

<b>Zeitschrift:</b>	Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft
<b>Band:</b>	73 (2016)
<b>Heft:</b>	1
<b>Artikel:</b>	Sacerdoti mendicanti e itineranti : gli agyrtai nell'antica Grecia
<b>Autor:</b>	Serafini, Nicola
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-587269">https://doi.org/10.5169/seals-587269</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 25.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Sacerdoti mendicanti e itineranti: gli *agyrtai* nell'antica Grecia

Nicola Serafini, Urbino

*Abstract:* This paper deals with the Greek religious customs that involved a form of ritual begging whatsoever. It begins with the figure of Erysichthon, who in Callimachus' Hymn VI ends up begging at the crossroads: thus, it faces the not-so-much-studied theme of ritual begging, focussing in particular on the *agyrtai*, a category of mendicant pseudo-priests and magicians. The evidence is not as scanty as one would think, in fact, a thorough study of the epigraphic as well as literal sources has shown that forms of ritual begging not only were actually performed in Greece, but they were even quite diffused in the whole Greek world.

Nell'*Inno a Demetra* di Callimaco è narrata la triste – e, secondo alcuni, quasi ‘comica’ – vicenda di Erisittone<sup>1</sup>. Quando quest’ultimo è colpito da una fame tremenda per volere della dea Demetra, dopo avere abbattuto un albero in un bosco a lei consacrato, con la sua insaziabilità finisce col prosciugare tutte le dispense del padre Triopa, e si vede costretto a elemosinare cibo nei trivî (Call. *Cer.* 114–5)<sup>2</sup>:

\* Una prima versione di questo testo, in francese, fu pronunciata nel corso della XXXV<sup>a</sup> edizione dei ‘Metageitnia’ (Friburgo [CH]: 17–18 gennaio 2014), con il titolo *L'aumône sacrée en Grèce ancienne: un phénomène religieux à (re)découvrir*, e all’Università di Bologna, in occasione dei Rodopis Postgraduate Seminars – ‘Ricerche a Confronto’ 2014 (Bologna: 27 febbraio 2014). Desidero ringraziare tutti gli organizzatori, nonché entrambi gli uditori per le puntuali osservazioni, le quali, in particolare nel secondo caso, si sono tradotte in un lungo e stimolante dibattito. Ringrazio anche i referees e la redazione di *Museum Helveticum*, in particolare il Prof. Stefan Rebenich, per gli utili consigli, assieme alla Dott. Rita Paris (Diretrice del Museo Nazionale Romano di Palazzo Massimo, Roma) e al Dott. Fiorenzo Catalli (Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma) per la preziosa collaborazione sul columbario di Villa Pamphili.

1 Sulla presenza e i significati della figura di Erisittone nell’inno callimacheo, mi limito qui a rinviare a C. A. Faraone, *Boubrostis, Meat Eating and Comedy: Erysichthon as Famine Demon in Callimachus’ Hymn to Demeter*, in M. A. Harder, R. F. Regtuit, G. C. Wakker (edd.), *Gods and Religion in Hellenistic Poetry*, Leuven 2012, pp. 61–80, e a A. Tagliabracci, *La fame di Erisittone: una scelta rara e preziosa*, in O. Mei, V. Purcaro (edd.), *Cirene greca e romana II*, Atti del XII Convegno di Archeologia Cirenea (Urbino, 28–29 giugno 2013), Roma 2014, pp. 33–46. Sull’Inno VI di Callimaco e sugli elementi rituali in esso presenti, ved. ora N. Serafini, *Il potere di Demetra, fra racconto mitico e cornice rituale: possibili echi del culto cireneo nell’Inno VI di Callimaco?*, in Mei, Purcaro, *op. cit.*, pp. 14–33.

2 Riguardo alle numerose ipotesi formulate dai moderni per spiegare la figura di Erisittone mendicante al trivio, ved. ora la bibliografia discussa in N. Serafini, *La povertà nella sfera religiosa greca, tra furto di cibo consacrato ed elemosina rituale*, in M. Santucci (ed.), *Ploutos & Polis. Aspetti del rapporto tra economia e politica nel mondo greco*, Atti del Convegno (Roma, 20–22 maggio 2013), Roma (c. d. s.). Si noti che Callimaco in più occasioni ha toccato il tema della

καὶ τόχ' ὁ βασιλῆος ἐνὶ τριόδοισι καθῆστο  
αἰτίζων ἀκόλως τε καὶ ἔκβολα λύματα δαιτός.

Stava seduto nei crocicchi il figlio del re,  
mendicando un boccone, e gli scarti e i rimasugli dei banchetti.

Sarà opportuno, per prima cosa, concentrarsi sul tema del trivio e della miseria di Erisittone, che lo costringe a elemosinare tristemente. Infatti, sembra lecito chiedersi perché Callimaco abbia deciso, sempre ammesso che sia una novità da lui introdotta nella tradizione mitica, di raffigurare un Erisittone questuante presso un crocicchio, in attesa di chi sa cosa. In realtà, nonostante la relativamente scarsa attenzione riservata sinora al passo da questo punto di vista, numerose sono le tematiche che vi si intrecciano, e che occorre a questo punto tentare di chiarire.

Innanzitutto il trivio. Quali sono i valori di un luogo come il crocicchio? È semplicemente un punto di passaggio, o c'è dell'altro? In primo luogo, gli incroci sono «punti liminali o spazî di transizione (*transitional gaps*) fra aree definite e delimitate, vale a dire fra strade o porzioni di territorio definite da strade»<sup>3</sup>, per riprendere le parole di S. I. Johnston. Come ho già sostenuto anche altrove, la *triodos* non è semplicemente un luogo di passaggio come può essere la soglia della casa, o il confine territoriale: in questi casi si tratta di punti specifici, di *limina*, che delimitano e dividono due realtà distinte, frapponendosi tra di esse e rimanendo allo stesso tempo separati da entrambe. Il crocicchio, invece, non è solo un luogo di passaggio, di transizione, bensì implica anche una dimensione di scelta fra le strade che vi s'intersecano: ciò che lo contraddistingue, è la dimensione dell'alterità. Il trivio rimane sempre e comunque un non-luogo, ontologicamente distaccato da ciò che lo circonda: pur congiungendo più strade, non fa parte di nessuna di esse<sup>4</sup>.

A tutto ciò si aggiunge un altro tema, che sarà discusso nel dettaglio in seguito, vale a dire l'aspetto del trivio come luogo privilegiato per l'incontro di personaggi assai particolari, quali maghi, indovini e millantatori di ogni sorta, a cominciare dagli *agyrtai*, cioè sacerdoti mendicanti e itineranti che diffondevano culti minori, o piuttosto ciarlatani che si vantavano di possedere le più disparate facoltà divinatorie e magiche, e che pertanto si attirarono ben presto la fama di ‘ciarlataneria’. Occorre chiarire sin d'ora che, nel caso degli *agyrtai*, numerosi aspetti magico-religiosi vanno a toccarsi e a fondersi, sino a divenire indistinguibili: l'elemento magico, innanzitutto, poiché tali personaggi erano percepiti alla stregua di maghi veri e propri, l'elemento divinatorio, vista la coincidenza

povertà e del disprezzo della ricchezza: basti vedere i giambi 1, 3 e 12 (frr. 191, 193, 202 Pf.). A tal proposito, sul rapporto fra ricchezza e povertà in Callimaco, ved. B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Milano 2006, pp. 257–59. Sui mendicanti nei trivî, cfr. Luc. *Men.* 17.

<sup>3</sup> S. I. Johnston, *Crossroads*, «ZPE» 88, 1991, pp. 217–25 (p. 217).

<sup>4</sup> Sul trivio nella mentalità greca, e sui rituali ivi eseguiti, ved. prossimamente N. Serafini, *La dea Ecate e i luoghi di passaggio: una protettrice dalla quale proteggersi*, «Kernos» 28, 2015, c. d. s. (con ampia bibliografia).

diffusa fra divinazione e ‘ciarlataneria’, e infine l’elemento dell’elemosina sacra, altro principio che non può essere tralasciato. Data la complessità del tema e la compresenza di argomenti non nettamente distinguibili fra loro, sarà necessario in questo caso procedere in maniera contestuale, senza tentare di isolare nessuno di tali elementi: ma chi erano, dunque, questi *agyrtai*?

