La Sapienza nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo antichi

Antologia di testi

A cura di
Andrea Ercolani
Paolo Xella

Carocci editore

La Sapienza nel Vicino Oriente e nel Mediterraneo antichi

Antologia di testi

A cura di
Andrea Ercolani e Paolo Xella

Carocci editore

1ª edizione, gennaio 2013
© copyright 2013 by Carocci editore S.p.A., Roma

Finito di stampare nel gennaio 2013
per i tipi delle Arti Grafiche Editoriali Srl, Urbino

ISBN 978-88-430-6633-9

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

Indice

Introduzione 11

Una sapienza comune? 11
Storia di una definizione 13
Una nozione sfuggente ovvero le molte forme di un contenuto 14
Sapienza e società 15
Una sapienza multiforme 16

1. *Alien wisdom*: il viaggio di *sophia* 19
di *Manuela Giordano*

Il Mediterraneo: un contesto necessario 21
Grecia e Vicino Oriente: per una storia degli studi 22
Paradigmi mediterranei 24
Frontiere e interetnicità nel Mediterraneo orientale 25
I Fenici attori globali del Mediterraneo 28
Commercianti e vettori di civiltà / Insediamenti fenici, *emporia* e colonie mediterranee / Fenici e Greci

Sophia 35
Talete, primo *sophos*, astronomo greco-fenicio 41

2. Insegnamenti di saggezza nell'Antico Egitto 43
di *Edda Bresciani*

Gli Insegnamenti dell'Antico Regno 44
Le Istruzioni del Primo Periodo Intermedio e del Medio Regno 46

Le Istruzioni del Nuovo Regno 48
Le Istruzioni dell'epoca tarda e in demotico 49
Antologia 52
Insegnamento di Hergedef / Insegnamento di Ptahhotep / Insegnamento di Kheti / Insegnamento di Ani / Quando il figlio non ascolta le istruzioni / Insegnamento di Anekhsceschonqi / Insegnamenti del Papiro Insinger

3. La sapienza nelle culture mesopotamiche 97
di *Annunziata Rositani*

Sumer 97
Antologia 99
Istruzioni di Shuruppak / Istruzioni di un contadino / I tre conduttori di buoi di Adab / Tenzone tra la Palma da dattero e il Tamarisco / Tenzone tra la Spiga e la Pecora / Proverbi sumerici

La sapienza nella cultura babilonese 127
Antologia 132
Dialogo tra un uomo e il suo dio / Poema del giusto sofferente / Salvazione di un sofferente / Consigli di saggezza / Proverbi e saggezza / Altri proverbi / Consigli a un principe / Teodicea babilonese / Dialogo sul pessimismo / Il pover'uomo di Nippur

4. Modelli di sapienza nella cultura di Ugarit 183
di *Giuseppe Minunno*

5. La sapienza nei testi biblici 197
di *Laura C. Paladino*

La sapienza del popolo d'Israele: un percorso verso il trascendente 197
Antologia 220
La sapienza dei lavoratori e degli artisti / La sapienza del capo e del re / Dal libro dei Proverbi / Dal libro di Giobbe / Dal libro di Qohelet / Dal Cantico dei Cantici / Salmi sapienziali

6. La sapienza in Grecia 251
di *Andrea Ercolani*

Un contenuto senza forma: *sophia* 251
Antologia 253
I poemi omerici / Esiodo / Teognide / I detti dei Sette Sapienti

Tavole cronologiche 277

Bibliografia 281

Indice tematico 297
di *Andrea Ercolani*

Gli autori 303

I

Alien wisdom: il viaggio di *sophia**

di *Manuela Giordano*

Nel primo libro delle *Storie* Erodoto narra di come Solone, dopo aver promulgato leggi ad Atene – base dell'istituenda democrazia – partì per dieci anni di viaggi. Lo storico racconta in particolare l'incontro con Creso, re di Lidia, che accolse Solone apostrofandolo come *sophos*: «Ospite ateniese, la gran fama di te è giunta fino a noi, sia per la tua *sophia*, sia per i tuoi viaggi, e di come spinto dal desiderio di conoscere (*philosopheon*) visitasti molte terre per vedere e per sapere»[1]. In queste parole emergono gli elementi che, secondo la percezione greca di V secolo, formano un patrimonio di *sophia*: il viaggio e lo scambio con altre culture, il legame tra l'acquisizione di *sophia* e l'osservazione di altri popoli (*theoria*) e di altre tradizioni. Tale profilo ha come incunabolo mitico Odisseo, l'eroe «che a lungo errò» e che «di molti uomini le città vide e conobbe la mente» (*Od.* I, 1-3). L'eroe che mette a rischio la sua incolumità per desiderio di conoscere:

* Il mio interesse per una prospettiva mediterranea risale alla fine degli anni novanta, quando mi persuasi che per comprendere la Grecia bisognava riportarla al contesto da cui gli studi di filologia ottocentesca e novecentesca l'avevano separata: il Mediterraneo orientale. Questa motivazione mi portò in Israele per imparare l'ebraico, e in Israele mi trasferii nel 1999 grazie alla Lady Davis Postdoctoral Fellowship dell'Università Ebraica di Gerusalemme, nell'atmosfera dei colloqui di pace di Camp David, in una congiuntura irripetibile. L'ipotesi sull'origine semitica del termine *sophia*, che viene proposta quasi apoditticamente in questa sede, è nata dalle discussioni con Giovanni Cerri. In un lavoro congiunto esporremo più in dettaglio la parte linguistica e filologica e offriremo uno sviluppo argomentato dell'ipotesi stessa. Le traduzioni dell'*Odissea* sono di R. Calzecchi Onesti.

1. Hdt. I, 30, 2.

rischiare per conoscere, l'avventura finalizzata non alla salvezza, ma al sapere [...]. Ad ogni approdo, come un navigatore-storiografo del VI-V secolo, manda o va a raccogliere notizie sui popoli dell'interno, per essere informato sui loro usi e costumi, scontando in partenza l'ipotesi che dal contatto diretto con genti sconosciute possa anche derivare qualche danno a lui e ai suoi uomini (Cerri, 2003, p. 16).

Personaggi braudeliani *ante litteram*, i percorsi sapienziali di Odisseo e di Solone si iscrivono in una cornice pienamente mediterranea, che concretizza una delle massime dell'opera di Braudel: il Mediterraneo è scambio. Analogamente, la *sophia* greca è fatta di scambi e di viaggi, naturalmente per mare.

Il Mediterraneo dai "sentieri d'acqua" è terra di incontro e terra di viaggi. In questo mare-terra hanno viaggiato uomini e cose, ma anche idee e parole. Questa è la storia del viaggio di una parola, *sophia*, che, come accade a chi viaggia, ha cambiato nel percorso identità e significato, portando con sé tracce e impronte dei suoi passaggi.

Sophia è la parola che in greco significa "sapienza", "competenza", parola venuta da fuori, non indoeuropea, ma portata da stranieri: una sapienza straniera che i Greci fecero propria trasformandola e rendendola più astratta. *Sophia* dichiara già nella sua origine – in sintonia con il tema di questo volume – che la sapienza proviene dall'incontro con l'altro e che dall'altro si impara: *alien wisdom*, come decenni or sono Momigliano (1975) titolava un libro dedicato proprio ai contatti tra Greci e popoli del Vicino Oriente.

Il termine *sophia*, una delle parole-concetto centrali della cultura greca antica, ha infatti un'origine linguistica oscura di cui non si è data finora spiegazione: l'ipotesi che sosterremo è quella dell'imprestito da una lingua semitica. Tale imprestito si ipotizza sia avvenuto in un contesto storico organico di relazioni continuate e feconde tra Greci e popoli semitici vicino-orientali, Fenici in particolare, di cui cercheremo di tracciare le caratteristiche in senso mediterraneo. Se è iscritto nel DNA linguistico di *sophia* che la sapienza viene da fuori, la storia di questa parola è un vettore di storia mediterranea, storia che aspira ad essere negli ultimi anni una disciplina «unified and distinct» (Horden, Purcell, 2000, p. 9).

Tracceremo nella prima parte la mappa – o meglio il portolano – di quel vasto e molteplice territorio che era il Mediterraneo antico, presentando paradigmi mediterranei sulla scorta degli studi dell'ultimo decennio, per poi dedicarci al caso di studio di *sophia*.

Il Mediterraneo: un contesto necessario

L'idea di Mediterraneo come civiltà ha il suo legittimo campione e riconosciuto capostipite in Fernand Braudel, con la sua opera più famosa, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* (1949). Anche se non il primo in assoluto, Braudel rimane unico nell'aver inserito il Mediterraneo in una cornice ermeneutica diversa, quella della *nouvelle histoire*, che intende la storia di una "civiltà" in una prospettiva di lunga durata (la *longue durée*), sostituendo la rappresentazione della storia come linea unidimensionale con un «approach to world history through a spherical prism» (Petropoulos, 2006): una storia "sferica" dove nessun fenomeno è isolato dagli altri. La storia è così considerata in un lasso di tempo secolare che permette di osservarla non già nei suoi momenti singolari ed episodici o nelle sue figure caratterizzanti (come in quella che è stata definita l'*histoire événementielle*), ma nelle strutture, nelle realtà e nei valori antichi e duraturi.

