

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO  
Dipartimento di Lettere e Filosofia

QUADERNI 16

# Oracoli delfici e storia greca

*a cura di*  
*Maurizio Giangiulio e Giorgia Proietti*



Trento 2023

# Q

Gli studi raccolti nel volume danno conto di alcune delle indagini intraprese in vari momenti nel quadro del Progetto di Ricerca PRIN 2017 ‘Divination and Greek History (Archaic to Classical): Reassessing Greek Oracular Responses’ (PI prof. Maurizio Giangiulio). I vari contributi concorrono a illustrare presupposti e metodi della ricerca più ampia che il Progetto persegue. In particolare, mirano a saggiare alcune prospettive di indagine della massima importanza. Una riguarda la ‘decifrazione’ della trama dei rapporti intercorrenti tra i responsi metrici e i contesti narrativi e storiografici che ne danno conto. Un’altra si concentra sull’analisi del dettato testuale dei responsi, al fine di misurarne la vicinanza o la distanza rispetto alla tradizione poetica. Un’altra ancora attiene allo studio dell’utilizzazione delle storie oracolari all’interno delle strategie storiografiche degli storici greci. E infine un’altra mira a recuperare i contenuti della memoria sociale arcaica della quale le storie oracolari sono parte integrante.

---

MAURIZIO GIANGIULIO è professore ordinario di Storia greca all’Università degli Studi di Trento e di Epigrafia e Antichità greche alla Scuola Archeologica Italiana di Atene. Tra i suoi interessi di ricerca vi sono la storia dei Greci d’Occidente, il Pitagorismo, la mobilità mediterranea, la polis e la sua statualità, la natura e la trasmissione della memoria sociale e delle tradizioni storiche, con particolare riferimento alla tradizione orale e alla sua presenza in Erodoto. I suoi più recenti studi sulla letteratura oracolare delfica mirano a reinterpretare aspetti cruciali della memoria sociale e della tradizione storica dei Greci. Ha pubblicato, da ultimo: *Introduzione alla Storia Greca* (2021), per il Mulino; *Magna Grecia: una storia mediterranea* (2021) e *Democrazie greche. Atene, Sicilia, Magna Grecia* (2015, trad. tedesca Darmstadt 2021), per Carocci; *Decentralising Delphi: Predictive Oracles, Local Knowledge and Social Memory*, in R.D. Woodard (ed.), *Divination and Prophecy in the Ancient Greek World*, Cambridge University Press 2023. Insieme a Marco Bettalli nel 2023 ha anche curato, sempre per Carocci: *Atene, vivere in una città antica*.

GIORGIA PROIETTI è ricercatrice di Storia greca all’Università degli Studi di Trento e coordinatrice del Laboratorio Interdipartimentale Memoria e Società presso la medesima Università. I suoi interessi scientifici si concentrano su Atene in età classica, in particolare sulla storia politico-militare e le connesse dinamiche memoriali, psicologiche e identitarie, nonché su aspetti della guerra e del dopoguerra in una prospettiva comparativa tra antico e moderno, temi su cui ha pubblicato ampiamente in sedi italiane e straniere. La sua monografia, *Prima di Erodoto. Aspetti della memoria delle Guerre persiane*, è stata pubblicata nella serie “Hermes Einzelschriften” (Franz Steiner Verlag 2021), con una prefazione di Nino Luraghi. Attualmente è PI di un PRIN 2022 dedicato al tema ‘Memory and Space in Ancient Athens. Monuments, Topography, and Mindscapes’.

# Quaderni

16

COMITATO SCIENTIFICO

Andrea Giorgi (coordinatore)

Marco Bellabarba

Sandra Pietrini

Irene Zattero

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

# Oracoli delfici e storia greca

a cura di  
Maurizio Giangiulio  
e Giorgia Proietti

Università degli Studi di Trento  
Dipartimento di Lettere e Filosofia



UNIVERSITÀ  
DI TRENTO

Pubblicato da  
Università degli Studi di Trento  
via Calepina, 14 - 38122 Trento  
casaeditrice@unitn.it  
www.unitn.it

La presente pubblicazione è parte delle attività di ricerca del PRIN 2017  
'Divination and Greek History (Archaic to Classical): Reassessing Greek  
Oracular Responses' (PI Prof. Maurizio Giangiulio).

Collana Quaderni n. 16  
Direttore: Andrea Giorgi  
Redazione a cura dell'Ufficio Editoria Scientifica di Ateneo

© 2023 Università degli Studi di Trento - Dipartimento di Lettere e Filosofia  
via Tommaso Gar, 14 - 38122 Trento  
<https://www.lettere.unitn.it/222/collana-quaderni>  
e-mail: [editoria.lett@unitn.it](mailto:editoria.lett@unitn.it)

ISBN 978-88-5541-048-9 (edizione cartacea: 2024)  
ISBN 978-88-5541-049-6 (edizione digitale: 2023)  
DOI 10.15168/11572\_393989

## SOMMARIO

<i>Introduzione</i>	VII
MAURIZIO GIANGIULIO, « <i>Quattro Batti e Arcesilai quattro</i> ». <i>Per una lettura di PW 70; Fo. Q119 (Hdt. 4.163.2-3) ad Arcesilao III di Cirene</i>	3
SALVATORE TUFANO, <i>Una singolare tradizione oracolare: Cnido e Delfi tra VI e V secolo a.C.</i>	37
GIOVANNI INGARAO, <i>Gli Arcadi 'mangiatori di ghiande' (Hdt. 1.66). Un responso oracolare di origine tegeate?</i>	69
GIORGIA PROIETTI, « <i>Come un'aquila tra le nubi</i> ». <i>Note sulla tradizione testuale dell'oracolo in Aristoph. Eq. 1011-1013 et scholl. (PW 121; Fo. Q180)</i>	95
SARA ADAMO, <i>Aristotele e la philochrematia degli Spartani. Osservazioni su PW 222; Fo. Q10; And. 58</i>	127
EMILIO ROSAMILIA, <i>Archia di Corinto, i Bacchiadi e Fidone di Argo: tradizioni oracolari e cronologia</i>	147
FRANCESCO CAMIA, LAVINIO DEL MONACO, « <i>Verso Occidente...</i> »: <i>da Paros a Delfi a Pharos (SEG 23 [1968], 489)</i>	179
MASSIMO NAFISSI, <i>Narrazioni e oracoli nella storia: la fondazione di Reggio</i>	211
<i>Appendice: DIEGO BORDONI, L'Archivio Oracolare Digitale</i>	261
<i>Indice delle fonti antiche</i>	275
<i>Indice degli oracoli</i>	279
<i>Indice dei nomi</i>	281





MAURIZIO GIANGIULIO

INTRODUZIONE

Gli studi raccolti nel volume danno conto di alcune delle indagini intraprese in vari momenti nel quadro del progetto di ricerca PRIN 2017 *Divination and Greek History (Archaic to Classical): Reassessing Greek Oracular Responses*, di cui chi scrive è il PI e sono parte le unità di ricerca di Trento, Perugia (responsabile Massimo Nafissi), Roma - La Sapienza (responsabile Pietro Vannicelli), Università della Campania 'Luigi Vanvitelli' (responsabile Marcello Lupi).

Il principale intento del Progetto PRIN è quello di sottoporre a una dettagliata disamina gli oracoli delfici esametrici e con essi le narrazioni in cui si dà conto della consultazione e del responso, che definiamo 'storie oracolari'.

Il presupposto generale dell'intera ricerca è la consapevolezza che opere pur fondamentali come quelle di H.W. Parke e D.E.W. Wormell da un lato, e di J. Fontenrose dall'altro, richiedono di essere rimesse in discussione, tra l'altro superando la pluridecennale controversia sulla 'autenticità' o falsità degli oracoli delfici a carattere predittivo. A ben vedere, è solo negli ultimi decenni che gli studi al riguardo hanno adottato in proposito approcci innovativi, che evitano di incentrare la riflessione sulla mera contrapposizione di responsi 'autentici' e fittizi. Basti pensare all'insistenza di Lisa Maurizio sulla necessità di ridimensionare l'importanza del problema della 'autenticità' in considerazione del fatto che

gli oracoli esametrici a noi noti sono l'esito di un lungo processo di performance orali. Peraltro per Maurizio la prima performance sarebbe avvenuta a Delfi. Invece proprio questo appare il problema nodale. Nino Luraghi e chi scrive hanno più volte sottolineato che per una serie di diverse ragioni i testi oracolari poetici che leggiamo ad esempio in Erodoto non possono aver avuto origine a Delfi. Ne consegue la necessità di muoversi in una direzione radicalmente innovativa, che sia disponibile a riconoscere le prove, evidenti all'analisi dei testi, della inseparabilità di oracoli e storie (più o meno locali), e dunque la pertinenza delle storie oracolari alla narrazione del passato da parte di gruppi e comunità, in altre parole, alla memoria sociale. In proposito si vedranno ad esempio M. Giangiulio, *Collective Identities, Imagined Past, and Delphi*, in L. Foxhall - H.-J. Gehrke - N. Luraghi (eds.), *Intentional History: Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart 2010; N. Luraghi, *Oracoli esametrici nelle Storie di Erodoto: Appunti per un bilancio provvisorio*, in P. Vannicelli (ed.), *Verbum Dei. Oracoli e tradizioni cittadine nella Grecia antica*, Roma 2014; M. Giangiulio, *Storie oracolari in contesto*, *ibidem*; N. Luraghi, *Oracular Tales before Historiography*, in R. Woodard (ed.), *Divination and Prophecy in the Ancient Greek World*, Cambridge 2023; M. Giangiulio, *Decentralizing Delphi: Predictive Oracles, Local Knowledge and Social Memory*, *ibidem*.

Siamo ormai in grado di discutere dei responsi delfici in versi e delle storie oracolari cui essi appartengono riservando la debita attenzione alle complessità del dispositivo narrativo delle tradizioni oracolari e al tempo stesso alla stratificazione e al mutamento nel tempo della memoria sociale della quale esse sono parte, così da poter ormai apprestarsi a ripensare alcuni eventi e fenomeni cruciali dell'arcaismo greco, dalle fondazioni coloniali al potere personale di re e tiranni, dalla storia di Atene e Sparta alle guerre persiane.

In questo quadro, il Progetto si propone di affrontare in maniera innovativa il corpus dei responsi delfici esametrici. Si tratta di ampliare la base testuale disponibile grazie alla costituzione di un

Archivio Oracolare Digitale che ospita sia i responsi, sia le storie oracolari; di esaminare i testi oracolari dal punto di vista linguistico, retorico e letterario; di investigare la trama dei rapporti tra i responsi oracolari e la storia oracolare; di situare con attenzione le storie oracolari nel contesto della tradizione storiografica ed erudita; di esplorare la possibilità che quelle storie costruissero una rappresentazione del passato ritenuto significativo. Gli obiettivi finali sono soprattutto due, tra loro strettamente connessi: da un lato redigere delle schede dettagliate di interpretazione e commento dei testi oracolari delfici raccolti, dall'altro ripensare l'interpretazione di una serie di sviluppi e contesti storici del mondo greco arcaico e classico. La pubblicazione in sede internazionale di una collezione di oracoli delfici (*Oracula Graeca Selecta*), provvisti di testo critico, traduzione e commento è uno degli esiti attesi del Progetto cui si sta lavorando.

Gli studi raccolti in questa sede danno un'idea adeguata – crediamo – dei presupposti e dei metodi della ricerca più ampia che il Progetto persegue. In particolare, mirano a saggiare, attraverso una serie di studi di caso, alcune prospettive di indagine della massima importanza. Una riguarda la 'decifrazione' della trama dei rapporti intercorrenti tra i responsi metrici e i contesti narrativi e storiografici che ne danno conto. Un'altra si concentra sull'analisi del dettato testuale dei responsi, al fine di misurarne la vicinanza o la distanza rispetto alla tradizione poetica e accertare se e in quale misura il linguaggio oracolare ricalchi o evochi specifici luoghi. Un'altra ancora attiene allo studio dell'utilizzazione delle storie oracolari all'interno delle strategie storiografiche degli storici greci. E infine un'altra mira a recuperare i contenuti della memoria sociale arcaica della quale le storie oracolari sono parte.

La prima prospettiva colloca i responsi nel cuore delle storie oracolari, prendendo le distanze da una lunga tradizione di studi che ha considerato i responsi testi autonomi incorporati *a posteriori* in una narrazione preesistente, ovvero 'incorniciati' da un testo narrativo costruito per contestualizzarli. In realtà, studiare

in parallelo i testi dei responsi e le storie oracolari mostra come gli uni siano letteralmente ‘incastrati’ nelle altre, tanto che sembra lecito ritenere che oracoli e storie abbiano avuto origine insieme.

Quanto alla seconda prospettiva appena evocata, gli studi in corso, alcuni dei quali raccolti in questo volume, mostrano quanto nella storia della ricerca in materia si sia sottovalutato il significato del rapporto della poesia oracolare delfica con la tradizione poetica in tutte le sue forme. Quando invece tutto lascia intravedere un fenomeno di ampie proporzioni, che vede la poesia oracolare in grado di operare vistose riutilizzazioni e manipolazioni della tradizione poetica, in un più ampio quadro caratterizzato da un elevato numero di ‘tangenze’ testuali significative. Si apre la strada, che questo volume inizia con cautela a percorrere, per uno studio di vasto respiro della intertestualità nella poesia oracolare delfica.

Vi è poi l’ampio versante delle ricerche del Progetto che assume un particolare significato ai fini della comprensione delle strategie storiografiche di rappresentazione del passato e quindi, in definitiva, della memoria storica greca nel suo complesso. Poiché gli oracoli sono parte integrante delle storie che li raccontano, e poiché molte di queste storie, come ad esempio più d’una tra quelle che si leggono in Erodoto, sono tradizioni orali trasmesse di generazione in generazione, dobbiamo concludere che oracoli e storie oracolari erano un aspetto cruciale del modo in cui i Greci concepivano il passato e lo trasmettevano.

I saggi di questo volume contribuiscono ognuno da uno specifico angolo visuale a illustrare le prospettive di ricerca in questione e avviano a una rivalutazione d’assieme della letteratura oracolare delfica e del ruolo della memoria oracolare nel quadro del rapporto dei Greci con il proprio passato.

Chi scrive ha imparato molto dalla riflessione di quanti hanno offerto un saggio per il volume, dalle discussioni che tra noi si sono intrecciate, nonché dalla lettura dei testi consegnati. È possibile che qualcosa del genere valga anche per ognuno degli

autori, ed è forse lecito sperare che pure tra i futuri lettori vi sia chi possa in qualche misura profittarne.

Al momento della chiusura di un impegnativo lavoro, è un piacere ringraziare chi lo ha consentito e agevolato. Tanto più in questo caso. Sono dunque molto grato a tutti gli autori per la loro disponibilità e il loro lavoro. Ringrazio Diego Bordoni per l'aiuto prestato in una prima fase della preparazione del testo per la stampa. A Giorgia Proietti devo una collaborazione preziosa in ogni fase della genesi e del completamento di questo libro. Gliene sono riconoscente. Grazie infine anche a Fabio Serafini, Krzysztof Pawlikowski e Alina Postal per le solerti cure redazionali prestate al volume.

*Maurizio Giangiulio*

Trento, dicembre 2023

Avvertenza: le abbreviazioni utilizzate per gli autori antichi e per le rispettive opere sono quelle del *GI* Franco Montanari, *Vocabolario della lingua greca*, con alcune modifiche.



# ORACOLI DELFICI E STORIA GRECA





MAURIZIO GIANGIULIO

«QUATTRO BATTI E ARCESILAI QUATTRO».  
PER UNA LETTURA DI PW 70; FO. Q119  
(HDT. 4.163.2-3) AD ARCESILAO III DI CIRENE

**Abstract.** It is often overlooked that Herodotus' depiction of Arcesilaus III's life relied on a pre-existing oracular story, which accounted for both the king's unrelenting conflict with his adversaries and murder in Barce. Upon careful scrutiny of chapter 4.163 of the *Histories*, this narrative appears to be an essential component of the social memory of the 'new' republican Cyrene. At that time, the political community was crafting an anti-Battiad and anti-Persian identity.

Regarding the Delphic response in the centre of the narrative, which is reported in prose by Herodotus, there is reason to believe that it is not a single text. Arguably, a story circulated by word of mouth after the end of the monarchy combined into a single prose text two pre-existing Delphic verse oracles. The first was concocted after the Battiad's fall, while the second was circulated after Arcesilaus III's death. Both responses must have been incorporated into an oracular story that emphasized the predestined end of both the king and the entire Battiad dynasty and profoundly influenced Herodotus' account of the late sixth-century history of Cyrene.

**Keywords:** Cyrene - Battiads - Arcesilaus III - prose oracles - oracular story - post eventum oracles - social memory

[...] the distinct prohibition of the god “not even to aim a longer lineage than eighth Battiad princes”, seems plainly intended to deter the partisans of the dethroned family from endeavouring to reinstate them.

(Grote 1869, 462)

Oraculum intellegi non potest nisi ex narratione rerum, ad quas spectat.

(Benedict 1871, 48)

Die Kyrenaier wohl nach dem Sturze des Königtums das Orakel veranlaßten und in Umlauf setzten, um die Entthronung der Battiaden als eine von Gott gebotene, unabänderliche Tatsache hinzustellen.

(Busolt 1895, 533 n. 5)

L’oracle (manifestement apocriphe) [...]

(Legrand 1945, 178 n. 4)

### *Premessa. Arcesilao III e la storia dei Battiadi in Erodoto*

La trattazione erodotea della dinastia battiade (4.159-165, 167, 200-205) si concentra in particolare sul regno di Arcesilao III, sugli eventi che dopo la sua morte videro l’intervento persiano in Libia, specialmente contro Barce (oggi al-Marğ),<sup>1</sup> e infine la tragica fine della regina madre Feretime che la spedizione aveva richiesto (4.162-165, 167, 200-205). Anche solo dal punto di vista della distribuzione della materia la sproporzione è evidente: se ad Arcesilao è riservato tanto spazio quanto a tutti i cinque re che lo precedettero,<sup>2</sup> alla storia di Feretime ne compete circa il doppio, e dunque le vicende strettamente connesse, sue e del figlio, occupano uno spazio tre volte superiore a quello dedicato alla monarchia dalla fondazione di Cirene fino all’accesso al trono di Arcesilao.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Per una silloge delle fonti antiche su Barce, vd. Struffolino 2018.

<sup>2</sup> Grosso modo due pagine dell’edizione Hude.

<sup>3</sup> Sommando le due pagine su Arcesilao e le quattro su Feretime si ha un rapporto di 6 a 3.

Che non vi sia menzione degli ultimi due Battiadi, Batto IV e Arcesilao IV, peraltro non sorprende. È vero che la cronologia del primo, al potere all'epoca delle guerre persiane, non lo escludeva dal 'campo storico' delle *Storie*,<sup>4</sup> ma il regno del successore, sotto il quale la dinastia regale cadde – a quanto pare negli anni '50 – ne era al di fuori. Parrebbe che la fase finale della monarchia sia stata percepita da Erodoto come non pertinente al conflitto greco-persiano e al tempo stesso al di là dello spazio cronologico della sua opera, onde il suo silenzio, nonostante egli avesse frequentato una Cirene da poco libera dai re che pullulava di storie e memorie sulle vicende di epoca battiade.

La particolare attenzione per il momento di Arcesilao III e di Feretime può poi trovare spiegazione in riferimento alla struttura delle *Storie*. Perché proprio in quel momento culmina l'intreccio degli eventi che portò all'intervento persiano in Libia: l'altra «grande spedizione militare» preannunciata in 4.145.1, a conclusione dell'esposizione della spedizione scitica, dove è chiaro che per Erodoto le origini di Cirene e tutta la sua storia, appunto fino ad Arcesilao e Feretime, sono un'esposizione preliminare (*prodieghesis*) volta a spiegare proprio la ragione dell'intervento persiano. Il momento di Arcesilao III e di sua madre è esattamente quello che consente di darne conto. Che poi il testo erodoteo riveli una profusione di dettagli affatto degna di nota e lasci intravedere in filigrana un ancor più ricco tessuto di notizie e storie verosimilmente dipende dalla realtà storica stessa del tardo VI secolo a.C. È lecito pensare – vale a dire – che la complessità degli sconvolgimenti di quegli anni, in Cirenaica e nell'ampio e intricato quadro geopolitico che andava dalla Persia, all'Egeo e all'Egitto, abbia favorito la formazione e la preservazione di una scia di memorie e tradizioni particolarmente fitta, che in buona parte restarono accessibili a Erodoto.

---

<sup>4</sup> Circa i limiti cronologici dell'inchiesta e della narrazione erodotee, vd. Vannicelli 1993.

*Formazione e trasmissione delle tradizioni*

Uno stimolo per la formazione delle tradizioni relative ad Arcesilao e Feretime, ma allo stesso tempo un ‘canale’ significativo per la loro trasmissione, sono da ravvisare nella cultura politica degli ambienti elitari che a Cirene gestirono la fine della monarchia e l’avvio di una esperienza ‘repubblicana’. Le memorie costruite e propalate dagli accaniti avversari di Arcesilao III e di sua madre, legati a quella piazzaforte anti-battiade che fu Barce, e proprio per questo anche animati da fieri sentimenti anti-persiani, si inserivano perfettamente nella cultura politica della Cirene ‘liberata’. Non sembra un caso che la tradizione su Arcesilao e Feretime ne faccia gli artefici di crudeltà e atti orrendi e li veda compromessi con i Persiani:<sup>5</sup> appare del tutto chiara la torsione anti-battiade, anti-tirannica e anti-persiana della narrazione. Inoltre, vi sono enfatizzate le disgrazie di Barce, la città che aveva ucciso Arcesilao e subito per conseguenza la furia dei Persiani e di Feretime. Quanto poi all’arrivo dei Persiani a Cirene, la storia, riportata da Erodoto (4.203.1-3), che metteva in campo l’intenzione della città di resistere, la protezione divina assicurata da un vaticinio e l’atteggiamento non prevaricatore dei Persiani, è evidente mirasse ad allontanare il sospetto che Cirene avesse ceduto ai Persiani, laddove sarebbero stati gli autocrati Battiadi a medizzare.<sup>6</sup> In tutta evidenza anche questa storia appartiene al momento in cui, con il nuovo regime, a Cirene si costruiva un’identità collettiva anti-battiade e anti-persiana. Erodoto a sua volta rielabora questa memoria cirenaica: ‘lavora’ su Feretime per costruire un’immagine di regina vendicativa e crudele (al pari di Nitocri, Tomiri, e soprattutto Amestri, la consorte di Serse) e per ‘agganciare’ con particolare efficacia alla storia locale (attra-

---

<sup>5</sup> Per un’analisi più dettagliata, vd. Giangiulio 2010, 185-187.

<sup>6</sup> Beloch era sicuro che nel resoconto erodoteo si riflettesse una narrazione intesa a «die Kyrenaer von dem Vorwurf des μηδισμός rein zu waschen» (Beloch 1913<sup>2</sup>, 214).

verso il tema della vendetta di Feretime contro Barce) la storia dell'espansionismo persiano; e inoltre usa le memorie cirenaiche per fornire ulteriori angolature a una serie di grandi temi, particolarmente importanti nelle *Storie*, quali il rapporto tra il comportamento di sovrani e tiranni e il destino, tra eccessi di nequizia degli umani e punizione divina, tra limiti della conoscenza umana e sapere divino.

### *Una storia oracolare pre-erodotea*

In questo quadro, la vicenda di Arcesilao III presentata nelle *Storie* risulta di interesse affatto particolare, perché evidenzia la preesistenza a Erodoto di una storia oracolare che disegnava uno scenario sia della repressione dei suoi avversari da parte del Battiate, sia della sua morte. Siamo di fronte a una storia che faceva parte delle memorie della 'nuova' Cirene in cui Erodoto condusse le sue indagini, ma vi sono anche elementi, relativi ai primi anni di regno di Arcesilao, che sono indipendenti dalla storia oracolare.

Stando dunque a Erodoto, Arcesilao, una volta salito al trono, non volle conformarsi all'assetto dei rapporti istituzionali e di potere configurato da Demonatte di Mantinea durante il regno di Batto III 'lo zoppo',<sup>7</sup> ma rivendicò le prerogative regali avite e mise in discussione la distribuzione dei pubblici poteri. Il che portò a gravi torbidi. Il re animò una lotta civile tra fazioni contrapposte, ma fu piegato dai suoi antagonisti e dovette esulare. Si rifugiò a Samo. La regina madre Feretime lasciò Cirene anch'essa e riparò a Salamina di Cipro, presso Eueltone, al quale chiese ripetutamente, ma invano, un esercito che la riconducesse in patria. Arcesilao, per parte sua, si era dato a radunare a Samo un esercito composto di uomini d'ogni provenienza, ai quali prometteva di distribuire terre una volta lo avessero ricondotto sul

---

<sup>7</sup> Per una panoramica aggiornata su Demonatte, vd. Cohen-Skalli 2014; sui 'perieci', lucide notazioni in De Vido 2021.

trono. Poi si recò a Delfi, e la Pizia gli fornì un responso in cui lo esortava a non intraprendere alcuna azione una volta tornato in patria, aggiungendo che se avesse trovato un forno pieno di anfore non doveva «cuocerle», ma se lo avesse eventualmente fatto, e poi fosse entrato in uno spazio circondato dall'acqua, sarebbe morto. Arcesilao rientrò a Cirene e prese il potere. Dimenticò il responso pitico e prese a vendicarsi dei capi fazione che lo avevano esiliato. Alcuni di essi lasciarono Cirene; altri furono catturati e inviati a Cipro per essere messi a morte; altri ancora, che da Cirene si erano allontanati nella campagna e avevano trovato rifugio in un grande edificio a torre di proprietà di un certo Aglomaco, conobbero una fine atroce: Arcesilao li bloccò, fece accatastare legna intorno alla torre e fece appiccare il fuoco. Fu a questo punto che egli comprese l'oracolo ricevuto in precedenza (la torre era il forno e le anfore erano gli uomini al suo interno). Allora prese a temere la morte vaticinata e pensò che il faticoso spazio circondato dall'acqua fosse Cirene. Se ne tenne pertanto lontano e si spostò a Barce, dove regnava Alazir, il padre di sua moglie.<sup>8</sup> Ma alcuni esuli da Cirene lo uccisero mentre si aggirava nell'agorà, e con lui uccisero Alazir. Così Arcesilao compì il suo destino.<sup>9</sup>

### *Il contesto: eventi e cronologia*

Prima di esaminare il testo del responso ad Arcesilao, importa discutere degli eventi e della loro cronologia. Taluni punti sono meno scontati di quanto non sembri. Per quel che riguarda l'accesso al trono, il riferimento sicuro è la conquista dell'Egitto da

---

<sup>8</sup> Su questo antroponimo 'libico', vd. Masson 1974.

<sup>9</sup> Hdt. 4.164.4 (*fin.*): ἐξέπλησε μοῖραν τὴν ἑωυτοῦ. Qui Erodoto 'commenta' la vicenda del re battiade (vd. anche Baragwanath 2008, 130; 2020, 169-173, in partic. 171-172) e per la sua morte usa la stessa espressione utilizzata per Policrate (Hdt. 3.142.3).

parte di Cambise nel 525 a.C.: allora, o immediatamente dopo, il re Battiade si dichiarò vassallo persiano, insieme a tutti i Libi (Hdt. 3.13.3-4). Doveva essere succeduto a Batto III forse non già nel 530 a.C., ma intorno al 527 a.C.: la prima possibilità è quella comunemente accolta,<sup>10</sup> ma la seconda ha qualche vantaggio nel contesto della cronologia dinastica,<sup>11</sup> ed è forse da preferirsi.<sup>12</sup> Ad ogni modo, entro il 525/524 a.C. Arcesilao sarà entrato in conflitto con i maggiorenti a proposito delle prerogative regali abolite da Demonatte e che egli pretendeva di ristabilire;<sup>13</sup> avuta la peggio nella *stasis* che ne seguì, esulò a Samo e in seguito rientrò a Cirene. La sequenza degli eventi è indubbiamente serrata, ma l'alternativa è inverosimile: è ben difficile pensare che la violenza restauratrice della quale Arcesilao si mostrò capace sia stata tenuta a freno per molti anni e la *stasis* sia stata avviata anni solo dopo il 525 a.C., come pure si è sostenuto.<sup>14</sup> Che poi le vicende successive, vale a dire l'inacerbirsi della repressione da parte di Arcesilao e poi la sua morte, si siano svolte nel giro di solo una manciata di anni, deriva da una lettura abbastanza pedissequa della pagina erodotea. Al contrario, il corso precipitoso degli eventi che questa evoca sembra dipendere dalla logica narrativa intrinseca alla storia oracolare: essa doveva mostrare ica-

---

<sup>10</sup> Almeno da Bouhier 1746, 146, in poi.

<sup>11</sup> Ne risultano un po' meno serrate le fasi precedenti della storia battiade; inoltre, il 527 a.C. si concilia meglio con l'età di Feretime, la quale, ancora attivissima nei tardi anni Dieci, difficilmente avrà messo al mondo Arcesilao prima dei tardi anni Cinquanta.

<sup>12</sup> Vd. in proposito Noshy 1971, 77. Tutto lo studio è un contributo di prim'ordine alla storia cirenaica degli ultimi decenni del VI secolo a.C., che merita di essere valorizzato più di quanto non accada in genere; sono particolarmente grato alla Biblioteca dell'Istituto per l'Oriente Carlo Alfonso Nallino (Roma) per avermene messo a disposizione una copia elettronica.

<sup>13</sup> Che Demonatte abbia rimesso il potere comunitario *es meson* non è da intendersi come istituzione di una democrazia: il lessico può conciliarsi perfettamente con un quadro di 'isonomia' aristocratica, e dev'essersi trattato proprio del lessico che improntava la memoria di Demonatte coltivata nella Cirene anti-battiade degli anni seguiti alla fine della monarchia.

<sup>14</sup> Mitchell 1966; 1974.

sticamente come la sorte segnata di Arcesilao, espressa da Delfi in termini che il re non aveva voluto o saputo intendere, fosse ineludibile e destinata a compiersi presto.

### *La logica della storia oracolare e gli eventi*

Ma c'è di più, perché la logica della storia oracolare appare improntare di sé buona parte della tradizione sul regno di Arcesilao, come si evince dalla stessa rappresentazione delle sue ultime mosse. Arcesilao si dibatte disperatamente per sfuggire alla rete del destino e lascia Cirene, dove non si sente al sicuro perché sta fraintendendo l'oracolo, si ritrova solo e cerca rifugio presso il suocero a Barce, anch'egli peraltro destinato a morire insieme a lui, il che è esattamente quanto in seguito accade. A più attenta considerazione, la storia appare però poco verosimile: Arcesilao esercitava pienamente i poteri regali e non si comprende perché avrebbe dovuto abbandonare Cirene. Anche ammettendo che Cirene fosse divenuta per lui politicamente infida, a maggior ragione lo sarebbe stata per Feretime. Dunque, il racconto che vuole la regina lasciata da suo figlio a gestire la città non tiene. E poi, tutto lascia pensare che anche il rapporto di Arcesilao con Barce sia stato configurato *ad hoc*, in sintonia con la logica della storia oracolare. In realtà, ad entrare a Barce sarà stato il re in carica, e non l'uomo in fuga predestinato a un destino funesto. Si sarà trattato di un atto di forza, se è vero che Barce da tempo era in rapporti ambigui, se non apertamente conflittuali, con la dinastia battiade di Cirene. Barce conquistata, dunque, non estremo rifugio del re conscio della sua sorte ineluttabile.<sup>15</sup> Del ruolo di Alazir, poi, tutto sfugge, ma è lecito congetturare che egli abbia in qualche misura appoggiato Arcesilao.

---

<sup>15</sup> Il merito di aver riconosciuto la necessità di rileggere il rapporto tra Arcesilao e Barce in Erodoto va ascritto a Ibrahim Noshy (Noshy 1971, 68-71).



### *La cronologia degli anni di Arcesilao*

In una lettura siffatta, la scansione degli eventi nel tempo cambia. La repressione messa in atto da Arcesilao, la gestione di Cirene da parte sua e della regina madre, la spedizione persiana a Barce appaiono di una complessità e di una durata di cui la storia oracolare non aveva interesse a tener conto. E dunque gli anni implicati possono essere stati anche una decina, o poco meno. Quanto alla spedizione del satrapo egiziano Ariande contro Barce per vendicare la morte di Arcesilao,<sup>16</sup> sincronizzata da Erodoto con la spedizione scitica di Dario,<sup>17</sup> essa potrebbe essere collocata, pur senza necessariamente pensare a una coincidenza *ad annum*, intorno alla metà degli anni Dieci. La fine di Arcesilao a Barce si collocherebbe allora immediatamente prima, ad esempio nel 517 a.C. o nel 516 a.C.

L'esplorazione del contesto storico della storia oracolare in Erodoto e l'avvio di una discussione sul suo significato devono ora far posto a una disamina del responso pitico al re battiade.

### *PW 70; Fo. Q119 ad Arcesilao III, per il suo ritorno*

4.163.2. Ἡ δὲ Πυθίη οἱ χρᾶ τάδε· Ἐπὶ μὲν τέσσερας Βάττους καὶ Ἀρκεσίλεως τέσσερας, ὀκτὼ ἀνδρῶν γενεάς, διδοῖ ὑμῖν Λοξίης βασιλεύειν Κυρήνης· πλεόν μέντοι τούτου οὐδὲ πειρᾶσθαι παραινέει. 3. Σὺ μέντοι ἥσυχος εἶναι κατελθὼν ἐς τὴν σεωυτοῦ· ἦν δὲ τὴν κάμινον εὐρῆς πλέην ἀμφορέων, μὴ ἐξοπτήσης τοὺς ἀμφορέας ἀλλ'ἀπόπεμπε κατ' οὐρον· εἰ δὲ ἐξοπτήσεις [τὴν κάμινον], μὴ ἐσέλθῃς ἐς τὴν ἀμφίρρυτον· εἰ δὲ μή, ἀποθανεαὶ καὶ αὐτὸς καὶ ταῦρος ὁ καλλιστεύων.

[τὴν κάμινον] secl. van Herwerden, Stein, Powell, Legrand, Wilson.

<sup>16</sup> Ma forse per affermare la sua autorità su buona parte della Libia (come implica Erodoto).

<sup>17</sup> Non si accoglie qui la proposta di Noshy di ritenere molto impreciso il sincronismo stabilito da Erodoto (Noshy 1971, 60-65).

*Per quattro Batti e Arcesilai quattro, per otto generazioni di uomini, il Lossia vi concede di regnare su Cirene; più di questo vi raccomanda di non tentare nemmeno. (A)*

*E tu, una volta tornato nella tua terra, resta inattivo. Se trovi la fornace piena di anfore, non cuocere le anfore, ma falle partire col favore del vento; se invece le cuocerai,<sup>18</sup> non mettere piede nell'isola;<sup>19</sup> se no, perirai tu stesso e il toro più bello. (B)*

(trad. di chi scrive)

### *Questioni interpretative*

«Verschiedene fragen sich kreuzen»: con queste parole Ludwig Malten additava la rete di problemi sollevati dai nove oracoli che in Erodoto scandiscono la storia di Cirene.<sup>20</sup> Ma anche in uno solo di essi, come appunto quello per Arcesilao III, si pongono diversi problemi reciprocamente intrecciati, che al contempo sono di interesse generale per la valutazione della tradizione oracolare cirenaica nel suo complesso. Siamo di fronte a un responso unitario, o a un centone recenziere di preesistenti parti autonome? Dobbiamo ammettere che il testo prosastico in Erodoto sia il succedaneo di un originale (o più originali) in forma esametrica? E in questo caso la redazione in prosa è erodotea o pre-erodotea? È verificabile un'appartenenza originaria del responso alla storia oracolare che ne dà conto? È possibile constatare, e quanto rileva, una caratura folklorica della storia oracolare stessa? E infine, con quali modalità e finalità compositive Erodoto manipola gli elementi di una memoria storica e di una tradizione oracolare a lui preesistenti?

---

<sup>18</sup> Nel testo greco invalso è necessario espungere τὴν κάμινον: così Van Herwerden 1885; Powell 1938, 216 («One does not 'bake' a oven») e da ultimo Wilson 2015, 88 (che omette di menzionare Powell); analogamente, ma senza esplicita motivazione, Stein e Legrand 1945.

<sup>19</sup> Per la motivazione di questa scelta traduttiva, in luogo della resa invalsa 'area circondata dalle acque', vd. *infra*, pp. 18-19.

<sup>20</sup> Malten 1911, 196.

Un'analisi ravvicinata del testo oracolare dovrà in primo luogo chiedersi se il responso riportato come un testo unitario da Erodoto era originariamente tale, o risultava dall'aggregazione di due testi oracolari distinti.

*Per un'analisi del testo oracolare*

Vi è una prima parte dell'oracolo (Hdt. 163.2 Ἐπὶ μὲν – παραινέει) che dice i limiti della vicenda umana di una dinastia al potere. Possiamo definirla sezione A. Notevoli le similitudini, anche nel tono, brusco e finanche rude, con altri ben noti responsi pitici: quelli riferiti a Cipselo (PW 8; Fo. Q61; And. 7), ai Sicioniî (PW 23; Fo. Q73), a Gige (PW 51; Fo. Q96 1), a Creso (PW 53; Fo. Q100; And. 24) e ad Attalo I (PW 431; Fo. Q245; And. 125). La Pizia si rivolge ai Battiadi (ὑμῖν), e la logica del testo vuole che ad essi sia anche rivolta la raccomandazione a non prolungare il dominio regale. L'interpretazione testuale non può dunque non rilevare l'assenza di una stretta continuità logica tra la sezione A, sulla durata della dinastia, e la sezione seguente B, che invece concerne Arcesilao III, al quale la Pizia si rivolge direttamente. La distinzione tra le due sezioni è stata riconosciuta sin dall'Ottocento,<sup>21</sup> ma ancora oggi (A) e (B) vengono talora strettamente raccordate, incongruamente riferendo ad Arcesilao il comando della Pizia di non voler prostrarre la dinastia battiade oltre le otto generazioni.<sup>22</sup>

Ora, è unanime convinzione che (A) sia un testo *post eventum*, costruito successivamente alla caduta dei Battiadi. A rigore, potrebbe anche essere di poco anteriore, e appartenere al periodo convulso della caduta della monarchia. In ogni caso, difficilmen-

<sup>21</sup> Vd. Schubring 1862, 6-7, 42; Benedict 1871, 49; Oeri 1899, 26-27.

<sup>22</sup> Vd. ad esempio le traduzioni dell'oracolo in Parke - Wormell 1956, I, 156; Grene 1987, 342; Baragwanath 2020, 169; il precedente illustre è Hermann Diels (vd. *infra*, p. 24).

te si risale più indietro degli anni Cinquanta. Quanto a (B), vi si fa riferimento a due momenti che senza dubbio sono entrambi precedenti alla caduta dei Battiadi: il primo, la repressione messa in atto da Arcesilao III, avviata non prima del 525 a.C. e culminata anni dopo con l'incendio del *pyrgos* di Aglomaco; il secondo, quello delle vicende che portarono alla morte del re a Barce. I due momenti sono intrecciati tra loro in una sola profezia di morte, che appartiene a una tipologia piuttosto corrente di responso, in cui una figura al potere viene avvisata di evitare un certo luogo o una qualche azione, ma incorre comunque nel suo destino perché non identifica esattamente l'oggetto dell'avvertimento. Nella tradizione delfica gli esempi non mancano, dall'oracolo sulla morte di Esiodo (PW 206; Fo. L41; And. 53) a quelli per Creso e il fiume Halys (PW 53; Fo. Q100; And. 24), Archidamo II di Sparta (PW 168; Fo. Q195), Epaminonda (PW 258; Fo. Q207), Filippo II (PW 267; Fo. Q214) e Nerone (PW 597). Il responso per Arcesilao rappresenta il caso più antico. Naturalmente, siamo di fronte a una variazione su quel tema chiave nella tradizione oracolare che è l'interpretazione impropria o errata degli oracoli da parte del destinatario, alla quale spetta la funzione, com'è stato acutamente osservato, di «reinforce the very rightness, the fated nature, of the eventual outcome».<sup>23</sup>

### *L'oracolo nella memoria cirenaica antibattiade*

Nel caso dell'oracolo per Arcesilao, è evidente che esso sia stato confezionato allo scopo di comunicare un 'messaggio' forte: l'ineluttabilità della morte del sovrano malvagio. Ci si può chiedere se l'oracolo ebbe corso già a ridosso della scomparsa del re, oppure se solo dopo la caduta della monarchia prese forma nel contesto di un responso sulla durata dell'intera dinastia. Tuttavia, l'evidente assenza di coesione tra (A) e (B) conta molto a sfavore

---

<sup>23</sup> Harrison 2000, 156.

di quest'ultima ipotesi. In effetti, in un oracolo unitario,<sup>24</sup> quelle che ci appaiono chiaramente come due sezioni tra loro distinte sarebbero state collegate meglio. Si è allora indotti a credere che una storia oracolare sulla fine predestinata di Arcesilao III sia stata messa in circolazione forse negli anni terribili della vendetta di Feretime e della spedizione persiana, magari da coloro che avevano combattuto e ucciso Arcesilao. Successivamente, caduta la monarchia, forti esigenze identitarie e di legittimazione politica dovettero portare a riformulare le tradizioni su tutti i re in senso decisamente anti-monarchico e anti-battiade. Allora un oracolo sulla fine predestinata della dinastia potrebbe essere stato aggregato a quello sulla morte di Arcesilao, a dire che la caduta della dinastia era stata voluta dagli dèi già al tempo delle persecuzioni perpetrate da Arcesilao III.

Si lascia dunque verificare la presenza di precisi indizi del lavoro della memoria anti-battiade sulle tradizioni oracolari e sui testi dei responsi. Le une e gli altri vennero chiamati a scandire la storia di Cirene dalla fondazione sino al cambio di regime. Bisogna ammettere una sorta di 'bricolage' oracolare, un processo di manipolazione dei materiali tradizionali e dei testi.

*Enigmi e motivi folklorici: le componenti tradizionali del vaticinio e della storia oracolare*

Il linguaggio della seconda sezione dell'oracolo (B) ha una marcata connotazione enigmatica e metaforica, che dev'essere appartenuta alla redazione originale. L'oracolo è in definitiva un enigma che il destinatario deve risolvere per evitare la sua fine (il che peraltro non avviene). Appunto da un microtesto enigmatico è costituita la proibizione attinente alla fornace e alle anfore, la cui incomprensione da parte di Arcesilao avvia a compimento il suo

---

<sup>24</sup> Quale quello a cui pensavano Parke e Wormell, costruito «as a whole» dopo la fine dei Battiadi (Parke - Wormell 1956, I, 156).

destino. Allo stesso modo, la successiva profezia di morte che lo riguarda si incentra su un'enigmatica proibizione ad accedere a un'area fatale, concisamente definita ἀμφίρρυτος, proibizione alla quale è associata un'ulteriore oscura allusione a un toro (ταῦρος ὁ καλλιστεύων), riferita all'altra vittima predestinata, il re di Barce Alazir. Com'è ben noto, tanto nella tradizione oracolare, quanto nel folklore internazionale, è comune che ci si riferisca in termini enigmatici al luogo fatidico dove la storia trova la sua risoluzione o al segno misterioso che rivela il compimento della profezia.

Ma è il caso di discutere più da vicino il testo.

### ἡ κάμινος

Il termine, sicuramente attestato per la prima volta nei *pinakes* di Penteskouphia (Corinto), che sembrano collocarsi tra il secondo quarto e la fine del VI sec. a.C.,<sup>25</sup> indica una fornace 'verticale' per la cottura dei vasi ceramici, ma era riferito anche, a quanto pare in epoca meno risalente, a quelle a uso metallurgico.<sup>26</sup> Nell'oracolo la menzione delle 'anfore' dichiara però la pertinenza alla produzione ceramica. Del resto, la forma stessa di questa foggia di fornace, tondeggiante ed elevata in alzato, spesso ben più che ad altezza d'uomo, giustifica il rimando metaforico a una struttura rurale a torre. Inoltre, tanto l'uso di riempire la fornace di anfore sovrapposte le une sulle altre, quanto il suo inscindibile rapporto con il fuoco, il fumo e il rischio di esplosione, garantiscono ulteriormente la soluzione dell'enigma oracolare in riferi-

<sup>25</sup> Nel corpus dei *pinakes* vd. F 482+627+943+not numb., con l'immagine di una fornace ceramica e la designazione; l'iscrizione è in *JG IV 332* e Wachter 2001, COP 81 (p. 150); probabile la presenza di un'altra attestazione (κα[...] anche nel celebre *pinax* 'di Lokris' (F 683+757+822+829), forse non anteriore alla metà del secolo: vd. Wachter 2001, 144-145.

<sup>26</sup> Sulle fornaci greche, in particolare, ma non solo, quelle ceramiche, vd. ora Hasaki 2002, con ampia documentazione letteraria (alle pp. 52-63 una panoramica delle attestazioni di κάμινος), archeologica e iconografica (alle pp. 434-453 e 454-472 [Plates], un catalogo ragionato e una raccolta di immagini delle fornaci sui *pinakes* di Penteskouphia).

mento agli avversari di Arcesilao chiusi nella torre e all'incendio in cui bruciarono la torre/fornace e gli uomini/anfore.

Importa inoltre rilevare che il termine occorre ripetutamente anche in un testo esametrico sicuramente pre-ellenistico, molto peculiare perché completamente incentrato sul funzionamento della fornace, i rischi connessi al controllo del fuoco e le influenze di spiriti malefici 'specializzati' nel successo o nel fallimento della cottura. Si tratta del *Κάμινος*, uno degli 'epigrammi' pseudo-omerici citati nella *Vita Homeri* pseudo-erodotea,<sup>27</sup> in antico (Polluce), attribuito anche a Esiodo, dai moderni in genere considerato di matrice ateniese e talora datato al tardo V sec. a.C. Tuttavia, Albio Cesare Cassio ha mostrato nitidamente che le ragioni linguistiche e metriche addotte a sostegno della tesi invalsa non reggono in alcun modo, mentre nulla osta a ipotizzare che il testo sia tardo-arcaico e di matrice corinzia.<sup>28</sup> Come del resto ha magistralmente argomentato Bruno D'Agostino,<sup>29</sup> il testo si inserirebbe molto bene nel contesto socio-culturale e religioso degli ambienti artigianali corinzi di VI secolo a.C., circa i quali i *pinakes* di Penteskouphia offrono documentazione di ineguagliabile importanza. Si deve notare che nei *pinakes* la fornace, rappresentata ripetutamente, appare in stretta relazione con la sfera del divino, in quanto oggetto della protezione di Atena e di Posidone. L'epigramma pseudo-omerico per parte sua conferma pienamente il ruolo di Atena (v. 2) e fa un riferimento, che è privo di paralleli, e perciò quanto mai significativo, ai disastri che possono provocare una serie di demoni «distruttori delle fornaci».<sup>30</sup> Insomma, la fornace è

---

<sup>27</sup> Vd. ll. 433-461 pp. 212-213 Allen V = fr. 302 Merkelbach-West. Imprescindibile la minuziosa analisi in Markwald 1988, 219-244 e ancora utile Milne 1965, 102-113; vd. da ultimo Faraone 2001 (peraltro non sempre cogente). Da tener presente la penetrante lettura storico-religiosa che è in Detienne 1971, 172-176.

<sup>28</sup> Vd. l'*Appendix: Do we have any proof that the Κάμινος is an Attic poem?* in D'Agostino - Palmieri 2016, 174-176.

<sup>29</sup> D'Agostino - Palmieri 2016, in partic. 161-165.

<sup>30</sup> Vd. vv. 8-11.

un luogo fortemente segnato dal punto di vista religioso, in quanto luogo cruciale e importante, ma anche pericoloso. Sul piano della costruzione simbolica della narrazione tradizionale, sembra dunque spiegarsi bene perché nella storia oracolare la fornace appaia un luogo predestinato e maledetto al contempo, dove si consuma la vittoria solo apparente del re destinato a morire lui stesso.

### ἡ ἀμφίρρυτος

Si è sempre inteso ἡ ἀμφίρρυτος in riferimento a un centro abitato, talora identificato con Cirene (ripetendo l'errore di Arce-silao...), perché circondata da quattro grandi sorgenti,<sup>31</sup> ma più comunemente con Barce, nel presupposto che in entrambi i casi le città possano essere considerate in qualche misura 'circondate dall'acqua'. Tuttavia, se da un lato la storia oracolare mostra che l'allusione era proprio a Barce, dall'altro bisogna dubitare che essa fosse circondata dalle acque.<sup>32</sup> Allora è forse il caso di chiedersi se ἡ ἀμφίρρυτος con valenza antonomastica non possa essere una metafora per «l'isola», come in effetti suggeriscono le occorrenze epiche,<sup>33</sup> nelle quali, senza eccezione, l'aggettivo si accompagna a νῆσος o al toponimo di un'isola. E dunque lo scarto operato dal linguaggio oracolare sarebbe da riconoscersi nell'uso assoluto, in senso antonomastico. Se così è, il riferimento non poteva essere direttamente a Cirene o a Barce. Perché i due grandi abitati avrebbero dovuto essere 'isole'? Piuttosto, come fu intuito nel XIX secolo, ci si potrebbe chiedere se non sia in gioco un'ardita metafora che vedeva la pubblica piazza come un'isola circondata da uomini e

<sup>31</sup> Weld-Blundell 1895, 125-126.

<sup>32</sup> Stein nel suo commento (zw. Band, Berlin 1893, 144 *ad* 12 f.) cita il resoconto di viaggio di Frederick William Beechey, ma forza il senso di quanto vi si dice circa l'acqua presente nella valle in cui forse sorgeva Mergē [sic!], cioè l'antica Barce (vd. Beechey 1828, 390, 394-404). Anche il riferimento di Schubring 1862, 6 al resoconto delle esplorazioni di P. Della Cella nel 1817 sul sito di Mergē non regge a un controllo sull'originale.

<sup>33</sup> Vd. *LfggrE*, Band I A (1979), s.v. ἀμφίρυτος, ἀμφίρρυτος, c. 687 (H.-J. Newiger).



abitazioni:<sup>34</sup> il fatto è che la storia oracolare stessa suggerisce esattamente questa soluzione, nel momento in cui appunto nell'agora di Barce colloca la morte di Arcesilao.<sup>35</sup> Da ultimo, mette conto di ricordare che nel corpus dei responsi delfici esametrici è reperibile un'altra designazione enigmatica ed antonomastica dell'agora: si tratta dell'oracolo ai Tebani PW 81; Fo. Q130 (Hdt. 5.79.1), dove l'espressione ἐς πολύφημον<sup>36</sup> presuppone, e 'manipola', la *iunctura* omerica ἄγορὰ πολύφημος che occorre unicamente in *Od.* 2.150.<sup>37</sup> Dunque anche in PW 81, non diversamente che nel responso ad Arcesilao, la dizione omerica fornisce un sintagma composto da sostantivo e aggettivo, che la dizione oracolare per parte sua modifica sostantivando l'aggettivo e attribuendo ad esso il senso del sostantivo a cui in Omero l'attributo si riferisce: peraltro nel caso del responso per Arcesilao la costruzione metaforica sarebbe ancora più complessa, perché ἡ ἀμφίρρυτος starebbe per νῆσος e a sua volta νῆσος starebbe per ἄγορὰ.

ταῦρος ὁ καλλιστεύων

Quanto al «toro più bello», le ragioni dell'allusione ad Alazir non sembrano così incomprensibili come talora si opina,<sup>38</sup> a condizione si assuma che qui 'toro' stia per 're'. In effetti vi è un luogo dell'*Iliade* che, sulla base di una similitudine con il toro, eccellente e preminente nel gregge, presenta Agamennone come un leader che spicca tra tutti gli altri eroi.<sup>39</sup> L'immagine è un uni-

<sup>34</sup> Benedict 1871, 49; Studniczka 1890, 99.

<sup>35</sup> Sono grato all'amico Massimo Nafissi per aver richiamato la mia attenzione su questo punto.

<sup>36</sup> Ἡ δὲ Πυθίη ἀπὸ σφέων μὲν αὐτῶν οὐκ ἔφη αὐτοῖσι εἶναι τίσιν, ἐς πολύφημον δὲ ἐξενείκοντας ἐκέλευε τῶν ἄγχιστα δέεσθαι.

<sup>37</sup> Come notavano Stein (nella nota di commento a 5.79 l. 4) e Crahay 1956, 272.

<sup>38</sup> Ad esempio, per David Grene «it is impossible to say» perché «Alazir is the bull referred to in the oracle» (Grene 1987, 343 n. 63).

<sup>39</sup> Vd. *Il.* 2.477-483, in partic. 480-483 (ἢ ὅτε βοῦς ἀγέληφι μέγ' ἔξοχος ἔπλετο πάντων / ταῦρος· ὁ γάρ τε βόεσσι μεταπρέπει ἀγρομένησι· / τοῖον ἄρ' Ἀτρεΐδην θῆκε Ζεὺς ἡματι κείνῳ, / ἐκπρέπει' ἐν πολλοῖσι καὶ

cum nella letteratura arcaica, e difficilmente l'oracolo sarà stato confezionato indipendentemente da essa; anzi, è verosimile che l'immagine del (sovrano)/toro enigmaticamente evocata nell'oracolo intendesse attivare un riferimento intertestuale omerico. Vale anche la pena di ricordare, facendo riferimento a un contesto culturale più vasto, ma forse tutt'altro che estraneo alla Libia arcaica, che l'associazione del toro con la forza e il potere, già significativa nella tradizione mesopotamica,<sup>40</sup> in Egitto connotava in maniera simbolicamente forte la regalità faraonica.<sup>41</sup>

È solo una conferma il fatto che l'associazione di regalità e figura taurina riemerge nel III e IV secolo a.C., e in riferimento a figure reali di grandissimo spicco: Filippo II, in un luogo diodereo in cui si presuppone che tanto il Macedone quanto il re di Persia potessero essere visti come figure taurine,<sup>42</sup> e Attalo I, «figlio del divino toro» in un oracolo della profetessa dodonea Phaennis,<sup>43</sup> nonché *taurokeros* in un responso delfico in Diodoro.<sup>44</sup>

---

ἔξοχον ἠρώεσσι); per un'utile discussione, vd. Porter 2019 (4.2.3 *Agamemnon, the Preeminent Leader in Battle: 2, 477-483*).

<sup>40</sup> Watanabe 2002, 89-106.

<sup>41</sup> Hsu 2015.

<sup>42</sup> Diod. 16.91.2 (Paus. 8.7.6): αὐτὸς δὲ σπεύδων μὲν μετὰ τῆς τῶν θεῶν γνώμης ἐπανελέσθαι τὸν πόλεμον ἐτηρώτησε τὴν Πυθίαν εἰ κρατήσῃ τοῦ βασιλέως τῶν Περσῶν. ἡ δ' ἔχρησεν αὐτῷ τόνδε τὸν χρησμὸν (PW 266; Fo. Q213; And. 77) “ἔστεπται μὲν ὁ ταῦρος, ἔχει τέλος, ἔστιν ὁ θύσων”. ὁ μὲν οὖν Φίλιππος σκολιῶς ἔχοντας τοῦ χρησμοῦ πρὸς τὸ ἴδιον συμφέρον ἐξεδέχεται τὸ λόγιον, ὡς τοῦ μαντείου προλέγοντος τὸν Πέρσῃν ἱερείου τρόπον τυθήσεσθαι: τὸ δ' ἀληθὲς οὐχ οὕτως εἶχεν, ἀλλὰ τοῦναντίον ἐσημαίνειν ἐν πανηγύρει καὶ θεῶν θυσίαις τὸν Φίλιππον ὡσπερ τὸν ταῦρον ἐστεμμένον σφαγήσεσθαι. Crahay 1956, 49 sintetizza bene: nel momento in cui Filippo preparava la guerra alla Persia, chiede a Delfi se avrebbe avuto la meglio sul re dei Persiani e l'oracolo gli annuncia che il toro era incoronato e tutto era pronto per il sacrificio. Ma non morì il re di Persia, bensì lui stesso, ucciso da Pausania.

<sup>43</sup> Vd. Paus. 10.15.3 [v. 6] per il responso oracolare, e 10.12.10 sull'identità di Phaennis. In Internet è disponibile una conferenza di Ekaterina Berzov (Mosca) su *'The Dear Son of a Bull' in the Phaennis' Oracle* (<https://www.youtube.com/watch?v=-IQ8HS6ALVQ>).

<sup>44</sup> PW 431, v. 2; Fo. Q245; And. 125 (Diod. 35.13).

Più in generale, importa notare a questo punto che il linguaggio enigmatico e oscuramente allusivo con il quale nell'oracolo per Arcesilao si evoca la sorte di un potente destinato alla sventura rimanda alla dimensione folklorica del racconto tradizionale, e in particolare di quelli incentrati sui *folk riddles*.<sup>45</sup> Come scrisse Aly, l'oracolo «fußt in volkstümlicher Rätselkunst».<sup>46</sup> Inoltre, la dizione è povera di stilemi epici e priva di sofisticazione letteraria. Insomma, tutto sembra concorrere a indiziare tanto la natura tradizionale, di matrice folklorica, del materiale narrativo presente nella storia oracolare, quanto la comunicazione orale di essa.

Dall'oracolo per Arcesilao viene dunque un'interessante conferma della prospettiva che Joseph Fontenrose enunciava nel secondo capitolo (*Oracles of Folkloric Origin*) del suo grande studio sugli oracoli delfici:

In many responses [...] the terms used or the asserted condition of fulfillment mislead the receiver, falsely reassuring or discouraging him, because they are obscure or because words are not employed in their ordinary meanings. Prophecies like these occur frequently in the legends and folktales of many peoples. Some of these oracles are enigmatic in expression, and many appear riddles in origin.<sup>47</sup>

### *La profezia di morte*

Del tutto congruente con questa caratura espressiva dell'oracolo è la natura folklorica anche della profezia di morte rivolta ad

---

<sup>45</sup> Per un primo orientamento sulla vasta letteratura relativa, vd. Green - Pepicello 1979; 1984; Kaivola-Bregenhøj 2001; Berra 2008; su enigmi e oracoli greci, Schultz 1909, 65-81; Parke - Wormell 1956, II, xxvii-xxviii; Fontenrose 1978, 79-83.

<sup>46</sup> Aly 1921, 136; più in generale, come notava Parke, «Oracles in fact are always close to riddles and often shade off into them» (Parke - Wormell 1956, II, xxvii).

<sup>47</sup> Fontenrose 1978, 58. L'oracolo per Arcesilao appartiene a tutti gli effetti a una lunga serie di responsi che consistono di «[a]mbiguous and obscure Prohibitions and Warnings», elencati e classificati in Fontenrose 1978, 437 (Mode C2).

Arcesilao, che sul piano del contenuto è elemento cruciale della storia oracolare. Si tratta di una di quelle *Todesprophezeiungen* che sono particolarmente diffuse nel folklore e in tutti i generi del racconto tradizionale, non solo in Europa.<sup>48</sup> Siamo nell'ambito delle *Schicksalserzählungen*,<sup>49</sup> ora classificate come *Tales of the Predestined Death* da Hans-Jörg Uther (ATU 934) sulla base degli studi di Antti Amatus Aarne e Stith Thompson.<sup>50</sup> La variante qui presente è incentrata sul motivo della fatale violazione di un tabù, in questo caso, come si è già visto, il divieto di accesso a un determinato spazio. Al motivo Fontenrose riferiva la designazione, più generica e non adottata negli studi folklorici, di «Jerusalem chamber motiv».<sup>51</sup> Ad ogni modo, si tratta di un motivo ricorrente nella tradizione oracolare delfica, come si è già rilevato, ma anche diffuso ampiamente nel patrimonio mitico e leggendario greco, così come nel folklore internazionale. Con riferimento al *Motif-Index* di Stith Thompson lo si identificherà più propriamente con il motivo C 610 (*The one forbidden place*).<sup>52</sup>

### *Un'originaria redazione esametrica?*

È necessario chiedersi se l'oracolo ad Arcesilao avesse avuto un'originaria forma metrica, perché nel testo erodoteo le tracce di versificazione esametrica sono cospicue. Possiamo osservare la presenza delle seguenti *iuncturae* spondaico-dattiliche: ὀκτ(ῶ) ἀνδρῶν γενεάς; Κυρήνης βασιλεύειν (invertendo l'*ordo verborum* erodoteo); ἥσυχος εἶναι; ἀπόπεμπε κατ'

<sup>48</sup> Per una presentazione in breve è utile Brednich 2010, ma per una più esaustiva analisi vd. Brednich 1964, 78-148; 1967.

<sup>49</sup> Brednich 1967, 101.

<sup>50</sup> Vd. Uther 2004.

<sup>51</sup> Per il motivo che egli così denomina, vd. Fontenrose 1978, 58-62.

<sup>52</sup> Vd. Thompson 1955-1958. Molto utile la discussione dell'analogo motivo C 611 in Ashliman 2005.

οὔρον;<sup>53</sup> ἀμφίρρυτον; ταῦρος ὁ καλλιστεύων. La concentrazione di tali strutture è da considerarsi un indizio cogente di un'originaria forma esametrica dell'oracolo nella tradizione. La ricostruzione che ebbe modo di farne Hermann Diels ne è una dimostrazione.

τέσσερας ἐς Βάττους καὶ τέσσερας Ἄρκεσιλάους,  
ὀκτὼ δὴ γενεάς, Φοῖβος διδοῖ ὕμμι ἀνάσσειν.  
μηδὲ πλέον πειρᾶν, ἀλλ' ἦσυχος ἦσο χατελθῶν.  
εἰ δὲ τότ' ἀμφορέων πλείην εὐροίη κάμινον,  
μή σφ' ἐξοπτήσης, ἀλλ' ἄψ ἀπόπεμπε κατ' οὔρον.  
εἰ δ' ἐξοπτήσης, ἀλέειν ἀμφίρρυτον αἶαν·  
εἰ δὲ μή, αὐτὸς ὀλῆ ταῦρός θ' ἅμα καλλιστεύων.

Non sorprenderà perciò che tra gli oracoli delfici cirenaici ve ne sia almeno un altro verosimilmente redatto in forma esametrica in origine, ma appunto citato in prosa da Erodoto. Si tratta dell'oracolo concernente Demonatte in Hdt. 4.161.2 (PW 69; Fo. Q118): Διεδέξατο δὲ τὴν βασιληίην τούτου τοῦ Ἄρκεσίλεω ὁ παῖς Βάττος, χωλός τε ἔων καὶ οὐκ ἀρτίπους. Οἱ δὲ Κυρηναῖοι πρὸς τὴν καταλαβοῦσαν συμφορὴν ἔπεμπον ἐς Δελφοὺς ἐπειρησομένους ὄντινα τρόπον καταστησάμενοι κάλλιστα ἂν οἰκέοιεν. Ἡ δὲ Πυθίη ἐκέλευε ἐκ Μαντινέης τῆς Ἄρκαδων καταρτιστῆρα ἀγαγέσθαι. Anche in questo caso la ricostruzione dei versi che è stata autorevolmente proposta potrebbe cogliere nel segno.<sup>54</sup> Il responso doveva essere breve e, considerate le altre citazioni di versi oracolari di cui Erodoto si compiace nelle stesse pagine, non si vede perché egli dovrebbe essere stato il responsabile della sua ricodifica in prosa.

<sup>53</sup> Vale la pena di ricordare che Georg Ferdinand Dümmler aveva segnalato a Franz Studniczka (Studniczka 1890, 99) la possibilità che ἀπόπεμπε κατ' οὔρον nel testo in prosa fosse una eco di ἀποπέμπειν in Hes. *Th.* 87 e che il responso esametrico avesse μὴ τοὺς ἀμφορέας ἐξοπτᾶν ἀλλ' ἀποπέμπειν.

<sup>54</sup> Vd. Parke - Wormell 1956, II, 31: Μαντινὴ πόλις ἐστὶν ἐν Ἀρκαδίῃ πολυμήλω | ἔνθεν τοι κέλομαί σε καταρτιστῆρ' ἀγαγέσθαι.

*Sul testo esametrico di Hermann Diels*

Quanto al testo dell'oracolo ad Arcesilao ricostruito da Diels, si deve osservare che esso presta il fianco ad alcuni rilievi. Esso è concepito come un responso perfettamente unitario, tanto che il rapporto tra le sezioni A e B risulta molto stretto, in quanto sia l'invito a «non tentare nemmeno», sia quello a restare inattivo vi si trovano riferiti ad Arcesilao! Il che è palesemente incongruo, in quanto il senso e il testo riferiscono ai Battiadi l'invito a non tentare di prostrarre la dinastia regale, e invece ad Arcesilao l'invito a non far nulla. Pare dunque difficile riconoscere coerenza logica e comunicativa a un vaticinio quale quello ricostruito da Diels. Nel testo prosastico in Erodoto risulta ancora chiaro che il rapporto tra (A), la profezia della fine dei Battiadi, e (B), le profezie di sventura rivolte ad Arcesilao III, è di mero accostamento, e la logica sembra: Arcesilao era destinato a finire, e finì, la dinastia stessa era destinata ad avere solo otto sovrani, e solo tanti ne ebbe. L'oracolo esametrico costruito alla caduta dei Battiadi collegava A e B, ma non possiamo sapere esattamente come; in ogni caso i versi 3 e 4 dovevano avere un tenore diverso da quello che hanno nel testo restituito da Diels.

*Un responso in origine esametrico?*

Ancora più rilevante è la questione se Erodoto abbia egli stesso ridotto in prosa un testo originariamente esametrico, ovvero abbia recepito una versione prosastica dalla tradizione di cui si avvaleva. Per orientarsi è il caso di osservare le modalità con le quali i testi dei responsi oracolari sono presentati nelle *Storie*. Le più comuni sono: discorso diretto (DD) e citazione di un testo metrico, o discorso indiretto (ID) ed esposizione in prosa del contenuto del responso. Invece, nel caso dell'oracolo per Arcesilao III, la modalità è: discorso diretto (DD) e citazione in prosa (apparentemente letterale) del testo del responso. Si tratta di una

modalità che nelle *Storie* occorre soltanto un'altra volta, se si prescinde dalla cosiddetta *apologia* della Pizia in Hdt. 1.91 (che però non è presentata come un responso oracolare), vale a dire nel caso del responso delfico ai Cretesi a proposito dell'aiuto ai Greci contro i Persiani (PW 93; Fo. Q145 - Hdt. 7.169.1). Degno di nota che anche in questo caso il testo erodoteo si riveli in tutta evidenza basato su un testo metrico, sebbene non sia consentito ricostruirlo e resti il dubbio se esso avesse forma esametrica o giambica, stante la presenza di vestigia che orienterebbero nell'una e nell'altra direzione.<sup>55</sup>

Si può evitare di insistere sul fatto che, come vide già Stein,<sup>56</sup> l'oracolo delfico ai Cretesi era una composizione poetica redatta *post eventum* in ambiente cretese per giustificare il mancato intervento contro i Persiani. Piuttosto, bisogna chiedersi perché esclusivamente in questo caso e in quello dell'oracolo per Arcesilao, dunque per due volte soltanto, Erodoto, allo scopo di riferire testualmente un testo oracolare metrico, lo avrebbe ridotto in prosa, a fronte dei molti casi in cui egli cita *verbatim* il testo metrico o presenta in prosa solo una generica sintesi del contenuto. In effetti, non se ne vedono le ragioni. È in realtà verosimile in entrambi i casi che due narrazioni strutturate e significative per la comunità locale, e perciò tramandate nel tempo, dunque ormai tradizionali, avessero affidato alla prosa i testi di responsi oracolari che nella fase formativa della tradizione avevano invece forma metrica. In definitiva, sembra preferibile pensare che Erodoto nel caso degli oracoli su Demonatte e Arcesilao III si sia avvalso di racconti e informazioni in cui la forma esametrica degli oracoli era scomparsa,<sup>57</sup> come era scomparsa nel caso dell'oracolo ai Cretesi.

---

<sup>55</sup> Per i dati relativi, vd. le osservazioni di Aldo Corcella e Pietro Vannicelli nel commento 'Valla' al VII libro (rispettivamente, 12 e n. 4; 510-511).

<sup>56</sup> Vd. il suo commento *ad loc.* (vierter Band, Berlin 1908<sup>6</sup>, p. 170).

<sup>57</sup> Come a suo tempo videro Benedict 1871, 35; Mollmann 1889, 22; Malten 1911, 198, ma non in questo caso Stein, il quale si mostrava sicuro che fosse stato Erodoto a citare in prosa il responso esametrico (vd. il commento a 4.164 l. 11). Una discussione di questo punto in Giangiulio 2001, 126-127.

L'eliminazione della forma metrica sarà avvenuta quando, dopo la caduta dei Battiadi, venne configurato un oracolo che ricordava i limiti predestinati della durata della dinastia e proseguiva evocando la profezia di morte di Arcesilao III.