Continuando, per il momento, a parlare dei trivî, le fonti greche descrivono una serie di rituali compiuti in questi luoghi: dai ‘pasti di Ecate’, offerte di cibo normalmente depositate nei trivî in onore della dea durante la notte di novilunio, allo scarico dei rifiuti domestici che restavano dopo i rituali purificatori, ritenuti potenzialmente contaminanti (*oxythymia*)<sup>5</sup>; dalla *performance* di riti magici<sup>6</sup>, fino alla deposizione, alla lapidazione o al rogo dei cadaveri virtualmente pericolosi in quanto macchiati di colpe specifiche<sup>7</sup>. Il ruolo particolare della *triodos* è del resto presente anche nel mito, specificamente nella vicenda di Edipo, in cui l’uccisione di Laio ha luogo proprio in un trivio<sup>8</sup>.

La collocazione di Erisittone al trivio, pertanto, non è priva di significato. L’alterità del luogo riflette quella del personaggio, la cui punizione divina l’ha isolato dal resto della comunità: egli finisce dunque relegato al trivio, rinnegato dal resto della società, in una situazione di marginalità che va di pari passo con la sua stessa miseria. Non è ben chiaro cosa attenda Erisittone nel crocicchio: tuttavia, il suo profilo rimane quello di un accattone, di una sorta di parassita che non è più in grado di provvedere a se stesso, e che ormai può solo contare sull’aiuto di qualcun altro. È lecito chiedersi, a questo punto, se Callimaco intendesse qui fare allusione ai ‘pasti di Ecate’: in effetti, la possibilità non sembra per nulla inverosimile, nonostante non mi pare sia mai stata presa seriamente in considerazione<sup>9</sup>. Anzi, sembra finalmente opportuno ripresentare più nettamente tale

5 Su tali riti, ved. ora N. Serafini, *Sacrés liens ou non-liens sacrés? Hécate, les mortels et les lieux de passage en Grèce ancienne*, in *Sacrés liens! Étudier les liens en sciences sociales des religions*, Actes de la journée d’études (Paris, EHESS, 21 mai 2013), «At. Centr. Rech. Hist.» 13, 2015, c. d. s., e più approfonditamente N. Serafini, *La dea Ecate*, art. cit. In particolare, sui ‘pasti di Ecate’, cfr. anche N. Serafini, *I sentieri di Ecate*, «QUCC» n.s. 101 (130), 2012, pp. 225–34 (pp. 230–31) e ora Serafini, *La povertà*, art. cit.

6 Platone (*Leg.* 933b) menziona delle κήρυνα μιμήματα πεπλασμένα lasciate nei trivî, che Johnston, *art. cit.*, p. 223 interpreta come «“voodoo” figures» inerenti a veri e propri riti magici. Pratiche simili sono, in effetti, descritte nei papiri magici (*PGM* 4.2943–66; 36.256–64), dove si parla di maledizioni eseguite per mezzo di figurine ceree depositate negli incroci, o ancora, dell’iscrizione di *defixiones* su cocci lasciati in quei luoghi.

7 Lo stesso Platone (*Leg.* 873b–c), fornendo istruzioni riguardo al trattamento dei parricidi, afferma che dopo l’esecuzione del colpevole, il suo cadavere debba essere portato in un crocicchio al di fuori della città, dove gli ufficiali dovranno lapidarla “per purificare la città”. Ancora prima, in un frammento del commediografo Eupoli (fr. 132 K.-A.) si dice che il προστρόπαιος deve essere bruciato in un crocicchio.

8 S. Halliwell, *Where the roads meet: a neglected detail in the Oedipus Tyrannus*, «JHS» 106, 1986, pp. 87–90 ha proprio analizzato il rapporto fra *triodos* e parricidio nel mito di Edipo.

9 Una prima, rapidissima suggestione in tal senso, che tuttavia non è approfondita in alcun modo, e che non sembra aver ricevuto la minima risonanza nella critica successiva, è forse rintracciabile in E. Cassin, *Érysichthon ou le vain mangeur*, in *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre*

possibilità, poiché non ci sarebbe da sorprendersi se un uomo, già colpevole di sacrilegio, ridotto a un'estrema miseria per una punizione divina, e tormentato da una voracità inestinguibile, si vedesse costretto a racimolare il cibo offerto alla dea nelle *triiodoi*.

Cibarsi delle offerte destinate alla dea Ecate, infatti, era un segno di estrema povertà, ed era inoltre ritenuto un atto profondamente irrispettoso nei confronti della divinità. Nel caso di Erisittone ciò non stupirebbe, poiché costui è già qualificato come empio, dopo aver abbattuto un albero sacro a Demetra: la punizione che gli è stata inflitta, paradossalmente, sembra dunque costringerlo a un'altra, seppur differente empietà. La fame da cui è consunto non gli dà tregua, e la casa paterna non ha più nulla da offrirgli: non gli resta ormai che sottrarre ciò che è offerto alla divinità. Il mondo umano si è rivelato insufficiente a soddisfare la sua fame, e a quel punto il cibo destinato alla dea si configura come l'ultima, estrema alternativa.

Tuttavia, il testo callimacheo non è perspicuo a riguardo: non è detto esplicitamente che Erisittone attenda il cibo destinato a Ecate. Per quanto accattivante, questa rimane solo una congettura. In alternativa, si potrebbe semplicemente ammettere che Erisittone finisce in un crocicchio a mendicare ai passanti: anche questa interpretazione, in ogni caso, è densa di significati e di paralleli. Innanzitutto dal punto di vista mitico-letterario, perché richiama precedenti di un certo peso: da Odisseo travestito da mendicante nell'*Odissea*, sino a Cassandra; in secondo luogo dal punto di vista storico-religioso, perché chiama in causa il complesso tema dell'elemosina sacra in Grecia.

Esisteva veramente, in Grecia, una forma di elemosina dettata dal rito? E in che misura era legata alla povertà, presunta o tale, di chi la eseguiva? È lecito, infine, parlare semplicemente di 'elemosina rituale' o forse occorre, una volta per tutte, tentare di formulare definizioni più precise? Le domande sono molteplici, e forse più numerose delle risposte che saremo in grado di fornire: ciò nonostante, un campo così poco studiato merita a mio avviso una rinnovata attenzione, ed è proprio questo il fine del presente lavoro. A eccezione di cursori e superficiali accenni nei manuali di storia della religione, solitamente riservati all'*eiresione* o a ceremonie simili<sup>10</sup>, l'elemosina sacra nell'antica Grecia, infatti, non è mai stata trattata nel dettaglio. Un primo sforzo in tal senso fu compiuto da parte di N. D. Robertson, il quale tentò una prima sistemazione dei dati relativi alla cerimonia dell'*eiresione* e a feste simili in un articolo ormai non più recentissimo, che però

Vernant, Paris 1987, pp. 95–121, p. 111: «C'est dans la rue qu'on le voit (sc. Érysichthon) mendiant et cherchant à apaiser sa faim avec des débris de victuailles et les déchets de repas qu'on jette aux carrefours, en offrande à Hécate». In Faraone, *art. cit.*, p. 70 n. 22 è presente un altro fugace accenno ai 'pasti di Ecate', «to which Callimachus seems to refer».

10 Ad es. ved. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I: *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, München 1967, pp. 534 e 548–49; W. Burkert, *La religione greca*, ed. it. aggiorn. a c. di G. Arrigoni, Milano 2003, pp. 222–23.

presenta serie difficoltà metodologiche e che soprattutto non contempla numerose testimonianze antiche. Ampia, tuttavia incompleta poiché non specificamente dedicata a tale soggetto, l'indagine di M. Dickie, il quale non considera la realtà epigrafica e che soprattutto si concentra quasi esclusivamente sugli *agyrtai* e sul legame con l'aspetto magico, lasciando invece da parte altre forme di elemosina sacra (anche se va riconosciuto che il suo obiettivo primario era il dato magico, e non gli *agyrtai* in sé). Infine, i recenti lavori di P. Giammellaro offrono un punto della situazione sugli *agyrtai*, ma senza aggiungere molto alla nostra conoscenza in merito<sup>11</sup>, poiché da un lato non contestualizzano la figura dell'*agyrtes* rispetto ad altre forme di elemosina rituale praticate in Grecia, e dall'altro perché non contemplano i dati epigrafici, che si rivelano invece a mio avviso fondamentali. Infatti, è proprio in tale direzione che sembra ormai necessario rivolgersi: in un campo ancora così poco studiato, ciò di cui si avverte la necessità è innanzitutto una raccolta ragionata dei dati, letterari ma anche epigrafici, il più possibile attenta alla dimensione geografica e a quella diacronica, ma anche ai valori semantici di alcuni termini-chiave come per es. *agyrtes* o *ageirein*. Più che un punto di arrivo, si tratta a ben vedere di un punto di partenza.