Apparso dopo circa mezzo secolo di distanza, *The Corrupting Sea* è, come gli stessi autori Horden e Purcell (2000) orgogliosamente rivendicano, la prima grande opera sul Mediterraneo dopo Braudel, preceduta da una corrente di studi a cui appartengono segnatamente Burkert e West, che hanno evidenziato gli scambi e l'interconnessione culturale in particolare tra Grecia e Vicino Oriente nel bacino orientale del Mediterraneo (cfr. su questo punto Morris, 2005, p. 31).

Ma il volume di Horden e Purcell ha una portata ben più vasta e ambiziosa, in quanto riprende l'idea della lunga durata, arricchendo, aggiornando e determinando ulteriormente il paradigma braudeliano. Gli autori leggono il Mediterraneo *in primis* attraverso il modello della connettività, del binomio apparentemente ossimorico di unità e diversità: una diversità data dal tessuto frastagliato ma "frattalico"[2] dell'area mediterranea, composta da un insieme di micro-regioni, sorta di fonemi della lingua mediterranea, e un'unità data dalla connettività costitutiva di questo mare.

Questo nuovo paradigma mediterraneo di fluidità e connessione ha avuto una vasta risonanza nell'interpretazione dei fenomeni storici dell'area del Mediterraneo orientale e si è affiancato al precedente modello statico e separativo. Quest'ultimo tende a tracciare invece linee di

2. Sull'immagine del Mediterraneo come frattale si veda Malkin (2005b, p. 57).

separazione nette in senso spaziale tra le diverse componenti, con Grecia e Roma da un lato e il Vicino Oriente dall'altro, e sull'asse temporale con una cesura di pirenniana memoria tra mondo antico e mondo medievale[3]. Il paradigma mediterraneo non ha tuttavia sostituito il paradigma precedente, né l'ha esaurito (su questo punto cfr. Morris, 2005). I «paradigmi mediterranei» (Malkin, 2005b) hanno diversi meriti e a livelli diversi: promuovono un'enfasi sui *networks of exchange*; mettono in crisi le gerarchie temporali e specialmente «the "origins" approach according to which beginnings provide the meaning for what follows» (ivi, p. 2).

Certamente il quadro mediterraneo così concepito contiene una certa dose di idealizzazione, naturalmente congenita a ogni ambizione di scrivere una storia che includa diverse civiltà in un quadro così vasto. Opportuno è anche il *caveat* epistemologico di Morris (2005, p. 51), che evidenzia quanto questo Mediterraneo globale sia debitore a un paradigma «inconscio della globalizzazione con i suoi concetti chiave di mobilità, connettività e decentramento».

Grecia e Vicino Oriente: per una storia degli studi

Il Mediterraneo di cui ci interessiamo è quello orientale, un sottoinsieme, ovvero un "frattale", del Mediterraneo braudeliano, la zona costiera su cui si affacciano, tra gli altri, Greci, Egizi e i popoli cosiddetti vicino-orientali, nel periodo compreso tra la tarda età del Bronzo e la prima età del Ferro, ovvero il periodo seguente all'invasione dei Popoli del Mare fino al VII-VI secolo[4]. Nella storia antica lo studio delle società che compongono il mondo mediterraneo è stato condotto in dipartimenti disciplinari separati, oscurando l'unità storica che era invece dietro queste società; ancora oggi gli studiosi della Grecia antica e di Roma e gli studiosi del Vicino Oriente sono in gran parte estranei l'uno all'altro, salvo in alcune realtà accademiche che si configurano

3. Si veda Abulafia (2003), che in parziale contrasto con l'approccio ecologico del volume sviluppa gli aspetti più legati al fattore umano, tra cui la questione della talassocrazia (cfr. *infra*, p. 27); Harris (2005); Counts, Tuck (2009); Malkin (2005c) e Malkin, Constantakopoulos, Panagopoulou (2009) per una significativa integrazione del paradigma mediterraneo con una particolare attenzione alla Grecia.

4. Sugli sconvolgimenti politici e territoriali avvenuti con l'invasione dei Popoli del Mare nel XII secolo si veda, per una prima informazione, Liverani (2003, pp. 37-46).

comunque come eccezioni. È importante ricordare che questa separazione è un prodotto della storia degli studi e della storia culturale europea, e non è legata alle caratteristiche intrinseche all'oggetto di studio. Se era infatti una prassi normale studiare insieme il greco e l'ebraico, Omero e la Bibbia, almeno dal XVI fino agli inizi del XIX secolo, le guerre napoleoniche portarono un cambiamento drammatico anche in questo campo, come conseguenza del nazionalismo da un lato, e della separazione di un'identità laica in opposizione a una religiosa dall'altro[5]. L'intreccio tra il Romanticismo e la nuova ideologia della nazione produsse un approccio al passato diverso e orientato alla ricerca dell'origine e dell'originale in senso nazionale, portando gli studiosi a ignorare gli scambi culturali e i contatti tra le società, con un processo di riduzionismo per il quale la cultura era espressione unica e isolata di una "nazione", i cui fattori produttivi andavano cercati per via diacronica, ovvero per origine storica, risalendo indietro gerarchicamente nel tempo piuttosto che sincronicamente per via di contatto culturale con i popoli vicini. Fu questo un processo

> di impostazione "classicistica", incline invece ad un'esaltazione ingenua della grecità (e della romanità), viste come civiltà uniche, modelli archetipici, irraggiungibili, incomparabili con le altre civiltà del mondo antico, come culla e fondamento della razionalità non meno che dell'arte, quindi della "civiltà europea", considerata a sua volta come il fulcro dell'umanità in quanto tale. Dove la sottovalutazione dei rapporti interculturali nell'antichità (e nelle epoche successive) sbocca non solo in una ricostruzione storica erronea fino ai limiti dell'assurdo, ma, purtroppo e fatalmente, anche in una burbanza nazionalistica, non importa se riverniciata di "europeismo", che porta in sé pericoli tutt'altro che teorici di ricadute neo-colonialistiche, quando non direttamente belliche (Cerri, 2007, p. 31).

Oltre all'eurocentrismo, ha avuto una parte non trascurabile nel separare l'ambito indoeuropeo da quello semitico il diffuso antisemitismo del secolo scorso. Ed è ironico che proprio il XIX secolo fu un periodo

5. Si veda su questo punto Burkert (1999). Lo studioso nota anche come, a partire da questo momento storico, lo studio della Bibbia e dell'ebraico divenisse pertinenza dell'*homo religiosus*; gli studi greci, invece, fornirono un modello culturale alla nascente Germania protestante, un processo che si realizzò nella creazione dell'*Humanistiches Gymnasium*.

di scoperte straordinarie, dall'indoeuropeo alla decifrazione dei geroglifici egiziani e del cuneiforme, con le campagne di Iraq e di Egitto (1845-52) che arricchirono il mondo mediterraneo di duemila anni di storia documentaria, e ancora il XX secolo aggiunse altri fondamentali elementi al quadro mediterraneo con la decifrazione dell'ittita (1915), dell'ugaritico (1930-31) e della lineare B micenea (1952), testimoniando la presenza di uno scambio continuo lungo le rive del Mediterraneo.

Paradigmi mediterranei

Il viaggio di *sophia* riguarda, come abbiamo detto, il Mediterraneo orientale nel periodo che va dall'XI al VII secolo, ed è fondamentale inserire questo periodo e questa zona nel modello più ampio di un Mediterraneo fatto di scambio e di mobilità, policentrico e non gerarchico. Tale modello infatti ci permette di integrare il tratto tanto costitutivo quanto ignorato della "simultaneità" delle culture mediterranee antiche, evitando una peculiare deviazione nel metodo storico che abbiamo definito separatista, e che è merito di Cerri aver notato:

> I critici "orientalizzanti", senza accorgersene, si lasciano influenzare in misura decisiva da un pregiudizio di natura scolastica, acquisito inconsciamente attraverso lo studio giovanile dei manuali elementari di storia antica, nei quali la trattazione di Egizi, Sumeri-Babilonesi-Assiri, Fenici, Ebrei e Medo-Persiani precede quella dei Greci, ai quali poi è dedicato ben più ampio spazio [...]. Si passano in rassegna queste altre civiltà, cercando di seguire l'ordine cronologico del loro emergere come grandi imperi. Proprio questo è il punto! Gli Egizi sono cronologicamente anteriori agli Assiri e ai Persiani solo in quanto stato centralizzato, economia evoluta, forza militare; ma Assiri e Persiani erano già al loro posto con la loro cultura, i loro usi, costumi e miti, anche se solo in un secondo tempo avrebbero acquisito importanza politica. Ed erano al loro posto anche i Greci, almeno dall'inizio del II millennio a.C., data approssimativa del loro stanziamento in Grecia; e già tra XV e XII secolo, in età "micenea", avevano dispiegato una civiltà tutt'altro che trascurabile nel panorama delle civiltà mediterranee (Cerri, 2007, p. 32)[6].

6. L'approccio orientalizzante accomuna in questo senso tra gli altri Burkert (1992), West (1997) e Bremmer (2008). Si veda Glassner (2012) come esempio virtuoso.