*Il responso quale parte integrante della storia oracolare*

Assume ora particolare importanza sottolineare che la sezione B del responso, cioè appunto la profezia di morte ad Arcesilao, è del tutto incomprensibile a prescindere dalla narrazione della sua vicenda, della quale l'oracolo fa parte. La pericope ἦν δὲ τὴν κάμινον εὐρησ πλῆην ἀμφορέων, μὴ ἐξοπτήσης τοὺς ἀμφορέας presuppone l'incendio che Arcesilao fa appiccare al *pyrgos* dove si erano rifugiati alcuni dei suoi avversari; a essere implicata, come si è visto, è l'equivalenza di κάμινος e πύργος e di ἀμφορέας e ἄνδρες. Ma anche l'oscuro vaticinio circa la morte di Arcesilao e del 'toro più bello' in 'un'isola' (o, se si vuole, in 'un luogo circondato dall'acqua') non ha senso se non nel contesto della storia oracolare.

Tutto questo significa che il testo oracolare (B) non può aver avuto origine come testo indipendente, preesistente a una storia di Arcesilao la quale solo successivamente sarebbe stata adattata all'oracolo e con esso raccordata. Viceversa, non può che trattarsi di un testo oracolare concepito e formulato nell'ambito della narrazione che lo mette in primo piano. Dunque, la storia oracolare si è ingenerata contestualmente all'oracolo e questo è stato concepito insieme alla storia, come parte integrante e inscindibile di essa.

Con la caduta dei re Battiadi, la sezione A del testo del responso, per parte sua, venne premessa, come si è già argomentato, alla sezione B – peraltro non senza una qualche goffaggine<sup>58</sup> –, a sottolineare che non solo la fine del dispotico e crudele Arcesilao III

---

<sup>58</sup> Σὺ μέντοι ἦσυχος εἶναι κατελθὼν ἐς τὴν σεωυτοῦ opera un raccordo molto artificioso tra le due parti.



era predestinata e sancita dal dio di Delfi, ma anche quella della dinastia tutta.

### *Erodoto e la storia oracolare*

Appare rilevante nell'ambito della discussione proposta in queste pagine che la profezia sul destino di morte, inascoltata o incompresa da chi la riceve, il quale, pur muovendosi per premunirsi, agisce in modo tale che comunque la sua fine ne risulta accelerata, sia un dispositivo narrativo legato a una visione di tipo fatalistico del rapporto tra divino e umano che era piuttosto caratteristica delle storie oracolari presentate da Erodoto. Degna di nota in questo senso è la notazione di 'commento' che Erodoto appone alla storia di Arcesilao in 4.164.4 *fin.* (Ἀρκεσίλεως μὲν νυν εἴτε ἐκῶν εἴτε ἀέκων ἄμαρτῶν τοῦ χρησμοῦ ἐξέπλησε μοῖραν τὴν ἔωτοῦ): il re aveva malinteso l'oracolo facendo consapevolmente (cioè vendicarsi dei suoi avversari) quanto gli era stato raccomandato di non fare (darsi all'azione una volta tornato in patria), ma anche opinando di potersi salvare dalla profezia di morte lasciando Cirene per Barce, inconsapevole però che proprio lì si sarebbe consumata la sua sorte. Il destino che avviluppava Arcesilao come in una rete inestricabile era ineluttabile.<sup>59</sup>

Peraltro importa sottolineare che Erodoto, per parte sua, colloca in una dimensione ancora più ampia la storia oracolare relativa allo sventurato re battiade. Da perfetto conoscitore della tradizione orale arcaica e del versante oracolare di essa, da vero 'Master of signs',<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Si è ritenuta 'ironica' l'osservazione erodotea (Corcella, in Asheri - Lloyd - Corcella 2007, 692 *ad loc.*), ma è forse preferibile pensare con Hans Klees (Klees 1965, 75) che Erodoto stia notando che anche in questo caso, come in quello di Creso e dell'oracolo per il figlio Ati, «[s]elbst die wachste Aufmerksamkeit schützt nicht vor einer unerwarteten Erfüllung des Spruches»: Arcesilao voleva forse evitare la sorte vaticinata, come Creso, ma fu tutto inutile, in entrambi i casi.

<sup>60</sup> L'espressione ricalca il titolo di Hollmann 2011 (qui anche alcuni cenni all'oracolo per Arcesilao alle pp. 115-116).

egli ne fa un'illustrazione emblematica della *humana condicio*, cessando un ennesimo tassello della sua rappresentazione dell'insufficienza del sapere umano di fronte a quello divino, dell'incapacità degli uomini di sottrarsi al destino loro riservato, dell'emblematica caduta che attende chi prevarica. Tutto ha i suoi limiti nella vicenda degli uomini, e a costoro questi limiti sono ignoti. Essi credono di sapere, o di poter capire – anche in questo la cultura della tradizione oracolare e quella di Erodoto convergono perfettamente – ma i soli a conoscere e saper indicare il senso delle cose sono il dio oracolare, e sopra di lui, il padre Zeus.

### Bibliografia

Aly 1921

W. Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen. Eine Untersuchung über die volkstümlichen Elemente der altgriechischen Prosaerzählung*, Göttingen 1921 [zw. durchges. Aufl. versehen v. L. Huber, Göttingen 1969].

Asheri - Lloyd - Corcella 2007

D. Asheri - A.B. Lloyd - A. Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, ed. by O. Murray - A. Moreno, Oxford 2007.

Ashliman 2005

L. Ashliman, "Tabu: Forbidden Chambers. Motif C 611", in J. Garry - H. El-Shamy (eds.), *Archetypes and Motifs in Folklore and Literature. A Handbook*, New York 2005, 118-121.

Baragwanath 2008

E. Baragwanath, *Motivation and Narrative in Herodotus*, Oxford 2008.

Baragwanath 2020

E. Baragwanath, "History, Ethnography, and Aetiology in Herodotus' Libyan *logos*", in C. Constantakopoulou - M. Fragoulaki (eds.), *Shaping Memory in Ancient Greece: Poetry*,

*Historiography, and Epigraphy*, (Histos Supplement 11), Newcastle upon Tyne 2020, 155-188.

Beechey 1828

F.W. Beechey, *Proceedings of the Expedition to Explore the Northern Coast of Africa from Tripolis Eastward in MDCCCXXI and MDCCCXXII [...]*, London 1828.

Beloch 1913<sup>2</sup>

J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I 2, Strassburg 1913<sup>2</sup>.

Benedict 1871

F. Benedict, *De oraculis ab Herodoto commemoratis quaestionum pars prior*, diss. Bonnae 1871.

Berra 2008

A. Berra, *Théorie et pratique de l'énigme en Grèce ancienne. Études classiques. École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)*, Paris 2008.

Bouhier 1746

J. Bouhier, *Recherches et dissertations sur Hérodote, avec des Mémoires sur la vie de l'Auteur*, Dijon 1746.

Brednich 1964

R.W. Brednich, *Volkserzählungen und Volksglaube von den Schicksalsfrauen*, Helsinki 1964.

Brednich 1967

R.W. Brednich, “Die osteuropäischen Volkssagen vom vorherbestimmten Schicksal”, in H. Ringgren (ed.), *Fatalistic Beliefs in Religion, Folklore, and Literature* (Papers read at the Symposium on Fatalistic Beliefs held at Åbo on the 7th-9th of September, 1964), *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 2, Stockholm 1967, 97-117.

Brednich 2010

R.W. Brednich, *Todesprophezeiungen*, in *Enzyklopädie des Märchens*, Band 13 *Suchen – Verführung*, Berlin - New York 2010, cc. 726-731.

Busolt 1895

G. Busolt, *Griechische Geschichte*, II<sup>2</sup>, Gotha 1895.

Chamoux 1953

F. Chamoux, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, Paris 1953.

Cohen-Skalli 2014

A. Cohen-Skalli, “Sur la réforme de Démonax à Cyrène. Hermipp. *FGrHist Cont.* 1026 F 3 et D.S. fr. 8, 43”, in S. De Vido (a cura di), *Poteri e legittimità nel mondo antico. Da Nanterre a Venezia in memoria di Pierre Carlier*, Venezia 2014, 85-97.

Crahay 1956

R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956.

D’Agostino - Palmieri 2016

B. D’Agostino - M.G. Palmieri, “Potters, Hippeis and Gods at Penteskouphia (Corinth), Seventh to Sixth Centuries BC”, in J. Bintliff - K. Rutter (eds.), *The Archaeology of Greece and Rome. Studies in Honour of Anthony Snodgrass*, Edinburgh 2016, 155-182.

Detienne 1971

M. Detienne, “Athena and the Mastery of the Horse”, *HR* 11.2 (1971), 161-184.

De Vido 2021

S. De Vido, “Perieci di Cirene”, in E.E. Prodi - S. Vecchiato (a cura di), *Phaidimos Hektor. Studi in onore di Willy Cingano per il suo 70mo compleanno*, Venezia 2021, 393-408.

Diels 1897

H. Diels, *Parmenides. Lehrgedicht, griechisch und deutsch von H. D.*, Berlin 1897.

Faraone 2001

C.A. Faraone, “A collection of curses against kilns (Homeric Epigram 13. 7-23)”, in S.J. Collins - M.M. Mitchell (eds.),

*Antiquity and Humanity: Essays on Ancient Religion and Philosophy Presented to H. H. Betz*, Tübingen 2001, 435-449.

Fontenrose 1978

J. Fontenrose, *The Delphic Oracle: Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley - Los Angeles - London 1978.

Giangiulio 2001

M. Giangiulio, "Constructing the Past: Colonial Traditions and the Writing of History. The Case of Cyrene", in N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford 2001, 116-137.

Giangiulio 2010

M. Giangiulio, "Cirene, Barca e i Persiani", in M. Giangiulio (a cura di), *Memorie coloniali*, Roma 2010, 179-191.

Green - Pepicello 1979

T.A. Green - W.J. Pepicello, "The Folk Riddle: A Redefinition of Terms", *Western Folklore* 38.1 (1979), 3-20.

Green - Pepicello 1984

T.A. Green - W.J. Pepicello, "The Riddle Process", *The Journal of American Folklore* 97.384 (1984), 189-203.

Grene 1987

D. Grene, *Herodotus: The History*, Chicago - London 1987.

Grote 1869

G. Grote, *A History of Greece; From the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great II* (a new edition in twelve volumes), vol. III, London 1869, 459-465.

Harrison 2000

T. Harrison, *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford 2000.

Hasaki 2002

H. Hasaki, *Ceramic Kilns in Ancient Greece: Technology and Organisation of Ceramic Workshops*, Ph.D. Diss., University of Cincinnati 2002.

Hollmann 2011

A. Hollmann, *The Master of Signs. Signs and the Interpretation of Signs in Herodotus' Histories*, (Hellenic Studies Series 48), Washington, DC 2011.

Hsu 2015

S.W. Hsu, "Der Stier als Symbol des altägyptischen Königtums", *Aula Orientalis* 33.2 (2015), 243-254.

Kaivola-Bregenhøj 2001

A. Kaivola-Bregenhøj, *Riddles: Perspectives on the Use, Function, and Change in a Folklore Genre*, (Studia Fennica Folkloristika 10), Helsinki 2001.

Klees 1965

H. Klees, *Die Eigenart des griechischen Glaubens an Orakel und Seher. Ein Vergleich zwischen griechischer und nichtgriechischer Mantik bei Herodot*, Stuttgart 1965.

Laronde 1990

A. Laronde, "Cyrène sous les derniers Battiades", in B. Gentili (a cura di), *Cirene. Storia, mito, letteratura. Atti del Convegno della S.I.S.A.C (Urbino, 3 luglio 1988)*, Urbino 1990, 35-50.

Legrand 1945

Ph.E. Legrand, *Hèrodot. Histoires. Livre IV Melpomène*, Paris 1945.

Malten 1911

L. Malten, *Kyrene: Sagengeschichtliche und historische Untersuchungen*, Berlin 1911.

Markwald 1988

G. Markwald, *Die Homerischen Epigramme. Sprachliche und inhaltliche Untersuchungen*, Königstein 1988.

Masson 1974

O. Masson, “L’inscription généalogique de Cyrène (SGDI 4859)”, *BCH* 98.1 (1974), 263-270.

Milne 1965

M.J. Milne, “The Poem Entitled «Kiln»”, in J.V. Noble (ed.), *The Techniques of Painted Attic Pottery*, London 1965, 102-113.

Mitchell 1966

B.M. Mitchell, “Cyrene and Persia”, *JHS* 86 (1966), 99-113.

Mitchell 1974

B.M. Mitchell, “Note on the Chronology of the Reign of Arcesilas III”, *JHS* 94 (1974), 174-177.

Mollmann 1889

E. Mollmann, “Herodots Darstellung der Geschichte von Cyrene”, in *Bericht über das Kneiphöfische Stadt-Gymnasium zu Königsberg in Pr. während des Jahres 1888/89*, Königsberg 1889, 3-24.

Noshy 1971

I. Noshy, “Arcesilaus III”, in *Libya in History*, Benghazi 1971, 53-78.

Oeri 1899

A. Oeri, *De Herodoti fonte Delphico*, Basileae 1899.

Parke - Wormell 1956

H.W. Parke - D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, 2 vols., Oxford 1956.

Porter 2019

A. Porter, *Agamemnon, the Pathetic Despot: Reading Characterization in Homer*, (Hellenic Studies Series 78), Washington, DC 2019.

Powell 1938

J.E. Powell, “Notes on Herodotus-III”, *CQ* 32.3/4 (1938), 211-219.

Sánchez Mañas 2017

C. Sánchez Mañas, *Los oráculos en Heródoto. Tipología, estructura y función narrativa*, Zaragoza 2017, 75-79.

Schubring 1862

J.J. Schubring, *De Cypselo Corinthiorum tyranno*, diss. Gottingae 1862.

Schultz 1909

W.V. Schultz, *Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise I: Die Rätselüberlieferung*, Leipzig 1909.

Struffolino 2018

S. Struffolino, *Barce di Cirenaica. Commento storico alle fonti letterarie*, Milano 2018.

Studniczka 1890

F. Studniczka, *Kyrene, eine altgriechische Göttin. Archæologische und mythologische Untersuchungen*, Leipzig 1890.

Thompson 1955-1958

S. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, I-VI, Bloomington (IN), 1955-1958.

Thrige 1828

J.P. Thrige, *Res Cyenensium a primordis inde civitatis usque ad aetatem, qua in provinciae formam a Romanis est redacta novis curis illustravit J.P. T.*, Hafniae 1828.

Uther 2004

H.J. Uther, *The Types of International Folktales: A Classification and Bibliography, Based on the System of Antti Aarne and Stith Thompson*, Helsinki 2004.

Van den Eersten 2019

A. Van den Eersten, *Metaphor in Herodotus' Histories*, Thesis Universiteit van Amsterdam 2019.



Van Herwerden 1885

H. Van Herwerden, *HERODOTOU HISTORIAI praesertim in usum scholarum recognovit et brevi annotatione instruxit Henricus van Herwerden*, Traiecti ad Rhenum 1885.

Vannicelli 1993

P. Vannicelli, *Erodoto e la storia dell'alto e medio arcaismo (Sparta-Tessaglia-Cirene)*, Roma 1993.

Wachter 2001

R. Wachter, *Non-Attic Greek Vase Inscriptions*, Oxford 2001.

Watanabe 2002

C.E. Watanabe, *Animal Symbolism in Mesopotamia: A Contextual Approach*, Wien 2002.

Weld-Blundell 1895-1896

H. Weld-Blundell, "A Visit to Cyrene in 1895", *ABSA* 2 (1895-1896), 113-140.

Wilson 2015

N. Wilson, *Herodotea. Studies on the Text of Herodotus*, Oxford 2015.



SALVATORE TUFANO

UNA SINGOLARE TRADIZIONE ORACOLARE:  
CNIDO E DELFI TRA VI E V SECOLO A.C.

**Abstract.** The purpose of this paper is to study the oracular tale told by Hdt. at 1.174, which deals with the capitulation of Cnidus to the Medes in 545 BC. I argue that the story should be understood as a local tradition which was rewritten and adapted by Herodotus to his own moralizing goals. I also contend that the story was used by the Cnidians to underline their close relationship with Sparta and Delphi.

**Keywords:** Cnidus - Sparta - iambic trimeter - Delphi - Triopion

*Introduzione. Un problema antico e nuovi problemi*

La ricerca più recente tende a considerare il problema tradizionale della ‘storicità’ degli oracoli come mal posto, nonostante la raccolta di Parke e Wormell e lo studio di Fontenrose siano ancora strumenti preziosi.<sup>1</sup> La classificazione degli oracoli in storici, quasi-storici e falsi è infatti metodologicamente imprecisa, per due motivi principali. Innanzitutto, un oracolo va compreso all’interno della storia oracolare che lo riporta, ossia

---

<sup>1</sup> Parke - Wormell 1956; Fontenrose 1978. Il presente contributo è stato discusso con Pietro Vannicelli, a seguito di uno studio comune della storia oracolare in esame. Eventuali mancanze e punti discutibili rimangono responsabilità dello scrivente.

della tradizione che lo trasmette. Questa storia può mettere un singolo responso oracolare in rapporto con altri responsi, come avviene nel caso dei Cipselidi (Hdt. 5.92), e orienta già l'interpretazione, perché il singolo oracolo è collocato in una vicenda che potrebbe non essere quella originaria nella quale esso si sarebbe trovato.<sup>2</sup>

Un altro ostacolo all'idea della storicità di un oracolo è costituito dalla natura stessa delle tradizioni orali che veicolano questi responsi. In questo contesto, piuttosto che della polarità vero/falso, è più opportuno parlare di 'regime di storicità'; un concetto introdotto da François Hartog. Secondo lo studioso, il 'regime di storicità'

pouvait s'entendre de deux façons. Dans une acception restreinte, comment une société traite son passé et en traite. Dans une acception large, où régime d'historicité servirait à désigner la modalité de conscience de soi d'une communauté humaine.<sup>3</sup>

Su una posizione non dissimile, Giangiulio ha ripreso la definizione data da Burkert a Erodoto di «Historiker von Traditionen»,<sup>4</sup> per sottolineare la distanza tra la storicità accolta da Erodoto e il concetto attuale di 'verità': «within oral tradition 'facts' are not conceived independently from story-telling».<sup>5</sup>

Un importante esempio di 'regime di storicità' di una storia oracolare, da comprendere nel vivo delle vicende storiche della comunità che la promosse, concerne un oracolo riportato da Erodoto nel I libro (PW 63; Fo. Q112 - Hdt. 1.174). Dalla presentazione della vicenda e dalle sue implicazioni emerge chiaramente

---

<sup>2</sup> Per il concetto di 'storia oracolare', vd. Giangiulio 2014; 2023, 140-143 e la definizione di Palmisciano 2014, 280: «la storia di una consultazione dell'oracolo che contiene al suo interno un responso (in prosa o in versi) e che per il suo carattere autorevole ed esemplare può essere ammesso nel patrimonio tradizionale di racconti di una cultura orale».

<sup>3</sup> Hartog 2003, 19-20.

<sup>4</sup> Burkert 1985, 15.

<sup>5</sup> Giangiulio 2019, 61.

la ‘prospettiva micrasiatica’ dello storiografo:<sup>6</sup> l’attenzione costante e di ampio raggio alle relazioni tra Greci e Persiani tra il VI e il V secolo a.C. trova un caso emblematico nella vicenda di Cnido che verrà qui riconsiderata.

Proprio per comprendere meglio il contesto della storia oracolare, si riporta qui per intero il *logos* cnidio del I libro (Hdt. 1.174.2-6):<sup>7</sup>

1.174.2. οἰκέουσι δὲ καὶ ἄλλοι καὶ Λακεδαιμονίων ἄποικοι Κνίδιοι, <οἱ> τῆς χώρης τῆς σφετέρης τετραμμένης ἐς πόντον, τὸ δὴ Τριοπίον καλέεται, ἀρχομένης δὲ ἐκ τῆς Χερσονήσου τῆς Βυβασσίας, εὐούσης τε πάσης τῆς Κνιδίης πλὴν ὀλίγης περιρρούου 3. (τὰ μὲν γὰρ αὐτῆς πρὸς βορῆν ἄνεμον ὁ Κεραμεικὸς κόλπος ἀπέρχει, τὰ δὲ πρὸς νότον ἢ κατὰ Σύμην τε καὶ Ῥόδον θάλασσα), τὸ ὦν δὴ ὀλίγον τοῦτο, ἐὼν ὅσον τε ἐπὶ πέντε στάδια, ὄρουσον οἱ Κνίδιοι ἐν ὄσφῳ Ἄρπαγος τὴν Ἰωνίην κατεστρέφετο, βουλόμενοι νῆσον τὴν χώρην ποιῆσαι. ἐντὸς δὲ πᾶσα <ἄν> σφι ἐγίνετο· τῇ γὰρ ἢ Κνιδίῃ χώρῃ ἐς τὴν ἡπειρον τελευτᾶ, ταύτῃ ὁ ἰσθμὸς ἐστὶ τὸν ὄρουσον. 4. καὶ δὴ πολλῇ χειρὶ ἐργαζομένων τῶν Κνιδίων, μᾶλλον γάρ τι καὶ θειότερον ἐφαίνοντο τιτρώσκεσθαι οἱ ἐργαζόμενοι τοῦ οἰκότος τὰ τε ἄλλα τοῦ σώματος καὶ μάλιστα τὰ περὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς θραυομένης τῆς πέτρης, ἔπεμπον ἐς Δελφοὺς θεοπρόπους ἐπειρησομένους τὸ ἀντίξουν. 5. ἢ δὲ Πυθίῃ σφι, ὡς αὐτοὶ Κνίδιοι λέγουσι, χρᾶ ἔν τριμέτρῳ τόνῳ τάδε· Ἰσθμὸν δὲ μὴ πυργούτε μηδ’ ὀρύσσετε· Ζεὺς γάρ κ’ ἔθηκε νῆσον, εἴ γ’ ἐβούλετο. 6. Κνίδιοι μὲν ταῦτα τῆς Πυθίης χρησάσης τοῦ τε ὀρύγματος ἐπαύσαντο καὶ Ἄρπαγῶ ἐπιόντι σὺν τῷ στρατῷ ἀμαχητὶ σφέας αὐτοὺς παρέδωσαν.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Per l’idea di ‘prospettiva micrasiatica’, cfr. Vannicelli 2013, 7-20.

<sup>7</sup> Ed. Hude 1927<sup>3</sup>.

<sup>8</sup> «(2) vi abitano tra gli altri anche gli Cnidi, coloni degli Spartani. Il loro territorio, chiamato Triopio, si protende nel mare e ha inizio dal Chersoneso di Bibasso; tranne una piccola parte, è tutto circondato dal mare (3) (a nord è delimitato dal golfo Ceramic, a sud dal mare di Sime e di Rodi). Proprio in questo breve tratto, lungo circa cinque stadi, gli Cnidi, mentre Arpago sottometteva la Ionia, cominciarono a scavare un canale, con l’intenzione di trasformare il loro paese in un’isola. In effetti esso era tutto al di qua dell’istmo, dato che l’istmo che volevano tagliare si trova proprio nel punto in cui il territorio degli

Questa resa coatta degli abitanti di Cnido colloca il loro medismo su un piano diverso da quello di altri casi successivi legati alle successive guerre persiane, quale quello dei Beoti, la cui reputazione panellenica fu invece condizionata in negativo da una resa non necessariamente volontaria.<sup>9</sup> L'eccezionalità del caso cnidio dipende, come si cercherà di dimostrare, dal rapporto specifico della comunità di Cnido col santuario di Delfi, che precedette l'episodio del 545 a.C.; questa relazione con Delfi fu costante e condizionò il modo in cui questo stesso responso oracolare fu poi recepito da Erodoto nella propria opera.

Occorre infatti ricordare che la complessità del racconto erodoteo passa da tre livelli: il primo (1) è quello dei fatti stessi ai quali lo storico si riferisce, che sono poi (2) rielaborati e riattualizzati dalle tradizioni solo in ultima istanza raccolte e riallineate (3) nell'opera di Erodoto.<sup>10</sup> Sono queste «dinamiche della riflessione e della ricostruzione del passato nel corso del V secolo»<sup>11</sup> a spiegare perché, in questa storia di un responso richiesto in una situazione di emergenza, sia legittimo ammettere una grande vicinanza alla natura originaria dei fatti, perché la stessa storia di Cnido e delle sue relazioni internazionali sconsiglia di pensare che Erodoto sia intervenuto pesantemente nella presentazione della vicenda.

---

Cnidi termina nel continente. (4) Gli Cnidi impiegavano in quest'opera molte braccia; ma poiché risultava che gli uomini impegnati nel lavoro, rompendo la roccia, si ferivano dappertutto e in particolare agli occhi con una frequenza superiore a quella normale e che sembrava frutto della volontà divina, inviarono dei messi a Delfi per chiedere che cosa si opponesse al loro progetto. La Pizia allora, a quanto narrano gli stessi Cnidi, così vaticinò in trimetri giambici: "Non fortificate l'istmo e non scavatelo: Zeus avrebbe fatto un'isola, se l'avesse voluto." (6) Davanti a questo responso della Pizia, gli Cnidi interruppero lo scavo e quando Arpago sopraggiunse con il suo esercito gli si consegnarono senza combattere» (trad. di F. Bevilacqua).

<sup>9</sup> Sul medismo dei Beoti, vd. Moggi 2011; Vannicelli 2017, 585-587; Tufano 2019, 242-259.

<sup>10</sup> Per questo approccio al testo di Erodoto, vd. Vannicelli 2013, 16.

<sup>11</sup> Vannicelli 2013, 16.

L'analisi qui proposta si articola in due sezioni. La prima si concentra sulla storia e la topografia di Cnido, la seconda sulla tradizione successiva dell'oracolo. Questa tradizione conferma l'interesse della comunità cnidia a valorizzare questa storia oracolare. Va anticipato che Erodoto, come Greco micrasiatico, è cosciente delle implicazioni di queste tradizioni sui rapporti tra una comunità dei Greci d'Asia e il santuario di Delfi.

In una sezione conclusiva, le riflessioni delle due sezioni precedenti saranno riprese e si sosterrà che questa storia oracolare illumina in realtà sui rapporti non tra due, ma tra tre centri: è nel triangolo Cnido-Sparta-Delfi che occorre comprendere la complessità di questo *logos* erodoteo.

### 1. *Topografia e storia di Cnido tra VI e V secolo a.C.*

Un aspetto che colpisce nel *logos* cnidio è l'abbondanza di dettagli forniti da Erodoto sulla posizione di Cnido e sulla conformazione della penisola. Già secondo Boffo,<sup>12</sup> questa descrizione, che si ripete qui per agevolare la discussione, orienta e aiuta la comprensione dell'episodio che segue:

1.174.2. οἰκέουσι δὲ καὶ ἄλλοι καὶ Λακεδαιμονίων ἄποικοι Κνίδιοι, <οἱ> τῆς χώρης τῆς σφετέρης τετραμμένης ἐς πόντον, τὸ δὴ Τριόπιον καλέεται, ἀρχομένης δὲ ἐκ τῆς Χερσονήσου τῆς Βυβασίης, εὐούσης τε πάσης τῆς Κνιδίης πλὴν ὀλίγης περιρρούου 3. (τὰ μὲν γὰρ αὐτῆς πρὸς βορῆν ἄνεμον ὁ Κεραμεικὸς κόλπος ἀπέργει, τὰ δὲ πρὸς νότον ἢ κατὰ Σύμην τε καὶ Ῥόδον θάλασσα), τὸ ὧν δὴ ὀλίγον τοῦτο, ἐὼν ὅσον τε ἐπὶ πέντε στάδια [...]

Questa presentazione ha sollevato non poche difficoltà,<sup>13</sup> soprattutto perché si ignora con chiarezza dove fosse la città di Cni-

<sup>12</sup> Boffo 1983, 52-54.

<sup>13</sup> Una introduzione al dibattito sulla topografia di Cnido in Müller 1997, 298-317, che però riflette un'ipotesi che, come argomentato più oltre qui nel testo, oggi non è più accolta.

do nel tardo arcaismo e quale fosse la sua posizione esatta in rapporto al Triopion, il santuario presentato da Erodoto come centro di raccolta dei Dori dell'Esapoli dorica, poi divenuta Pentapoli con l'espulsione di Alicarnasso.<sup>14</sup>

Fino alla metà del secolo scorso, il centro di Cnido era collocato a Tekir, un promontorio all'estremità occidentale della penisola di Reşadiye.<sup>15</sup> Tuttavia, dopo la pubblicazione dei risultati di un sondaggio a opera di Bean e Cook,<sup>16</sup> è progressivamente invalsa una tesi diversa, per la quale il centro di Tekir non sarebbe stato occupato, in realtà, prima della metà del IV secolo a.C., perché il centro di Cnido in età arcaica e classica sarebbe stato più a est, presso l'attuale Datça.

Le fonti letterarie non attestano uno spostamento del centro di Cnido, ma fenomeni analoghi di rifondazione e ricollocazione di una polis sono noti per l'area dorica circostante e particolarmente emblematico è il sinecismo stesso di Rodi nel 408/407 a.C.<sup>17</sup> Ulteriori sondaggi sul terreno hanno quindi portato a un sostanziale isolamento della posizione di Demand,<sup>18</sup> per la quale Cnido sarebbe stata sempre in un unico punto della penisola di Reşadiye.<sup>19</sup>

Nonostante il consenso sull'ipotesi di una rifondazione, permangono nondimeno dubbi sull'esatta collocazione di Cnido nelle due fasi. Non tutti gli studiosi accettano, per la Cnido di età arcaica, la chiara distinzione tra la polis e il Triopion presupposta dalla testimonianza erodotea.<sup>20</sup> Secondo Berges, la Cnido arcai-

---

<sup>14</sup> Hdt. 1.144.1-3. Sull'espulsione di Alicarnasso seguita alla *Ionisierung* della città, vd. Bresson 2009, 111-112.

<sup>15</sup> Cfr. Bresson 1999, 44-46.

<sup>16</sup> Bean - Cook 1952. Bean e Cook si basarono sull'assenza di resti di età arcaica e classica a Tekir, un fatto che è stato successivamente ridimensionato, anche alla luce del quadro epigrafico aggiornato dagli studi di Blümel (1990; 1992, 1-2 su *IK* 1-9; 1994).

<sup>17</sup> Diod. 13.75.1.

<sup>18</sup> Demand 1989.

<sup>19</sup> Vd. Demir - Doğan 2017 per la ripresa della tesi di un'unica Cnido.

<sup>20</sup> Cfr. soprattutto Thuc. 8.35.2-4 e le fonti discusse da Bresson 2011, 398 e Demir - Doğan 2017, 60 n. 11.



ca e quella rifondata nel IV secolo a.C. non si sarebbero trovate rispettivamente a Tekir e a Datça, bensì a Emencik e Datça, e lo spostamento risalirebbe già alla fine del V secolo a.C.<sup>21</sup> Müller ha invece sostenuto, tornando in parte alla tesi di un'unica Cnido, che il centro sarebbe stato molto esteso e che avrebbe incluso tutta l'area tra Tekir e Datça, fino anzi al sito di Krummyer.<sup>22</sup>

Rispetto a quest'ultima tesi, che sembra trascurare la distinzione tra i toponimi Triopion e Cnido, Bresson ha quindi suggerito che ci sarebbero stati più centri occupati già in età arcaica, ma che il Triopion a ovest, presso Tekir, sarebbe diventato il sito della nuova Cnido soltanto intorno alla metà del IV secolo a.C.<sup>23</sup> In effetti, la pianta urbana che emerge in quest'area a ovest ricorda il modello teatrale che si riscontra anche nelle nuove Rodi e Alicarnasso, rifondate nello stesso torno di tempo con l'intervento diretto degli Ecatomnidi.<sup>24</sup>

Per riassumere quindi lo stato attuale della ricerca sulla topografia dell'area di Cnido, si possono tenere fermi due punti: 1) il santuario dorico arcaico del Triopion, a ovest,<sup>25</sup> era sicuramente distinto dalla Cnido di età arcaica, da collocare sulla costa meridionale della penisola, nell'area centrale; 2) Cnido fu spostata più a ovest nel corso del IV secolo a.C., per potere meglio intercettare le rotte commerciali. Nonostante la distanza quindi tra il Triopion e la polis, la pertinenza del santuario alla città di Cnido deve avere assicurato a Cnido comunque un precoce vantaggio per il controllo dell'area sacra e, inizialmente per via indiretta, per l'apertura alle principali rotte che passavano a ovest della penisola cnidia.<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup> Berges 1994.

<sup>22</sup> Müller 1997.

<sup>23</sup> Bresson 1999. Per quest'ultima tesi, vd. anche Flensted-Jensen 2004.

<sup>24</sup> Sull'azione degli Ecatomnidi a Cnido, vd. Hornblower 1982, 115-119; Caliò - Interdonato 2005, 74-76; Bruns-Özgan 2013, 41-42; Caliò 2021.

<sup>25</sup> La ricostruzione esatta del santuario del Triopion rimane tuttavia complessa: cfr. Berges - Tuna 2001 e Bresson 2011, 395-398.

<sup>26</sup> Sembraerebbe confermare questo asse da est a ovest la ripetizione del sostantivo χώρα, che indica generalmente dapprima l'area abitata dagli Cnidii

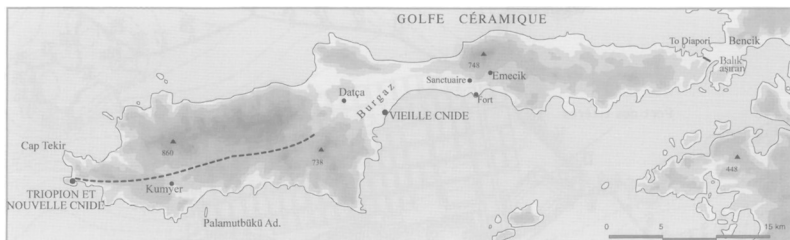


Fig. 1. Cnido e la penisola cnidia.<sup>27</sup>

Al momento dell'arrivo di Arpago, pertanto, gli Cnidii del VI secolo a.C. non abitavano lontano dallo stretto a est noto oggi come Balikpapan, 'Salto del pesce',<sup>28</sup> uno stretto largo circa 900 m, ossia non molto di più dei 5 stadi (ca. 800 m) segnalati da Erodoto (Hdt. 1.174.3) per descrivere il braccio di terra che gli abitanti avrebbero dovuto recidere per trasformare il proprio territorio in un'isola.<sup>29</sup> Questa piccola Cnido, pertanto, si trovava a dovere difendere un territorio di importanza strategica per tutti i Dori d'Asia, in quanto comprensivo del Triopion. La resistenza eccezionale va intesa probabilmente anche come sforzo riguardante molto più di una singola polis.

Arpago aveva ripreso il proprio percorso verso sud nella primavera del 545 a.C. e la direzione verso Cnido era facilmente prevedibile. Nell'area dorica, il fatto che Cnido sia stata costretta ad arrendersi trova un solo unico parallelo nel comportamento dei Pedasei (Hdt. 1.175-176.1). Per Erodoto, essi sarebbero stati i soli, nella Caria interna, a essersi opposti con tenacia ai Medi di Arpago. Questa postilla sui Pedasei chiude a tutti gli effetti il quadro sull'avanzata dei Medi nell'area dorica e in Caria e per-

(Hdt. 1.174.2: οἱ τῆς χώρης τῆς σφετέρης τετραμμένης ἐς πόντον) e, quindi, il loro scopo, col taglio dell'istmo, di νῆσον τὴν χώρην ποιῆσαι (Hdt. 1.174.3).

<sup>27</sup> Bresson 2011, 401.

<sup>28</sup> Cfr. Boffo 1983, 52 n. 266.

<sup>29</sup> Nel 1883, Spratt 1886 sostenne di avere visto sul posto tracce di taglio nella roccia, che vennero associate a questo episodio. Da allora, tuttavia, nessuna indagine autoptica ha confermato questo dato.

mette ancora meglio di comprendere il senso della missione degli Cnidii a Delfi.

Il rapporto di Cnido con Delfi non va inteso esclusivamente come il tentativo successivo di fornire una giustificazione a una resa pianificata da tempo, perché i rapporti col santuario erano precedenti all'arrivo di Arpago nella regione. Erodoto menziona la missione di ambasciatori specifici designati per giungere a Delfi (Hdt. 1.174.4: ἔπεμπον ἐς Δελφοὺς θεοπρότους ἐπειρησομένους τὸ ἀντίξοον) e, già in precedenza, gli Cnidii avevano inaugurato un proprio *thesauros* a Delfi.

Il *thesauros* degli Cnidii è un edificio ionico distico *in antis*, con due cariatidi, datato alla metà del VI secolo a.C.<sup>30</sup> Questa datazione non contrasta con l'unica fonte letteraria, Pausania, il quale è molto generico sull'occasione dell'erezione dell'edificio, mentre sostiene che su un altro grande *thesauros* del santuario di Delfi, quello tebano del IV secolo a.C., vi sarebbero state più notizie.<sup>31</sup>

La precocità di questo impegno monumentale di Cnido a Delfi non va sottovalutata, perché, se naturalmente non si può ipotizzare alcunché su un possibile rapporto con la storia oracolare di Erodoto (Hdt. 1.174), avere avuto un contatto diretto con il santuario acquista particolare rilievo in questo momento storico.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> Parte del materiale architettonico è tuttora inedito e la ricostruzione qui seguita segue le proposte di Partida 2000, 214-217; Rocco in Lippolis - Livadiotti - Rocco 2007, 524; Bommelaer - Laroche 2015<sup>2</sup>, 168-169.

<sup>31</sup> Paus. 10.11.5: οἱ δὲ θησαυροὶ Θηβαίων ἀπὸ ἔργου τῶν ἐς πόλεμον, καὶ Ἀθηναίων ἐστὶν ὡσαύτως· Κνιδίους δὲ οὐκ οἶδα εἰ ἐπὶ νίκη τινὶ ἢ ἐς ἐπίδειξιν εὐδαιμονίας ᾠκοδομήσαντο, ἐπεὶ Θηβαίοις γε ἀπὸ ἔργου τοῦ ἐν Λεύκτροις καὶ Ἀθηναίοις ἀπὸ τῶν ἐς Μαραθῶνα ἀποβάντων ὁμοῦ Δάτιδι εἰσὶν οἱ θησαυροὶ («il tesoro dei Tebani risultò da un'impresa bellica, e così pure quello degli Ateniesi; quanto a quello degli Cnidii non so se l'abbiano costruito per una qualche vittoria o per un'esibizione di ricchezza, perché il tesoro tebano certo è dovuto all'impresa di Leuttra e quello ateniese allo sbarco a Maratona dei marinai di Dati»), trad. di U. Bultrighini).

<sup>32</sup> Si può convenire con Boffo 1983, 53 n. 276 che, indipendentemente dai dati di scavo, non esistono indicazioni nelle fonti che l'edificio possa essere

Se si accoglie infatti la datazione convenzionale del *thesauros* degli Cnidii al 565-555 a.C., è assicurata la precedenza di questo edificio rispetto al grande incendio che colpì Delfi nel 548 a.C. A spingere Cnido verso Delfi, pertanto, non fu soltanto l'inattendibilità di altri centri oracolari micrasiatici, come è stato ipotizzato,<sup>33</sup> ma anche l'esistenza di un impegno ancora recente nel santuario delfico.

L'incertezza di Pausania sull'occasione che avrebbe spinto gli Cnidii alla dedica potrebbe dipendere, come suggerito ancora di recente,<sup>34</sup> dall'ambiguità della solenne iscrizione sull'architrave (*FD* III 1, 289), che menziona esplicitamente la comunità, ma appare curiosamente breve, alla luce dell'ampio spazio non iscritto lasciato sulla destra dell'epistilio:<sup>35</sup>

τὸν θησαυρὸν τόνδε καὶ τὰγάλμα[τα Ἀπόλλωνι] Πυθίῳ  
[ἀνέθηκε] δεκά[ταν ὁ δᾶμος ὁ Κνιδί]ϊων.

Questa iscrizione su architrave è la prima di questo tipo, nella Grecia continentale, e segnala l'eccezionalità del *thesauros*, contraddistinto anche dall'impiego di marmo insulare. Perciò esso sarebbe la prima traccia dell'attività di una bottega cicladica a Delfi. L'impegno di Cnido è appunto ribadito dall'indicazione della comunità dedicante, mentre altre iscrizioni dei *thesauroi* di questo periodo, come quello di Sifno (530-525 a.C.),<sup>36</sup> non riportano esplicitamente questo dato.

---

successivo all'episodio del 545 a.C., come suggerito da Parke - Wormell 1956, I, 141.

<sup>33</sup> Vd. Boffo 1983, 53, che ricorda la vicenda di Pactyes (Hdt. 1.157.3-160) e l'infruttuosa consultazione dell'oracolo dei Branchidi a Mileto. Erodoto sottolinea che questo oracolo era comunemente consultato da Ioni ed Eoli (Hdt. 157.3), come per escludere che la terza comunità, quella dei Dori, lo considerasse.

<sup>34</sup> Bommelaer - Laroche 2015<sup>2</sup>, 168.

<sup>35</sup> Per la ricostruzione di questa dedica, vd. Salviat 1977; Umholtz 2002, 265-266; Mylonopoulos 2019, 238-240. Si segue qui Umholtz 2002, 265 nel riprendere le integrazioni nelle *FD*, ma cfr. i dubbi espressi dallo stesso (*ibidem*, n. 18).

<sup>36</sup> Vd. Brinkmann 1985; 1994.

Rispetto a questo scenario, quindi, risulta più semplice immaginare che l'invio dei *theopropoi* a Delfi sia coinciso con la prima presa di coscienza del rischio corso da Cnido, probabilmente non così a ridosso dell'arrivo di Arpago (Hdt. 1.174.3: ὄρυσσον οἱ Κνίδιοι ἐν ὄσῳ Ἄρπαγος τὴν Ἰωνίην κατεστρέφετο). La descrizione erodotea dell'area di Cnido, pertanto, conferma indirettamente questo filo tra Cnido e Delfi che sostiene e anticipa la storia oracolare. Un altro dato che aiuta a comprendere la vicenda è la notizia erodotea, posta in prima battuta (Hdt. 1.174.2: Λακεδαιμονίων ἄποικοι), sull'origine da Sparta degli abitanti di Cnido.

Il panorama epigrafico conferma che Cnido era una fondazione dorica.<sup>37</sup> Intorno a Cnido, anzi, si venne a creare una piccola enclave spartana, se si considera anche la subcolonia di Kryassos, fondata da Melos, altra nota colonia di Sparta:<sup>38</sup> si andava così rafforzando, in Caria, una area di tradizione dorica.<sup>39</sup> A testimoniare il peso dei legami tra Cnido e Sparta è anche il fatto che l'esule tarantino Gyllos sia esortato a ricorrere proprio alla mediazione di Cnido per potere tornare a Taranto, come se la comune origine spartana rendesse gli Cnidii interlocutori privilegiati presso la dorica Taranto.<sup>40</sup> Anche Tucidide avvalora l'esistenza di questa rete di parentele coloniali, allorché rimarca il rapporto tra Lipari, colonia cnidia, e Sparta.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Su questo aspetto, vd. Jeffery 1961, 350-352; Bresson 2009, 111.

<sup>38</sup> Plut. *Mor.* 246d-247a; Polyæn. 8.64. Vd. Malkin 1994, 76. Melo colonia spartana: Hdt. 8.48.1; Thuc. 5.84.2, 106, 112.2 e Malkin 1994, 74-76.

<sup>39</sup> Bresson 2009, 109: «ein 'dorischer' Kreisbogen».

<sup>40</sup> Hdt. 3.138.2-3 (prima attestazione delle origini spartane di Taranto; vd. Fragoulaki 2013, 180-181). Questa forma di diplomazia 'parentale' tra colonie spartane coinvolge anche Tera: vd. Hdt. 4.168.2, con Vannicelli 1993, 50; Malkin 1994, 80-81. Testimonia tale *syngeneia* tra Tera e Cnido una iscrizione del III/II sec. a.C., *IG XII 3*, 322 (vd. Curty 1995, n° 23).

<sup>41</sup> Thuc. 3.88.2, con Fragoulaki 2013, 183. Tucidide dipende probabilmente qui da Antioco da Siracusa, citato analogamente da Pausania (Paus. 10.11.3 = *BNJ* 555 F 1), nel corso della descrizione del tesoro di Lipari, vicino a quello di Cnido.

Questo filo rosso tra Cnido e Sparta è attestato anche indirettamente attraverso una serie di tradizioni che muovevano dall'idea di una parentela tra Eoli e Dori, spesso operativa nel corso della guerra del Peloponneso.<sup>42</sup> Per esempio, anche se fondazione cni-dia (e quindi dorica), Lipari era già abitata da una popolazione eolica allorché giunsero i primi coloni.<sup>43</sup> La coesistenza di un elemento eolico e di un elemento dorico coinvolge la stessa Cnido, perché Diodoro riporta una tradizione per la quale Triopas, considerato anch'egli ecista di Cnido, avrebbe trascorso un periodo in Tessaglia, prima di giungere in Caria e fondare sia il santuario del Triopion, sia Cnido.<sup>44</sup>

Per Cnido, quindi, il rapporto di età storica con Delfi e il legame con la madrepatria Sparta erano aspetti fondamentali della propria identità cittadina. In entrambe le sezioni dedicate da Pausania a Cnido nel X libro (11.1.5: *thesauros*; 25.1-31.12: Lesche), il peso delle tradizioni cittadine di Cnido emerge con chiarezza. A proposito del tesoro, Pausania (11.1-2) aggiunge infatti che, vicino al prossimo *thesauros* dei Sicionii, vi era un imponente gruppo statuariale, dove la triade delfica di Apollo, Latona e Artemide era associata a una scultura in bronzo di Triopas a cavallo, presentato come unico fondatore di Cnido.

Una base iscritta con la firma incompleta di uno scultore tebanico (inv. 12228) dell'inizio del V sec. a.C., trovata presso il tesoro dei Sicionii, sembrerebbe restituire traccia di questa dedica.<sup>45</sup> Se non è possibile accogliere la generosa ricostruzione dell'epigrafe a opera di Vatin,<sup>46</sup> si può almeno riconoscere, con Laroche e

---

<sup>42</sup> Cfr. Fragoulaki 2013, 184-185.

<sup>43</sup> Diod. 5.9.2-5. Tuttavia, esistevano tradizioni contrastanti sulla fondazione di Lipari, sia rispetto alla cronologia, sia in merito all'azione di Penthatlos di Cnido. Vd. la sintesi di Fischer-Hansen - Nielsen - Ampolo 2004, 211.

<sup>44</sup> Diod. 5.57.6, 61. Numerose le varianti sulla genealogia di Triopas, come osserva lo stesso Diodoro (Diod. 61.3): una sintesi in Vogelkoff 1997, 55.

<sup>45</sup> Vd. Marcadè 1953, I, 116; Laroche - Nenna 1990, 282-284; Bommelaer - Laroche 2015<sup>2</sup>, 151.

<sup>46</sup> Vatin 1995. Cfr. *SEG* 45 (1998), 492.

Nenna,<sup>47</sup> che le impronte di un uomo siano compatibili con la presenza di Triopas.

Questa enfasi sulla figura di Triopas deve essere stata il frutto di un dibattito interno alla comunità della Pentapoli dorica, perché sappiamo che altri centri, come le città di Rodi, rivendicavano un forte legame con Triopas.<sup>48</sup> Probabilmente Cnido avrà voluto ribadire, in uno spazio di eccezione come Delfi, la propria preminenza nel controllo del Triopion sacro ai Dori tutti. Questo dibattito spiegherebbe anche l'affermazione contrastata e non preminente del modello dell'ecista unico (Triopas), di cui non si ha notizia in Erodoto, rispetto alle tradizioni su un'origine spartana. Il gruppo statuario cui allude Pausania (10.11.1-2) testimonia pertanto come, mentre si affermava una storia oracolare di cui parte importante era la menzione dell'origine spartana di Cnido, la difesa eroica del Triopion, ancorché fallita, aveva trovato un'indiretta rappresentazione a Delfi.

Poco tempo dopo la dedica del gruppo di Triopas fu quindi affrescata la celebre Lesche di Polignoto, che è stata associata più da vicino alla celebrazione della liberazione dal giogo persiano. La collocazione della struttura del santuario comportò un livellamento del terreno e una pianificazione imponente, a testimonianza del peso che gli Cnidii volevano dare a questa struttura. Inoltre, la rarità tipologica di questa sala doveva essere analoga a quella di altre strutture note nel continente, non a caso nella stessa Sparta,<sup>49</sup> ma anche ad Atene (*IG I<sup>3</sup> 1102*).<sup>50</sup> Essa era uno spazio chiuso all'interno del quale i Delfii «si riunivano nei tempi antichi per discutere di argomenti seri e anche di materia mitica».<sup>51</sup> Ancora nel II sec. d.C., nonostante Pausania parli di Delfi come di un museo a cielo aperto, Plutarco conferma che la Lesche degli

---

<sup>47</sup> Laroche - Nenna 1990, 283-284.

<sup>48</sup> Su Rodi e Triopas, fonti e discussione in Coppola 2012, 34.

<sup>49</sup> Sulle *leschai* a Sparta, cfr. Nafissi 1991, 319-327.

<sup>50</sup> Cfr. Jacquemin - Laroche 2012, 102.

<sup>51</sup> Paus. 10.25.1.

Cnidii doveva essere un punto di incontro all'interno del quale affrontare diversi argomenti, come in un cortile coperto.<sup>52</sup>

Oltre che nella originale tipologia architettonica, a segnalare i legami tra Cnido e Sparta è, nella Lesche, lo stesso programma figurativo. Questo aveva per soggetto da una parte, a destra, la *Nekyia* e, dall'altra a sinistra, la guerra di Troia e la partenza dei Greci d'Asia. Tra i due cicli, in posizione centrale era la coppia di Menelao ed Elena. Nella ricostruzione di Mugione,<sup>53</sup> proprio questa scena della *Ilioupersis* si trovava sul muro settentrionale della Lesche, in posizione frontale rispetto all'osservatore che entrasse da sud.<sup>54</sup>

La data esatta in cui Polignoto lavorò alla Lesche è ignota. Wilamowitz e Kebric la associarono alla battaglia dell'Eurimedonte,<sup>55</sup> il che sarebbe in conflitto con la celebrazione congiunta di Ateniesi e Cnidii a seguito di questa vittoria comune.<sup>56</sup> Tuttavia, il riesame completo della struttura ha confermato una datazione al secondo quarto del V secolo a.C.<sup>57</sup> Inoltre, Dugas aveva già sottolineato come, oltre ai legami personali di Polignoto con i Filaidi, famiglia di Cimone vincitore all'Eurimedonte, nel programma figurativo della Lesche sarebbe stato ravvisabile un chiaro segnale della committenza dorica nel moralismo e nella scelta dei temi:<sup>58</sup> semmai, questa committenza locale cnidia sarebbe poi entrata in un dialogo fruttuoso anche con gli Ateniesi, a seguito di una «elaborazione condivisa del memoriale» da parte di Cnidii e Ateniesi.<sup>59</sup>

---

<sup>52</sup> Plut. *Mor.* 412d. Sul problema dei silenzi di Pausania a Delfi e sulla ragione di queste omissioni, vd. Jacquemin 2018.

<sup>53</sup> Mugione 2006.

<sup>54</sup> Cfr. tuttavia Jacquemin - Laroche 2012, 94-105.

<sup>55</sup> Wilamowitz 1922, 73; Kebric 1983.

<sup>56</sup> Vd. Zaccarini 2017, 298-300 per un riassunto sulle proposte di datazione della Lesche.

<sup>57</sup> Jacquemin - Laroche 2012, 94-105.

<sup>58</sup> Dugas 1938, 56-58.

<sup>59</sup> Cfr. Proietti 2021, 356-361 su questo connubio di interessi.



Resta quindi da capire come, in questi stessi anni, questa autorappresentazione di Cnido come colonia di Sparta a Delfi, nella Lesche, sia conciliabile con il rilievo parallelo accordato a Triopas, che, come già accennato, rinvia alla probabile rivendicazione del controllo del Triopion.<sup>60</sup> Poiché questo santuario era volto al culto di Apollo, è possibile che ci sia anche da questo versante un'indiretta insistenza sui legami con Delfi. La storia oracolare andava così, in questi stessi anni, a commemorare l'eroica resistenza di una città dorica, da tempo prossima al santuario di Delfi e al suo dio Apollo.

Nonostante infatti la successiva adesione di Cnido alla Lega di Delo,<sup>61</sup> il centro passò con Sparta nella fase finale della guerra del Peloponneso. Tenendo in considerazione la seconda metà del V secolo a.C. per la formazione e la circolazione delle *Storie* di Erodoto, lo storico doveva avere conoscenza di una città costantemente prossima alla madrepatria Sparta e al santuario di Delfi.<sup>62</sup>

In questa storia oracolare, pertanto, i dati sulla topografia di Cnido e sulle sue origini ne documentano le relazioni internazionali e costituiscono il pieno *régime d'historicité* nel quale la storia circolò. Nella prossima sezione, sarà quindi considerata la fortuna diretta e indiretta del responso oracolare riportato dagli Cnidii, il che permetterà anche di riflettere sul tema delle ferite subite dai lavoratori nel corso del fallito taglio dell'istmo del Chersoneso.

---

<sup>60</sup> Porfirio (Porph. *Pyth.* 16) riporta una elegia di Pitagora, nella quale questi avrebbe menzionato il lutto delle tre figlie di Triopas per Apollo, quando il dio fu ucciso a Delfi da Python. Elderkin 1941 ipotizzò che queste tre figlie siano le tre ragazze rappresentate sulla Colonna di acanto, un gruppo di tre danzatrici su una colonna di acanto, generalmente datato al IV secolo a.C.

<sup>61</sup> Sull'ingresso di Cnido nella Lega, vd. Demir - Doğan 2017, 64; Zaccarini 2017, 111-114.

<sup>62</sup> Una sintesi in Demir - Doğan 2017, 70-72.

## 2. La tradizione dell'oracolo: quale spazio per le ferite?

L'oracolo degli Cnidii (PW 63; Fo. Q112 - Hdt. 1.174) è riportato direttamente da due fonti di età imperiale di caratteristiche assai diverse, Enomao di Gadara e l'Antologia Palatina. Di seguito sono riprodotte le due fonti, vicino a Erodoto, per una sinossi della tradizione di questi due trimetri giambici.<sup>63</sup>

Hdt. 1.174.5 (ed. Hude 1927 <sup>3</sup> )	Oenom. F 8 Hammerstaedt = F 8 Mullach (= Eus. <i>PE</i> 5.26.2 Mras [Mras 1982 <sup>2</sup> ])	<i>Anth. Pal.</i> 14.81 Beckby [Beckby 1968 <sup>2</sup> ]
--	--	--

<sup>63</sup> L'unica correzione al testo erodoteo proposta da Bekker al v. 2 riguarda la variante γ' (γϵ) elisa, in luogo del tradito κ'. La proposta è stata accolta da alcuni (Wolff 1856, 69; Hendess 1877, 14), ma non dagli ultimi editori di Erodoto (Hude 1927<sup>3</sup>; Rosén 1987; Wilson 2015). La forma αῖκ' nel secondo verso, nella versione di Enomao, desta sospetti per il dorismo, in quanto la tradizione letteraria associata al trimetro giambico è prevalentemente in dialetto ionico. Mras 1982<sup>2</sup>, editore di Eusebio che riporta Enomao, tende a correggere la tradizione di Eusebio per avvicinare il testo a quello di Erodoto. Perciò è incluso nel v.1 un δέ assente nella tradizione di Eusebio. Al v.2, tuttavia, Mras accoglie la lezione preponderante nella tradizione di Eusebio, αῖ κ'. Non si può sapere se la forma elisa fosse κα (dorico) o κε (omerico/eolico). In entrambi i casi, è comunque raro l'uso di questa particella in una protasi con l'indicativo, come in PW 63. In Omero, vi è una sola attestazione con un tempo storico dell'indicativo, nel contesto di un confronto tra i cavalli guidati da Menelao e Antiloco durante i giochi funebri per Patroclo (*Il.* 23.526-527, ed. West 2000: εἰ δέ κ'ἔτι προτέρω γένετο δρόμος ἀμφοτέροισιν, / τῷ κέν μιν παρέλασσε οὐδ'ἀμφήριστον ἔθηκεν). Il fatto che la combinazione appaia (quasi) solo qui ha sollevato perplessità, in quanto la tradizione non presenta varianti ed è perciò accolta da West 2000 e difesa da Richardson 1993, 227, mentre Kampmann 1862, 36 e Chantraine 1953, 283 dubitavano di questo verso omerico e, di conseguenza, della ripresa nel verso dell'oracolo. Va tuttavia osservato che il verso omerico è probabilmente ripreso già nel modo in cui lo leggiamo da Apollonio Rodio (*Ap. Rh.* 3.377-380: εἰ δέ κε μὴ προπάραιθεν ἐμῆς ἥψασθε τραπέζης, / ἢ τ'ἂν ἀπὸ γλώσσης τε ταμῶν καὶ χεῖρε κεάσσης / ἀμφοτέρας, οἴοισιν ἀποπροέηκα πόδεσσι, / ὥς κεν ἐρητύοισθε). Inoltre, Hammerstaedt 1988, 189 portò l'attenzione su un terzo caso di un κε eliso in una protasi con un tempo storico dell'indicativo, anch'esso testualmente stabile (*Theocr.* 2.143-144 καὶ κ', εἰ μὲν μ'ἔδέχεσθε, τάδ' ἧς φίλα (καὶ γὰρ ἔλαφρός / καὶ

Ἴσθμὸν δὲ μὴ πυρ- γοῦτε μηδ' ὀρύσσετε· Ζεὺς γὰρ κ' ἔθηκε νῆσον, εἴ κ' ἐβούλετο	Ἴσθμὸν δὲ μὴ πυρ- γοῦτε μηδ' ὀρύσσετε· Ζεὺς γὰ κ' ἔθηκε νῆ- σον, αἴκ' ἐβούλετο  δὲ Mras: <i>deest ubique</i> κ' A I O Mras: <i>om.</i> B N V αἴ κ' B I O N V Mras: εἴ κ' A	Ἴσθμὸν δὲ μὴ πυρ- γοῦτε μηδ' ὀρύσσετε· Ζεὺς γὰρ κ' ἔθηκε νῆσον, εἴ κ' ἐβούλετο
---	---	---

Enomao, filosofo cinico del II sec. d.C., riprende l'oracolo PW 63 nello *Smascheramento degli impostori* (Γοήτων φωρά), opera nota in forma indiretta attraverso l'uso fattone da Eusebio, nel IV secolo d.C., nella *Praeparatio Evangelica*.<sup>64</sup> Il filtro di Eusebio rende particolarmente difficile valutare quali fonti utilizzasse Enomao e, in generale, quali autori leggesse per via diretta. Per il materiale oracolare tradito anche da Erodoto, il quadro che emerge è ambiguo:<sup>65</sup> in alcuni casi, le varianti di Eusebio/Enomao sembrerebbero suggerire il recupero di una tradizione alternativa a Erodoto, e quindi che Enomao non abbia fatto riferimento allo storico per questi oracoli. In altri casi, invece, la coincidenza quasi totale con il testo di Erodoto oggi accolto avvalorerebbe la lettura diretta, da parte di Enomao, di Erodoto. Ciò nonostante, l'opinione prevalente è che Enomao sia comunque ricorso a fonti alternative a Erodoto per questi materiali e le coincidenze non

---

καλὸς πάντεσσι μετ' ἠθέοισι καλεῖμαι). È quindi possibile, come suggerito da Hammerstaedt (*loc. cit.*), che nell'oracolo agli Cnidii κ' sia uno «hiatvermeidender Zusatz». Quanto invece all'alternativa tra εἰ (Hdt., *Anth. Pal.*) e αἴ (Eus./Oenom.), Cassio 2014, 263 ha ipotizzato che la forma εἰ impostasi nella tradizione erodotea sia la banalizzazione di una forma dorica originaria αἴ κ'. Il caso non sarebbe isolato, perché anche negli oracoli per Cirene sopravvivono, in Erodoto, dorismi che assicurano la possibile presenza di forme doriche in responsi oracolari (cfr. Cassio 2014, 262; Giangiulio 2023, 150-151 n. 54; su questi oracoli, cfr. Giangiulio in questo volume).

<sup>64</sup> Su Enomao, cfr. Hammerstaedt 1988.

<sup>65</sup> Vd. Mondello 2017.

sarebbero che accidentali. La questione va probabilmente lasciata aperta, poiché non si può escludere che ci siano state antologie precedenti a Enomao e che questi, quindi, avesse già di fronte un Erodoto antologizzato o una raccolta di oracoli.

Dopo Enomao, l'oracolo agli Cnidii è incluso nel XIV libro dell'*Anthologia Palatina*. Boissonnade intitolò questo libro Ἀριθμητικὰ καὶ γρίφοι, perché esso comprende problemi matematici, enigmi e oracoli.<sup>66</sup> Tra gli oracoli pitici qui raccolti, 25 sono già in Erodoto: anche qui si può quindi pensare a una lettura diretta delle *Storie*, benché, ancora una volta, ragioni di prudenza invitino a considerare a maggior ragione che il selezionatore lavorasse già con antologie di oracoli, come è dimostrato per altre sezioni del libro XIV.<sup>67</sup>

Né Enomao né Erodoto illuminano, tuttavia, sulla tradizione antica della storia oracolare quanto la testimonianza indiretta costituita da Pausania (Paus. 2.1.5). Questi riprende anche la vicenda, oltre all'oracolo:

ὃς δὲ ἐπεχείρησε Πελοπόννησον ἐργάσασθαι νῆσον, προαπέλιπε διορύσσων ἰσθμόν· καὶ ὅθεν μὲν διορύσσειν ἤρξαντο δῆλόν ἐστιν, ἐς δὲ τὸ πετρῶδες οὐ προεχώρησαν ἀρχήν· μένει δὲ ὡς πεφύκει καὶ νῦν ἡπειρος ὤν. Ἀλεξάνδρῳ τε τῷ Φιλίππου διασκάψαι Μίμαντα ἐθέλησαντι μόνον τοῦτο οὐ προεχώρησε <τὸ> ἔργον· Κνιδίους δὲ ἡ Πυθία τὸν ἰσθμὸν ὀρύσσοντας ἔπαυσεν. οὕτω χαλεπὸν ἀνθρώπῳ τὰ θεῖα βιάσασθαι.<sup>68</sup>

<sup>66</sup> Sulla *Antologia Palatina*, vd. la sintesi di Conca in Conca - Marzi - Zannetto 2011, 219-221.

<sup>67</sup> Vd. Teichmann 2020, che riconosce nel l. XIV il recupero degli *Arithmetica* di Metrodoro, attivo nel III sec. d.C.

<sup>68</sup> «Colui che tentò di trasformare il Peloponneso in isola, dovette rinunciare prima di riuscire ad aprire un canale nell'istmo. Ed è chiaro da dove cominciarono a scavare il canale; non riuscirono però affatto ad avanzare nella parte rocciosa: resta perciò ancora continente, così come era in origine. Alessandro, il figlio di Filippo, voleva scavare il Mimante, ma questa fu l'unica impresa che non gli riuscì; e gli Cnidii, che cominciarono a scavare un canale attraverso il loro istmo, furono fermati dalla Pizia: tanto è difficile per un uomo forzare i valori divini» (trad. di D. Musti).

Pausania associa il fallimento dell'impresa cnidia alla decisione di infrangere le norme naturali. L'immediato referente storico è lo smacco subito da Nerone nel 67 d.C., quando il taglio dell'istmo di Corinto non era riuscito, anche se, tra i lettori di Pausania, non è mancato chi abbia pensato a più recenti tentativi di Erode Attico.<sup>69</sup> Il ragionamento è lo stesso già in Erodoto:

1.174.4. καὶ δὴ πολλῆ χειρὶ ἐργαζομένων τῶν Κνιδίων, μᾶλλον γάρ τι καὶ θεϊότερον ἐφαίνοντο τιτρώσκεσθαι οἱ ἐργαζόμενοι τοῦ οἰκότος τὰ τε ἄλλα τοῦ σώματος καὶ μάλιστα τὰ περὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς θραυομένης τῆς πέτρης [...].

Per Harrison, la sanzione della Pizia, anticipata dalle sorprendenti ferite, sottolineerebbe la funzione divina di rimarcare le norme che l'uomo non può permettersi di violare.<sup>70</sup> Di conseguenza, il passo di Erodoto rimarca la collera del *theion*, «la divinità»:<sup>71</sup> gli Cnidii subiscono ferite μᾶλλον [...] τι καὶ θεϊότερον (Hdt. 1.174.4), «insolite e per causa divina».

Il quadro di Pausania recupera quindi una lettura ben precisa della storia oracolare, che viene ridotta alla componente di tracotanza insita nel tentativo cnidio, violazione della natura come il simile proposito di Serse di fare dell'Athos una isola (Hdt. 7.22).<sup>72</sup> Tale lettura moralistica è tipica della «moralizing East Greek tradition»<sup>73</sup> ed è già sollecitata dallo stesso Erodoto nella propria presentazione della storia oracolare.

Per questa via indiretta, si vede quindi come la recezione interna della storia oracolare, a Cnido, doveva differire dalla lettura propostane da Erodoto, interessato agli eventi esclusivamente per

<sup>69</sup> Philostr. *VS* 2.1.6. Per l'ipotesi di Erode Attico, vd. Musti - Torelli 1986, 208-209.

<sup>70</sup> Harrison 2002, 64.

<sup>71</sup> Harrison 2002, 64-65; Asheri 2007, 196: «digging the canal is considered an act of *hybris* against nature»; cfr. Clarke 2018, 122-123.

<sup>72</sup> Vd. Vannicelli 2017, 330-331 e, per un parallelo linguistico tra Hdt. 1.174 e 7.22, Ingarao 2020, 205.

<sup>73</sup> Murray 2001, 34.

quanto l'episodio poteva dire dei rapporti tra Cnido e i Medi e come esempio di violazione della norma divina. A Cnido, invece, la storia oracolare divenne una occasione conveniente in più direzioni, per insistere sul proprio ruolo nel controllo del Triopion, nei rapporti con Delfi e nella conferma delle origini spartane.

Rimane infine da comprendere il ruolo del metro nel quale fu pronunciato l'oracolo, un trimetro giambico, la cui singolarità è sottolineata dallo stesso Erodoto (Hdt. 1.174.5: ἡ δὲ Πυθίη σφι, ὡς αὐτοὶ Κνίδιοι λέγουσι, χρᾶ ἔν τριμέτρῳ τόνῳ τάδε). La scelta del trimetro è singolare, anche se non eccezionale tra i responsi delfici noti,<sup>74</sup> mentre la distanza dalla comune *Kunstsprache* omerica, frequente negli oracoli, non può essere pienamente apprezzata per la brevità del responso.

È possibile, come suggerito da Parke e Wormell,<sup>75</sup> che la forma metrica qui ripresa voglia riflettere il rimprovero mosso dalla Pizia agli Cnidii, come se il trimetro giambico, metro di un genere volto anche alla derisione e all'offesa, fosse più consono ai toni della Pizia.<sup>76</sup> Questo non significa che già originariamente l'oracolo fosse dato in questo modo, ma è possibile che la comunità abbia riadattato con questo metro un responso originariamente diverso. I dubbi di Pomtow e Fontenrose sulla storicità degli oracoli non esametrici,<sup>77</sup> oltre a manifestare un pregiudizio di fondo su Erodoto, che invece ribadisce l'eccezionalità del metro come a prevenire critiche (Hdt. 1.174.4: ἐν τριμέτρῳ τόνῳ), sembrano insomma trascurare la possibilità che gli oracoli, come parte di una storia oracolare, fossero ripensati e anche adattati da parte delle comunità che avevano consultato Delfi.

---

<sup>74</sup> Sugli altri responsi in trimetri giambici, vd. Parke - Wormell 1956, I, 44 n. 73.

<sup>75</sup> Parke - Wormell 1956, I, 141.

<sup>76</sup> Cfr. inoltre Parke 1945, 58-59.

<sup>77</sup> Pomtow 1881; Fontenrose 1978. In generale sul problema degli oracoli non esametrici, vd. Parke 1945.

### 3. I tre livelli della storia oracolare di Cnido

Alla luce delle osservazioni condotte sinora, si può ipotizzare il seguente scenario sullo sfondo della storia oracolare poi raccolta e rielaborata da Erodoto (Hdt. 1.174). Nel 545 a.C., alla notizia dell'arrivo di Arpago, per Cnido dovette porsi presto l'imperativo di pensare a una strategia difensiva che doveva necessariamente puntare all'isolamento della via di accesso terrestre, essendo la difesa navale impossibile. Presto, tuttavia, questa opzione dovette apparire impraticabile e comunque non escluse una consultazione dell'oracolo, che potrebbe essere stata avviata anche prima dei lavori stessi sull'istmo. Cnido aveva già solidi rapporti con Delfi, testimoniati allora da un recente *thesauros*, e il consiglio del dio fu all'insegna della massima moderazione. Va infatti ribadito come il responso non escluda soltanto il taglio dell'istmo, ma anche ogni forma di resistenza generale: è anzi proprio il dettaglio sulla trasformazione della penisola in un'isola che potrebbe essere stato accentuato, se si accoglie l'ipotesi di una rielaborazione locale del responso, per ribadire il tentativo iniziale di difesa per quella via.