In Grecia esistevano effettivamente, come vedremo, varie forme di elemosina rituale, documentate epigraficamente in luoghi fra loro distanti e in epoche diverse: le testimonianze letterarie, per quanto preziose, vanno dunque affiancate a documenti diretti come le epigrafi. La pretesa di completezza, forse, rimane ancora lontana: tuttavia un primo, serio sforzo di raccolta e di ordine sembra qui alla nostra portata, poiché una buona parte delle testimonianze prese in esame in questa sede non erano ancora mai state ricollegate al fenomeno dell'elemosina sacra o alla controversa, e tuttora misteriosa, figura degli *agyrtai*.

In molte religioni, sia antiche sia contemporanee, si è comunemente osservata l'usanza di raccogliere le offerte: tuttavia, nell'antica Grecia tale costume ricopre un ruolo solamente accessorio, direi quasi marginale, benché sia comunque attestato e diffuso nel mondo ellenico, nonostante la scarsa attenzione concessagli negli studi moderni. Innanzitutto sarà opportuno gettare uno sguardo al dato lessicale: nei documenti letterari o epigrafici, l'azione del raccogliere denaro per motivi sacri è designata dal termine ὀγερμός, utilizzato specificamente in tale

11 N. D. Robertson, *Greek Ritual Begging in Aid of Women's Fertility and Childbirth*, «TAPhA» 113, 1983, pp. 143–69; M. W. Dickie, *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*, London 2001, pp. 61–74, 115–17, 224–43, 249–50 e passim; P. Giammellaro, *Agyrtai. Pratiche magiche, itineranza e marginalità religiosa nella Grecia antica*, in M. Piranomonte, F. M. Simon (edd.), *Contesti Magici – Contextos Magicos*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, 4–6 Novembre 2009, Roma 2012, pp. 279–82 (che riassume i lavori precedenti). Sugli *agyrtai*, si vedano anche le rispettive voci nel *Dictionnaire des antiquités* e nella *Real-Encyclopädie*, che, per quanto datate, si rivelano ancora utili per la discussione delle fonti letterarie (E. Saglio, s.v. ‘Agyrtae’, in Daremberg-Saglio (edd.), *Dict. Antiq.* I, Graz 1877, pp. 169–70; P. Stengel, s.v. ‘Agyrtes’, *RE* 1, Stuttgart 1893, coll. 915–17).

precisa accezione<sup>12</sup>. Sebbene verbi come ἀγείρειν, accanto ai derivati ἀγυρτεύειν o ἀγυρτάζειν, designassero di solito il mendicare in senso lato, senza una puntuale connessione religiosa, non mancano del resto attestazioni più precisamente connesse alla colletta di denaro per motivi liturgici, da ceremonie rituali a servizi sacri<sup>13</sup>. Stessa cosa accade con i sostantivi ὁγύρτηρ e ὁγύρτης, che designano sì il mendicante in senso lato, ma non di rado con uno specifico riferimento a figure sacerdotali (ad es. *Anth. Pal.* 6.218; *Babr.* 141.1). Sebbene il sostantivo non sia attestato che a partire dal V sec., il tema ὁγύρτ- è antico, e compare già nell'*Odissea* (19.284), dove è connesso alla dimensione della raccolta di denaro errando attraverso i territori: χρήματ' ἀγυρτάζειν πολλὴν ἐπὶ γαῖαν ιόντι, «rac cogliere ricchezze percorrendo vasti territori».

Si conoscono numerosi esempi di sacerdoti o sacerdotesse questuanti, che vagavano in cerca di offerte per la divinità, senza contare che in Grecia esistettero da sempre figure di singoli individui, che fossero sacerdoti o semplicemente sapienti carismatici, che peregrinavano di città in città distinguendosi per la loro insolita condotta di vita. Basti pensare soltanto a Orfeo, che in Strabone «viveva vagabondando e mendicando grazie alla musica e alla mantica» (*Strab.* 7, fr. 18), o ancora a uomini straordinari come Pitagora, o Epimenide<sup>14</sup>. Attenendoci però all'ambito che qui interessa maggiormente, vale a dire quello dei sacerdoti questuanti, la prima testimonianza risale a Eschilo, che nell'*Agamennone* definisce Cassandra *agyrtia*, vale a dire ‘sacerdotessa errante e questuante’, con un intento piuttosto denigratorio, se non addirittura prossimo al vituperio (vv. 1273–74). D’altro canto in un altro frammento dello stesso Eschilo, probabilmente ascrivibile alle *Xantriae*, la dea Era è raffigurata in veste di sacerdotessa errante che elemosina offerte in onore delle Ninfie figlie di Inaco, dio-fiume argivo (*Aesch. fr. 220a,16–7 Somm. = fr. 168 R.*)<sup>15</sup>: il passo non piacque a Platone, che nella *Repubblica* lo cita proprio a mo’ di esempio per criticare i poeti che parlano di divinità travestite da mendicanti (381d).

Spesso assimilati nelle fonti antiche ai cosiddetti ‘Iniziatori di Orfeo’ (*Theophr. Car.* 16; cfr. *Demosth.* 18.259; *Diog. Laert.* 6.4)<sup>16</sup>, gli *agyrtai* sembra che

12 Ad es. *IG II* 2.1329.15; *LSAM* n° 73.27; *LSCG* n° 48.8; n° 64.14; n° 175.12; *Dion. Halic.* 2.19.2; *Athen.* 360d.

13 Ad es. *Aesch. fr. 168,16 Radt* (cfr. *Plat. Resp.* 381d), *Hdt.* 4.35.3; *LSAM* n° 73.26; *Luc. Alex.* 13. Cfr. anche *Schol. Luc. Alex.* 13 (p. 182 Rabe) ἀγείροντες] ἀντὶ τοῦ ἀγυρτεύοντες.

14 Su tali personaggi ved. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge 1972, pp. 147–161. Su Orfeo, in particolare, mi limito a rinviare a F. Graf, S. I. Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, London/New York 2013, pp. 167–86, e ai numerosi contributi di A. Bernabé in merito.

15 Sul frammento, e sul dramma di origine, ved. Robertson, *art. cit.*, pp. 153–62: lo studioso pensa che nel passo in questione la dea Era, travestita da sacerdotessa delle Ninfie, si faccia incontro alle Pretidi. A un rifiuto, opposto dalle figlie di Preto, di offrire una qualche elemosina alla sacerdotessa, seguirebbe l’ira della dea.

16 Sugli *orpheotelestai*, ved. almeno Dickie, *op. cit.*, pp. 73–74, 116–17 e *passim*, assieme a R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005, pp. 120–21, 325, 368, 373. Si riteneva che

godessero già di una certa diffusione sin dalla fine del VI secolo a.C., perlomeno se si presta fede alla testimonianza di Plutarco relativa alla Sparta di Cleomene I (Plut. *Apophth.* 45, 226d). Il termine *agyrtes*, che solitamente definiva i sacerdoti mendicanti e itineranti, sembra che possedesse una certa sfumatura negativa, e andò quasi automaticamente a designare quelli che noi chiameremmo senza mezzi termini dei ‘ciarlatani’, segno che nell’opinione pubblica tali personaggi solitamente non erano visti di buon occhio. Basti ricordare a tal proposito la testimonianza plutarchea per cui Licurgo non permetteva, fra altre categorie di persone poco desiderabili, di metter piede in Laconia ad alcun «indovino mendicante» (μάντις ἀγυρτικός: Plut. *Lyc.* 9.3; cfr. Plut. *Apophth.* 226d e Porph. *Abst.* 4.3.34), o ancora il passo di Luciano (*Dial. Deor.* 15) in cui Eracle insulta Asclepio qualificandolo come *rhizotomos* e *agyrtes*. Sarà sufficiente pensare di nuovo alle parole di Cassandra, che si lamenta di esser considerata un’*agyrtria* (Aesch. *Ag.* 1273–74), o ancora a quelle che Edipo rivolge a Tiresia apostrofandolo con toni pesanti, e definendolo «mago tessitore d’intrighi» (μάγον μηχανοπάφον) e «ciarlatano imbroglione» (δόλιον ἀγύρτην), «che ci vede solo quando c’è un guadagno» (Soph. *Oed. Tyr.* 385–96, in part. 387–89)<sup>17</sup>. Altrettanto indicativo il fatto che nella *Malattia sacra* di Ippocrate gli *agyrtaī* siano «sacerdoti mendicanti» considerati alla stregua di *magoi*, *kathartai*, e *alazones*, vale a dire «maghi», «purificatori» e «cialtroni impostori», supponendo che persone di questo tipo fossero stati i primi ad aver attribuito un carattere sacro all’epilessia: non solo, perché l’autore ippocratico dipinge questi soggetti anche come dei ciarlatani che eseguono sacrifici, pronunziano formule magiche, prescrivono o vietano di assumere determinati cibi o di indossare particolari vesti, o ancora millantano di essere in grado di ‘tirare giù la luna’ o di oscurare il sole, di influenzare i fenomeni atmosferici o la fecondità della terra (Hipp. *Morb. Sacr.* 1.4 = 354 L.; cfr. Plut. *De Superst.* 3)<sup>18</sup>.

lo stesso Orfeo, del resto, fosse un iniziatore a numerosi misteri, oltre che il fondatore: cfr. Graf, Johnston, *op. cit.*, pp. 173–74.