L'immagine di un Mediterraneo interconnesso e simultaneo permette di evitare una deriva sostanzialmente "derivazionista", comune negli studi che hanno teso a evidenziare le influenze "orientali" sulla Grecia. Questa deriva si inserisce nella diatriba che ha avuto particolare risonanza dopo la pubblicazione di *Black Athena* di Bernal (1987), con il lungo dibattito che ne è seguito: se la cultura origini in Occidente (in Grecia) per poi diffondersi ad Oriente nel corso del tempo, ovvero se nasca in Oriente per poi diffondersi in Occidente. Se l'ipotesi estremista di Bernal, secondo cui fu l'Africa (e l'Egitto) l'origine della cultura greca, presenta difetti evidenti, lo schema secondo cui è il Vicino Oriente ad avere influenzato la Grecia non fa che capovolgere la direzione dell'influenza, restando però nello stesso modello derivazionista[7].

Il Mediterraneo orientale antico è dunque un territorio semito-indoeuropeo unitario integrato e perfettamente attrezzato a risolvere i problemi di diversità di vario genere, dominato come vedremo dalla mobilità e dalla permeabilità tra differenti etnie linguistiche: dalle tavolette di Ugarit annoveranti tre diversi tipi di scrittura e sei lingue diverse, all'uso di *linguae francae* come accadico, aramaico, greco.

Frontiere e interetnicità nel Mediterraneo orientale

Nonostante la retorica della globalizzazione, viviamo in un'epoca fortemente marcata dalla presenza reale – e ancor più ideale – di confini. L'idea di confine come linea di precisa demarcazione che separa due popoli e due nazioni è molto recente nella storia dell'umanità, per quanto radicata sia nella nostra mente (Febvre, 1973). Gli Stati nazionali hanno posto una tale enfasi sui confini di varia natura – ma in

7. Scrive ancora Cerri (2007, pp. 32-3) a questo proposito: «La tendenza "orientalizzante" è a sua volta viziata da un equivoco di fondo. In fin dei conti parte anch'essa da un'opposizione netta, troppo netta, in certo senso "dogmatica", Grecia-Oriente, dunque Oriente-Occidente, per operare poi a senso unico, presupponendo aprioristicamente un flusso di acculturazione unidirezionale, sempre dall'Oriente all'Occidente (cioè, alla Grecia). [...] Ciò per dire che le influenze culturali dovettero essere reciproche e multidirezionali fra tutti questi popoli (e tanti altri!), senza che a nessuno di essi possa essere attribuita una sorta di primogenitura, fondata sulla sola storia politica. Meglio allora parlare di un *milieu* culturale comune, trascendente le specificità nazionali». Si veda anche Cerri (1998, p. 57).

ultima analisi legati a quelli nazionali – che lo storico moderno tende, per quanto inconsciamente, ad applicare lo stesso modello geopolitico e quasi si direbbe cosmologico anche sul mondo antico o comunque premoderno, come evidenzia l'uso di termini come "nazione" e "Stato" anacronisticamente applicati al mondo antico. Non che sia mancato nel mondo antico, e greco in particolare, l'idea di delimitazione, ma essa non era una linea impermeabile e definitiva come è nell'idea di confine nazionale (Momigliano, 1991, cap. 2).

Il mondo attorno al Mediterraneo era caratterizzato da una sostanziale fluidità e permeabilità non solo dal punto di vista dei confini, ma nel senso più ampio di «intimate cultural contacts» (Burkert, 1992, p. 21). Una delle caratteristiche distintive di questa zona è proprio, secondo Purcell, il costante fluttuare dei confini nel tempo, al punto da affermare che «Mediterranean is different because this is what its edges are like» (Purcell, 2005, p. 21). La struttura stessa della zona mediterranea è dominata infatti dalla frammentazione e dalla complessità, in cui è appunto il Mar Mediterraneo a fungere da collante, da unità nella diversità, condizione che rende difficile e forzata una demarcazione rigida. Questa zona invita, invece, a delimitazioni fluide e permeabili, tipiche delle vie d'acqua: «Frontiers are created slowly, not given; they are very often better conceived as fluid zones of transit between jurisdictions than as clear-cut lines on landscape or map» (Horden, Purcell, 2000, p. 24). Pensare in termini mediterranei significa dunque abbandonare la visione di un mondo suddiviso in compartimenti confinati dei moderni Stati nazionali, separati da check points, passaporti e dogane, per immaginare uno spazio di delimitazioni interconnesse.

Anche qui il ruolo del mare risulta fondamentale. La geografia del Mediterraneo è stata ben definita una geografia *inside-out*, "al rovescio", dove il rapporto mare-terra non corrisponde alla dialettica fuori-dentro che colloca il mare ai limiti, nel senso che «the sea is "normal" (the interior), and the land is the fringe, its marginality increasing with its distance from the water»[8]. In altri termini nella zona mediterranea l'enfasi va posta sulla comunicazione tra aree ed entità politiche e

8. Horden, Purcell (2000, p. 133). Anche se questo corrisponde a una costruzione ideal-tipica del Mediterraneo che si incarna in particolare in un popolo come i Fenici e che si può dare per vera soprattutto per i popoli costieri. Per i Greci il mare è raffigurato spesso come l'alterità, a prescindere dall'importanza capitale che esso rivestiva nella loro vita a diversi livelli.

non sulla "reificazione" di tali unità. Le potenze che hanno dominato il Mediterraneo hanno infatti tentato di dominare «the *mechanics of interaction* between the multitude of particular places in the coastlands and islands of this sea. [...] What was ruled was [...] a network of communications» (ivi, p. 25): questa centralità del mare ha fatto sì che gli storici greci, da Erodoto a Tucidide, raccontassero il passato in termini di talassocrazia[9].

L'assenza di confini nazionali è un punto dirimente per il nostro discorso e merita una riflessione e un chiarimento ulteriori per quanto riguarda la Grecia. L'espressione stessa di "Grecia" è un'astrazione nostra, anacronistica, come afferma Malkin (2005c, p. 58) a proposito dei gruppi di Greci coinvolti nella colonizzazione: «wherever they came from, they did not come from "Greece", which was born only with the Greek War of Independence of 1821». Per i Greci l'appartenenza era a un gruppo umano e sociale definito insediato nella *polis*, come è chiaro ad esempio nel chiamare Atene "la città degli Ateniesi", in cui sono l'agentività umana e il gruppo sociale che danno senso a un territorio e non viceversa.

Oltrepassate le frontiere della propria comunità, ogni individuo diventava uno *xenos*, una parola che racchiude ambiguamente la nozione di straniero, ospite, nemico: lo straniero a una comunità può essere un nemico potenziale ma anche un possibile partner. In questo contesto i vicini mediterranei dei Greci non erano l'assoluto altro. È estremamente rilevante il fatto che le relazioni con l'estero includessero allo stesso titolo relazioni con altre *poleis* greche quanto con società non greche o con regni. Come sottolinea ancora Malkin, l'espressione "i Greci d'oltremare" usata per gli insediamenti coloniali greci dell'epoca arcaica (*the Greeks overseas*, in riferimento a Boardman, 1980) è fuorviante in quanto suggerisce in modo surrettizio non solo un «centre-and-periphery thinking» (Malkin, 2005c, p. 60), ma anche un concetto di Stato-nazione che risulta inadeguato e non comprovabile nella configurazione geopolitica del mondo greco, per il quale il termine *network* appare molto più idoneo in quanto «multi-polare e decentralizzato»[10].

9. Cfr. Hdt. 3, 122; Thuc. 1, 6. Su questo tema si veda il classico contributo di Momigliano (1944); più di recente Abulafia (2003) ha riaffermato, sulla scorta di Tucidide, che la storia del Mediterraneo è una storia della talassocrazia: «since "sea power" has often provided the crucial link between the human and the physical in the Mediterranean» (p. 12).

10. Si veda Sommer (2009, p. 96): «network is a social structure consisting of vertices and nodes (individuals or collectives) which are linked to each other».

Gli effetti della permeabilità delle frontiere e della centralità della comunicazione (marittima) sono molteplici: tra gli altri si può evidenziare in questo contesto prima di tutto la mobilità di genti[11] e quindi la facilità con cui diversi gruppi etnici entravano in contatto fino a convivere fianco a fianco in uno stesso territorio, in forme insediative che possiamo definire di "comunitarismo interetnico", all'interno delle quali non solo lo scambio, ma anche la compenetrazione culturale erano massimi. Straordinari protagonisti di questo comunitarismo furono naturalmente i Fenici.

I Fenici attori globali del Mediterraneo

Se il mare unisce la zona mediterranea sia topograficamente che concettualmente, i Fenici sono per eccellenza il popolo del Mediterraneo, signori indiscussi di questo mare che riassumono in maniera paradigmatica tutte le caratteristiche che l'appartenenza a questa regione offre: navigazione, commercio, contatti, scambi sono tutte tessere del mosaico in movimento che è la civiltà fenicia. Il mare, che era al centro del sistema di comunicazioni mediterranee, era parimenti al centro della vita di questo popolo; la pratica della navigazione, inoltre, gli permetteva di esperire in modo pragmatico l'unità umana e geografica creata dai sentieri d'acqua (su cui cfr. Luraghi, 2006). La signoria del mare si affiancava a una tipologia di insediamenti estremamente frammentaria, con città-stato e insediamenti "coloniali" lungo tutte le coste del Mediterraneo: «le definizioni etniche del tipo "Fenici" [...] sono attribuite dall'esterno e includono una pluralità di formazioni statali autonome l'una rispetto all'altra»[12]; l'area di movimento fenicia era dunque molto estesa, tendenzialmente multietnica e naturale scaturigine di scambi e contatti con tutte le potenze presenti lungo le coste mediterranee.