Se si accoglie questa ipotesi, diviene comprensibile come Erodoto accolga, nella storia oracolare, i dettagli sull'origine spartana di Cnido e sul territorio, i quali acquistano pieno senso solo se intesi nella lunga storia della città e dei suoi rapporti con Sparta, mai cessati tra VI e V secolo a.C. nonostante la parentesi della Lega delio-attica, e con Delfi, dove l'impegno architettonico comincia alla metà del VI secolo a.C. e prosegue almeno sino alla metà del secolo successivo. In questo scenario, il dettaglio sull'estensione della Cnidia sino al Triopion insiste appunto sul tentativo di Cnido di appropriarsi territorialmente di questo santuario e potrebbe spingere in questa direzione anche la monumentalizzazione, a Delfi, della figura di Triopas fondatore.

Inoltre, l'insistenza sulle ferite degli operai e sulla violazione della norma divina rientra tanto nel moralismo della tradizione orale, quanto in un più globale allineamento con altri episodi delle *Storie*, come il taglio dell'Athos, dove l'uomo violando le nor-

me divine esce inevitabilmente sconfitto. La specificità del caso cnidio è data dal fatto che qui la consultazione oracolare risponde a una situazione di emergenza: l'oracolo risponde a una crisi della comunità consultante e, da questo punto di vista, esso trova significativi paralleli in altri casi dove è una pestilenza, una carestia o più generalmente una catastrofe a spingere una comunità a rivolgersi a Delfi.<sup>78</sup>

La tradizione parallela è infine illuminante, perché in Enomao, Pausania e nell'*Anthologia Palatina* si colgono i rischi di una lettura del materiale oracolare quando questo non sia compreso all'interno della sua storia di contesto. Nella originaria ripresentazione cnidia (Erodoto insiste su questa origine locale), la storia della disfatta era stata ripensata come parte della storia internazionale del centro. In Pausania, invece, rimane soprattutto il filtro erodoteo che ha fatto del tentativo fallito cnidio una duplice sconfitta, sia contro le norme divine, sia contro i Medi. Questo filtro erodoteo aveva riallacciato una storia con tre protagonisti (Cnido, Delfi e Sparta) a due dei temi centrali dell'opera, come la resistenza dei Greci e la posizione di Delfi rispetto ai Medi e ai Persiani.

### *Bibliografia*

Asheri 2007

D. Asheri, "Book I", in D. Asheri - A. Lloyd - A. Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, ed. by O. Murray - A. Moreno, Oxford 2007, 58-218.

Bean - Cook 1952

G.E. Bean - J.M. Cook, "The Cnidia", *ABSA* 47 (1952), 171-212.

Berges 1994

D. Berges, "Alt-Knidos und Neu-Knidos", *MDAI(I)* 44 (1994), 5-16.

---

<sup>78</sup> Cfr. una lista di paralleli in Fontenrose 1978, 442 IV 1.



## Berges - Tuna 2001

D. Berges - N. Tuna, "Kult-, Wettkampf- und politische Versammlungsstätte. Das Triopion – Bundesheiligtum der dorischen Pentapolis", *AW* 32.2 (2001), 155-166.

## Blümel 1990

W. Blümel, "Epigraphische Forschungen in Knidos 1989", *Araştırma Sonuçları Toplantısı* 8 (1990), 253-259.

## Blümel 1992

W. Blümel, *Die Inschriften von Knidos*, Bd. I, Bonn 1992.

## Blümel 1994

W. Blümel, "Two New Inscriptions from the Cnidian Peninsula: Proxeny Decree for Epameinondas and a Funeral Epigram", *EA* 23 (1994), 157-159.

## Boffo 1983

L. Boffo, "La conquista persiana delle città greche d'Asia Minore", *RAL* 26 (1983), 1-70.

Bommelaer - Laroche 2015<sup>2</sup>

J.F. Bommelaer - D. Laroche, *Guide de Delphes. Le site*, Athènes 2015<sup>2</sup>.

## Bresson 1999

A. Bresson, "Cnide à l'époque classique: la cité et ses villes", *REA* 101.1-2 (1999), 83-114.

## Bresson 2009

A. Bresson, "Karien und die dorische Kolonisation", in F. Rumscheid (Hg.), *Die Karer und die Anderen. Internationales Kolloquium an der Freien Universität Berlin 13. bis 15. Oktober 2005*, Bonn 2009, 109-120.

## Bresson 2011

A. Bresson, "Naviguer au large du Cap Triopion", *Anatolia antiqua. Eski Anadolu* 19 (2011), 395-409.

## Brinkmann 1985

V. Brinkmann, “Die aufgemalten Namensbeischriften an Nord- und Ostfries des Siphnierschatzhauses”, *BCH* 109.1 (1985), 77-130.

## Brinkmann 1994

V. Brinkmann, *Beobachtungen zum formalen Aufbau und zum Sinngehalt der Friese des Siphnierschatzhauses*, München 1994.

## Bruns-Özgan 2013

Ch. Bruns-Özgan, “Knidos: Carian Features in a Doric City”, in P. Brun *et al.* (éds.), *Euploia. La Lycie et la Carie Antiques. Dynamiques des territoires, échanges et identités*, Bordeaux 2013, 41-50.

## Burkert 1985

W. Burkert, “Das Ende des Kroisos. Vorstufen einer herodoteischen Geschichtserzählung”, in C. Schäublin (Hg.), *Catalepton. Festschrift für Bernhard Wyss*, Basel 1985, 4-15.

## Caliò 2021

L.M. Caliò, “*Theatroeides poleis*. Cities and Urbanization in Eastern Greece”, in P. Pedersen *et al.* (eds.), *Karia and the Dodekanese. Cultural Interrelations in the Southeast Aegean*, vol. I, Oxford 2021, 9-23.

## Caliò - Interdonato 2005

L.M. Caliò - E. Interdonato, “*Theatri curvaturae similis*. Note sull’urbanistica delle città a forma di teatro”, *ArchClass* 56 (2005), 49-130.

## Cassio 2014

A.C. Cassio, “Innovazioni linguistiche e tratti locali nei più antichi oracoli delfici”, in Vannicelli 2014, 257-269.

## Chantraine 1953

P. Chantraine, *Grammaire homérique II. Syntaxe*, Paris 1953.

Clarke 2018

K. Clarke, *Shaping the Geography of Empire. Man and Nature in Herodotus' Histories*, Oxford 2018.

Conca - Marzi - Zanetto 2011

F. Conca - M. Marzi - G. Zanetto (a cura di), *Antologia Palatina*, vol. III, Torino 2011.

Coppola 2012

G. Coppola, "Rodi eraclide tra Achei e Dori", *RAAN* n.s. 75 (2012), 27-50.

Curty 1995

O. Curty, *Les parentés légendaires entre cités grecques: catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme syngeneia et analyse critique*, Genève 1995.

Demand 1989

N. Demand, "Did Knidos Really Move? The Literary and Epigraphical Evidence", *CIAnt* 8.2 (1989), 224-237.

Demir - Doğan 2017

M. Demir - A. Doğan, "Ancient Cnidus and its Vicinity (700-400 BC)", *Cedrus. The Journal of MCRI* 5 (2017), 57-77.

Dugas 1938

A. Dugas, "A la Lesché des Cnidiens", *REG* 51.239 (1938), 53-59.

Elderkin 1941

G.W. Elderkin, "The Akanthos Column at Delphi", *Hesperia* 10.4 (1941), 373-380.

Fischer-Hansen - Nielsen - Ampolo 2004

T. Fischer-Hansen - T.H. Nielsen - C. Ampolo, "Sikelia", in Hansen - Nielsen 2004, 172-248.

Flensted-Jensen 2004

P. Flensted-Jensen, "Karia", in Hansen - Nielsen 2004, 1108-1137.

Fontenrose 1978

J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley - Los Angeles - London 1978.

Fragoulaki 2013

M. Fragoulaki, *Kinship in Thucydides. Intercommunal Ties and Historical Narrative*, Oxford 2013.

Giangiulio 2014

M. Giangiulio, "Storie oracolari in contesto", in Vannicelli 2014, 211-242.

Giangiulio 2019

M. Giangiulio, "Traditional Narratives, Historiography, and Truth. On the Historicity of Herodotus' *Histories*", in A. Möller (Hg.), *Historiographie und Vergangeheitsvorstellungen in der Antike*, Stuttgart 2019, 59-72.

Giangiulio 2023

M. Giangiulio, "Decentralising Delphi: Predictive Oracles, Local Knowledge and Social Memory", in R.D. Woodard (ed.), *Divination and Prophecy in the Ancient Greek World*, Cambridge 2023, 139-168.

Hammerstaedt 1988

J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, Frankfurt am Main 1988.

Hansen - Nielsen 2004

M.H. Hansen - T.H. Nielsen (eds.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford 2004.

Harrison 2002

T. Harrison, *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford 2002.

Hartog 2003

D. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris 2003.

Hendess 1877

R. Hendess, *Oracula Graeca quae apud scriptores Graecos Romanosque exstant*, Halle 1877.

Hornblower 1982

S. Hornblower, *Mausolus*, Oxford 1982.

Hude 1927<sup>3</sup>

C. Hude, *Herodoti Historiae. Libri I-IV*, vol. I, Oxford 1927<sup>3</sup>.

Ingarao 2020

G. Ingarao, *Scelta e necessità: la responsabilità umana in Erodoto*, München 2020.

Jeffery 1961

L.H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece*, Oxford 1961.

Jacquemin 2018

A. Jacquemin, “Les silences éloquentes de Pausanias à Delphes”, in J.M. Luce (éd.), *Delphes et la littérature d’Homère à nos jours*, Paris 2018, 171-189.

Jacquemin - Laroche 2012

A. Jacquemin - D. Laroche, “Notes sur quatre édifices d’époque classique à Delphes”, *BCH* 136-137.1 (2012), 83-122.

Kampmann 1862

C.F. Kampmann, *De usu conditionalium enunciationum Homericis*, Breslau 1862.

Kebric 1983

R.B. Kebric, *The Paintings in the Cnidian Lesche at Delphi and their Historical Context*, Leiden 1983.

Laroche - Nenna 1990

D. Laroche - M.D. Nenna, “Le trésor de Sicyone et ses fondations”, *BCH* 114.1 (1990), 241-284.

Lippolis - Livadiotti - Rocco 2007

E. Lippolis - M. Livadiotti - G. Rocco (a cura di), *Architettura greca: storia e monumenti del mondo della polis dalle origini al V secolo a.C.*, Milano 2007.

Malkin 1994

I. Malkin, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge 1994.

Marcadè 1953

J. Marcadè, *Recueil des signatures de sculpteurs grecs*, T. I-II, Paris 1953.

Moggi 2011

M. Moggi, "I Beoti e la Beozia in Erodoto", in L. Breglia *et al.* (a cura di), *Ethne, identità e tradizioni: la «terza» Grecia e l'Occidente*, Pisa 2011, 253-269.

Mondello 2017

C. Mondello. "Versioni e formae vulgatae degli oracoli di Delfi: alcune note a proposito di Erodoto e dei frammenti di Eno-mao di Gadara", *GLB* 22.1 (2017), 165-190.

Mras 1982<sup>2</sup>

K. Mras (Hg.), *Eusebius Werke, Bd. 8.1. Die Praeparatio Evangelica: Einleitung, die Bücher I-X*, Leipzig 1982<sup>2</sup>.

Mugione 2006

E. Mugione, "La lesche degli Cnidi a Delfi: proposta di rilettura del programma figurativo", in I. Colpo *et al.* (a cura di), *Ic-nografia 2005. Immagini e immaginari dall'antichità classica al mondo moderno. Atti del Congresso Internazionale Venezia 26-28 gennaio 2005*, Roma 2006, 197-217.

Müller 1997

D. Müller, *Topographischer Bildkommentar zu den Historien Herodots. Kleinasien und angrenzende Gebiete mit Südostthrakien und Zypern*, Berlin 1997.

Murray 2001

O. Murray, "Herodotus and Oral History", in N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford 2001, 16-44.

Musti - Torelli 1986

D. Musti - M. Torelli (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Libro II. La Corinzia e l'Argolide*, Milano 1986.

Mylonopoulos 2019

I. Mylonopoulos, "The Power of the Absent Text: Dedicatory Inscriptions on Greek Sacred Architecture and Altars", in A. Petrovic *et al.* (eds.), *The Materiality of Text - Placement, Perception, and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity*, Leiden - Boston 2019, 231-274.

Nafissi 1991

M. Nafissi, *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli 1991.

Palmisciano 2014

R. Palmisciano, "Varianti di riformulazione negli oracoli delfici: una pratica della poesia popolare", in P. Vannicelli 2014, 271-293.

Parke 1945

H.W. Parke, "The Use of Other than Hexameter Verse in Delphic Oracles", *Hermathena* 65 (1945), 58-66.

Parke - Wormell 1956

H.W. Parke - D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, 2 vols., Oxford 1956.

Partida 2000

E.C. Partida, *The Treasuries at Delphi: An Architectural Study*, Åström 2000.

Pomtow 1881

J.R. Pomtow, *Quaestionum de oraculis caput selectum. De oraculis quae exstant graecis trimetro iambico compositis*, Berolini 1881.

Proietti 2021

G. Proietti, *Prima di Erodoto. Aspetti della memoria delle Guerre persiane*, Stuttgart 2021.

Richardson 1993

N. Richardson, *The Iliad. A Commentary. Volume VI: Books 21-24*, Cambridge 1993.

Rosén 1987

H.B. Rosén, *Herodoti Historiae libros I-V continens*, vol. I, Lipsiae 1987.

Salviat 1977

F. Salviat, “La dédicace du trésor de Cnide à Delphes”, *BCH Suppl.* 4: *Études Delphiques* (1977), 23-36.

Spratt 1886

T.A.B. Spratt, “Remarks on the Dorian Peninsula and Gulf, with Notes on a Temple of Latona there”, *Archaeologia* 49.2 (1886), 347-365.

Teichmann 2020

J. Teichmann, “Das Rechenbuch des Metrodor. Eine Rekonstruktion aus den Epigrammen und Scholien der *Anthologia Graeca* (Buch 14)”, *Hermes* 148.1 (2020), 86-118.

Tufano 2019

S. Tufano, *Boiotia from Within. The Beginnings of Boiotian Local Historiography*, Münster 2019.

Umholtz 2002

G. Umholtz, “Architraval Arrogance? Dedicatory Inscriptions in Greek Architecture of the Classical Period”, *Hesperia* 71.3 (2002), 261-293.



Vannicelli 1993

P. Vannicelli, *Erodoto e la storia dell'alto e medio arcaismo (Sparta - Tessaglia - Cirene)*, Roma 1993.

Vannicelli 2013

P. Vannicelli, *Resistenza e intesa. Studi sulle guerre persiane in Erodoto*, Bari 2003.

Vannicelli 2014

P. Vannicelli (a cura di), *Verbum Dei. Oracoli e tradizioni cittadine nella Grecia antica*, (SemRom n.s. 3.2), Roma 2014.

Vannicelli 2017

P. Vannicelli, "Commento", in P. Vannicelli - A. Corcella (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro VII. Serse e Leonida*, Milano 2017, 297-592.

Vatin 1995

C. Vatin, "Le monument cnidien de Triopas à Delphes", *NAC* 24 (1995), 113-132.

Vogelkoff 1997

N. Vogelkoff, "Triopas", in *LIMC VIII* 1, 1997, cc. 55-56.

West 2000

M. West, *Homeri Ilias. Recensuit&testimonia conguessit Martin L. West*, Monachii - Lipsiae 2000.

Wilamowitz 1922

U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Pindaros*, Bd. I-II, Berlin 1922.

Wilson 2015

N. Wilson, *Herodoti Historiae Libri I-V*, Oxford 2015.

Wolff 1856

G. Wolff, *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae*, Berolini 1856.

Zaccarini 2017

M. Zaccarini, *The Lame Hegemony. Cimon of Athens and the Failure of Panhellenism, ca. 478-450 BC*, Bologna 2017.



GIOVANNI INGARAO

GLI ARCADI ‘MANGIATORI DI GHIANDE’ (HDT. 1.66).  
UN RESPONSO ORACOLARE DI ORIGINE TEGEATE?

**Abstract.** This essay focuses on the response to the Spartans’ consultation concerning the conquest of Arcadia. The Pythia rules out the submission of the whole region but seems to promise success in Tegea, uttering a prophecy which ultimately proves misleading. One term used by the oracle deserves particular attention: why are the Arcadians called ‘acorn eaters’ (*balanephagoi*)? An analysis of the term’s occurrences in other ancient sources frames it as an allusion to the Arcadians’ ‘primitive’ strength and brings to light a local tradition about the Tegeans’ great victory over formidable nearby enemies.

**Keywords:** Sparta - Arcadia - acorn - memory - identity

Non c’è alcuna prova che le persone siano diventate più intelligenti col passare del tempo. I cacciatori raccoglitori conoscevano i segreti della natura molto prima che arrivasse la Rivoluzione agricola, poiché la loro sopravvivenza dipendeva da un’intima conoscenza degli animali che cacciavano e delle piante che raccoglievano. (Harari 2014, 106)

*Introduzione: ‘nemici primitivi’ e tradizioni locali*

In un libro divenuto molto celebre, Yuval Noah Harari demolisce con queste parole un mito connesso al passaggio dei *Sapiens*

dalla società di cacciatori raccoglitori a quella di agricoltori.<sup>1</sup> Lo storico israeliano confuta «la più grande impostura della storia», secondo la quale gli uomini grazie alla ‘scoperta’ dell’agricoltura si sarebbero dedicati ad una vita di agi.<sup>2</sup> La vita dei cacciatori raccoglitori, secondo Harari, comportava una dieta migliore e un’esistenza più sicura, e gli uomini inoltre trascorrevano il loro tempo in modo più vario e stimolante.<sup>3</sup> Pur non volendo accostare in modo improprio epoche molto lontane tra loro, è possibile cogliere nel racconto erodoteo della guerra tra Sparta e Tegea, avvenuta nel VI secolo a.C., l’eco di una contrapposizione simile tra ‘natura’ e ‘cultura’ connessa all’alimentazione. Nel responso molto ambiguo, ricevuto dagli Spartani a proposito della conquista dell’Arcadia (PW 31; Fo. Q88; And. 12), la Pizia dà una risposta negativa ai Lacedemoni, spiegando loro che gli Arcadi sono ‘mangiatori di ghiande’ e dunque li respingerebbero.<sup>4</sup> Questa definizione piuttosto oscura, come vedremo, sembra che sia da connettere ad una tradizione tegeate volta ad esaltare la forza primigenia degli Arcadi, popolo antichissimo e autoctono del Peloponneso.

Non sarebbe questo, del resto, il primo caso nelle *Storie* di nemici particolarmente valorosi che hanno uno stile di vita insolito e non conoscono l’agricoltura. È il *pattern* del «nemico primitivo», evidenziato da Fritz Hellmann nel 1934, che riguarda ad esempio i Massageti (1.216) e gli Etiopi (3.22), popoli valo-

---

<sup>1</sup> Harari 2014. Desidero ringraziare Nicola Cusumano e Marcello Lupi per i preziosi consigli.

<sup>2</sup> Harari 2014, 105.

<sup>3</sup> Harari 2014, 103-126.

<sup>4</sup> Rimando a Forrest 1968, 69-78 per un’attenta analisi dei complessi rapporti tra Sparta e l’Arcadia in età arcaica. Si vedano anche la sintetica ma puntuale ricostruzione di Lupi 2017, 89-92 e l’approfondimento cronologico di Vannicelli 1993, 57-67; utile anche l’analisi di Burelli Borgese 1995, 50-53 che esamina anche gli aspetti ‘propagandistici’ dell’episodio. Dickins 1912 si sofferma invece, più in generale, sulla crescita di Sparta in quell’epoca. Più in generale, sulla storia dell’Arcadia in età arcaica e classica si veda il fondamentale libro di Nielsen 2002.

rosissimi che sfidano apertamente i Persiani.<sup>5</sup> Gli Etiopi in particolare, noti per la loro «lunga vita» (3.21) e per la loro forza (si veda l’episodio dell’arco nello stesso capitolo), sono protagonisti di un aneddoto che marca la differenza tra la loro alimentazione e quella dei Persiani: il loro re, dopo avere appurato che cosa fosse il pane e il frumento, dice con scherno che i Persiani si nutrono di letame e per questo non vivono a lungo. Non si può certo dire che gli Arcadi siano caratterizzati come dei ‘nemici primitivi’, ma ci sono dei tratti di consonanza tra questa rappresentazione e quella della loro ‘arcaicità’ attestata non soltanto in Erodoto, ma anche in altre fonti antiche, che meritano un approfondimento.

Sono due i punti di partenza di tale analisi. Innanzitutto, le riflessioni di Maurizio Giangiulio a proposito delle storie oracolari come espressione di tradizioni locali volte a costruire l’identità di una determinata comunità:

Forniscono una lettura che si potrebbe definire emica, cioè espressa dalle società che esprimono le storie oracolari, e provvista di valenze semantiche talora univoche, talora molteplici e coesistenti, che comunque devono essere ritenute intenzionali, cioè funzionali alla costruzione e all’espressione dell’identità collettiva.<sup>6</sup>

Questa definizione, nel lessico utilizzato ma anche nei contenuti, richiama alla mente l’*intentionale Geschichte* di Hans-Joachim Gehrke che con tale concetto interpretativo ha valorizzato il modo in cui una società plasma il suo passato, creando un immaginario utile a comprendere sé stessa e a definire la propria identità collettiva.<sup>7</sup> Possiamo dire che le storie oracolari sono parte integrante di questa operazione di costruzione della propria storia. La vicenda della gloriosa vittoria degli Arcadi sugli Spartani, sconfitti in modo molto disonorevole, sembra andare proprio in tale direzione.

Il secondo punto di partenza è il contributo di Massimo Nafissi *Erodoto, Sparta e gli oracoli su Tegea e Oreste* che ricostruisce

---

<sup>5</sup> Hellmann 1934, 77-98.

<sup>6</sup> Giangiulio 2014, 216-217. Si vedano inoltre Giangiulio 2010; 2023.

<sup>7</sup> Gehrke 2001.

tutto il conflitto tra le due città, analizzando anche il responso dato ai Lacedemoni, in una seconda fase della guerra, a proposito delle ossa di Oreste che sarebbe stato necessario ritrovare e portare in patria per volgere lo scontro a loro favore.<sup>8</sup> Nafissi distingue tra la prima parte della storia, connessa per l'appunto alla cosiddetta battaglia dei ceppi, che sembra di matrice tegeate, e la seconda, invece, di origine spartana volta a celebrare l'astuzia e il predominio dei Lacedemoni a danno degli Arcadi.<sup>9</sup> Nel presente contributo s'intende aggiungere all'analisi proposta alcuni elementi che confermano i risultati finora raggiunti: nell'oracolo su Tegea e la sua 'bella pianura' emergono infatti dettagli celebrativi di chiara origine locale.

*Il contesto erodoteo: la 'crescita' e l' 'arroganza' degli Spartani*

Nel tentativo di rinvenire tracce di 'storia intenzionale' nei responsi delfici, è opportuno innanzitutto provare a distinguere la narrazione erodotea dagli oracoli attestati nelle *Storie*. Nel caso della prima parte del conflitto tra Sparta e Tegea, lo storico di Alicarnasso sembra dare, tra le righe, precise indicazioni al lettore su come la vicenda debba essere interpretata.

Tale parentesi sulla storia arcaica di Sparta, narrata nel I libro, nasce innanzitutto dal tentativo del re lidio Creso – incoraggiato dalla Pizia – di portare dalla sua parte i più forti alleati greci nella spedizione che si accinge a compiere contro la Persia. Mentre ad Atene la situazione è complessa perché per la terza volta si è imposta la tirannide di Pisistrato, con la morte di alcuni cittadini e l'esilio di altri come gli Alcmeonidi, a Sparta si vive un periodo di sviluppo. Innanzitutto, perché grazie alle riforme di Licurgo la città ha finalmente una buona e stabile legislazione che l'ha portata col tempo ad imporsi militarmente sui popoli vicini, tra i

---

<sup>8</sup> Nafissi 2014.

<sup>9</sup> Nafissi 2014, 296.

quali vanno annoverati anche i Tegeati che avevano dato loro filo da torcere.<sup>10</sup> Il rapporto tra riforme di Licurgo, espansionismo e continuo trionfo in guerra viene marcato da Erodoto con alcuni termini che meritano particolare attenzione (1.66):

Così con questi cambiamenti ebbero buone leggi e quando morì Licurgo gli eressero un santuario e lo venerarono grandemente. Poi, vivendo in una terra fertile e con un numero non piccolo di abitanti (δὲ ἐν τε χώρῃ ἀγαθῇ καὶ πλήθει οὐκ ὀλίγων ἀνδρῶν), rapidamente crebbero e prosperarono; ormai non si contentavano più di restare tranquilli (καὶ δὴ σφι οὐκέτι ἀπέχρα ἡσυχίην ἄγειν) ma, ritenendo di essere superiori agli Arcadi (καταφρονήσαντες Ἀρκάδων κρέσσονες εἶναι), consultarono a Delfi l’oracolo riguardo a tutta la regione arcadica.<sup>11</sup>

Come è stato sottolineato da Henry Immerwahr prima e da Donald Lateiner poi, riprendendo riflessioni già sviluppate in precedenza in area germanica, Erodoto utilizza dei *thought patterns*, cioè dei motivi interpretativi che ricorrono costantemente nell’opera, lasciando emergere alcune concezioni significative per l’autore.<sup>12</sup> A tale proposito, questa sezione si rivela particolarmente densa, già a partire dal riferimento introduttivo in 1.65 alla continua *eutychie* degli Spartani in tutte le guerre. Vengono subito in mente due protagonisti dell’opera che accecati dalla ‘buona sorte’ si lanciano in continui e incauti tentativi di espansione che li portano a morti tragiche e cruente: Ciro il Grande (1.204), sconfitto dai Massageti, finisce con la testa immersa in un otre di

---

<sup>10</sup> Le riforme di Licurgo vengono affrontate in tutte le monografie sulla storia di Sparta. Per un approfondimento che tenga conto anche dei contributi più recenti, rimando alla nota bibliografica presente in Lupi 2017 e in particolare alle pagine 194-196.

<sup>11</sup> Le traduzioni delle *Storie* di Erodoto sono a cura di A. Izzo D’Accinni, Milano 1984.

<sup>12</sup> Sui *patterns* in Erodoto, si veda in particolare la riflessione teorica di Lateiner 1989 nella sezione «Structure and Patterns» (165-167). La questione era già stata introdotta parzialmente da Bischoff 1931, con il *pattern* del «Warner» («saggio consigliere») e Hellmann 1934, con quello del «Primitiver Gegner» («nemico primitivo») e poi era stata sviluppata più diffusamente da Immerwahr 1966.

sangue, mentre Policrate (3.125) viene barbaramente impalato dal satrapo di Sardi, Orete. Come cerca invano di spiegare il re d'Egitto Amasi al tiranno di Samo, nelle sue funzioni di 'saggio consigliere', non c'è nessuno che «avendo fortuna in tutto (εὐτυχέων τὰ πάντα), non sia stato infine estirpato malamente» (3.40).<sup>13</sup>

Nel caso degli Spartani il desiderio di espansione nasce dalla stabilità politica connessa alle riforme di Licurgo che porta prosperità economica e incremento demografico.<sup>14</sup> Una situazione simile si crea ad esempio in Persia a proposito di Dario I che razionalizza il sistema tributario, portando ricchezza e aumento della popolazione; da ciò consegue la catastrofica spedizione in Scizia: «Poiché l'Asia era fiorente di uomini e vi affluivano grandi ricchezze (4.1: ἀνθεύσης γὰρ τῆς Ἀσίας ἀνδράσι καὶ χρημάτων μεγάλων συνιόντων...), Dario concepì il desiderio di vendicarsi degli Sciti...».<sup>15</sup> Il benessere causa il desiderio di espansione secondo un meccanismo che non di rado si rivela funesto per i protagonisti.

In questo stesso contesto interpretativo va letto il riferimento alla mancanza di *hesychie* degli Spartani. Vengono subito in mente le parole rivolte a Ciro dalla regina dei Massageti. Tomiri sa bene che il re persiano non è disposto a seguire i suoi propositi di pace e che farebbe di tutto piuttosto che restare 'tranquillo', secondo una concezione già espressa proprio a proposito di Ciro in merito alla conquista di Babilonia: «Ma poiché sapevano

---

<sup>13</sup> Sui pericoli dell'*eutychie* in Erodoto si veda Lateiner 1982. Su Policrate di Samo e il carattere distruttivo del potere nelle *Storie* rimando a Ingarao 2020, 119-136, con puntuali riferimenti bibliografici.

<sup>14</sup> A proposito della prosperità degli Spartani nel testo si dice che abitavano una «regione buona» (ἐν τε χώρῃ ἀγαθῇ), utilizzando un'espressione che ricorre in modo molto simile nelle parole di Aristagora di Mileto che cerca di convincere il re spartano Cleomene a partecipare alla rivolta ionica, sottolineando in particolare le ricchezze dei Lidi: οἰκέοντές τε χώρην ἀγαθὴν καὶ πολυαργυρώτατοι ἔοντες (5.49).

<sup>15</sup> Come nota Asheri 1988, 309, uno dei problemi della società spartana fu proprio la penuria di uomini che diventò grave soprattutto a partire dal IV secolo a.C.



bene già da prima che Ciro non sarebbe rimasto tranquillo (οὐκ ἄτρεμίζοντα), ma lo vedevano dar l'assalto ugualmente a ogni popolo...» (1.190).<sup>16</sup>

Tutta l'arroganza degli Spartani è marcata infine dal verbo *kataphroneo*, che letteralmente significa «pensare a qualcuno dall'alto in basso», come emerge ad esempio da un episodio che vede ancora protagonisti i Persiani, nelle operazioni che precedono la battaglia dell'Artemisio.<sup>17</sup> Questi sono convinti di catturare agevolmente delle navi greche, a causa delle dimensioni molto maggiori della flotta 'barbara', ma alla fine ben trenta navi persiane vengono catturate (8.10). Questa altezzosa sottovalutazione dei nemici costa cara ai Persiani, proprio come succede agli Spartani con gli Arcadi. Erodoto sta dicendo, in modo non troppo velato, non solo che i Lacedemoni si stanno comportando da 'conquistatori espansionisti', ma che il loro tentativo non andrà a buon fine, proprio come succede ai Persiani, convinti di soggiogare facilmente la Grecia e costretti a ricredersi amaramente.

### *Il responso delfico: la balanephagia degli Arcadi*

Un'ulteriore spia dell'arroganza degli Spartani e dell'esito catastrofico della spedizione è l'utilizzo dell'aggettivo *kibdelos* per caratterizzare il responso ricevuto dai Lacedemoni.<sup>18</sup> Tale voca-

<sup>16</sup> Espressioni legate al continuo movimento espansionista ricorrono ad esempio nel discorso di Serse sulla crescita dell'impero persiano (7.8a: οὐδαμὰ κω ἡτρημίσαμεν) e in quello di Artabano a Serse 7.18 (ἐπιστάμενος ταῦτα γνώμην εἶχον ἄτρεμίζοντά σε μακαριστὸν εἶναι πρὸς πάντων ἀνθρώπων). A proposito «dell'ideale di tranquillità» nel mondo greco si veda Demont 1990.

<sup>17</sup> LSJ s.v. καταφρονέω: «look down upon, think slightly of». Tra le attestazioni erodotee, oltre a quelle citate, si veda in particolare il disprezzo degli Sciti verso gli invasori Persiani: quando vedono una lepre si mettono a inseguirla in modo scomposto, prendendosi gioco dei Persiani che non riescono a raggiungerli (4.134).

<sup>18</sup> Per una rassegna dei significati di *kibdelos* nelle fonti greche in nostro possesso si veda Alessandri 1998; un approfondimento sull'uso dell'aggettivo

bolo, che indica originariamente i metalli e le monete contraffatti, viene usato per definire anche il responso estremamente ambiguo dato a Creso a proposito della conquista dell'impero persiano.<sup>19</sup> È un termine rarissimo nell'opera, è sempre connesso ad oracoli delfici e indica il carattere 'ingannevole' che a volte le parole della Pizia possono assumere. Anche il re lidio, come i Lacedemoni, ha un atteggiamento arrogante e viene irretito da quella che Pietro Pucci ha definito la «logica labirintica» della Pizia: una «serie di paradossi» costituita da «reti verbali equivoche e enigmatiche».<sup>20</sup>

Vediamo nel dettaglio la risposta dell'oracolo a proposito della conquista dell'Arcadia:

Mi chiedi l'Arcadia? Molto mi chiedi; non te la darò.  
Molti sono in Arcadia gli uomini mangiatori di ghiande  
che ti respingeranno. Tuttavia, io non ti ostacolo;  
ti darò Tegea battuta dai piedi per danzare  
e la bella pianura da misurare con la corda.<sup>21</sup>

L'oracolo è *kibdelos* perché, pur negando il possesso di tutta la regione arcadica, sembra invece suggerire agli Spartani la conquista di Tegea. I riferimenti alla danza e alla misurazione dei terreni nemici non sono segni di gioia e di vittoria, bensì di schiavitù, visto che gli Spartani che sopravvivono allo scontro vengono costretti a coltivare in catene la piana di Tegea che pensavano di conquistare tanto facilmente da portare con sé i ceppi a cui avvincere gli Arcadi. Questo dettaglio, piuttosto insolito, marca la sicurezza dei Lacedemoni che sono certi di sopraffare gli avversari e che non intendono soltanto sottometerli ben-

---

in Erodoto è in Ingarao 2016.

<sup>19</sup> Sulle somiglianze tra il responso dato a Creso e quello ricevuto dagli Spartani rimando inoltre alle riflessioni di Kirchberg 1965, 60-61.

<sup>20</sup> Pucci 1996, 164.

<sup>21</sup> Hdt. 1.66: Ἀρκαδίην μ' αἰτεῖς; μέγα μ' αἰτεῖς· οὐ τοι δώσω / πολλοὶ ἐν Ἀρκαδίῃ βαλανηφάγοι ἄνδρες ἔασιν, / οἳ σ' ἀποκωλύσουσιν. ἐγὼ δὲ τοι οὔτι μεγάριω· / δώσω τοί Τεγέην ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι / καὶ καλὸν πεδίον σχοίνῳ διαμετρήσασθαι. La traduzione di Izzo D'Accinni in questo caso è stata leggermente modificata.

si sradicarli dal loro territorio, come viene sottolineato dall’uso del verbo *exandrapodizo*.<sup>22</sup> Il preverbo *ex-* evidenzia una forma di schiavitù estrema che, come ha notato tra gli altri Paul Cartledge, ricorda la conquista spartana della Messenia: l’obiettivo è trasformare i Tegeati in iloti e il loro territorio in *kleroi*.<sup>23</sup> Che questa sia l’accezione del verbo è confermato, ad esempio, da un altro passo delle *Storie* in cui vengono riportate le minacce dei comandanti persiani ai Greci d’Asia che nella Rivolta ionica si ostinano a combattere contro il re: «Se verranno a battaglia, minacciatevi spiegando loro che cosa succederà: una volta vinti in battaglia, saranno fatti schiavi (ἐξάνδραποδιεύνται) e dei loro figli faremo degli eunuchi e le figlie le deporteremo a Battria e daremo ad altri le loro terre» (6.9). Erodoto, utilizzando tale verbo, sottolinea ancora una volta la presunzione degli Spartani, il cui brutale espansionismo, in questo caso, subisce una pesante battuta d’arresto.

L’interpretazione dell’episodio, che potrebbe essere letto come uno dei tanti casi in cui l’autore evidenzia il nesso tra la *hybris* dei protagonisti e l’esito catastrofico delle loro vicende, si arricchisce se analizziamo nel dettaglio alcuni termini del responso.<sup>24</sup> Uno di questi è *balanephagos*, vocabolo molto raro, così come gli altri della stessa famiglia lessicale che ricorrono in alcune fonti molto posteriori rispetto alle *Storie*. Perché gli Arcadi sono considerati ‘mangiatori di ghiande’?<sup>25</sup> Alcuni autori antichi spiegano che gli uomini si nutrivano di ghiande, cibo ‘bestiale’ tipico dei maiali in

---

<sup>22</sup> Nafissi 2014, 315-316. Per un approfondimento di tale questione si veda Ducrey 1968, 23-26 che però non si sofferma sulla differenza tra *andrapodizo* ed *exandrapodizo*.

<sup>23</sup> Cartledge 2002, 118.

<sup>24</sup> Si veda al riguardo Fisher 1992, 343-385.

<sup>25</sup> Per Borgeaud 1988, 14-17 gli Arcadi si sarebbero ‘specializzati’ nel nutrirsi di questo tipo di cibo per via dell’originaria aridità del terreno arcadico. Secondo Tortzen 1996, 135, sebbene le ghiande venissero mangiate in tutta la Grecia, nel caso degli Arcadi si insiste sul fatto che tale particolare *diaita* fosse connessa al mito dell’origine stessa di tale popolo.

Omero, prima dell'introduzione del grano, quindi potremmo dire prima della 'scoperta' dell'agricoltura.<sup>26</sup> Filone di Alessandria, ad esempio, riporta che fu Trittolemo, il mitico re di Eleusi – che già nell'*Inno omerico a Demetra* (v. 153) è connesso alla dea delle messi –, a distribuire agli uomini il grano, volando su un carro guidato da draghi alati. Lo scopo era che il genere umano passasse dalla *balanephagia* a un nutrimento che fosse ottenuto tramite coltivazione, più energetico e più piacevole rispetto alle ghiande.<sup>27</sup> Pausania spiega che fu Pelasgo, il capostipite degli Arcadi, a modificare la *diaita* del suo popolo eliminando il consumo di foglie, erbe e radici non edibili e anzi velenose, per introdurre il consumo di ghiande commestibili secondo un uso che poi è rimasto nel tempo fino ad arrivare per l'appunto al noto responso sulla conquista dell'Arcadia (8.1.6 παρέμεινέ τε ἐνίοις ἐς τοσοῦτο ἀπὸ Πελασγοῦ τούτου ἡ δίαιτα, ὡς καὶ τὴν Πυθίαν, ἠνίκα Λακεδαιμονίοις γῆς τῆς Ἀρκάδων ἀπηγόρευεν ἄπτεσθαι, καὶ τάδε εἰπεῖν τὰ ἔπη). Che le ghiande siano un cibo molto

<sup>26</sup> In *Suda* s.v. Ἀληλεσμένον, si distingue chiaramente tra *balanites bios* e *alelesmenos bios* (dal verbo *aleo* «macinare»), sottolineando la differenza tra un'esistenza che si basi sul consumo di ghiande e una che invece abbia a che fare col consumo di grano. Eustazio di Tessalonica *Od.* 2.196 (Stallbaum) specifica che con *balanites bios* s'intende uno stile di vita «selvaggio» e antico, prima della scoperta della macinazione del grano: Εἰς δὲ τὸ ἀπὸ δρυὸς εἶναι προσεθυμητέον ἐκ τῶν παλαιῶν καὶ τὸν ὡς φασιν ἐκείνοι βαλανίτην βίον, ὃς ὕστερον ἐξ ἐπιμελείας καὶ εὐρέσεως ἀλετοῦ ἐξήνεγκε παροιμίαν τὴν, ἀληλεσμένον βίον ζῆ ἔξ ἀγρίου καὶ ἀκανθώδους τοῦ πρότερον.

<sup>27</sup> Philo Judaeus 5.4: φασι τὸν παλαιὸν ἐκείνον Τριπτόλεμον Ἑλλήνες ἀρθέντα μετέωρον ἐπὶ πτηνῶν δρακόντων τὸν τοῦ σίτου καρπὸν εἰς ἄπασαν τὴν γῆν κατασπεῖρειν, ἀντὶ βαλανηφαγίας ἵν' ἔχη τὸ ἀνθρώπων γένος ἡμερον καὶ ὠφέλιμον καὶ ἡδίστην τροφήν. Secondo Galeno (*De alimentorum facultatibus libri III*) 6.621.3-7 le ghiande, che sono nutrienti allo stesso modo del grano, anticamente erano il nutrimento esclusivo degli uomini. Successivamente, mentre gli altri Greci passarono ai «frutti di Demetra», gli Arcadi per molto tempo continuarono a cibarsi di *balanoi* (πολλοῖς γὰρ τῶν σιτηρῶν ἐδεσμάτων ὁμοίως τρέφουσιν αἱ βάλανοι, καὶ τό γε παλαιόν, ὡς φασιν, ἀπὸ τούτων μόνων οἱ ἄνθρωποι διέζων, Ἀρκάδες δὲ καὶ μέχρι πολλοῦ χρόνου, τῶν ἄλλων ἥδη πάντων Ἑλλήνων τοῖς Δημητρίοις καρποῖς χρωμένων).

arcaico, potremmo dire quasi ‘primitivo’,<sup>28</sup> è confermato anche da Eustazio di Tessalonica che aggiunge dei dettagli interessanti associando il consumo di ghiande alla loro antichità. Racconta che gli Arcadi per il fatto di essere i più antichi tra i popoli greci vennero chiamati dallo storico Ippi di Reggio *proselenoi*, cioè coloro che c’erano «prima della luna», utilizzando un termine che poi è stato parafrasato dal poeta drammaturgo Licofrone come *balanephagein*.<sup>29</sup> Nonostante le fonti siano piuttosto tarde rispetto ad Erodoto,<sup>30</sup> sembra verosimile che il termine *balanephagos* indichi l’antichità e in un certo senso la ‘primitiva’ forza degli Arcadi.<sup>31</sup> Ciò è confermato anche dall’unica altra attestazione di

---

<sup>28</sup> Anche nella *Repubblica* di Platone (372d) le ghiande vengono accostate ad un regime di vita primordiale.

<sup>29</sup> Eustath. *Il.* 1.464, 29-30 van der Valk: Δοκεῖ δέ, φασί, παλαιότατα ἔθνη Ἑλλήνων εἶναι τὰ Ἀρκαδικά· διὸ καὶ προσέληνοι ἔλεγοντο οἱ Ἀρκάδες, ὅπερ, φασίν, Ἴππιος ὁ Ῥηγῖνος πρῶτον αὐτοὺς ἐκάλεσε. τοῦτο δὲ ὁ Λυκόφρων παραφράζων πρόσθε μῆνης τοὺς Ἀρκάδας βαλανηφαγεῖν εἶπεν. Anche Apollonio Rodio (*Arg.* 4.263-265), utilizzando altri termini, associa l’antichità degli Arcadi che vivevano da «prima della luna» al fatto che si nutrivano di ghiande in mezzo alle montagne (οἷοι δ’ ἔσαν Ἀρκάδες Ἀπιδανῆες, Ἀρκάδες, οἱ καὶ πρόσθε σεληναίης ὑδέονται ζῶειν, φηγὸν ἔδοντες ἐν οὖρεσιν). Su *proselenos*, come epiteto degli Arcadi, si veda il recente e dettagliato studio di Dueck 2020; per l’utilizzo del termine in Ippi di Reggio rimando a Giangiulio 1992.

<sup>30</sup> Il termine è attestato anche in altre fonti. Plutarco, ad esempio, per spiegare l’uso presso i Romani di una corona di foglie di quercia in onore di chi salvasse un cittadino in battaglia, scrive che forse era per via degli Arcadi che venivano chiamati proprio in tal modo, come si dice nel responso in questione (Plut. *Cor.* 3.3: εἶτε δὴ μάλιστα τιμήσας δι’ Ἀρκάδας τὴν δρῦν βαλανηφάγους ὑπὸ τοῦ θεοῦ χρησμῶ προσαγορευθέντας). Polluce (*Onom.* 1.234.2) distingue tra alberi fruttiferi e non e sottolinea che la quercia per gli Arcadi rientra nel primo gruppo, specificando peraltro che le ghiande nutrivano gli uomini prima del grano (πρὸς τὰ ἔγκαρπα διὰ τοὺς βαλανηφάγους Ἀρκάδας, καὶ μάλιστα εἰ πρὸ πυρῶν τοὺς ἀνθρώπους ἔθρεψεν ἢ βάλανος). Negli *scholia* ad Eschilo (*Pr.* 438d) si dice che gli Arcadi per primi sacrificarono agli dèi foglie di quercia da cui avrebbero preso questo nome.

<sup>31</sup> Si veda l’interessante e articolata analisi di Borgeaud 1988, 15 secondo il quale questo epiteto rimanda a un’epoca precedente al regno di Zeus e alla

questo vocabolo negli oracoli delfici che concerne ancora gli Arcadi e in particolare gli abitanti di Figalia.<sup>32</sup>

Pausania racconta che una statua lignea di Demetra, custodita in una grotta sacra alla dea, prese fuoco e bruciò, ma i Figalesi non si curarono del fatto: né diedero una nuova scultura alla dea né si presero più cura della divinità con feste e sacrifici (οὔτε ἄγαλμα ἄλλο ἀπεδίδοσαν τῇ θεῷ καὶ ὀπόσα ἐς ἑορτὰς καὶ θυσίας τὰ πολλὰ δὴ παρῶπτό σφισιν, Paus. 8.42.5). A causa di questa generale indifferenza, i Figalesi vennero colpiti da *akarpia* finché non interrogarono l'oracolo di Delfi sulla cagione di ciò. La Pizia, dopo averli apostrofati per l'appunto *balanepha-goi*, spiega che stanno subendo una punizione dalla dea per il loro comportamento, specificando che sarebbero ritornati a una vita nomade, perdendo i vantaggi dell'agricoltura: «... Voi soli per due volte nomadi, voi soli tornate a nutrirvi di frutti selvatici (μοῦνοι δις νομάδες, μοῦνοι πάλιν ἀγριοδαῖται, Paus. 8.42.6). Deo pose fine ai vostri pascoli, Deo vi fece tornare di nuovo pastori, da raccoglitori di spighe e da mangiatori di focacce, perché privata dei privilegi di prima e degli antichi onori...» (PW 493; Fo. Q182; And. 140 - Paus. 8.42.6).<sup>33</sup> Sembra potersi desumere da tale responso che i Figalesi sono considerati 'mangiatori di ghiande' proprio perché già in passato si nutrivano di cibi non coltivati, avendo uno stile di vita nomadico, potremmo dire quasi da 'cacciatori raccoglitori', secondo la suggestione avanzata all'inizio di questo contributo.<sup>34</sup>

---

scoperta dell'agricoltura: per i Greci era una sorta di retaggio di «un'epoca selvaggia» («a survival from the savage state»).

<sup>32</sup> Teofrasto si sofferma a lungo sui diversi tipi di querce presenti in Arcadia, dando conferma che tale pianta era molto diffusa in questa area del Peloponneso. Si veda al riguardo Thanos 2005.

<sup>33</sup> Trad. di M. Moggi, Milano 2007.

<sup>34</sup> Come spiega Sfameni Gasparro 1986, 326 è proprio Demetra, con l'introduzione dell'agricoltura, a spingere gli uomini a una vita sedentaria. La sezione sulla dea delle messi è più ampia e complessa e come hanno notato Moggi - Osanna 2007, 488 appaiono da un lato «i tratti 'addomesticati' della dea dispensatrice della spiga», ma dall'altro lato alcuni aspetti inquietanti e oscuri.

Non è di certo casuale che in questo vaticinio connesso ad un ritorno ad una società preagricola, non stanziale, gli Arcadi vengano chiamati *balanephagoi*.<sup>35</sup> Questo stile di vita 'primitivo' che in tale responso indica una condizione sfavorevole, frutto di una punizione divina, nell'oracolo sulla mancata conquista di Tegea sembra marcare l'ancestrale potenza di un popolo antichissimo. A ciò vanno connesse peraltro le informazioni che Erodoto dà sull'autoctonia degli Arcadi. In 2.171 apprendiamo che mentre gli altri Peloponnesiaci vennero scacciati dai Dori, gli Arcadi furono gli unici che non emigrarono (οἱ δὲ ὑπολειφθέντες Πελοποννησίων καὶ οὐκ ἔξαναστάντες Ἀρκάδες); in 8.73 viene specificato che, insieme ai Cinuri, sono gli *ethnea* autoctoni del Peloponneso che vivono nella stessa regione in cui risiedevano originariamente (δύο αὐτόχθονα ἔόντα κατὰ χώραν ἴδρυται νῦν τε καὶ τὸ πάλαϊ οἴκειον). Gli Arcadi sono dunque radicati nel territorio da molto prima rispetto agli Spartani, giunti ai tempi della migrazione dorica. Questo è un dato da non trascurare per l'interpretazione complessiva dell'episodio che sembra vedere contrapporsi tradizioni locali che chiamano in causa vicende antichissime. I Tegeati, peraltro, prima della battaglia di Platea, rivendicano con forza il diritto di comandare un'ala dell'esercito sottolineando il loro ruolo fondamentale all'interno della lega peloponnesiaca fin dai tempi più remoti, quando gli Eraclidi cercarono di rientrare nel Peloponneso (9.26). Siamo ancora una volta davanti ad una non troppo velata contrapposizione con Sparta, i cui re si consideravano discendenti di Eracle.

---

Il responso si chiude infatti con la minaccia di una regressione al cannibalismo, a causa della carestia.

<sup>35</sup> Molto interessante il collegamento riportato da Plutarco (*Mor.* 286a) a proposito del rapporto tra Arcadi e querce: questi sarebbero i primi uomini a essere nati dalla terra, proprio come la quercia sarebbe la prima tra le piante ad essere sorta (ἡ παλαιὸν ἀπ' Ἀρκάδων τὸ ἔθος, οἷς ἔστι τις συγγένεια πρὸς τὴν δρῦν; πρῶτοι γὰρ ἀνθρώπων γεγονέναι δοκοῦσιν ἐκ γῆς, ὡσπερ ἡ δρῦς τῶν φυτῶν). Vadé 1977 analizza diverse fonti greche in cui si parla di nascite leggendarie di esseri umani da un albero di quercia.

La Pizia, sottolineando che gli Arcadi sono mangiatori di ghiande, esprime la ‘primitiva’ forza militare di un popolo forte che non andava sfidato con arroganza e che non verrà mai pienamente sottomesso dai Lacedemoni. Alla fine del conflitto, Erodoto si limiterà a dire in modo generico che gli Spartani risultarono superiori ai Tegeati e più avanti nell’opera ci informa di successivi conflitti con la potente città arcade (9.35).<sup>36</sup> Come nota Dione Crisostomo, citando proprio questo responso, Tegea era la città «più forte e grande» dell’epoca in Arcadia e sarebbe stato dunque strano che la Pizia avesse negato la regione, ma avesse concesso invece la polis più importante di essa. Gli Spartani vennero così puniti (*timoria*) per la loro avidità (*pleonexia*), vizio a causa del quale gli uomini «né hanno orecchie né capiscono ciò che viene detto».<sup>37</sup>

*Sul ‘piede’ di guerra: la danza pirrica dei Tegeati*

L’ambiguo responso sulla presunta conquista di Tegea contiene un altro termine che sembra esprimere la potenza bellica degli Arcadi e che viene puntualmente frainteso dai Lacedemoni. Siamo al quarto verso del responso con cui la Pizia illude gli Spartani di concedere loro Tegea: δώσω τοί Τεγέην ποσσίκροτον ὀρχήσασθαι. Come ha notato Heinrich Stein il verbo *orcheomai* rimanda non solo alla danza, ma evoca anche i filari di vite (*orchoi*) che gli sconfitti si troveranno a coltivare da schiavi portando a compimento il responso oracolare.<sup>38</sup> Il vocabolo che però colpisce maggiormente è *possikrotos*, aggettivo rarissimo che è attestato appena tre volte nelle fonti in nostro possesso se

<sup>36</sup> Per un approfondimento sulla storia e l’identità di Tegea si veda in particolare Pretzler 1998.

<sup>37</sup> Dio Chrys. *Or.* 17.16: καίτοι φανερώς τὴν Ἀρκαδίαν αὐτοῖς ἀρνούμενος οὐδὲ τὴν Τεγέαν ἐδίδου. τὸ γὰρ ἰσχυρότατον τῆς Ἀρκαδίας καὶ μέγιστον τοῦτ’ ἦν. ἀλλ’ ὅμως διὰ τὴν πλεονεξίαν οὐδὲ ὧτα ἔχουσιν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων οὐδὲ τῶν λεγομένων αἰσθάνονται.

<sup>38</sup> Stein 1901<sup>6</sup>, 80.



tralasciamo i *loci paralleli* di PW 31 e che, più che danze di gioia, sembra denotare danze connesse alla sfera bellica. Il caso più interessante è quello di un’iscrizione datata a metà del V secolo a.C. e ritrovata ad Istiea in Eubea:

Kephalon, figlio di Hegemon, mi ha eretto qui in onore della figlia di Latona come guardiana del suo sacro recinto, battuto dai piedi (τεμένεος ποσικρότου φύλακα). Egli ha pregato e ha ottenuto la delicata gloria della vittoria; offre il suo premio alla dea dalla bella corona e dal bel chitone.<sup>39</sup>

Come ha suggerito Francis Cairns che ha studiato l’iscrizione, è molto probabile che essa sia dedicata ad Artemide, anche se si parla genericamente di *Latoidas*, figlio o figlia di Leto, e dunque potrebbe anche riferirsi ad Apollo.<sup>40</sup> Gli aggettivi *eustephanos* e *kallikithon*, secondo lo studioso, si applicano verosimilmente più alla dea che al dio e inoltre è molto probabile che siamo di fronte ad una dedica alla dea per la vittoria alla battaglia dell’Artemisio, combattuta proprio in quell’area geografica. L’iscrizione non farebbe dunque riferimento a una semplice danza di gioia bensì a una danza pirrica connessa alla vittoria (*nike*) e alla gloria ottenuta in guerra (*kydos*).<sup>41</sup>

Non abbiamo altre fonti dell’epoca che confermino il significato del termine. Alcuni sintagmi attestati in Pindaro e in Euripide, come *podì kroteo[nti]* e *krotos podon*, non sono connessi specificamente a danze di guerra, ma rimandano piuttosto a balli di donne (a volte in onore di divinità).<sup>42</sup> La terza e ultima

<sup>39</sup> SEG 33 (1983), 716: [—c.6-7— Λα]τοΐδαί Κεφάλων ηγεμόνος ηυίος / ἔστ[τε]σεν τεμένεος ποσικρότου φύλακα· / λισσ[ό]μενος δὲ θεοὶ νίκης ἡβρὸν ἕρετο κῦδος / ἄθ[—c.4-5—]στε[φ]άνοι καλλικίθονι[.]δοί.

<sup>40</sup> Cairns 1983.

<sup>41</sup> Sulla pirrica nel mondo greco e romano, vd. Ceccarelli 1998, con ottimi riferimenti bibliografici.

<sup>42</sup> Pind. *Pae.* 6.18 (trad. di E. Mandruzzato, Milano 2010): «Qui spesso, in onore dei figli di Latona, le vergini delfiche, d’intorno all’ombroso umbilico della terra, cantando, percotono il suolo col piede leggero (*podì kroteo[nti]*)»; Eur. *Tr.* 546 (trad. di A. Tonelli, Milano 2011): «E librandosi al ritmo della

attestazione del termine, sebbene sia molto più tarda, conferma l'ambito bellico.<sup>43</sup> Siamo nell'*Inno orfico ai Cureti*, divinità che costituivano il seguito di Rea e che avevano il compito di proteggere Zeus dalla ferocia del padre Crono, danzando in armi per non fare sentire al figlio di Urano il vagito del bambino: «Cureti saltatori, che muovete i passi in armi, battete con i piedi (*pos-sikrotoi*), girate intorno, state sui monti, gridate evoè, suonatori di lira, seguite il ritmo, camminate con passi leggeri, portate le armi, custodi...».<sup>44</sup> Come nota Gabriella Ricciardelli è questa l'unica attestazione in cui il termine ha sicuramente un senso attivo facendo riferimento ai *custodi* (*phylakes*) di Zeus che brandiscono le armi e battono i piedi.<sup>45</sup> Proprio come l'erma di Istiea che custodisce il *temenos* di Artemide. Viste le scarsissime attestazioni del termine, nulla esclude che anche nel passo erodoteo sia attivo il significato del vocabolo indicando non tanto Tega «battuta dai piedi», e dunque sottomessa dai Lacedemoni, ma piuttosto che «batte i piedi», opponendosi con forza all'invasore. L'ambiguità dell'espressione conferma da un lato che l'oracolo di Delfi in certi casi – soprattutto quando c'è da sanzionare l'arroganza del richiedente – può essere estremamente ingannevole. Dall'altro lato non può sfuggire che tale responso presenti alcuni dettagli volti ad esaltare la straordinaria impresa dei Tegeati, uomini forti che difendono la loro terra da tempo immemorabile, fin dal tempo in cui l'agricoltura non era stata ancora scoperta, e che sono sempre sul 'piede' di guerra, se qualcuno osa sfidarli.

---

danza le ragazze levavano un inno di gioia» (παρθένοι δ' ἄριον ἀνὰ κρότον ποδῶν βοᾶν ἔμελλον εὐφρον'). Si veda anche Eur. *Her.* 783.

<sup>43</sup> Il dibattito sulla datazione degli Inni Orfici è molto acceso. Rimando al riguardo a Ricciardelli 2000, xxx-xxxi, che colloca la raccolta tra il II e il III secolo d.C.

<sup>44</sup> Trad. di G. Ricciardelli, Milano 1988.

<sup>45</sup> Ricciardelli 2000, 357. Cfr. Apollod. *Bibl.* 1.6-7: οἱ δὲ Κούρητες ἔνοπλοι ἐν τῷ ἄντρῳ τὸ βρέφος φυλάσσοντες τοῖς δόρασι τὰς ἀσπίδας συνέκρουον, ἵνα μὴ τῆς τοῦ παιδὸς φωνῆς ὁ Κρόνος ἀκούσῃ.

*I ceppi nel tempio di Atena Alea: beyond ‘object-memory’*

Che il responso sia legato ad una tradizione tegeate è confermato non solo dai termini attestati nel vaticinio stesso, ma anche da alcuni dettagli che Erodoto riferisce a proposito dei *pedai* a cui gli Spartani furono avvinti per coltivare la terra arcadica. Lo storico riferisce infatti non solo che i Lacedemoni che «furono presi vivi» (ἐζωγρήθησαν) vennero legati ai ceppi che essi stessi avevano portato – segno ulteriore dell’arroganza punita e della beffa patita<sup>46</sup> –, ma aggiunge anche di avere visto le catene: «I ceppi stessi con cui furono legati ancora ai miei tempi si conservavano a Tegea, appesi intorno al tempio di Atena Alea» (1.66: αἱ δὲ πέδαι αὐταὶ ἐν τῆσι ἐδεδέατο ἔτι καὶ ἐς ἐμὲ ἦσαν σόαι ἐν Τεγέῃ περὶ τὸν νηὸν τῆς Ἀλέης Ἀθηναίης κρεμύμεναι). Pausania scrive secoli dopo di avere osservato i ceppi nello stesso luogo, ad eccezione di alcuni che erano stati consumati dalla ruggine, confermando la verosimiglianza delle informazioni riferite da Erodoto.<sup>47</sup> Per l’interpretazione di questo fatto, può essere utile richiamare le osservazioni di Jan Assmann sulla *cultural memory*: gli oggetti hanno spesso un significato che va oltre la *object-memory* e il loro significato pratico, per diventare dei simboli di una memoria collettiva che viene condivisa da una determinata comunità.<sup>48</sup> La vittoria tegeate, strettamente connessa al responso

---

<sup>46</sup> Come nota Nafissi 2014, 315 è un fatto molto raro che viene ricordato sempre a proposito della parte sconfitta e presuppone una rotta completa dell’esercito: «le tradizioni dei vinti difficilmente avrebbero messo in evidenza questo dettaglio».

<sup>47</sup> Come spiega Wolff 2010, 25 la presenza dei ceppi nel tempio è una traccia concreta del rapporto teso che intercorreva tra Sparta e Tegea e del modo in cui gli Arcadi rielaboravano il loro «comune passato bellico» («gemeinsame kriegerische Vergangenheit») nelle sfide contro la potente città lacedemone. Per un approfondimento su questo santuario così centrale per la comunità tegeate, con particolare riferimento ai dati archeologici, si veda Jost 1985, 145, 151-154.

<sup>48</sup> Assmann 2011, 6-7. Queste riflessioni nascono anche dal proficuo confronto con il Laboratorio Interdipartimentale Memoria e Società (LIMS)

‘ingannevole’ sulla «bella pianura», è conservata grazie a questi oggetti che nel corso dei secoli rievocano quegli eventi gloriosi.<sup>49</sup>

Nel quinto libro delle *Storie* troviamo peraltro un episodio speculare, estremamente affine anche per il lessico impiegato, che merita di essere brevemente analizzato. Siamo nella sezione dedicata alla storia arcaica di Atene e al fallito tentativo spartano di imporre nella principale polis attica il governo di Isagora. Gli Ateniesi, dopo essere riusciti a sventare il colpo di stato, si vendicano di Beoti e Calcidesi che hanno appoggiato l’invasione dell’Attica dei Lacedemoni, uccidendone e imprigionandone molti: «E quanti ne fecero prigionieri (ἐξώγησαν) dopo averli legati in ceppi (ἐς πέδας δήσαντες) li tennero in prigione insieme con i Beoti catturati; in seguito, fissato il prezzo del riscatto a due mine, li liberarono. I ceppi nei quali erano stati incatenati li appesero sull’acropoli e c’erano ancora ai miei tempi (ἐς ἐμέ), appesi (κρεμάμεναι) alle mura» (5.77). L’obiettivo degli Ateniesi è un po’ diverso da quello degli Spartani e in effetti non ricorre in questo caso il verbo *exandrapodizo*: non vogliono schiavizzare e cacciare dai loro territori tutti i Calcidesi, ma sostituiscono quattromila ricchi cittadini con altrettanti cleruchi ateniesi, fissando peraltro un prezzo per il riscatto dei prigionieri.<sup>50</sup> Le somiglianze con la storia dei Tegeati sono però molto evidenti sia per ciò che concerne gli eventi narrati sia per le fonti a cui lo storico ha attinto. In questo caso Erodoto aggiunge peraltro di avere visto, oltre ai ceppi appesi nell’acropoli, anche una quadriga di bronzo forgiata con la decima dei responsi e un’iscrizione celebrativa. È molto probabile che in entrambi i casi, Erodoto abbia recepito

---

dell’Università di Trento alle cui attività ho partecipato recentemente nel *workshop* “Memory, Space and Mindscapes in ancient Greece (23-24 febbraio 2023)” organizzato da Giorgia Proietti.

<sup>49</sup> Secondo Crahay 1956, 154 i ceppi sono degli *ex-voto* che probabilmente hanno ispirato tutta la storia e il responso va inteso come un vero e proprio *aition* utile a spiegare i pericoli dell’ambizione di potere.

<sup>50</sup> Si veda la ricostruzione di Nenci 1994, 271 sugli Ippoboti calcidesi, con puntuale riferimento ad altre fonti antiche.

le informazioni sugli eventi narrati proprio nei luoghi in cui ha visionato quegli oggetti così significativi per i vincitori. Sono peraltro luoghi particolarmente rilevanti che celebrano la potenza di divinità profondamente connesse con il territorio e con le comunità che vi abitano.

### *Conclusioni: responsi delfici e storia locale*

Nella storia del conflitto tra Tegea e Sparta emerge una caratterizzazione estremamente negativa dei Lacedemoni sia nel responso delfico sia nella cornice narrativa plasmata da Erodoto. Sembra possibile dunque distinguere due livelli di lettura: da una parte abbiamo la rappresentazione erodotea che collega quest'episodio a Creso e ad altri potenti che nelle *Storie* cercano di espandersi a dismisura e pagano le conseguenze del loro agire. Diversi termini che marcano l'arroganza lacedemone e il prevedibile esito catastrofico della loro impresa trovano puntuale riscontro nel resto dell'opera: la mancanza di *hesychie*, il responso *kibdelos*, il tentativo di conquista estrema (*exandrapodizo*), la presunzione spartana (*kataphroneo*), l'eccessiva *eutychie* etc. Dall'altra parte emerge con forza una tradizione molto ostile a Sparta che marca una fase favorevole a Tegea di un lungo conflitto tra le due città che non si conclude definitivamente. Erodoto parlerà in conclusione di una generica superiorità spartana e ci informa di un successivo scontro in un'epoca successiva rispetto alle Guerre Persiane (9.35).

Due termini, molto rari, attestati nel responso si rivelano al riguardo rivelatori, sottolineando la forza militare di un popolo mai domo. Gli Arcadi vengono chiamati tradizionalmente 'mangiatori di ghiande' per esaltare l'origine antica e autoctona di un *ethnos* che non si è mai mosso dai territori che abitava in origine, nonostante l'arrivo nel Peloponneso di altri popoli. Non sembra peraltro casuale che gli Arcadi vengano denominati così nel contesto di una contrapposizione con gli Spartani, tradizionalmente

associati all'invasione dorica e al rientro degli Eraclidi. Viene così evidenziato l'orgoglio di chi ha saputo resistere. A tale proposito è bene accennare che nella seconda fase del conflitto, gli Spartani riusciranno a prevalere dopo aver portato in patria le ossa di Oreste, figlio del capo acheo Agamennone. Poiché non è possibile approfondire in questa sede tale seguito degli eventi, mi limito a citare le parole di Jean-Baptiste Salmon che nota come il conflitto identitario tra Sparta e Tegea continui sul piano mitico, chiamando in causa Dori e Achei: «Secondo il mito, Sparta era una città dorica fondata dai conquistatori eraclidi dopo la sconfitta della precedente dinastia di origine achea a cui apparteneva Oreste. Dando onorata sepoltura a Oreste, gli Spartani mostravano pubblicamente di volere abbandonare la politica di conquista di Tegea». <sup>51</sup> Secondo alcuni studiosi saremmo di fronte al tentativo di giustificare in modo nuovo il panellenismo spartano passando da una politica di aggressione alla fondazione della lega peloponnesiaca a guida spartana. <sup>52</sup>

Al di là di tali questioni, alla luce dell'analisi proposta, i termini *balanepagos* e *possikrotos* sembrano rimandare ad una possibile origine locale del responso che registra la straordinaria impresa degli Arcadi. <sup>53</sup> Come ha notato Aldo Corcella, è «difficile, per molti oracoli, pensare che essi abbiano mai avuto un'esistenza indipendente dalle tradizioni sulla loro interpretazione e

---

<sup>51</sup> Salmon 1996, 855.

<sup>52</sup> Come spiega, ad esempio, Asheri 1988, 310: «il senso propagandistico di questi trasferimenti è chiaro [...] i nuovi culti servivano a legittimare l'espansionismo spartano in Arcadia e in altri luoghi del Peloponneso, e in genere il panellenismo spartano». Già Parke - Wormell 1956, I, 96 evidenziavano la 'nuova politica' dei Lacedemoni che intendevano in tal modo rappresentarsi come gli eredi di tradizioni eroiche peloponnesiache da connettere al regno di Agamennone.

<sup>53</sup> Fontenrose 1978, 124 distingue questo responso (Q88) dai due successivi connessi alle ossa di Oreste (Q89-90), specificando che il primo appartiene ad una prima fase dello scontro tra le due poleis ed è di origine tegeate («earlier Tegean tale of the war»), mentre gli altri due vanno spiegati chiamando in causa 'l'orgoglio spartano'.

il loro inveroamento; che è un modo più raffinato di dire che si tratta di creazioni *ex eventu* elaborate presso le singole comunità e miranti a fondare, attraverso l’autorità delfica, certe versioni dei fatti». <sup>54</sup> Le tracce di questa elaborazione compiuta dalle singole comunità elleniche sono in questo caso abbastanza evidenti. <sup>55</sup> Il responso delfico diventa così elemento narrativo fondamentale attorno al quale viene costruita l’identità di una determinata polis.

### Bibliografia

Alessandri 1998

S. Alessandri, “Κίβδηλος. Due passi nel lessico monetale (e dintorni)”, *AAPel* 72 (1998), 5-32.

Asheri 1988

D. Asheri (a cura di), *Le Storie. Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano 1988.

Assmann 2011

J. Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge 2011.

Bischoff 1932

H. Bischoff, *Der Warner bei Herodot*, Leipzig 1932.

Borgeaud 1988

P. Borgeaud, *The Cult of Pan in Ancient Greece*, Chicago, London 1988 [*Recherches sul le dieu Pan* 1979].

Burelli Borgese 1995

L. Burelli Borgese, *Tra ethne e poleis. Pagine di storia arcaica*, Pisa 1995.

---

<sup>54</sup> Corcella 2014, 408.

<sup>55</sup> Si veda in proposito anche l’analisi di Moretti 1946, 92-94 che ritiene di rintracciare delle tracce di una correzione *ex eventu* nella struttura stessa del responso.

Cairns 1983

F. Cairns, "A Herm from Histiaia with an Agonistic Epigram of the Fifth Century B. C.", *Phoenix* 37.1 (1983), 16-37.

Cartledge 2002

P. Cartledge, *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 B.C.*, 2002 [1979].

Ceccarelli 1998

P. Ceccarelli, *La pirrica nell'antichità greco romana. Studi sulla danza armata*, Pisa - Roma 1998.

Corcella 2014

A. Corcella, "Conclusioni", in Vannicelli 2014, 405-414.

Crahay 1956

R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956.

Demont 1990

P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris 1990.

Dickins 1912

G. Dickins, "The Growth of Spartan Policy", *JHS* 32 (1912), 1-42.

Ducrey 1968

P. Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, Paris 1968.