17 Si noti che questo passo sofocleo è la più antica testimonianza (attorno al 430 a.C.) di qualcuno caratterizzato contemporaneamente come *mantis* e *agyrtes*: cfr. in tal senso anche Plat. *Resp.* 364b. Interessante il particolare del guadagno nelle parole di Edipo (vv. 388–89): in numerose opere lessicografiche l’*agyrtes* è detto, non a caso, φιλοκερδής (così ad es. Phot. α 280 Theodoridis; *Anecd. Gr.* 15.17 Bachmann; *Suid.* α 388 Adler; Λέξ. ρῆτ. 213.9 Bekker; *Lex. Aīμ.* 621.32 Sturz; *Et. Gud.* 19.2 De Stefani; *Et. Magn.* 14.31). Sull’uso generico del termine *agyrtes* nel senso di ‘vagabondo’, ‘cialtrone’, con una marcata sfumatura negativa, cfr. anche Ps.-Eur. *Rhes.* 503, 715 e Plat. *Resp.* 364b, mentre sulla caratterizzazione di Tiresia come ‘mago’ rimane ancora utile, nonostante non più recente, K. J. Rigsby, *Tiresias as Magus in Oedipus Rex*, «GRBS» 17, 1976, pp. 109–14.

18 Il termine *magoi*, che tecnicamente designa una delle sei tribù dei Medî (Hdt. 1.101), dal V sec. assume una connotazione peggiorativa, con riferimento a pratiche incantatorie e sospette agli occhi dell’opinione pubblica. Impossibile approfondire qui la questione, per la quale mi limito a rinviare almeno a F. Graf, *La magie dans l’antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, Paris 1994; J. N. Bremmer, *The Birth of the Term ‘Magic’*, «ZPE» 126, 1999, pp. 1–12; e soprattutto Dickie, *op. cit.*, *passim*. Sugli *alazones*, cfr. ad es. Aristoph. *Acharn.* 109, 135, 373; Xe-

In tal senso, una testimonianza senza dubbio rilevante è fornita da Platone nella *Repubblica*, dove si afferma che «cialtroni erranti (*agyrtai*) e indovini bussano alle porte dei ricchi per persuaderli che dagli dèi hanno ricevuto il potere, tramite sacrifici e incantesimi, di riparare a qualche colpa commessa dal padrone di casa o dai suoi antenati, tramite divertimenti e feste; e se questi vorrà danneggiare un nemico, gli assicurano che con modica spesa potrà colpire ugualmente il giusto o l'ingiusto mediante certi incantesimi (ἐπαγωγοῖς) e legature magiche (καταδεσμοῖς), poiché, stando a quanto dicono, costoro sono in grado di persuadere gli dèi a mettersi al loro servizio» (*Resp.* 364b–c). Nelle *Leggi* (909a–910b), inoltre, Platone sembra di nuovo alludere a personaggi dalla condotta biasimevole, definiti *asebeis*, che eseguirebbero grossomodo le stesse azioni che nella *Repubblica* erano tipiche degli *agyrtai* e dei *manteis*, sebbene tali termini non appaiano nel testo delle *Leggi*<sup>19</sup>. Ancora all'epoca di Strabone c'erano sacerdoti itineranti che adottavano uno stile di vita mendìco (*to agyrtikon*), e che millantavano di possedere grandi arti profetiche (Strab. 10.3.23), mentre da ultimo va notato che Plutarco, nel trattato *Sulla superstizione* (166a), parla di *agyrtai kai goetas*, equiparando appunto i sacerdoti questuanti con quelli che oggi chiameremmo ‘stregoni’: alla sua epoca, tuttavia, è probabile che l'espressione fosse ormai divenuta una forma idiomatica, come a voler racchiudere tutti i personaggi che si muovevano fra magia, mantica, elemosina e vagabondaggio. Da ultimo, si noti che alcune fonti romane menzionano proprio la distribuzione, da parte degli *agyrtai*, di sentenze e presagi iscritti su apposite tavolette, estratti a sorte da un'urna o con l'ausilio dei dadi (Tibull. 1.3.11; Hor. *Sat.* 1.9.30; Aug. *Conf.* 4.3. Cfr. Paus. 7.25.6; *schol.* Pind. *Pyth.* 4.337, II p. 143 Dr.; Kaibel, *Epigr. Gr.* n° 1038e ss.).

Dai passi appena ricordati, sembra lecito concludere che sin dall'epoca classica la magia si confondeva spesso e volentieri con la divinazione, e che gli *agyrtai* non erano facilmente distinguibili da altri soggetti che praticavano svariate forme mantiche o magiche. I contorni sono evanescenti, e l'*agyrtes* appare di volta in volta come un sinonimo di *magos* o di *mantis*, e allo stesso tempo presuppone la vasta diffusione, sin dal V secolo, di forme di elemosina rituale o di accattonaggio esercitate da sedicenti sacerdoti o millantatori che si vantavano di possedere le più disparate facoltà magico-divinatorie. Benché tali soggetti rimanessero comunque figure marginali, abitualmente circondate da un'aura di

noph. *Cyr.* 2.2.12, mentre sui *kathartai*, ad es. si può vedere Soph. *El.* 70. Sulle quattro categorie nominate nel testo ippocratico, ved. il comm. *ad loc.* di J. Jouanna (ed.), *Hippocrate, La Maladie sacrée*, Paris 2003, pp. 38–40. Cfr. anche J. Pigeaud, *Il medico e la malattia*, in S. Settis (ed.), *I Greci*, I: *Noi e i Greci*, Torino 1996, pp. 771–814 (p. 801).

19 Sul passo in questione ved. ora Dickie, *op. cit.*, pp. 62–3, mentre su *Resp.* 364b–c cfr. Graf, Johnston, *op. cit.*, pp. 54, 144 e 173. Si aggiunga che lo stesso Platone anche altrove nelle *Leggi* (908d) allude a *manteis* empî o dai contorni assai oscuri, che ad esempio manifestano di non credere all'esistenza degli dèi, e che magari indulgano in pratiche magiche, mentre in séguito (932e–933e) esamina le penalità da comminare ai *manteis* che esercitano la *pharmakeia* o che eseguono maledizioni e ceremonie magiche (*manganeiai*, *epodai*, *katadeseis*).

disapprovazione, l'antichità ha tramandato numerose testimonianze sulla figura del sacerdote errante che, come sembra di intuire, viveva delle offerte che gli erano concesse e vagava di città in città elemosinando, di solito esercitando una (presunta o reale) arte profetica, e comunque sempre sotto il segno di una qualche forma sacrale.

Sinora abbiamo sempre considerato l'*agyrtēs* come una figura non solo mendicante, ma anche itinerante: ebbene, in realtà è assai probabile che non tutti gli *agyrtai* passassero la loro vita vagabondando da una comunità all'altra. Alcuni potrebbero anche essere riusciti a radicarsi in qualche luogo in maniera più stabile, continuando comunque a mantenersi grazie alla raccolta di denaro: a tal proposito, M. Dickie ricorda la madre di Epicuro, che stando a una tradizione si sarebbe sostentata vagando ed elemosinando per Atene in compagnia del figlio, il quale leggeva ad alta voce delle formule purificatorie (*katharmoi*), e che – sebbene non ne abbiamo la prova – è assai probabile che fosse chiamata *agyrtēria* (Diog. Laert. 10.4)<sup>20</sup>. Ciò nonostante, rimane indubbio che nella gran parte dei casi gli *agyrtai* fossero itineranti, proprio in ragione stessa della loro fama, che li obbligava a spostarsi periodicamente non appena la comunità si mostrasse restia a elargire loro nuove offerte.

Da ultimo, prima di passare alla documentazione epigrafica, un discorso a parte rispetto alle fonti viste sinora meritano le opere lessicografiche e paremio-grafiche, che offrono un ventaglio assai ampio di definizioni relative al termine *agyrtēs* e ai suoi derivati<sup>21</sup>: tuttavia, nelle fonti erudite di età imperiale e bizantina l'aspetto magico sembra passare in secondo piano, sebbene permanga comunque una connessione con la sfera mantica<sup>22</sup>, a favore invece del vagabondaggio e della mendicità, accanto alla propensione alla frode dettata da un'insaziabile avidità. Il termine era ormai percepito come un insulto, che racchiudeva in sé gli aspetti più deteriori degli *agyrtai* veri e propri già diffusi in età classica: della variegata tradizione letteraria che abbiamo visto, così come di quella cultuale che vedremo a breve, nelle opere erudite non resta che un sinistro riferimento all'accattonaggio, al vagabondaggio e alla cupidigia di denaro.