È agli insediamenti fenici che si attaglia nel modo più pertinente la

11. Mobilità di competenza, dall'artigianato alla guerra. Si veda ad esempio Luraghi (2006).

12. Liverani (2003, p. 86), là dove per «formazioni statali» si intenderanno le cosiddette città-stato.

definizione di *inside-out geography*, e la "priorità logica" del mare nel Mediterraneo con cui Horden e Purcell spiegano l'assoluta centralità del mare nelle comunicazioni regola la vita di questo popolo a partire proprio dagli insediamenti, nella totalità costieri, siano essi le città-stato di Tiro, Sidone o Biblo, o gli empori disseminati da Oriente a Occidente lungo tutte le coste toccate dalle loro rotte (cfr. ad esempio Culican, 1991, pp. 461 ss.). Le loro navi veloci e sempre in movimento infatti facevano sì che la distanza in termini terrestri sul mare venisse invertita, incarnando così quella proposizione che Horden e Purcell applicano al Mediterraneo in generale: «places linked by sea are always "close", while neighbours on land may, in terms of interaction, be quite "distant" [...]. The core territories may be composed of far-flung coastlands whose functional proximity is the product of seaborne connectivity» (Horden, Purcell, 2000, p. 133).

COMMERCIANTI E VETTORI DI CIVILTÀ

La storiografia ci ha trasmesso un'immagine dei Fenici come commercianti, là dove per "commerciante" si intende riduttivamente, e anche anacronisticamente, operatore di transazioni economiche, in cui il commercio è un'operazione anodina e sterile finalizzata esclusivamente al guadagno. Nel contesto storico che andiamo tracciando invece i commercianti si possono ben considerare «gli apostoli della civiltà del bacino del Mediterraneo» (Semple, 1932, p. 686). Se il commercio fu l'attività principale dei Fenici, essi furono molto più di semplici commercianti; svolsero una funzione di collante tra le diverse culture e le diverse lingue, di propulsore di scambi e di catalizzatore di conoscenze. In primo luogo il commercio avveniva per la maggior parte con la navigazione per mare, e questo faceva sì che si realizzassero tutti i presupposti mediterranei di interazione, connettività e viaggio in maniera da rendere "endemico" e continuo il processo di scambio e interconnessione tra i diversi luoghi della costa mediterranea: «being intermediate traders, the Phoenicians [...] did the bulk of the transport and hence linked up the nodes within the system» (Sommer, 2009, p. 98). La stessa funzione di connessione tra i nodi della rete mediterranea è affermata con linguaggio biblico nel noto *Lamento per Tiro* (Ez. 27) che celebra Tiro «che sta sugli approdi del mare, mercato di popoli» (3), dove confluiscono in movimento centripeto le migliori competenze e ricchezze del bacino

mediterraneo e da cui si dipartono con movimento centrifugo scambi verso tutto il bacino:

Gli abitanti di Sidon, e di Arvad erano i tuoi rematori, e saggi di Semer erano i tuoi piloti [...]. Tutte le navi del mare con i loro marinai erano presso di te per barattare la tua merce. [...] Tarsis trafficava con te per la tua grande ricchezza; ti forniva argento, ferro, stagno e piombo in cambio delle tue merci. Javan, Tubal e Meshech commerciavano con te; scambiavano le tue merci con schiavi e suppellettili di bronzo. Quelli della casa di Togarma fornivano, in cambio delle tue merci, cavalli, destrieri e muli. Commerciavano con te gli abitanti di Dedan (Ez 27, 8-15).

Questo passo testimonia non solo la funzione di catalizzatore, ma anche la vastità di orizzonti dei Fenici, i quali intrattenevano relazioni che andavano dagli Ioni (Javan) agli Armeni (Togarma) alla Mesopotamia, all'Arabia fino alla Spagna[13]. Questa rete internazionale è attestata già nell'XI secolo, come viene ben rappresentato nel racconto di Wen-Amum, in cui i porti fenici sono frequentati da flotte egiziane e da compagnie commerciali di tipo privato di ogni provenienza (Bresciani, 1990, pp. 508-15).

La navigazione commerciale fenicia era anche un'impresa interetnica (o, se vogliamo, internazionale), come testimoniano ad esempio i passi biblici sulla *joint venture* tra il re Hiram di Tiro e il re Salomone di Gerusalemme che tra il 969 e il 936 allestivano una flotta per viaggi commerciali verso il Mar Rosso nel cosiddetto paese di Ophir:

il re Salomone costruì anche una flotta a Ezion-Gheber, presso Elat, sulla spiaggia del Mare dei Giunchi, nella regione di Edom. Hiram inviò sulle navi, insieme con i servitori di Salomone, i suoi servitori, uomini pratici di navi, che conoscevano il mare. Questi andarono a Ofir, dove presero oro per quattrocentoventi talenti e lo portarono al re Salomone (1Re 9, 26-28).

Oltre a queste spedizioni di "commercio di acquisizione" (Bondì, 1995, p. 271), ogni tre anni i due re organizzavano analoghe navigazioni verso Occidente, dirette alla penisola iberica:

13. Si veda Liverani (1991) per un commento esteso a questo passo. Sul commercio fenicio e gli scambi si veda Bondì (1995).

Il re infatti, oltre le navi di Hiram, aveva in mare le navi di Tarsis, e, ogni tre anni, le navi di Tarsis ritornavano cariche d'oro, d'argento, d'avori, di scimmie e di babbuini (1Re 22)[14].

Un passo iliadico testimonia sul fronte greco, in una datazione più bassa, l'esistenza di una rete di scambi parimenti unitaria, interetnica e feconda di cui facevano parte allo stesso titolo Fenici e Greci; si tratta della descrizione del premio più prezioso messo in palio da Achille per la corsa nei giochi funebri per Patroclo:

> Subito per la corsa propose altri premi il Pelide:
> un cratere d'argento sbalzato, che sei misure
> teneva e per bellezza vinceva ogni altro su tutta la terra
> e molto, perché l'avevano fatto con arte gli esperti Sidoni;
> genti fenice l'avevan portato sul mare nebbioso,
> l'avevano esposto nei porti, e poi dato a Toante:
> prezzo pel figlio di Priamo Licàone lo diede
> all'eroe Patroclo Euneo Giasonide.
> Allora Achille lo mise in palio in onore dell'amico.
> (*Il.* 23, 740-748)

Da queste testimonianze possiamo dedurre due punti importanti. Il primo è che in quest'epoca quello che noi chiamiamo "commercio" era piuttosto uno scambio produttivo da diversi punti di vista, corollario di relazioni sociali preesistenti tra comunità diverse che venivano di volta in volta rinnovate e rinsaldate, sia nel caso di rapporti tra regalità palaziali sia in quello, certo meno documentato, di rapporti di scala ridotta tra "privati"[15]. Il secondo punto è che il portato diretto di una convivenza prolungata tra rappresentanti di etnie diverse è la circolazione di saperi, che i Fenici diffusero nel processo di scambio continuo ed endemico, fatto di viaggi e di commercio. A questo proposito Burkert ha rimesso in discussione un'idea diffusa che aveva trovato parti-

14. Sulla "nave di Tarsis" (ebraico Tarshish), che potrebbe anche rappresentare la nave di alto mare, si veda Xella (1995, pp. 67 s.). L'identificazione della biblica Tarshish sulle coste della penisola iberica ha suscitato un lungo dibattito, su cui si vedano da ultimi Dietler, López-Ruiz (2009, *passim*); si è attualmente orientati a localizzare questo porto alle foci del Guadalquivir.

15. Che rientra o quantomeno interseca rapporti di *xenia*: cfr. Finley (1977, pp. 100 ss.) e Herman (1987, in particolare pp. 73-115).

colare espressione nella tesi di Mazzarino di una doppia via di scambi del Mediterraneo orientale: quella fenicia del mare che sarebbe stata solo commerciale, e quella di terra dell'Asia minore che sarebbe stata invece soprattutto culturale. Questa dicotomia, sottolinea lo studioso, è in realtà piena di pregiudizi ideologici, e in particolare del pregiudizio antisemita che non vedeva di buon occhio l'idea di un legame tra i Fenici semiti e la Grecia: la discussione sui "Fenici" è, dal XIX secolo in poi, legata in una certa misura alla problematica dell'antisemitismo[16].