Dueck 2020

D. Dueck, "A Lunar People: The Meaning of an Arcadian Epithet, or, who is the Most Ancient of Them All?", *Philologus* 164.1 (2020), 133-147.

Fisher 1992

N. Fisher, *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster 1992.



Fontenrose 1978

J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley - Los Angeles - London 1978.

Forrest 1968

W.G. Forrest, *A History of Sparta 950-192 B.C.*, New York - London 1968.

Gehrke 2001

H.-J. Gehrke, "Myth, History and Collective Identity: Uses of the Past in Ancient Greece and Beyond", in N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford 2001, 286-313.

Giangiulio 1992

M.angiulio, "Per la tradizione antica di Ippi di Reggio (*FGrHist* 554)", *ASNP* s. III, 22.2 (1992), 303-364.

Giangiulio 2010

M.angiulio, "Collective Identities, Imagined Past, and Delphi", in L. Foxhall - H.-J. Gehrke - N. Luraghi (eds.), *Intentional History. Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart 2010, 121-131.

Giangiulio 2014

M.angiulio, "Storie oracolari in contesto", in Vannicelli 2014, 211-231.

Giangiulio 2023

M.angiulio, "Decentralizing Delphi. Predictive oracles, Local Knowledge and Social Memory", in R.D. Woodard (ed.), *Divination and Prophecy in the Ancient Greek World*, Cambridge 2023, 139-168.

Harari 2014

Y.N. Harari, *Da animali a dèi. Breve storia dell'umanità*, Milano 2014.

Hellmann 1934

F. Hellmann, *Herodots Kroisos-Logos*, Berlin 1934.

Immerwahr 1966

H. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland 1966.

Ingarao 2016

G. Ingarao, "Ingannevoli come monete false. I κίβδηλοι χρησιμοῖ in Erodoto", *Klio* 98.2 (2016), 436-464.

Ingarao 2020

G. Ingarao, *Scelta e necessità. La responsabilità umana in Erodoto*, München 2020.

Jost 1985

M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985.

Kirchberg 1965

J. Kirchberg, *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots*, Göttingen 1965.

Lateiner 1982

D. Lateiner, "A Note on the Perils of Prosperity in Herodotus", *RhM* 125.2 (1982), 97-101.

Lateiner 1989

D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto - Buffalo - London 1989.

Lupi 2017

M. Lupi, *Sparta. Storia e rappresentazioni di una città greca*, Roma 2017.

Moggi - Osanna 2007

M. Moggi - M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Libro VIII. L'Arcadia*, Milano 2007.

Moretti 1946

L. Moretti, "Sparta alla metà del VI sec. La guerra contro Tegea", *RFIC* 24 (1946), 87-103.

Nafissi 2014

M. Nafissi, "Erodoto, Sparta e gli oracoli su Tegea e Oreste", *SemRom* 3.2 (2014), 295-332.

Nenci 1994

G. Nenci (a cura di), *Erodoto. Le Storie. Libro V. La rivolta della Ionia*, Milano 1994.

Nielsen 1998

T.H. Nielsen, "The Concept of Arkadia - The People, their Land, and their Organisation", in Nielsen - Roy 1998, 16-79.

Nielsen 2002

T.H. Nielsen, *Arkadia and its Poleis in the Archaic and Classical Periods*, Göttingen 2002.

Nielsen - Roy 1998

T.H. Nielsen - J. Roy (eds.), *Defining Ancient Arkadia*, Copenhagen 1998.

Parke - Wormell 1956

H.W. Parke - D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, 2 vols., Oxford 1956.

Pretzler 1998

M. Pretzler, "Myth and History at Tegea - Local Tradition and Community Identity", in Nielsen - Roy 1998, 89-129.

Pucci 1996

P. Pucci, *Enigma segreto oracolo*, Pisa - Roma 1996.

Ricciardelli 2000

G. Ricciardelli (a cura di), *Inni orfici*, Milano 2000.

Salmon 1996

J.B. Salmon, "Sparta, Argo e il Peloponneso", in S. Settis (a cura di), *I Greci*, vol. II, 1, Torino 1996, 847-867.

Sfameni Gasparro 1986

G. Sfameni Gasparro, *Misteri e culti mistici di Demetra*, Roma 1986.

Stein 1901<sup>6</sup>

H. Stein, *Herodotos erklart von Heinrich Stein*, Erster Band. Erstes Heft: Buch I, Berlin 1901<sup>6</sup>.

Thanos 2005

K. Thanos, "Theophrastus on Oaks", *Botanika Chronika* 18.1 (2005), 29-36.

Tortzen 1996

G. Tortzen, "Agernspisende mænd i Arkadien findes i mængder", in J. Christensen *et al.* (eds.), *Hvad tales her om? Festskrift til Johnny Christensen*, Copenhagen 1996, 127-137.

Vadé 1977

Y. Vadé, "Sur la maternité du chêne et de la pierre", *RHR* 191.1 (1977), 3-41.

Vannicelli 1993

P. Vannicelli, *Erodoto e la storia dell'alto e medio arcaismo (Sparta - Tessaglia - Cirene)*, Roma 1993.

Vannicelli 2014

P. Vannicelli (a cura di), *Verbum Dei. Oracoli e tradizioni cittadine nella Grecia antica (SemRom n.s. 3.2)*, Roma 2014.

Wolff 2010

C. Wolff, *Sparta und die peloponnesische Staatenwelt in archaischer und klassischer Zeit*, München 2010.

GIORGIA PROIETTI

«COME UN'AQUILA TRA LE NUBI».

NOTE SULLA TRADIZIONE TESTUALE DELL'ORACOLO  
IN ARISTOPH. *EQ.* 1011-1013 *ET SCHOLL.* (PW 121; Fo. Q180)

**Abstract.** The purpose of this paper is to examine the textual tradition of an oracle which is known in its widest form by the *scholia vetera* to Aristophanes' *Knights* 1011-1013 (PW 121; Fo. Q180), and which the sources define either Delphic or chresmological. First, close attention is devoted to its *loci paralleli*, as well as to its text, with a special focus on epicisms, proverbial expressions, and echoes with other literary oracles. Second, the oracle is contextualized within the textual and dramatic framework of the *Knights*, which are pervaded by a peculiarly coherent oracular language and plot. Third, it is suggested that the oracle originated in the first historical phases of the Delian League: after having much suffered (the destruction of the city in 480/479), Athens was now leader of the Greeks, like 'an eagle in the clouds'.

**Keywords:** Eagle - traditional oracles - chresmological oracles - Athens - Persian wars

L'oracolo oggetto di attenzione in questo contributo (PW 121; Fo. Q180), trasmesso in forme diverse dalla tradizione letteraria e variamente attribuito alla Pizia o a Bacide, offre materiale testuale significativo per l'analisi sia del linguaggio e della testualità oracolare, sia della genesi e trasmissione delle tradizioni

---

\* Ringrazio Maurizio Giangiulio, Massimo Nafissi e Pietro Vannicelli per le importanti osservazioni fornitemi in occasione della presentazione orale del testo.

oracolari. Dopo una presentazione del responso nel contesto dei *Cavalieri* di Aristofane e relativi *scholia*, che ne forniscono la più antica testimonianza, e una rassegna dei testimoni e dei luoghi paralleli, si analizza il testo dell'oracolo, concentrandosi su epicismi, espressioni proverbiali, echi e richiami intraoracolari; successivamente, l'oracolo viene contestualizzato all'interno del ricco e sottile metatesto oracolare in cui è inserito negli stessi *Cavalieri*. Segue un tentativo di individuare il contesto storico della genesi dell'oracolo, il quale, per le immagini evocate e i possibili significati storici sottesi, appare compatibile con l'Atene post-persiana, leader tra i Greci all'interno della Lega delio-attica, come un'aquila tra le nubi. Infine, si avanzano alcune considerazioni conclusive sulla costituzione e circolazione dei testi oracolari all'interno del discorso pubblico cittadino all'epoca della Guerra del Peloponneso.

*L'oracolo in Aristoph. Eq. 1011-1013 et scholl.*

La più antica testimonianza dell'oracolo è fornita da una commedia di Aristofane, i *Cavalieri*, che è nota – assieme agli *Uccelli*, alla *Pace* e alla *Lisistrata* – per la presenza insistita di oracoli, figure di indovini e cresmologi, e intere scene oracolari. Rappresentata agli agoni lenaici del 424 a.C., essa vede protagonisti due Servi (identificati con Demostene e Nicia), i quali, stufi del fatto che il loro padrone, Demo (Δῆμος Πυκνίτης, il popolo di Atene), sia divenuto oramai succube di Paflagone (sotto la cui maschera si individua facilmente Cleone), si adoperano per cambiare la situazione coinvolgendo un ulteriore personaggio, il Salsicciaio (Ἀλλαντοπόωλης) Agoracrito.<sup>1</sup> La commedia si apre con il rin-

---

<sup>1</sup> In apertura, uno dei due schiavi anonimi si lascia facilmente identificare come Demostene nel momento in cui si lamenta del fatto che Cleone gli ha rubato la propria (ἐμοῦ, v. 54) vittoria a Pilo (vv. 54-57). Alla luce di ciò già gli antichi commentatori ipotizzavano che l'altro anonimo schiavo fosse Nicia (cfr. *hypothesis* I 3 e Tammaro 1991). L'identificazione di Paflagone con Cleo-

venimento, da parte dei due servi, di un oracolo che predice la successione di alcuni statisti alla guida di Atene, dall'immediata successione di Pericle fino alla sconfitta di Paflagone/Cleone ad opera del Salsicciaio, il quale così compare sulla scena (v. 146). Raggiunto quest'ultimo, impegnato nelle sue attività quotidiane nell'agorà, i Servi gli annunciano dunque, citando l'oracolo, che egli avrebbe avuto la meglio su Paflagone/Cleone. Il contenuto dell'oracolo è prima anticipato in forma indiretta ai vv. 129-143 – Paflagone viene qui definito un «mercante di cuoio, [...] un rapace che strilla» (vv. 136-137) – e poi citato in forma diretta nella seguente forma (vv. 197-201):<sup>2</sup>

ἀλλ' ὅποταν μάρψῃ βυρσαίετος  
ἀγκυλοχήλης / γαμφηλῆσι δρά-  
κοντα κοάλεμον αίματοπώτην, /  
δὴ τότε Παφλαγόνων μὲν ἀπόλ-  
λνται ἢ σκοροδάμη, / κοιλιοπώ-  
λησιν δὲ θεὸς μέγα κῦδος ὀπά-  
ζει, / αἶ κεν μὴ πωλεῖν ἀλλ᾽ ἄντας  
μᾶλλον ἔλονται.

Quando l'aquila di cuoio artigliadun-  
ca col becco ghermisca lo stupido  
serpente bevitor di sangue, allora è  
segnata la fine per l'agliata dei Pafla-  
goni; ed ai trippai grande gloria dà  
il dio: a meno che non preferiscano  
vendere salsicce.

Segue una parodia della discussione relativa all'interpretazione del responso. Il Salsicciaio non ne comprende il senso, che gli

---

ne (nominato nei *Cavalieri* per la prima volta al v. 976) è suggerita anch'essa dalla *hypothesis* I 2; è inoltre anticipata l'anno precedente negli *Acarnesi* (vv. 299-302, in cui Aristofane aveva annunciato che «avrebbe ridotto Cleone a suole per i cavalieri»), e trova conferma nelle *Nuvole*, dove è esplicito il riferimento all'elezione di Cleone-Paflagone alla strategia del 424/423 a.C. (vv. 581-586). Sull'impresa di Pilo come filo conduttore sotterraneo dell'intera commedia vd. la rapida notazione di Mastromarco 2006, 53: tale prospettiva andrebbe approfondita, anche in relazione al contesto storico originario dell'oracolo in esame che si propone nelle pagine successive. Sull'identificazione di Paflagone con Cleone, anche attraverso il nome parlante (da *paphlagein*, ribollire, rumoreggiare) cfr. Cannatà 1995. Più in generale sulla dimensione di satira politica della commedia aristofanea, la letteratura è ampia: oltre a Vickers 1997, si vedano da ultimo Mastromarco 2002; Sidwell 2009; Rosen - Foley 2020; specificamente sui *Cavalieri*, Lowell 1987; Osborne 2020.

<sup>2</sup> Qui e *infra* la traduzione dei versi dei *Cavalieri* citati è di G. Mastromarco.

viene spiegato dunque dal Servo/Demostene: l'aquila di cuoio è Paflagone, mentre il serpente è la salsiccia.<sup>3</sup> Il senso dell'oracolo, in sintesi, è che il serpente vincerà l'aquila: il Salsicciaio avrà dunque la meglio su Paflagone/Cleone. «Anche gli oracoli» – commenta il Servo/Demostene – «concordano con la Pizia» (χρησμοί τε συμβαίνουσι καὶ τὸ Πυθικόν, v. 220).<sup>4</sup> Questo 'prologue-oracle' non viene poi più nominato fino al momento del suo compimento (vv. 1229ss., vd. *infra*).

La commedia si sviluppa in un dialogo continuo tra il Paflagone e il Salsicciaio, al cospetto di Demo, su chi avesse il diritto di governare Atene: lo scambio di battute a sua volta si svolge per lo più attraverso una fitta contrapposizione di oracoli, una «battle of oracles», come la definiva Dover nel 1972.<sup>5</sup> Tale 'agone oracolare' (vv. 960-1095), che include tanto la citazione di responsi quanto i dibattiti sulla loro interpretazione, avviene prima in casa, poi sulla Pnice, e successivamente nell'Ecclesia: insomma, negli spazi della polis dove effettivamente si discutevano gli oracoli che riguardavano temi di interesse collettivo. Proprio quando Demo, supportato dal coro dei Cavalieri, sembra cedere agli argomenti del Salsicciaio, Paflagone sfodera il suo asso nella manica: la sua raccolta di oracoli. Siamo ai vv. 990ss., quando dalla casa di Demo escono Paflagone e il Salsicciaio, entrambi portando rotoli papiracei. Si tratta di oracoli (λόγια, v. 998), spiega Paflagone

---

<sup>3</sup> *L'allàs* era un insaccato a base di sangue. L'aquila che ghermisce il serpente ritorna nella scena iniziale delle *Vespe*, messa in scena solo due anni dopo i *Cavalieri*, nella quale il sogno di Santia riprende a sua volta il prodigio omerico dell'aquila in volo con un serpente vivo tra gli artigli (vv. 15-17, cfr. *Il*. 12.200-207), aggiungendovi un gioco di parole attorno ad *aspis* ('serpente' ma anche 'scudo'): l'aquila onirica del personaggio aristofaneo, in volo sull'agora, fino al v. 17 ha ghermito un serpente, dal v. 18 uno scudo, lo scudo di bronzo che l'avversario Cleonimo aveva gettato via.

<sup>4</sup> Sommerstein 1981, 154 (*ad loc.*): «[...] the oracle predicting Paphlagon's fall was not a Delphic one but an oracle of Bacis (123-124); this is by now forgotten, or else Demosthenes is deliberately pretending that the oracle comes from the most famous and authoritative source in order to impress and encourage the Sausage-seller». Sullo slittamento dell'autorità oracolare vd. *infra*.

<sup>5</sup> Dover 1972, 92.



interrogato dal Demo. Quest'ultimo chiede di chi sono: «I miei sono di Bacide», afferma il Paflagone; Demo chiede a sua volta al Salsicciaio di chi siano i suoi: «I miei sono di Glanide, il fratello maggiore di Bacide», risponde il Salsicciaio con un tipico *Witz* aristofaneo, come già un secolo fa lo definiva Weinreich.<sup>6</sup> Segue un breve scambio tra i due interlocutori, interrotti dall'impazienza di Demo che afferma (vv. 1011-1013):

ἄγε νυν ὅπως αὐτοὺς ἀναγνώσε-  
σθέ μοι, / καὶ τὸν περὶ ἐμοῦ 'κεῖνον  
ᾧ περ ἦδομαι, / ὡς ἐν νεφέλαισιν  
αἰετὸς γενήσομαι.

Su, leggetemi gli oracoli, presto; anche quello che mi riguarda e che mi dà gioia: che diventerò **aquila tra le nubi**.

L'immagine dell'aquila tra le nubi torna anche più oltre, quando Paflagone/Cleone rivolge al Demo un oracolo alato (χρησμὸς πτερυγῶτός, v. 1086): «come diventerai aquila e regnerai su tutta la terra» (αἰετὸς ὡς γίγνεται καὶ πάσης γῆς βασιλεύεις, v. 1087). Sono gli *Scholia vetera in Aristophanis Equites et Scholia Tricliniana* al v. 1013a a citare il testo dell'oracolo in versi (PW 121; Fo. Q180):<sup>7</sup>

εὐδαιμον πτολίεθρον Ἀθηναίης ἀγελεύς,  
πολλὰ ἰδὼν καὶ πολλὰ παθὼν καὶ πολλὰ μογήσαν,  
αἰετὸς ἐν νεφέλαισι γενήσεται ἡμᾶτα πάντα.

Felice città di Atena, portatrice di bottino: dopo aver molto visto, molto sofferto e molto penato, diventerai per tutti i giorni un'aquila tra le nubi.

Lo scolio introduce l'oracolo come un χρησμὸς τοῖς Ἀθηναίοις ἐπὶ τοῦ δήμου αὐτῶν λεγόμενος, e attribuisce all'espressione 'aquila tra le nubi' un significato celebrativo (οἶον {βασιλεὺς μέγας secl. Jones} ὑπερέξεις ἀπάντων ὡς περ αἰετὸς τῶν ὀρνέων),<sup>8</sup> e aggiunge inoltre che questo oracolo si

<sup>6</sup> Weinreich 1929.

<sup>7</sup> Mervyn Jones - Wilson 1969, 227, con traduzione di chi scrive.

<sup>8</sup> Cfr. Marzucchini 2011, 199: «la menzione dell'aquila, volatile che godeva fin da tempi remoti di una posizione privilegiata, in quanto simbolo di potere

trova anche negli *Uccelli* (414 a.C.), al v. 978, e in un frammento dei *Banchettanti* (427 a.C.).<sup>9</sup> A sua volta, lo scolio al v. 979 degli *Uccelli* riporta invece che si tratta di un oracolo di Bacide (τούτου δὲ καὶ ἐν τοῖς Ἰππεύσι μεμνηται ὡς εἰς τὴν πόλιν δοκοῦντος εἰρήσθαι ἐν τοῖς Βάκιδος). Della menzione nei *Banchettanti* non è conservato nulla; diversamente, gli *Uccelli* offrono qualcosa di interessante: a partire dal v. 960 l'anonimo oracolista che Pisetero vuole cacciare da Nubicuculia, cita infatti un oracolo di Bacide sulla città degli Uccelli che a un certo punto menziona proprio un'aquila tra le nubi (vv. 967-978):<sup>10</sup>

ἀλλ' ὅταν οἰκήσωσι λύκοι πολιαί  
τε κορῶναι / ἐν ταύτῳ τὸ μεταξὺ  
Κορίνθου καὶ Σικυῶνος,  
[...]

πρῶτον Πανδώρα θῦσαι λευκό-  
τριχα κριόν: / ὅς δέ κ' ἐμῶν ἐπέων  
ἔλθῃ πρῶτιστα προφήτης, / τῷ  
δόμην ἰμάτιον καθαρὸν καὶ καινὰ  
πέδιλα

[...]

κὰν μὲν θέσπιε κοῦρε ποιῆς ταῦθ'  
ὡς ἐπιτέλλω, / αἰετὸς ἐν νεφέλῃσι  
γενήσεται: αἰ' δέ κε μὴ δῶς, / οὐκ  
ἔσει οὐ τρυγῶν οὐ λάϊος οὐ δρυ-  
κολάπτης.

Quando i lupi e le cornacchie canute  
vivranno insieme, laggiù tra Corinto  
e Sicione,

[...]

s'immoli anzitutto a Pandora un  
montone dal candido vello; e a chi  
per primo venga profeta dei miei versi,  
si doni un mantello senza macchia  
e nuovi calzari

[...]

E se tu, ragazzo divino, farai come  
io comando, **aquila tra le nubi di-  
verrai**; ma se questi doni gli neghi,  
non tortora né tordo né picchio esser  
potrai.

A questo oracolo di Bacide citato dall'oracolista, Pisetero contrappone una sorta di contro-oracolo, che dice di aver trascritto

---

e regalità, viene dal poeta comico naturalmente inserita in una cornice dai toni parodicamente enfatici» ed è funzionale «ad indicare una situazione che supera di gran lunga qualunque altra possa essere con essa confrontata».

<sup>9</sup> Fr. 241 K.-A.

<sup>10</sup> Si noti che τὸ μεταξὺ Κορίνθου καὶ Σικυῶνος è espressione proverbiale che indica ricchezza e che a sua volta possiede due *aitia* oracolari, perché compare anche nell'oracolo di fondazione di Taranto (PW 46; Fo. Q34; And. 21 - Diod. 8.21.3) e nel responso dato a Esopo in Ath. 5.219a: cfr. Fontenrose 1978, 86. La traduzione dei versi aristofanei qui riprodotta è di D. Del Corno.

da Apollo (οὐδὲν ἄρ' ὅμοιός ἐσθ' ὁ χρησμός τουτῶι, ὃν ἐγὼ παρὰ τὰ πόλλωνος ἔξεγραψάμην, vv. 981-982) e che di nuovo riprende l'immagine dell'aquila tra le nubi (vv. 983-985):

αὐτὰρ ἐπὶν ἄκλιτος ἰὼν ἄνθρωπος  
ἀλαζῶν / λυπῆ θύοντας καὶ  
σπλαγχνεύειν ἐπιθυμῆ, / δὴ τότε  
χρῆ τύπτειν αὐτὸν πλευρῶν τὸ  
μεταξὺ

[...]

καὶ φείδου μηδὲν μηδ' αἰετοῦ ἐν  
νεφέλῃσιν, / μήτ' ἦν Λάμπων ἢ  
μήτ' ἦν ὁ μέγας Διοπέιθης.

Quando un impostore senza invito qui venga a seccare chi sacrifica e pretenda d'avere le interiora, allora bisogna picchiarlo ben forte fra i fianchi.

[...]

Senza riguardo per nulla, **neanche per l'aquila lassù tra le nubi**, neppure se fosse Lampone, neppure se fosse Diopeite il grande.

Si tratta, in entrambi i casi, come ha sostenuto già Fontenrose, di «mock oracles of Aristophanes' invention, but he clearly did not invent this phrase: he knew it as part of a reputedly Bakid oracle that circulated among Athenians in the later fifth century».<sup>11</sup> Sulla natura di tali testi si tornerà *infra*. Prima, appare importante considerare l'intera traiettoria dell'oracolo dell'aquila tra le nubi all'interno della tradizione testuale, esaminandone testimoni e luoghi paralleli.

### *La tradizione testuale: testimoni e luoghi paralleli*

Al di fuori di Aristofane, l'oracolo è citato in forma indiretta da Elio Aristide, nel *Panatenaiico*, all'interno di un elenco di testimonianze di Apollo Pizio sulla grandezza di Atene:<sup>12</sup>

ἀετόν τε ἐν νεφέλαις αὐτὴν ὁ θεὸς καλεῖ πρὸς τὰλλα πολίσματα.

Il retore, riprendendo il significato lusinghiero dell'espressione già attestato dagli *scholia* ai *Cavalieri*, afferma che il dio ha chia-

<sup>11</sup> Fontenrose 1978, 151.

<sup>12</sup> Aristid. *Or.* 1.400 Lenz-Behr.

mato Atene ‘aquila tra le nubi’ per indicarne la superiorità rispetto ad altre poleis. Anche in questo caso è lo scolio ad offrire il testo del responso in versi:<sup>13</sup>

εὔδαιμον πτολίεθρον Ἀθηναίης ἀγελείης,  
αἰετὸς ἐν νεφέλῃσι πετήσεται ἡματα πάντα.

Rispetto al testo trasmesso dagli *scholia* ai *Cavalieri*, si osserva qui una variante lessicale (il verbo πέτομαι in luogo di γίγνομαι) e l’assenza di un verso, il secondo della versione aristofanea, che fa riferimento all’«aver molto visto e molto sofferto» (vd. *infra*). Inoltre, se Aristofane nei *Cavalieri* attribuisce l’oracolo a Bacide, il retore, citando questo oracolo come responso dell’*exegetes patroos* della città, che aveva nominato poco prima (1.399) e identificato con Apollo Pizio, Elio Aristide gli attribuisce invece una matrice delfica: come ha sostenuto Fontenrose, tuttavia, «he may mean no more than Apollo as prophetic god, who inspired Bakis, the Sibyl, and all seers who spoke in his name».<sup>14</sup> Anche su questo occorrerà tornare più oltre.

È noto infine un altro oracolo letterario, che non è lo stesso dei *Cavalieri* e del *Panatenatico*, ma che contiene l’immagine dell’aquila tra le nubi, evidentemente ricorrente nel linguaggio oracolare: nel capitolo 19 della *Vita di Demostene*, dopo un rapido accenno alla battaglia di Cheronea del 338 a.C., Plutarco ricorda che in quell’occasione molti segni preannunciavano quanto stava per accadere (πολλὰ σημεῖα τοῦ μέλλοντος ἀναφαίνειν, ἐν οἷς ἢ τε Πυθία δεινὰ προὔφαινε μαντεύματα), e riferisce un’antica profezia contenuta negli oracoli Sibillini (χρησιμὸς

<sup>13</sup> Frommel 1826, 114: lo scolio specifica che, mentre secondo l’oracolo come l’aquila è regina tra gli uccelli, così Atene lo è tra le altre poleis, secondo invece il proverbio l’espressione ‘aquila tra le nubi’ indica qualcosa di irraggiungibile. Ciò è attestato in effetti nella tradizione paremiografica, all’interno della quale Zenobio è l’unico a fare riferimento a un oracolo: Ἄετος ἐν νεφέλαις: ἔστι μὲν οὖν χρησιμὸς· εἴρηται δὲ ἐπὶ τῶν δυσαισίων, παρόσον ὁ αἰετὸς ἐν νεφέλαις ὧν οὐχ ἀλίσκεται (Zenob. 2.50).

<sup>14</sup> Fontenrose 1978, 151.

παλαιὸς ἐκ τῶν Σιβυλλείων) nella quale la Pizia si augurava di stare lontano dalla battaglia presso il Termodonte e di osservarla dall'alto, **come aquila tra le nubi**: il vinto avrebbe pianto ma anche il vincitore sarebbe stato perduto.<sup>15</sup>

τῆς ἐπὶ Θερμῶδοντι μάχης ἀπάνευθε γενοίμην,  
αἰετὸς ἐν νεφέεσσι καὶ ἥερι θηήσασθαι.  
 κλαίει ὁ νικηθεὶς, ὁ δὲ νικήσας ἀπόλωλε.

Ch'io possa star lontano dalla pugna al Termodonte, e dell'aquila al pari assistervi dall'alto delle nubi. Ché piange il vinto e il vincitore muore.

Segue il racconto delle due tradizioni note a Plutarco a proposito dell'identificazione, fluviale o divina, del Termodonte: si trattava, secondo alcuni, di un fiume nei pressi di Cheronea, oppure, secondo Plutarco, del fiume Emone, nei pressi del santuario di Eracle dove i Greci si erano accampati; in alternativa, poteva trattarsi di una divinità, come secondo lo storico Duride (*FGrHist* = *BNJ* 76 F 38), il quale raccontava che i soldati avrebbero trovato una statuetta iscritta raffigurante il dio eponimo Termodonte con in braccio un'Amazzone ferita. Duride, prosegue Plutarco, raccontava inoltre che a proposito di tali eventi si era diffusa un'altra profezia (ἐπὶ δὲ τούτῳ χρησμὸν ἄλλον):

τὴν δ' ἐπὶ Θερμῶδοντι μάχην μένε, παμμέλαν ὄρνιθνεὶ τοὶ κρέα  
 πολλὰ παρέσσεται ἀνθρώπεια.

Aspetta la battaglia sul Termodonte, nerissimo uccello, e per te ci sarà carne umana in abbondanza.

Si tratta di una sorta di 'oracolo rovesciato' rispetto al precedente: mentre la Pizia si augura di alzarsi in volo come aquila tra le nubi, lontana dal campo di battaglia, qui il nerissimo uccello,

---

<sup>15</sup> L'ultimo verso viene poi nuovamente citato due capitoli dopo, a 21.3, quando Plutarco racconta della morte di Filippo, avvenuta in effetti solo un paio d'anni dopo la vittoria a Cheronea e presentata come compimento dell'oracolo citato. Qui e sotto il testo plutarco è riprodotto nella traduzione di C. Pecorella Longo.

il corvo, è invitato a rimanere sul campo per nutrirsi dei cadaveri. Sin da un primo sguardo, circoscritto all'immagine oracolare dell'aquila tra le nubi, si ricava l'impressione che tale immagine, da Aristofane a Plutarco, costituisca una sorta di nucleo testuale e semantico formulare, peraltro variabile nel significato, attorno a cui vengono a loro volta 'costruiti' testi oracolari di varia natura.

### *Analisi del testo*

Un'analisi complessiva del testo dell'oracolo – nella versione 'lunga' trasmessa dagli *scholia* ai *Cavalieri* – permette di individuare significativi echi lessicali e semantici con il testo di altri responsi, in aggiunta ad epicismi, folklorismi, proverbialismi, che parimenti costituiscono parte integrante del linguaggio oracolare. È utile riprodurre nuovamente il testo:

εὐδαιμον πτολίεθρον Ἀθηναίης ἀγελείης,  
πολλὰ ἰδὸν καὶ πολλὰ παθὸν καὶ πολλὰ μογῆσαν,  
αἰετὸς ἐν νεφέλῃσι γενήσεται ἥματα πάντα.

εὐδαιμον

L'incipit con un aggettivo che apostrofa il destinatario del responso come felice o beato, *eudaimon* o *olbios*, o il suo contrario (*meleos*), costituisce secondo Fontenrose un «'favorite opening' of traditional oracles». <sup>16</sup> Nel corpus di oracoli noti εὐδαιμον in posizione incipitaria compare nell'oracolo ai Sibariti, noto da un frammento di Timeo trasmesso da Ateneo, che esordisce con Εὐδαίμων Συβαρῖτα, πανευδαίμων, σὺ μὲν αἰεὶ, secondo cui i Sibariti avrebbero goduto di prosperità finché avessero continuato a onorare gli dèi, ma sarebbero stati colpiti da *polemos* e *stasis* nel momento in cui avessero onorato un mortale prima di

<sup>16</sup> Fontenrose 1978, 151. Sulla definizione di 'oracoli tradizionali' si tornerà nel paragrafo conclusivo.

un dio.<sup>17</sup> Ancora, εὐδαίμων compare in posizione incipitaria e seguito da πτολίεθρον, esattamente come nell'oracolo aristofaneo, nell'oracolo a Solone pronunciato da Esopo e riferito da Plutarco, in cui è definita una città felice quella che dà retta a un solo araldo.<sup>18</sup>

### πτολίεθρον

Il termine compare nell'oracolo a Cretesi e Rodî per la fondazione di Gela citato da Diodoro (δειμάμενοι πτολίεθρον ὁμοῦ Κρητῶν Ῥοδίῶν τε [v. 3]) e in quello agli Achei per la conquista di Fana noto da Pausania ([...] οἱ ποτὶ Πυθῶ / ἦλθετε πεισομένοι ὡς κε πτολίεθρον ἔλητε [v. 2]),<sup>19</sup> così come nell'oracolo mitico agli Ateniesi citato da Plutarco nella *Vita di Teseo*, il famoso 'oracolo dell'otre',<sup>20</sup> su cui si tornerà più oltre in quanto apparentemente connesso proprio all'oracolo aristofaneo qui in esame. Al di fuori del linguaggio oracolare πτολίεθρον compare con una certa frequenza nei poemi omerici, una ventina di volte nell'*Iliade*, un po' meno di frequente nell'*Odissea*, per lo più in riferimento a Troia e sempre in associazione ad un aggettivo dal significato positivo: Ilio è εὐκτίμενον πτολίεθρον (*Il.* 4.33; 8.228; 21.433; *Od.* 3.4); la stessa formula torna riferita a Lemno in *Od.* 8.283; sempre Ilio è εὐ ναϊόμενον πτολίεθρον in *Il.* 13.380, mentre in *Od.* 1.2 si registra Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον. Un'occorrenza si registra anche nello *Scudo* di Esiodo (v. 81) in riferimento a Tirinto. Infine, δαιμόνιον πτολίεθρον è Atene in un passo di Pindaro di un ditirambo post-persiano (fr. 76 Maehler), sul quale si tornerà in seguito perché ad esso Aristofane

<sup>17</sup> PW 73; Fo. Q122; And. 29 (Tim. *FGrHist* = *BNJ* 566 F 50 = Ath. 12.520a). Εὐδαίμων compare anche nell'oracolo a Creso che contiene la famosa massima «se conosci te stesso vivrai felice» (σαυτὸν γινώσκων εὐδαίμων, Κροῖσε, περάσεις): PW 250; Fo. Q105; And. 74 (Xen. *Cyr.* 7.2.20).

<sup>18</sup> PW 16; Fo. Q68 (Plut. *Mor.* 152c).

<sup>19</sup> Rispettivamente PW 3; Fo. Q40; And. 3 (Diod. 8.23.1) e PW 181; Fo. Q203; And. 51 (Paus. 10.18.2).

<sup>20</sup> PW 154; Fo. L22; And. 46 (Plut. *Thes.* 24.5).

stesso fa chiaramente riferimento in una delle scene finali dei *Cavalieri*.

ἀγελείης ε ἥματα πάντα

Anche ἀγελείης come epiteto di Atena (Ἀθηναίης ἀγελείης, v. 2) compare alcune volte nella poesia epica, tre volte nell'*Odissea*, una nell'*Iliade*, una volta nella *Teogonia*, mentre ἥματα πάντα è noto epicismo, frequente nei poemi omerici, negli *Inni omerici* e in Esiodo.

αἰετὸς ἐν νεφέλῃσι

L'immagine dell'aquila altovolante tra le nubi, infine, è anch'essa omerica: la si incontra solo due volte, tuttavia in momenti narrativi cruciali e in riferimento ai due protagonisti, rispettivamente Achille, nella scena dell'uccisione di Ettore nell'*Iliade*, e Odisseo, nella scena finale dell'*Odissea* in cui Atena invoca la pace.<sup>21</sup>

*Iliade* 22.308-309:

οἴμησεν δὲ ἀλεῖς ὥς τ' αἰετὸς ὑψη-  
πετήεις, / ὅς τ' εἴσιν πεδίον δὲ διὰ  
νεφέων ἐρεβενῶν.

si raccolse e scattò all'assalto, com'aquila alto volo, che piomba sulla pianura traverso alle nuvole buie.

*Odissea* 24.537-538:

σμερδαλέον δ' ἐβόησε πολύτλας  
δῖος Ὀδυσσεύς, / οἴμησεν δὲ ἀλεῖς  
ὥς τ' αἰετὸς ὑψηπετήεις.

Paurosamente allora urlò il costante Odisseo luminoso, e s'avventò con un balzo, com'aquila alto volo.

Queste due occorrenze omeriche, riferite ai due massimi eroi del *Bellum Troianum*, inducono verosimilmente a preferire per l'immagine dell'aquila altovolante in cielo un significato celebrativo, come secondo gli scolasti di Aristofane ed Elio Aristide.

<sup>21</sup> Qui riprodotte nella traduzione di R. Calzecchi Onesti.



Inoltre, come già l'incipit εὐδαίμων πτολίεθρον, anche l'immagine dell'aquila può essere valorizzata, oltre che in riferimento ai precedenti utilizzi omerici, all'interno del linguaggio oracolare stesso. Nell'oracolo ai Bacchiadi (PW 7; Fo. Q60; And. 6 - Hdt. 5.92β.3) compare un'aquila (Labda) in procinto di partorire un leone (Eezione):<sup>22</sup>

αἰετὸς ἐν πέτρῃσι κύει, τέξει δὲ λέοντα  
καρτερὸν ὤμηστίη: πολλῶν δ' ὑπὸ γούνατα λύσει.  
ταῦτά νυν εὐ φράζεσθε, Κορίνθιοι, οἱ περὶ καλήν  
Πειρήνην οἰκεῖτε καὶ ὄφρυόντα Κόρινθον.

Un'aquila è incinta fra le rocce, ma partorirà un leone forte e feroce. Poi fiaccherà le ginocchia di molti. Ora riflettete bene su questo, o Corinzi che attorno alla bella Pirene abitate e alla scoscesa Corinto.

Anche qui, l'aquila è inquadrata in una semantica di regale superiorità: essa genererà un leone e indebolirà molti altri. Come è noto, nella cultura greca non solo l'aquila ma anche il leone rimanda alla sfera del potere e della regalità. Tuttavia, Aristofane non sembra riferirsi a questa dimensione simbolica generica di presagio di grandezza. Viceversa, sembra evocare un modello puntuale, e cioè il sogno di Agariste, la madre di Pericle, la quale, secondo Erodoto, pochi giorni prima della nascita del figlio, aveva sognato di partorire un leone.<sup>23</sup> Si dà il caso che il sogno di Agariste sia citato proprio nei *Cavalieri*, solo qualche decina

---

<sup>22</sup> Qui citato nella traduzione offerta da G. Nenci. Tale aquila, in incipit, non è tra le nuvole come nell'oracolo aristofaneo, bensì ἐν πέτρῃσι, da intendersi come «tra le rocce» e/o, secondo un possibile doppio senso, nella località corinzia di Petra, citata da Erodoto stesso poco prima come località d'origine di Eezione: cfr. Nenci 2006 [1994], 289-292. L'immagine dell'aquila tra le rocce richiama anche l'altro oracolo corinzio, subito precedente nella narrazione erodotea ma successivo nell'ordine evenemenziale della storia oracolare, vale a dire l'oracolo a Eezione su Labda incinta, in cui è detto che «un leone Labda ha nel ventre ma lo partorirà come un macigno precipite» (PW 6; Fo. Q59; And. 5 - Hdt. 5.92β.2).

<sup>23</sup> Hdt. 6.131.2. La parodia della nascita del leone pericleo sembra individuabile anche altrove nella commedia aristofanea (e.g. *Th.* 514; *Ran.* 1431-32;

di versi dopo l'oracolo dell'aquila tra le nubi: ai vv. 1037-1039 Paflagone, rivolgendosi al Demo, cita infatti un sogno oracolare, secondo cui «vi è una donna che nella santa Atene partorirà un leone, che combatterà per il popolo contro molte zanzare». <sup>24</sup> Naturalmente le zanzare sono gli avversari politici, mentre il leone è Cleone stesso, che Paflagone invita il popolo a proteggere e a custodire con «un muro di legno e torri di ferro» (τείχος ποιήσας ξύλινον πύργους τε σιδηροῦς, v. 1040):

ἔστι γυνή, τέξει δὲ λέονθ' ἱεραῖς  
ἐν Ἀθήναις, / ὅς περὶ τοῦ δήμου  
πολλοῖς κώνωσι μαχεῖται / ὥστε  
περὶ σκύμοισι βεβηκῶς: τὸν σὺ  
φυλάξαι, / τείχος ποιήσας ξύλι-  
νον πύργους τε σιδηροῦς.

Vi è una donna che nella santa Atene partorirà un leone: lui combatterà per il popolo contro molte zanzare, come se difendesse i suoi cuccioli. Tu custodiscilo: costruendo un muro di legno e torri di ferro.

### *I Cavalieri come 'paratragedia oracolare'?*

L'evocazione del famoso oracolo del muro di legno delle *Storie* erodotee (7.141.3) inaugura una sezione dei *Cavalieri* che ha un sottotesto e un metatesto ricchissimi, di citazioni letterarie, dalla poesia epica ai tragici, ma soprattutto di echi intraoracolari, affidati a una serie di oracoli attribuiti a Bacide – ma di chiara fattura aristofanea – che rimandano ad altri testi e contesti oracolari noti in letteratura. Non solo il muro di legno come protezione per il Salsicciaio e per la polis richiama l'oracolo erodoteo, ma anche ciò che segue, una parodia della discussione attorno all'interpretazione del testo oracolare, evoca chiaramente il dibattito sull'identificazione dello ξύλινον τεῖχος narrato da Erodoto. Il Demo chiede infatti cosa sia il muro di ferro e di legno; la ri-

---

cfr. Nenci 2007 [1998], 311). La predizione della nascita del leone compare anche a proposito di Alessandro Magno in Plutarco (*Alex.* 2.4).

<sup>24</sup> Sui sogni nei *Cavalieri* vd. Anderson 1991, in particolare sul sogno di Atena ai vv. 1090-1095.

sposta comica del Salsicciaio non tarda ad arrivare: «l'oracolo ti raccomanda di legare Paflagone in un arnese di legno con cinque buchi di ferro» (v. 1049). Paflagone/Cleone si difende ricordando l'impresa da poco compiuta a Pilo, con la cattura eccezionale dei prigionieri spartani (e lo fa tra l'altro sempre ricorrendo alla similitudine ornitologica: lui stesso si definisce uno sparviero che ha catturato i pulcini dei corvi spartani, vv. 1052-1053). A sua volta il Salsicciaio, nel tentativo di sminuire l'impresa di Cleone a Pilo torna ad echeggiare in vena parodica il racconto erodoteo dell'interpretazione dell'oracolo del muro di legno da parte di Temistocle: mentre quest'ultimo si era notoriamente guadagnato il titolo di «buon consigliere», il Salsicciaio si rivolge al Demo provocatoriamente con l'epiteto opposto «O malconsigliato figlio di Cecrope, perché ritieni grande questa impresa?» (Κεκροπίδη κακόβουλε τί τοῦθ' ἤγει μέγα τοῦργον;, v. 1055).<sup>25</sup> In realtà, afferma il Salsicciaio ricorrendo a una citazione epica,<sup>26</sup> il merito del successo di Pilo non fu suo, ma di Demostene. Infine, sempre rivolgendosi al Demo, cita un altro oracolo, anch'esso evocativo dei fatti di Salamina, introducendolo così: «questo oracolo riguarda la flotta: devi prestarvi la massima attenzione». L'oracolo parla infatti «delle navi veloci (ναῦς ... ταχέας) che Paflagone ti chiede continuamente per raccogliere tributi: il Lossia ti vieta di dargliele» (vv. 1070-1071).

Il botta e risposta a suon di oracoli tra il Salsicciaio e Paflagone per conquistarsi il favore di Demo continua, finché ai vv. 1229-1230 Paflagone stesso annuncia il compimento dell'oracolo iniziale – quello raccontato in prosa nel prologo ai vv. 129-143 e citato *verbatim* ai vv. 197-201 – che aveva predetto la sconfitta dell'aquila/Paflagone da parte del serpente/Salsicciaio e dato avvio all'azione scenica:

<sup>25</sup> Su Cleone e Temistocle vd. Anderson 1989.

<sup>26</sup> «Anche una donna sa portare un peso, se un uomo glielo mette addosso, cioè se la mette incinta, ma non è in grado di combattere»: *Il. P.*, fr. 2 Allen.

[...] ἐπεὶ μοι χρησμός ἐστι Πυθι-      Ho un oracolo pitico: dà il nome del  
κός / φράζων ὑφ' οὗ χρεῶν ἔμ'      solo che è destinato a vincermi.  
ἥττ᾽ᾶσθαι μόνου.

I *Cavalieri* sono stati definiti una ‘paratragedia oracolare’,<sup>27</sup> con riferimento a quelle tragedie in cui la *lysis* consiste nella realizzazione di un oracolo, dunque nel compimento del destino preannunciato (come, ad esempio, nell’*Edipo a Colono* sofoclea o nelle *Baccanti* euripidee).<sup>28</sup> E si dà in effetti il caso che questo oracolo, che ha rappresentato il filo rosso dell’intera azione drammatica, e che all’inizio era stato introdotto come un oracolo di Bacide (vv. 123-124), è ora definito dal Paflagone un «χρησμός Πυθικός» (v. 1229, citato *supra*).<sup>29</sup> Questo slittamento nell’attribuzione dell’autorità oracolare potrebbe in effetti funzionare a sacralizzare lo scioglimento dell’azione scenica in maniera analoga alla tragedia; non va tuttavia escluso che l’attribuzione alternativa ad Apollo e a Bacide rispecchi anche un altro meccanismo, legato alla natura intrinseca del discorso oracolare come forma del discorso pubblico, di cui si dirà nel paragrafo conclusivo.

Tornando allo svolgimento dell’azione scenica, oracolo dopo oracolo, sconfitto Paflagone, accade qualcosa di interessante. Il Salsicciaio, trionfante, esce di casa e annuncia buone notizie per la città: in particolare comunica di aver bollito Demo e, con ef-

<sup>27</sup> Russo 1992<sup>3</sup>. Su questo oracolo come trasposizione comica dell’*Orakel-motiv* del teatro tragico cfr. Rau 1967, 169-173.

<sup>28</sup> Un tema senz’altro poco studiato (cfr. Kamerbeek 1965; Bushnell 1988; Salatino 1997; Kavoulaki 2009; Easterling 2020), per lo più in riferimento agli oracoli come «structuring elements in the plot and clues to interpretation» (Easterling 2020).

<sup>29</sup> Cfr. anche il v. 220 (χρησμοί τε συμβαίνουσι καὶ τὸ Πυθικόν), su cui *supra*, n. 4. Cfr. Sommerstein 1981, 197 (*ad v.* 1051): «Repeatedly in this scene (1024, 1047, 1072, 1081, 1084), the supposed oracles of Bacis and Glanis are ascribed, or represented as ascribing themselves, to Apollo; the present one claims specifically (1016) to originate from Delphi. The sources originally named are remembered only by Demos (1035, 1097). Presumably both rivals represent their oracles as Apolline in order to enhance their authority (cfr. on 220) and hope that Demos will not notice the inconsistency».

fetto di comica sorpresa (ci si sarebbe in effetti aspettati la fine di Pelia bollito vivo dalle figlie su istigazione di Medea), di avergli restituito il bell'aspetto di un tempo. Quale tempo? Occorre tentare di contestualizzare il materiale oracolare aristofaneo commentato sino ad ora, a partire dall'oracolo 'motore' dell'azione scenica, quello dell'aquila tra le nubi.

*Un possibile contesto storico per l'oracolo: l'Atene post-per-siana come aquila tra le nubi?*

L'unica proposta di associazione dell'oracolo a un evento o a un periodo storico preciso è stata avanzata da Parke e Wormell, i quali, attribuendo l'oracolo ad Apollo Pizio come secondo Elio Aristide e preferendo l'interpretazione dell'espressione 'aquila tra le nubi' proposta da Zenobio e dalla tradizione paremiografica (*supra*, n. 13), sostengono che la cronologia probabile rimandi al periodo della supremazia focidese a Delfi dopo la battaglia di Enofita.<sup>30</sup> L'oracolo apparterebbe allo stesso contesto di circolazione di un altro, che Teseo avrebbe ottenuto a Delfi (PW 154; Fo. L22; And. 46 - Plut. *Thes.* 24.5), in cui Atene è paragonata a un'otre in grado di rimanere a galla cavalcando le onde, e che secondo Parke e Wormell «was evidently framed with a reference to the ups and downs of Athens and her empire in the fifth century».<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Parke - Wormell 1956, II, 54: «The context in Aristides, if it can be trusted, proves that this oracle was an actual response of the Pythian Apollo, and not derived from some apocryphal collection, such as the prophecies of Bacis. If so, and if the interpretation of Zenobios is to be preferred to that of the Scholia (to Aristophanes), the likely date is after Oenophyta during the Phocian supremacy in Delphi».

<sup>31</sup> Parke - Wormell 1956, II, 68. Cfr. Ampolo in Ampolo - Manfredini 2012, 237: «l'oracolo risale probabilmente al quinto secolo e corrisponde alle oscillazioni della potenza di Atene in quel periodo». La traduzione riprodotta del testo plutarco è di M. Manfredini.

Αἰγείδη Θησεῦ, Πιτθηΐδος ἔκγονε  
 κούρης, / πολλαῖς τοι πολίεσσι  
 πατήρ ἐμὸς ἐγκατέθηκε / τέρματα  
 καὶ κλωστήρας ἐν ὑμετέρῳ πτολι-  
έθρῳ. / ἀλλὰ σὺ μὴ τι λίην πεπο-  
 νημένος ἔνδοθι θυμὸν / βουλεύειν:  
ἄσκόσ γὰρ ἐν οἴδματι ποντοπο-  
 ρεύσει.

τοῦτο δὲ καὶ Σίβυλλαν ἕστερον  
 ἀποστοματίσαι πρὸς τὴν πόλιν  
 ἱστοροῦσιν, ἀναφθεγξαμένην:  
ἄσκόσ βαπτίττη: δῦναι δέ τοι οὐ  
 θέμις ἐστίν.

O Teseo, figlio di Egeo, nato dalla  
 figlia di Pitteo, mio padre ha legato  
 i limiti e i destini di molte città alla  
 vostra rocca. Ma non affaticare così a  
 lungo il tuo cuore nella meditazione:  
 infatti, attraverserai il mare come un  
 otre sopra l'onda.

Raccontano che in seguito anche la  
 Sibilla gli fece questo vaticinio per la  
 città, dicendo:

S'immerga pure l'otre! Ma non è de-  
 stino che vada a fondo.

Si tratta del famoso responso dell'otre, tramandato all'interno di una tradizione oracolare attica fortunata e longeva,<sup>32</sup> ed evocato comicamente da Paflagone/Cleone rivolto al Demo negli stessi *Cavalieri*, ai vv. 962-963: «Se dai retta a costui, diventi un otre malconcio» (ἀλλ' ἐὰν τούτῳ πίθη, μολγὸν γενέσθαι δεῖ σε), con un gioco di parole volgare e al tempo stesso ironico rispetto all'identità di conciapelli di Paflagone stesso. Se dunque l'oracolo dell'otre, che appunto Aristofane senz'altro conosceva, sembra riferirsi a una condizione di galleggiamento in un contesto di alterne fortune, e potrebbe quindi riferirsi alla incerta, in ultimo fallimentare, situazione ateniese in Grecia centrale all'epoca della cd. 'prima guerra del Peloponneso', a cui tuttavia non si associò alcun indebolimento nella leadership a capo della Lega delio-attica, non è tuttavia automatico che anche l'oracolo dell'aquila tra le nubi rimandi allo stesso contesto. Tanto più che, come si è visto, la tradizione oracolare e quella paremiografica attribuiscono all'immagine un significato rispettivamente di regalità/superiorità e di estrema difficoltà/irraggiungibilità, non

<sup>32</sup> Paus. 1.20.7 attribuisce un responso ateniese simile all'epoca di Silla, nel quale anche il paragone con l'otre suggerisce un significato di alterne fortune per Atene, destinata prima a subire la guerra con Roma e poi a rifiorire sotto Adriano.

di incertezza e precarietà, come presuppone invece la lettura di Parke e Wormell.<sup>33</sup>

Gli stessi versi aristofanei successivi all'allusione comica al responso dell'otre suggeriscono un altro contesto storico per l'oracolo dell'aquila tra le nubi: Paflagone e il Salsicciaio tentano infatti di lusingare Demo con due battute che lo dipingono esattamente così com'è rappresentato nell'ode bacchilidea (XVII) sull'impresa di Teseo nel mare di Minosse: «coronato di rose» (ἔστυφανωμένον ῥόδοις), «con veste di porpora ricamata» (άλουργίδα ἔχων κατάπαστον) (vv. 965-969). E in effetti, le immagini evocate e le citazioni letterarie che pervadono i versi successivi alla scena conclusiva al compimento oracolare e alla bollitura dei Demo da parte del Salsicciaio rimandano esplicitamente all'Atene cimonia (vv. 1319-1334):

Χορός:

ὦ ταῖς ἱεραῖς φέγγος Ἀθίνας καὶ  
ταῖς νήσοις ἐπίκουρε, / τίν' ἔχων  
φήμην ἀγαθὴν ἤκεις, ἐφ' ὅτῳ κνι-  
σῶμεν ἀγνιάς;

O luce della sacra Atene, protettore  
delle isole, qual è la bella notizia che  
ci porti per cui possiamo riempire le  
vie con il fumo delle vittime?

Ἀλλαντοπόλης:

τὸν Δῆμον ἀφεψήσας ὑμῖν καλὸν  
ἔξ αἰσχροῦ πεποίηκα.

Vi ho bollito Demo e ve l'ho reso  
bello, da brutto che era.

Χορός:

καὶ ποῦ 'στιν νῦν ὧ θαυμαστάς /  
ξευρίσκων ἐπινοίας;

E adesso dove si trova? Diccelo, in-  
ventore di meravigliose idee.

<sup>33</sup> Il prodigio omerico del XII libro dell'*Iliade*, in cui ai Troiani sfugge la vittoria esattamente come all'aquila sfugge dagli artigli il serpente, ricordato *supra* (n. 3) come archetipo della scena iniziale tanto nelle *Vespe* quanto nei *Cavalieri*, suggerisce che anche all'immagine dell'aquila alta nel cielo poteva associarsi una semantica di precarietà. Non è questo tuttavia il significato dell'espressione nell'oracolo aristofaneo in esame. Il riferimento ad entrambi gli oracoli, quello dell'aquila e quello dell'otre, nei *Cavalieri*, potrebbe tuttavia aver contribuito a una contaminazione semantica tra le due immagini.

Ἀλλαντοπόωλης:

ἐν ταῖσιν ἰοστεφάνοις οἰκεῖ ταῖς ἀρχαίαισιν Ἀθήναις.

Abita nell'antica Atene coronata di viole.

Χορός:

πῶς ἂν ἴδοιμεν; ποίαν τιν' ἔχει σκευήν; ποῖος γεγένηται;

Potremmo vederlo? Com'è vestito? Che tipo è, ora?

Ἀλλαντοπόωλης:

οἷός περ Ἀριστείδη πρότερον καὶ Μιλτιάδην ξυνεσίττει. / ὄψεσθε δέ: καὶ γὰρ ἀνοιγνυμένων ψόφος ἦδη τῶν προπυλαίων. ἀλλ' ὀλολύξατε φαινομέναισιν ταῖς ἀρχαίαισιν Ἀθήναις / καὶ θαυμασταῖς καὶ πολυλύμοις, ἴν' ὁ κλεινὸς Δῆμος ἐνοικεῖ.

Esattamente quello di un tempo: quando sedeva a tavola con Aristide e Milziade. Presto lo vedrete: si sente già il rumore delle porte dei Propilei che si aprono. Su, levate grida di gioia, ché appare l'antica Atene, la meravigliosa, la celebratissima Atene, dove abita l'inclito Demo.

Χορός:

ὦ ταῖ λιπαραὶ καὶ ἰοστεφάνοι καὶ ἀριζήλωτοι Ἀθήναι, / δείξατε τὸν τῆς Ἑλλάδος ὑμῖν καὶ τῆς γῆς τῆσδε μόναρχον.

O splendida Atene, coronata di viole; indiata: mostraci il monarca dell'Ellade e di questa terra.

Ἀλλαντοπόωλης:

ὄδ' ἐκεῖνος ὄρᾶν τετιγοφόρας, ἀρχαίῳ σχήματι λαμπρός, / οὐ χοιρινῶν ὄζων ἀλλὰ σπονδῶν, σμύρνην κατάλειπτος.

Eccolo, lo vedete: porta cicale d'oro tra i capelli, splendido nell'antico costume: non puzza di processi, ma odora di pace e di mirra.

Χορός:

χαῖρ' ὦ βασιλεῦ τῶν Ἑλλήνων: καὶ σοὶ ξυγχαίρομεν ἡμεῖς. / τῆς γὰρ πόλεως ἄξια πράττεις καὶ τοῦ ἔν Μαραθῶνι τροπαίου.

Salve, re degli Elleni! Con te ci congratuliamo: compi gesta degne della città e del trofeo di Maratona.

Demo, dice il Salsicciaio per ben due volte a distanza di pochi versi, ora abita nell'antica sacra splendida Atene, coronata di viole, celebrata di canti (ἐν ταῖσιν ἰοστεφάνοις οἰκεῖ ταῖς ἀρχαίαισιν Ἀθήναις, v. 1323; ὦ ταῖ λιπαραὶ καὶ ἰοστεφάνοι



καὶ ἀριζήλωτοι Ἀθῆναι, v. 1329), chiare citazioni di un famoso ditirambo pindarico riferito al dopoguerra persiano: ὧ ταὶ λιπαρὰ καὶ ἰοστέφανοι καὶ αἰοίδιμοι, / Ἑλλάδος ἔρεισμα κλειναὶ Ἀθῆναι, δαιμόνιον πτολίεθρον / Splendida, coronata di viole e canti, d'Ellade baluardo, gloriosa Atene, città divina (fr. 76 Maehler; Plut. *Mor.* 350a).<sup>34</sup> E in questa Atene rinata Demo è vestito come un tempo, come quando sedeva a tavola con Aristide e Milziade (οἴός περ Ἀριστείδῃ πρότερον καὶ Μιλτιάδῃ ξυνεσίτει, v. 1325), indossando l'antico costume e le cicalle d'oro tra i capelli (ὄδ' ἐκεῖνος ὄραν τεττιγοφόρας, ἀρχαίῳ σχήματι λαμπρός, v. 1331), simbolo della generazione dei Maratonomachi. Il coro si congratula infine con Demo, apostrofato con un'allocuzione panellenica che ricorda espressioni eschilee e pindariche (ὧ βασιλεῦ τῶν Ἑλλήνων, v. 1333), dunque non 're degli Ateniesi', ma 're degli Elleni': «compi gesta degne della Città e del trofeo di Maratona» (τῆς γὰρ πόλεως ἄξια πράττεις καὶ τοῦ ἕν Μαραθῶνι τροπαίου, v. 1334). Si tratta dello stesso linguaggio poetico che animava la comunicazione politica degli anni '70, quando Atene era da un lato alle prese con le drammatiche conseguenze del sacco persiano, dall'altra si preparava a ergersi baluardo dei Greci nella prosecuzione egea della guerra anti-persiana.<sup>35</sup>

Alla luce di questa fitta serie di citazioni e rimandi, appare lecito chiedersi se la scelta di associare la nuova veste di Demo alla gloriosa Atene post-persiana non possa in qualche modo suggerire una connessione dell'oracolo dei *Cavalieri* con le Guerre persiane, e non con Enofiga come secondo Parke e Wormell. Il riferimento all'aver «visto e patito molto» potrebbe allora riferirsi al sacco persiano del 480/479 a.C., e la posizione di preminenza espressa dall'aquila tra le nubi – secondo il significato celebrativo dell'espressione attestato dagli *scholia* ai *Cavalieri* e al *Panatenai-*

<sup>34</sup> Si noti anche il termine πτολίεθρον, presente anche nel già citato oracolo dell'otre. L'espressione ἔρεισμα τῆς Ἑλλάδος in riferimento ad Atene è citata anche dallo stesso Aristid. *Or.* 1.400.

<sup>35</sup> Proietti 2021, cap. 2.

co – si riferirebbe alla guadagnata leadership di Atene a capo della Lega delio-attica e del mondo greco nei decenni successivi. Anche la descrizione di Demo come Teseo coronato di rose e cinto da veste purpurea rimanda agli anni '70, alla fase iniziale di costruzione dell'*arché* ateniese. L'Atene dell'oracolo, «città felice di Atena predatrice, aquila tra le nubi», potrebbe insomma essere proprio l'Atene post-persiana, che nell'utopia comica il Salsicciaio riuscirebbe a resuscitare, in una prospettiva benaugurante per la città: anche stavolta Atene sarebbe potuta rinascere dopo le distruzioni spartane nella guerra archidamica. In definitiva, l'oracolo aristofaneo potrebbe essere piuttosto risalente: esso avrebbe costituito parte integrante del discorso politico-religioso del dopoguerra persiano, e sarebbe certo stato pertinente, nonché di buon auspicio, evocarlo negli anni difficili della guerra del Peloponneso.

*Conclusion: la polis, gli oracoli e il discorso pubblico*

In calce alla provvisoria conclusione esposta relativa allo specifico oracolo in esame, sembra possibile avanzare un altro ordine di considerazioni di carattere più generale: la commedia di Aristofane rappresenta infatti un interessante ambiente di studio dei meccanismi di costituzione dei testi oracolari (lessico, stile, struttura, immagini), nonché della loro validazione e circolazione su scala civica.

Degli oracoli nella commedia aristofanea si è scritto molto; in particolare si è unanimemente rilevata la contrarietà di Aristofane rispetto alla diffusione incontrollata e nociva di oracolisti e cresmologi itineranti e prezzolati, stigmatizzati per la loro abilità nell'influenzare e strumentalizzare l'opinione pubblica e condizionare anche negativamente gli eventi negli anni della guerra del Peloponneso («the golden age of chresmologues», secondo la famosa definizione di Flacelière).<sup>36</sup> Questa prospet-

---

<sup>36</sup> Flacelière 1961, 66. Sull'atteggiamento di Aristofane rispetto a oracoli e oracolisti cfr. e.g. Smith 1989, 140: «In the extant plays of Aristophanes, a

tiva di critica ostile appare più volte anche in Tucidide, il quale per esempio riferisce della rabbia dei cittadini per gli oracoli che li avevano indotti a credere di poter davvero conquistare la Sicilia (Thuc. 8.1.1).<sup>37</sup> E proprio la diffusione di cresmologi e indovini di dubbia affidabilità, e la circolazione di raccolte oracolari scritte sui temi più diversi, unite alla trasformazione della religiosità tradizionale e al razionalismo crescente da parte della comunità civica stessa, sarebbero nella letteratura corrente gli ingredienti che accompagnano e di fatto consentono la parodizzazione dell'antica tradizione oracolare nella commedia di Aristofane. Questa dissacrazione parodica si realizzerebbe appunto nell'invenzione di oracoli comici, grotteschi e assurdi, quelli che Fontenrose definisce i *mock oracles*, tuttavia sapientemente costruiti mettendo assieme epicismi, citazioni letterarie, motivi folklorici, nonché elementi lessicali, fraseologici e stilistici tipicamente oracolari.

Diversamente da questa impostazione, appare necessario considerare anche l'ipotesi che Aristofane, più che testimoniare il declino della grande tradizione oracolare, della sua sacralità e credibilità, parodizzando gli oracoli dall'esterno e dall'alto del suo genio creativo, potrebbe invece documentare la realtà della pratica oracolare in cui egli stesso è assorbito: una pratica che non distingue e non gerarchizza, quanto meno in maniera rigida e schematica, tra oracoli delfici e oracoli cresmologici, oracoli pronunciati e oracoli scritti, oracoli ispirati e oracoli inventati. In altri termini, non appare raccomandabile dare per scontato che

---

noteworthy consistency can be found: with rare exceptions, one finds the practice of divination depicted as quackery, and its practitioners accused of fraud». Cfr. inoltre Muecke 1998; Yu 2017. Uno sguardo più sfumato sulla supposta 'irreligiosità' di Aristofane è in Parker 2005, 147-152. Sulla diffusione della letteratura oracolare e il ruolo dei cresmologi nel tardo V secolo a.C. cfr., tra gli altri, Bowden 2003.

<sup>37</sup> Altri passi tucididei che documentano l'intensa circolazione di oracoli negli anni della guerra del Peloponneso: Thuc. 2.8.2; 2.21.3; 2.54.2; 5.26.4 (cfr. anche Hdt. 8.62.2). Sugli oracoli in Tucidide vd. Marinatos 1981; Zimm 2010.

sia da ascrivere ad un mero artificio comico dissacrante il fatto che Aristofane non distingue – di fatto – tra oracoli di Apollo, oracoli di Bacide e oracoli inventati, e anzi, confonda sistematicamente i piani. In diversi passi dei *Cavalieri*, ad esempio, introduce un oracolo di Bacide, ma poi afferma che il messaggio è di Apollo: come si è visto, l'oracolo motore dell'azione scenica, quello iniziale che predice la sconfitta di Paflagone ad opera del Salsicciaio, è introdotto come un oracolo di Bacide, ma alla fine, nel momento in cui trova compimento, esso diventa un χρησμός Πυθικός; in un altro passo è Bacide stesso, in un suo oracolo citato da Paflagone, a dire che il mittente del messaggio è Febo Apollo (vv. 1015-1016). Similmente, negli *Uccelli* Pisetero risponde all'oracolo di Bacide riferito dall'oracoloista anonimo con un oracolo che ha trascritto da Apollo (παρὰ τὰ πῶλλον ἔξεργραψάμην, v. 982): ciò potrebbe significare che lo ha messo per iscritto dopo averlo sentito dalla Pizia, oppure, più probabilmente, come già intendeva Fontenrose, lo ha copiato da una collezione di oracoli che circolava sotto il nome di Apollo (e che non era detto comprendesse solo effettivi oracoli pitici).<sup>38</sup> Insomma, la commedia aristofanea offre un quadro dell'autorità oracolare marcatamente fluido e promiscuo: è come se nel mondo oracolare delineato da Aristofane, quello parodico in scena e quello reale sotteso, una qualche forma di autorità oracolare fosse in qualche modo intrinseca a tutti i testi oracolari, a prescindere dalla modalità di consegna e di circolazione del responso. D'altro canto, non sembra nemmeno corretto dare per scontato che il sistematico saccheggio e l'arguta manipolazione della letteratura, da Omero a Pindaro, da Bacchilide a Sofocle, in base a cui Aristofane configura i suoi oracoli come dei *patchwork*, sia un'operazione meramente artificiosa a fine parodico, e non offra invece una spia di una effettiva modalità di costituzione dei testi oracolari in cir-

---

<sup>38</sup> Cfr. anche Aristoph. *Pax* 1072-1095, dove l'autorità oracolare è attribuita variamente a Bacide, alla Sibilla, e a Omero, e in proposito vd. Muecke 1998, 263-264.

colazione, i quali, delfici o cresmologici o 'misti', avrebbero essi stessi attinto a testi letterari dell'epoca.<sup>39</sup>

Aristofane potrebbe insomma testimoniare un 'discorso oracolare' diffuso su scala civica, da intendersi come una sorta di 'ambiente' particolarmente creativo del più ampio e sfaccettato discorso pubblico che accompagnava la vita cittadina in relazione a fatti di attualità significativi, dalle questioni di politica interna alla guerra, dalla fondazione di città ai sacrifici agli dèi. Che il discorso profetico potesse intersecarsi con la comunicazione politica e incidere su di essa riflettendo o indirizzando gli stati d'animo collettivi è fenomeno ampiamente noto e documentato anche in altri contesti storici.<sup>40</sup> Questo discorso oracolare poneva in dialogo, talora fondeva senza soluzione di continuità, oracoli delfici o presunti tali, oracoli cresmologici e persino oracoli inventati, insomma tutti quegli oracoli che Fontenrose definiva 'tradizionali', vale a dire

oracles found in oracle collections and popular narratives, or that floated in popular tradition, anonymous or attributed to Apollo or to a famous seer; in short, all oracles never actually spoken at an oracular seat.<sup>41</sup>

Essi erano accomunati dall'utilizzo di un linguaggio condiviso – lessico, stile, fraseologia, immagini – attinto dalla letteratura

---

<sup>39</sup> Come del resto già osservava Marie Delcourt a proposito del rapporto tra Hdt. 1.47.3 (PW 52; Fo. Q99; And. 23) e Pind. *P.* 9.43-49: «[...] si nota con stupore che, per tutti i curatori, è Pindaro a imitare la lingua e le formule degli oracoli. Personalmente ho più fiducia nell'ipotesi contraria, infinitamente più verosimile» (Delcourt 1990, 121-122 [1955]). Sul contributo della Delcourt si vd. M. Giangiulio, "Appunti di storiografia oracolare. Intorno a *L'oracle de Delphes* di Marie Delcourt", *Divinazione e storia greca. Primo workshop di ricerca PRIN 2017*, Trento, 25 febbraio 2021 (di prossima pubblicazione). Sugli oracoli esametrici di Aristofane, vd. Mureddu - Nieddu 2009; Bellocchi 2009; specificamente su oracoli ed esametri nei *Cavalieri* vd. Bravi 2023.

<sup>40</sup> Per il discorso profetico come parte integrante della comunicazione politica in età rinascimentale e nella prima età moderna, con particolare riferimento a Firenze, cfr. da ultimo Frilli - Lodone 2022. Varrebbe la pena esplorare la prospettiva di un confronto con l'Atene di V secolo.

<sup>41</sup> Fontenrose 1978, 151.

(epica, lirica, tragica), dal folklore (similitudini animali, enigmi, sogni, proverbi e detti sentenziosi) e dalla letteratura oracolare stessa. Un linguaggio che si potrebbe definire ‘intra-oracolare’ e che offriva evidentemente una sorta di garanzia interna, nonché autorità, al genere, a prescindere appunto dalla consultazione effettiva dell’oracolo e dalla sua natura delfica o meno.

