, che sarebbe lecito aspettarsi da uno scienziato di epoca ellenistica, sia egli un geografo 'euclideo' come Eratostene, oppure 'astronomo' come Ipparco, oppure 'filosofo' come Posidonio, o ancora un geografo 'inclusivo' (cioè sia matematico che etnografo e narratore) come Strabone.

Da Strabone l'autore del proemio o dell'encomio riprese certamente il motivo della filosofia, ossia il tentativo di nobilitare la geografia confrontandola con la filosofia. Ma qui le analogie si fermano. Mentre Strabone si impegnò a dimostrare la natura filosofica del sapere geografico, e in particolare la sua rilevanza sul piano teorico e pratico, l'autore del nostro strampalato testo stabilisce un bizzarro confronto in cui ricorrono silenzi e chiacchiere, armi e dogmi, anima e pesi, volontà ed espansioni, il tutto in una terminologia davvero poco ellenistica. È probabile che egli avesse in mente gli encomi indirizzati alla filosofia, e specialmente il richiamo all'esigenza che chi pratica questa disciplina ad essa sacrifichi l'intera esistenza, essendo la filosofia non un mestiere, ossia una τέχνη, ma una scelta di vita, un βίος⁽²⁶⁾.

Circa l'autore di queste due colonne credo che si possano riprendere le parole con le quali Giambattista D'Alessio concludeva la sua recensione all'edizione di 'Artemidoro': «non c'è nessun motivo di pensare che debba trattarsi di Artemidoro: si tratterà di un autore probabilmente più tardo, senz'altro più goffo e involuto»⁽²⁷⁾. Da parte mia, non avrei altro da aggiungere.

⁽²⁶⁾ Sul motivo della filosofia come scelta di vita si veda il classico studio di HADOT 2008.

⁽²⁷⁾ D'ALESSIO 2009.

BIBLIOGRAFIA CITATA

- BOSSINA 2008 = L. Bossina, «Artemidoro "Bizantino"», in Canfora 2008, pp. 317-420.
- BOSSINA 2009 = L. Bossina, «Il Papiro senza Artemidoro (con un testo inedito)», in Canfora 2009, pp. 313-360.
- CANFORA 2008 = L. Canfora, *Il papiro di Artemidoro*, con contributi di L. Bossina, L. Capponi, G. Carlucci, V. Maraglino, S. Micunco, R. Otranto, C. Schiano, Roma-Bari 2008.
- CANFORA 2009 = L. Canfora, «Fine senza gloria del falso Artemidoro», *QS* 69, 2009, pp. 241-397.
- CANFORA-BOSSINA 2008 = L. Canfora - L. Bossina (a cura di), *Ma come fa a essere un papiro di Artemidoro?*, Bari 2008.
- D'ALESSIO 2009 = G.B. D'Alessio, «Il papiro della discordia», *L'Indice dei libri del mese*, 2009 n. 4 (Aprile), p. 7.
- FERRARI 2003 = F. Ferrari, «Verso la costruzione del sistema: il medioplatonismo», *Paradigmi* 21, 2003, pp. 343-354.
- GALLAZZI 2006 = C. Gallazzi, «Il papiro di Artemidoro: le sue caratteristiche e la sua storia», in C. Gallazzi - S. Settis (a cura di), *Le tre vite del Papiro di Artemidoro. Voci e sguardi dall'Egitto greco-romano*, Milano 2006, pp. 15-19.
- GALLAZZI-KRAMER-SETTIS 2008 = C. Gallazzi - B. Kramer - S. Settis (a cura di), *Il Papiro di Artemidoro*, con la collaborazione di G. Adornato, A.C. Cassio, A. Soldati, Milano 2008.
- HADOT 2008 = P. Hadot, *La filosofia come modo di vivere*, tr. it. Torino 2008 (orig. Paris 2001).
- JACOB 1993 = C. Jacob, «La geografia», in G. Cambiano - L. Canfora - D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I/2, Roma 1993, pp. 393-430.
- MANSFELD 1998 = J. Mansfeld, *Prolegomena Mathematica. From Apollonius of Perga to the Late Neoplatonism*, Leiden 1998.
- MICUNCO 2008 = S. Micunco, «Note sugli usi di ΓΕΩΓΡΑΦΙΑ», in Canfora 2008, pp. 126-141.
- PINTO 2007 = P.M. Pinto, «Sul ΠΕΡΙ ΚΟΣΜΟΥ e il "proemio" del nuovo Artemidoro», *QS* 65, 2007, pp. 389-393.
- RAMELLI 2005 = I. Ramelli (a cura di), *Corpus Hermeticum*, Edizione e commento di A.D. Nock e A.-J. Festugière, edizione dei testi ermetici copti e commento di I. Ramelli, Milano 2005.
- SCHIANO 2008 = C. Schiano, «I *Geographoumena*: struttura e stile», in Canfora 2008, pp. 87-125.
- TULLI 1989 = M. Tulli, *Dialettica e scrittura nella VII Lettera di Platone*, Pisa 1989.