Non è fuori luogo ricordare che i Fenici della costa siro-palestinese godevano di una posizione particolarmente felice sia in quanto levantina – e quindi in prima linea nella circolazione di sapere e di cose – sia perché rimase relativamente al riparo da sconvolgimenti di rilievo tra l'età del Bronzo e quella del Ferro con l'invasione dei Popoli del Mare (cfr. Liverani, 2003, p. 81; Sommer, 2009, p. 96). Questo permise una maggiore continuità di trasmissione di sapere da una generazione all'altra, di cui fa parte il viaggio di *sophia* (cfr. Horden, Purcell, 2000, pp. 342 ss.; sugli artigiani itineranti cfr. pp. 382-6). Rientra inoltre in tale quadro l'eccellenza artigianale di questo popolo, basata su una trasmissione generazionale del sapere, ma anche il fatto di poter contare su un capitale sociale, oltre che di conoscenza di mare e di luoghi, accumulato e poi trasmesso anche in questo caso di generazione in generazione.

INSEDIAMENTI FENICI, *EMPORIA* E COLONIE MEDITERRANEE

Uno dei modi in cui si realizzavano questi scambi era la particolare modalità insediativa fenicia. I Fenici, viaggiatori per elezione, erano frequentatori abituali delle coste a diverso titolo, non ultimo per la creazione di officine e laboratori specializzati (Giudici 18, 7 e 27-28) o insediamenti commerciali in città straniere, in quella che è nota come modalità "pre-coloniale", precedente al VII secolo.

In linea generale, la modalità coloniale fenicia è tradizionalmente considerata in opposizione a quella greca: se la prima consisteva nel fondare colonie "commerciali" con funzione di porti di scalo e di nodi nella vasta rete commerciale, la seconda sarebbe consistita piuttosto

16. Burkert (1998, p. 55): fu Julius Beloch «a compiere il tentativo più radicale di rimuovere i Fenici dagli albori della storia greca».

nella fondazione di *poleis* dotate di una *chora*, necessaria all'approvvigionamento alimentare in risposta al crescente fabbisogno di una popolazione in aumento. Gli insediamenti fenici sono certo marcati dalla imprescindibile vocazione a navigare che si palesa nella scelta dei siti: porti fluviali situati negli estuari spesso vicini a lagune in modo da garantire accessibilità dal mare e sicurezza, punte di promontori, isolette[17]. L'acquisizione di terra e l'esigenza di rifornimenti furono però parimenti presenti, anche se in seconda battuta. Pur senza entrare nel merito delle divergenze di stili coloniali[18], è possibile inglobare entrambe le realtà insediative, la greca e la fenicia, nel modello comune di quelle che Horden e Purcell hanno definito "colonie mediterranee". Questo modello insediativo presenta un carattere cosmopolita marcato dato dalla convivenza integrata di *almeno* due gruppi etnici, quello per così dire avventizio e quello indigeno, ma tali gruppi tendono costitutivamente ad aumentare in virtù della struttura etnicamente aperta e dell'alta capacità di assorbimento economico. Gli *emporia* rappresentano bene questo modello, in quanto insieme di comunità che convivono su un piano paritario sotto l'egida del controllo economico di una potenza territoriale[19]. Come afferma Gras, «qui dit *emporion* dit [...] confrontation ethnique et culturelle, réussie seulement dans un but économique» (Gras, 1993, p. 106). Questo sembra un modello particolarmente efficace in cui inserire la grande mobilità di uomini e di saperi e in cui comprendere tanto la colonizzazione fenicia quanto quella greca.

Un esempio rappresentativo di questo modello è Al Mina, insediamento costiero della Siria settentrionale, sito alla foce del fiume Oronte, fiorente tra X e VIII secolo, distrutto da Sennacherib intorno al 700 a.C. Si trattava con ogni probabilità di un *emporion*, un centro di com-

17. Caratteristiche che resero peraltro questi siti più facilmente soggetti a scomparire. Si veda Culican (1991, pp. 485-6).

18. Su cui da ultimo Sommer (2009, p. 95). Si vedano anche Horden, Purcell (2000, pp. 342-4 e *passim*), sulla tendenza degli storici a separare il commercio dall'agricoltura e sulla sua sostanziale fallacia.

19. Sull'*emporion* cfr. Bresson, Rouillard (1993). Si vedano le interessanti osservazioni sull'*emporion* di Naucrati in Horden, Purcell (2000, p. 397). In questo emporio il faraone aveva dato la licenza di commercio e insediamento a undici diverse *poleis*; gli autori notano a tale proposito che questa situazione composita era probabilmente molto più diffusa di quanto si pensi, se solo ci fosse per altre colonie greche lo stesso tipo di informazione che Erodoto fornisce per Naucrati.

mercio e di scambi tra le diverse compagini etniche che vide una stretta convivenza tra Assiri, Fenici, Greci e Ciprioti, testimoniata dalla presenza di ceramica mista (cfr. Taylor, 1959). A questo proposito è sintomatico il dibattito che si è acceso attorno alla "nazionalità" da assegnare ad Al Mina, un tentativo sterile alla luce di quanto esposto sopra: questo insediamento rispecchia bene le caratteristiche di convivenza e coesistenza tipiche di questa parte del Mediterraneo (cfr. Boardman, 1980, pp. 39-44, e da ultimo Niemeyer, 2004).

Il confronto etnico che le colonie mediterranee suscitavano non si può pensare sempre come pacifico: il modello quasi-idilliaco di comunità multietnica è virtuale o, appunto, ideal-tipico. Su tutti si tenga conto del *caveat* di Morris sulla possibile presenza di vinti e vincitori in più di una realtà documentata o comunque sulla presenza di conflitti tra gli stessi gruppi. Ma sappiamo anche che in una rete di scambi a carattere commerciale la cooperazione prevale sul conflitto: in ogni epoca il commercio esige buoni rapporti e una condizione stabile e diffusa di pace. Il tipo di scambio e di commercio che abbiamo definito interetnico inoltre era realizzabile solo grazie a un clima di condivisione e cooperazione tra i diversi partner.

FENICI E GRECI

Tra i popoli con cui i Fenici ebbero a diverso titolo un livello di "intimità culturale" ci sono segnatamente i Greci. Tra il X e l'VIII secolo in particolare, pur con le dovute differenze, «it is impossible to draw a neat division between a "Phoenician" and a "Greek" network. Knowledge and goods flooded to and fro, quite unimpeded» (Sommer, 2009, p. 98). Questo periodo, relativo al passaggio di *sophia*, segue, lo ricordiamo, la caduta delle strutture palaziali e l'arrivo dei Popoli del Mare; si tratta di una fase in cui lo scambio nel Mediterraneo fu più che mai intenso arrivando a unire in maniera capillare, grazie alla navigazione prevalentemente fenicia, la sponda orientale a quella occidentale (cfr. ad esempio Liverani, 1988, pp. 629-60). Questo periodo è caratterizzato da contatti crescenti tra Fenici e Greci, che nel loro rapporto di mutuo scambio collegano in una *joint venture* – in cui beninteso il partner fenicio faceva da battistrada – il Mediterraneo orientale a quello occidentale.

Il cratere d'argento di *Il.* 23 citato sopra è una testimonianza diretta di

questa rete, come lo è diversamente la storia di Eumeo, raccontata in un passo odissiaco. Il padre di Eumeo aveva un ricco palazzo in un'isola greca, verosimilmente sulla costa siro-palestinese, chiamata appunto Siria, dove:

> Un giorno Fenici vennero, navigatori famosi,
> furfanti, cianfrusaglie infinite sulla nave nera portando.
> E c'era nel palazzo del padre una donna fenicia,
> grande e bella, esperta d'opere splendide.
> (*Od.* 15, 415-418)

Uno dei commercianti fenici seduce la donna e le promette di riportarla nella sua patria Sidone dietro compenso. Quella accetta e porterà in sovrapprezzo il piccolo Eumeo per venderlo come schiavo. Ora si narra che: «Quelli, un intero anno nel nostro paese restando, / nella concava nave molte ricchezze trafficando ammassarono» (vv. 455-456), e quando la nave fu carica partirono di nascosto con la donna ed Eumeo; navigarono sei giorni di seguito (v. 476) e infine arrivarono ad Itaca dove Laerte comprò i loro beni, tra cui il piccolo Eumeo (vv. 482-484). Questa storia testimonia dei modi della presenza fenicia nel mondo greco e di come, anche quando avventizia, potesse essere fonte di scambi profondi: un anno di permanenza permetteva alle due parti di apprendere molto l'uno dall'altro[20].

Questo quadro è ben sintetizzato da Coldstream: «from the middle of the 9th century onwards Greek and Phoenicians had been getting to know one another partly through Greek traders settling in Syria, but at least as much through Phoenician master-craftsmen coming to live in the Aegean. In ways like these, the Greeks came to know their eastern neighbours as residents in the same communities; came to know well enough to break the language barrier» (Coldstream, 1992, p. 272).