Tornando in chiusura all’oracolo dell’aquila tra le nubi e inserendolo in questo quadro conclusivo, va sottolineato che esso è citato da Aristofane come un testo noto, e che in quanto tale non occorre richiamare *verbatim*. Demo dice infatti al Paflagone: «Su, leggetemi gli oracoli, presto; anche quello che mi riguarda e che mi dà gioia, che diventerò aquila tra le nubi» (vv. 1011-1013). Si tratta dunque di un oracolo già esistente e già circolante, pronunciato – o immaginato come pronunciato – o alla metà del V secolo a.C. come secondo Parke e Wormell, o nell’immediato dopoguerra persiano, come nell’interpretazione che si è proposta in questa sede; come che sia, un oracolo che svolge la funzione di motore dell’immaginazione oracolare, una sorta di punto di partenza per la citazione, contaminazione e produzione di altri testi oracolari. In quanto tale, fornisce una possibile chiave di accesso al discorso oracolare degli anni della guerra archidamica, un discorso oracolare ancora ‘tradizionale’, nel senso indicato da Fontenrose e ricordato sopra, che era molto più variegato, contaminato e fluido di quanto si sia abituati a pensare sulla scorta dell’impostazione nettamente dicotomica (delfico/non delfico, storico/non storico, *ante/post eventum*, autentico/non autentico) che ha fino a oggi dominato gli studi oracolari.

### Bibliografia

Ampolo - Manfredini 2012

C. Ampolo - M. Manfredini (a cura di), *Plutarco. Le vite di Teseo e di Romolo*, Milano 2012.

Anderson 1989

C.A. Anderson, "Themistocles and Cleon in Aristophanes' *Knights*, 763ff", *AJPh* 110.1 (1989), 10-16.

Anderson 1991

C.A. Anderson, "The Dream-Oracles of Athena, *Knights* 1090-95", *TAPhA* 121 (1991), 149-155.

Bellocchi 2009

M. Bellocchi, "Gli oracoli in esametri di Aristofane come testimonianza di poesia oracolare nell'Atene del tardo V secolo a.C.", *RFIC* 137.1-2 (2009), 23-40.

Bowden 2003

H. Bowden, "Oracles for Sale", in P. Derow - R. Parker (eds.), *Herodotus and his World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*, Oxford 2003, 256-274.

Bravi 2023

L. Bravi, "Esametri ed oracoli nei *Cavalieri* di Aristofane", in L. Bravi *et al.* (a cura di), *Il teatro greco. Strutture, società, eredità*. Atti del convegno, Chieti, 15-18 marzo 2022, Pisa - Roma 2023, 21-27.

Bushnell 1988

R.W. Bushnell, *Prophesying Tragedy: Sign and Voice in Sophocles' Theban Plays*, Ithaca 1988.

Cannatà 1985

F. Cannatà, "La resa scenica del Paflagone nei 'Cavalieri' di Aristofane", *MD* 35 (1995), 117-133.

Delcourt 1990

M. Delcourt, *L'oracolo di Delfi*, Genova 1990 [Paris 1955].

Dover 1972

K.J. Dover, *Aristophanic Comedy*, London 1972.

## Easterling 2020

P.E. Easterling, "Getting to Grips with the Oracles", <https://chs.harvard.edu/pat-easterling-getting-to-grips-with-the-oracles/m> (consultato il 2 novembre 2020).

## Flacelière 1961

R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris 1961.

## Fontenrose 1978

J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley - Los Angeles - London 1978.

## Frilli - Lodone 2022

G. Frilli - M. Lodone (a cura di), *La profezia nel pensiero del Rinascimento e della prima età moderna*, Pisa 2022.

## Frommel 1826

W. Frommel (ed.), *Scholia in Aelii Aristidis Sophistae orationes Panathenaicam et Platonicas*, Francofurti ad Moenum 1826.

## Kamerbeek 1965

J.C. Kamerbeek, "Prophecy and Tragedy", *Mnemosyne* s.IV 18.1 (1965), 29-40.

## Kavoulaki 2009

A. Kavoulaki, "Coming from Delphi: Apolline Action and Tragic Interaction", in L. Athanassaki - R.P. Martin - J.F. Miller (eds.), *Apolline Politics and Poetics: International Symposium*, Athens 2009, 229-248.

## Lowell 1987

E. Lowell, *Cleon, Knights, and Aristophanes' Politics*, Lanham 1987.

## Marinatos 1981

N. Marinatos, "Thucydides and Oracles", *JHS* 101 (1981), 138-140.



Marzucchini 2011

R. Marzucchini, "Proverbi con animali nella poesia greca", in E. Lelli (a cura di), *ΠΑΡΟΙΜΙΑΚΩΣ: Il proverbio in Grecia e a Roma*, Pisa 2011, 187-209.

Mastromarco 2002

G. Mastromarco, "Onomastì komodein e spoudaiogeloion", in A. Ercolani (Hg.), *Spoudaiogeloion. Form und Funktion der Verspottung in der aristophanischen Komödie*, Stuttgart 2002, 204-223.

Mastromarco 2006

G. Mastromarco (a cura di), *Aristofane. Commedie*, vol. 1, Milano 2006.

Mervyn Jones - Wilson 1969

D. Mervyn Jones - N.G. Wilson, *Scholia Vetera in Aristophanis Equites et Scholia Tricliniana in Aristophanis Equites (Scholia in Aristophanem, pars i, fasc. ii.)*, Groningen 1969.

Muecke 1998

F. Muecke, "Oracles in Aristophanes", *SemRom* 1.2, 1998, 257-274.

Mureddu - Nieddu 2009

P. Mureddu - G.F. Nieddu, "L'ingegno proteiforme di Aristofane: verso la costruzione di un comico letterario", in E. Bernardi - F.L. Lisi - D. Micallella (a cura di), *Poikilia. Variazioni sul tema*, Acireale - Roma 2009, 107-166.

Nenci 2006

G. Nenci (a cura di), *Erodoto, Storie. Libro V: la rivolta della Ionia*, Milano 2006 [1994].

Nenci 2007

G. Nenci (a cura di), *Erodoto, Storie. Libro VI: la battaglia di Maratona*, Milano 2007 [1998].

## Osborne 2020

R. Osborne, "Politics and Laughter: The Case of Aristophanes' *Knights*", in Rosen - Foley 2020, 24-44.

## Parke - Wormell 1956

H.W. Parke - D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, 2 vols., Oxford 1956.

## Parker 2005

R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005.

## Proietti 2021

G. Proietti, *Prima di Erodoto. Aspetti della memoria delle Guerre persiane*, (Hermes Einzelschriften 120), Stuttgart 2021.

## Rau 1967

P. Rau, *Paratragodia: Untersuchung einer komischen Form des Aristophanes*, Munich 1967.

## Rosen - Foley 2020

R. Rosen - H. Foley (eds.), *Aristophanes and Politics: New Studies*, Leiden - Boston 2020.

Russo 1992<sup>3</sup>

C.F. Russo, *Aristofane autore di teatro*, Firenze 1992<sup>3</sup> [1962].

## Salatino 1997

G. Salatino, *Linguaggio oracolare e oracolo delfico nella tragedia*, Milano 1997.

## Sidwell 2009

K. Sidwell, *Aristophanes the Democrat: The Politics of Satirical Comedy during the Peloponnesian War*, Cambridge - New York 2009.

## Smith 1989

N.D. Smith, "Diviners and Divination in Aristophanic Comedy", *CLAnt* 8.1 (1989), 140-158.

Sommerstein 1981

A.H. Sommerstein (ed.), *The Comedies of Aristophanes*. Vol. 2: *Knights*, Chicago 1981.

Tammaro 1991

V. Tammaro, “Demostene e Nicia nei «Cavalieri»?”, *Eikasmos* 2 (1991), 143-152.

Vickers 1997

M.J. Vickers, *Pericles on Stage: Political Comedy in Aristophanes' Early Plays*, Austin 1997.

Weinreich 1929

O. Weinreich, “Die Seher Bakis und Glanis, ein Witz des Aristophanes”, *Archiv für Religionswissenschaft* 27, 1929, 57-60.

Yu 2017

K.W. Yu, “The Divination Contest of Calchas and Mopsus and Aristophanes' *Knights*”, *GRBS* 57 (2017), 910-934.

Zimm 2010

M. Zimm, “The *Chresmologoi* in Thucydides”, *SCI* 29 (2010), 5-11.



SARA ADAMO

ARISTOTELE E LA *PHILOCHREMATIA* DEGLI SPARTANI.  
OSSERVAZIONI SU PW 222; FO. Q10; AND. 58

**Abstract.** An oracle warns the Spartans against being greedy, otherwise their city would decline. According to an influential version of the ancient tradition, Lysander alone brought huge amounts of money in Sparta as a consequence, the Spartans developed a lust for money. By contrast, Aristotle traces Spartans' greed back to a flaw in the original Spartan constitution. This essay aims at reinforcing Aristotle's thoughts on Spartan society and reconsidering the possible contexts (or context?) for the oracle's origin and circulation.

**Keywords:** Sparta - Aristotle - greed - Lysander - oracle

1. *Spartani* aischrokerdeis, smikrologoi, philochrematoi

Commentando il verso di apertura di una violenta tirata anti-spartana, che Euripide nell'*Andromaca* mette sulla bocca della regina troiana – un'aperta denuncia dei principali *vitia* spartani, quali l'inganno, la menzogna, il macchinare mali, l'ambiguità, l'ingiustizia, la tendenza omicida, la fame di guadagni turpi (*aischrokerdia*) –, lo scoliaste trasmette *verbatim*, in forma esametrica, un oracolo che il dio avrebbe «spontaneamente» (αὐτοματισθέν) rivolto agli Spartani: «la *philochrematia* rovinerà Sparta, nient'altro» (ἄ φιλοχρηματία Σπάρταν ὀλεῖ, ἄλλο δὲ γ' οὐ-

δέν).<sup>1</sup> L'oracolo, precisa lo scoliaste, era citato da Aristotele nella *Lakedaimonion Politeia*, in «aggiunta» (προστίθισιν) a una documentata analisi della tendenza 'philochrematica' diffusa tra gli Spartani e rinfacciata loro tra gli altri *vitia* da Euripide (ἔξις δὲ αὐτοὺς εἷς τε τὰ ἄλλα καὶ φιλοχρηματίαν κακῶς λέγει. καὶ Ἀριστοτέλης δὲ τοῦτο ἱστορεῖ ἐν τῇ τῶν Λακῶνων πολιτείᾳ).<sup>2</sup> Vale la pena osservare come la citazione dell'oracolo e ancor prima il ricorso all'opera di Aristotele presuppongano, nella logica dello scoliaste, un'assimilazione automatica, ma certo problematica, tra la *philochrematia* degli Spartani, propriamente il loro 'amore per i *chremata*', secondo il dettato dell'oracolo, e la loro ugualmente proverbiale *aischrokerdia*, propriamente 'guadagno turpe', peraltro unico *vitium* di tipo 'economico' nel *cahier antispartano* di Andromaca.<sup>3</sup> Significativo appare in questo senso

<sup>1</sup> ὧ πᾶσιν ἀνθρώποισιν. ταῦτα ἐπὶ τῷ Ἀνδρομάχης προσχρηματίῳ φησιν Εὐριπίδης λοιδορούμενος τοῖς Σπαρτιάταις διὰ τὸν ἐνεστῶτα πόλεμον. καὶ γὰρ δὴ καὶ παρεσπονθήκεσαν πρὸς Ἀθηναίους, καθάπερ οἱ περὶ τὸν Φιλόχορον [*FGrHist* = *BNJ* 328 F 124] ἀναγράφουσιν. εἰλικρινῶς δὲ τοὺς τοῦ δράματος χρόνους οὐκ ἔστι λαβεῖν· οὐ δεδιδάκται γὰρ Ἀθήνησιν. ὁ δὲ Καλλίμαχος [fr. 451 Pfeiffer] ἐπιγραφῆναί φησι τῇ τραγωδίᾳ Δημοκράτην. ἔξις δὲ αὐτοὺς εἷς τε τὰ ἄλλα καὶ φιλοχρηματίαν κακῶς λέγει. καὶ Ἀριστοτέλης δὲ τοῦτο ἱστορεῖ ἐν τῇ τῶν Λακῶνων πολιτείᾳ [fr. 550.1 Gigon] καὶ τὸ ὑπὸ θεοῦ αὐτοματισθὲν προστίθισιν ἔπος "ἄ φιλοχρηματία Σπάρταν ὀλεῖ, ἄλλο δέ γ' οὐδέν". φαίνεται δὲ γεγραμμένον τὸ δράμα ἐν ἀρχαῖς τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου (*Sch. Eur. Andr.* 445 Schwartz). Cfr. *Eur. Andr.* 445-453. Su Euripide e Sparta vd. Poole 1994, part. 7.

<sup>2</sup> *PW* 222; *Fo.* Q10; *And.* 58 (Aristot. fr. 550.1 Gigon). L'oracolo, la cui prima attestazione risale ad Aristotele, è trasmesso da diversi filoni della tradizione antica, con minime variazioni: a) figura nel *patchwork* diodereo (*Diod.* 7.12.5), molto probabilmente risalente a Eforo, a sua volta conoscitore del problematico *pamphlet* del re Pausania II; b) è presente nell'opera plutarchea (*Plut. Mor.* 239e-f), nella quale l'influenza eforea ancora emerge dall'interpretazione stessa dell'oracolo; c) conosce una cospicua fortuna sul versante paremiografico (*Zenob.* 2.24; *Mac.* 2.68; *Diogen.* 2.36; *Apostol.* 4.54b). In Aristotele assenti sono i 'richiedenti', che in una tradizione successiva sarebbero ora Licurgo (*Diod.* 7.12.5) ora i re Alcmena e Teopompo (*Plut. Mor.* 239e-f).

<sup>3</sup> Vd. al riguardo Hodkinson 2000, 20.

lo schema bipartito dello scolio: se in una prima parte, peraltro sostenuta da un richiamo all'opera e alla tradizione di Filocoro,<sup>4</sup> si insiste sulla inaffidabilità degli Spartani e sulla loro responsabilità nello scoppio del conflitto peloponnesiaco, per aver violato la pace con gli Ateniesi, una seconda parte, introdotta dall'avverbio *hexes*, evitando il commento agli altri *vitia* spartani denunciati da Andromaca, si sofferma, con il sostegno dell'autorità aristotelica, particolarmente sul difetto 'economico', la *philochrematia*, assimilata, come abbiamo detto, all'*aischrokerdia* dell'elenco andromacheo. I toni aspramente anti-spartani della regina inducono lo scoliaste, già in apertura, a ritenere che si tratti di una critica che lo stesso Euripide avrebbe rivolto, per bocca del personaggio femminile, agli Spartani per la guerra in corso (ταῦτα ἐπὶ τῷ Ἄνδρομάχης προσχήματι φησὶν Εὐριπίδης λοιδορούμενος τοῖς Σπαρτιάταις διὰ τὸν ἐνεστῶτα πόλεμον):<sup>5</sup> il dramma euripideo sarebbe stato rappresentato proprio nei primi anni della Guerra del Peloponneso (φαίνεται δὲ γεγραμμένον τὸ δράμα ἐν ἀρχαῖς τοῦ Πελοποννησιακοῦ πολέμου).<sup>6</sup>

Con un'importante precisazione semantica, il nesso tra *aischrokerdia* e *philochrematia* ritorna in uno scolio alla *Pace* di Aristofane, messa in scena nel 422 a.C., precisamente a proposito di un *excursus* sulle cause dello scoppio della Guerra del Peloponneso, pronunciato dal dio Hermes su richiesta del coro: al motivo aristofaneo delle responsabilità di Pericle a proposito del decreto megarese, il dio aggiunge i tentativi riusciti di corruzione messi in opera dalle città alleate vessate da Atene nei confronti dei capi spartani, che, proprio perché *aischrokerdeis*, avrebbero-

<sup>4</sup> Philoch. *FGrHist* = *BNJ* 328 F 124.

<sup>5</sup> Tra le diverse interpretazioni avanzate, ultimamente la violenza del monologo di Andromaca, «troiana e 'melia' al tempo stesso», è stata messa in stretta relazione con l'*affaire* dei Melii (416 a.C.) e con il mancato soccorso fornito loro dagli Spartani. Sul problema in generale vd. Canfora 2013, 185-186.

<sup>6</sup> Sulla datazione suggerita dallo scolio e sull'identità di Democrate vd. Canfora 2013, 184-185.

ro rapidamente abbandonato Pace e accolto Polemos.<sup>7</sup> Proprio intervenendo a spiegare l'aggettivo *aischrokerdeis*, lo scoliaste ricorda come anche un oracolo, lo stesso citato dallo scoliaste all'*Andromaca* contro la *philochrematia* degli Spartani, rendesse chiaro che questi fossero tanto *aischrokerdeis*, procacciatori di turpi guadagni, quanto anche *smikrologoi*, avari, taccagni.<sup>8</sup> Senza fare riferimento ad Aristotele e alla sua opera, lo scolio alla *Pace* amplia lo spettro semantico del dettame oracolare: la *philochrematia* che avrebbe distrutto Sparta farebbe riferimento alla loro avarizia congiunta a un'avidità di guadagni turpi.

Vorremmo qui precisare che da Euripide e da Aristofane non si ricava, nemmeno implicitamente, l'associazione, favorita dagli scolî, con il tema della *philochrematia* richiamato dall'oracolo:<sup>9</sup> il loro riferimento è esclusivo all'*aischrokerdia* degli Spartani, motivo evidentemente di una certa attualità ad Atene, nella fase archidamica del conflitto, e peraltro già diffuso, se solo si pensa ai numerosi episodi di corruzione di re spartani narrati da Erodoto.<sup>10</sup> Per altro verso, gli scolî, responsabili dell'associazione, non danno notizie sul preciso contesto in cui appariva l'oracolo: quello ad Aristofane non cita né Aristotele né la sua opera.

<sup>7</sup> Aristoph. *Pax* 619-624. Su Aristofane e Sparta vd. Harvey 1994, part. 39.

<sup>8</sup> αἰσχροκερδεῖς, ὅτι αἰσχροκερδεῖς καὶ σμικρολόγοι οἱ Λάκωνες, δῆλον καὶ ἐκ τοῦ χρησιμοῦ ἃ φιλοχρηματία Σπάρταν ὀλεῖ, ἄλλο δὲ οὐδὲν (*Sch.* Aristoph. *Pac.* 623a Holwerda). Sulla *smikrologia* cfr. Thphr. *Ch.* 10.

<sup>9</sup> Diversamente, e riprendendo una posizione di Wilamowitz (Wilamowitz 1900, 108 n. 1), Joseph Fontenrose ritenne che la conoscenza dell'oracolo fosse implicita nei versi tanto euripidei quanto aristofanei (Fontenrose 1978, 84-85).

<sup>10</sup> Hdt. 6.50.2 (Cleomene I), 6.72 (Leotichida), 6.82.1 (Cleomene I). Cfr. Thuc. 2.21.1; 5.16.3 (Plistoanatte). Più in generale, su re e spartani oggetto di tentativi 'non sempre riusciti' di corruzione: Hdt. 3.56 (Policrate e Spartani), 3.148 (Meandrio e Cleomene I); 5.51 (Aristagora e Cleomene I); 8.5.1 (Temistocle ed Euribiade); 9.88 (Tebani e Pausania il Reggente). Cfr. Thuc. 1.109.2 (Megabazo e Peloponnesiaci).



## 2. *Sparta*: achrematos polis vs idiotai philochrematoi

Fortunatamente, una dettagliata analisi della *philochrematia* spartana, con addirittura la proposta di una eziologia, si trova nel secondo libro della *Politica*, precisamente in un raro elenco dei difetti della costituzione spartana,<sup>11</sup> esibito in polemica con acritici filo-laconi sostenitori dell'*ariste politeia* licurghea e con una prospettiva differente rispetto al noto luogo dell'opera in cui quella spartana è esaltata come *kalliste politeia*.<sup>12</sup>

L'analisi della *philochrematia* spartana, il giudizio critico nonché la spiegazione delle cause sono collegate da Aristotele a una particolare 'contraddizione' della costituzione licurghea:<sup>13</sup> l'incapacità di contenere l'*anesis*, la 'sregolatezza', delle donne di Sparta. Nello specifico, l'analisi dello Stagiritita si distingue da una già consolidata tradizione (Platone), fermatasi, però, all'esame del piano etico, quando denuncia anche i risvolti socio-economici derivati dalla concessione licurghea agli eccessivi costumi femminili della città:<sup>14</sup> la sregolata e insaziabile donna spartana è ritenuta causa di un vizio proprio degli uomini di Sparta, la *philochrematia*,<sup>15</sup> indirizzata esclusivamente a soddisfare l'*anesis* delle loro donne. Peraltro, in una *klimax* ascendente, la *philo-*

<sup>11</sup> Aristot. *Pol.* 2.9.1269a 29-1271b 19. Il capitolo, introdotto da una sorta di 'secondo' proemio, prende in esame, in una prima parte, alcuni prerequisiti della costituzione spartana e, nella seconda, le *archai*: 'secondo' proemio (1269a 29-34), *scholē* e *ilotia* (1269a 34-1269b 12), *anesis* delle donne (1269b 12-1270a 15), sperequazione terriera (1270a 15-1270b 6), eforato (1270b 6-35), *gerousia* (1270b 35-1271a 18), diarchia (1271a 18-26), fidizi (1271a 26-37), navarchia (1271a 37-41), *airesis* della costituzione (1271a 41-1271b 10), finanze pubbliche (1271b 10-19). Cfr. Aristot. *Pol.* 7.2, 14.

<sup>12</sup> Aristot. *Pol.* 4.7, 9. Per una sintesi della moderna storiografia intervenuta sulla 'contraddizione' aristotelica vd. Bertelli 2004, 9-11.

<sup>13</sup> Sull'alternanza nel testo aristotelico tra il generico 'legislatore' e l'esplicito nome di Licurgo vd. Bertelli 2004, 37 n. 137; Pezzoli - Curnis 2012, 316-317.

<sup>14</sup> Per tale notazione vd. Bertelli 2004, 37; Pezzoli - Curnis 2012, 313; Boitani 2014, 398.

<sup>15</sup> τὰ δὲ περὶ τὰς γυναῖκας ἔχοντα μὴ καλῶς ἔοικεν, ὥσπερ ἐλέχθη καὶ πρότερον, οὐ μόνον ἀπρέπειάν τινα ποιεῖν τῆς πολιτείας αὐτῆς καθ'

*chrematia*, dalla quale deriverebbe anche la forte sperequazione nella distribuzione della proprietà a Sparta – Aristotele critica il ruolo della donna in quanto potenziale *patrouchos* e destinataria di (ingenti) doti –, avrebbe condotto alla *oliganthropia*, causa ultima della fine di Sparta, individuata nell’episodio di Leuttra.

In una società guerriera e militaresca, quale quella spartana, dominata dal solo *thymos* e caratterizzata dall’assenza prolungata degli uomini, la *philochrematia* sarebbe stata indotta dalle donne spartane nei loro uomini *ex arches*, ‘dai tempi più antichi’. Facendo, dunque, della *philochrematia* un difetto ‘primitivo’ e quasi ‘strutturale’ della società spartana, Aristotele prende le distanze da quanti – altrove il riferimento esplicito è alla *politeia* ‘laconizzante’ di Tibrone<sup>16</sup> –, esaltando l’ideale costituzionale licurgeo, l’*arete polemike*,<sup>17</sup> consideravano la *philochrematia* un esclusivo vizio introdotto dalle azioni di Lisandro in seguito alla disfatta di Atene, nel cruciale 404 a.C.<sup>18</sup> Critico, infatti, della linea devolutiva della società spartana, linea che responsabilizzava il solo Lisandro e i suoi *philoï* di aver introdotto la ‘smania

---

αὐτήν, ἀλλὰ συμβάλλεσθαι τι πρὸς τὴν φιλοχρηματίαν (Aristot. *Pol.* 2.9.1270a 11-15).

<sup>16</sup> Aristot. *Pol.* 7.14.1333b 16-21. Sull’accenno aristotelico alla *politeia* di Tibrone e al rapporto tra questa e la *Lakedaimonion Politeia* senofontea, si rimanda a Lupi 2010.

<sup>17</sup> La riflessione, avviata in questa sezione del secondo libro (Aristot. *Pol.* 2.9.1271a 41-1271b 10), è ripresa e argomentata nel settimo libro (Aristot. *Pol.* 7.14.1333a 16-1334a 10). Cfr. Aristot. *Pol.* 7.2.1324b 7-9.

<sup>18</sup> Aristotele, per la sua convinta critica ‘organica’ della costituzione spartana, potrebbe annoverare tra i suoi predecessori non solo Platone (vd. *infra*), ma persino lo stesso re Pausania II, autore, negli anni ‘90 del IV secolo a.C., di un *pamphlet* contenente gli oracoli dati dalla Pizia a Licurgo (Ephor. *FGrHist* = *BNJ* 70 F 118 = Strab. 8.5.5), opera intorno alla quale da tempo si anima un acceso dibattito: se, infatti, accogliamo l’ipotesi persuasiva, sostenuta peraltro dalla sopraggiunta tradizione manoscritta, di intendere l’opuscolo di Pausania come un’opera «contro» i *nomoi* di Licurgo (vd. Nafissi 2018, 99-101, 114-115 n. 27), e non «sui» (περί), si può presumere, come è stato suggerito (Ducat 2006, 42-45), che al re agiade vadano attribuite le prime critiche sferrate all’originaria e consolidata costituzione spartana, al di là del suo conflittuale rapporto con Lisandro.

per il denaro' in una città che fino a quel momento non avrebbe mai praticato il *chrematismos*, lo Stagirita innalza la deviazione 'philochrematica' degli Spartani all'età arcaica, individuandone l'origine nella trascuratezza di Licurgo,<sup>19</sup> e non nell'abbandono dei suoi ineccepibili dettami.<sup>20</sup>

Dall'esame della critica pagina aristotelica, emergono altresì ulteriori rilevanti precisazioni, di tipo semantico, circa il concetto di *philochrematia*, non senza polemica e contro l'antica *communis opinio*: la contrapposizione, nella stessa Sparta, fra una tendenza *achrematos*, notoriamente e meritoriamente riconosciuta alla città, e quella dell'insieme di privati cittadini particolarmente 'amanti dei *chremata*' (ἰδιῶται φιλοχρήματοι).<sup>21</sup> Da queste precisazioni risulta più chiara la critica aristotelica a Licurgo a proposito dell'*anesis* femminile e della conseguente *philochrematia* maschile: la ricerca di non necessari *chremata* (μὴ ἀναγκαίως χρηματιστικῆς), pretesa dalle donne spartane al solo fine dell'accrescimento (αὕξησις) e della sovrabbondanza (ὑπερβολή),<sup>22</sup> avrebbe, nell'ottica aristotelica, incoraggiato la

---

<sup>19</sup> Sulla felicità 'a metà' degli Spartani, ossia della sola componente maschile, basata sulla considerazione che la popolazione è divisa equamente tra uomini e donne, Aristotele ritorna anche altrove (Aristot. *Rh.* 1.5.1361a 11).

<sup>20</sup> Sul differente approccio assunto dalla scuola isocratea, da una parte, e da Platone e Aristotele, dall'altra, circa l'interpretazione del declino di Sparta successivo a Leuttra, si rimanda a Hodkinson 2000, 26-35. In generale, sulla presenza della ricchezza (e del denaro), nonché sulle relative forme d'uso, nella società spartana, al di là delle distorsioni della tradizione, vd. Hodkinson 2000; van Wees 2018.

<sup>21</sup> In Erodoto, non ancora influenzato dall'artificiosa visione di una Sparta 'egalistaria' e 'achrematistica', anche nella sfera privata oltre che pubblica, si ritrovano immagini, aneddoti ed episodi che rivelano il possesso di ricchezze (spesso in ingenti quantità) da parte degli Spartani, al pari, se non di più, degli altri Greci: Hdt. 6.61, 62, 86; 7.134; 9.81. Al proposito vd. Hodkinson 2000, 19-20.

<sup>22</sup> È chiaro che la crematistica ispirata dalle donne agli uomini non sia quella «necessaria», legata all'amministrazione domestica, ma quella «non necessaria», relativa al commercio o, persino, al lucro (Aristot. *Pol.* 1.9.1257b 30-1258a 18).

formazione di una ‘classe’ di Spartani pronti a procacciarsi denaro in ogni forma, senza disdegnare le più turpi vie (*aischrokerdia*), con il fine esclusivo di un accumulo e di un utilizzo assolutamente privato, utilizzo peraltro, come attestato altrove, non esibito, ma occultato con perizia, finanche attraverso forme di ‘tesaurizzazione rimossa’.<sup>23</sup>

A questo livello possiamo registrare la saldatura, ben visibile negli scolî, tra la famigerata venalità degli Spartani, l'*aischrokerdia*, nota al teatro ateniese ed estesa dallo Stagirita persino ai geronti e agli ‘incorruttabili’ efori, e la dimensione esclusivamente *idia* dell’economia spartana, priva di forme ‘pubbliche’ di alcun tipo: l’illecito e la concentrazione privata di *chremata*, già riflessi in immagini ed episodi erodotei, sarebbero stati sostenuti dall’assenza di ogni forma di controllo nei pagamenti di tasse (εἰσφοραί), a fronte di un guadagno e di un possesso esercitati solo in forma esclusivamente privata, su un territorio per lo più possesso di interessati spartati.

Il confronto con Atene diviene via via chiaro: nella città laconica persino le magistrature non sarebbero sottoposte a rendicontazione (*euthyna*), la cui pratica, in quanto manifesto di trasparenza, è ben nota allo Stagirita nella democratica Atene – di qui la denuncia di geronti corruttabili con doni (καταδωροδοκούμενοι) e di ‘popolari’ efori venali (ὄνιοι).<sup>24</sup> In assenza di forme di controllo e di un sistema tributario, Sparta sarebbe da subito diventata una polis priva di *koina chremata*, «pur essendo (*scil.* gli Spartani) costretti a sostenere grandi guerre» (οὔτε γὰρ

<sup>23</sup> Vd. *infra*. Sul concetto di ‘tesaurizzazione rimossa’ vd. Musti 1981, 80-83.

<sup>24</sup> Stupisce la presenza, in Aristotele, degli efori corrotti, dal momento che, nella tradizione, sono proprio gli efori a essere chiamati in più casi ad arginare tentativi di corruzione attiva e passiva (e.g. Hdt. 3.148.2; Plut. *Lys.* 17): il tema della venalità degli efori, peraltro, ritorna anche nella *Retorica*, quando, tra gli esempi dedicati all’«interrogazione», lo Stagirita narra l’aneddoto di efori che «prendono denaro» (Aristot. *Rh.* 3.18.1419a 31-35). Ad ogni modo, sospetta resta la motivazione che di tale predisposizione degli efori Aristotele adduce nella *Politica*: l’estrazione sociale ‘popolare/democratica’ di questi ultimi (vd. a proposito Bertelli 2004, 43-44).

ἐν τῷ κοινῷ τῆς πόλεως ἔστιν οὐδὲν πολέμους μεγάλους ἀναγκάζομενοις πολεμεῖν): la Sparta *achrematos*, non idonea, nell'analisi aristotelica, ad affrontare guerre, sarebbe il frutto di una tendenza 'philochrematica' dei cittadini, avidi da un lato di guadagni privati, avari dall'altro nel loro uso, ma in ogni caso indisponibili, peraltro non costretti, a contribuire alla formazione di una cassa comune.

Aristotele svela, dunque, attraverso riflessioni di tipo psicologico, antropologico e storico, i 'reali' motivi che avrebbero condotto Sparta all'*achrematia* nelle casse pubbliche, motivi ricondotti, di contro, dagli ambienti 'laconizzanti', sin dalla stagione senofontea, al rigido mantenimento dell'*ethos* 'egalitario' imposto da Licurgo, attraverso bandi e sanzioni: basti solo pensare che Aristotele, alla luce dello squilibrato rapporto tra *idion* e *demosion*, arriva a biasimare persino l'istituzione più 'egalitaria' della costituzione spartana, i fidizi, sulla base di una partecipazione fondata, ancora una volta, su un (determinante) contributo privato e non «a carico della città, come avviene a Creta» (ἔδει γὰρ ἀπὸ κοινοῦ μᾶλλον εἶναι τὴν σύνοδον, καθάπερ ἐν Κρήτῃ).

È significativo che lo Stagirita chiuda proprio con le osservazioni sui «deficienti ordinamenti della pubblica finanza» nella città laconica (φαύλως δ' ἔχει καὶ περὶ τὰ κοινὰ χρήματα τοῖς Σπαρτιάταις) l'intera trattazione sulla sua costituzione, quasi a stigmatizzare, nell'opposizione *polis achrematos* vs *idiotai philochrematoi*, l'*hamartia* che avrebbe condotto all'estinzione di Sparta. Il tema della *philochrematia*, discusso verisimilmente da Aristotele nella *Lakedaimonion Politeia* anche attraverso il richiamo a un oracolo predittivo, apre e chiude la severa critica dell'economia e della società spartana, a ulteriore conferma di una sua particolare centralità nell'analisi di una città altrove esaltata.<sup>25</sup>

<sup>25</sup> ἀποβέβηκέ τε τούναντίον τῷ νομοθέτῃ τοῦ συμφέροντος· τὴν μὲν γὰρ πόλιν πεποίηκεν ἀχρήματον, τοὺς δ' ἰδιώτας φιλοχρημάτους. περὶ μὲν οὖν τῆς Λακεδαιμονίων πολιτείας ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω· ταῦτα γὰρ ἔστιν ἂ μάλιστα' ἂν τις ἐπιτιμήσειεν (Aristot. *Pol.* 2.9.1271b 15-19).

La contraddizione tra *achrematia* e *polemos*, tra mancanza di fondi ‘pubblici’ e capacità di sostenere una grande guerra, contraddizione sulla quale Aristotele può apparire sfuggente, trova interessanti precisazioni in alcuni discorsi tucididei, non a caso relativi ai dibattiti che precedettero e accompagnarono lo scoppio della Guerra del Peloponneso: in entrambe le città contendenti, l’acceso confronto tra interventisti e pacifisti, svoltosi tra reciproche ambascerie e discorsi sull’opportunità o meno di intraprendere il conflitto, pone al centro il tema delle modalità e soprattutto delle risorse di finanziamento di una guerra, facendo emergere la debolezza spartana proprio in relazione all’incapacità della città laconica di costituire *koina chremata*. Sin dall’*archaeologia* tucididea, infatti, emerge chiaramente che negli anni ’30 del V secolo a.C. si era ormai, sia pur problematicamente, consolidata l’idea che una guerra lontana e transmarina potesse essere condotta soltanto sulla base di abbondanza di *koina chremata* (*periousia*): preparazione militare e consistenza dell’esercito erano passati in secondo piano rispetto al motivo della capacità economica di una polis, capacità che, in caso di guerra, non si sarebbe misurata in *eisphorai* (αἱ δὲ περιουσίαι τοὺς πολέμους μᾶλλον ἢ αἱ βίαιαι ἐσφοραὶ ἀνέχουσιν).<sup>26</sup> Alla luce di tale ‘moderna’ riflessione polemologica è da interpretare il primo del cosiddetto ‘trittico parenetico’, discorso pronunciato da Pericle agli Ateniesi, nel quale è tracciato un significativo confronto tra il sistema economico spartano, genericamente definito peloponnesiaco, e quello ateniese: a Sparta prevale l’*achrematia*, ad Atene le *periousiai*.<sup>27</sup> È evidente, dunque, che bersaglio dell’ambiente interventista pericleo è l’*autourgia* spartana, che, in caso di guerra, avrebbe costretto i ‘Peloponnesiaci’ ad attingere esclusivamente ai propri mezzi (ἀπὸ τῶν αὐτῶν δαπανῶντες), a fronte della scarsità di fondo pubblico: nemmeno il ricorso ai *hiera chremata* ‘tesaurizzati’ a Olimpia e a Delfi sarebbe stato sufficiente agli Spartani,

<sup>26</sup> Thuc. 1.141.5. Cfr. Thuc. 1.83.2.

<sup>27</sup> Thuc. 1.120-124. Cfr. Thuc. 2.13.2-5. Vd. Musti 1981, 97.

che sarebbero stati certamente frenati dalla penuria di *chremata* (μέγιστον δέ, τῆ τῶν χρημάτων σπάνει κωλύονται).

E se lo stratega ateniese si limita a fare un cenno polemico alla renitenza degli Spartani a investire nella guerra proprie risorse (σώμασι τε έτοιμότεροι οί αύτουργοί τῶν ανθρώπων ἢ χρήμασι πολεμεῖν), interessato, di fatto, a esaltare la sola superiorità di Atene nell'acquisita disponibilità di *periousiai*, significativo è, di contro, l'invito pungente che gli alleati corinzi muovono agli Spartani in seguito ai fatti di Corcira e Potidea: nell'incitare gli Spartani a dotarsi di una flotta e ad assoldare marinai, i Corinzi auspicano il ricorso tanto ai depositi sacri di Delfi e Olimpia, quanto, soprattutto, alle «risorse di ciascuno», che, sottolineano, sarebbe assurdo non porre al servizio della polis (ἀπό τῆς ύπαρχούσης τε έκάστοις ούσίας). In effetti, a mostrarsi preoccupato della riluttanza degli Spartani nell'utilizzo 'pubblico' di *idia chremata* è lo stesso re Archidamo, che, opponendosi alla linea bellicista promulgata dall'eforo Stenelaida, nel discorso pronunciato in assemblea, cerca di distogliere i Laconi dall'intento di dichiarare guerra agli Ateniesi, invitandoli a riflettere sulla penuria di *koina chremata*, da una parte, e, dall'altra, sulla (evidentemente a lui nota) scarsa disponibilità degli Spartani a 'investire' fondi privati nella guerra (ἀλλά τοῖς χρήμασιν; ἀλλὰ πολλῶ πλέον έτι τούτου έλλείπομεν και ούτε έν κοινῶ έχομεν ούτε έτοιμῶς έκ τῶν ιδίων φέρομεν): le considerazioni polemologiche periclee si ritrovano nelle riflessioni di Archidamo, il quale prega i cittadini di considerare la diversa quantità di *chremata* richiesta nella conduzione di una guerra di 'altra portata' rispetto agli scontri precedentemente risolti da Sparta nel circoscritto Peloponneso.<sup>28</sup> La posizione cautelosa del re, peraltro

<sup>28</sup> Thuc. 1.80-85. È qui utile segnalare che le considerazioni di Archidamo si ritrovano in Polibio, il quale, allo stesso modo, avviando un confronto tra la costituzione romana e quelle ritenute migliori (Sparta, Creta, Mantinea), a proposito della costituzione laconica, ne avrebbe individuato il «difetto» (έλλίπιες) proprio nella mancanza di mezzi per la conduzione di una guerra fuori dal Peloponneso: έπει δέ στόλους μέν έπεβάλλοντο κατά θάλατταν έκπέ-

*xenos* di Pericle,<sup>29</sup> riflette molto probabilmente i timori di una parte degli Spartani, consapevoli della carenza di *koina chremata* e della loro ‘atavica’ tendenza ‘philochrematica’ e ‘smikrologica’ – peraltro, nella tradizione storiografica sono spesso i re a essere protagonisti di episodi di corruzione e ‘tesaurizzazione’.

In effetti, le preoccupazioni che Tucidide fa manifestare al re euripontide sembrerebbero confermate da un eccezionale documento, la ritrovata e ricomposta parte superiore di una stele di marmo, che rende noto uno degli espedienti ai quali gli Spartani furono costretti a ricorrere per ‘racimolare’ risorse, data la scarsità, nel corso del *Dekeleikos polemos*: una lista riporta i contributi in oro o argento, che alcuni donatori, individui, gruppi o comunità, avrebbero versato volontariamente agli Spartani. È evidente che, ancor prima di ricorrere al ‘fatale’ finanziamento persiano, gli Spartani furono sostenuti da contributi volontari di *philoï* – la critica è nel merito alle estorsioni ateniesi a danno degli ‘alleati’.<sup>30</sup>

Ritornando all’oracolo, e senza pretendere di stabilirne l’origine,<sup>31</sup> osserveremmo come, a più riprese, il dettato «spontaneamente» offerto dal dio possa ben collocarsi e risultare attuale nel clima degli ultimi anni ’30, in occasione dello scoppio del conflitto peloponnesiaco e a proposito di un tema altrettanto attuale e urgente: l’importanza dei *koina chremata* nel sostenere un conflitto di vasta portata, quale quello che si profilava. L’opposizione, ben messa in risalto da Aristotele per Sparta tra *polis achrematos* e *idiotai philochrematoi*, si ritrova di fatto già nelle controversie

---

μπειν, στρατεύειν δὲ πεζικοῖς στρατοπέδοις ἔξω Πελοποννήσου, δῆλον ὡς οὔτε τὸ νόμισμα τὸ σιδηροῦν... (Pol. 6.49).

<sup>29</sup> Thuc. 2.13.1.

<sup>30</sup> Meiggs - Lewis 67 (= Antonetti - De Vido 30). Per un commento all’iscrizione si rimanda a Austin - Vidal Naquet 1982, 290-291; Nafissi 2017, 142-148.

<sup>31</sup> Per una sintesi delle proposte avanzate sull’origine e sulla cronologia dell’oracolo, che variano dal VII al IV secolo, vd. van Wees 1999, 27 n. 6. A portare l’attenzione sul V secolo a.C. era stato Wilamowitz, che, fondandosi esclusivamente sullo scolio all’*Andromaca*, ipotizzò, per noi improbabilmente, un’allusione all’oracolo già nei versi euripidei (Wilamowitz 1900, 108 n. 1). Cfr. Fontenrose 1978, 84-85. Vd. *supra*, n. 9.



interne, tanto a Sparta quanto ad Atene, negli anni che precedono la definitiva rottura del bipolarismo greco: a «un'ideologia della ricchezza come bene di prestigio» si opponeva «l'ideologia dell'investimento».<sup>32</sup>

Tucidide in questo senso, senza citare l'oracolo, risulterebbe capace di offrire il giusto contesto per la ripresa e la sua circolazione a cura di ambienti spartani, conoscitori attenti della realtà ateniese, che, se non si spinsero alla critica radicale della *philochrematia* intesa come rigida tesaurizzazione, di certo – sembra Archidamo il testimone più evidente di tale tendenza – avanzavano seri dubbi e nutrivano forti preoccupazione sulla capacità di una città 'philochrematica', senza *koina chremata*, di sostenere una guerra particolare e di più ampia portata. L'oracolo in quel contesto avrebbe diffidato apertamente i tanti *idiotai philochrematoi*, per usare l'espressione aristotelica, particolarmente i re, e tale diffida sarebbe stata sostenuta da ambienti spartani 'moderni' o, comunque, ammiratori del sistema economico 'pubblico' ateniese. Aristotele, a sua volta, attesterebbe così un oracolo probabilmente già circolante a Sparta, ma ripreso e riletto da ambienti critici della politica 'conservatrice' dei re e degli *idiotai philochrematoi*: l'utilizzo particolare di un oracolo, forse già esistente a Sparta fin dall'età arcaica, risalta a maggior ragione, se si considera il carattere 'spontaneo' riconosciuto dallo Stagirita, diversamente dalla tradizione 'lisandrea', che riconosce nei re Alcamene e Teopompo o in Licurgo stesso i richiedenti e primi destinatari del dettame apollineo.

### 3. Una conclusione: dalla *philochrematia* alla *rathymia*

Dalle riflessioni sin ora condotte, sembra chiaro che lo Stagirita denuncia nella *philochrematia* spartana non una generica 'avidità di denaro', ma un riduttivo uso spartano della ricchez-

---

<sup>32</sup> Musti 1981, 102-103.

za, privato e non ‘pubblico’. A offrire e confermare uno schizzo della società spartana affetta da tale ‘morbo’ è, prima e più eloquentemente di Aristotele, Platone: tracciando lo scadimento dalla ‘città giusta’ alla ‘città malata’, attraverso un’«analisi psico-politica»,<sup>33</sup> il filosofo ateniese individua proprio in Sparta e nel suo regime timocratico l’esempio del primo stadio della «malattia» che colpisce una sana costituzione. Gli uomini timocratici spartani, dominati da istinti irrazionali che li portano a essere incontrollatamente *thymoeideis*, *philarchoi* e *philotimoi*, sono descritti come «avidì di ricchezze» (ἐπιθυμητὰ ... χρημάτων), «ferocemente estimatori in segreto di oro e argento, possessori di ripostigli e tesori domestici, dove riporre e nascondere quelle ricchezze, e recinti di abitazioni, come nidi privati, in cui consumare e spendere forti somme per le donne...» (τιμῶντες ἀγρίως ὑπὸ σκότου χρυσόν τε καὶ ἄργυρον, ἅτε κεκτημένοι ταμιεῖα καὶ οἰκείου θησαυρούς, οἳ θέμενοι ἂν αὐτὰ κρύψειαν, καὶ αὖ περιβόλους οἰκήσεων, ἀτεχνῶς νεοττίας ἰδίας, ἐν αἷς ἀναλίσκοντες γυναιξί); «risparmiatori dei propri beni» (φειδωλοὶ χρημάτων), «scialacquatori dei beni altrui» (φιλαναλωταὶ δὲ ἄλλοτρίων).<sup>34</sup> Platone, criticando la predisposizione ‘tesaurizzatrice’ degli Spartani, arriva a paragonare la loro città alla caverna del lupo descritta da Esopo: come al di fuori della caverna sono visibili orme soltanto in entrata, dal momento che tutti gli animali, una volta introdottisi, sarebbero stati divorati dal lupo, così a Sparta, dove c’è oro e argento «in possesso di

<sup>33</sup> Vegetti 2003, 100-103, 135-139.

<sup>34</sup> Plat. *Rp.* 8.545a-550b. È importante qui far notare che Platone, nel descrivere la nascita del «giovane timocratico», ne attribuisce la responsabilità alla madre, ancora una volta una donna, dunque, che lamenta la pigrizia e la ritrosia del marito nel raggiungimento di onori e cariche. Peraltro, dato ancor più interessante per la nostra analisi, anche Platone sottolinea la scarsa propensione degli uomini oligarchici, derivanti dalla radicalizzazione della timocrazia, a contribuire in denaro per la guerra, in quanto *philochrematoi*: ἢ μὴ χρωμένους ὡς ἀληθῶς ὀλιγαρχικούς φανῆναι ἐν αὐτῷ τῷ μάχεσθαι, καὶ ἅμα χρήματα μὴ ἐθέλειν εἰσφέρειν, ἅτε φιλοχρημάτων (Plat. *Rp.* 8.551e).

privati» (ἰδίῳ) più di quanto si possa trovare presso tutti i Greci messi insieme, il denaro entra, ma «non esce mai» (ἐξέρχεται δὲ οὐδαμῶσε).<sup>35</sup>

La testimonianza platonica, come si diceva, può servire da conferma all'idea che l'oracolo citato da Aristotele si riferisca a una specifica predizione contro la tendenza 'tesaurizzatrice' della società spartana. La tradizione scoliastica, che abbiamo esaminato, risulta, per altro verso, coerente e fededegna nel riportare lo spirito aristotelico della trasmissione dell'oracolo<sup>36</sup> e rivelerebbe, *per differentiam*, la successiva operazione di rilettura della predizione, non raccolta da Aristotele, ma certamente da Eforo e rifluita in un filone che passa per Diodoro fino ad arrivare a Plutarco:<sup>37</sup> in questo la *philochrematia* denunciata da Apollo come causa della rovina spartana si riferisce alla responsabilità di Lisandro di aver introdotto per la prima volta ingenti quantità di denaro nella città dopo Egospotami e in seguito alla sua politica marittima. L'oracolo, in questa risemantizzazione, sarebbe stato sostenuto

---

<sup>35</sup> Plat. *Alc.* 1.122c-123b. La mentalità 'tesaurizzatrice' degli Spartani, descritta da Platone in maniera forte, emerge già da Erodoto e si conferma ancora praticata, attraverso il resoconto senofonteo di quegli anni, al momento dell'invasione tebana della Laconia: Hdt. 6.62 (i *keimelia* del re Aristone), 6.86 (Glauco e la *paratheke* dei Milesi); Xen. *Hel.* 6.5.27, 30 (case spartane piene di *chremata*). Di fatto, la 'rieducazione' platonica del buon governante prevedeva proprio l'espropriazione dei *chremata idia* non necessari: da qui la caccia ai possessori in privato di oro e argento e la loro immediata riconversione in *demosion* (Plat. *Leg.* 5.742a; 6.754e).

<sup>36</sup> Escluderemmo che gli scolii leggessero direttamente l'opera aristotelica in questione o, comunque, il più ampio contesto in cui appariva l'oracolo. Dal momento che lo scolio alla *Pace* non cita né l'opera né Aristotele come testimoni dell'oracolo, si può ritenere che quest'ultimo sia giunto alla scoliografia attraverso il canale oramai assottigliato della paremiografia, dove è particolarmente presente. Peraltro, a proposito dello stesso oracolo, nella tradizione paremiografica sono già presenti sia la versione scarna, senza contesto, sia l'oscillazione sulle sue fonti: tra i vari paremiografi, soltanto Zenobio precisa la paternità aristotelica e la *Lakedaimonion Politeia* come contesto originario dell'oracolo (Zenob. 2.24).

<sup>37</sup> Plut. *Mor.* 239e-f. Cfr. Plut. *Lys.* 17; *Lyc.* 30.

da *phronimotatoi* nemici di Lisandro, che leggevano nella *philochrematia* non la *smikrologia*, ma la *philoploutia*, la *pleonexia* e la *rhathymia* sollecitate dal navarco nella sua patria. Di fatto, nel 404 a.C., a fronte dell'usuale atteggiamento 'aischrokerdico' mostrato dal collaboratore Gilippo, l'obiettivo di Lisandro sembrerebbe essere proprio direzionato a dotare, per la prima volta, la città laconica di un fondo comune e pubblico, utile a finanziare la flotta, sin ora sostenuta esclusivamente grazie al sostegno persiano:<sup>38</sup> una polis non più *achrematos*, quella concepita da Lisandro, tesa a combattere la *philochrematia* degli Spartani, riletta e paradossalmente addossata al navarco come attitudine avida e dissipatrice.<sup>39</sup>

Questo scarto semantico, che fa di *philochrematia* quasi una *vox media*, 'avarizia/avidità', segna l'inizio, dopo Aristotele, di un'altra 'storia oracolare'.

### Bibliografia

Antonetti - De Vido 2017

C. Antonetti - S. De Vido (a cura di), *Iscrizioni greche. Un'antologia*, Roma 2017.

Austin - Vidal-Naquet 1982

M. Austin - P. Vidal-Naquet, *Economie e società nella Grecia antica*, ed. it. a cura di B. Bravo, Torino 1982 [Paris 1972].

Bertelli 2004

L. Bertelli, "La Sparta di Aristotele: un ambiguo paradigma o la crisi di un modello?", *RSA* 34 (2004), 9-71.

---

<sup>38</sup> Recentemente, con una particolare attenzione al lessico delle emozioni, sono state sostenute tracce dell'influenza aristotelica nella eterogenea immagine che di Lisandro offre Plutarco nel suo *bios* (De Luna 2022).

<sup>39</sup> Ephor. *FGrHist* = *BNJ* 70 F 205. Vd. Parmeggiani 2011, 490-496.

Boitani 2014

P. Boitani (a cura di), *La democrazia in Grecia. I. Aristotele. Politica. Libri I-IV*, Milano 2014.

Canfora 2013

L. Canfora, *Il mondo di Atene*, Roma - Bari 2013.

De Luna 2022

M.E. De Luna, “La ‘virtù’ di Lisandro e le sue emozioni: un ambiguo paradigma? Riflessioni aristoteliche e plutarchee”, *Rationes Rerum* 20 (2022), 105-139.

Ducat 2006

J. Ducat, *Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period*, Swansea 2006.

Fontenrose 1978

J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley - Los Angeles - London 1978.

Harvey 1994

D. Harvey, “Lacomica: Aristophanes and the Spartans”, in Powell - Hodkinson 1995, 35-58.

Hodkinson 2000

S. Hodkinson, *Property and Wealth in the Classical Sparta*, London 2000.

Lupi 2010

M. Lupi, “Tibrone, Senofonte e le *Lakedaimonion Politeiai* del IV secolo (A proposito di Aristotele, *Politica* 1333B)”, in M. Polito - C. Talamo (a cura di), *La Politica di Aristotele e la storiografia locale (Atti della giornata di studio, Fisciano, 12-13 giugno 2008)*, Roma 2010, 131-155.

Meiggs - Lewis 1969

R. Meiggs - D.M. Lewis, *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B.C.*, Oxford 1969.

Musti 1981

D. Musti, *L'economia in Grecia*, Roma - Bari 1981.

Nafissi 2017

M. Nafissi, "Catalogo di contributi a Sparta", in Antonetti - De Vido 2017, 142-148.

Nafissi 2018

M. Nafissi, "Lykourgos the Spartan 'Lawgiver'. Ancient Beliefs and Modern Scholarship", in Powell 2018, 93-123.

Parmeggiani 2011

G. Parmeggiani, *Eforo di Cuma. Studi di storiografia greca*, Bologna 2011.

Pezzoli - Curnis 2012

F. Pezzoli - M. Curnis (a cura di), *Aristotele. La Politica*, II, Roma 2012.

Poole 1994

W. Poole, "Euripides and Sparta", in Powell - Hodkinson 1994, 1-33.

Powell 2018

A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*, Hoboken (NJ) - Chichester 2018.

Powell - Hodkinson 1994

A. Powell - S. Hodkinson (eds.), *The Shadow of Sparta*, London 1994.

van Wees 1999

H. van Wees, "Tyrtaeus' *Eunomia*. Nothing to do with the Great Rhetra", in S. Hodkinson - A. Powell (eds.), *Sparta. New Perspectives*, Swansea 1999, 1-41.

van Wees 2018

H. van Wees, "Luxury, Austerity and Equality in Sparta", in Powell 2018, 202-235.

Vegetti 2003

M. Vegetti, *Quindici lezioni su Platone*, Torino 2003.

Wilamowitz 1900

U. von Wilamowitz Moellendorff, *Die Textgeschichte der Griechischen Lyriker*, Berlin 1900.





EMILIO ROSAMILIA

ARCHIA DI CORINTO,  
I BACCHIADI E FIDONE DI ARGO:  
TRADIZIONI ORACOLARI E CRONOLOGIA\*

**Abstract.** This chapter focuses on the relation between surviving oracles on Syracuse's foundation (PW 2 and 229) and fragmentary historical traditions on the same event. The two oracles date from different periods and their relationship with the so-called Archias' novel is complex. All this material likely found its way into a single narration, possibly Timaeus' one, and Pheidon of Argus' involvement presupposes Ephorus' dating of his rule. Remnants of earlier traditions can be identified as well.

**Keywords:** Delphic oracle - Syracuse - oracular traditions - foundation stories - Greek colonization

The oracular texts are meaningless without the story, and vice versa (Giangiulio 2023, 156)

1. *La fondazione di Siracusa: oracoli e tradizioni*

Fin dalla tarda età arcaica, Siracusa acquisì un ruolo di primo piano fra le città greche di Sicilia. Ciononostante, nessuna tradizione locale relativa alla fondazione di questa città sopravvive oggi in forma integrale.

---

\* Tutte le date sono da considerare a.C.

Se gli antichi concordavano sul fatto che il ruolo di ecista di Siracusa fu ricoperto da un nobile corinzio di nome Archia, la narrazione degli eventi che troviamo nella cosiddetta archeologia siciliana di Tucidide è estremamente scarna.<sup>1</sup> Al tempo stesso, quasi nulla sopravvive delle pagine che i principali storiografi occidentali di età classica – come Ippi di Reggio e Antioco di Siracusa – sicuramente dedicarono alla fondazione di Siracusa. Lo stesso vale purtroppo per storici successivi come Filisto di Siracusa, Eforo di Cuma e Timeo di Tauromenio.

Che il tema della fondazione di Siracusa fosse estremamente produttivo emerge dalle varie tradizioni che ricordano episodi minori. Già Archiloco menzionava fra i compagni di Archia un ghiottone di nome Etiope che durante il viaggio avrebbe barattato il *kleros* che gli sarebbe spettato una volta arrivato in Sicilia con una focaccia al miele,<sup>2</sup> mentre Pindaro accennava a un membro della famiglia degli Iamidi che fu συνοικιστήρ di Siracusa.<sup>3</sup> Ancora in età ellenistica, una tradizione secondo cui gli abitanti della *kome* di Tenea avrebbero accompagnato Archia nella spedizione per fondare Siracusa – ripresa da Strabone e nella sua forma attuale sicuramente posteriore alla distruzione di Corinto nel 146 – attesta che il tema era vitale.<sup>4</sup>

Accanto a queste tradizioni minori o di matrice familiare, ne esistevano una o più sicuramente più articolate, quasi certamente pertinenti alla tipologia delle tradizioni oracolari, cioè caratterizzate dall'alternanza di sezioni narrative e di oracoli metrici. Di ciò possiamo essere certi dai pochi frammenti superstiti. La tradizione antica ha infatti conservato ben due oracoli sull'origine del-

---

<sup>1</sup> Thuc. 6.3.2.

<sup>2</sup> Archil. fr. 293 West (da Ath. 4.167d).

<sup>3</sup> Pind. *O.* 6.4-6. Cfr. Malkin 1987, 93-97; Luraghi 1997, 73-85; Foster 2018, 108-135.

<sup>4</sup> Strab. 8.6.22 (380C). La datazione è resa sicura dalla presenza di un oracolo *ex eventu* per un greco d'Asia che si voleva trasferire a Corinto ma ne sarebbe stato dissuaso da Apollo (PW 424; Fo. Q242). Su questa tradizione cfr. Malkin 2004, 114-115; Ragone 2006, 53.

la città, in entrambi i casi in forma isolata e decontestualizzata. Al tempo stesso, varie fonti – fra cui Diodoro Siculo e un trattatello pseudo-plutarco noto come *Storie d'amore*<sup>5</sup> – hanno conservato parti più o meno estese di una narrazione più articolata sulle vicende che portarono alla partenza della spedizione coloniale e alla fondazione di Siracusa, ma in questa versione l'oracolo di Delfi non ha un ruolo se non marginale.

Lo scopo del presente contributo è di riesaminare i legami fra gli oracoli conservati e la tradizione frammentaria che chiameremo del 'romanzo di Archia' per capire fino a che punto essi costituiscano parti di un'unica narrativa e a quale momento possa risalire la cristallizzazione di una tradizione complessa che includeva entrambi questi elementi. In altre parole, cercheremo di ricostruire la storia delle tradizioni antiche sulla fondazione di Siracusa nel loro evolversi.<sup>6</sup>

## 2. Il primo oracolo (PW 2): Ortigia e Alfeo

Il primo dei due testi oracolari connessi con la fondazione di Siracusa è conservato solo da Pausania,<sup>7</sup> che cita il testo a proposito della tradizione secondo cui le acque di Aretusa sarebbero in realtà un riemergere delle acque dell'Alfeo.<sup>8</sup> In particolare, il testo del responso dice che:<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> [Plut.] *Mor.* 771e-775e.

<sup>6</sup> Il presente contributo si differenzia metodologicamente da altri studi, anche recenti – cfr. e.g. Morakis 2021; Kōiv 2019 oppure De Luca 2008 – per la rinuncia al tentativo di risalire a qualsiasi tipo di verità effettuale circa le vicende o l'origine di Archia o il contesto politico della Corinto bacchiade.

<sup>7</sup> Paus. 5.7.3.

<sup>8</sup> PW 2; Fo. Q27; And. 2 (Paus. 5.7.3). Su questo oracolo cfr. Parke - Wormell 1956, I, 67-69; Fontenrose 1978, 138-139; Malkin 1987, 42-43; Giangiulio 2014, 217-219; Giangiulio 2023, 144-145.

<sup>9</sup> Esiste un'ipotesi – sostenuta da Parke - Wormell 1956, I, 67-68, e ripresa più recentemente da Malkin 1987, 43 – secondo cui il testo che leggiamo sarebbe solo l'estratto di un componimento di maggiore estensione, la cui prima

Ἵρτυγίη τις κείται ἐν ἠεροειδέϊ πόντῳ,  
Θρινακίης καθύπερθεν, ἴν' Ἄλφειοῦ στόμα βλύζει  
μισγόμενον πηγαῖσιν εὐρρείτης Ἀρεθούσης.

πηγαῖσιν Sylburg : πηγαῖς codici || εὐρρείτης Sylburg : εὐροπίης V,  
εὐριπίης F, εὐριπίης P

Una certa Ortigia giace nel mare colore del cielo / al largo della Thrinakia, dove la foce dell'Alfeo zampilla / mescolata alle sorgenti di Aretusa dalla bella corrente.<sup>10</sup>

Si tratta di un oracolo la cui antichità è evidente a causa della sua natura di centone odissiacco. In effetti, temi e formule risentono dell'influsso della presentazione dell'isola di Syrie, dove si sarebbero trovate le mandrie di Helios, passo in cui ricorre per la prima volta nella letteratura greca il nome di Ortigia:<sup>11</sup>

403 νῆσός τις Συρίη κικλήσκειται, εἴ που ἀκούεις,  
Ἵρτυγίης καθύπερθεν, ὅθι τροπαὶ ἡλείοιο,  
405 οὐ τι περιπληθῆς λίην τόσον, ἀλλ' ἀγαθὴ μὲν,  
406 εὐβοος εὐμηλος, οἶνοπληθῆς πολύπυρος.

C'è un'isola che chiamano Siria, se ne hai mai sentito, / al largo di Ortigia, dove sono i solstizi del sole: / non è troppo abitata, ma è buona, / ricca di pascoli e greggi, di vino e frumento.

Al tempo stesso, non meno importante come modello è il passo odissiacco in cui viene presentata un'altra isola famosa, cioè Oigia, l'isola di Calipso:<sup>12</sup>

244 Ἵρτυγίη τις νῆσος ἀπόπροθεν εἶν ἄλι κείται·  
245 ἔνθα μὲν Ἄτλαντος θυγάτηρ, δολόεσσα Καλυψώ,  
ναίει εὐπλόκαμος, δεινὴ θεός· οὐδέ τις αὐτῆ  
247 μίσγεται οὔτε θεῶν οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων.

parte faceva riferimento alla domanda posta da Archia. In realtà, non esiste ragione di ritenere che questo oracolo così come ci è giunto sia solo una parte di un testo più lungo.

<sup>10</sup> Salvo diversa indicazione, le traduzioni dei passi citati sono dell'autore.

<sup>11</sup> *Od.* 15.403-406 (Trad. di G.A. Privitera, 1984, modificata).

<sup>12</sup> *Od.* 7.244-247. (Trad. di G.A. Privitera, 1982, modificata).

C'è un'isola che giace lontano nel mare, Ogigia, / in cui abita la figlia di Atlante, l'insidiosa Calipso / dai riccioli belli, dea tremenda: costei non la visita / mai nessun dio né uomo mortale.

Più in generale, e anche a prescindere dai passi già citati, il linguaggio dell'oracolo rimane tipicamente epico e precisamente odisseiaco.<sup>13</sup> Si notino ad esempio la presenza della formula ἐν ἡεροειδέϊ πόντῳ (v. 1) attestata solo nell'*Odissea*,<sup>14</sup> l'uso di καθύπερθεν (v. 2) con il significato di «in alto mare rispetto alla costa»<sup>15</sup> e la posizione metrica di Θρινακίης (v. 2) in inizio di verso.<sup>16</sup> Sempre all'influsso dell'epica sarà probabilmente da attribuire la coloritura ionica delle desinenze di toponimi come Ὀρτυγίη (v. 1) e Θρινακίης (v. 2), anche se è possibile che essa sia dovuta anche al dialetto impiegato dallo storiografo che per primo avrebbe tramandato questo oracolo.<sup>17</sup>

D'altra parte, esistono alcune caratteristiche sia linguistiche sia lessicali che permettono di distinguere questo testo dai poemi omerici. Ad esempio, πηγαῖσιν (v. 3) è un dativo con desinenza artificiale e postomerica,<sup>18</sup> mentre il termine εὐρρείτης (v. 3) – felice congettura di Sylburg – sarebbe qui inteso banalmente come un aggettivo della prima classe (εὐρρείτος, -η, -ον) e non come una forma aggettivale della prima declinazione (εὐρρείτης, -ου).<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Per gli aspetti linguistici cfr. in part. le analisi di Suárez de la Torre 1994, 14-16, e Muscianisi 2021, 29-34.

<sup>14</sup> *Od.* 3.294; 5.281; 8.568; 12.285; 13.150, 176. La formula alternativa ἐπ' ἡεροειδέα πόντον ricorre già nell'*Iliade* (23.744), pur essendo poi attestata più volte anche nell'*Odissea*.

<sup>15</sup> Cfr. *Od.* 3.170-172: ἢ καθύπερθε Χίοιο νεοίμεθα παιπαλοέσσης, / νήσου ἔπι Ψυρίης, αὐτὴν ἐπ' ἀριστέρ' ἔχοντες, / ἢ ὑπένερθε Χίοιο παρ' ἠνεμόεντα Μίμαντα.

<sup>16</sup> Cfr. *Od.* 11.107; 12.127, 135; 19.275. Si tratta dell'unica posizione metrica in cui ricorre il termine nell'*Odissea*.

<sup>17</sup> Si ricordi che l'opera storiografica di Antioco di Siracusa era quasi certamente in dialetto ionico (cfr. Ant. *BNJ* 555 F 2, in Dion. Hal. 1.12.3. Cfr. Luraghi 2002, 55-56).

<sup>18</sup> Cassio 2014, 259.

<sup>19</sup> Cfr. *Il.* 6.34: Σατνιόεντος εὐρρείταο. Un'attestazione che potrebbe aver favorito il fraintendimento è *Od.* 14.257 (Αἴγυπτον εὐρρείτην), che diventa

Ancora più problematico è poi un ultimo termine: βλύζει (v. 2). Come già notava Holland,<sup>20</sup> il verbo semplice non è attestato prima dell'età alessandrina.<sup>21</sup> Se però ciò sembrava allo studioso tedesco ragione sufficiente per dubitare dell'antichità del componimento, l'attestazione nell'*Iliade* del verbo composto ἀποβλύζω (rigurgitare)<sup>22</sup> prova che questa assenza ha quasi certamente più a che fare con le lacune della nostra documentazione che con l'evoluzione della lingua greca.

Più complicato è stabilire il legame fra questo oracolo e la tradizione relativa al legame fra Alfeo e Aretusa che esso presuppone. Se si lascia da parte l'oracolo che stiamo esaminando, l'attestazione più antica della leggenda secondo cui le acque dell'Alfeo si sarebbero inabissate e sarebbero riemerse nella fonte di Aretusa risale a un frammento di Ibico.<sup>23</sup> La tradizione ritorna poi nei primi versi della prima *Nemea* di Pindaro, dedicata al siciliano Cromio, in cui il poeta definisce Ortigia ἄμπνευμα σεμνὸν Ἄλφειοῦ, / κλεινᾶν Συρακοσσᾶν θάλος.<sup>24</sup> Considerati sia l'origine occidentale di Ibico sia il fatto che la sua attività si colloca verso la metà del VI secolo,<sup>25</sup> è assai probabile che la tradizione abbia avuto origine in Occidente. Saremmo quindi davanti a un elemento di storia locale siracusana precocemente

---

ambigua a causa del genere del sostantivo Αἴγυπτος. In questo oracolo l'atteso εὔρρείταιο (o εὔρρείτου) causerebbe però una *corruptio epica*, il che conferma che la congettura rispecchia probabilmente una lettura originaria.

<sup>20</sup> Holland 1888, 400 n. 1.

<sup>21</sup> Ap. Rh. 4.1146: τὸ δ' ἀθρόον ἔβλυσεν ὕδωρ; *IG* XII 9, 259, 1. 31: [ἔ]βλ[υ]σ[ε] - -] (Eretria, inno ai Dattili Idei; IV secolo).

<sup>22</sup> *Il.* 9.490-491.

<sup>23</sup> *Ib.* fr. 323 Page. Alla stessa composizione appartengono probabilmente anche i fr. 321-322. Il secondo in particolare parla di un caso analogo, quello dell'Asopo di Sicione che riemergerebbe in Frigia.

<sup>24</sup> Pind. *N.* 1.1-2. La rilevanza del passo era stata già notata da Strab. 6.2.4 (270-271C), che cita questi versi a proposito di Aretusa. Si veda anche al riferimento a Ortigia come ποταμίας ἔδος Ἀρτέμιδος in Pind. *P.* 2.7, che potrebbe adombrare la memoria dell'Alfeo nell'epiclesi divina.

<sup>25</sup> Wilkinson 2013, 3-12.

recepito da un poeta e poi entrato nella *vulgata* delle tradizioni su Aretusa. Ciò detto, già al livello cronologico di Ibico la tradizione si dimostra assai più evoluta di quanto non sembri nel nostro oracolo, includendo l'aneddoto sulla *phiale* d'oro che sarebbe caduta nell'Alfeo presso Olimpia per riemergere poi nelle acque di Aretusa.<sup>26</sup> Per contro, non sembrano essere riconoscibili nel testo oracolare riferimenti alla storia di amore fra Alfeo e Aretusa, se si eccettua il possibile doppio senso a sfondo sessuale del participio *μισγόμενον*.<sup>27</sup>

L'oracolo su Ortigia è stato a lungo considerato potenzialmente autentico o comunque di indubbia antichità.<sup>28</sup> A favore di una sua anteriorità alla metà del V secolo depone soprattutto la sostanziale assenza di paralleli non odissiaci. Per contro, la tradizione su Alfeo e Aretusa non consente di precisare la datazione del testo oracolare, in quanto non è possibile stabilire se esso sia anteriore o posteriore a Ibico. Se ancora recentemente si è proposto di datare l'oracolo all'età dei Dinomenidi<sup>29</sup> – un momento particolarmente propizio per la rielaborazione delle tradizioni sulla fondazione di Siracusa – non esistono in realtà ragioni per escludere che l'oracolo sia un prodotto delle tradizioni locali risalente già al VI secolo. In ogni caso, l'oracolo è sicuramente anteriore all'opera storiografica di Antioco di Siracusa,<sup>30</sup> che potrebbe essere stato – insieme a Ippi di Reggio – uno dei primi autori antichi a citarlo.<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup> Su questa tradizione cfr. anche Tim. *BNJ* 566 F 41a-c; Serv. *A.* 4.694.