Passando alla realtà più propriamente storico-cultuale, grazie ad alcune iscrizioni e leggi sacre possiamo affermare che la pratica dell'*agermos* rituale è attestata in varie zone ed epoche nell'antichità, sebbene la documentazione epigrafica di cui disponiamo risalga al massimo al IV sec., e non prima<sup>23</sup>. Si rivela,

20 Cfr. Dickie, *op. cit.*, p. 67.

21 *Lex. Rhet. Cant.* 10.2 Houtsma (p. 70 Nauck); Poll. 3.129 (I p. 195 Bethe) e 7.188 (II p. 103 Bethe); Phot. α 280, 281, 282 Theodoridis; *Suid.* α 388, 389 Adler; Hesych. α 866, 867, 868 Latte; *Anecd. Gr.* 15.17 Bachmann; *Lex. Aἰου.* 621.30–36 Sturz; *Et. Gud.* 18.17–19.5 De Stefani; *Et. Magn.* 14.31–35; Ael. Dion. α 30 (p. 99 Erbse) ex Eust. 1430,34–36; Λέξ. ρητ. 213.9–10 Bekker; Zonar. *Lex.* 18.3–7 Tittmann.

22 Ad es. soprattutto in Poll. 7.188 (II p. 103 Bethe). Cfr. Hesych. α 868 Latte; *Suid.* α 388, 389 Adler.

23 LSCG n° 64.14–6 (Messenia, *ante* 191 a.C.); n° 123 (= McCabe, *Samos* n° 3: Samo, II a.C.); n° 175 (Cos, fine IV a.C.); LSAM n° 32.61–64 (= McCabe, *Magnesia* n° 2: Magnesia, 197–196 a.C.);

infatti, senza dubbio insostituibile l'apporto dell'epigrafia alla nostra conoscenza di tale fenomeno: come ha recentemente affermato F. Graf in un articolo metodologico sull'utilizzo delle iscrizioni nello studio storico-religioso, sebbene le epigrafi a volte non siano in grado da sole di dimostrare o smentire degli assunti dominanti, possono perlomeno ridimensionarli, evidenziando le caratteristiche locali e regionali che non sempre trovano riscontro nella dimensione panellenica<sup>24</sup>.

Segno che, nonostante tutto, la prassi dell'*agermos* trovasse delle manifestazioni – direi quasi – in parte ‘ufficiali’ è ad esempio il caso della sacerdotessa di Atena *Polias*, la quale, stando a un tardo documento paremiografico, in determinati giorni girava per l’acropoli facendo la questua (ἀγείρει ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως), cercando in particolare le neo-spose<sup>25</sup>: la sacerdotessa in queste occasioni portava come sempre sul petto l’egida, suo segno distintivo, assieme però a un panno di lana, in luogo della usuale pelle di capra (*Corp. Paroem. Gr. Suppl.* 1.65 = Cod. Gr. 676 Bibl. Nat., Paris. Cfr. anche *Suid.* αι 60 s.v. αἰγίς, II, p. 159 Adler). Ad esempio, proprio grazie a un’iscrizione sappiamo che, esattamente come quella ateniese di Atena *Polias*, anche la sacerdotessa di Artemide *Pergaia* ad Alicarnasso, faceva la questua per raccogliere offerte in onore della divinità (*LSAM* n° 73.25–28 = McCabe, *Halikarnassos* n° 3): da una tarda notizia della *Suda*, inoltre, sembra di intuire che la popolazione fosse alquanto importunata dalla mendicità di tali ministri di Artemide (*Suid.* η 425 s.v. ἡ Περγαία Ἀρτεμίς, II p. 576 Adler), mentre il paremiografo Diogeniano considera Artemide *Pergaia* come la protettrice degli *agyrtai* e dei *planetai* (Diogen. 5.6, I p. 250 Leutsch-Schneidewin).

Più complesso il caso degli *agertai* nominati in due rendiconti finanziari provenienti da Tauromenio (*IG XIV.423 = SIG<sup>3</sup> 954 = Guarducci, EG II* n° 293; *IG XIV.430*)<sup>26</sup>: dovrebbe trattarsi di funzionari incaricati della riscossione dei proventi di terreni probabilmente appartenenti a un santuario, e locati a privati cittadini. Si può supporre, pertanto, che costoro passassero di casa in casa a riscuotere tali rendite per conto del personale santuariole, e sarebbero quindi grosso

n° 47.3 (= McCabe, *Miletos* n° 9: Mileto, 228–227 a.C.); n° 73.25–28 (= McCabe, *Halikarnassos* n° 3: Alicarnasso, III a.C.); n° 77.1 (= BE 1977, n° 471: Tlos, s.d.); *SIG<sup>3</sup> 954.35–36* (= Guarducci *EG II* n° 293: Tauromenio, 100 a.C.); n° 996.26 (= McCabe, *Smyrna* n° 91: Smirne, I d.C.).

24 F. Graf, *Gods in Greek Inscriptions: Some Methodological Questions*, in J. N. Bremmer, A. Erskine (edd.), *The Gods of Ancient Greece. Identities and Transformations*, Edinburgh 2010, pp. 55–80 (p. 80).

25 Forse è riferibile al rituale in questione anche un cratere a ff.nn. in cui si vede una sacerdotessa di Atena nell’atto di salutare con la mano un corteo nuziale (Parigi, Louvre Cp 11269 = *CVA*, France 12, pl. 166). Cfr. Parker, *op. cit.*, p. 440.

26 Il testo degli altri rendiconti Tauromenitani del periodo più antico è frammentario, ma non si può escludere che anche altrove fossero nominati gli *agertai*, come mi ha suggerito il dott. Filippo Battistoni, che ringrazio per la collaborazione.

modo paragonabili ai *sitagertai* di Eraclea<sup>27</sup>. Ovviamente in questo caso non si tratta di una vera e propria elemosina, ma di una riscossione: tuttavia resta curiosa la prossimità lessicale fra *agertai* e *agyrtai*, segno che forse in origine tale raccolta di denaro fosse magari percepita come una sorta di questua, sebbene, lo ripetiamo, in questo caso si trattasse di semplici esattori che operavano per conto altrui, e non certo di mendicanti.

Ben più sicure sono invece altre attestazioni. In un decreto di Mileto, datato al 230 a.C., si afferma che i Milesî, per la precisione le donne (*αἱ ἀγέρσεις*), compivano una colletta rituale in onore di Artemide *Boulephoros Skiris*: diversamente da altri casi, in cui era il personale sacerdotale a eseguire l'elemosina in nome della divinità, nella fattispecie sembra che la questua fosse effettuata dalle donne del popolo, come lasciano intuire alcune espressioni del decreto (*LSAM* n° 47.1–3 *τῶι δήμῳ* e 11–13 *συντελοῦντι τὰς ἀγέρσεις*). Tale particolare collima con una notizia erodotea su un'usanza deliaca. Da Erodoto apprendiamo, infatti, che le donne di Delo facevano delle collette in onore di Arge e Opi, due vergini mitiche provenienti dagli Iperborei che secondo la leggenda avevano avuto un qualche ruolo nel parto di Artemide e Apollo; queste donne, dunque, elemosinavano chiamando per nome Arge e Opi e intonando degli inni mentre vagavano raccogliendo offerte, in particolare quello che secondo la tradizione si riteneva composto dalla leggendaria figura di Olene di Licia (Hdt. 4.35)<sup>28</sup>. È dalle donne di Delo, conclude Erodoto, «che gli abitanti delle isole e della Ionia hanno imparato a elogiare Opi e Arge, invocandole per nome e facendo la questua (*ἀγείροντας*)» (4.35.3). Secondo N. Robertson, Opi e Arge sarebbero divinità locali egee del parto e della fertilità umana: venerate come due eroine vergini di un passato mitico, il loro culto era inserito in un contesto cultuale marcatamente connesso al parto e alla crescita, grazie alle strette relazioni che lo legavano al radicato culto di Artemide nell'isola<sup>29</sup>. Un breve accenno, infine, meritano anche i cosiddetti ‘questuanti di Apollo’, di cui il più famoso era un certo Abari, ricordato da Giamblico (*Iambl. Vita Pyth.* 90–93)<sup>30</sup>.