Sophia

Il termine *sophos*, da cui *sophia*, si delinea, come accennato sopra, come un "nuovo arrivato" nel lessico greco. La radice *soph-*, che ha dato luogo a vari derivati nominali e verbali – tutti importanti termini di cultura (*so-*

20. Sul bilinguismo dei Fenici si vedano Baslez, Briquel Chatonnet (1991).

phizo, sophisma ecc.) –, non è apparentabile a nessun'altra radice greca, e non è possibile ricondurla ad alcuna radice indoeuropea[21]. Il secondo elemento di peculiarità è la comparsa del termine *sophos* e derivati nella lingua greca in epoca decisamente recente ma in modo improvviso, nel senso che la loro presenza nella letteratura di VI secolo è imponente e quasi senza precedenti. L'ipotesi di un imprestito si impone e si incarna facilmente e felicemente nella radice semitica *ṣp'/ṣph'*. Tale radice è attestata in un'area linguistica molto vasta, dal punico all'aramaico ebraico orientale, all'ebraico biblico. Da un punto di vista cronologico la radice è attestata già nel II millennio, in babilonese *ṣubbû(m)* e in assiro *ṣabbû(m)* ("osservare, guardare da lontano") ad est [22]. Nella Bibbia, accanto al significato di "fare la guardia" assume un significato profetico di "predire" attraverso l'osservazione attenta, sia guardando i segni inviati da dio nel cielo, sia attraverso visioni, come nella storia di Bilaam e Balak (Nu 23, 14; 24, 1-2)[23]. In fenicio esiste appunto uno *ṣp'* (= *ṣōphe*?) nominato accanto ad altri esperti, verosimilmente rituali (un *cohen* e un *komer*)[24]. Di particolare importanza per la nostra ipotesi è l'attestazione della radice in ugaritico, nel lessema *mṣpt*, che designa, secondo Xella (1982), una parte della nave da cui era possibile osservare: un posto di guardia o di osservazione del cielo e del mare, probabilmente finalizzato all'orientamento. Si tratta dunque di una radice dotata di una spiccata omogeneità semantica su un'area molto vasta, che indica in sintesi l'osservazione visiva con la specificità dell'osservazione da un luogo elevato (osservatorio astronomico, torre di guardia).

Nell'ipotesi qui avanzata si suppone che il tramite naturale di tale prestito siano stati i Fenici, e che la radice *ṣp'* sia stata trasmessa nella

21. Cfr. Frisk (1960-72) e Chantraine (1977) s.v. σοφός.

22. Cfr. ad esempio CAD s.v. *ṣubbu*.

23. Balak, re di Moab, tenta di ingaggiare Bilaam, operatore rituale con il potere di maledire e benedire con efficacia, al fine di maledire i figli di Israele. Bilaam, grazie all'intervento di dio e al suo stretto contatto con lui, benedice per tre volte i nemici di Balak: la prima benedizione è fatta da un *śade sophim*, campo di *sophim*, posto sulla cima di una vetta, la seconda è fatta da un altro luogo di vedetta. In questo passo la capacità rituale di Bilaam è chiaramente legata alla sua capacità di vedere quello che è oscuro agli altri.

24. Krahmalkov (2000, p. 419) riporta «watch over (keep, guard, protect)». Ricorre in nomi di persona e in questo participio attivo *ṣp'*, tradotto come "watch-priest". Il contesto epigrafico di occorrenza è quello di un'iscrizione da cui si può ricavare un significato forse rituale, ma il senso preciso resta incerto (N.Pu. Henschir Medina: KAI/1, p. 29, ins. 159, l. 6). Tomback (1978, p. 279) riporta il significato di "the seer".

connotazione nautica dell'osservazione astronomica e in generale nel senso di competenza in senso nautico.

Per ragioni di spazio riporteremo qui di seguito solo le prime occorrenze in ordine cronologico, composte da un passo esiodeo, forse il più antico, e da due passi iliadici, tutti databili con buona approssimazione al VII secolo.

> Voglio mostrarti le rotte del mare sonoro
> sebbene del navigare esperto (*sesophismenos*) non sia né delle navi.
> (Hes. *Op.* 648-649)

Questo passo, estremamente significativo, fa parte della sezione sulla navigazione (cfr. Ercolani, 2010, p. 375) e pertiene all'ambito della tecnica marinaresca. Si parla attraverso una preterizione di un'abilità nautica che va oltre la *techne* della carpenteria navale (*neon*) ma comprende l'arte della navigazione in generale (*nautilie*).

Vediamo ora il primo passo iliadico:

> Ma come squadra taglia diritta una trave per nave
> nella mano d'un carpentiere esperto, che bene conosce
> tutta la tecnica (*sophie*), grazie ai consigli d'Atena,
> così per loro restava alla pari la battaglia e la guerra.
> (*Il.* 15, 410-413; trad. G. Cerri)

Si tratta di una similitudine che esprime la perfetta parità delle sorti della battaglia e che disegna la posizione a squadra dei due schieramenti: proprio come la trave è tagliata con precisione dal carpentiere competente, così le sorti della battaglia sono esattamente in un impasse di parità. Si tratta dunque di carpenteria navale, un'attività che richiede un sapere di tipo globale, come è sottolineato dall'espressione del v. 412, *pases sophies* "tutta la competenza", una competenza che evidentemente non si limita alla perizia tecnica del taglio preciso ma a una conoscenza più vasta. Il secondo passo iliadico resta analogamente nell'ambito geometrico della carpenteria:

> Con le mani possenti s'afferrarono l'un l'altro per le braccia,
> ad angolo come due travi, che incastra il bravo carpentiere
> d'un alto edificio, per deviare la forza dei venti.
> (*Il.* 23, 711-713)

È nuovamente questione di carpenteria e di geometria all'interno di una similitudine. Si descrive la forma ad angolo che i lottatori assumono, assimilata alla forma geometrica dei due montanti della capriata, la cui forma è concepita al fine di deviare la forza potenzialmente rovinosa del vento. Si vede come anche qui la carpenteria sia un sapere globale che include tanto la conoscenza geometrica, quanto l'abilità costruttiva, quanto la conoscenza dell'interazione con gli agenti atmosferici.

È rilevante che in entrambi i casi il termine appaia in similitudini, luoghi in cui si inseriscono più facilmente "aggiornamenti" culturali e tecnici che male si adatterebbero alla narrazione sentita verosimilmente come più antica: emblematico il caso del ferro che trova posto solo nelle similitudini in quanto metallo non eroico, al contrario, appunto, del bronzo. Nel passo esiodeo si parla esplicitamente di *sophia* come competenza nell'arte della navigazione con riguardo specifico all'osservazione degli astri in collegamento alla carpenteria navale. Nei passi iliadici la *sophie* è la competenza del carpentiere applicata ora all'edilizia ora in senso generale. Per tutti questi passi più antichi sembra che il semantema *sophos* sia entrato a livello non alto ma popolare, pertinente all'ambito navale *in primis* e poi esteso a quello della carpenteria più in generale. In una fase più antica la *sophia* si delinea così come un *etnosapere* (*ethnoscience* o *indigenous knowledge*, su cui cfr. Ellen, Harris, 2003) caratterizzato dal suo essere funzionale (più che teorico), orale e ripetitivo, empirico e olistico.

Una connotazione che si sposa bene con una trasmissione avvenuta in sede di convivenza e di passaggio "artigianale" negli scambi interetnici, e in particolare nella trasmissione di tecniche di diverso tipo relative alla navigazione.

Uno degli ambiti in cui i Fenici furono non solo intermediari di sapere ma indiscussi maestri fu certo la navigazione sia di cabotaggio, ovvero in vista della costa, fino a circa cinquanta miglia, sia di alto mare, che prevedeva più giorni, fino a un mese e più, senza scali. Le navi fenicie solcavano i mari da fine marzo a inizio ottobre, sfruttando così il regime di venti che favorisce naturalmente la navigazione tra le rive opposte del Mediterraneo. L'intero bacino di questo mare era percorso da navi o flotte fenicie con rotte da est ad ovest (su cui cfr. Bartoloni, 1991). Come testimonia il passo odissiaco riportato sopra, per le rotte commerciali la navigazione più significativa era quella di alto mare, come nella biblica spedizione verso Ophir già citata, nei tragitti dalla costa siro-palestinese alle isole di Cipro e Rodi o alla costa africana o ancora alla Sicilia. Per

farsi un'idea della capacità navigativa dei Fenici si pensi alle rotte da est ad ovest, ovvero da Tiro o Sidone fino a Cadice, come nella "nave di Tarsis" (cfr. *supra*, pp. 31 s.), una navigazione che copriva un percorso di circa duemila miglia per un mese di navigazione (Bondì, 1995).

Nella navigazione d'alto mare le correnti potevano avere un ruolo nell'orientamento, ma questo era quasi esclusivamente dipendente dalla conoscenza e dall'osservazione astronomica: di giorno la posizione del sole e, a partire dall'imbrunire, quella delle stelle. Furono i Fenici a individuare la stella guida della navigazione (o a trasmetterne la conoscenza), quella che segnava nella volta celeste del Mediterraneo il nord: Kochab, nome astronomico dell'astro della costellazione dell'Orsa minore, la stessa della stella polare, che in quest'epoca non coincideva come ora con il nord, a causa della rotazione dell'asse terrestre. *Kochab* in semitico significa appunto "stella", la stella per eccellenza, che fu poi riconosciuta come l'astro dei Fenici, *stella phoenicia*.

L'orientamento attraverso l'osservazione del cielo fu un insegnamento che i Fenici trasmisero ai Greci attraverso i contatti diretti e ancora di più nell'esperienza di navigazione congiunta. Una competenza vitale in mare, se si pensa che anche la navigazione di piccolo cabotaggio diventa analoga a quella di alto mare per quanto riguarda l'orientamento non appena si alza la bruma, fenomeno assai frequente in primavera ed estate[25].