<sup>27</sup> Giangiulio 2014, 218-219.

<sup>28</sup> Probabilmente autentico: Parke - Wormell 1956, I, 67-68; Malkin 1987, 42-43. Posteriore alla fondazione di Siracusa: Fontenrose 1978, 138. Posteriore a Ibico: Giangiulio 2014, 219.

<sup>29</sup> Giangiulio 2014, 219.

<sup>30</sup> La narrazione di Antioco si concludeva probabilmente con la Pace di Gela del 424/423 (Diod. 12.71.2; cfr. De Sanctis 1958, 9-10; Luraghi 2002, 55).

<sup>31</sup> Di questa opinione già Fontenrose 1978, 138-139. Cfr. anche quanto detto *supra* n. 17.

### 3. *Il secondo oracolo (PW 229): Archia e Miscello*

Oltre a questo oracolo, nelle fonti antiche ne compare un secondo, relativo alla fondazione simultanea di Siracusa e Crotona.<sup>32</sup> Secondo una tradizione attestata per la prima volta in Strabone, Archia e Miscello (fondatore di Crotona) si sarebbero trovati insieme a consultare l'oracolo di Delfi, il quale avrebbe risposto loro che avrebbero dovuto scegliere se preferissero ricchezza o salubrità.<sup>33</sup> La scelta, in qualche misura ovvia, presuppone la storia successiva delle due città, ovvero la famosa prosperità dei Siracusani e la fama della medicina crotoniate.<sup>34</sup> Se però la versione straboniana presuppone un testo oracolare, esso non è citato esplicitamente in quel contesto. Per leggere il responso in questione bisogna infatti ricorrere al Lessico Suda:<sup>35</sup>

χώρας καὶ πόλεως οἰκίτορα λαὸν ἔχοντες  
ἦλθετ' ἐρησόμενοι Φοῖβον, τίνα γαῖαν ἴκησθε.  
ἀλλ' ἄγε δὴ φράζεσθ' ἀγαθῶν πότερόν κεν ἔλοισθε,  
πλοῦτον ἔχειν κτεάνων ἢ τερπινοτάτην ὑγίειαν.

Avendo (con voi) un popolo in grado di abitare città e territorio / voi siete giunti per chiedere a Febo quale terra raggiungere. / Ma suvvia, rispondete: quale fra i beni scegliereste, / avere ricchezza di beni oppure piacevolissima salubrità?

<sup>32</sup> PW 229; Fo. Q31; And. 62 (Strab. 6.2.4 271C).

<sup>33</sup> Strab. 6.2.4 (271C): ἄμα δὲ Μύσκελλον τέ φασιν εἰς Δελφοὺς ἐλθεῖν καὶ τὸν Ἀρχίαν· χρηστηριαζομένων δ' ἐρέσθαι τὸν θεόν, πότερον αἰροῦνται πλοῦτον ἢ ὑγίειαν· τὸν μὲν οὖν Ἀρχίαν ἐλέσθαι τὸν πλοῦτον, Μύσκελλον δὲ τὴν ὑγίειαν. Una breve narrazione molto simile è conservata da Steph. Byz. σ 232, s.v. Συράκουσαι.

<sup>34</sup> Mele 1983, 17-21.

<sup>35</sup> Suda α 4104, s.v. Ἀρχίας; μ 1473, s.v. Μύσκελλος (più sintetico). Nei due passi il testo oracolare è riproposto senza differenze. Come giustamente rilevato da Prandi 2005, 32-33, l'attribuzione dei due lemmi del Lessico Suda a Claudio Eliano (Ael. fr. 346 Hercher<sup>2</sup>; fr. 343 Domingo-Forasté) è estremamente problematica e non va accettata aprioristicamente.



Diversamente dal precedente, questo secondo oracolo – accanto a *iuncturae* tipiche dell’epica<sup>36</sup> – presenta espressioni attestate solo nella produzione letteraria posteriore. È questo il caso, ad esempio, del nesso οἰκήτορα λαόν (v. 1), che ricompare in un passo dell’*Andromaca* di Euripide,<sup>37</sup> oppure dell’espressione τερπινοτάτην ὑγίειαν (v. 4), il cui miglior confronto proviene da un’elegia di Crizia.<sup>38</sup> Allo stesso modo, il nesso πλοῦτον ... κτεάνων (v. 4), pur essendo di per sé un *hapax*,<sup>39</sup> include il termine κτέανα, postomerico<sup>40</sup> e particolarmente ben attestato in autori del V secolo come Pindaro (11x) ed Eschilo (5x). Per tutte queste ragioni, questo secondo oracolo probabilmente non sarà anteriore al pieno V secolo.

In realtà, esiste un ulteriore *terminus post quem* da tenere in conto per quest’oracolo. Nel descrivere la fondazione di Crotona, Strabone cita esplicitamente Antioco di Siracusa, secondo cui Miscello:<sup>41</sup>

ἐπανελθόντα δὲ κτίσαι τὸν Κρότωνα συμπράξαντος καὶ Ἀρχίου τοῦ τὰς Συρακούσας οἰκίσαντος, προσπλεύσαντος κατὰ τύχην ἥνικα ὄρμητο ἐπὶ τὸν τῶν Συρακουσσῶν οἰκισμὸν.

<sup>36</sup> Ad esempio, τίνα γαῖαν ἴκησθε (v. 2) riecheggia la formula omerica composta da πατρίδα γαῖαν più forme del verbo ἴκομαι, che ricorre in fine di verso. Questa costruzione è attestata con una certa frequenza nell’epica, ma solo in contesti odissei. Cfr. e.g. *Od.* 4.545 (ὅπως κεν δὴ σὴν πατρίδα γαῖαν ἴκηαι) oppure 4.853 (πρὶν πατρίδα γαῖαν ἰκέσθαι).

<sup>37</sup> Eur. *Andr.* 1088-1089: ἔς τε συστάσεις / κύκλους τ’ ἐχώρει λαὸς οἰκήτωρ θεοῦ. Il termine οἰκήτωρ non è attestato prima di Eschilo (*Aesch. Suppl.* 954).

<sup>38</sup> Criti. fr. 6.20 West: πρὸς τὴν τερπινοτάτην τε θεῶν θνητοῖς Ὑγίειαν. Cfr. anche *CEG* II 761.i.3-4 (Acropoli di Atene, monumento pubblico; prima metà del IV secolo: [τῶ]ι δὲ σὺ πλοῦτον σῶιζε, θεά, τέρ<π>νη<ι> τε ὑγεία<ι> | αὐτῶι καὶ γενεᾷ δὸς βίον ἐκτελέσαι).

<sup>39</sup> Si vedano tuttavia i nessi κτεάνων μοῖραν (*Hes. fr.* 257.5 Merkelbach-West) e κτεάνων ... μέρος (*Aesch. Ag.* 1574).

<sup>40</sup> L’attestazione più antica risale a *Hes. Op.* 315.

<sup>41</sup> Ant. *BNJ* 555 F 11 (da Strab. 6.1.12 262C).

Una volta tornato indietro, (*scil.* Miscello) fondò Crotona con la collaborazione di Archia, quello che fondò Siracusa, che vi fece scalo per caso quando si dirigeva a fondare Siracusa.

Nel caso della tradizione preservata da Antioco questa collaborazione fra Archia e Miscello è spiegabile alla luce di una prospettiva siracusano-centrica che mira a ricondurre anche la fondazione di Crotona nell'orbita siracusana e a rivendicare un debito di riconoscenza dei Crotoniati nei confronti della città siciliana, se non addirittura un legame di amicizia-cooperazione fra le due città.<sup>42</sup> Si tratta di una narrativa ben inquadrabile nel periodo di attività di Antioco di Siracusa. Con la distruzione di Sibari, Crotona aveva infatti acquisito un ruolo di primo piano in Magna Grecia e Siracusa, che non si era ancora avvicinata a Locri,<sup>43</sup> guardava probabilmente a Crotona con interesse.

D'altra parte, nella lettura dello storico che per primo ha tramandato questo oracolo, il dato cronologico implicito in Antioco – se Archia aiuta Miscello, le due fondazioni sono grosso modo contemporanee – viene rifunzionalizzato e diventa la base di una narrazione alternativa moraleggiante sulla scelta obbligata per cui i coloni potranno godere di prosperità materiale oppure di buona qualità della vita, ma non di entrambe. Questo secondo oracolo presuppone quindi il dato che era già presente in Antioco e sarà un prodotto storiografico risalente almeno all'inizio del IV secolo, se non addirittura alla prima età ellenistica.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Vallet - Villard 1952, 304-309; De Sanctis 1958, 16.

<sup>43</sup> Lo farà all'inizio del IV secolo, quando Locri si alleerà con Siracusa e Dionisio I sposerà una nobile fanciulla locrese.

<sup>44</sup> Mele 1983, 17-21; Giangiulio 1989, 134 n. 120; Mele 2015, 44-47; Mele 2016, 40-42. Di diversa opinione Dunbabin 1948, 63-64, che proponeva una datazione al V secolo sulla base della perdita di importanza della scuola medica crotoniate nel IV secolo. Infine, merita di essere segnalata l'ipotesi ingegnosa di Vallet - Villard 1952, 304-306, 309, secondo cui l'oracolo in origine si sarebbe riferito a Crotona e a Sibari, non a Siracusa.

#### 4. Il 'romanzo di Archia'

«Of Archias a story was told» scriveva T.J. Dunbabin nell'introdurre con molto scetticismo sulla loro storicità le tradizioni relative alla vita di Archia che le fonti antiche ci hanno tramandato.<sup>45</sup> Si tratta di una serie di narrazioni fra loro interconnesse e dai rapporti complessi la cui versione più completa si trova nel trattatello pseudo-plutarco noto come *Storie d'amore*.<sup>46</sup>

Secondo questa versione, la vicenda ha inizio con il piano di Fidone di Argo per uccidere il fiore delle truppe corinzie in un'imboscata e annettersi Corinto. Questo piano sarebbe stato sventato da Abrone, amico del tiranno, che avrebbe avvertito i Corinzi e si sarebbe poi rifugiato a Melisso, un villaggio in terra corinzia. Egli avrebbe poi avuto lì un figlio di nome Melisso, a sua volta padre di Atteone. Archia, descritto come un Eraclide e il primo dei Corinzi per ricchezza e potere,<sup>47</sup> si sarebbe poi innamorato del ragazzo. Vista la ritrosia di Atteone, egli avrebbe organizzato un tentativo di rapimento conclusosi in tragedia con la morte del fanciullo, strattonato dai rapitori e dal padre. Melisso avrebbe poi portato il cadavere sull'agorà di Corinto chiedendo inutilmente giustizia. Per questa ragione, egli si presentò ai giochi istmici e, dopo aver accusato i Bacchiadi, si suicidò gettandosi da una rupe. Poco dopo, peste e carestia (αὐχμὸς καὶ λοιμὸς) si sarebbero abbattuti sui Corinzi. Poiché una consultazione dell'oracolo di Delfi avrebbe dato come responso che le calamità erano dovute all'ira di Poseidone e che per placarlo bisognava vendicare la

---

<sup>45</sup> Dunbabin 1948, 15. Su queste tradizioni cfr. anche Braccesi - Nocita 2016, 31-38.

<sup>46</sup> [Plut.] *Mor.* 771e-775e. Il dibattito sull'autenticità o meno del testo è tuttora vivace. A favore di un'attribuzione plutarca è Giangrande 1991a, 17; 1991b. Più scettici invece Cuvigny 1980, 111-112; Ruiz-Montero 2003, in part. 231-232; cfr. anche Tufano 2017, 2802-2803. In ogni caso Plutarco menziona la tragica morte di Atteone di Corinto in *Plut. Sert.* 1.4, quindi era a conoscenza della tradizione.

<sup>47</sup> [Plut.] *Mor.* 772f.

morte di Atteone,<sup>48</sup> Archia – che era uno dei *theoroi* – decise di sua volontà (ἑκὼν) di non tornare a Corinto e finì per fondare Siracusa. L'intera sezione si conclude con due notizie aggiuntive: la nascita in Sicilia delle due figlie di Archia, Siracusa e Ortigia, e la morte dello stesso per mano di Telefo, suo amasio, che lo aveva seguito in Sicilia.

Una versione leggermente più antica – anche se probabilmente non meno estesa – si trova fra i frammenti di Diodoro Siculo relativi alla fondazione delle colonie greche in Occidente. In particolare, due frammenti relativi alla *ktisis* di Siracusa sopravvivono negli *excerpta constantiniana*. Il primo,<sup>49</sup> incluso nella raccolta *de Sententiis* commissionata da Costantino Porfirigenito, fa riferimento a degli ἀμάρτηματα di un ignoto personaggio – quasi certamente Archia<sup>50</sup> – nelle questioni d'amore, che sarebbero stati indegni (ἀνάξια) della sua fama. Di maggiore interesse è il frammento seguente,<sup>51</sup> più narrativo, in cui è descritto l'amore non ricambiato di Archia per il giovane Atteone, la decisione di ricorrere alla forza e la scena del tentato rapimento a casa di Melisso, che si conclude con la morte del ragazzo. Il frammento si chiude inoltre con un confronto fra la sorte del giovane Atteone e quella del suo omonimo beotico, sbranato dai suoi stessi cani. Come si vede, poiché l'interesse degli epitomatori si è concentrato sull'episodio iniziale delle vicende di Archia, la versione diodorea della fondazione di Siracusa, insieme con ogni possibile oracolo che essa in origine contenesse, è irrimediabilmente perduta.<sup>52</sup>

---

<sup>48</sup> PW 398.

<sup>49</sup> Diod. 8 fr. 10 Cohen-Skalli.

<sup>50</sup> L'identificazione del personaggio anonimo le cui vicende sono oggetto di commento in questo frammento con Archia non è stata in passato accettata da tutti gli studiosi. Si veda al riguardo Visconti 2005, 37-38 n. 38.

<sup>51</sup> Diod. 8 fr. 11 Cohen-Skalli.

<sup>52</sup> Stupisce l'assenza fra i frammenti del libro VIII di Diodoro di un oracolo per la fondazione di Siracusa, specie se si considera la ricchezza di materiale oracolare in versi nei frammenti dello stesso libro. Sebbene non si possa escludere che nel caso specifico Diodoro avesse parafrasato l'oracolo, è possibile

Una terza narrazione relativa alle vicende di Archia si trova infine negli scoli alle *Argonautiche* di Apollonio Rodio. Descrivendo la fine dell'inseguimento dei Colchi e il loro stabilirsi a Scheria, Apollonio dice che essi rimasero là fino all'arrivo dei Bacchiadi,<sup>53</sup> con evidente allusione alla fondazione di Corcira da parte di Chersicrate, Bacchiade e parente di Archia.<sup>54</sup> Lo scoliasta coglie l'allusione e riporta qui – senza nominare Archia – i punti essenziali della vicenda narrata dallo Pseudo-Plutarco.<sup>55</sup> In particolare, ritornano le benemerienze della famiglia di Atteone in occasione di un complotto di Fidone di Argo a danno dei Corinzi, anche se esse sono qui attribuite a Melisso. A esse fanno seguito il tentato rapimento che causa la morte di Atteone – qui attribuito genericamente ai Bacchiadi – e il suicidio di Melisso ai giochi istmici. Nella narrazione dello scoliaste però questi eventi – e un pronunciamento dell'oracolo di Delfi<sup>56</sup> – portano alla cacciata dei Bacchiadi *en masse*, cui si ricollega la menzione finale di Chersicrate, che avrebbe fondato Corcira. Se da un lato questa versione elimina completamente Archia e Siracusa, di fatto rifunzionalizzando il racconto in una prospettiva corcirese, dall'altro essa non può non dipendere dalla stessa tradizione. Ciò risulta evidente dal fatto che la rimozione di Archia dal racconto, probabilmente dovuta all'esigenza di compendiare materiale più ampio, ha lasciato un incolmabile vuoto narrativo riguardo le motivazioni delle azioni dei Bacchiadi.<sup>57</sup>

---

che la perdita di uno o più oracoli in versi sia semplicemente il risultato delle preferenze dell'*excerptor* bizantino.

<sup>53</sup> Ap. Rh. 4.1210-1214.

<sup>54</sup> Cfr. *infra* sezione seguente.

<sup>55</sup> Sch. Ap. Rh. 4.1212.

<sup>56</sup> Sch. Ap. Rh. 4.1212: ἄμα μὲν καὶ τοῦ θεοῦ κελεύοντος.

<sup>57</sup> Tracce ancora più minute e sfuggenti di questa narrazione si trovano in Sch. Callim. fr. 50 Massimilla (43 Pfeiffer), *ad vv.* 28-30, uno scolio agli *Aitia* di Callimaco tradito per via papiracea. In esso, lo scoliasta cerca di spiegare l'etimologia di Siracusa facendo varie ipotesi, fra cui quella che il nome derivi da quello delle due figlie di Archia, Syra e Kossa. Pur nella sostanziale alterità dei nomi, sia il numero delle figlie sia la loro importanza come eponime della



Bacchiadi.<sup>61</sup> Come in tutte le altre versioni, il ragazzo sarebbe stato ucciso nella colluttazione.

Che cosa fare di queste versioni multiple della tradizione? A fronte dell'insoddisfazione per le caratteristiche romanzate del racconto, nella comunità scientifica si è fatta spazio una tesi secondo cui la tradizione su Archia ed Atteone sarebbe il prodotto dell'evoluzione di una tradizione eziologica legata a un rito di passaggio o ai culti istmici.<sup>62</sup> Tuttavia, come ha giustamente ricordato Irad Malkin, se si lasciano da parte gli aspetti più romanzeschi, la tradizione presenta evidenti affinità con altre tradizioni relative a fondazioni coloniali.<sup>63</sup>

Più interessante è una possibile interpretazione alternativa dell'intera sezione corinzia del 'romanzo di Archia' che valorizzi una lettura dell'episodio in senso anti-Bacchiade sulla base dell'idea che l'uccisione di Atteone sarebbe l'origine dell'ostilità divina nei confronti del *genos* al potere.<sup>64</sup> Si tratta di un aspetto assente in Diodoro e che rimane solo accennato nella versione dello Pseudo-Plutarco<sup>65</sup> ma che emerge con chiarezza nella versione fornita dallo scolio ad Apollonio Rodio<sup>66</sup> e probabilmente nella definizione di Alessandro Etolo della morte di Atteone come fonte di ἄλγεα per i Bacchiadi.<sup>67</sup> Se questa lettura fosse fondata,

<sup>61</sup> Max. Tyr. 18.1.

<sup>62</sup> Cfr. Will 1955, 180-187, 344-346; Ragone 2006, 50-52; Kōiv 2019, 110-118.

<sup>63</sup> Malkin 1987, 41-43.

<sup>64</sup> Kōiv 2019, 110-112.

<sup>65</sup> La narrazione non dice se l'esilio volontario di Archia e il suo successivo assassinio da parte del suo amasio (quasi un contrappasso) siano sufficienti a placare Poseidone.

<sup>66</sup> Lo scoliasta in *Sch. Ap. Rh.* 4.1212 riconosce esplicitamente negli eventi la ragione per cui i Corinzi scacciarono (ἐξέβαλον) i Bacchiadi dalla città con l'approvazione degli dèi (τοῦ θείου κελεύοντος). Anche l'uso del lessico è indicativo: cfr. e.g. il ricorso a καταράσθαι (maledire) al posto di καταβοάω (gridare accusando) dello Pseudo-Plutarco per descrivere il discorso di Melisso all'Istmo.

<sup>67</sup> L'assenza di Archia in alcune versioni della tradizione potrebbe essere una spia dell'origine separata della sezione corinzia.

sarebbe possibile riconoscere in questa tradizione un elemento risalente addirittura alla presa di potere da parte dei Cipselidi ed entrato poi stabilmente nelle tradizioni locali di Corinto.<sup>68</sup> D'altra parte, non si può non notare che il contesto più esplicito su questo tema è di natura scoliastica e quindi per sua natura soggetto a estrema sintesi, semplificazioni e fraintendimenti.

Che questo elemento corinzio sia esistito autonomamente o meno, certa è però la sua aggregazione stabile alle tradizioni sulla fondazione di Siracusa, che ha fatto di questi eventi l'antefatto delle imprese coloniali di Archia e Chersicrate. Per questo, nelle pagine seguenti si seguirà un diverso approccio al 'romanzo di Archia', concentrandosi soprattutto sull'aspetto storiografico e riconoscendo in esso l'ultimo prodotto evolutivo di una tradizione storiografica sulla fondazione di Siracusa che risale a molto prima di Diodoro.

### 5. *La probabile fonte comune: Timeo*

Da un'analisi complessiva delle tradizioni relative alla fondazione di Siracusa e agli oracoli dati al fondatore emergono alcune conclusioni preliminari.

Fra tutte le versioni del cosiddetto 'romanzo di Archia', quella preservata dallo Pseudo-Plutarco è senza dubbio la più estesa e – in quanto tale – quella che offre più dettagli. Non è detto però che questa versione sia la più vicina alla tradizione originaria. D'altra parte, non esistono tradizioni superstiti alternative sulla vita di Archia a parte indicazioni episodiche, come quella relativa all'inclusione nel contingente coloniale dei Dori rimasti esclusi dalla fondazione di Megara Iblea.<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> Si noti il parallelo – proposto da Köiv 2019, 111 – fra questa tradizione e quella che legittimava la presa di potere degli Ortagoridi a Sicione come punizione per la morte del giovane Teletia in un contrasto fra Sicioni e Cleonei ai giochi pitici (Plut. *Mor.* 553a-b).

<sup>69</sup> Cfr. *infra* sezione seguente.



Sebbene questa versione non menzioni nessuno dei due oracoli di fondazione qui esaminati, essa abbandona Archia a Delfi dopo che quest'ultimo sceglie volontariamente di andare in esilio e lo ritrova direttamente a Siracusa dopo la fondazione della città. Per questa ragione, il 'romanzo di Archia' in una versione più estesa potrebbe aver accolto entrambi gli oracoli: una volta scoperto di non poter rientrare a Corinto, Archia, che è rimasto a Delfi, potrebbe incontrare qui Miscello e ottenere l'oracolo su ricchezza o salute (PW 229). Egli potrebbe poi chiedere al dio delucidazioni su dove fondare una colonia e ricevere l'oracolo su Ortigia e Aretusa (PW 2). Al contrario, una versione più antica avrebbe facilmente potuto omettere l'incontro con Miscello e contenere comunque l'oracolo su Ortigia e Aretusa.<sup>70</sup>

Considerata la presenza di un oracolo parafrasato – quello relativo all'ira di Poseidone per il suicidio di Melisso (PW 398) – con l'integrazione dei due oracoli la tradizione diverrebbe una vera e propria «tradizione oracolare», in cui diversi oracoli in breve successione contribuirebbero a far avanzare il racconto. Tutto questo porta naturalmente a chiedersi in quale autore coesistevano le due componenti qui esaminate del racconto, cioè la narrazione e gli oracoli.

Se si accetta la tesi secondo cui una delle principali fonti sulla storia occidentale usata da Diodoro Siculo nell'ottavo libro della sua *Bibliothēke* siano le *Historiai* di Timeo di Tauromenio,<sup>71</sup> allora la presenza di parte del 'romanzo di Archia' fra i frammenti di Diodoro costituisce un forte indizio sulla presenza in Timeo dell'intera narrazione.<sup>72</sup>

In questo senso, particolare interesse ha la tradizione che faceva di Chersicrate, il fondatore di Corcira, un bacchiade e un compagno di Archia. Se da un lato Strabone menziona Chersicrate, Eraclide e compagno di Archia, parlando della fondazione di

---

<sup>70</sup> Cfr. Malkin 1987, 42.

<sup>71</sup> De Sensi Sestito 1991, in part. 133-137; Cordiano 2012, xxxv-xxxvi.

<sup>72</sup> Diod. 8 fr. 10-11 Cohen-Skalli.

Siracusa,<sup>73</sup> dall'altro il tema dell'origine bacchiade di Chersicrate ritorna negli scoli ad Apollonio Rodio. In particolare, lo scoliasta cita Timeo come fonte per l'arrivo di Chersicrate e le presenze pre-corinzie sull'isola.<sup>74</sup> Poiché lo scolio con la menzione esplicita di Timeo viene subito dopo quello già esaminato che riporta una versione molto compendiata del 'romanzo di Archia' e attribuisce il ruolo di protagonista a Chersicrate, è possibile che l'intero commento all'episodio si rifaccia al testo timaico, pur abbreviato e 'corcirizzato'. Se così fosse, avremmo la prova che nel testo di Timeo trovava posto una narrazione molto simile a quella che ritroveremo secoli dopo nello Pseudo-Plutarco.

Possiamo essere però sicuri che uno o due degli oracoli si trovavano già in Timeo? Se nel caso dell'oracolo per Archia e Miscello (PW 229) non abbiamo dati certi se non il fatto che esso risale almeno all'inizio del IV secolo,<sup>75</sup> nel caso dell'oracolo su Aretusa (PW 2) esistono indizi fondati che il testo fosse già presente nelle *Historiai* di Timeo. Due passaggi di autori molto posteriori permettono infatti di ricostruire in parte il contesto storiografico in cui il nostro oracolo era tramandato.

Come già notava Parke, nel terzo libro dell'*Eneide* Virgilio fa riferimento alla costa siciliana e ricorda le città che lì sorgeranno, almeno in alcuni casi di fatto parafrasando degli oracoli a esse relativi.<sup>76</sup> Nel caso di Siracusa, Virgilio precisa che era opinione comune che l'Alfeo andasse a sfociare ad Aretusa e che Ortigia si trovava di fronte al Plemmirio.<sup>77</sup> La scelta di soffermarsi su questi

---

<sup>73</sup> Strab. 6.2.4 (269C). Come già sottolineava Bérard 1963, 125, questa tradizione non è attestata in Tuciddide (cfr. Thuc. 1.25 e soprattutto 7.57.7, dove i Siracusani sono però detti *Ξυγγένοις* dei Corciresi).

<sup>74</sup> *Sch. Ap. Rh.* 4.1216 (Tim. *BNJ* 566 F 80). Cfr. anche Tim. *BNJ* 566 F 5 (prosperità dei Corinzi) e F 79 (origine del toponimo *Κέρκυρα*), probabilmente connessi con la narrazione della fondazione di Corcira e Siracusa, che Timeo descriveva quasi certamente nel terzo libro.

<sup>75</sup> Cfr. *infra* n. 89.

<sup>76</sup> Parke 1941.

<sup>77</sup> Verg. *A.* 3.692-696: *Sicanio praetenta sinu iacet insula contra / Plemyrrium undosum: nomen dixere priores / Ortygiam. Alpheum fama est huc Elidis am-*

aspetti, senza accennare ad esempio alla storia di amore fra Alfeo e Aretusa come ragione del fenomeno, sembra indicare che Virgilio conoscesse quest'oracolo, mentre la presenza nei versi successivi di echi degli oracoli per Camarina<sup>78</sup> e Gela<sup>79</sup> fa sospettare che il poeta attingesse a una singola fonte, probabilmente storiografica, che concedeva sufficiente spazio alle tradizioni oracolari di fondazione delle colonie greche d'Occidente. La presenza poi dell'oracolo per Gela nei frammenti del libro VIII di Diodoro,<sup>80</sup> in un contesto di cui spesso si è sospettata la matrice timaica,<sup>81</sup> lascia supporre che la fonte comune possa essere appunto l'opera dello storico di Tauromenio.

Più complesso il caso del secondo passo. Nella sua polemica contro Timeo, Polibio a un certo punto accusa l'autore siciliano di non conoscere la geografia della Sicilia e ne critica la credulità riguardo la descrizione di Aretusa.<sup>82</sup> In particolare, nel parafrasare Timeo, Polibio ricorda che ὄνθου τε πλῆθος ἀναβλύζειν τὴν Ἀρέθουσαν ἐκ τῶν κατὰ τὴν πανήγυριν θυομένων βοῶν, ricorrendo a un composto del verbo βλύζω che era già presente nell'oracolo. Sebbene il contesto non sia esattamente lo stesso, l'uso del verbo in questione – se ricavato da Timeo e non un'aggiunta di Polibio – potrebbe essere traccia di una familiarità da parte dello scrittore siciliano con l'oracolo di fondazione di Siracusa tradito da Pausania.

---

*nem / occultas egisse uias subter mare, qui nunc / ore, Arethusa, tuo Siculis confunditur undis.*

<sup>78</sup> PW 127; Fo. Q183 (*Anth. Pal.* 9.685).

<sup>79</sup> PW 3; Fo. Q40; And. 3. Cfr. Verg. *A.* 3.701-702. L'oracolo ispiratore è quello riportato in Diod. 8 fr. 31 Cohen-Skalli, secondo cui il nome della città deriva dal fiume vicino.

<sup>80</sup> Cfr. n. prec.

<sup>81</sup> Cfr. *supra* n. 71.

<sup>82</sup> Pol. 12.4d 3-8 (Tim. *BNJ* 566 F 41b). Su questo passo cfr. Pearson 1987, 95-96; Baron 2013, 74-77.

### 6. *Fidone di Argo: un influsso di Eforo?*

Se Timeo è quasi certamente la fonte che ‘canonizza’ la narrazione sulla colonizzazione di Siracusa nella forma in cui la conosciamo, non si può evitare di chiedersi se la tradizione esistesse già in altri autori. Da questo punto di vista, l’elegia di Alessandro Etolo in cui si accenna alla vicenda del ‘romanzo di Archia’ è particolarmente interessante. Come evidenziato recentemente da Magnelli, Alessandro Etolo fu attivo fra Alessandria e Pella e morì probabilmente verso la metà del III secolo.<sup>83</sup> Ciò implica che – a meno di non supporre che l’*Apollo* sia un’elegia tardiva e che la diffusione dell’opera di Timeo sia stata precoce<sup>84</sup> – le *Historiai* di Timeo potrebbero non essere state la fonte primaria tramite cui il poeta acquisì la conoscenza della tradizione su Archia. Questo implica che forse esistevano altre versioni del ‘romanzo di Archia’ in uno o più storici anteriori rispetto a Timeo, anche se non necessariamente nella forma poi divenuta canonica.

Dovendo ricercare un autore più antico cui la tradizione risalga, vari sono i possibili candidati, inclusi scrittori occidentali come Ippi di Reggio e Antioco e Filisto di Siracusa. D’altra parte, però, lo spazio concesso alle vicende della famiglia di Atteone prima degli eventi che portarono all’esilio e alla partenza di Archia – pur non senza paralleli nel caso di tradizioni oracolari<sup>85</sup> – e il ruolo di Fidone di Argo in almeno due delle versioni del ‘romanzo di Archia’ ci costringono a pensare a uno storico che aves-

---

<sup>83</sup> Magnelli 1999, 9-12. La vita di Arato (Magnelli 1999, *testimonium* 3) colloca la sua *akme* nella 125<sup>a</sup> Olimpiade (280-276). Su Alessandro Etolo cfr. anche Magnelli 2000.

<sup>84</sup> Sulla cronologia di Timeo e delle sue opere, cfr. Pearson 1987, 37-38; Vattuone 2002, 178-184; Baron 2013, 17-22, 28-38. In realtà, non sappiamo granché della cronologia di pubblicazione delle sue *Historiai*, che si concludevano forse con la morte di Agatocle (289), ammesso che altri lavori come la *Vita di Pirro* non fossero parte di una sola opera.

<sup>85</sup> Cfr. e.g. la versione ‘cirenea’ della storia di fondazione di Cirene, in particolare la tentata uccisione di Fronime, madre di Batto, da parte del padre di lei, re Etearco di Oasso (Hdt. 4.154).

se familiarità con le tradizioni del Peloponneso. Particolarmente interessanti diventano in questa prospettiva gli storici pre-timaici che si sono occupati di questioni occidentali, anche *en passant*, ma gli indizi per sostenere che la versione precedente del ‘romanzo di Archia’ si trovasse in uno di questi sono labili. Naturalmente in questo gruppo di autori Eforo di Cuma ha un ruolo di primo piano, tanto più che il suo settimo libro conteneva una digressione sulla storia di Sicilia e della Magna Grecia a partire probabilmente dal regno di Cocalo.<sup>86</sup> Esistono però ragioni per sospettare che il racconto sulle vicende di Archia abbia avuto un’importante fase eforea? Gli indizi in questo senso sono due.

Sappiamo che una tradizione – attestata in Strabone e nello Pseudo-Scimno – vedeva Archia far tappa al capo Zefirio e raccogliere qui dei Dori che si erano separati dai fondatori di Megara.<sup>87</sup> Questa versione del racconto a sua volta presuppone l’anteriorità della fondazione di Megara rispetto a quella di Siracusa, secondo una tradizione che differisce marcatamente da quella accolta da Tucidide e Antioco di Siracusa e che Strabone attribuisce esplicitamente a Eforo.<sup>88</sup> Non stupirebbe perciò se proprio a Eforo si dovesse ricondurre una trattazione delle vicende di Archia.<sup>89</sup>

Ancora più interessante è la connessione con le vicende relative a Fidone di Argo. Si tratta di un aspetto della tradizione che è difficile attribuire a uno storico occidentale anteriore a Timeo, per cui il tiranno argivo doveva essere un nome o poco più. Fidone ricorre sia nello Pseudo-Plutarco sia negli scolii ad Apollonio Rodio, prova che esso era parte della *vulgata* sulle vicende di Archia.<sup>90</sup> A prescindere dal limitato o nullo valore storico del

<sup>86</sup> Parmeggiani 2011, 266-268, 290-296. Su Cocalo cfr. Ephor. *BNJ* 70 F 57.

<sup>87</sup> Strab. 6.2.4 (270C); [Scymn.] 277-278.

<sup>88</sup> Ephor. *BNJ* 70 F 137a (Strab. 6.2.2 267C).

<sup>89</sup> Di matrice eforea potrebbe essere anche la tradizione relativa al doppio oracolo per Miscello e Archia (PW 229) discusso sopra. Così in particolare Mele 2015, 44-47; Mele 2016, 40-42.

<sup>90</sup> Il diverso livello cronologico di Fidone nelle due versioni – contemporaneo di Abrone in Pseudo-Plutarco, di suo figlio Melisso invece negli scolii

‘romanzo di Archia’, la presenza di Fidone rimane comunque un elemento storiograficamente rilevante. Esiste infatti un aspetto di coerenza interna da tenere presente: se uno storico accoglieva la vicenda così come narrata da Pseudo-Plutarco, la cronologia risultante doveva essere compatibile con quanto lo stesso autore scriveva altrove su Fidone come tiranno di Argo.

Secondo lo studio sistematico di Giovanni Ragone, se si lascia da parte la versione erodotea che fa del figlio di Fidone uno dei pretendenti alla mano di Agariste di Sicione,<sup>91</sup> le opinioni degli storiografi antichi sulla cronologia di Fidone di Argo sono divisibili in quattro gruppi, che vanno dall’inizio del IX secolo alla prima metà del VII.<sup>92</sup> Secondo questa suddivisione, la cronologia dello Pseudo-Plutarco apparterebbe al secondo tipo (primo terzo dell’VIII secolo), mentre la cronologia eforea apparterebbe al terzo tipo (secondo terzo dell’VIII secolo). Se però nel caso di Eforo disponiamo di un frammento che ci permette di riconoscere in Archia un discendente di decima generazione (inclusiva) a partire da Temeno,<sup>93</sup> nel primo caso la cronologia è calcolata da Ragone sulla base di una contemporaneità fra Archia e Atteone, che porrebbe Fidone due generazioni a monte rispetto alla fondazione di Siracusa. A ben vedere in realtà la differenza fra le due cronologie è minima e frutto piuttosto del ricorso a diversi riferimenti cronologici di partenza che di una oggettiva alterità.<sup>94</sup>

---

ad Apollonio Rodio – si deve a mio parere alla sinteticità degli scoli rispetto al testo plutarco. Nel condensare la narrazione, la prima generazione e il tradimento di Abrone sono stati omessi a vantaggio del figlio. Nella sua maggiore complessità, la tradizione pseudo-plutarca sembra più attendibile per ricostruire la fase timaica.

<sup>91</sup> Hdt. 6.127.

<sup>92</sup> Ragone 2006, 35-45.

<sup>93</sup> Ephor. *BNJ* 70 F 115. Cfr. anche Parmeggiani 2003, con esame dettagliato della questione. Egli propone però come più probabile una datazione del Fidone di Eforo al VII secolo, pur riconoscendo che Pausania intendeva già l’indicazione come relativa all’VIII secolo.

<sup>94</sup> La situazione è ulteriormente complicata dal doppio valore delle datazioni antiche su base genealogica, che, se da un lato cercano di fornire un con-

Tenuto conto di tutti questi elementi, la cronologia di Fidone presupposta dal ‘romanzo di Archia’ sembra comunque compatibile con quella proposta da Eforo, piuttosto che con quella erodotea o quella di Teopompo, che faceva di Fidone un discendente di sesta generazione da Temeno.<sup>95</sup>

Un indizio di senso apparentemente contrario verrebbe dall’indicazione eforea (conservata in Strabone) secondo cui la colonizzazione greca in Sicilia avrebbe avuto inizio nella decima generazione dopo gli eventi della Guerra di Troia.<sup>96</sup> Poiché Temeno e gli altri Eraclidi si insediarono nel Peloponneso dopo aver sconfitto Tisameno, figlio di Oreste e nipote di Agamennone, questo significherebbe che nella ricostruzione di Eforo solo otto generazioni separavano il ritorno degli Eraclidi dalla spedizione di Teocle che portò alla fondazione di Naxos e Megara. A ben vedere però la lettura δεκάτη γενεᾷ μετὰ τὰ Τρωϊκά non risale ai codici di Strabone, che hanno unanimemente καὶ τῆι γενεᾷ, ma a una congettura dello Scaliger. Sebbene il processo di errore renda più plausibile la caduta di una sola sillaba, specialmente un δέ percepito dal copista come ‘fuori posto’, questo non esclude a priori che il testo conservasse in origine una lettura alternativa come <δωδε>κάτη γενεᾷ. Inoltre, non è escluso che l’indicazione eforea sia da intendere come un ordine di grandezza approssimato. Con maggiore prudenza, sarà bene non tenere eccessivamente conto di questo elemento.

A questo dato contrario se ne aggiunge potenzialmente un secondo: la completa assenza delle vicende del ‘romanzo di Ar-

---

testo agli eventi precisando al tempo di chi avrebbero avuto luogo, dall’altro non possono prescindere dalle liste di nomi e patronimici degli individui che quegli eventi avrebbero compiuto.

<sup>95</sup> Theop. *BNJ* 115 F 393. Questa cronologia – appartenente al primo gruppo identificato da Ragone 2006 – è stata poi fatta propria da Diod. 7 fr. 18bis Cohen-Skalli, anche se secondo Diodoro Fidone sarebbe stato più precisamente un discendente di settima generazione di Temeno.

<sup>96</sup> Ephor. *BNJ* 70 F 137a (Strab. 6.2.2 267C). Cfr. anche Mele 2015, 41-42 (non del tutto convincente).

chia' dalla narrazione straboniana potrebbe indicare che esso non trovava spazio in Eforo, una delle fonti principali di Strabone.<sup>97</sup> Allo stesso tempo, non si può escludere una scelta consapevole da parte del geografo, che avrebbe preferito omettere questa narrazione in quanto incentrata su complesse vicende precoloniali ambientate altrove.

Per queste ragioni, non si può essere certi della paternità eforea della tradizione su Archia, ma solo della sua sostanziale compatibilità con la narrazione di Eforo stesso: nulla impedisce che la tradizione così come la conosciamo sia effettivamente opera di Timeo, che ben conosceva Eforo, anche se l'insolito spazio dedicato alle vicende della famiglia di Atteone sarebbe meglio comprensibile nel contesto (o alla luce dell'influenza) di un'opera di storiografia universale.

### *7. All'origine della tradizione*

Avendo ricostruito nella sua complessità la tradizione del 'romanzo di Archia', una domanda sorge naturale: quali elementi possiamo ricondurre alla tradizione di pieno V secolo, anteriore ai probabili interventi di Eforo e Timeo? Come visto sopra, l'elemento più antico della tradizione sulla fondazione di Siracusa da parte di Archia è certamente l'oracolo tradito da Pausania, che non può essere posteriore alla metà del V secolo. Esiste però un altro aspetto che risale quasi certamente a una tradizione di pieno V secolo, cioè il riconoscimento dell'origine eraclide di Archia.

L'appellativo di 'Eraclide' è attribuito ad Archia già in Tucidi-  
de<sup>98</sup> e ritorna nello Pseudo-Plutarco.<sup>99</sup> In genere gli studiosi moderni hanno prestato relativamente poca attenzione al fatto che Archia sia definito Eraclide e non Bacchiade. Nelle fonti antiche,

<sup>97</sup> Sul rapporto fra Strabone ed Eforo cfr. Mele 2015, 14-19.

<sup>98</sup> Thuc. 6.3.1: Ἀρχίας τῶν Ἡρακλειδῶν ἐκ Κορίνθου ᾤκισε.

<sup>99</sup> [Plut.] *Mor.* 772e: Ἀρχίας, γένους μὲν ὧν τοῦ τῶν Ἡρακλειδῶν.



infatti, non sussiste praticamente alcun dubbio sul fatto che i Bacchiadi siano a loro volta Eraclidi: Bacchide, fondatore della casata, è infatti ritenuto discendente di Alete figlio di Ippote, il primo re Eraclide di Corinto. Ippote a sua volta sarebbe un discendente di Antioco, figlio illegittimo nato da Eracle e Meda, la figlia di Filante re dei Driopi.<sup>100</sup>

L'appartenenza di Archia agli Eraclidi trova inoltre un'inattesa conferma nel *Marmor Parium*, in cui il fondatore di Siracusa è chiamato però Ἀρχίας Εὐαγήτου δέκατος ὦν ἀπὸ Τημένου.<sup>101</sup> Ciò farebbe di Archia un discendente del ramo argivo degli Eraclidi. Di fronte a questa incongruenza, gli studiosi recenti si sono in genere mossi in due direzioni. Se la soluzione più semplice è supporre una svista del compilatore,<sup>102</sup> d'altro lato una congettura di Felix Jacoby proponeva un possibile scambio di genealogie fra Archia e Fidone di Argo – secondo la tradizione eforea discendente di decima generazione di Temeno<sup>103</sup> – che nel lemma precedente del *Marmor Parium* è invece detto ἐνδέκατος ὦν ἄφ' Ἡρακλέους.<sup>104</sup> Come già segnalato da van Compernelle, la complessità di questo possibile scambio esclude però che esso sia casuale e rimanda piuttosto al ricorso a una fonte non eforea che faceva di Archia un Temenide.<sup>105</sup> La presenza del patronimi-

---

<sup>100</sup> Sat. F 28 Schorn, fr. 3 col. 2 (pOxy. XXVII 2465); Paus. 2.4.3-4. Una tradizione affine, secondo cui Bacchide, terzo re di Corinto, ebbe tre figlie e sette figli e i loro discendenti mutarono nome da Eraclidi a Bacchiadi si ritrova nell'epitome della costituzione aristotelica dei Corinzi (Her. Lemb. 19). Una tradizione alternativa, che faceva di Bacchide un figlio di Dioniso, si ritrova invece in *Sch. Ap. Rh.* 4.1212.

<sup>101</sup> *BNJ* 239 A31.

<sup>102</sup> Bérard 1963, 123, 126; cfr. anche Ragone 2006, 54.

<sup>103</sup> Ephor. *BNJ* 70 F 115.

<sup>104</sup> *BNJ* 239 A30. Per la congettura cfr. Jacoby 1904, 158-162; *FGrHist* 239 A 30-31, comm. 683-685.

<sup>105</sup> Van Compernelle 1966, 77-79. L'accettazione della congettura di Jacoby è complicata dall'ordine delle registrazioni nel *Marmor Parium*: non solo il lapicida avrebbe confuso le due genealogie, ma avrebbe presentato i lemmi su Fidone e Archia secondo l'ordine cronologico derivante dalle letture erranee.

co induce peraltro a non sottovalutare il livello di elaborazione che il compilatore del *Marmor Parium* trovava nella sua fonte storiografica. Esso indica infatti che qualche ignoto storico, forse di ispirazione teopompea, aveva ricostruito un'intera genealogia 'argiva' per Archia.<sup>106</sup>

Tutte queste riflessioni consentono di tornare al problema dell'origine della definizione di Archia come Eraclide. Poiché è ormai accettato senza grandi riserve che l'archeologia siciliana di Tucide dipenda dalle pagine di Antioco di Siracusa, è probabile che l'appellativo si trovasse già in quest'autore e che provenisse da tradizioni locali siracusane. La definizione andrebbe quindi vista in un'ottica occidentale, in un contesto cioè dove l'appartenenza di Archia ai discendenti di Eracle non costituiva problema ma oggetto di vanto, mentre il nome dei Bacchiadi – di fatto non più al potere a Corinto dall'avvento dei Cipselidi – era ormai quasi privo di significato e di ricordo.<sup>107</sup> Questo dato però, se letto da un erudito che conoscesse le tradizioni sulla storia di Corinto arcaica, si prestava a un'accusa di imprecisione oppure a fraintendimenti. In età classica o ellenistica, un ignoto storico interessato a sottolineare i legami tra Siracusa e Argo e/o la monarchia macedone avrebbe messo a frutto proprio questa ambiguità della tradizione locale siracusana, arrivando a proporre un'ascendenza alternativa per il fondatore della più importante città dell'Occidente greco che l'estensore del *Marmor Parium* avrebbe fatto propria. Nulla di tutto questo sarebbe però stato possibile, senza l'ambigua e originaria definizione di Archia come Eraclide.

---

<sup>106</sup> La cronologia di Fidone nel *Marmor Parium* presenta affinità con quella proposta da Teopompo (cfr. *supra* sezione precedente e n. 95): Fidone sarebbe sesto da Temeno, quindi decimo da Eracle; cfr. Kōiv 2001, 328, 343-346.

<sup>107</sup> In alternativa, una tradizione locale che considerava Archia un argivo a tutti gli effetti potrebbe essere adombrata nella figura sfuggente di Pollide, argivo e re dei Siracusani, sicuramente menzionato già da Ippi di Reggio (Hippys *BNJ* 554 F 4) e dalla costituzione dei Siracusani di ambito peripatetico (Aristot. fr. 585 Rose). Sul personaggio cfr. van Compernelle 1966, 80-87; Carlier 1984, 467; Vanotti 2003, in part. 525-526; Visconti 2009, 384, 396-397. Si veda anche quanto scritto da Massimo Nafissi in questo volume.

*Bibliografia*

Baron 2013

C.A. Baron, *Timaeus of Tauromenium and Hellenistic Historiography*, Cambridge 2013.

Bérard 1963

J. Bérard, *La Magna Grecia*, Torino 1963 [ed. orig. Paris 1957].

Braccesi - Nocita 2016

L. Braccesi - M. Nocita, *I fondatori delle colonie* (Hesperia: studi sulla Grecità d'Occidente 33), Roma 2016.

Carlier 1984

P. Carlier, *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg 1984.

Cassio 2014

A.C. Cassio, "Innovazioni linguistiche e tratti locali nei più antichi oracoli delfici", in Vannicelli 2014, 257-270.

Cordiano 2012

G. Cordiano, *Diodoro Siculo, Biblioteca Storica. Libri VI-VII-VIII. Commento storico*, Milano 2012.

Cuvigny 1980

M. Cuvigny, "Histoires d'amour", in R. Flacèliere - M. Cuvigny (éds.), *Plutarque. Œuvres morales*, vol. 10, Paris 1980, 109-132, 155-161.

De Luca 2008

G. De Luca, "Ecisti esiliati?", in L. Braccesi - F. Raviola - G. Sassatelli (a cura di), *Hesperia 22. Studi sulla grecità di Occidente*, Roma 2008, 9-32.

De Sanctis 1958

G. De Sanctis, *Ricerche sulla storiografia siceliota. Appunti da lezioni accademiche*, Palermo 1958.

## De Sensi Sestito 1991

G. De Sensi Sestito, “La storia italiota in Diodoro. Considerazioni sulle fonti per i libri VII-XII”, in E. Galvagno - C. Molè Ventura (a cura di), *Mito, storia, tradizione. Diodoro Siculo e la storiografia classica*, Catania 1991, 125-152.

## Dunbabin 1948

T.J. Dunbabin, *The Western Greeks. The History of Sicily and South Italy from the Foundation of the Greek Colonies to 480 B.C.*, Oxford 1948.

## Fontenrose 1978

J. Fontenrose, *Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley - Los Angeles - London 1978.

## Foster 2018

M. Foster, *The Seer and the City. Religion, Politics, and Colonial Ideology in Ancient Greece*, Oakland 2018.

## Giangiulio 1989

M. Giangiulio, *Ricerche su Crotona arcaica*, Pisa 1989.

## Giangiulio 2014

M. Giangiulio, “Storie oracolari in contesto”, in Vannicelli 2014, 211-232.

## Giangiulio 2023

M. Giangiulio, “Decentralising Delphi: Predictive Oracles, Local Knowledge and Social Memory”, in R.D. Woodard (ed.), *Divination and Prophecy in the Ancient Greek World*, Cambridge 2003, 139-168.

## Giangrande 1991a

G. Giangrande (a cura di), *Plutarco. Narrazioni d'amore. Testo critico, introduzione, traduzione e commento*, Napoli 1991.

## Giangrande 1991b

G. Giangrande, “Linguaggio e struttura nelle *Amatoriae narrationes*”, in G. D'Ippolito - I. Gallo (a cura di), *Strutture for-*

*mali dei Moralia di Plutarco. Atti del III Convegno plutarco*, Napoli 1991, 273-294.

Holland 1888

F. Holland, “De Alpheo et Arethusa”, in *Commentationes philologicae quibus Ottoni Ribbeckio LX aetatis, magistrarii Lipsiensis X annum exactum, congratulantur discipuli Lipsienses*, Lipsiae 1888, 383-414.

Jacoby 1904

F. Jacoby, *Das Marmor Parium*, Berlin 1904 [rist. Chicago 1980].

Kõiv 2001

M. Kõiv, “The Dating of Pheidon in Antiquity”, *Klio* 83.2 (2001), 327-347.

Kõiv 2019

M. Kõiv, “Reading Ancient Tradition: The Rulers of Archaic Corinth”, *Chiron* 49 (2019), 93-129.

Luraghi 1997

N. Luraghi, “Un *mantis* eleo nella Siracusa di Ierone: Agesia di Siracusa, Iamide di Stinfalo”, *Klio* 79.1 (1997), 69-86.

Luraghi 2002

N. Luraghi, “Antioco di Siracusa”, in Vattuone 2002a, 55-89.

Magnelli 1999

E. Magnelli, *Alexandri Aetoli testimonia et fragmenta*, Firenze 1999.

Magnelli 2000

E. Magnelli, “Alessandro Etolo poeta ‘di provincia’ (o i limiti del callimachismo)”, in R. Pretagostini (a cura di), *La letteratura ellenistica. Problemi e prospettive di ricerca*, Roma 2000, 113-126.

## Malkin 1987

I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden *et al.* 1987.

## Malkin 2004

I. Malkin, *I ritorni di Odisseo. Colonizzazione e identità etnica nella Grecia antica*, Roma 2004 [ed. orig. Berkeley - Los Angeles 1998].

## Mele 1983

A. Mele, “Crotone e la sua storia”, in *Crotone. Atti del XXIII convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-10 ottobre 1983*, Taranto 1984, 9-87.

## Mele 2015

A. Mele, “Eforo e le colonie greche d’Occidente I”, *IncidAntico* 13 (2015), 9-51.

## Mele 2016

A. Mele, “Eforo e le colonie greche d’Occidente II”, *IncidAntico* 14.2 (2016), 9-70.

## Morakis 2021

A. Morakis, “Archias, the Heracleids, the Bakhiads and the Foundation of Syracuse”, *AHB* 35.3-4 (2021), 102-124.

## Muscianisi 2021

D.G. Muscianisi, *La volontà infallibile di Delfi. Un occhio linguistico sugli oracoli di fondazione coloniale*, Parma 2021.

## Parke 1941

H.W. Parke, “The Sources of Vergil, Aeneid, III, 692-705”, *AJPh* 62.4 (1941), 490-492.

## Parke - Wormell 1956

H.W. Parke - D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, 2 vols., Oxford 1956.

## Parmeggiani 2003

G. Parmeggiani, "Ancora su Fidone di Eforo", *RSA* 33 (2003), 201-215.

## Parmeggiani 2011

G. Parmeggiani, *Eforo di Cuma. Studi di storiografia greca*, Bologna 2011.

## Pearson 1987

L. Pearson, *The Greek Historians of the West. Timaeus and his Predecessors*, Atlanta 1987.

## Prandi 2005

L. Prandi, *Memorie storiche dei greci in Claudio Eliano*, Roma 2005.

## Ragone 2006

G. Ragone, "Riflessioni sulla documentazione storica su Fidone di Argo", in C. Bearzot - F. Landucci (a cura di), *Argo: una democrazia diversa*, Milano 2006, 27-103.

## Ruiz-Montero 2003

C. Ruiz-Montero, "Text and Context in Plutarch's *Amatoriae narrationes* and Xenophon of Ephesus's *Ephesiaca*", *InvLuc* 25 (2003), 221-233.

## Suárez de la Torre 1994

E. Suárez de la Torre, "Gli oracoli relativi alla colonizzazione della Sicilia e della Magna Grecia", *QUCC* n.s. 48.3 (1994), 7-37.

## Tufano 2017

S. Tufano, "Storie d'amore", in E. Lelli - G. Pisani (a cura di), *Plutarco. Tutti i Moralia*, Milano 2017, 1480-87, 2802-2807.

## Vallet - Villard 1952

G. Vallet - Fr. Villard, "Les dates de fondation de Megara Hyblaea et de Syracuse", *BCH* 76 (1952), 289-346.

van Compernelle 1966

R. van Compernelle, "Syracuse, colonie d'Argos?", *Kokalos* 12 (1966), 75-101.

Vannicelli 2014

P. Vannicelli (a cura di), *Verbum Dei. Oracoli e tradizioni cittadine nella Grecia antica*, (*SemRom* n.s. 3.2), Roma 2014.

Vanotti 2003

G. Vanotti, "Il frammento 4 Jacoby di Ippi e la fondazione di *Rhegion*", *Athenaeum* 91.2 (2003), 523-530.

Vattuone 2002a

R. Vattuone (a cura di), *Storici greci d'Occidente*, Bologna 2002.

Vattuone 2002b

R. Vattuone, "Timeo di Tauromenio", in Vattuone 2002a, 177-232.

Visconti 2005

A. Visconti, "Diodoro e la storia spartana arcaica. Riflessioni in margine ad alcuni frammenti dell'VIII libro della *Biblioteca Storica*", in D. Ambaglio (a cura di), *Συγγραφή 7. Atti del convegno: "Epitomati ed epitomatori: il crocevia di Diodoro Siculo"*, Como 2005, 33-51.

Visconti 2009

A. Visconti, "Per una nuova edizione dei frammenti di Ippi di Reggio", in E. Lanzillotta - V. Costa - G. Ottone (a cura di), *Tradizione e trasmissione degli storici greci frammentari. In ricordo di Silvio Accame*, Tivoli 2009, 374-399.

Wilkinson 2013

C.L. Wilkinson, *The Lyric of Ibycus. Introduction, Text and Commentary* (*Sozomena* 13), Berlin - Boston 2013.

Will 1955

É. Will, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la civilisation de Corinthe des origines aux Guerres Médiqes*, Paris 1955.



FRANCESCO CAMIA - LAVINIO DEL MONACO\*

«*VERSO OCCIDENTE...*»:  
DA PAROS A DELFI A PHAROS  
(*SEG* 23 [1968], 489)

**Abstract.** Between the end of the 3<sup>rd</sup> and the early 2<sup>nd</sup> century BC the Pharians sent ambassadors to their motherland Paros, asking for help. The Parians decreed publicly to consult the Delphic oracle. The response, of which only three extremely fragmentary verses are preserved, was inscribed together with the Pharian and the Parian decrees on a stele which was set up in the Dalmatian island of Hvar (ancient Pharos). After providing a hypothetical reconstruction of the content (and meaning) of this metrical response, the present article offers a historical contextualization for it and tries to locate it within the extant Delphic oracular production.

**Keywords:** Pharos - Paros - Illyrians - Rome - Demetrius of Pharos

1. *Testo e contesto epigrafico: un caso di specie*

Nel 1960 Robert pubblicava un'epigrafe greca frammentaria di età ellenistica rinvenuta qualche decennio prima a Stari Grad sull'isola dalmata di Hvar, l'antica Pharos,<sup>1</sup> e vi riconosceva parte di un'iscrizione più ampia alla quale apparteneva anche un testo già noto da tempo, edito da Boeckh,<sup>2</sup> di cui lo stesso Robert aveva

---

\* I paragrafi 1-2 sono di L. Del Monaco, i paragrafi 3-4 di F. Camia.

<sup>1</sup> Robert 1960.

<sup>2</sup> *CIG* II 1837 b.

fornito un'interpretazione innovativa nel 1935.<sup>3</sup> I due frammenti (Figg. 1-2), denominati *a* e *b*, purtroppo mancavano di un contesto archeologico e topografico preciso; d'altra parte, a Hvar solo negli ultimi decenni sono state avviate delle campagne di scavo che hanno interessato Stari Grad, grazie soprattutto all'impegno di Kirigin.<sup>4</sup> Inoltre, va detto che Robert si avvale solamente delle foto che gli fornirono Rendić-Miočević e Raubitschek, non avendo la possibilità di fare un controllo autoptico dei due frammenti. In ogni caso la sua lettura e, come si vedrà, l'interpretazione complessiva diventarono subito il punto di riferimento obbligato per tutti gli studi successivi, benché nel tempo siano state avanzate proposte differenti sia riguardo l'integrazione di alcune sezioni del testo sia riguardo la datazione e, più in generale, il contesto storico nel quale inserire questo documento epigrafico. Tra le varie ricerche corre l'obbligo di menzionare soprattutto un articolo di Derow,<sup>5</sup> il quale poté finalmente effettuare un'autopsia sia del fr. *a*, conservato nel convento domenicano di Stari Grad, sia del fr. *b* custodito nei magazzini del Museo Archeologico di Zagabria; la sua lettura ha migliorato la trascrizione di alcuni punti controversi e ha consentito allo studioso di avanzare un'ipotesi più precisa in merito alla cronologia del documento, tra l'altro accettata da Gauthier.<sup>6</sup> Di seguito si ripropone il testo completo dell'iscrizione (fr. *a* + *b*):<sup>7</sup>

Fr. *a*    - - - - -

[- - -]. .ΗΛΙΑ ἀπεστάλη

[- - -]ου τοῦ Σκιουρίου.

*vacat*

[ἔπειδὴ Ῥωμαίων ἢ σύγκλη]ητος καὶ ὁ δῆμος φί-  
[λοι ὑπάρχοντες καὶ εὐνοῦς] τῇ πόλει τῇ Φαρίων

<sup>3</sup> Robert 1935 (= *Opera Minora Selecta* I, 302-326). Cfr. *SEG* 23 (1968), 489.

<sup>4</sup> Kirigin 2003, 205-211.

<sup>5</sup> Derow 1991.

<sup>6</sup> *BE* 1998, 198. Sulla cronologia del documento vd. *infra*, paragr. 3.

<sup>7</sup> *SEG* 23 (1968), 489, con Derow 1991, 261-263.

- 5 [ἐκ προγόνων ἀποδεδωκότες] ἡμῖν τὴν τε πόλιν  
 [ἡμῶν καὶ τοὺς πατρίο]υς νόμους καὶ χώρας ἢ-  
 [τις ὑπῆρχεν τῇ πόλει ἐν] τῇ νήσῳ ἔδωκαν ἡμῖν  
 [- - - τεσσ]αράκοντα καὶ τὴν συμμα-  
 [χίαν καὶ φιλίαν καὶ ἄλλ]α φιλάνθρωπα ἐποίησαν  
 10 [κύρια, δεδόχθαι τῷ δῆ]μῳ· ἀποστεῖλαι πρέσ-  
 [βεις πρὸς τοὺς οἰκιστὰς] Παρίους καὶ τοὺς συν-  
 [- - -]αίους τοὺς ἀνανε-  
 [ωσομένους τὴν προυπάρχο]υσαν ἡ[μί]ν συγγένει-  
 [αν καὶ παρακαλέσοντας εἰ]ς τὸ [βο]η[θ]ῆσαι εἰς ἔπα-  
 15 [νόρθωσιν τῆς πόλεως ἡμῶν κ]αθ' ὅσον ἄ[ν] ἐκάστη τῶν  
 [πόλεων . . . . . εὐκαιρῇ· ἀ]ναγράψαι [δ]ε τοῦ εἰσενε-  
 [χθέντος δόγματος εἰς στή]λη[ν] λ[ι]θί[ν]ην καὶ ἀναθεῖναι  
 [εἰς τὴν ἀγοράν (?)] τὸ ἀντίγραφον ὅ[π]ως καὶ τοῖς ἐπιγινομέ-  
 [νοις εἰς αἰὶ διαμένη ἢ μ]νήμη τῶν βοηθησάντων  
 20 [τῷ δῆμῳ. ἠρέθησαν πρ]έσβεις Ἀθηνᾶς Διονυσ[ι]-  
 [ου, - - - τυλος Πολυχάρμ]ου, Ἀντίπατρος Νικᾶ.  
 [Παρίων. ἔδοξεν τῇ βουλῇ κα]ὶ τῷ δῆμῳ· Τέλεισις  
 [Δημο- - - εἶπεν· ὑπὲρ] ὧν προεγράψαντο οἱ ἄρ-  
 [χοντες ὑπὲρ τῶν πρεσβευ]τῶν παρὰ Φαρίων, δεδό-  
 25 [χθαι· τοὺς ἄρχοντας . . . ]θαι αὐτοὺς ἐπὶ τὸν δῆμον  
 [- - -] γνώμην δὲ ξυμβάλλεσ-  
 [θαι τῆς βουλῆς εἰς τὸν δῆμ]ον ὅτι δοκεῖ τῇ βουλῇ  
 [τὸν δῆμον χρηματίσαι ? πε]ρὶ τούτου. Τέλεισις Δημο-  
 [- - - εἶπεν· τὰ μὲν ἄλλ]α τὴν τῆς βουλῆς· ἐπει-  
 30 [δῆ δὲ Φάριοι ἄποικοι ὄντες] τῆς ἡμετέρας πόλεως  
 [ἔξαπέστειλαν πρὸς ἡμᾶς] γράμματα καὶ πρεσβευ-  
 [τὰς Ἀθηνᾶν Διονυσίου, - - -]τυλον Πολυχάρμου, Ἀν-  
 [τίπατρον Νικᾶ, οἵτινες ἀ]πολογίσονται τὰ περὶ  
 [τὴν πόλιν γενόμενα συμπ]τώματα καὶ παρακαλ[ε]-  
 35 [σουσιν ἡμᾶς βοηθῆσαι αὐτο]ῖς εἰς ἐπανόρθωσιν τῆς  
 [πόλεως καθ' ὅσον ἂν εὐκ]αιρῶμες, ἐπελθόντες  
 [δὲ μετὰ τοῦ γραμματέως ἐπὶ] τε τὴν βουλὴν [καὶ τὸν]  
 [δῆμον διελέγησαν ἀκολο]ύθως τοῖς ἐν τοῖς [γράμ]-  
 40 [μασι κατακεχωρισμένο]ις, σπουδῆς καὶ φιλοτι-  
 [μίας οὐθὲν ἐλλείποντες· πε]ρὶ δὲ τούτων δεδόχθαι  
 [τῷ δῆμῳ· - - -]N . . .ITQYSAI . . .AMH

*lacuna*

fr. b [- - - ἄνδ]ρας τρεῖς· ταῦ[τα δὲ ἅπαντα εἶ]-  
 [ναι εἰς φυ]λακὴν καὶ σωτηρ[ίαν τῆς τε ἡμετέ]-  
 [ρας πόλεω]ς καὶ τῆς Φαρίων [καὶ - - - τῆς]  
 [πόλ]εως τῆς Φαρίων· καλ[έσαι δὲ καὶ τοὺς ἄρχον]-  
 5 [τας] ἐπὶ τὰ [ί]ερά εἰς τὸ πρυτ[ανεῖον τοὺς πρεσβευ]-  
 [τὰ]ς καὶ τὸν γραμματῆ κα[ὶ τοὺς ἥκοντας μετ' αὐ]-  
 [τ]ῶν ἄνδρας πάντας· ὁμο[ίως δὲ καὶ καλεῖν τοὺς]  
 πρεσβευτὰς καὶ τὸν γραμμ[ατῆ καὶ ἐπὶ τᾶλλα ἱερά]  
 πάντα ἕως ἄν παρεπιδημ[ῶσιν ὅταν ἱερά ποιῆι (?)]  
 10 ὁ δῆμος· ἐπαινέσαι δὲ αὐτ[οὺς ὅτι πεποίη]νται  
 τὴν ἐνδημίαν ἐν τῇ πόλε[ι καλὴν καὶ εὐσχή]-  
 μονα καὶ ἀξίαν [ἀμφοτέ]ρω[ν τῶν πόλεων· φυλάσσειν]  
 δὲ καὶ τοὺς ἄρχον[τας τ]ὰ γρά[μματα τὰ ἐκ Φάρου ἐν]  
 τῶι δημοσίωι μετὰ [τοῦ] γραμμ[ατέως· - - -]-  
 15 νους εἶπεν· τ[ὰ] μὲν ἄλλα [καθάπερ τῇ βουλῇ]  
 καὶ τῶι δήμωι· ἐλέσθαι δὲ [καὶ θεοπρόπους ἐκ τῶν]  
 πολιτῶν ἄνδρας{ας} ἕξ εἰς Δελφούς - - - καὶ ἕξει]-  
 ναι τῶι βουλομένωι κατ[- - -]-  
 τας πρεισβεῦσαι εἰς Δελ[φούς· ἐρωτᾶν δὲ τὸν θε]-  
 20 ὄν τίνι θεῶν ἢ θεᾶι θύων [ὁ Φαρίων δῆμος ἀβλα]-  
 βῆ τὴν τε πόλιν ἕξει κα[ὶ τὴν χώραν καὶ - - - τό]-  
 πων ἐφ' ἐτέρων καρτί[σ]ε[ται - - -].  
 Χρῆι [Θεός·]  
 Πραξιέπη πέμπειν Πά[ριον - - -]  
 25 πρὸς δυσμὰ[ς - -]πει Φ. .ΙΟΣ[- - -]  
 [- - -]ΩΜΟΥ[- - -]  
 - - - - -

L'epigrafe contiene una serie di testi relativi a una stessa vicenda di cui, suo malgrado, fu protagonista Pharos tra III e II sec. a.C. Tra questi, proprio nelle ultime righe del fr. *b*, compare un oracolo di cui purtroppo restano solamente poche parole; motivo per cui il documento fu schedato nei rispettivi repertori sia da Parke e Wormell<sup>8</sup> sia da Fontenrose.<sup>9</sup> Tuttavia, prima di analizzare nel dettaglio questo oracolo e proporne un'esegesi, è opportuno tentare per quanto possibile una ricostruzione dello spazio epi-

<sup>8</sup> PW 429.

<sup>9</sup> Fo. H56.



Fig. 1. Fr. *a* (da Kirigin 2003, tav. XXXVII, C).

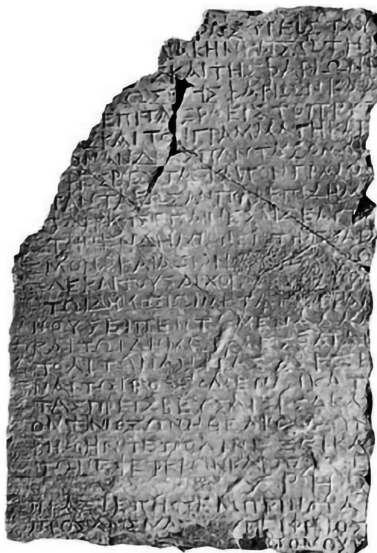


Fig. 2. Fr. *b*  
(da Kirigin 2003,  
tav. XXXVII, D).

grafico all'interno del quale esso risulta inserito e quindi del testo che lo ospita, poiché è chiaro che anche questa 'storia oracolare' si sviluppa tra le righe di un contesto, epigrafico appunto, nel quale trova il suo fondamento. Entrambi i fr. hanno uno spessore di 12 cm, sicché l'epigrafe risulta essere una stele che era certamente esposta in un luogo pubblico; le lettere sono alte 1 cm e sono scolpite dalla stessa mano, il che garantisce la pertinenza di *a* e *b* a un unico documento. Il fr. *a*, di cui si conserva solo il margine destro, per motivi testuali va collocato in alto a destra del campo epigrafico. Benché sia impossibile ricostruire i margini in alto e in basso, lo sviluppo lineare delle integrazioni sul lato sinistro – almeno di quelle concordemente accettate – consente di ipotizzare un totale di 35-40 lettere per ogni riga, aggiungendone all'incirca una ventina alle 15-19 conservate: il che significa che, in termini di misure, possiamo ricostruire una larghezza equivalente a poco più del doppio rispetto ai 24,5 cm attuali, calcolando anche la spaziatura sul bordo. Quanto al fr. *b*, di cui si conserva solo parte del margine sinistro, esso va collocato in basso a sinistra e certamente al di sotto del fr. *a*, dopo una lacuna purtroppo non calcolabile, così come resta impossibile da restituire il lato inferiore; quanto alla larghezza, applicando lo stesso procedimento si ottiene un totale pari a poco meno del doppio rispetto ai 30 cm conservati. Il risultato è una stele ricostruibile con un discreto margine di attendibilità almeno in larghezza, pari a circa 55 cm.