27 Nelle cosiddette *Tabulae Heracleenses* (*IG XIV*.645 I 102, 110, 177), datate fra la fine del IV e l'inizio del III a.C., sono nominati dei *σιταγέρται* che passano a raccogliere le primizie dei raccolti presso i gestori di territori pubblici o sacri, il cui officio è dunque comparabile a quello degli *ἀγέρται* nominati in *SIG*<sup>3</sup> 954.36, come a suo tempo intuì già Dittenberger, nel commento *ad loc.* Sull'argomento, ved. più recentemente U. Fantasia, *I sitonia e i sitophylakes di Tauromenion*, in M. I. Gulletta (ed.), *Sicilia epigraphica*, Pisa 1999, pp. 251–80.

28 Arge è chiamata Ecaerga in Paus. 1.43.4, mentre sulla la nascita di Apollo e Artemide, cfr. Paus. 1.18.5, secondo il quale era Ilizia a essere arrivata dal paese degli Iperborei per assistere Leto nel parto. Per quanto riguarda Olene di Licia, si tratta probabilmente di una figura leggendaria, che secondo Paus. 9.27.2 sarebbe stato il più antico compositore di inni (cfr. anche Hdt. 4.35.3, per il quale Olene di Licia «compose anche gli altri inni antichi che si cantano a Delo»).

29 Robertson, *art. cit.*, pp. 144–53.

30 Cfr. Burkert, *Lore*, *op. cit.*, pp. 149–50. Sui sacerdoti erranti, assieme alle fonti già citate cfr. Philostr. *Vit. Apoll.* 5.20.

Il termine *agermos* è utilizzato in numerosi regolamenti cultuali, come ad esempio anche nel culto di Zeus *Sosipolis* a Magnesia (*SIG<sup>3</sup>* 589 = *LSAM* n° 32.61–64 = McCabe, *Magnesia* n° 2) o in quello di Apollo in Beozia (*SIG<sup>3</sup>* 635 = *LSCG* n° 73 = *CID* IV.76). Altri indizi di un'elemosina sacra provengono dall'isola di Cos, questa volta in onore di Demetra, la quale godeva di un culto particolarmente radicato nell'isola: anche a livello mitico, del resto, la vicenda di Erisittone presenta stretti legami locali con l'isola<sup>31</sup>. Si tratta di un'epigrafe proveniente da Antimachea e databile fra la fine del IV e l'inizio del III a.C. (*LSCG* n° 175), contenente delle istruzioni rivolte alla sacerdotessa della dea attorno a dei rituali riguardanti donne in procinto di sposarsi o all'atto del fidanzamento<sup>32</sup>. Non sappiamo se fosse la sacerdotessa in persona a compiere la questua, come in alcuni casi che abbiamo visto in precedenza, o se piuttosto costei non organizzasse delle donne del popolo per farlo: difficile anche stabilire la destinazione di tali proventi, poiché l'iscrizione presenta una rottura proprio sul punto in cui si danno le disposizioni per la suddivisione degli stessi (ll. 12–13), che plausibilmente dovevano essere utilizzati per motivi liturgici. Di certo, nel caso di un sacerdozio ufficiale, non sembra che la pratica della questua fosse dettata da ragioni di necessità primaria. Sempre da Cos derivano anche altre testimonianze sull'esecuzione di collette rituali, questa volta riconducibili rispettivamente al culto di Artemide *Pergaia* (*IG XII* 4.346.5–8), di Afrodite *Pandamos* (*IG XII* 4.302.26–9) e di Zeus *Alseios* (*IG XII* 4.328.20–4), che vanno ad affiancarsi al regolamento sacro inherente il culto demetriaco nel demo di Antimachea ricordato pocanzi.

Come è risaputo, i culti ufficiali erano solitamente finanziati con il denaro pubblico, o al massimo tramite i proventi connessi ai santuarî stessi: pertanto, come ha ragionevolmente notato W. Burkert, la questua si connota come la principale discriminante del settarismo religioso non ufficiale<sup>33</sup>. In tale categoria rientrano a pieno titolo i *metragyrtai*, sacerdoti questuanti adepti di Cibele, che erravano di città in città elemosinando e diffondendo il culto (prevalentemente privato) della Grande Madre, magari esibendone l'effigie<sup>34</sup>. La testimonianza più

31 N. Hopkinson (ed.), *Callimachus, Hymn to Demeter*, Cambridge/New York/Melbourne 1984, pp. 38–39. Cfr. anche Robertson, *art. cit.*, pp. 168–69, assieme alla bibliografia già segnalata *supra*, alla n. 1.

32 Non è chiaro come intendere l'espressione ταῖς δὲ τελευμέναις καὶ ταῖς ἐπινυμφευομέναις (ll. 4–5; cfr. l. 9 ταῖς τελευμέναις): sulla questione, ved. Robertson, *art. cit.*, p. 165 n. 49 (con bibliografia).

33 Burkert, *La religione*, *op. cit.*, p. 223.

34 Luc. *Alex.* 13; Dion. *Halic.* 2.19.3–4; Apul. *Met.* 8.24; Cic. *Leg.* 2.16. Cfr. anche Antiph. fr. 157.8 K.-A.; *Anth. Pal.* 6.218.1. In Arist. *Rhet.* 1405a.20 è soprannome di Callia, mentre in Plut. *Cleom.* 36.4 di Tolomeo Filopatore. I *metragyrtai* erano detti anche *Kybeboi* da Semon. fr. 36 West: il passo semonideo costituisce, come giustamente rileva H. S. Versnel, *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes: Three Studies in Henotheism*, Leiden 1990, p. 109, la più antica testimonianza sui sacerdoti mendicanti di Cibele (cfr. anche Hippon. fr. 156 West). Cratin. fr. 66 K.-A., invece, allude ai sacerdoti (eunuchi?) di Cibele e definisce l'indovino Lampone come un *ager-sikybelis*: Hesych. s.v. ἀγερσικύβελις (α 461 Latte) chiosa il termine spiegando Lampone sa-

antica del termine *metragyrtēs*, sebbene tale figura fosse già attestata (sotto il nome di *Kybebos*) sin da Semonide di Amiorgo, risale al comico Antifane (IV a.C.), dove tale qualifica denota già una stretta relazione con il mondo magico, oltre che un sentimento di derisione, tanto da servire come metro di giudizio della basezza morale (fr. 157 K.-A.; cfr. anche frr. 152 e 153 K.-A.). Aristotele afferma chiaramente la scarsa considerazione di cui godevano tali personaggi, definendo ὄτιμος la figura del *metragyrtēs*, e opponendolo al portatore di fiaccole, il *dadouchos*, giudicato invece uomo pio e rispettabile (*Rhet.* 1405a; cfr. *Athen.* 222d). Curiosa, in tal senso, anche una notizia fornita dal peripatetico Clearco (fr. 47 Wehrli; cfr. *Athen.* 541e), secondo il quale Dionisio il Giovane di Siracusa finì la sua esistenza miseramente, proprio vestendo i panni del *metragyrtēs*, o comunque vivendo alla loro maniera, errando e portando in giro un timpano<sup>35</sup>.

Per quanto riguarda i *metragyrtai*, si può ricordare qualche testimonianza epigrafica: innanzitutto un decreto rinvenuto nel Pireo e datato attorno al 183 a.C., contenente le misure economiche da rispettare nell'esercizio del culto della *Megale Meter*. Le sacerdotesse richiedono una disposizione in merito al loro servizio sacro, per liberarsi da alcune spese supplementari, e l'assemblea degli orgeoni obbliga le sacerdotesse a organizzare delle collette in maniera ordinata e solenne per raccogliere fondi da destinare alle pratiche rituali (*LSCG* n° 48 A, 9–11 = *IG II<sup>2</sup>*.1328). Un altro decreto, all'incirca contemporaneo del precedente e sempre di provenienza attica, riporta la notizia di un certo Caireate che ha promosso delle misure per limitare le spese degli orgeoni, e allo stesso tempo aumentarne gli introiti, partecipando alle collette rituali (τοῖς ὀγερμοῖς) organizzate a tale scopo (*IG II<sup>2</sup>*.1329). Da ultimo, occorre ora segnalare una nuova iscrizione, recentemente pubblicata, proveniente da Priene e relativa al culto della Grande Madre, contenente alcune prescrizioni rituali che riguardano il sacerdozio della dea e la compravendita di tale ufficio. Nel documento sono riportate anche alcune preziose indicazioni circa la questua rituale, con le relative norme che la regolavano: vi si legge, infatti, che la sacerdotessa della dea è tenuta a fare la questua (l. 27 ὀγειρέτω δὲ ή ιερῆ), seguita dal resto del personale femminile che dovrà accompagnarla in tale opera (l. 28 αἱ λοιπαὶ συναγειρέτωσαν),

rebbe stato contemporaneamente un *kybelistes* e un *agyrtēs*, ma sull'argomento ved. ora Dickie, *op. cit.*, p. 332 n. 73, che ha ben chiarito il gioco di parole derivato da *kybelis*, ‘mannaia’. Sui *metragyrtai*, ved. anche F. Graf, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulten von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Roma 1985, pp. 107–15 e L. E. Roller, *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*, Berkeley/Los Angeles/London 1999, pp. 163–69 e *passim*. Si noti, da ultimo, che anche Lysipp. fr. 6 K.-A., contemporaneo di Cratino, definisce Lampone un *agyrtēs*.