I Greci, dunque, appresero dai Fenici l'arte della navigazione e con essa l'orientamento, e impararono a chiamarla con lo stesso nome, quello che ritroviamo nella radice semitica *sph*[26]. La carpenteria stessa a cui si riferiscono i passi iliadici non è disgiunta dall'arte della navigazione: chi costruisce navi sa di mare e lavora in stretta connessione con chi la nave la userà. La carpenteria, navale e non solo, era infatti notoriamente una delle qualità dei *Sidones polydaidaloi* (*Il.* 23, 743), considerati inventori della triremi (cfr. Basch, 1969). Il movimento semantico si può ricostruire come segue: la *sophia* è la competenza acquisita nell'arte della navigazione; tale competenza comprende allo stesso modo l'orientamento in mare attraverso l'osservazione degli astri e la costruzione della nave stessa, costruzione che può avvenire solo da chi abbia competenza nautica. Il termine *sophia* ha origine nell'ambiente

25. Sulla navigazione greca di II e I millennio si vedano Broodbank (1993) e Cline (1994).

26. Cfr. *supra*, pp. 36 s.

della navigazione e della carpenteria per poi allargarsi a comprendere la competenza del carpentiere in particolare e poi la competenza che noi chiameremmo artigianale, là dove si intenderà però un etnosapere, ovvero un sapere sempre globale, mai parcellizzato e univocamente specializzato come nella nostra idea di "competenza"[27]. La divisione del sapere e del pensiero in discipline è largamente posteriore a questo periodo: l'antropologia dell'alto arcaismo è "fondamentalmente empirica" (Costantini, 1996, p. 34); il sapere è abilità nel fare, dall'erigere un muro al fabbricare armi, a suonare la cetra, al saper navigare; un saper fare fondato su un'accumulazione di esperienza diretta e su conoscenze che di generazione in generazione si raffinano: come afferma Bacchilide, «Ognuno diventa *sophos* attraverso un altro (*heteros ex heterou sophos*) in antico come oggi» (Bacch. *paen.* fr. 5 Sn.-Maehl.). *Sophia* è un sapere, un'abilità empirica, legata alla sfera della *metis*, di un'intelligenza della quale «la connivenza con il reale assicura l'efficacia» (Detienne, Vernant, 1984, p. 29), e di cui lo stesso Odisseo *polymetis* è un modello anche nel suo rapporto di lunga esperienza con il mare.

Il VI secolo allargherà questa competenza a vari ambiti e farà emergere il significato più astratto di "competenza" e "sapienza" estese ai campi più diversi e più (apparentemente) teorici come quello fisico, astronomico, matematico e politico. Il sapere rimane etnosapere a lungo, per molto tempo i termini *sophia* e *sophos* continuano a rimandare alla sfera dell'esperienza e della competenza: quest'ultima ha origine, da un lato, dalla somma di osservazioni particolari ed empiriche e, dall'altro, dall'astrazione teorica da queste derivata. Se la si vorrà chiamare "sapienza", la si intenderà come un sapere mai disgiunto da un saper fare, con un significato che, a seconda dei contesti, mette l'accento ora sull'aspetto più empirico, ora su quello più "astratto"[28].

27. Che la navigazione fosse al centro dell'immagine delle competenze del resto è testimoniato ugualmente dall'immagine alto-arcaica della comunità come nave e soprattutto dall'importanza metaforica del timoniere, il *kybernetes* che sa condurre la nave, *kybernan*, attraverso l'imprevedibilità del mare e portarla al porto, come ci si aspetta dal buon leader che deve saper governare la comunità orientandosi nell'imprevidibilità degli eventi.

28. Si vedano a questo proposito le osservazioni di Gentili (1995, p. 75), sul significato di questi termini in Gorgia 82 b 23 D.-K. (*apud* Plut. *glor. Ath.* 348c), dove serbano ancora «il significato di "abilità", "esperienza di un'arte", in questo caso dell'arte poetica». Si veda anche Nicolai (2010, *passim*, e specialmente pp. 156 s.).

Talete, primo *sophos*, astronomo greco-fenicio

In via di speculazione possiamo individuare un protagonista di questo passaggio: Talete di Mileto, il primo *sophos*[29]. Nella testimonianza di Diogene Laerzio 1, 22-44 (= 1 D.-K.) ritroviamo a ben vedere quasi tutti i punti del percorso:

> Talete, come affermano Erodoto, Duride e Democrito, ebbe per padre Essamio e per madre Cleobulina, della stirpe dei Telidi, che sono Fenici, e i più nobili tra gli eredi di Cadmo e di Agenore. Fu poi uno dei sette sapienti, a quanto dice anche Platone, e il primo che ebbe il nome di sapiente [...]. E fu iscritto tra i cittadini di Mileto, quando vi giunse insieme a Nilo, esiliato dalla Fenicia. [...] Callimaco, inoltre, lo riconosce scopritore dell'Orsa minore, dicendo così nei *Giambi*:
>
> E si diceva che avesse stabilito
> la distanza delle piccole stelle <del carro>,
> grazie a cui fanno rotta i Fenici.
>
> Secondo altri, invece, compose due sole opere, *Sul solstizio* e *Sull'equinozio* [...]. Pare poi, secondo alcuni, che sia stato il primo a studiare gli astri e a predire le eclissi di sole e i solstizi.

In primo luogo Talete è un greco-fenicio: viene detto alternativamente milesio di stirpe fenicia o addirittura fenicio trasferitosi in seguito a Mileto. Se fu il primo a essere chiamato, o a chiamarsi, *sophos*, la sua *sophia* consistette *in primis* nell'osservazione astronomica. Vengono attribuite a lui la fissazione dell'anno e delle stagioni astronomiche in due equinozi e due solstizi, il tramonto delle Pleiadi, anch'esso un termine di riferimento nell'orientamento in mare, la previsione dell'eclissi del 28 maggio 585 e infine lo studio degli astri e l'individuazione della costellazione di Kochab, ovvero la sua trasmissione e diffusione. Inoltre, Talete valutò l'acqua "principio di tutte le cose", e, senza entrare nel merito della probabile deformazione aristotelica, risulta verosimile pensare al mare stesso come referente di questa *arche*.

L'innovazione di Talete potrebbe essere stata la connotazione di *sophia* in senso più teorico, in una valutazione spiccata della conoscenza teorica che si riesce ad astrarre dall'esperienza, anche se non

29. Cfr. anche in questo stesso volume il contributo di Ercolani e la sezione antologica sui detti dei Sette Sapienti, pp. 272-5.

si arriverà ad affermare che «con lui, il pensiero si libera dalle scorie pragmatiche» (Costantini, 1996), poiché non solo il pragmatismo per i Greci era tutt'altro che una scoria, ma perché, come abbiamo visto, di pragmatismo ed esperienza la *sophia* fu sempre intessuta. Talete, primo *sophos*, era dunque un greco-fenicio, incarnando in sé quella mescolanza etnico-culturale che abbiamo visto caratterizzare il Mediterraneo orientale in particolare; fu probabilmente lui, dunque, a rilanciare la parola *sophos/sophia*, già nota a livello popolare attraverso il tramite della navigazione, e la risemantizzò nel senso di competenza astronomica, fisica ma anche politica e (forse) morale.

Egli andò forse oltre il piano dell'etnosapere, avviando un processo di astrazione dall'esperienza e di isolamento del sapere teorico in sé, che divenne poi la marca della filosofia posteriore, con la separazione progressiva del piano empirico da quello teorico, piani però che la *sophia* terrà sempre congiunti (al contrario di quanto sottintende la parola "sapienza").

Questo termine è dunque pienamente mediterraneo sia per la sua origine marinara sia perché, nato in una cultura mediterranea, è circolato nella corrente di mobilità tipica di questo mare. Una mobilità di saperi ed etnosaperi come *sophia* trasmessi in un contatto non gerarchico ma da pari a pari. È il Mediterraneo con le sue caratteristiche di confini permeabili, di scambio e di passaggio di sapere che ha permesso questa acquisizione, in un regime di reciproca e profonda conoscenza, di contatti continuati e collaborativi.

Bibliografia

Introduzione

BRELICH A. (1965), *Introduzione alla storia delle religioni*, Roma.
BROWN D. E. (1991), *Human Universals*, New York.
KAMPEN J. (2010), *Wisdom Literature*, Gran Rapids.
KOENEN L. (1994), *Greece, the Near East and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the Catalogue of Women*, in "TAPA", 124, pp. 1-34.
LAMBERT W. G. (1960), *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford.
MARTIN R. P. (1984), *Hesiod, Odysseus, and the Instruction of Princes*, in "TAPA", 114, pp. 29-48.
MINUNNO G. (2010), *Sull'Arad mitannguranni come documento storico-religioso*, in "SEL", 27, pp. 9-17.
PAIRMAN BROWN J. (1993), *From Hesiod to Jesus: Laws of Human Nature in the Ancient World*, in "NT", 34, pp. 313-43.
PENNACCHIETTI F. (1981), *Storia e massime di Achicar*, in Sacchi (1981), pp. 51-95.
VON RAD G. (1990), *La sapienza in Israele*, Genova (ed. or. Neukirchen-Vluyn 1970).
SACCHI P. (a cura di) (1981), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Torino.
WOOD J. (1967), *Wisdom Literature: An Introduction*, London.
XELLA P. (2007), *Religione e religioni in Siria-Palestina*, Roma.