Come si diceva, l'epigrafe contiene una serie di testi: nelle parti conservate se ne possono individuare quattro, mentre un quinto probabilmente era trascritto dopo l'oracolo. Le prime due righe del fr. *a*, separate da un *vacat* di ben 3 cm, sono la parte finale di un documento più che un titolo: vi si riconoscono almeno un antroponimo al gen. (τοῦ Σκίουριου), riconducibile all'onomastica illirica, e un verbo (ἀπεστάλη) che forse suggerisce l'invio di un'ambasceria in qualche luogo. Dopo il *vacat*, alle ll. 3-21 si legge un decreto emanato da Pharos nelle cui motivazioni iniziali compare il vero invitato di pietra di tutta questa vicenda, cioè Roma (l. 3). I Romani sono designati come φίλοι (ll. 3-4) e, dopo

il riferimento alla restituzione della πόλις, dei πάτριοι νόμοι e della χώρα (ll. 5-6), si legge un numerale (l. 8: [- - -τεσσ]αράκοντα), interpretato da Robert come la durata per 40 anni della locazione di un territorio supplementare, e soprattutto si menziona esplicitamente una συμμαχία (ll. 8-9), forse rinnovata poco prima dell'approvazione dell'atto. Quindi nel dispositivo (ll. 10-21) compare l'oggetto del decreto, che consiste innanzitutto nella decisione di inviare degli ambasciatori presso due città: una è la madrepatria Paros (l. 11), mentre l'altra resta purtroppo avvolta nel mistero poiché del nome di questo popolo, certamente legato a Pharos da un rapporto di συγγένεια, sono leggibili solo le lettere finali (l. 12: [- - -]αίους). Robert proponeva di integrare [- - -'Αθην]αίους, Coppola [- - -'Ισθ]αίους;<sup>10</sup> difficile scegliere tra queste due ipotesi o altre, allo stato attuale delle conoscenze. In ogni caso, il motivo delle ambascerie è chiaro: Pharos ha bisogno di aiuto per una ἐπανόρθωσις τῆς πόλεως (ll. 14-15, 35), cioè un «raddrizzamento», una «restaurazione» della città, in seguito evidentemente a qualche fatto non meglio precisato.<sup>11</sup> Chiudono il dispositivo la decisione di scolpire il decreto su una stele e di collocarne una copia forse nell'agora a perenne memoria, infine i nomi dei tre ambasciatori designati. A l. 22 e senza soluzione di continuità è trascritto un secondo decreto: si tratta chiaramente dell'atto emanato da Paros in seguito alla richiesta di aiuto da parte della sua colonia, il quale si estende dalla l. 22 del fr. *a* alla l. 22 del fr. *b*. Questo decreto si apre con una 'formula di relazione'<sup>12</sup> che – come segnalava Robert – trova un confronto stringente in un altro decreto di Paros rinvenuto a Magnesia al Meandro e databile anch'esso tra III e II sec. a.C.;<sup>13</sup> i due decreti

<sup>10</sup> Coppola 1993, 115.

<sup>11</sup> Per il significato del termine ἐπανόρθωσις nell'ambito del lessico epigrafico, vd. n. 60.

<sup>12</sup> Ll. 23-24: [ὑπὲρ] ὧν προεγράψαντο οἱ ἄρ[χοντες]; da notare soprattutto il verbo προεγράψαντο.

<sup>13</sup> *I. Magnesia* 50.

parii sono peraltro accomunati dallo stesso formulario che riflette evidentemente una medesima procedura. In entrambi i casi il proponente (Τέλεισις nel decreto da Pharos, Καλλιθειίδης in quello da Magnesia) avanza due proposte: la prima nel consiglio (l. 25) e ha lo scopo di introdurre gli ambasciatori davanti al popolo perché possano esporre la richiesta, la seconda nell'assemblea (l. 29) e si presenta formalmente come un emendamento alla risoluzione del consiglio, risultando però nel nostro decreto più sviluppata. Infatti, nelle motivazioni viene sintetizzato tutto l'antefatto: in particolare, a l. 34 sono menzionati dei non meglio definiti συμπτώματα, cioè delle «disgrazie» capitate alla città, che appunto gli ambasciatori di Pharos esporranno al popolo di Paros al fine di avallare la loro richiesta di aiuto per la ἐπανόρθωσις τῆς πόλεως. Purtroppo, il fr. *a* si interrompe subito dopo la 'formula di risoluzione' alle ll. 40-41 (δεδόχθα[ι | τῶι δήμωι· - -]). Nella lacuna, probabilmente non molto ampia, era trascritto l'inizio delle decisioni prese che però continuano sul fr. *b*: vi si riconoscono quelle sulla nomina di una commissione di tre cittadini (l. 1), sull'invito al pritanoo (l. 5), infine sulla registrazione del decreto. A partire da l. 15 un nuovo personaggio, il cui nome resta incerto, propone un secondo emendamento che è scolpito in ἔκθεσις, cioè con una sporgenza di una lettera a sinistra rispetto alle righe precedenti proprio per metterlo in evidenza: si tratta della sezione più importante ai fini della nostra indagine, poiché qui vengono riferite le decisioni prese in merito a una consultazione dell'oracolo delfico. In primo luogo, fra i cittadini di Paros saranno scelti (l. 16: ἐλέσθαι δέ) sei θεοπρόποι (la parola è integrata) da inviare a Delfi; in secondo luogo, costoro domanderanno (l. 19: [ἐρωτᾶν δέ]) ad Apollo a quale dio o dea il popolo di Pharos possa fare sacrifici per avere la πόλις e la χώρα sicure e affinché possa raccogliere frutti (l. 22: καρπί[σ]ε[ται - -]) «da entrambi i luoghi», cioè quello di stretta pertinenza della città e quello dato in concessione per 40 anni se è valida l'ipotesi sul numerale τεσσαράκοντα del fr. *a*, l. 8 cui si accennava. In altre parole, questo secondo emendamento del decreto di Paros ci fa conosce-



re chi fa la consultazione (i sei θεοπρόποι) e qual è la domanda che viene posta: per il momento notiamo che, come evidenziava Robert, siamo di fronte a un bell'esempio di «consultation politique», proposta e deliberata dagli organi istituzionali della città secondo una procedura chiara e definita. Alle ll. 23-26 è trascritto l'oracolo vero e proprio, cioè la risposta che Apollo aveva dato ai sei θεοπρόποι, purtroppo conservata in modo frammentario: questo è il quarto dei testi che compongono l'epigrafe, al quale probabilmente doveva fare seguito un quinto testo ovvero il decreto emanato dal popolo citato sul fr. a, l. 12.

## 2. L'oracolo: ipotesi di ricostruzione

Come si è detto, l'oracolo trascritto sul fr. b, ll. 23-26 venne catalogato da Parke e Wormell al n. 429 del loro repertorio.<sup>14</sup> Nella scheda ci si limitava a indicare il consultante («The Parians») e la domanda; quindi, si proponeva una trascrizione del testo con delle ipotesi di integrazione e un brevissimo commento nel quale si diceva che la risposta era «apparently in hexameter verse»;<sup>15</sup> l'oracolo era inserito nell'ottavo periodo (190-130 a.C.), dunque veniva accolta la datazione di Robert. Qualche anno dopo, nella scheda H56 del repertorio di Fontenrose cambiava poco:<sup>16</sup> l'oracolo veniva schedato nel gruppo H, cioè era considerato contemporaneo all'evento storico narrato, e si proponeva una datazione intorno al 180 a.C., mentre quanto ai *modes of expression* era indicato come A1 (*clear commands*) e riguardo ai *topics* era schedato come 1b, cioè *res divinae* concernenti *sacrifices, offerings*. Da notare che con maggiore decisione Fontenrose considerava la risposta diretta e in versi. A dire il vero lo stesso Robert,<sup>17</sup> com-

<sup>14</sup> Parke - Wormell 1956, II, 174.

<sup>15</sup> Parke - Wormell 1956, II, 174.

<sup>16</sup> Fontenrose 1978, 261-262.

<sup>17</sup> *BE* 1958, 56.

mentando *The Delphic Oracle* di Parke e Wormell, non aveva risparmiato parole alquanto ruvide sia sulla scheda n. 429 sia, più in generale, su quella edizione che considerava poco approfondita soprattutto «dans le traitement négligent des inscriptions». <sup>18</sup> Come è ampiamente noto, nei classici lavori di Amandry, <sup>19</sup> Parke e Wormell <sup>20</sup> e Fontenrose <sup>21</sup> non veniva fatta alcuna distinzione tra i *testimonia* letterari ed epigrafici; inoltre, raramente nel computo veniva distinta l'epigrafe dal testimone oracolare, mentre questa sembra essere una distinzione assolutamente necessaria poiché, se uno stesso oracolo può essere citato in epigrafi diverse, accade anche che su una sola epigrafe siano menzionati più testimoni oracolari. <sup>22</sup> Sulla base dello spoglio di tutto il materiale disponibile ad oggi, risultano 59 epigrafi che menzionano oracoli attribuibili a Delfi provenienti da 18 poleis, per un totale di 63 testimoni: si tratta – se è lecito dire così – di una *geografia oracolare delfica* <sup>23</sup> assai interessante, nella quale va almeno notato che l'iscrizione di Pharos è quella più ad Occidente. Quanto alla cronologia, le epigrafi ricoprono un arco di tempo che va dalla metà del V sec. a.C. <sup>24</sup> fino al II-III sec. d.C., con un punto di addensamento tra IV e II sec. a.C., epoca alla quale risalgono i 2/3 dell'intera documentazione; riguardo agli argomenti, prevalgono nettamente le *res divinae*.

Ma torniamo al fr. *b*. Se la domanda è inserita all'interno del secondo emendamento del decreto di Paros, la risposta del dio è espressa in modo diretto e figura in allegato al decreto stesso con una impaginazione sulla quale vale la pena di soffermarsi un

---

<sup>18</sup> Robert 1960.

<sup>19</sup> Amandry 1950.

<sup>20</sup> Parke - Wormell 1956.

<sup>21</sup> Fontenrose 1978.

<sup>22</sup> E.g. come avviene su alcune iscrizioni da Callatis di II a.C., pubblicate da Avram - Lefèvre 1995.

<sup>23</sup> I luoghi di provenienza maggiormente rappresentati sono Atene e Delfi, rispettivamente con 18 e 16 epigrafi.

<sup>24</sup> In realtà è probabile che la datazione di *IG I<sup>3</sup> 7*, sulle prerogative del *genos* dei Praxiergidae, debba essere abbassata di qualche anno.

poco. Innanzitutto, il testo dell'oracolo è preceduto a l. 23 da un titolo con lettere più grandi il cui verbo  $\chi\rho\eta\iota$  è rientrante di ca. 20 cm dal margine sinistro: se il titolo era centrato, dobbiamo calcolare la stessa rientranza a destra. Dopo il verbo, Robert leggeva il *theta* di  $\Theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ , che invece Derow integra: a livello testuale cambia poco, così come a livello di spazio epigrafico. A l. 24 inizia la risposta del dio, che rispetta l'impaginazione in ἔκθεσις iniziata a l. 15 come se la domanda (che si recupera indirettamente dal secondo emendamento) e la risposta (riferita direttamente in allegato) fossero graficamente rese in un unico corpo. La l. 24 conserva 17 lettere: all'incirca altrettante, o poco più, possono essere integrate a destra. Lo stesso si può dire per la l. 25, che però risulta più danneggiata, mentre della l. 26 restano solo alcune lettere, peraltro di non semplice lettura. Ma va soprattutto notato che l'oracolo è in versi esametrici: già Boeckh scriveva «Oraculum carmine conceptum fuit»,<sup>25</sup> seguito con decisione dalla maggior parte degli studiosi. Qualche riserva fu espressa da Parke e Wormell e inizialmente da Amandry,<sup>26</sup> il quale tuttavia nel suo ultimo intervento su Delfi tornava sui suoi passi ammettendo che l'ordine delle parole a l. 24 e soprattutto l'espressione  $\pi\rho\acute{o}\varsigma$   $\delta\upsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  all'inizio di l. 25 «[...] indiquent que le texte de cet oracle était en vers».<sup>27</sup> Questo significa che, nei limiti di una ragionevole approssimazione, noi possiamo agganciare il numero delle lettere integrabili allo schema metrico. Proviamo dunque a leggere il testo dell'oracolo. A l. 24 Boeckh integrava  $\Pi\acute{\alpha}[\rho\iota\omicron\nu - - -]$ ,<sup>28</sup> Hiller von Gaertringen proponeva  $\Pi\acute{\alpha}[\rho\iota\omicron\upsilon\varsigma - - -]$  come soggetto di  $\pi\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\iota\nu$ ,<sup>29</sup> Brunšmid e Parke - Wormell  $\pi\alpha[- - -]$  con *pi* minuscolo:<sup>30</sup> l'ipotesi dell'etnico da riferire all'antroponi-

---

<sup>25</sup> *CIG* II 1837 b.

<sup>26</sup> Robert 1960, 535 n. 2 chiosava: «C'est l'effet d'un partie-pris obstiné».

<sup>27</sup> Amandry 1997, 206 n. 33.

<sup>28</sup> *CIG* II 1837 b.

<sup>29</sup> *IG XII Suppl.* 200.

<sup>30</sup> Brunšmid 1898; Parke - Wormell 1956, II, 174.

mo in accusativo Πραξιέπη<sup>31</sup> è di gran lunga quella più comunemente accettata. Le 17 lettere conservate corrispondono quasi interamente ai primi tre *metra* dell'esametro, mentre quelle da integrare – poco più di 17 – devono corrispondere a 7-9 sillabe, cioè a poco meno del secondo emistichio. Cosa poteva esserci scritto? Difficile dirlo. Forse si forniva qualche notizia in più su Πραξιέπης; oppure, in alternativa, non è da escludere che fosse presente la formula λῶιον καὶ ἄμεινον completa o in parte, nel rispetto dello spazio calcolato, della metrica e della sintassi. In tal senso, anche l'integrazione Πα[ρίοις- -] al dativo non sarebbe fuori luogo, così da recuperare una struttura e una formularità più adatte al contesto. Qualcosa del tipo «Il dio vaticina: ai Parii è migliore (e/o preferibile) inviare Πραξιέπης...». Il confronto più immediato è quello con l'iscrizione paria dell'*Archilocheion* (SEG 15 [1958], 517) dove i primi tre oracoli (in prosa e in citazione indiretta) sono introdotti dalla stessa formula Μνησιέπει ὁ θεὸς ἔχρησε λῶιον καὶ ἄμεινον εἴμεν (col II, ll. 1, 8, 14), seguita prima da participi congiunti all'antroponimo in dativo, poi dagli infiniti θύειν δὲ καὶ καλλιερεῖν con la lista delle divinità, infine – almeno per i primi due oracoli (col II, ll. 7, 13) – dall'ordine di inviare dei *soteria* a Delfi (σωτήρια πέμπειν); nel nostro caso, Πραξιέπη πέμπειν è posto enfaticamente all'inizio del verso, come se fosse lo stesso Πραξιέπης a concedere la salvezza. Ma è solo una suggestione.

Ancora più complicata è la l. 25: l'unica lettura certa è quella delle parole iniziali πρὸς δυσμάς. L'espressione, in *enjambement*, significa «verso il tramonto», ma è chiaro che qui assume un valore geografico e indica «verso Occidente». Il termine è piuttosto raro, ma è comunque attestato in diverse fonti letterarie: si trova e.g. in Erodoto<sup>32</sup> e soprattutto nei *Persiani* di Eschilo (v. 232) laddove il coro, rispondendo ad Atossa, dice che Atene si

<sup>31</sup> Nome peraltro tipicamente pario, che ricorda il Μνησιέπης dell'iscrizione di metà III a.C. relativa all'*Archilocheion* (SEG 15 [1958], 517); vd. *infra*.

<sup>32</sup> Hdt. 2.31; 3.104.

trova πρὸς δυσμὰς ἄνακτος Ἡλίου. Anche nelle fonti epigrafiche, accanto alle occorrenze singole del termine come a Delo<sup>33</sup> o a Megalopoli in Arcadia,<sup>34</sup> esso risulta attestato per lo più nell'espressione πρὸς ἡλίου δυσμὰς, e.g. ad Atene<sup>35</sup> e a Delo,<sup>36</sup> ovvero ποτὶ δυσμὰς ἁλίου ad Ambracia.<sup>37</sup> Nella nostra epigrafe, dopo il *sigma* di δυσμὰς (di cui peraltro si conserva il tratto superiore, e dunque non sarebbe eccessiva una trascrizione con puntino sotto) e prima delle lettere ΠΕΙ, c'è lo spazio per due-tre lettere: forse è troppo poco per proporre πρὸς δυσμὰς [ἡλίο]-υ, anche se effettivamente prima del *pi* si vede un tratto obliquo compatibile con quello di uno *psilon*. D'altra parte, dopo ΠΕΙ compare una parola che è stata letta in modo vario poiché due delle lettere centrali sono incerte: Parke e Wormell integravano Φί[λ]ιος e quindi proponevano πρὸς δυσμὰ[ς? πέμ?]πει Φί[λ]-ιος [Ζεύς?],<sup>38</sup> Amandry integrava Φά[ρ]ιος e dunque ipotizzava πρὸς δυσμὰς(?) [πέμ?]πει Φά[ρ]ιος,<sup>39</sup> Brunšmid annotava che anche ΦΡ.ΙΟΣ fosse possibile,<sup>40</sup> più cautamente Robert e Derow lasciavano in sospeso la questione.<sup>41</sup> Cosa che anche a noi pare buona e giusta; solamente, è possibile aggiungere le sillabe metriche mancanti le quali, di fatto, corrispondono a quelle della linea precedente.

Ultima osservazione, che non è un dettaglio. Da quello che si può constatare, almeno nella parte conservata l'oracolo non risponde affatto alla domanda che i sei θεοπρόπτοι avevano avuto mandato di porre. Infatti, noi ci attenderemmo un responso che segua lo schema binario della domanda, cioè a quale dio o dea il

<sup>33</sup> ID 442, l. 227 (179 a.C.).

<sup>34</sup> IG V 2, 443, ll. 41, 42 (II-I a.C.).

<sup>35</sup> Agorà XIX, Leases L 4b, l. 41 (265/264 a.C. o 251/250 a.C.).

<sup>36</sup> ID 290, l. 156 (246 a.C.); 338, fr. C, l. 5 (224 a.C.); 486, l. 4 (175-166 a.C.).

<sup>37</sup> SEG 35 (1985), 665, l. 29 (160 a.C.).

<sup>38</sup> Parke - Wormell 1956, II, 174.

<sup>39</sup> Amandry 1950, 155.

<sup>40</sup> Brunšmid 1898.

<sup>41</sup> Robert 1960, 537: «Le reste se dérobe»; Derow 1991, 263.

popolo di Pharos possa fare sacrifici per ottenere un buon esito della richiesta; in altre parole, dovremmo attenderci un responso di tipo abituale, con uno o più nomi di divinità. Invece, almeno nei primi due versi il dio ordina tutt'altro e cioè di inviare «verso Occidente» un certo Πραξιέπτης, che sembra rivestire il ruolo di un nuovo 'fondatore'; tanto che Amandry si è chiesto se i Parii non avessero riprodotto – o quantomeno citato – un decreto più antico risalente al momento della fondazione del 385 a.C. per ricordare i legami che li univano a Pharos.<sup>42</sup> Insomma, se è lecito dire così, il 'sugo' di tutta questa *storia oracolare* pare essere un po' più saporito di quanto potesse sembrare a prima vista.

### 3. *Il contesto storico: la cronologia di SEG 23 (1968), 489*

Lo stato frammentario dell'iscrizione presentata nelle pagine che precedono costituisce un ostacolo alla definizione del contesto storico in cui collocare le vicende ricostruibili attraverso i documenti inclusi in essa, dal che deriva un'oggettiva difficoltà a stabilire la precisa cronologia dell'epigrafe. Lo dimostra la sua stessa vicenda 'editoriale'. Il primo frammento a essere pubblicato (*b*) era stato collegato all'azione dei pirati illirici dall'*editor princeps* (Boeckh), che lo interpretava come un decreto di Pharos sull'accoglienza di ambasciatori inviati da un'altra città e lo datava prima dell'intervento di Roma.<sup>43</sup> La pubblicazione da parte di Robert del nuovo frammento (*a*), nel quale si fa riferimento a un'alleanza coi Romani, riaprì la questione cronologica riportando al centro dell'attenzione il periodo delle guerre illiriche, come riconosciuto da Robert.<sup>44</sup> In effetti, la menzione del senato

---

<sup>42</sup> Amandry 1997, 206: «Je me suis demandé si les Pariens n'avaient pas reproduit un antique décret de fondation pour rappeler les liens ancestraux qui les unissaient à Pharos. Mais rien non plus, dans ce qui précède, ne justifierait ce rappel».

<sup>43</sup> *CIG* II 1837 b; cfr. Robert 1935, 490.

<sup>44</sup> Robert 1960, 537-539; vd. anche Robert 1935, 503.

e del popolo di Roma in apertura del decreto di Pharos, con la designazione dei Romani come φίλοι (fr. *a*, ll. 3-4), e l'esplicito riferimento a una συμμαχία (fr. *a*, ll. 8-9) indirizzano verso la fase del primo intervento di Roma a est dell'Adriatico, nel tardo terzo secolo, in risposta alla piaga della pirateria illirica. I Romani sostennero due scontri principali contro gli Illiri nell'arco di dieci anni. Nel 229-228 a.C. (I guerra illirica) essi sconfissero la regina Teuta e le sottrassero diversi possedimenti anche grazie all'appoggio di Demetrio di Pharos, che fu ricompensato con alcuni di questi territori. Benché l'esatta condizione delle città greche della costa dalmata alla fine della prima guerra contro gli Illiri non sia chiara, è verosimile che esse venissero di fatto a trovarsi sotto l'influenza (più o meno formalizzata – vd. *infra*) di Roma. Dieci anni dopo, i Romani furono costretti a intervenire nuovamente a causa del voltafaccia di Demetrio, che nel frattempo si era alleato con gli Illiri. Pur non aderendo a questa ribellione, Pharos ne subì suo malgrado le conseguenze. Nel 219 a.C., infatti, il generale Lucio Emilio Paolo distrusse la patria di Demetrio, il quale in quello stesso anno vi si era asserragliato con soldati illirici prima di cercare rifugio presso Filippo V di Macedonia.<sup>45</sup> Pharos fu dunque punita sul campo, ma subito dopo le fu permesso dal senato di riacquisire la condizione di polis autonoma, come si evince dall'iscrizione: una volta cacciato Demetrio, i Romani restituirono a Pharos lo statuto cittadino, le sue leggi e il suo territorio (fr. *a*, ll. 5-7).<sup>46</sup> Dal testo dell'iscrizione si evince che oltre a generici privilegi (φιλόανθρωπα) lo statuto riacquisito da Pharos per volontà di Roma prevedeva una συμμαχία, che sembra essere stata rinnovata<sup>47</sup> in quel frangente, ovvero alla fine della II guerra

<sup>45</sup> Pol. 3.18-19; App. *Ill.* 8.23-24.

<sup>46</sup> Secondo Errington 1989, 93 alla città venne riconosciuto lo stesso statuto delle altre città (greche e illiriche) che dieci anni prima, al termine della I guerra illirica, erano state poste sotto la sfera di influenza romana. Cfr. Braccesi 1977, 327-332.

<sup>47</sup> Questo è il senso dell'espressione τὴν συμμα[χίαν καὶ φιλίαν καὶ τᾶλλ]α φιλόανθρωπα ἐποίησαν | [κύρια] (fr. *a*, ll. 8-10), ipotizzata da Ro-

illirica (219 a.C.). Tuttavia, Robert individuava due ostacoli alla datazione dell'iscrizione – e delle vicende cui essa si riferisce – al periodo delle guerre illiriche, uno di ordine paleografico, l'altro propriamente storico (o di sostanza, come lo definisce Derow),<sup>48</sup> preferendo dunque datare l'iscrizione nel corso del II secolo, forse in relazione con lo scontro di Roma con il re illirico Genzio, che i Romani sconfissero nel 168 a.C.,<sup>49</sup> se non più tardi.<sup>50</sup>

Secondo Robert, la menzione del rinnovo dell'alleanza coi Romani è problematica dal momento che il primo contatto di Pharos coi Romani daterebbe al 219-218 a.C., mentre nel 229-228 a.C., alla fine della I guerra illirica, la città sarebbe stata ceduta dai Romani a Demetrio, che li aveva aiutati contro gli Illiri aprendo loro le porte della città.<sup>51</sup> L'obiezione sollevata dal grande epigrafista non rappresenta in realtà un ostacolo insormontabile. La questione ruota attorno al tipo di alleanza stipulata con Roma da Pharos. Secondo Derow, un formale trattato tra Pharos e Roma sarebbe stato stipulato alla fine della I guerra illirica per essere poi rinnovato nel 219 a.C., alla fine della II guerra illirica. Questa alleanza farebbe parte di una serie di trattati formali che Roma avrebbe stipulato subito dopo la I guerra illirica con le città greche della

---

bert 1960, 512 (che rileva però l'assenza di confronti epigrafici); il testo sarebbe ancora più esplicito secondo Bousquet 1961, 592 che proponeva di integrare τὴν συμμαχίαν ἀνανεώσαντο, καὶ ἄλλα φιλόθροπα ἐποίησαν [τοῦ ἡμίτυ].

<sup>48</sup> Derow 1991, 265: «a matter of substance».

<sup>49</sup> Liv. 44.30-32.

<sup>50</sup> Robert 1935, 506-507; Robert 1960, 540-541. *Contra* Braccesi 1977, 326 e n. 47.

<sup>51</sup> Robert 1960, 539. Cfr. Polaschek 1938, 1863-1864; Holleaux 1952, 89-91; Braccesi 1977, 327; ma vd. Derow 1991, 265-266, che puntualizza come le fonti non dicano espressamente che Pharos passò sotto il controllo di Demetrio; *contra*, Eckstein 2008, 47, nota come Pol. 5.108.7, dove si fa riferimento alla riconquista di Pharos da parte di Demetrio, dimostri inequivocabilmente che l'isola era stata un possedimento di Demetrio. In realtà, come si dirà (vd. *infra*), ai fini della datazione dell'iscrizione non è tanto rilevante la condizione di Pharos alla fine della I guerra illirica quanto la natura della συμμαχία menzionata nell'epigrafe.



costa adriatica.<sup>52</sup> Secondo Eckstein, invece, non è affatto chiaro che l'iscrizione si riferisca a un formale trattato di alleanza, dal momento che il sintagma *συμμαχία καὶ φιλία* (fr. *a*, ll. 8-9) è la resa in greco del latino *amicitia et societas*, espressione che il più delle volte indica solamente un informale status di amicizia; per Eckstein, di conseguenza, la conclusione più verosimile è che «the Pharians, historically, did not have a treaty of alliance with Rome – only *amicitia*».<sup>53</sup> Non è evidentemente questa la sede per riprendere la discussione sull'esistenza di alleanze formalizzate tra Roma e Pharos (e le altre città greche della costa illirica) in una fase così risalente dell'imperialismo romano. Basti qui rilevare che se si interpreta la *συμμαχία* cui fa riferimento l'iscrizione come una condizione (non formale) di *amicitia* (e in effetti non c'è alcuna testimonianza sicura dell'esistenza di un trattato formale di alleanza tra Pharos e Roma), tale 'amicizia' può essere stata rinnovata alla fine della II guerra illirica (219 a.C.); in questo modo decade anche la difficoltà che era stata sollevata da Robert.

Al di là della questione propriamente storica, Robert era stato indotto a dubitare della datazione dell'iscrizione al periodo delle guerre illiriche anche da considerazioni di natura paleografica. Alcune caratteristiche della scrittura potrebbero indirizzare verso una cronologia più tarda. Segnatamente, Robert individuava nella «forme récente» della lettera *zeta* (*Z*) e nel ricorrere di casi di *iota* non ascritto nel nuovo frammento (*a*) i due ostacoli principali a datare l'iscrizione prima del II sec. a.C.<sup>54</sup> Tuttavia, come

---

<sup>52</sup> Derow 1991, 261-270; cfr. Coppola 1993, 126, che parla di «veri e propri trattati di alleanza». Braccisi 1977, 335, riteneva possibile identificare, seppur «con leggera forzatura», la *συμμαχία* dell'iscrizione con l'alleanza contratta nel 229 a.C. tra Roma e Demetrio di Faro.

<sup>53</sup> Eckstein 2008, 45-47 (cit. p. 47). Eckstein fa notare che non c'è alcuna testimonianza di formali trattati di alleanza tra Roma e una delle entità politiche dell'Illiria; la stessa Epidamno, ancora negli anni Quaranta del I secolo a.C., era legata a Roma da un semplice rapporto informale di *amicitia et societas* (Cic. *Fam.* 14.1.7).

<sup>54</sup> Robert 1960, 539-540; vd. anche Robert 1935, 505-506.

già rilevato da Derow,<sup>55</sup> che a differenza di Robert poté visionare autopticamente anche il fr. *a*, le caratteristiche paleografiche dell'iscrizione sono tutt'altro che dirimenti per la sua cronologia: la lettura  $\pi\rho\epsilon\iota\zeta\beta\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$  di Robert (fr. *b*, l. 19) va corretta in  $\pi\rho\epsilon\iota\sigma\beta\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$  (col *sigma*);<sup>56</sup> quanto allo *iota*, in realtà esso risulta essere più volte ascritto, in entrambi i frammenti, in particolare dopo *omega* e dopo *alpha* (non dopo *eta*). Riguardo alle altre lettere, in particolare *alpha* con barra spezzata, *pi* con barre verticali simmetriche (e barra orizzontale che sporge oltre le barre verticali), *epsilon* con barre orizzontali di lunghezza pressoché uguale, difficilmente la loro forma può essere considerata un sicuro *terminus post quem*, tanto più che alcune di queste forme non ricorrono in maniera esclusiva; ad esempio, *alpha* è presente sia con la barra orizzontale che con la barra curva. Quindi, oltre a ribadire, in generale, la prudenza notoriamente richiesta nell'utilizzare i caratteri paleografici per datare un'iscrizione entro margini temporali piuttosto ristretti (soprattutto a partire dall'età ellenistica), nel caso specifico ci sentiamo di sottoscrivere la considerazione di Derow riguardo al fatto che l'aspetto piuttosto trascurato della scrittura di *SEG 23* (1968), 489 dovrebbe trattenere dalla tentazione di porre eccessiva enfasi sulla forma delle lettere per la definizione della sua cronologia,<sup>57</sup> tanto più in un contesto geografico per il quale i confronti sono praticamente inesistenti, come peraltro ammetteva lo stesso Robert.<sup>58</sup>

---

<sup>55</sup> Derow 1991, 266.

<sup>56</sup> Cfr. *ibidem*, 264, *ad loc.* Robert trascrive un altro *zeta* all'inizio del fr. *a* (l. 1: ΖΗΑΙΑ), ma le tracce di lettere prima dell'*eta* sono così labili da non consentire di restituire alcuna lettera specifica (vd. Derow 1991, 261, *ad loc.*: . . ΗΑΙΑ).

<sup>57</sup> Cfr. Derow 1991, 266, che richiama l'attenzione sulla caratterizzazione della scrittura (in riferimento nello specifico al fr. *b*, ma l'aspetto paleografico generale è lo stesso nei due frammenti) da parte di Robert come «assez rapide et négligée» (Robert 1935, 505). Anche Braccesi 1977, 335, sottolinea il «margine di elasticità» del dato paleografico.

<sup>58</sup> Che menziona le «réserves que l'on puisse faire sur la datation par l'écriture dans un pays dont on possède si peu d'inscriptions» (Robert 1960, 539-540).

Pur non escludendo una cronologia più bassa per il documento in questione,<sup>59</sup> alla luce delle precedenti considerazioni riteniamo lo scenario delle guerre illiriche – così come esso è ricostruibile attraverso le fonti letterarie – storicamente conforme ai dati ricavabili dall'iscrizione. In particolare, indirizzano verso questo contesto la 'ingombrante' presenza di Roma e la condizione di estrema difficoltà di Pharos, col duplice riferimento all'esigenza di un «raddrizzamento» (ἐπανόρθωσις). Riguardo a quest'ultimo termine, se la cronologia qui proposta per l'iscrizione coglie nel segno, esso risulta evidentemente compatibile con la distruzione che, suo malgrado, la città di Pharos subì nel 219 a.C. per mano dei Romani,<sup>60</sup> i quali, tuttavia, dopo la fuga di Demetrio (e la resa della città) la perdonarono beneficandola.<sup>61</sup> Benché il bersaglio ultimo dei Romani non fosse propriamente la città, che probabilmente non fu rasa al suolo,<sup>62</sup> bensì Demetrio, il pugno duro mostrato da Roma potrebbe di per sé giustificare la scelta di

<sup>59</sup> Accolta ad esempio in Curty 1995, 74-76 n° 3; vd. anche Amandry 1997, 205-206 n. 33. Può essere significativo quanto rilevato nel 1976 da J. e L. Robert: «cette question [*scil.* la cronologia dell'iscrizione] ne nous parait pas actuellement susceptible d'une solution» (*BE* 1976, 349).

<sup>60</sup> Secondo Robert 1960, 517-519, il termine ἐπανόρθωσις è usato qui nel senso materiale di «ricostruzione». Naturalmente, ciò non costituisce la prova che l'evento distruttivo cui tale termine potrebbe riferirsi siano proprio le guerre illiriche. D'altra parte, crediamo che non si possa escludere *a priori* che il termine abbia (anche) un significato metaforico, nel senso di un ristabilimento dell'ordine dopo una fase di 'sbandamento' (i due concetti, distruzione materiale e sconvolgimento sociale e politico, non sono tra loro incompatibili); si veda il decreto onorario da Atene per Timostene di Caristo, datato al 228/227 a.C. (*IG* II/III<sup>2</sup> 1, 1135), nel quale il verbo ἐπανορθόω è direttamente connesso alla libertà democratica e assume quindi una connotazione semantica di natura politica (l. 13: τὴν ἑ[λ]ευθε[ρ]ία[ν] ἐ[π]ανορθώσαντας). I termini συμπτώματα e ἐπανόρθωσις ricorrono insieme nella lettera di Laodice III agli Iasei (*I.Iasos* 4, ll. 7 e 31) in riferimento a un terremoto e a scorribande militari [ringraziamo molto Roberta Fabiani per averci segnalato questo parallelo].

<sup>61</sup> Come già notato, l'iscrizione fa riferimento a privilegi (fr. a, l. 9: φιλάναθρονα).

<sup>62</sup> Può darsi che i Romani abbiano distrutto solo le installazioni militari; cfr. Robert 1935, 538 n. 6; Errington 1989, 93; vd. Braccesi 1977, 331 e n. 62.

Pharos di rivolgersi alla lontana madrepatria Paros piuttosto che tentare la via che conduceva al senato, teoricamente perseguibile considerata la buona disposizione mostrata da Roma verso la città dopo la disgrazia occorsa a quest'ultima. Peraltro, non riteniamo che questo aspetto (ovvero il fatto di non essersi rivolta direttamente a Roma), opportunamente evidenziato da Lorenzo Braccesi, imponga – come suggerito da quest'ultimo – di collocare le vicende richiamate dall'iscrizione nel contesto della I guerra macedonica, periodo in cui Roma era impegnata nella guerra annibalica e doveva fronteggiare la minaccia derivante dall'accordo segreto tra Annibale e Filippo V di Macedonia,<sup>63</sup> il che spiegherebbe perché Pharos non si sia rivolta al senato.<sup>64</sup> Ma questa ricostruzione presuppone che dopo la I guerra illirica (229-228 a.C.) Roma esercitasse sulle città greche della costa adriatica un vero e proprio 'protettorato' nel senso moderno del termine, e che quindi esse fossero in certo qual modo obbligate a rivolgersi in primo luogo alla nuova potenza mediterranea; si tratta però di un'interpretazione che non è dimostrabile e che rischia quindi di essere forzata.<sup>65</sup> Roma si era affacciata da pochi anni, per la prima volta, al di là dell'Adriatico, e benché le città greche della costa illirica avessero beneficiato del suo aiuto contro le scorribande dei pirati, possiamo presumere che esse nutrissero qualche giustificato timore nei confronti dei Romani, pur senza poterne prevedere con piena contezza l'irresistibile ascesa che li avrebbe portati di lì a poco a imporsi su tutto il Mediterraneo. Più in generale, può essere utile rilevare come ancora per tutto il secondo secolo Roma si sia mostrata piuttosto restia a intervenire nelle 'beghe' interne al

---

<sup>63</sup> Accordo che tra l'altro prevedeva, in caso di vittoria, la cessione da parte di Roma alla Macedonia anche della città di Pharos (Pol. 7.9.12-13).

<sup>64</sup> Braccesi 1977, 332-334, per il quale «è in questo periodo, estendibile a tutto l'arco della I guerra macedonica (215-205 a.C.), che Pharos, già in precaria situazione di sopravvivenza in seguito alle vicende della recente guerra illirica, si trova ad essere completamente abbandonata a sé stessa» (cit. a p. 334).

<sup>65</sup> Secondo Eckstein 2008, 54 si può al massimo parlare di una «sphere of influence» romana.

mondo delle poleis, come mostrano i documenti epigrafici relativi all'intervento arbitrato del senato per la risoluzione di controversie (quasi esclusivamente di tipo territoriale) tra le città greche.<sup>66</sup>

In conclusione, seppur a livello di ipotesi si può a nostro parere sostenere che la polis di Pharos, uscita 'con le ossa rotte' dalla II guerra illirica, abbia deciso di chiedere aiuto alla sua lontana madrepatria, secondo una pratica di cui esistono in età ellenistica diversi paralleli epigrafici, talvolta secoli dopo la fondazione della colonia, come era già stato rilevato da Robert.<sup>67</sup> Attraverso la mediazione di Paros, questa richiesta di aiuto fu 'canalizzata' verso Delfi: essa può quindi essere annoverata tra le forme di «interrelazione sviluppatasi, in epoca successiva alla fondazione, tra le città di origine coloniale e il santuario pitico», come le definisce Mario Lombardo, che enumera al primo posto le «consultazioni dell'oracolo pitico in varie circostanze problematiche della vita della 'colonia'». <sup>68</sup>

#### 4. Oracoli, colonizzazione e documentazione epigrafica

Benché lacunoso, l'oracolo dato a Paros in relazione alla sua colonia Pharos occupa un posto di rilievo nella produzione oracolare epigrafica delfica. Per contenuto, esso appartiene al gruppo dei responsi relativi alle *res divinae*. Questa tipologia, attestata anche tra gli oracoli traditi per via letteraria, è di gran lunga la più numerosa tra gli oracoli pitici conservati per via epigrafica, più dei 2/3 dei quali riguardano questioni sacre. L'oracolo di Paros

---

<sup>66</sup> Nella maggior parte dei casi, attestati epigraficamente, di controversie territoriali tra città greche, Roma delegò a un'altra città la funzione di arbitro; cfr. Camia 2009.

<sup>67</sup> Robert 1935, 498-499; Robert 1960, 519-520. A seguito della contesa tra la polis di Abdera e il re trace Kotys, furono due cittadini della madrepatria Teos a recarsi a Roma per intercedere in favore della colonia (*Syll*<sup>3</sup> 656; cfr. Camia 2009, 160-163; Adak - Thonemann 2022, 173-200).

<sup>68</sup> Lombardo 2011, 144.

rientra a sua volta nel sottoinsieme più numeroso tra gli oracoli epigrafici di contenuto religioso, ovvero quello dei responsi che prescrivono di sacrificare o di rivolgere offerte a determinate divinità. Nell'ambito di questo gruppo, tuttavia, il responso qui in esame rappresenta un caso particolare per diversi motivi.

In primo luogo, si tratta di uno degli unici due casi in cui il sacrificio è direttamente riconducibile a una finalità precisa. L'altro esempio è fornito da un'iscrizione di età imperiale avanzata proveniente da Tralles, nella quale è riportato l'oracolo dato da Apollo Pizio alla città caria per il tramite del sacerdote di Zeus.<sup>69</sup> In entrambi i casi, il fine è la salvezza della città consultante (più precisamente, nel caso di Paros, quella della sua colonia).

Un'altra caratteristica, ancor più significativa, consiste nel fatto che si tratta di uno dei pochissimi oracoli delfici di tipo epigrafico relativi alla colonizzazione.<sup>70</sup> Nel pario di nome Praxiepes che il dio ordina di inviare verso Occidente (evidentemente a Pharos) si può ravvisare la figura di un rifondatore. Significativamente, la richiesta di aiuto mossa da Pharos è legata all'esigenza di una «restaurazione» (ἐπανόρθωσις), forse resasi necessaria a seguito della distruzione – può darsi solo parziale, ma poco importa dal punto di vista simbolico – inferta alla città nel contesto della II guerra illirica, come si è visto.<sup>71</sup> Che Praxiepes fosse un nuovo ecista era già stato evidenziato da Rubensohn alla metà del secolo scorso; lo stesso concetto è stato ribadito da Robert e, più

---

<sup>69</sup> PW 471; Fo. H68; And. 133 (*I.Tralles* 1).

<sup>70</sup> Più numerosi sono gli oracoli della Pizia relativi alla colonizzazione traditi per via letteraria. Tuttavia, come nota Lombardo 2011, 141, il numero di colonie greche per le quali si dispone di tradizioni di fondazione basate su oracoli (ca. 15) è estremamente esiguo (ca. 10%) rispetto al numero totale di colonie greche note (ca. 140-150).

<sup>71</sup> Questa interpretazione regge anche nel caso che il sostantivo sia usato in senso metaforico (vd. *supra*, n. 60): la distruzione materiale inferta dai Romani alla città di Pharos comportò di necessità uno stravolgimento della condizione normale, tradottosi nella perdita dello statuto di polis (riacquisito subito dopo grazie al senato).

recentemente, da Braccesi e Coppola.<sup>72</sup> Del resto, la fondazione di Pharos ad opera di Paros nel 385 a.C. era avvenuta a seguito di un responso oracolare, come attesta Diodoro.<sup>73</sup> Gli altri esempi di oracoli epigrafici pitici relativi alla fondazione di colonie si contano sulle dita di una mano. Il più celebre è l'oracolo dato da Apollo al tereo Batto con l'indicazione di fondare Cirene, che è riportato in citazione indiretta all'interno del cd. 'giuramento dei fondatori' allegato a un decreto cirenaico di IV sec. a.C. sul rinnovo della cittadinanza ai coloni terei.<sup>74</sup> Un altro esempio piuttosto noto è fornito da una lunga iscrizione di Magnesia al Meandro (fine III-inizi II sec. a.C.) sulla fondazione della città caria, che doveva contenere in origine cinque responsi (il primo è perduto) ripercorrenti le tappe del ritorno in patria degli esuli magneti insediati a Creta: al segnale rappresentato dalla comparsa di corvi bianchi, alcuni dei Magneti vengono inviati a Delfi a interrogare l'oracolo, che indica loro di tornare a una Magnesia diversa dalla loro patria ma non inferiore a essa; alla richiesta di spiegazioni su dove (e come) andare la Pizia risponde che un uomo apparso davanti alla porta del tempio (di Delfi) indicherà loro la strada; quell'uomo, di nome Leucippo, consulterà a sua volta la Pizia per riceverne istruzioni su dove condurre i Magneti.<sup>75</sup> Vi è infine un ipotetico riferimento a un οἰκιστής in una frammentaria iscrizione delfica di II secolo a.C., contenente pochi frustoli di un responso (forse sulla condizione sacra di una città) probabilmente relativo a Cizi-

---

<sup>72</sup> Rubensohn 1949, 1826, 1870; Robert 1960, 537; Braccesi 1977, 326; Coppola 1993, 108 («[...] la seconda consultazione a Delfi e il responso che prevede l'invio a Faro di un cittadino di Paro ci appaiono come elementi di una seconda vera e propria fondazione, condotta secondo le 'regole', con tanto di ecista»).

<sup>73</sup> Diod. 15.13.4: ἅμα δὲ τούτοις πραττομένοις Πάριοι κατὰ τινα χρησμὸν ἀποικίαν ἐπέμψαντες εἰς τὸν Ἄδριαν ἔκτισαν ἐν αὐτῷ νῆσον τὴν ὀνομαζομένην Φάρον, συμπράξαντος αὐτοῖς Διονυσίου τοῦ τυράννου.

<sup>74</sup> SEG 9 (1938), 3. Su questa celebre iscrizione vd. da ultimo Boffa 2021.

<sup>75</sup> PW 378-382; Fo. L163-167; And. 110-113 (*I. Magnesia* 17); cfr. SEG 33 (1983), 966.

co,<sup>76</sup> come sembra dedursi dagli altri due responsi dati ai Cizicegni incisi, a distanza ravvicinata, sulla stessa pietra: uno riguarda l'*asylia* di Cizico in relazione alla festa dei *Soteria*, l'altro, molto lacunoso, prescrive di sacrificare ad alcune divinità.<sup>77</sup>

Nel ridottissimo gruppo di oracoli epigrafici delfici relativi alla fondazione di una colonia, quello di Pharos è ancor più particolare, poiché è l'unico in versi insieme ai responsi sul ritorno degli esuli magneti già menzionati. Gli oracoli pitici metrici attestati dalle iscrizioni sono in tutto dieci.<sup>78</sup> Alcuni di essi sono manifestamente fittizi, come l'oracolo dato ad Agamennone che è citato in un'epigrafe delfica della seconda metà del II sec. a.C., funzionale evidentemente a dare lustro alla tradizione oracolare della Pizia e richiamante probabilmente l'episodio omerico della consultazione da parte dell'eroe greco.<sup>79</sup> Anche i quattro responsi metrici sul ritorno dei Magneti in patria sopra richiamati sono con ogni probabilità fittizi; essi fanno parte della tradizione locale relativa alla fondazione di Magnesia al Meandro e potrebbero essere stati composti in connessione con l'istituzione dell'*ἄγων στεφανίτης* (il primo dell'Asia Minore) dei *Leukophryenia* (221/220 a.C.).<sup>80</sup> In modo simile, l'oracolo attestato in un'altra iscrizione di Magnesia, databile nella prima metà del II sec. d.C., sull'interpretazione di un presagio (apparizione di una statua di Dioniso all'interno di un albero) potrebbe essere stato inventato come *aition* del culto di Dioniso importato da Tebe, sicuramente di fondazione precedente.<sup>81</sup> Quan-

<sup>76</sup> PW 343; Fo. H40 (*FD* III 3, 344).

<sup>77</sup> PW 341, 342; Fo. H38, H39 (*FD* III 3, 342, 343).

<sup>78</sup> Cfr. Delcourt 1955, 92-97.

<sup>79</sup> PW 408; Fo. L100; And. 119 (*SEG* 19 (1963), 399). L'oracolo si collega alla leggenda secondo la quale Agamennone durante la sua prima spedizione sarebbe per errore approdato nella Teuthrania, dove avrebbe incontrato Telefo (l'Elleno parlante una lingua straniera menzionato nel responso), e fu probabilmente composto in una data vicina a quella dell'iscrizione.

<sup>80</sup> Cfr. Thonemann 2007; *BE* 2007, 449.

<sup>81</sup> PW 338; Fo. L171; And. 96 (*I. Magnesia* 215a); Merkelbach - Stauber, *SGO* I 02/01/02. Parke - Wormell 1956, II, 138 ritengono probabile una datazione nel tardo III sec. a.C. sulla base di una possibile allusione all'invasione



to all'oracolo sulla fondazione di Cirene, la versione letteraria, riportata da Erodoto e, in forma più estesa, da Diodoro,<sup>82</sup> è interpretabile come parte integrante di una tradizione locale confluita nella narrazione erodotea.<sup>83</sup>

Il responso metrico dato ai Parii – probabilmente connesso a una 'rifondazione' della colonia di Pharos, come si è visto – rappresenta un caso differente. Il contesto epigrafico si rivela fondamentale per la sua corretta interpretazione. L'oracolo è inserito in un decreto votato a seguito di una precisa richiesta avanzata dalla colonia di Pharos alla madrepatria Paros attraverso degli ambasciatori. Tra le sue clausole, il decreto pario prevede, sotto forma di emendamento, l'invio a Delfi di un'apposita commissione di sei uomini, designati probabilmente θεοπρόποι.<sup>84</sup> Si ha qui una testimonianza attendibile della consultazione dell'oracolo delfico, contemporanea all'iscrizione che la documenta e che ne riporta il relativo responso. Ciò non significa, tuttavia, che l'oracolo che ancora si può leggere (seppur parzialmente) sulla pietra corrisponda nella forma (forse neanche nel contenuto – vd. *infra*) alla risposta data ai Parii dalla Pizia. Il che ci riporta a uno dei principali interrogativi (irrisolti) sull'oracolo delfico, ovvero in qual misura, e in che modo, l'aspetto metrico (e finanche i contenuti) dei responsi pitici attestati dagli autori antichi e dalle iscrizioni riflettano la realtà della consultazione.<sup>85</sup> Prendendo spunto dal caso oggetto del presente studio, si può suggerire un possibile scenario per la genesi dell'oracolo attestato dall'iscrizione di Pharos. La sua madrepatria (Paros) sembra avere avuto un legame particolare con l'Apollo pitico, nel cui santuario i Parii – come già notato da Robert – esponevano do-

---

dei Galati a Delfi nel 278 a.C. (al v. 2 dell'oracolo). Cfr. Lombardi 2007-2008; Jaccottet - Massa 2014.

<sup>82</sup> PW 39; Fo. Q47; And. 15 (Hdt. 4.155.3) e PW 71; Fo. Q47 (Diod. 8.29).

<sup>83</sup> Cfr. Giangiulio 2001.

<sup>84</sup> Fr. b, l. 16: ἐλέσθαι δὲ [καὶ θεοπρόπους].

<sup>85</sup> Cfr. Naeraebout - Beerden 2013; Luraghi 2014; vd. da ultimo Giangiulio 2023, spec. 159-164.

cumenti ufficiali.<sup>86</sup> La tradizione (Stefano di Bisanzio) conosce un oracolo delfico, in versi, dato al padre di Archiloco, Telesicle, sulla fondazione di Taso.<sup>87</sup> La stessa colonia di Pharos, come si è visto, fu fondata a seguito di un responso oracolare.<sup>88</sup> Inoltre, Erodoto riferisce che i Parii avrebbero inviato dei *theopropoi* a consultare la Pizia in occasione della spedizione di Milziade contro l'isola.<sup>89</sup> Altri oracoli dati dalla Pizia a Paros sono attestati epigraficamente. Una celebre iscrizione paria della metà circa del III sec. a.C., da mettere in relazione col recinto sacro ad Archiloco (*Archilocheion*), riporta quattro responsi oracolari:<sup>90</sup> tre di essi, dati al pario Mnesiepes, sono relativi alla costruzione di altari e alla celebrazione di sacrifici per una serie di divinità oltre che per il poeta, per il quale sono previsti anche onori;<sup>91</sup> il quarto, in versi, si riferisce alla consultazione dell'oracolo delfico da parte di Telesicle ed è riportato in citazione diretta nella narrazione della leggendaria investitura poetica del giovane Archiloco da parte delle Muse, che avrebbe spinto il padre a recarsi a consultare l'oracolo delfico ricevendone un presagio della gloria futura del figlio.<sup>92</sup> Il legame di Paros con Delfi, rivelato da evidenze epigrafiche di oracoli delfici (anche metrici) nell'isola oltre che da attestazioni letterarie di responsi della Pizia ai Parii, potrebbe avere favorito la creazione di tradizioni oracolari come parte integrante del processo di formazione identitaria

---

<sup>86</sup> Robert 1935, 501 e n. 3.

<sup>87</sup> PW 230; Fo. Q55; And. 63 (Steph. Byz, s.v. Θάσος). Cfr. Robert 1935, 500-501.

<sup>88</sup> Vd. *supra*, n. 73.

<sup>89</sup> PW 91; Fo. Q143 (Hdt. 6.135.2).

<sup>90</sup> SEG 15 (1958), 517, c. II.

<sup>91</sup> Il verbo (πέμπειν) utilizzato per indicare l'invio di offerte di ringraziamento (σωτήρια) a Delfi – SEG 15 (1958), 517, c. II, l. 7: Πυθῶδε τῶν Ἀπόλλωνι σωτήρια πέμπειν – è lo stesso che ricorre nell'oracolo dell'iscrizione di Pharos; va però detto che si tratta di un verbo 'banale'.

<sup>92</sup> SEG 15 (1958), 517, c. II, ll. 50-53; cfr. Fo. Q56. Vd. Amandry 1997, 206-207.

della comunità paria.<sup>93</sup> Benché frutto di una reale consultazione – affermazione a nostro parere inoppugnabile in considerazione della dettagliata procedura istituzionale ricostruibile attraverso il contesto epigrafico – il responso concernente la colonia di Pharos potrebbe essere stato rielaborato nella madrepatria Paros. La risposta della Pizia si limitava forse a indicare le divinità cui sacrificare, conformemente alla domanda che era stata posta dagli inviati parii; questa indicazione doveva trovarsi nella parte perduta dell'iscrizione, dopo la l. 25 del fr. *b*, e sarebbe strano, in effetti, che il responso non la contenesse. Il riferimento al pario Praxiepes, nome parlante affine per struttura all'antroponimo Mnesiepes del già menzionato oracolo di metà III sec. a.C. relativo all'*Archilocheion*,<sup>94</sup> potrebbe essere stato aggiunto dai Parii, che forse attinsero a un precedente decreto di fondazione relativo alla colonia di Pharos, come sospettava dubitativamente Amandry.<sup>95</sup> L'iscrizione di Pharos fornisce dunque un esempio della non incompatibilità tra effettiva consultazione dell'oracolo delfico e forma metrica del responso. Se da un lato tale prospettiva richiama la distinzione tra realtà della consultazione da una parte, forma letteraria e portata pratica del responso della Pizia dall'altra (il cd. «lodo Amandry», nella definizione di Mario

---

<sup>93</sup> Per questa dinamica cfr. Giangiulio 2010 e, da ultimo, Giangiulio 2023, spec. 159, 166-167.

<sup>94</sup> Oltre che nell'iscrizione di Pharos, l'antroponimo Πραξιέπης risulta attestato solo in un'iscrizione delia di età ellenistica, riferito a un ἐργώνης (*IG XI 2*, 150, ll. 14, 17). Μνησιέπης è attestato in una manciata di casi, tutti a Paros (*LGN online*, s.v.). Cfr. Robert 1960, 536 n. 1.

<sup>95</sup> Amandry 1997, 206 n. 33 (vd. *supra*, n. 42). Si noti, *en passant*, che oltre agli oracoli sopra menzionati sulla fondazione di Cirene e su quella di Magnesia al Meandro si conosce solo un altro caso, tra gli oracoli delfici attestati epigraficamente, nel quale il responso prescrive di recarsi (o inviare qualcuno) in un determinato luogo, come nel presente oracolo ma in tutt'altro contesto, che nulla ha a che vedere con la colonizzazione: si tratta infatti dell'oracolo conservato in un'iscrizione delfica di IV sec. a.C. (PW 334; Fo. H34 [*FD III 1*, 560]) nel quale alla coppia di genitori che vorrebbero un figlio Apollo prescrive di portare a Delfi la chioma della nascita per offrirla al dio.

Lombardo),<sup>96</sup> verso il cui superamento si è indirizzata la letteratura scientifica sull'oracolo delfico negli ultimi anni,<sup>97</sup> dall'altro lato proprio la dinamica ricostruibile a partire dall'iscrizione in questione non disconosce l'apporto della comunità (in questo caso non la colonia stessa, bensì la sua madrepatria Paros), con le sue tradizioni locali, alla rielaborazione formale, se non anche contenutistica, del responso.

Nell'ultimo suo contributo dedicato all'oracolo delfico, Pierre Amandry attribuisce all'epigrafia, le cui testimonianze si riferiscono a una fase già avanzata della storia della Pizia, la capacità di ristabilire «à son niveau et dans ses limites le rôle de l'oracle».<sup>98</sup> Pur nella sua peculiarità (un responso epigrafico in versi, di età ellenistica, relativo a una colonia, e frutto di una reale consultazione)<sup>99</sup> il caso qui analizzato offre una testimonianza significativa delle potenzialità – ma al contempo anche dei limiti – della documentazione epigrafica nell'interpretazione della pratica oracolare delfica.

### *Bibliografia*

Adak - Thonemann 2022

M. Adak - P. Thonemann, *Teos and Abdera. Two Cities in Peace and War*, Oxford 2022.

Amandry 1950

P. Amandry, *La mantique apollinienne a Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, Paris 1950.

---

<sup>96</sup> Lombardo 2011, 144-145, che richiama Amandry 1959, 409.

<sup>97</sup> Cfr. Lombardo 2011, 144-147.

<sup>98</sup> Amandry 1997, 209.

<sup>99</sup> Cfr. Amandry 1997, 206 n. 33: «La présence d'un oracle en vers, contemporain de la gravure, dans une inscription d'époque hellénistique, est sans autre exemple».

Amandry 1959

P. Amandry, “Oracles, littérature et politique”, *REA* 41 (1959), 400-418.

Amandry 1997

P. Amandry, “Propos sur l’oracle de Delphes”, *JS* 2 (1997), 195-209.

Avram - Lefèvre 1995

A. Avram - F. Lefèvre, “Les cultes de Callatis et l’oracle de Delphes”, *REG* 108 (1995), 7-23.

Boffa 2021

G. Boffa, *Il giuramento dei fondatori di Cirene (SEG IX 3). Riflessioni e spunti per un inquadramento storico e culturale*, Tivoli 2021.

Bousquet 1961

J. Bousquet, “Inscriptions hellénistique de Dalmatie”, *BCH* 85 (1961), 589-600.

Braccesi 1977

L. Braccesi, *Grecità adriatica*, Bologna 1977<sup>2</sup>.

Brunšmid 1898

J. Brunšmid, *Die Inschriften und Münzen der Griechischen Städte Dalmatiens*, Wien 1898.

Camia 2009

F. Camia, *Roma e le poleis. L’intervento di Roma nelle controversie territoriali tra le comunità greche di Grecia e d’Asia Minore nel secondo secolo a.C.: le testimonianze epigrafiche*, (*Tripodes* 10), Atene 2009.

Coppola 1993

A. Coppola, *Demetrio di Faro*, Roma 1993.

Curty 1995

O. Curty, *Les parentés légendaires entre les cités grecques. Catalogue raisonné des inscriptions contenant le terme syngeneia et analyse critique*, Genève 1995.

Delcourt 1955

M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Paris 1955.

Derow 1991

P.S. Derow, "Pharos and Rome", *ZPE* 88 (1991), 261-270.

Eckstein 2008

A.M. Eckstein, *Rome Enters the Greek East: From Anarchy to Hierarchy in the Hellenistic Mediterranean, 230-170 BC*, Malden (Ma) - Oxford 2008.

Errington 1989

M. Errington, "Rome and the Greek East", in A.E. Astin *et al.* (eds.), *The Cambridge Ancient History (second edition). Volume VIII. Rome and the Mediterranean to 133 B.C.*, Cambridge 1989, 81-106.

Fontenrose 1978

J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*, Berkeley - Los Angeles - London 1978.

Giangiulio 2001

M.angiulio, "Constructing the Past: Colonial Traditions and the Writing of History. The Case of Cyrene", in N. Luraghi (ed.), *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*, Oxford 2001, 116-137.

Giangiulio 2010

M.angiulio, "Collective identity, imagined past, and Delphi", in L. Foxhall - H.-J. Gehrke - N. Luraghi (eds.), *Intentional History: Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart 2010, 121-135.

## Giangiulio 2023

M. Giangiulio, “Decentralising Delphi: Predictive Oracles, Local Knowledge and Social Memory”, in R.D. Woodard (ed.), *Divination and Prophecy in the Ancient Greek World*, Cambridge 2023, 139-168.

## Holleaux 1952

M. Holleaux, *Études d'épigraphie et d'histoire grecques. 4. Rome, la Macédoine et l'Orient grec*, Paris 1952.

## Jaccottet - Massa 2014

A.F. Jaccottet - F. Massa, “Rituels, transmission et savoirs partagés à Éphèse: des associations dionysiaques aux communautés chrétiennes”, *Kernos* 27 (2014), 285-318.

## Kirigin 2003

B. Kirigin, “Faros, Parska naseobina. Prilog proučavanju Grčke civilizacije u Dalmaciji. Pharos, Parian settlement. Contribution to the study of Greek civilization in Dalmatia”, *Vjesnik za arheologiju i historiju dalmatinsku* 96 (2003), 9-301.

## Lombardi 2007-2008

P. Lombardi, “Per sempre accanto al suo dio: la sepoltura di una menade tebana vicino al teatro di Magnesia al Meandro (Inscr. v. Magnesia, 215)”, *Scienze dell'Antichità* 14 (2007-2008), 547-565.

## Lombardo 2011

M. Lombardo, “Delfi e la colonizzazione in Occidente”, in L. Breglia - A. Moleti - M.L. Napolitano (a cura di), *Ethne, identità e tradizione: la “terza” Grecia e l'Occidente*, Pisa 2011, 139-159.

## Luraghi 2014

N. Luraghi, “Oracoli esametrici nelle Storie di Erodoto: appunti per un bilancio provvisorio”, in P. Vannicelli (a cura di), *Verbum Dei. Oracoli e tradizioni cittadine nella Grecia antica*, (*SemRom* n.s. 3.2), Roma 2014, 233-255.

## Naeraebout - Beerden 2013

F.G. Naeraebout - K. Beerden, ““Gods Cannot Tell Lies’: Riddling and Ancient Greek Divination”, in J. Kwapisz - D. Pe-train - M. Szymanski (eds.), *The Muse at Play. Riddles and Wordplay in Grek and Latin Poetry*, Berlin 2013, 121-147.

## Parke - Wormell 1956

H.W. Parke - D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, 2 vols., Oxford 1956.

## Polaschek 1938

E. Polaschek, “Pharos (2)”, in *RE* XIX 2, 1938, cc. 1860-1866.

## Robert 1935

L. Robert, “Inscription hellénistique de Dalmatie”, *BCH* 59 (1935), 489-513.

## Robert 1960

L. Robert, “Inscriptions hellénistiques de Dalmatie”, *Hellenica. Recueil d'épigraphie, de numismatique et d'antiquités grecques* 11-12 (1960), 505-541.

## Rubensohn 1949

O. Rubensohn, “Paros”, in *RE* XVIII 4, 1949, cc. 1781-1872.

## Thonemann 2007

P. Thonemann, “Magnesia and the Greeks of Asia (I.Magnesia 16.16)”, *GRBS* 47 (2007), 151-160.



MASSIMO NAFISSI

NARRAZIONI E ORACOLI NELLA STORIA:  
LA FONDAZIONE DI REGGIO

**Abstract.** According to a founding story famous for the Delphic vaticinium on the anomalous amplexus of male and female transmitted by Diodorus (PW 371), Rhegion arose from the union of some Chalcidians and Messenians as a truly Apollinian colony. The analysis of the response, the other narratives on Rhegion's mythical past (Strabo's account, the myths of Iokastos and Orestes), and the speaking names of the *oikists* point to the local roots of both the response and the oracular tale, which seem to have been developed late in the 5<sup>th</sup> century BC.

**Keywords:** Rhegion - Delphic oracles - Greek colonization - foundation stories - *oikists*

La storia di fondazione di Reggio, come si venne definendo almeno dal IV secolo a.C., era molto articolata e prevedeva ripetuti interventi del dio di Delfi. Un primo oracolo, in occasione di una carestia, aveva prescritto ai Calcidesi di consacrare al dio una decima dei propri cittadini: i futuri coloni erano dunque stati consacrati ad Apollo Delfico (Strab. 6.1.6). I Calcidesi consacrati fondarono Reggio, dopo aver ricevuto dal dio il vaticinio al centro di questo lavoro (PW 371; Fo. Q33). Il vaticinio indicava il sito in cui fondare la colonia facendo riferimento alla foce del fiume Apsias e a un luogo in cui maschio e femmina invertono in modo inatteso i loro ruoli nel matrimonio o nel rapporto sessuale. A un terzo ordine dell'oracolo delfico è fatta inoltre risalire la

partecipazione alla stessa spedizione coloniale di alcuni Messeni, che si sarebbero uniti ai Calcidesi. Cacciati dalla città per aver chiesto che venisse resa giustizia agli Spartani per la violenza alle fanciulle a Limnai, si erano lamentati presso Apollo, per quel che toccava loro in cambio del loro impegno a difesa dell'onore suo e della sorella.<sup>1</sup> In risposta il dio ordinò loro di partecipare alla spedizione e di mostrare gratitudine alla sorella (prosegue il tema della *charis*), che li aveva salvati dalla distruzione della loro patria (PW 370; Fo. Q32 - Strab. 6.1.6).

L'oracolo PW 371; Fo. Q33 è l'unico trasmesso alla lettera tra quelli di cui è parola in relazione alla fondazione di Reggio: i suoi tre esametri sono conservati grazie a un *excerptum* da Diodoro Siculo (8.23.2 Vogel = 8 fr. 32 Cohen-Skalli) nel *De Sententiis* (26), una delle raccolte di estratti storiografici promosse da Costantino Porfirogenito:

Ἵτι οἱ ἐκ τῆς δεκάτης ἀνατεθέντες Χαλκιδεῖς ἦλθον χρησόμενοι  
 περὶ ἀποικίας, καὶ ἀνείλε  
 Ἄψια ἧ ποταμῶν ἱερώτατος εἰς ἄλα πίπτει,  
 ἔνθ' εἴσω βάλλοντι τὸν ἄρσενα θῆλυς ὄπνιει,  
 ἔνθα πόλιν οἴκιζε, διδοῖ δέ σοι Αὔσονα χώραν.  
 οἱ δὲ κατὰ τὸν Ἀψίαν ποταμὸν εὐρόντες ἄμπελον περιπεπλεγμέ-  
 νην ἐρινεῶ, τὸ λεγόμενον ἀρσενόθηλυ, ἔκτισαν πόλιν.<sup>2</sup>

Il vaticinio è parafrasato da Eraclide Lembo (*Excerpta Politiarum* 55 Dilts = fr. 143.26 Gigon) e da Dionigi di Alicarnasso

<sup>1</sup> L'episodio è, secondo la tradizione nota già a Ephor. *FGrHist* = *BNJ* 70 F 216, all'origine della prima guerra messenica: Luraghi 2008, 80-83; Zingg 2016, 116-127; Burni 2018.

<sup>2</sup> «Si racconta che i Calcidesi dedicati come decima vennero a interrogare il dio riguardo a una spedizione coloniale, e la Pizia rispose:

Dove l'Apsia, il più sacro tra i fiumi, precipita in mare,  
 là per te che ne risali il corso una femmina prende in moglie il maschio,  
 ecco, là fonda una città; egli ti dà la terra ausone.

Essi lungo il fiume Apsia trovarono una vite attorcigliata a un fico selvatico, il cosiddetto bisessuale, e fondarono una città.» (Ove non diversamente indicato, la traduzione è di chi scrive).