<sup>35</sup> Già Pind. fr. 70b,8–10 Maehler considera i *tympana* elementi distintivi del culto di Cibele, senza contare che Sofocle compose un dramma intitolato *Tympanistai*, il cui coro era probabilmente composto di adepti della dea. Il termine non doveva essere troppo lusinghiero se Demostene (18.284) lo utilizza per insultare la madre di Eschine, chiamandola *tymanistria*. Cfr. anche Luc. *Somn.* 12.

il quarto giorno del mese di Artemisione. All’infuori di tale data nessuno è autorizzato a questuare (ll. 29–30 ἐτὲρῃ δὲ ἡμέρῃ μὴ ἀ[γει]ρέτω μηθείς), e se qualcuno fosse sorpreso a farlo sarà poi costretto a pagare un’ammenda pari a cento dracme, e stessa sorte toccherà ai *timouchoi*, i quali sono tenuti a evitare che ciò accada (ll. 30–32)<sup>36</sup>. La figura del *metragyrtēs*, in sostanza, è intesa nel complesso come quella di un individuo dalla fama assai dubbia, che vive ai margini della società, e che non gode di grande considerazione da parte delle fasce più rispettabili della comunità, tanto da dissuadere le persone perbene dal frequentarli proprio per salvaguardare la loro stessa reputazione<sup>37</sup>.

Particolarmente sfruttato nei culti di divinità straniere, dunque, l’espedito della questua rituale nell’antichità era spesso e volentieri associato a culti minori, e le autorità cercavano di limitarne l’esecuzione solamente in certi giorni del calendario, in occasioni ben precise e stabilite per mezzo di appositi decreti<sup>38</sup>. Un’eccezione a tali limitazioni è costituita da un curioso regolamento in merito alla questua rituale proveniente da Samo e risalente al II sec. a.C., in cui si autorizza il sacerdote di Iside a questuare «come faceva in precedenza» (*LSCG* n° 123): plausibilmente ci si riferisce qui a un qualche decreto a noi sconosciuto in cui, con ogni probabilità, si tentava di limitare la pratica dell’elemosina.

Non erano solo i sacerdoti a vagare facendo la questua. Negli scolî a Teocrito, infatti, è descritta a più riprese un’usanza siciliana secondo la quale i pastori erravano di città in città abbigliati in maniera singolare e non poco appariscente: portavano su loro stessi, appesi o legati in maniera disordinata, corna di cervo, pani di forma animalesca, bisacce con ogni sorta di granaglia, e un piccolo otre di vino. Costoro peregrinavano elemosinando delle offerte di cibo e nei loro canti promettevano salute e prosperità a chi avesse loro donato qualcosa (*Schol. Theocr. pp. 2–3, 7–8, 14, 16–7 Wendel*). Tale consuetudine ricorda molto da vicino la complessa tradizione ateniese dell’*eiresione*: durante le Pianopsie invernali, o nel corso del corso delle Targelie estive, i bambini ateniesi gironzolavano per la città con un ramo d’olivo, chiamato appunto *eiresione*, e addobbato con nastri di lana e guarnito di pani, frutta, ampolline d’olio e quant’altro. Nel loro bighellonare pseudo-rituale i fanciulli intonavano canti popolari sulla pro-

36 L’iscrizione è pubblicata, e ampiamente commentata, da H.-U. Wiemer, D. Kah, *Die phrygische Mutter im hellenistischen Priene: eine neue diagraphe und verwandte Texte*, «EA» 44, 2011, pp. 1–54. Per il passo in questione, cfr. il commento *ad loc.* degli *editores principes* alle pp. 9–10. È anche possibile, come mi ha fatto notare il Prof. Marcel Piérart, che ringrazio, che la limitazione a un solo giorno prestabilito possa anche denotare un ‘rito di inversione’ durante il quale si concedeva qualcosa di straordinario, che in ogni altra occasione sarebbe invece stato vietato. *Quoi qu'il en soit*, si noti che anche a Roma, a quanto pare, le collette dei *metragyrtai* erano strettamente limitate solo ad alcuni giorni specifici, probabilmente proprio per evitarne la proliferazione (cfr. Dion. Hal. 2.19 e Cic. *Leg.* 2.16).

37 Cfr. a tal proposito Roller, *op. cit.*, p. 165 n. 75 (con bibliografia).

38 Cfr. F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Paris 1969, pp. 120 e 219.

sperità che recavano a chi avesse donato loro qualcosa<sup>39</sup>. Ad Atene, dunque, sembra che l'elemosina rituale fosse presente fino all'epoca classica, perlomeno a livello tradizionale, sebbene non sia direttamente attestata in epoche storiche: la consuetudine dell'*eiresione* potrebbe costituirne una traccia. Il ricordo di una qualche forma di questua sacra sembra permanere in alcuni miti epicorici ateniesi, legati in particolare al *genos* degli Erisittonidi, il cui eponimo Erisittone in origine doveva essere direttamente associato a tale pratica rituale<sup>40</sup>.

Rituali simili sono noti anche in altri luoghi, e sono sempre legati al tema della ricchezza e della prosperità. Ad esempio, basti pensare ai bambini di Samo che vagavano fra le case richiedendo offerte come quelli ateniesi e intonando delle canzoni tradizionali, assicurando la ricchezza a chi fosse così benevolo da offrir loro qualcosa: il canto della *eiresione* di Samo è uno dei pochi componimenti popolari di questua giunti sino a noi (*Carm. Pop.* fr. 1 Diehl)<sup>41</sup>. L'origine eziologica dell'usanza chiama in causa addirittura Omero: nella pseudo-erodotea *Vita di Omero*, infatti, si racconta che il poeta giunse a Samo per trascorrervi l'inverno, e, nel giorno di una festa di Apollo, passò di casa in casa accompagnato da un coro di fanciulli che brandivano l'*eiresione*, un ramoscello di olivo adorno con lana e frutta (*Vita Homer. Herodot.* 33, pp. 213–5 Allen)<sup>42</sup>. A quanto pare, i fanciulli di Rodi si spingevano oltre, ricordando pratiche popolari diffuse ancora al giorno d'oggi in Europa. Infatti, i giovani Rodi non si limitavano a mendicare per le case confidando nella munificenza dei loro concittadini, bensì aggiungevano inoltre delle vere e proprie intimidazioni, seppure scherzose, simili alle odierne tradizioni del *trick or treat*, ‘dolcetto o scherzetto?’: a chi non avesse offerto nulla, i fanciulli minacciavano di «portar via la porta, o la donna» (*Carm. Pop.* fr. 848.13–5 Page = Teogn. *FGrHist* 526 F 1, *ap.* Athen. 360b–d)<sup>43</sup>.

39 *Carm. Pop.* fr. 2 Diehl; *Plut. Thes.* 22.4–5 (cfr. 18.1–2); *Schol. Vet. Aristoph. Eq.* 729a (p. 174 Mervyn Jones); *Schol. Vet. Aristoph. Plut.* 1054a–g (pp. 169–71 Chantry); *Lycurg. ap. FGrHist* 401c F 1; *Paus. Rhet. ap. Eust. ad Il.* p. 1283.7–15 (IV p. 666 Van der Valk) = *Suid. ει 184 s.v. εἰρεσιώνη* (II pp. 532–3 Adler); *Etym. Magn.* 303.18; Sull'*eiresione*, ved. O. Seel, *Eiresione. Griechisches Lesebuch*, Stuttgart 1957; W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley/Los Angeles/London 1979, pp. 134–35; N. D. Robertson, *Ritual Background of the Erysichthon Story*, «AJPh» 105, 1984, pp. 369–408 (pp. 393–95); Burkert, *La religione*, *op. cit.*, pp. 222–23.

40 Così Robertson, *Ritual, art. cit.*, pp. 382–95, in part. p. 393, sulla scia di Burkert, *Structure, op. cit.*, p. 135, che in particolare definiva Erisittone come una sorta di patrono delle ‘Bettelumzüge’.

41 Sul canto della *eiresione* samia, ved. l'ed. critica di L. Martín Vázquez, *La canción de la Eiresione samia*, «Minerva» 4, 1990, pp. 39–52, mentre per i pochi altri canti di questua a noi noti, ved. le edizioni segnalate dallo studioso alla n. 2.