I
Alien wisdom: il viaggio di *sophia*

ABULAFIA D. (ed.) (2003), *The Mediterranean in History*, London.
BARTOLONI P. (1991), *Le più antiche rotte del Mediterraneo*, in "Civiltà del Mediterraneo", 2, pp. 9-15.
BASCH L. (1969), *Phoenician Oare Ships*, in "The Mariner's Mirror", 55, pp. 139-62.

BASLEZ M.-F., BRIQUEL CHATONNET F. (1991), *De l'oral à l'écrit: le bilinguisme des Phéniciens en Grèce*, in C. Baurain, C. Bonnet, V. Krings (éds.), *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée*, Namur, pp. 371-86.

BENZ F. L. (1972), *Personal Names in the Phoenician and Punic Inscriptions: A Catalogue, Grammatical Study and Glossary of Elements*, Rome.

BERARD V. (1972), *Les Phéniciens et l'Odyssée*, Paris.

BERNAL M. (1987), *Black Athena. The Afro-asiatic Roots of Western Civilization*, London.

BOARDMAN J. (1980), *The Greeks Overseas. Their Colonies and Trade*, London.

BONDÌ S. F. (1995), *Le commerce, les échanges, l'économie*, in Krings (1995), pp. 268-81.

BRAUDEL F. (1949), *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris (II ed. 1966).

BRAUN T. F. R. G. (1982), *The Greeks in the Near East*, in J. Boardman, N. G. L. Hammond (eds.), *Cambridge Ancient History*, vol. III, 3, Cambridge (II ed.), pp. 1-31.

BREMMER J. (2008), *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*, Leiden-Boston.

BRESCIANI E. (1990), *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Torino.

BRESSON A., ROUILLARD P. (éds.) (1993), *L'Emporion*, Paris.

BROODBANK C. (1993), *Ulysses without Sails: Trade, Distance, Knowledge and Poetry in the Early Cyclades*, in "World Archeology", 24, pp. 315-31.

BURKERT W. (1992), *The Orientalizing Revolution*, Cambridge.

ID. (1998), *La via fenicia e la via anatolica: ideologie e scoperte tra Oriente e Occidente*, in *Convegno per Santo Mazzarino (Roma, 9-11 maggio 1991), Saggi di Storia Antica*, 13, Roma, pp. 55-73 (ripubblicato in M. L. Gemelli Marciano [hrsg.], *Kleine Schriften. II. Orientalia*, Goettingen 2003, pp. 252-66).

ID. (1999), *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venezia.

CERRI G. (1998), *L'ideologia dei quattro elementi da Omero ai presocratici*, in "AION(filol.)", 20, pp. 5-58.

ID. (2003), *Odisseo: l'eroe che narra se stesso*, in "Aion(filol.)", 25, pp. 9-28.

ID. (2007), *L'Oceano di Omero. Un'ipotesi nuova sul percorso di Ulisse*, in E. Greco, M. Lombardo (a cura di), *Atene e l'Occidente. I grandi temi, Atti del Convegno Internazionale (Atene, 25-27 maggio 2006)*, Atene, pp. 13-51 (già in "Incidenza dell'antico", 4, 2006, pp. 23-57).

CHANTRAINE P. (1977), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.

CLINE E. H. (1994), *Sailing the Wine-Dark Sea. International Trade and the Late Bronze Age Aegean*, Oxford.

COLDSTREAM J. N. (1992), *Greeks and Phoenicians in the Aegean*, in H. G. Niemeyer (hrsg.), *Phönizier im Westen*, Mainz, pp. 261-72.

COSTANTINI M. (1996), *La generazione di Talete*, Roma.

COUNTS D. B., TUCK A. S. (eds.) (2009), *Koine: Mediterranean Studies in Honor of R. Ross Holloway*, Oxford-Oakville.

CULICAN W. (1991), *Phoenicia and Phoenician Colonization*, in J. Boardman *et al.* (eds.), *Cambridge Ancient History*, vol. III, 2, Cambridge, pp. 461-546.

DETIENNE M., VERNANT J.-P. (a cura di) (1984), *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia*, Roma-Bari.

DIETLER M., LÓPEZ-RUIZ C. (eds.) (2009), *Colonial Encounters in Ancient Iberia: Phoenician, Greek, and Indigenous Relations*, Chicago-London.

ELLEN R., HARRIS H. (2003), *Indigenous Environmental Knowledge, the History of Science and the Discourse of Development*, in G. Sanga, G. Ortalli (eds.), *Nature Knowledge: Ethnoscience, Cognition and Utility*, Oxford, pp. 47-56.

ERCOLANI A. (2010), *Esiodo. Opere e giorni*, Roma.

FEBVRE L. (1973), *Frontière: The Word and the Concept*, in P. Burke (ed.), *A New Kind of History: From the Writings of Lucien Febvre*, London, pp. 208-18.

FINLEY M. I. (1977), *The World of Odysseus*, London (II ed.).

FRISK H. (1960-72), *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, voll. I-II, Heidelberg.

GENTILI B. (1995), *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Roma-Bari (III ed.).

GLASSNER J.-J. (2012), *Droit et divination: deux manières de rendre la justice. À propos de dīnum et awatum*, in "JCS", 64, pp. 1-28.

GRAS M. (1993), *Pour une Méditerranée des emporia*, in Bresson, Rouillard (1993), pp. 103-12.

HARRIS W. V. (2005), *Rethinking the Mediterranean*, Oxford.

HERMAN G. (1987), *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge.

HORDEN P., PURCELL N. (2000), *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford.

KRAHMALKOV CH. R. (2000), *Phoenician-Punic Dictionary*, Leuven (= "Studia Phoenicia", 15).

KRINGS V. (éd.) (1995), *La civilization phénicienne*, Paris.

LIVERANI M. (1988), *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Bari.

ID. (1991), *The Trade Network of Tyre According to Ezek. 27*, in M. Cogan, I. Ēph'al (eds.), *Ah, Assyria ... (Festschrift Hayyim Tadmor)*, Jerusalem, pp. 65-79.

ID. (2003), *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Bari.

LURAGHI N. (2006), *Traders, Pirates, Warriors: The Proto-history of Greek Mercenary Soldiers in the Eastern Mediterranean*, in "Phoenix", 60, pp. 21-47.

MALKIN I. (ed.) (2005a), *Mediterranean Paradigms and Classical Antiquity*, London-New York.

ID. (2005b), *Introduction*, in Id. (2005a).

ID. (2005c), *Networks and the Emergence of Greek Identity*, in Id. (2005a), pp. 56-74.

MALKIN I., CONSTANTAKOPOULOS C., PANAGOPOULOU K. (eds.) (2009), *Greek and Roman Networks in the Mediterranean*, London-New York.

MOMIGLIANO A. (1944), *Sea-Power in Greek Thought*, in "CR", 58, pp. 1-7 (rist. in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, pp. 57-67).

ID. (1975), *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge (trad. it. *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, Torino 1980).

ID. (1991), *The Classical Foundations of Modern Historiography*, Berkeley-Los Angeles-Oxford.

MORRIS I. (2005), *Mediterraneanization*, in Malkin (2005a), pp. 30-55.

MOSCATI S. (1954), *Preistoria e storia del consonantismo ebraico antico*, Roma.

NICOLAI R. (2010), *Le emozioni a teatro: da Gorgia alle neuroscienze*, in "Critica del testo", 13, 3, pp. 153-70.

NIEMEYER H. G. (2004), *Phoenician or Greek? Is There a Reasonable Way Out of the Al Mina Debate?*, in "Ancient West and East", 3, pp. 38-50.

PETROPOULOS E. K. (2006), rec. Malkin (2005a), in "Bryn Mawr Classical Review", 2006.02.41.

PURCELL N. (2005), *The Boundless Sea of Unlikeness? On Defining the Mediterranean*, in Malkin (2005a), pp. 9-29.

SEMPLE E. C. (1932), *The Geography of the Mediterranean Region: Its Relation to Ancient History*, London.

SOMMER M. (2009), *Networks of Commerce and Knowledge in the Iron Age: The Case of the Phoenicians*, in Malkin, Constantakopoulos, Panagopoulou (2009), pp. 94-108.

SPERBER A. (1937-38), *Hebrew Based upon Greek and Latin Transliterations*, in "Hebrew Union College Annual", 12-3, pp. 103-274, in part. pp. 114-5.

TAYLOR J. (1959), *The Cypriot and Syrian Pottery from al Mina, Syria*, in "Iraq", 21, pp. 62-92.

TOMBACK R. S. (1978), *A Comparative Semitic Lexicon of the Phoenician and Punic Languages*, New York.

WEST M. L. (1997), *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Early Poetry and Myth*, Oxford.

XELLA P. (1982), *Die Ausrüstung eines kanaanäischen Schiffes* (KTU 4.689), in "Die Welt des Orients", 13, pp. 31-5.

ID. (1995), *La Bible*, in Krings (1995), pp. 64-72.