42 Cfr. *Suid. ο 251 s.v. Ὀμηρος* (III pp. 529,23–530,10 Adler) = *Suid. in Hom.* pp. 265–66 Allen. Cfr. anche Martín Vázquez, *art. cit.*, pp. 39–40.

43 L'azione del rituale rodio è da identificare con buona probabilità nel mito di Forbante, trasmesso da Athen. 262e–263b. Sull'elemosina rituale a Rodi, ved. Robertson, *Ritual, art. cit.*, pp. 380–82.

In questi casi, in conclusione, alla promessa di una qualche benedizione e della conseguente fortuna che solo il dio può concedere, corrispondeva la richiesta di offerte, richiesta che W. Burkert definisce «apertamente sacrale»<sup>44</sup>. Anche N. D. Robertson, del resto, pensava che l'elemosina rituale fosse un chiaro esponente di mediazione fra dèi e mortali, secondo il tradizionale principio del *do ut des*<sup>45</sup>. Secondo tali teorie, ciò che è concesso al mendicante sarà ampiamente ripagato dal favore divino nei confronti di chi si mostrerà munifico: la divinità ricompenserà il devoto che si sarà mostrato benevolo nei confronti dei suoi protetti, di coloro che nel suo nome hanno svolto una qualche forma di questua rituale. Lo stesso Robertson avanzò per primo l'ipotesi di una stretta relazione fra alcuni rituali di elemosina sacra e la dimensione della fertilità umana: in alcuni casi, discussi in precedenza, di donne o sacerdotesse che passavano di casa in casa invocando Artemide, Era o Demetra, siffatti fenomeni vanno letti – secondo lo studioso – alla luce della connessione di tali divinità con il matrimonio e il parto<sup>46</sup>. Più che a una improbabile connessione con la fertilità umana, a mio avviso sembra più prudente guardare al dato storico: le testimonianze sono concordi nel riservare agli *agyrtai* i più bassi strati della società: il fatto che fossero costretti a elemosinare ritengo sia dunque una conseguenza, una necessità pragmatica, piuttosto che una scelta ideologica o cultuale. Nel caso di rituali – per così dire – ‘codificati’, come è il caso della *eiresione*, l'aspetto della questua sarà piuttosto da intendere come un elemento tradizionale ormai divenuto parte integrante dell'atmosfera festiva e delle sue azioni rituali.

Prima di terminare, una breve discussione merita anche la questione dei luoghi frequentati dagli *agyrtai* e da personaggi simili. Sinora, infatti, mi sono sempre limitato a parlare di figure itineranti, ma non esistevano forse dei luoghi privilegiati per l'incontro di tali soggetti? In effetti, sebbene i contesti in cui fosse possibile incontrarli erano numerosi, tre luoghi sembrano emergere come sfondi usuali: la piazza del mercato, i santuarî e gli incroci<sup>47</sup>. Erano, questi, luoghi speciali, di incontro e di passaggio, dove si recavano le persone in cerca di affari o di avventure amorose: sembra dunque di intuire che è proprio in queste situazioni che gli *agyrtai* si muovessero, in attesa di essere chiamati a esercitare una qualche arte pseudo-sacrale, o piuttosto – assai più plausibilmente – offrendo ai passanti una qualche prestazione, importunandoli in nome di una qualche divinità, o ancora chiedendo semplicemente un'offerta dopo che la proposta di offrire un qualche servizio fosse stata declinata.

È assai probabile, inoltre, che tali personaggi attirassero l'attenzione dei passanti con qualche azione vistosa, con spettacoli di vario tipo, a cominciare dalla danza al ritmo degli *auloi* e dei *tympana*, che talvolta poteva essere utilizzata

44 Burkert, *La religione*, op. cit., p. 223.

45 Robertson, *Ritual*, art. cit., p. 382. Cfr. più di recente anche N. Robertson, *Religion and Reconciliation in Greek Cities. The Sacred Laws of Selinus and Cyrene*, Oxford 2010, pp. 196–97.

46 Robertson, *Greek Ritual Begging*, art. cit.

47 Ved. ad es. Dion. Chrys. 39.2; Apul. *Metam.* 8.27–28; 9.9–10. Cfr. Dickie, op. cit., pp. 233–36.

anche per fini terapeutici (Plat. *Euthyd.* 227; Orig. *Cels.* 1.8; Maneth. 6.297). Ciò appare particolarmente bene nell'unica rappresentazione iconografica a oggi nota raffigurante gli *agyrtaī*, qui intenti a danzare mentre uno di essi suona l'aulo e un altro, all'estrema sinistra, tende invece il cappello in attesa di qualche offerta<sup>48</sup>.



Sembra quasi certo che la *thaumatopoia* rivestisse un ruolo di primo piano nell'esercizio dei maghi itineranti in epoca romana, che attraevano i passanti con dimostrazioni di (presunta) necromanzia, giocando con i serpenti, o sfruttando il ventriloquio per destare stupore e meraviglia. È testimoniato, ad esempio, l'utilizzo di bestie più o meno feroci, magari come portatrici dell'idolo della divinità, o ancora utilizzate davanti al pubblico in esibizioni che potremmo definire dei veri e propri spettacoli circensi a pieno titolo (Aug. *Civ. Dei* 7.24; *Anthol. Pal.* 6.26, 217, 219–221, 237): basti vedere nuovamente, a tal proposito, la raffigurazione romana riportata qui sopra, nella quale al centro si nota una piccola statua, identificabile come quella della divinità onorata, e in cui alla estrema destra si segnala la presenza di una bestia addomesticata. Tali esibizioni, ad

48 Il disegno in questione, pubblicato da O. Jahn, *Die Wandgemälde des Columbariums in der Villa Pamphili mit Erläuterungen*, «Abhandl. der Bayer. Akad.» VIII Bd. II, 1857, Taf. II Abb. 5, riproduce una pittura del cosiddetto ‘Grande Colombario’, scoperto nel 1820 presso la Villa Doria Pamphili a Roma, le cui pitture sono state staccate negli anni Cinquanta e trasportate alla sede del Museo Nazionale Romano di Palazzo Massimo alle Terme, come mi ha comunicato il Dott. Fiorenzo Catalli della Soprintendenza Speciale ai Beni Archeologici (*per litteram*, 14 luglio 2014), e dove sono del resto tuttora conservate ed esposte (al II<sup>o</sup> piano). Nella seconda immagine è visibile la pittura originale, qui pubblicata per gentile concessione della Soprintendenza Speciale ai Beni Archeologici di Roma, sotto l'auspicio della Dott. Rita Paris. Per un'analisi iconografica e descrittiva della pittura qui riprodotta, occorre ancora utilizzare le pagine dello stesso Jahn, *art. cit.*, pp. 23–36 (= 251–64), che per quanto dattate costituiscono ancora oggi l'unica vera analisi approfondita disponibile su tale raffigurazione (cfr. tuttavia anche G. Bendinelli, *La pitture del colombario di Villa Pamphili*, Roma 1941).

esempio nel caso dell'utilizzo di serpenti o bestie feroci, dovevano servire con ogni probabilità anche ad attrarre i potenziali clienti e a convincerli sulle capacità del mago-indovino, prima di chieder loro una qualche prestazione<sup>49</sup>.

Resta, per concludere, da chiarire la complessa figura degli *agyrtai*. Si tratta di un termine generico che comprendeva personaggi mendicanti e itineranti sotto il segno del sacro, sacerdoti veri e propri o magari semplici ciarlatani, o ancora indovini erranti che esercitavano le più svariate arti magiche. Tale qualifica, con ogni probabilità, includeva anche donne: l'unica testimonianza precisa sul sesso femminile di una figura simile è offerta da Filostrato (*Vit. Apoll.* 3.44), il quale parla di una umile *agyrtria* che si occupa di profezie riguardanti il bestiame. Altrove lo stesso Filostrato allude ancora a delle anziane che amano farsi chiamare *sophai* ed errano recando dei setacci addosso (*Vit. Apoll.* 6.11), e che approcciano pastori e allevatori promettendo loro di curare gli armenti tramite la divinazione per mezzo dei setacci (*koskinomanteia*). Si tratta di una forma mantica piuttosto umile e povera, guardata con disdegno da Artemidoro (*On.* 2.69), e che ben si addice a delle anziane donne mendicanti e itineranti.

Corrispondenza:

Nicola Serafini  
Università di Urbino  
DISCUM  
Via Sant'Andrea 34  
I-61029 Urbino  
[nicola.serafini@me.com](mailto:nicola.serafini@me.com)

49 Sul legame fra *agyrtai* e taumaturgia, rinvio alla completa rassegna di Dickie, *op. cit.*, pp. 236–43.