(*Ant. Rom.* 19 fr. 2 Jacoby = fr. 19C Pittia [*Excerpta Ambrosiana*]), i cui testi riproduciamo qui di seguito nell'ordine:

Ῥηγίνων: Ῥήγιον ῥκισαν Χαλκιδεῖς οἱ ἀπ' Εὐρίπου διὰ λιμὸν ἀναστάντες, παρέλαβον δὲ καὶ ἐκ Πελοποννήσου τοὺς Μεσσηνίους τοὺς ἐν Μακίστῳ τυχόντας διὰ τὴν ὕβριν τῶν Σπαρτιατίδων παρθένων. καὶ συνῥκισαν πρῶτον παρὰ τὸν Ἰοκάστου τάφον, ἐνὸς τῶν Αἰόλου παίδων, ὃν φασιν ἀποθανεῖν πληγέντα ὑπὸ δράκοντος. καὶ χρησμὸν ἔλαβον, ὅπου ἂν ἡ θήλεια τὸν ἄρρενα. καὶ ἰδόντες πρίνῳ περιπεφυκυῖαν ἄμπελον τοῦτον εἶναι τὸν τόπον συνῆκαν. τὸ δὲ χωρίον, ἐν ᾧ τὴν πόλιν ῥκισαν, Ῥήγιον ἔκαλεῖτο ἀπὸ τίνος ἐγχωρίου ἥρωος.<sup>3</sup>

(1) Ἀρτιμήδης ὁ Χαλκιδεὺς λόγιον εἶχεν, ἔνθ' ἂν εὕρη τὸν ἄρρενα ὑπὸ τῆς θηλείας ὀπιισμένον, αὐτόθι μένειν καὶ μηκέτι προσωτέρῳ πλεῖν· πλεύσας δὲ περὶ τὸ Παλλάντιον τῆς Ἰταλίας καὶ ἰδὼν ἄμπελον ..... ἄρρενα δὲ τὸν ἐρινεόν, ὀχείαν δὲ τὴν πρόσφυσιν, τέλος ἔχειν τὸν χρησμὸν ὑπέλαβε· καὶ τοὺς κατέχοντας τὸν τόπον βαρβάρους ἐκβαλὼν οἰκεῖ. (2) Ῥήγιον ὁ τόπος καλεῖται, εἶθ' ὅτι σκόπελος ἦν ἀπορρώξ, εἶθ' ὅτι κατὰ τοῦτον ἡ γῆ τὸν τόπον ἐρράγη καὶ διέστησεν ἀπὸ τῆς Ἰταλίας τὴν ἀντικρὺ Σικελίαν, εἶτε ἀπ' ἀνδρὸς δυνάστου ταύτην ἔχοντος τὴν προσηγορίαν.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> «Fondarono Reggio dei Calcidesi, quelli che furono costretti a lasciare l'Euripo per una carestia. E presero con sé dal Peloponneso i Messeni che si trovavano a Makistos a seguito della violenza che aveva disonorato le fanciulle spartane. E si insediarono prima presso la tomba di Iokastos, uno dei figli di Aiolos, che dicono sia morto per il morso di un serpente. E ricevettero l'oracolo «là dove la femmina il maschio», e quando videro una vite che era cresciuta intorno a un leccio capirono che quello era il luogo indicato. La località su cui fondarono la città si chiamava Rhegion dal nome di un eroe locale.»

<sup>4</sup> «Artimedes di Calcide ricevette un vaticinio che gli ordinava di non fermarsi e navigare fino a che non trovasse un maschio che viene montato da una femmina: e avendo doppiato il Pallantion di Italia, e avendo visto una vite [...] che il maschio era il fico, e l'atto della monta era la crescita dell'altra pianta sopra di esso, intese che il vaticinio aveva avuto compimento; e cacciati dal luogo i barbari che lo occupavano, vi si insedia. Il luogo è detto Rhegion, o perché c'era uno scoglio a picco (ἀπορρώξ, cfr. ἀπορρήγνυμι), o perché in questo luogo la terra si spezzò (ἐρράγη da ῥήγνυμι) e separò dall'Italia la Sicilia che le si trova di fronte, oppure da un dinasta che aveva questo titolo.»

Come si vede, tutti e tre i luoghi fin qui citati forniscono la soluzione dell'enigma: il dio ha fatto allusione a una vite che si arrampica e ritorce su un fico selvatico o – ma, lo vedremo, per probabile corruzione – un leccio. Alla consultazione di Delfi alludeva anche Timeo (*FGrHist* = *BNJ* 566 F 43a-b), mentre Strabone faceva riferimento solo alle circostanze della consultazione (6.1.6).

La presente ricerca ha per tema il rapporto che intercorre tra i diversi oracoli delfici per i Reggini e la storia di fondazione della città. L'unico vaticinio trasmesso *ad verbum*, PW 371; Fo. Q33, riveste ovviamente particolare importanza: si tratta di verificare se esso possa essere ricondotto a una tradizione delfica o piuttosto locale, come sembra scontato nel caso degli oracoli di fondazione, e in tal caso se sia stato sin dall'inizio elaborato all'interno di una narrazione tradizionale che pone le origini della polis, e dunque la sua stessa esistenza, nell'ordine predestinato del mondo.<sup>5</sup> Nell'interrogarsi sul significato del responso e sul suo eventuale radicamento nella cultura cittadina, si indagano i rapporti intertestuali tra il vaticinio e la grande tradizione esametrica pannellica, in questo caso Esiodo.<sup>6</sup> Il problema del valore storico dei racconti e degli oracoli non verrà dunque posto in relazione agli eventi che portarono al formarsi dell'insediamento e della polis di Reggio.<sup>7</sup> La 'storicità' di questi prodotti culturali di epoca ben successiva alla fondazione attiene invece alla (ri)definizione

---

<sup>5</sup> E se dunque possa contribuire alla 'decentralizzazione' di Delfi (da ultimo Giangiulio 2023, cui si rinvia anche per il tema della predestinazione negli oracoli di fondazione).

<sup>6</sup> Su questo genere di intertestualità e la sua importanza nelle ricerche recenti Luraghi 2023, 172-180. In particolare su Esiodo e la poesia oracolare Parke - Wormell 1956, II, xxii-xxiii; Fernández Delgado 1986; Gagné 2013, 101-102.

<sup>7</sup> Si astrarrà qui di fatto dal comodo equilibrio raggiunto distinguendo la storicità della consultazione dal dettato letterale dei responsi che Lombardo 2011, 144-147, ha chiamato il «'lodo' Amandry» (cfr. Amandry 1959, 409). In realtà quello di cui si deve tener conto è banalmente il fatto che in epoca classica a Reggio si credeva che l'ecista e i coloni si fossero rivolti al dio.

di una matura e specifica identità cittadina.<sup>8</sup> Di questo occorrerà tenere conto anche per intendere il *riddle* posto dall'oracolo e all'immagine della vite che 'monta' l'albero, che non vanno necessariamente letti in specifico rapporto con l'appropriazione del territorio e il confronto con i 'barbari', come suggerito da una fortunata interpretazione di Dougherty.<sup>9</sup>

Si muoverà da cinque constatazioni preliminari:

1) I racconti di cui ci occupiamo sono prodotti della storia intenzionale e della memoria civica reggina, ma anche oggetto di molteplici ricostruzioni storiografiche e letterarie, di cui non va sottovalutata l'importanza. Al loro interno l'oracolo rappresenta un elemento stabile e congelato dalla sua funzione e dalla forma metrica.

2) PW 371; Fo. Q33 è un vaticinio molto generico, e poteva essere riadattato a storie diverse, anche se questa 'adattabilità' non poteva essere assoluta.<sup>10</sup>

3) È evidente l'assoluta centralità del tema delfico nella storia di fondazione canonica della città: gli oracoli costituiscono il 'motore' stesso della vicenda, che non si dà senza di essi.<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Sulla storia di fondazione di Reggio vd. Bérard 1957, 99-106; Vallet 1958, 66-80; Ducat 1974; Valenza Mele 1977, 512-520; Manni 1980; Malkin 1987, 31-41; Camassa 1987, 134-141; Musti 1988, 37-40; Cordiano 1991; Dougherty 1993, 55-57, 73; Ganci 1998; Polito 2001, 153-157; De Sensi Sestito 2002, 280-289; Cuscunà 2003, 107-116; Vanotti 2003, 526-528; Luraghi 2008, 147-149, 157-160; Frisone 2016, 181-182. Le parole di Ducat 1974, 107-108, esprimono bene il giudizio prevalente sulla 'storicità' letterale e sostanziale di questi vaticini delfici rispetto ai fatti dell'epoca della fondazione: «Nul ne prétendra, je crois, que ni l'oracle ordonnant la décimation, ni celui de l'ἐπίπεός, ni celui qui annonce la conquête de la Messénie, soient authentiques, fût-ce seulement en substance». La genuinità dell'oracolo è tuttavia difesa da Malkin 1987, 34-37.

<sup>9</sup> Dougherty 1993, 61-83. Restano peraltro i meriti del lavoro per la comprensione degli oracoli a enigma o con *adynaton*: vd. *infra*.

<sup>10</sup> Cfr. Luraghi 2023, 180-187, sul riuso di vaticini nella tradizione orale e sui problemi che ciò pone agli interpreti. Lo stato della documentazione, come vedremo, sollecita interrogativi simili anche quando lo sviluppo della tradizione locale potrebbe essere illuminato da sue elaborazioni scritte, ma perdute.

<sup>11</sup> Ducat 1974, 108, nota che gli oracoli sono indispensabili allo sviluppo tradizionale: senza di essi il racconto non regge. L'oracolo è un elemento indi-

4) All'assoluta rilevanza del tema delfico nel racconto di *kthisis* corrisponde la definizione apollinea dell'identità cittadina, spesso marcata come delfica. La presenza a Delfi di un donario pubblico dei Reggini della prima metà del V sec. a.C. documentata, pur con un'evidenza troppo elusiva, la precocità di questo nesso.<sup>12</sup> Inoltre, la monetazione di Reggio per circa un secolo e mezzo, a partire dal 420 a.C. ca., accoppia costantemente alla protome leonina la testa di Apollo ed esibisce talvolta altri simboli delfici, come il tripode; nel III sec. a.C. la figura di Apollo si alterna o si unisce ad Artemide, che era apparsa una prima volta su monete in bronzo di Reggio in una data intorno al 425 a.C.,<sup>13</sup> le tradizioni sulla purificazione di Oreste, che pure ricordavano un intervento dell'oracolo pitico, erano alla base degli atti rituali che i Reggini compivano in occasione delle *theoriai* a Delfi,<sup>14</sup> il nome dato nel 358 a.C. alla città rifondata

---

spensabile alla struttura della tradizione. Ma per Ducat qui entrava in gioco la 'propaganda delfica' (109).

<sup>12</sup> Jacquemin 1999, 349 n. 417: ulteriore bibliografia in Bianchi 2020, 36 n. 100; alle proposte di attribuire il monumento all'età di Anassilao si contrappone l'opinione che ne ribassa la datazione a metà del V sec. a.C. (*IG Reggio Calabria*, 67).

<sup>13</sup> Rutter 2001, 189-191: le coniazioni più antiche sono nrr. 2519 e 2524. Quanto ai laterizi con bolli Ἀπόλλωνος e ἱερά Ἀπόλλωνος di cui in *IG Reggio Calabria*, p. 35, ciò che oggi può essere documentato è edito in D'Amore 2019, 39, nr. 13 (cfr. D'Amore 2019, 19, 23).

<sup>14</sup> Cato *Orig.* 3 fr. 4 Chassignet = 71 Peter = *FRHist* F 45; Varro *Ant. rer. hum.* 10 fr. 11 Mirsch: [Prob.] *Praef. Verg. Buc.* 3.2.325.12-326.21 Thilo-Hagen; *Sch.* Theocr. 2.13-20 Wendel; Plin. *Nat.* 3.73 ricorda un *Portus Orestis*. L'origine delfica dell'oracolo non è esplicitata dalle fonti che lo menzionano, ma è ovvia, visto il ruolo che a Delfi attribuisce la tradizione classica su Oreste. Su Oreste a Reggio vd. Costabile 1979; Montepaone 1984; Camassa 1987, 141-150; Luraghi 1997; Camassa 2000, 103-108; Intrieri 2008; Mele 2011; 2014a; 2014b; Cornell - Bispham 2013, III, 89-93; Rutherford 2014. Le ricerche moderne stabiliscono spesso un rapporto tra questa vicenda e l'*Orestea* di Stesicoro (bibliografia in Pucci 2017, 146 n. 184; vd. anche Rutherford 2014, più prudente però Rutherford 2018, 21-23, su basi obiettivamente tenui. Pare più consistente la possibilità di rintracciare in Ippi di Reggio *FGrHist* = *BNJ* 554 F \*9 una trattazione del tema della purificazione di Oreste nel Reggino,

da Dionisio II, Phoibia (Strab. 6.1.6), rimanda ovviamente alle tradizioni sull'origine apollinea della città.<sup>15</sup> Va ricordato che le notizie sulla presenza del culto di Artemide Phakelitis a Reggio (il nome che avrebbe assunto in Sicilia l'Artemide Taurica, la cui venuta in Occidente era stata messa in relazione con il mito sulla purificazione di Oreste, sono di genesi umanistica e dunque inconsistenti.<sup>16</sup> Per l'età imperiale i cataloghi di pritani con i loro rilievi documentano la centralità di Apollo Pizio e Artemide nella religione della polis<sup>17</sup> e conosciamo un tempio di Apollo *Maior* (CIL X 6). Del rapporto tra la città e il santuario pitico teneva conto anche l'aneddotica letteraria: a esso si faceva cenno anche incidentalmente nel racconto sui citaredi a Delfi e le cicale di Reggio e di Locri (Tim. *FGrHist* = *BNJ* 566 F 43a-b).<sup>18</sup> Era inoltre ricordato un oracolo delfico per i Locresi e i Reggini, consultato in relazione alla follia delle loro donne (Aristox. fr. 117 = Apollon. *Mir.* 40).

5) La discussione sul tema messenico nella storia di fondazione di Reggio, quando ha superato le secche delle origini della presenza dei Messeni a Reggio, ha finito per incagliarsi sulla figura del tiranno Anassilao, sulla messenizzazione di Reggio e Zancle e sulle produzioni culturali legate all'esperienza tirannica e alla successiva, immediata ricostruzione dell'identità cittadina, ignorando il fatto che i rapporti tra Reggio e Messene/Messana dovettero rimanere cruciali anche per la successiva storia della città.<sup>19</sup>

---

per la quale, dopo Intriери 2008, 365-369, vd. Visconti 2011; 2013, 130-133; 2016, 61-64.

<sup>15</sup> Muccioli 1999, 254 n. 691.

<sup>16</sup> Decisivo Luraghi 1997, 336-337: è però tenace la volontà di credere degli studiosi (da ultimo Bianchi 2020, 31-35 e n. 82; Gras 2022).

<sup>17</sup> D'Amore 2007, specialmente n° 8-10.

<sup>18</sup> Altre fonti in Ercoles 2013, 355 n. 529. Sull'aneddoto cfr. e.g. Berlinzani 2002; Blakely 2011 *ad FGrHist* = *BNJ* 26 F 1.5.

<sup>19</sup> Queste prospettive, che portano a dichiarare e.g. chiara la matrice anassilaico-reggina di Strab. 6.1.6 e a inoltrarsi sul terreno di una ricostruzione

*La tradizione antica sulla ktisis di Reggio*

Il racconto di fondazione all'interno del quale viene ricordato l'oracolo sull'Apsias e sull'inversione nel rapporto fra sessi ci è noto in buona misura solo tramite *excerpta* (Her. Lemb. *Excerpta Politiarum* 55 Dilts = 143.26 Gigon; Diod. 8.23.2 Vogel = fr. 32 Cohen-Skalli; Dion. Hal. *Ant. Rom.* 19 fr. 2 = fr. 19C Pittia; nel caso di Eraclide siamo di fronte a un duplice processo di riduzione del materiale originario),<sup>20</sup> o tangenziali allusioni (Tim. *FGrHist* = *BNJ* 566 F 43a-b). Selezione e sintesi non agevolano il confronto fra le fonti: alcune divergenze, come quella sul nome dell'ecista, sembrano indiscutibili, ma altre potrebbero essere più apparenti che reali.

L'*excerptum* di Eraclide Lembo (*Excerpta Politiarum* 55 Dilts) assicura che i dati essenziali del racconto – la carestia che colpisce i Calcidesi e la decima umana, l'oracolo dell'inversione dei sessi e l'unione di Calcidesi e Messeni – erano noti, combinati e probabilmente diffusi sin dall'avanzato IV sec. a.C. a Reggio, presso la quale è ragionevole supporre si sia recato l'autore della *Politeia* aristotelica. La ricostruzione dello sviluppo della tradizione a monte della *Politeia* dei Reggini è ostacolata dalle incertezze o lacune delle nostre conoscenze circa la forma della narrazione della *ktisis* negli storici più antichi: Ippi di Reggio (ammesso che gli vada assegnata la data proposta dalla tradizione),<sup>21</sup> Antioco di

---

storica assai malcerta, sono tanto frequenti che è inutile citarne esempi: segnale per la sua *vis polemica* Cordiano 2013. Su Anassilao vd. Luraghi 1994, 187-229 e ora Bianchi 2020.

<sup>20</sup> Polito 2001, 229-243.

<sup>21</sup> Notoriamente un problema assai spinoso, dato il contrasto tra la datazione proposta dalla *Suda* s.v. Ἰππ<π>υς ῥηγίνου (*FGrHist* = *BNJ* 554 T 1) e le implicazioni storiografiche e culturali di alcuni frammenti, soprattutto di *FGrHist* = *BNJ* 554 F 3, e – anche ad accettare in linea di massima l'indicazione della *Suda* – per le incertezze sul valore letterale di γεγονώς ἐπὶ τῶν Περσικῶν e sulla sua stessa origine. Orientamento e/o bibliografia sulla questione in Giangiulio 1994; De Sensi 2002, 273-274 n. 2-3; Vanotti 2002, 51; Visconti 2009, 376-377, 390-392; Smith 2013.



Siracusa (per il quale peraltro abbiamo uno scampolo d'informazione: *FGrHist* = *BNJ* 555 F 9 *ap.* Strab. 6.1.6) e perfino Eforo.

È inevitabile considerare il peso del reggino Ippi per il configurarsi delle storie di fondazione della sua polis. Tra le diverse piste seguite la più concreta sembra quella di *FGrHist* = *BNJ* 554 F 4 Ath. 1.31b, che ricorda come un re di Siracusa, l'Argivo Pollis, avrebbe introdotto a Siracusa dall'Italia un particolare tipo di vite.<sup>22</sup> La possibilità che l'informazione sia in qualche modo connessa all'oracolo PW 371; Fo. Q33 va seriamente considerata, anche se non può certo trasformarsi in certezza. Indizi più labili sono il carattere calcidese del riferimento alla «terra ausone» nell'oracolo e la sottolineatura della matrice apollinea della colonia, ricondotta al pitagorismo di Ippi.<sup>23</sup> I due elementi sono spiegabili, comunque, anche nel contesto della tradizione locale, che può aver trovato eco in elaborazioni storiografiche successive a Ippi.

Conosciamo poco della storia di fondazione narrata da Antioco di Siracusa (*FGrHist* = *BNJ* 555 F 9), e quel poco ci è trasmesso da Strabone in 6.1.6. È probabile che, nonostante vi sia chi postula un debito molto più ampio, il Geografo derivi da Antioco solo i dettagli per i quali cita esplicitamente il Siracusano, e che li introduca nel suo testo in aggiunta al materiale d'altra origine già in suo possesso.<sup>24</sup> Quel poco che abbiamo, comunque, presenta significative divergenze rispetto al racconto canonico posteriore. Antioco riconosceva l'origine calcidese della città, ed è verosimile che desse conto delle ascendenze messeniche di Anassilao (cfr. Thuc. 6.4.6),<sup>25</sup> ma è tutt'altro che certo che facesse cenno

---

<sup>22</sup> Vanotti 2003; Visconti 2009.

<sup>23</sup> De Sensi 2002.

<sup>24</sup> Per un quadro delle diverse posizioni vd. Camassa 1987, 138-139 n. 9; alcuni optano ancora, direi talora istintivamente, per una derivazione più estesa da Antioco: e.g. Dougherty 1993, 55; Ganci 1998, 89-112; Domínguez Monedero 2007, 82-83. Per lo *Zusatzcharakter* dell'informazione derivata da Antioco in Strabone vd. n. 51.

<sup>25</sup> Ma la forma in lui assunta dal tema messenico è incerta: Musti 1988, 18-19, 37, 39-40.

a una presenza messenica fra i fondatori di Reggio nella forma nota da Strabone.<sup>26</sup> Soprattutto, come vedremo, è assai improbabile che Antioco riferisse l'oracolo sull'Apsias. Evidentemente lo storico di Siracusa riteneva fondamentale la questione dei rapporti fra Zancle e Reggio.<sup>27</sup> È probabile che egli considerasse criticamente il ruolo dei Reggini e di Anassilao nelle vicende che – su iniziativa di quest'ultimo, e poi per intervento di Ippocrate di Gela – avevano ridotto a mal partito l'elemento calcidese a Zancle (Hdt. 6.23.2-6), fino a cancellare il nome della città a vantaggio di Messene e a popolarla di genti di provenienza varia (Thuc. 6.4.6). Facendo risalire a Zancle l'iniziativa coloniale, Antioco proponeva certamente uno schema 'territoriale' finalizzato all'occupazione di un passaggio cruciale per la navigazione (con una logica che a noi moderni può apparire verosimile, ma che non per questo dev'essere storicamente ben fondata).<sup>28</sup> Più rilevante è però la conseguenza cui lo storico siracusano sembra mirare facendo di Zancle la vera metropoli di Reggio: egli definiva in questo modo dei doveri di riconoscenza filiale nei confronti di Zancle che Reggio, con Anassilao, aveva tradito. Difficilmente, del resto, Antioco poteva avere un animo equo nei confronti dei Reggini, i principali alleati di Atene nella prima spedizione ateniese in Sicilia.<sup>29</sup>

Con il tema della riconoscenza può essere messo in relazione il nome dell'ecista ricordato da Antioco, Antimnestos di Zancle. Come è noto, la tradizione antica non è univoca circa il nome e l'origine dell'ecista di Reggio: anche a prescindere dall'Alkidamidas antenato di Anassilao menzionato in Paus. 4.23.6 (che forse nemmeno il Periegeta considerava un ecista), secondo Dio-

---

<sup>26</sup> Come suggerisce De Sensi 2002, 280 n. 38: la cosa, tuttavia, non può essere esclusa.

<sup>27</sup> Si tratta del 'tema zancleo' di cui scriveva Ducat 1974, 96.

<sup>28</sup> Cfr. Ducat 1974, 96; Musti 1988, 38 e n. 36; Luraghi, N. 2013 *ad BNJ* 555 F 9.

<sup>29</sup> Su Reggio e la prima spedizione ateniese in Sicilia vd. Ampolo 1987, 69-70.

nigi di Alicarnasso (*Ant. Rom.* 19 fr. 2) l'oracolo di cui ci occupiamo non era stato rilasciato ad Antimnestos, ma ad Artimedes di Calcide.<sup>30</sup> I due ecisti non vengono mai nominati insieme, e appartengono certamente a due distinte tradizioni.<sup>31</sup> I loro nomi, Antimnestos e Artimedes, sono potenzialmente parlanti, e in effetti tali sono nelle tradizioni in cui figurano. L'uno richiama la reciprocità (ἀντί-) garantita dal ricordo (-μνηστος), cui i Reggini erano venuti meno,<sup>32</sup> mentre l'altro – se prendiamo il primo elemento dei composti in ἀρτι- nel senso di «corretta combinazione», «buon adattamento»,<sup>33</sup> che è poi quello produttivo dei

<sup>30</sup> I dubbi di Cobet 1877, 215 sulla correttezza della lezione Ἀρτιμήδης sembrano, alla luce di quel che segue, infondati.

<sup>31</sup> Molti invece ammettono la possibilità di conciliare la presenza di due ecisti, nel quadro di un supposto sistema tipico delle subcolonie, con un ecista da Zancle e uno dalla sua metropoli, Calcide, Vallet 1958, 69; Malkin 1987, 32; Braccesi - Nocita 2016, 11, 54-55, o alla compresenza di coloni di diversa provenienza, Leschhorn 1984, 25. Vd. invece Musti 1988, 38 n. 34. Il συνέστησαν di Strab. 6.1.6 cui talora si fa riferimento deve probabilmente riferirsi alle diverse componenti calcidesi appena nominate: i Calcidesi inviati in decima a Delfi, gli altri Calcidesi provenienti dalla città (οἴκοθεν), l'atto di unire a essi Antimnestos stesso.

<sup>32</sup> Dal senso principale della radice di μιμνήσκω, con ampliamento in sibilante, e come in ἀείμνηστος, εὐμνηστος, πολύμνηστος: cfr. Chantraîne 1968-1980, 702-703. I nomi parlanti in Ἄντι- hanno un ampio spettro semantico: vd. Kanavou 2015, 132, a proposito di Antinoos. Non v'è ragione di pensare, con Braccesi - Nocita 2016, 52, 121-122, al senso specializzato di «pretendente» (μνάομαι, μνηστήρ), né di mettere in rapporto il nome con la compartecipazione messenica alla fondazione, che Antioco potrebbe non aver valorizzato (non convince l'ipotesi di un senso di anticipazione, che al greco ἀντί non compete).

<sup>33</sup> Qualunque sia la radice del composto, quella verbale ἀρ- o l'avverbio ἄρτι (Chantraîne 1968-1980, 117; Calame 1977), è certo il senso di corretta *Fügung* delle parti. Per questo valore nei composti vd. e.g. ἀρτίκολλος (LSJ s.v.: 'close-glued, clinging close', metaforicamente 'fitting well together'); ἀρτιλιθία (*ibidem* 'exact superposition of joints'); ἀρτιμελής ('sound of limb', 'perfect in all members'); ἀρτίνοος ('sound of mind'); ἀρτίπους ('sound' oppure 'strong of foot'). ἀρτίχειρ ('strong of hand'). Privo di fondamento il richiamo frequente alla dea Artemide: Pais 1894, 184 n. 1; Camassa 1987, 147; 2000, 106; Cordiano 2013, 178 n. 2.

pochi antroponimi in Ἄρτι- a noi noti,<sup>34</sup> – individua un carattere attento (-μήδης) alla coesione tra due elementi (molti derivati di ἄρτιος implicano la ‘divisibilità per due’, la ‘parità’),<sup>35</sup> nella fat-tispecie quella delle due componenti del corpo civico, quella calcidese e quella messenica: un dato di estrema importanza, su cui dovremo tornare.<sup>36</sup> La figura di Artimedes ha buone possibilità di appartenere alla tradizione locale reggina, ma al tempo stesso è legittimo il sospetto – considerato anche che i due antroponimi sono entrambi rarissimi: *LGNP* dà un solo parallelo per il primo e non registra il secondo – che nessuno dei due rifletta genuine memorie delle vicende che portarono alla nascita della colonia e dei personaggi in esse coinvolti.

Ignoriamo purtroppo anche come si configurasse la storia in Eforo, notoriamente ritenuto particolarmente autorevole in materia di *ktiseis*. Dal brevissimo cenno dello Ps. Scimno (311-312) si può dedurre solo che il Cumano attribuiva la fondazione di Reggio ai Calcidesi – come del resto faceva già Tucidide, e come fanno in sostanza tutti gli autori antichi che hanno occasione di accennare al carattere etnico della città sullo Stretto.<sup>37</sup>

Come si è detto, i temi essenziali del racconto figuravano già nella *Politeia* dei Reggini di scuola aristotelica (*Excerpta Politiarum* 55 Dilts). Nel testo tradito l’albero cui si appoggia la vite è

---

<sup>34</sup> Ἄρτιμέλεια, Ἄρτιμέλης, Ἄρτινοίη, Ἄρτίπους (*LGNP*; cfr. *LGNP-Ling* <https://lgpn-ling.huma-num.fr/index.html?facet-morpheme=αρτι>).

<sup>35</sup> ἄρτιάζω è ‘play at odd and even’, letteralmente ‘far pari’, e ἄρτιασμός è il nome del gioco; ἄρτιάκις è ‘an even number of times’; ἄρτιακῶς è avverbio da riferire ai numeri pari; τὰ ἄρτίαλα sono gli orecchini in Eolico; ἄρτιογώνιος (ο ἄρτιόγωνος) vale ‘having an even number of angles’ etc.

<sup>36</sup> E non semplicemente «colui che rettamente governa» o «che ben governa», come suggerito in Braccisi - Nocita 2016, 54, 122-123, significato per cui pure si può richiamare Pindaro, che definisce Ierone ἄρτια μηδόμενος (*O.* 6.94) e il nome di un collegio di magistrati della lega focidese, gli ἄρτιστήρες.

<sup>37</sup> Oltre alle fonti citate nel testo Thuc. 3.86.2; 6.44.3, 79.2; Diod. 14.40.1; Solin. 2.10. I giambi a Nicomede sono forzatamente selettivi, tanto quanto, come si è detto, lo è molta della restante tradizione: non convincono perciò le deduzioni di Mele 2016, 18-21.

un leccio (πρῖνος), mentre Diodoro e Dionigi fanno riferimento a un fico selvatico (ἐρίνεός): la logica del racconto richiede un sostantivo di genere maschile come ἐρίνεός, mentre πρῖνος è abitualmente femminile;<sup>38</sup> non si tratta dunque di una variante consapevole dell'autore della *Politeia* o del suo primo escertore, Eraclide Lembo, ma senz'altro di un errore, al limite dell'ulteriore epitomatore degli *excerpta* (quella a noi giunta è infatti una selezione degli *excerpta* di Eraclide Lembo) o comunque della tradizione manoscritta.<sup>39</sup>

La versione della *Politeia* è invece la sola a far riferimento alla tomba di Iokastos, come prima tappa dell'insediamento dei coloni; di conseguenza l'oracolo dell'Apsias è dato insieme a Calcidesi e Messeni già insediati presso Reggio. La morte per un morso di serpente non è rara nelle storie di eroi.<sup>40</sup> Nelle narrazioni essa rappresenta un tipico evento inatteso, e però nel caso di Iokastos la morte per il morso di un serpente è in qualche modo segnata – e forse consentanea all'elaborazione della sua figura. Per il duplice senso del primo elemento del composto, ἰός, il nome dell'eroe, infatti, oltre ad adattarsi a un guerriero («eccellente per i dardi»), è anche correlabile al veleno.<sup>41</sup> Secondo una diffusa tradizione esegetica, Callimaco voleva Iokastos fondatore della città (*Sch. Od.* 10.2; *Sch. Dion. Per.* 461; *Tz. ad Lyc.* 46 e 738) e citava un verso del poeta in cui Reggio era detta città di Iokastos

---

<sup>38</sup> Come nota Ducat 1974, 107 n. 7. L'incerta classificazione di πρῖνος rispetto al genere (normalmente femminile, maschile in *Amphis* fr. 38 Kassel, *Thphr. HP* 3.16.1-3 [ma altrove in *HP* ἡ πρῖνος]; *Aristoph. Ach.* 180 definisce πρίννοι i vecchi virili acarnesi, e vd. *LSJ* πρίννις 2 per casi analoghi) rende improbabile il suo uso consapevole in questo contesto (*pace* Melena 1984, 153).

<sup>39</sup> Non è chiaro, dunque, se si debba intervenire sui manoscritti, come proposero di fare Vallet 1958, 67 n. 2; Ducat 1974, 107 n. 7 (la proposta non è segnalata né in Dilts, né in Polito 2001).

<sup>40</sup> Brelich 1958, 89.

<sup>41</sup> -καστος da κέκασμαι (pres. κáινυμα), cfr. e.g. <https://lgpn-ling.humanum.fr/index.html?sort=name-latin&filter=Akastos>; per i due omofoni ἰός vd. Beekes 2010, 595 e *LSJ* s.v. Per il rapporto con il veleno, anche se in una prospettiva leggermente diversa, già Lacroix 1965, 46 n. 2.

(fr. 618 Pf.); sempre Callimaco lo considerava uno dei figli di Aiolos (anonimi in *Od.* 10.5-6), figlio che, secondo Diodoro, era stato *basileus* della costa dell'Italia meridionale fino a Reggio (5.8.1). Due grandi eventi della vicenda remota e mitica della polis, entrambi connessi all'origine del nome Rhegion, la frattura che separa la Sicilia dall'Italia e il passaggio di Eracle con la mandria di Gerione, erano messi in rapporto con Iokastos; questi – un caso di eroe 'precedente' la fondazione non eponimo del luogo – era così assimilato in qualche modo agli eponimi di Locri e Crotone, pure coinvolti nella vicenda di Eracle.<sup>42</sup> È opinione diffusa che la figura maschile seduta su trono, talora barbata, talora imberbe, raffigurata su monete reggine post-anassilaiche (450-420 a.C.) rappresenti Iokastos; nella monetazione di Taranto, Eraclea e Crotone, com'è noto, la stessa iconografia è usata per altri eroi, ma a Metaponto ritrae Apollo: l'identificazione è comunque di gran lunga la più plausibile tra quelle proposte.<sup>43</sup> Come è noto, Plutarco (*De Pyth. or.* 27 [*Mor.* 407f-408a]) ricordava le tombe degli eroi tra i segni indicati da Delfi agli ecisti per individuare il luogo della fondazione. Di un oracolo che additasse ai coloni con questo segno il sito della loro *apoikia* non abbiamo nessuna traccia: non si può escludere che l'estratto della *politeia* conservi, integrandolo nel racconto divenuto poi canonico

---

<sup>42</sup> Poseidone aveva separato la Sicilia dal continente per favorirlo (Eustath. *Dion. Per.* 476; *Sch.* Dion. Per. 476) e molti volevano che il nome di Reggio derivasse dalla frattura prodottasi tra la Sicilia e il continente (cfr. per es. Strab. 6.1.6 che cita Aesch. fr. 402 Radt). Iokastos era stato un amasio di Eracle ([Clem.] *Hom.* 5.15.3; a quanto pare non ci si curava della difficoltà posta dal fare incontrare Eracle con un contemporaneo di Ulisse). Un'altra etimologia richiamava il passaggio di un toro in Sicilia (Apollod. *Epit.* 2.5.10: ἀπὸ Ῥηγίου δὲ εἰς ἄπορρήγνυσι ταῦρος, cfr. Mele 2011, 366-7). Fonti principali su Kroton: Diod. 4.24.7; Iambl. *Pyth.* 50; su Lokros: Con. *FGrHist* = *BNJ* 26 F 1.3 (cfr. Frisone 2020).

<sup>43</sup> Una rapida rassegna delle varie ipotesi in Savalli - Lestrade - Michelinì 2001, 17-18; vd. anche Braccesi - Nocita 2016, 55-56. L'identificazione del personaggio sulle monete risale a Six 1898; vd. poi: Herzfelder 1957, 17-21; Lacroix 1965, 44-48; Rutter 2001, n° 2477-2478, 2488-2489, 2491; ulteriore bibliografia in Bianchi 2020, 166 n. 89.

mediante l'artificio non del tutto congruo di un insediamento in due tappe, un elemento della tradizione mitica e religiosa che era stato valorizzato anche con un oracolo in una più antica, diversa e relativamente sviluppata storia di fondazione. Del suo rilievo nella cultura cittadina di epoca classica è prova la monetazione, che ne dimostra la centralità nei decenni dal 450 al 420 a.C.

L'oracolo sulla vite, dunque, probabilmente circolava nella tradizione letteraria panellenica già prima di Timeo, al quale si riconduce spesso la sua diffusione, e da cui comunque probabilmente Diodoro ricavava l'oracolo in versi.<sup>44</sup> A Timeo in effetti il racconto era certamente noto nelle sue linee essenziali: conosciamo però la sua versione solo per un cenno a margine dell'aneddoto sulle cicale dei territori di Locri e Reggio (*supra* p. 217 e n. 18). In Timeo *FGrHist* = *BNJ* 566 F 43a con τῆς ὅλης Ῥηγίνων ἀποικίας ἐκ Δελφῶν καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ γεγεννημένης si pone l'enfasi sul fatto che la colonia derivi «per intero» da Delfi; ciò può sottintendere la consacrazione di tutti i coloni calcidesi al dio (ricordata chiaramente da F 43b: ἱεροὺς γὰρ εἶναι τοῦ θεοῦ τοὺς προγόνους αὐτοῦ, καὶ τὴν ἀποικίαν ἐνθένδε ἐστάλθαι), ma potrebbe presupporre che entrambe le componenti della spedizione coloniale, quella calcidese e quella messenia, avevano ricevuto indicazioni da Delfi: τῆς ὅλης Ῥηγίνων ἀποικίας indicherebbe dunque che Timeo conosceva questo aspetto essenziale del racconto. Il frammento di Timeo mostra inoltre che la dedica a Delfi dei coloni era considerata un elemento di valore nelle origini della città.<sup>45</sup>

Gli escertori di Diodoro (8.23.2 Vogel = fr. 32 Cohen-Skalli) e di Dionigi di Alicarnasso (*Ant. Rom.* 19 fr. 2) erano interes-

<sup>44</sup> E.g. Fontenrose 1978, 280: «Apparently Timaios was the source for this account of the founding of Rhegium and the oracle that goes with it. He probably had the verses that Diodoros quotes.»; Jacoby, *FGrHist IIIb Kommentar*, 1955, ad 555 F 9, 494; De Sensi Sestito 1991<sup>2</sup>, 135; Cohen-Skalli 2012, 309-310 n. 91.

<sup>45</sup> Per un valore negativo della condizione di 'decimati' Valenza Mele 1977, 517-518 e Cordiano 1991, 73: *contra* Mari 1999, 283 n. 58.

sati solo all'oracolo-enigma sull'inversione dei sessi: peculiare nel secondo dei due è il riferimento a una località, Pallantion<sup>46</sup> (?), che dal contesto (πλεύσας ... περὶ τὸ Παλλάντιον τῆς Ἰταλίας) sembra essere un promontorio dell'Italia doppiato nella navigazione, più che il luogo d'arrivo dei coloni (come talora si sostiene).<sup>47</sup> In questa versione l'oracolo sembra anche prendere un senso leggermente diverso, e più efficace, quasi a indicare una navigazione senza una plausibile meta, rispetto a quello che assumerebbe quando i coloni ricevono l'oracolo mentre sono già insediati nei pressi della futura Reggio, come sembra accadere nella versione degli *excerpta* da Eraclide.

Nel più esteso racconto di Strabone sulla fondazione della città (6.1.6), invece, non c'è cenno all'oracolo, benché il Geografo si soffermi con una certa larghezza sugli altri aspetti della vicenda di fondazione, la decima umana e la partecipazione dei Messeni: di quest'ultima Strabone, insieme a un artificioso e per quel concerne la cronologia assai problematico luogo di Pausania (4.23.5-10),<sup>48</sup> è anzi il testimone più importante. Strabone cita inoltre a due riprese Antioco (*FGrHist* = *BNJ* 555 F 9), la prima volta a proposito dell'ecista, lo zancleo Antimnestos posto dagli Zanclei a capo dei Calcidesi, la seconda volta a proposito dell'antico popolamento indigeno dell'area.<sup>49</sup>

Dal silenzio di Strabone sull'oracolo PW 371; Fo. Q33 si è dedotta una sostanziale differenza tra la sua versione e quella,

---

<sup>46</sup> La menzione della Pallantion d'Arcadia da parte di Stesicoro (fr. 21 Davies - Finglass *ap.* Paus. 8.3.2) e una notizia biografica sul poeta che lo fa nascere nella stessa polis del Peloponneso (Ta10 Ercoles *ap.* *Suda* s.v. Στησίχορος) sono state messe alcune volte in relazione con l'omonimo centro qui citato: Bayet 1920, 118-121; Intriari 2008, 378 con bibliografia. Il problema è molto intricato, e la soluzione prospettata non la più probabile, cfr. Ercoles 2013, 264-265; Davies - Finglass 2014, 290 *ad* fr. 21 con bibliografia.

<sup>47</sup> Per questa opinione vd. Bayet 1920, 118; Vallet 1958, 70 n. 1; Camassa 1987, 147; Braccesi - Nocita 2016, 122; ma contro di essa vd. e.g. Thuc. 2.67.4; 3.29.1; Polyæn. *Strat.* 8.23.1.

<sup>48</sup> Luraghi 2008, 151-152.

<sup>49</sup> Per l'estensione del materiale da Antioco vd. *supra*.



come si è detto piuttosto unitaria, presente alle altre fonti.<sup>50</sup> Si possono tuttavia addebitare le divergenze in parte all'esigenza di sintesi dell'autore della *Geografia* e soprattutto alla sua volontà di creare un racconto coerente che tenesse conto tanto di quella tradizione, a lui ben nota, quanto delle informazioni desunte da Antioco (*FGrHist* = *BNJ* 555 F 9).<sup>51</sup> In effetti il nome parlante dell'ecista Artimedes che leggiamo in Dionigi di Alicarnasso (*Ant. Rom.* 19 fr. 2) diviene pienamente comprensibile proprio nel quadro del racconto di Antioco: in altre parole presuppone il racconto che fa nascere la polis dall'unione della componente calcidese e messenia. Poiché però Strabone considerava Antioco particolarmente autorevole, introduceva sulla base del *Peri Italias* il nome di un ecista diverso da quello presente nella storia canonica e soprattutto la nozione che erano stati gli Zanclei ad aver invitato i Calcidesi a Rhegion. Questo correttivo rispetto allo schema più tradizionale, nel quale i coloni si muovono autonomamente a partire dell'area metropolitana – sia pur nella variante per cui i Calcidesi consacrati al dio partono da Delfi – rendeva poco plausibile un oracolo come PW 371; Fo. Q33, con il quale la Pizia indicava ai coloni il sito su cui fondare la colonia.<sup>52</sup> Strabone poteva essere indotto così a tacere dell'oracolo dell'Apsias,

---

<sup>50</sup> Mele 2016, 19-20.

<sup>51</sup> Anche Ducat 1974, 106, riteneva che Strabone avesse intenzionalmente ommesso l'oracolo. Le notizie tratte da Antioco hanno geneticamente uno *Zusatzcharakter*, quello che Jacoby (*FGrHist IIIb Kommentar*, 1955, ad 555 F 9, 493) riconosceva nell'informazione fornita da Strabone; cfr. Musti 1988, 36-37; sul caso specifico: Vallet 1958, 68-69, 71; Ducat 1974, 96; Musti 1988, 19, 37-40; Luraghi, N. 2013, ad *BNJ* 555 F 9; Zingg 2016, 120-121. In questo caso, comunque, Strabone usava Antioco per costruire un racconto integrato, e non lo citava come 'alternativa' rispetto alla sua versione base, come suggeriva Musti 1988, 37-40, 262-263 (cfr. già Ducat 1974, 96); in realtà Strabone sa che le due versioni sono divergenti, ma non le oppone formalmente, perché tenta di conciliarle.

<sup>52</sup> Avremmo così una controprova del principio di realismo che, come ha suggerito Lombardo 2011, 150-151, determina l'assenza di tradizioni oracolari nel caso di sub-colonie: nel momento in cui Strabone 'trasforma' in una sub-colonia l'*apoikia* per la cui fondazione dispone di un racconto che prevede un oracolo delfico, abolisce l'oracolo principale.

mentre era forse proprio il cenno dell'oracolo alla terra ausone a indurlo a citare Antioco per dare notizie sull'antico popolamento dell'area.<sup>53</sup> Insomma il Geografo doveva aver presente una versione 'base' che non presentava sostanziali divergenze rispetto al resto della tradizione. Gli sforzi compiuti per individuare la sua fonte in un particolare autore non hanno prodotto risultati univoci, per non dire apprezzabili.<sup>54</sup> Si può forse ipotizzare che sulla fondazione di Reggio – messo da parte Antioco – le fonti più autorevoli cui Strabone, Diodoro e Dionigi potevano risalire, Eforo, Timeo e Polibio, fossero nelle grandi linee unanimi, anche se nessuna traccia ci resta di quanto Polibio scrisse sul tema, e – come si è visto – ben poco di Eforo.

### *L'oracolo PW 371; Fo. Q33*

Classificato da Fontenrose nel suo *mode B* («conditioned command»),<sup>55</sup> ed evidentemente nella forma in cui la condizione è costituita da un evento sorprendente o apparentemente improbabile, il vaticinio sviluppa tre temi piuttosto frequenti, il segno distintivo, l'enigma e l'evento inatteso. I coloni devono fondare la colonia in un luogo riconoscibile per un segno distintivo, in

---

<sup>53</sup> Le indicazioni storico-etnografiche che potevano ricavarsi dall'oracolo e che almeno in Dionigi di Alicarnasso *Ant. Rom.* 19 fr. 2 si estendono a un cenno alla cacciata dei barbari del luogo non erano immediatamente conciliabili con le informazioni desunte dall'autorità di Antioco, che nel territorio della Reggio preellenica faceva risiedere non gli Ausoni, bensì i Siculi e i Morgeti (e prima di loro semmai gli *Italoì*), poi cacciati dagli Enotri (cfr. *FGrHist = BNJ* 555 FF 2, 3a, 5). Strabone, che dichiara Temesa fondazione ausone (6.1.5), in 5.3.6 nota che il Mar di Sicilia è detto Ausone (cfr. Pind. fr. 140 M.), benché gli Ausoni non si insediassero mai su di esso. Reggio si trova in una posizione cruciale tra Tirreno e Mar di Sicilia, ma piuttosto verso quest'ultimo: a partire da essa, infatti, lo stretto si allarga per coloro che navigano verso il Mar di Sicilia (Strab. 6.1.5).

<sup>54</sup> In genere si fa riferimento a Timeo: Ducat 1974, 100 n. 1; Musti 1988, 37-40; De Sensi Sestito 1991<sup>2</sup>, 135. Per l'importanza di Eforo, Mele 2016, 19-20.

<sup>55</sup> Fontenrose 1978, 279-280, cfr. 15-16.

questo caso un accoppiamento caratterizzato da un'inversione dei ruoli maschile e femminile, in termini che possono essere definiti anche come attivo e passivo. L'evento predetto è del tutto inatteso, perché per un Greco esso è evidentemente paradossale e contro natura: il ruolo dominante del maschio nel matrimonio e nell'atto dell'accoppiamento rappresenta un principio profondo della sua cultura.<sup>56</sup>

Analizziamo gli aspetti salienti del testo, nell'ordine più conveniente.

La terra in cui deve sorgere la colonia è definita dall'oracolo «ausone». L'etnico è riferito a un'area esterna a quella aurunca e campana di sua più stretta pertinenza, in un senso più ampio, comunque, ben noto.<sup>57</sup> Il riferimento può essere ricondotto alla matrice calcidese dell'uso dell'etnico 'ausone' per le genti indigene dell'Italia meridionale antica, autorevolmente suggerito, e dunque per questa via alla cultura locale.<sup>58</sup> È anche verosimile però un uso in senso ampio di ambito poetico, affine a quello che si incontra in Pindaro (fr. 140b Sn.-M. = *Pae.* G9 Rutherford) che definisce il mare oltre il quale si trova Locri  $\Lambda\upsilon\sigma\omicron\nu\iota\alpha[\zeta \acute{\alpha}\lambda\omicron\varsigma$  (l'integrazione è di Wilamowitz), e che non presuppone un debito troppo specifico con la cultura della città sullo stretto.<sup>59</sup> Una qualche coerenza con la tradizione alla base dell'oracolo su Reggio in «terra ausone» può essere scorta nella discendenza, in linea materna, di Iokastos da Auson (Diod. 7.2.5-6): ma l'antichità e il radicamento locale di questo dettaglio della genealogia proposta da Timeo-Diodoro sono tutt'altro che certi.<sup>60</sup> In ogni caso la valo-

---

<sup>56</sup> Per attivo e passivo nella definizione dei generi e del loro rapporto nella cultura greca e romana vd. e.g. Brooten 1996, *index s.v. active-passive e passim*.

<sup>57</sup> Per le fonti vd. Pagliara 2002.

<sup>58</sup> Meyer 1954<sup>3</sup>, 459 e n. 1; Pareti 1952, I, 94-96; Mele 1991, 243-244; 2014b, 13-15; 2014c, 217-220.

<sup>59</sup> Pagliara 1999, 195.

<sup>60</sup> Com'è noto Hellan. *FGrHist* = *BNJ* 4 F 79a-b, fa passare in Sicilia gli Ausoni, spinti dagli Iapigi. È possibile, ma tutt'altro che certo, che le parole di Apollo incidessero sulla ricostruzione del logografo.

rizzazione politica di un dato ‘archeologico’ di questo genere è a parere di chi scrive dubbia.<sup>61</sup>

Il nome del fiume non è attestato altrove, ed è inteso come maschile nella parafrasi (dunque nom. Ἀψίας). La forma in -α del primo verso è necessaria per ragioni metriche, e sembra quella di un sostantivo femminile: ciò costituirebbe un’eccezione tra i nomi di fiumi, che di regola sono maschili (tra le eccezioni ἡ Στύξ, su cui *infra*);<sup>62</sup> ἱερώτατος sarebbe concordato a senso con ποταμός. Inizia già qui l’inatteso scambio di generi e sessi che caratterizza il seguito dell’oracolo?

L’Apsias deve rappresentare un approdo della città, ma non necessariamente coincide con il porto d’epoca storica. Si ricollega spesso l’Apsias con un brano di Tucidide (6.44.2-3) che ricorda il santuario di Artemide a Reggio, sito fuori città, in una zona, evidentemente distinta dal porto vero e proprio, in cui si trovava un approdo adatto a mettere in secco le navi.<sup>63</sup> A prescindere dalla localizzazione precisa, la coincidenza tra l’Apsias e l’approdo menzionato in Tucidide implicherebbe una relazione tra l’Apsias e il santuario di Artemide, e questa a sua volta potrebbe essere rilevante per la definizione del fiume come ποταμῶν ἱερώτατος: la coincidenza tra l’Apsias e l’approdo ricordato da Tucidide resta però ipotetica.<sup>64</sup> Richiamare il fatto sostanzialmente certo che il racconto straboniano (6.1.6) implica la fondazione di un santuario di Artemide come ringraziamento, e che dunque proprio a questo debba riferirsi lo ἱερώτατος del vaticinio PW 371;

---

<sup>61</sup> Per questa valorizzazione Mele 2014b; 2014c. In generale sul tema vd. però Nafissi 2013.

<sup>62</sup> Kühner - Blass 1890, 358.

<sup>63</sup> Mercuri 2004, 251-256.

<sup>64</sup> L’Apsias è identificato da taluni con il Calopinace, un torrente al margine sud dell’abitato antico, in un’area in cui la linea di costa ha subito profondi mutamenti (Martorano 1985, 234; Andronico 2002, 203-205, 209-210, 213-229), da altri con il torrente Annunziata, a nord (Vallet 1958, 130-131; Greco 1990, 254-257). Per la vicinanza tra l’Apsias e il santuario si pronunciava Camassa 1987, 146, sulla base però di indizi in fin dei conti poco stringenti.

Fo. Q33, presuppone una relazione stretta tra oracolo e narrativa, e dunque conduce al circolo vizioso ermeneutico, a meno che non si dimostri per altra via che questa relazione è assai probabile.

Ricco di implicazioni è il seguito del primo verso: ποταμῶν ἱερώτατος εἰς ἄλα πίπτει. Suárez de la Torre, nel suo noto, importante contributo volto a determinare il carattere recente degli oracoli e della loro dizione, segnala il raro sintagma εἰς ἄλα πίπτει, che occupa le due ultime sedi del primo esametro,<sup>65</sup> e, richiamata l'espressione metricamente e semanticamente affine εἰς ἄλα βάλλει/βάλλων (*Il.* 11.495, 721),<sup>66</sup> osserva che la formulazione scelta per il v. 1 consente di descrivere nel successivo la risalita del fiume con εἶσω βάλλοντι: di fatto la scelta lessicale del secondo verso avrebbe condizionato l'opzione per εἰς ἄλα πίπτει.<sup>67</sup>

La clausola εἰς ἄλα πίπτει, però, non pare del tutto impropria sul piano semantico, se si considera il rapido scendere delle acque della fiumara dalle colline immediatamente retrostanti la città. Soprattutto il contesto in cui εἰς ἄλα πίπτει compare nella grande tradizione epica, la descrizione dell'Oceano e dello Stige nella *Teogonia* di Esiodo (705-806), fa ritenere tale opzione intenzionale e primaria. Il luogo esiodico si rivela infatti potenzialmente significativo per chi compose l'oracolo.<sup>68</sup>

Nella *Teogonia* εἰς ἄλα πίπτει chiude il luogo (789-791) in cui il poeta spiega come il fiume infernale dei solenni giu-

<sup>65</sup> Oltre che in questo passo εἰς ἄλα πίπτει figura in Hes. *Th.* 791 (e sue citazioni), Dion. Per. 226 e Cleostratos fr. 1 *PEG* Bernabé (*Sch. Eur. Rh.* 528). In contesti simili abitualmente πίπτω vale, come ovvio, «cadere», «sprofondare»: cfr. e.g. Diod. 4.77.6; 12.62.4; Strab. 1.3.20; 12.5.4; Opp. *Hal.* 4.526; anche Cleostratos lo usa per una costellazione che scende in mare. Formula metricamente equivalente è εἰς ἄλα δῖαν 14x [cfr. *Lfgre* s.v. ἄλ(ς), 578], sempre in fine di verso tranne che in *Il.* 15.233.

<sup>66</sup> Per la nozione di 'sfociare' l'epos ha diverse soluzioni (*Lfgre* s.v. ἄλ(ς), 579), tra le quali la più affine metricamente è appunto εἰς ἄλα βάλλει.

<sup>67</sup> Suárez de la Torre 1994, 20.

<sup>68</sup> Rileva il rapporto con il passo esiodico, con notazioni interessanti, Dobson 1976, 49-50.

ramenti divini sia alimentato da un decimo delle correnti dell'Oceano, che con le altre nove si getta nel mare (εἰς ἄλλα πίπτει). Qualche verso indietro l'Oceano è definito ἀψορρός (776), un epiteto usato per l'Oceano anche nell'*Iliade* (18.399) e nell'*Odissea* (20.65): il corso del fiume primordiale torna indietro (è 'back-flowing', 'refluent', come chiosa LSJ).<sup>69</sup> È probabile che il poeta che compose l'oracolo abbia riconosciuto un'assonanza tra il nome dell'Apsias e l'Oceano in quanto ἀψορρός e che εἰς ἄλλα πίπτει.<sup>70</sup>

Gli oracoli di fondazione amano sottolineare la sacralità dei luoghi verso i quali sono diretti i coloni,<sup>71</sup> e la corrente di un fiume o il fiume stesso sono detti spessissimo «sacri», ma sorprende qui che il fiume Apsias sia qualificato con il superlativo ἱερώτατος.<sup>72</sup> Si può immaginare un qualche ruolo del fiume nella religione cittadina (il legame con un vicino santuario di Artemide? cfr. *supra*), ma comunque non è facile ammettere che l'Apsias fosse considerato il fiume più sacro in assoluto. Come avrebbe potuto rivaleggiare con i fiumi la cui corrente è detta sacra da Omero o Esiodo, l'Alfeo o l'Oceano, per esempio?

<sup>69</sup> Sulla formula, una variante metrica di βαθυρρούς Ὠκεανοῖο (*Il.* 7.422; 14.311; *Od.* 11.13; 19.434; *h. Merc.* 185). Vd. Kelly 2007; Coray 2018, 168-169.

<sup>70</sup> Meno probabile che in qualche modo entrasse qui in gioco anche l'alternarsi delle correnti dello Stretto di Messina che era ben noto agli antichi: il fenomeno era stato descritto da Eratostene paragonandolo alle maree (I B 16 Berger *ap.* Strab. 1.3.11 = F 16 Roller), e Strabone (1.1.7) interpretava ἀψορρός proprio in riferimento alle maree.

<sup>71</sup> Per il linguaggio degli oracoli di fondazione vd. la ἱερὰ Κρίμισα di PW 44; Fo. Q29; And. 19: Crotone; la ἱερὰ χώρα di PW 228; Fo. L52; And. 19: Caristo; la ἱερὰ πόλις di PW 498; Fo. Q44; And. 142: Bisanzio.

<sup>72</sup> La corrente del fiume è sacra [*Il.* 11.726 (ἱερὸν ῥόνον Ἄλφειοῖο); Hes. *Op.* 566 (ἱερὸν ῥόνον Ὠκεανοῖο), espressione variamente ripresa nella poesia ellenistica: Theocr. *Id.* 25.10; Ap. Rh. 1.1208; 2.515; 4.134, 1417; Opp. *Cyn.* 2.143] o i fiumi stessi [*Od.* 10.351 ἱερῶν ποταμῶν; Hes. *Th.* 788 ἱεροῦ ποταμοῖο (dell'Oceano); Eur. *Med.* 410 ποταμῶν ἱερῶν; ἱεροῖο Μέλητος (il Meles è il piccolo fiume nei pressi di Smirna variamente connesso dagli antichi alla nascita di Omero) in Hom. *epigr.* 4.7 e in un oracolo di Claros dato agli Smirnei citato da Paus. 7.5.3.

Vale la pena chiedersi se il superlativo non vada inteso in senso relativo e locale: l'Apsias è il più sacro tra i fiumi della zona. In effetti nel territorio di Reggio erano celebri tra gli altri i sette fiumi presso cui si purificò Oreste, e a questi potrebbe implicitamente far riferimento l'oracolo di fondazione con il superlativo.<sup>73</sup> A questo punto bisogna chiamare in causa un altro vaticinio, quello cui fa cenno la tradizione antica sulla purificazione di Oreste nel territorio di Reggio.

Per procedere con l'analisi è utile soffermarsi ancora sul passo della *Teogonia* in cui Esiodo usava εἰς ἄλλα πίπτει. Il poeta usava la clausola a proposito delle nove parti dell'Oceano (la decima è l'acqua dello Stige) che scorrendo in un'unica corrente si gettano nel mare (790-791: ἐννέα [*scil.* μοίρας] μὲν περὶ γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης | δίνης ἀργυρέης εἰλιγμένος εἰς ἄλλα πίπτει). Il riferimento di Esiodo, in sé puramente quantitativo, può tuttavia anche richiamare il percorso di un grande fiume che si divide, e con più foci si getta in mare. Proprio per questo il luogo è ripreso da Dionigi Periegeta per descrivere il Nilo con le sue sette foci (226: ἑπτὰ διὰ στομάτων εἰλιγμένος εἰς ἄλλα πίπτει). Che il Nilo terminasse in mare con sette bocche è nozione standard, risalente forse a Ecateo.<sup>74</sup> I sette fiumi di Reggio

<sup>73</sup> Una spiegazione al tempo stesso più articolata e un po' generica nel riferimento alla storia di Oreste, con richiamo soprattutto alla funzione catartica delle acque e al *plot* del racconto di *ktisis* come storia di purificazione in Intrieri 2008, 365.

<sup>74</sup> Scyl. 106 = *GGM* I, p. 80; Agathar. *FGrHist* = *BNJ* 86 F 19 (Diod. 1.33.7); Diod. 15.42.2; Strab. 17.1.4, 1.18 [chiaramente impegnato, come Plin. *Nat.* 5.64 e Ptol. *Geog.* 4.5.10 a combinare questa nozione con un dato empirico divergente]; Sen. *Nat.* 4.2.12; Mela 1.51; [e cfr. e.g. Ov. *Met.* 5.187-188, 1.422; Juv. 13.26]; Hdt. 2.17.3-6 ne contava cinque naturali, di cui tre maggiori, e due artificiali). Molti credono che già Ecateo parlasse delle sette bocche del Nilo vd. Jacoby 1912, 2680; Lloyd 1975-1988, II, 85-86. Sette bocche venivano spesso attribuite anche ad altri grandi fiumi: lo fa Ap. Rh. 4.634 per il Rodano, e con questa opinione polemica Strab. 4.1.8; i pareri in merito variavano: vd. Roller 2018, *ad loc.*; l'Istros ha sette bocche secondo Strab. 7.3.15, ma anche qui altri dicevano fossero due (Eratosthenes III B 98 Berger *ap. Sch.* Ap. Rh. 4.310 = F 148 Roller) o cinque (Hdt. 4.47; Ephor. *FGrHist* = *BNJ* 70 F 157).

venivano in effetti descritti in modo non dissimile (al fondo del racconto è l'idea che la colpa del matricida era tale, che per purificarsi aveva bisogno di una straordinaria abbondanza d'acqua): secondo gli *Scholia vetera* a Teocrito, *Proleg. Ba* p. 2 Wendel e *Anecd. Est.* 2 p. 8 Wendel, Oreste riceve l'ordine di purificarsi in sette fiumi che nascono da una sola sorgente, come i sette rami del delta nascono dal Nilo; lo scolio specificava che questi fiumi nel territorio di Reggio sono detti διαχωρίοις, forse «separati», o semplicemente «che attraversano il territorio», un termine che probabilmente doveva trovarsi nell'oracolo, come suggerisce, nel contesto in cui è stato appena richiamato il vaticinio, il fatto che siano introdotti come ἐν τοῖς λεγομένοις διαχωρίοις ποταμοῖς.<sup>75</sup> Non tutti, però, descrivevano così i sette fiumi di Reggio. L'altra fonte più importante sulla storia di Oreste, il commento alle *Bucoliche* dello Ps. Probo, parlava di sette fiumi che confluiscono in uno stesso corso.<sup>76</sup> Nella realtà i fiumi in questione devono in effetti corrispondere ai diversi affluenti del Petrace.<sup>77</sup> Il riferimento dello scoliaste alle sette foci suggerisce che il responso per Oreste fosse (ciò che non sorprende!) ambiguo. Forse parlava di una terra in cui scorrono sette fiumi διαχώριοι e delle loro comuni πηγαί: πηγαί anche al plurale può significare sia fonte che corrente (LSJ, s.v.). Era così possibile – già per Oreste, e come fa poi lo scoliasta a Teocrito – pensare a un fiume con sette στόματα, e dunque al grande fiume d'Egitto, ma l'oracolo in realtà indicava un fiume in cui confluivano sette correnti: Oreste doveva bagnarsi in ognuno di essi, o nel fiume che da essi derivava. Per altro verso, ciò suggerisce che il poeta che ha com-

<sup>75</sup> Ὁρέστη ... χρησιμὸς ἐξέπεσεν ἐν ἑπτὰ ποταμοῖς ἐκ μιᾶς πηγῆς ῥέουσιν ἀπολούσασθαι· ὁ δὲ πορευθεὶς εἰς Ῥήγιον τῆς Ἰταλίας τὸ ἄγος ἀπενίψατο ἐν τοῖς λεγομένοις διαχωρίοις ποταμοῖς.

<sup>76</sup> [Prob.] *Praef. Verg. Buc.* 3.2.325.15-16 Thilo-Hagen sembra chiaro su questo punto: va notato però che il testo è integrazione dell'*editio princeps* veneziana del 1507.

<sup>77</sup> L'identificazione con i fiumi che si uniscono nel Petrace è un dato assodato: Intrieri 2008, 376 n. 93.



posto l'oracolo PW 371; Fo. Q33 poteva guardare ai versi della *Teogonia*, come avrebbe poi fatto in riferimento al Nilo Dionigi Periegeta, pensando ai sette fiumi di Reggio.<sup>78</sup>

Traiamo alcune conclusioni. Il riferimento al modello della *Teogonia* era o, quanto meno, poteva essere triplice: 1) l'Apsias richiama l'Oceano perché il suo corso precipita in mare (εἰς ἄλλα πίπτει); 2) il suo nome ha un'assonanza con l'epiteto dell'Oceano ἀψορρός; 3) i fiumi del Reggino, evocati in controtela per il tramite di ποταμῶν ἱερώτατος, scorrono con gran quantità d'acqua in un'unica corrente come l'Oceano. Soprattutto, si spiega forse così il superlativo ἱερώτατος (comunque innovativo rispetto alla tradizione epica) e si può supporre che la tradizione sui fiumi di Oreste preesistesse all'oracolo di fondazione sull'Apsias.<sup>79</sup>

Il secondo verso contiene il celebre paradossale enigma ἔνθ(α) ... τὸν ἄρσενά θῆλυς ὀπιύει. Il verbo, frequente nel lessico omerico ed epico (ma solo di rado usato in fine verso: *Od.* 2.336; Hes. fr. 70.34 M.-W.), significa tradizionalmente «prendere/avere in moglie» (*Lfgre* III 748-749, s.v.), e più tardi anche 'montare' (vd. LSJ s.v.): si usa all'attivo dell'uomo, al passivo della don-

---

<sup>78</sup> Mele 2011 ha acutamente proposto un parallelo tra la purificazione di Oreste e quella di Apollo a Tempe, e tra la *theoria* reggina e la Dafneforia delfica: in questo contesto ha richiamato la circostanza che il Peneo tessalo percorre Tempe dopo aver riunito le acque di sette fiumi, menzionati da Erodoto e Strabone (Mele 2011, 355-356). Comune ai due casi di Oreste e Apollo è ovviamente il tema dell'abbondanza d'acqua prodotta dalla confluenza di più fiumi. In realtà Erodoto menziona i cinque fiumi più importanti tra i molti che bagnano la Tessaglia e si uniscono al Peneo (7.129.2-3), mentre da Strabone conosciamo i nomi di due altri fiumi che si uniscono tra loro e confluiscono nel Peneo (7.7.9, fr. 14-15). Va detto tuttavia che mai le fonti antiche indicano in sette il numero dei fiumi che si uniscono nel percorso finale del Peneo, mentre il numero sette è canonico per il Nilo e per altri grandi fiumi: è proprio l'esistenza del luogo comune sui 'sette fiumi' a rendere efficace l'enigma proposto dall'oracolo concesso a Oreste.

<sup>79</sup> Rimane perciò incerta l'identificazione del fiume rappresentato dal toro androprosopo in monete reggine di epoca tardo arcaica (Rutter 2001, n° 2468), nel quale Carroccio 2000 ha riconosciuto l'Apsias.

na. Dionigi (*Ant. Rom.* 19, fr. 2) lo spiega con l'atto della monta (ὄχεία), intendendo il vaticinio in riferimento al mondo animale, una scelta senza dubbio favorita dall'immagine stessa della vite appoggiata all'albero e anche dal riferimento a ἄρσην e θῆλυς, che specialmente al singolare nell'epica non si usano dell'uomo e della donna (*LfgrE* I 1353-1354, s.v. ἄρσην; II 1036-1037 s.v. θῆλυς); se è legittimo supporre che nell'oracolo il verbo avesse il valore tradizionale in poesia di «prendere/avere in moglie», la formulazione mescola i riferimenti tradizionali a natura e cultura, e il consultante è nel dubbio, su quale dei termini debba essere inteso in senso metaforico: ma il dio parla per enigmi, e la soluzione sarà vegetale, ancora diversa rispetto alle due (umana o animale) a prima vista suggerite.

La stessa contraddizione rispetto al naturale prevalere del maschio sulla femmina – anche qui oscuramente definito evitando i termini specifici che distinguono gli umani – esprime il celebre vaticinio epiceno per Argivi e Milesi in *Hdt.* 6.77.2 (ὅταν ἡ θήλεια τὸν ἄρσενά νικήσασα ἐξελάσῃ; PW 84; Fo. Q134; *And.* 31). Ad accrescere l'incertezza, nella versione di Dionigi di Alicarnasso (*Ant. Rom.* 19 fr. 2), l'oracolo sembra quasi ordinare una navigazione senza mèta, che trova un'insperata conclusione grazie al riconoscimento del luogo indicato dal dio: non altrettanto drammatica pare la situazione dei coloni, se essi sono già insediati nell'area, come in Eraclide Lembo *Excerpta Politiarum* 55 Dilts; la versione di Dionigi ha tutte le possibilità di riflettere uno stato primitivo (o forse meno contaminato perché meno ricco di informazioni) della tradizione di *ktisis*.

L'evento che scioglie l'*adynaton* gioca sulla consapevolezza del rapporto tra sesso e genere grammaticale.<sup>80</sup> Esso sembra fare

---

<sup>80</sup> Sull'importanza del sesso per la definizione dei generi nelle lingue indoeuropee e in greco in particolare Luraghi, S. 2013. La consapevolezza è negata da Melena 1984, ma sulla base di due presunzioni errate: che l'oracolo risalga all'epoca della fondazione della colonia e che il valore sessuale del genere grammaticale sia una 'scoperta' di Protagora e dell'ambiente sofistico, della quale il Socrate delle *Nuvole* sarebbe testimonianza; le artificiose e comiche

appello all'uso della *vitis maritata*, cioè la vite a sostegno vivo.<sup>81</sup> La tradizione di studio italiana, sulla scia di Emilio Sereni (1961, 40-43; 1981<sup>2</sup>, spec. 137-144), considera questa pratica di matrice etrusca – mentre i coloni greci in Italia Meridionale e da Massalia avrebbero diffuso quella della vigna bassa o a sostegno morto. In effetti la coltivazione ad alberello basso o a sostegni morti (χάρρακες) è la più diffusa nel mondo greco (già in Omero: *Il.* 18.561-563), ma la vite a sostegno vivo è ben documentata in Grecia in piena epoca classica, e sottili indizi fanno ritenere a taluni che essa fosse in uso anche nel mondo miceneo.<sup>82</sup> In ogni caso, però, è più probabile che la menzione del fico selvatico, suggerita certamente dal genere grammaticale maschile del nome di questo albero (ἐρινεός),<sup>83</sup> evocasse lo spontaneo carattere rampicante della vite, anche questo un fenomeno ben noto ai Greci (Xen. *Oec.* 19.18-19). Poiché ἄμπελος, senza ulteriore specificazione, indica la *vitis vinifera* (cfr. LSJ s.v.), l'immagine è di

---

elaborazioni del Socrate aristofanesco sulla declinazione dei nomi (658-693: cfr. Janse 2020, 27-30) poggiano invece su una diffusa consapevolezza del rapporto tra sesso e genere grammaticale.

<sup>81</sup> Melena 1984; Fernández Delgado 1986, 112-113; Suárez de la Torre 1994, 18-19.

<sup>82</sup> Per l'età del bronzo Pratt 2021, 99-100; per l'età storica in Grecia Brun 2003, 35-37; per l'Italia meridionale vd. Vanderersch 1994, § 99. Pare alludere alla pratica Ipponatte (fr. 48 West = 52 Degani) συκῆν μέλαιναν ἀμπέλου κασιγνήτην. Le viti a sostegno vivo erano dette ἀναδενδράδες, un termine usato già nel tardo V sec. dal comico Pherekrates fr. 114 K.-A. (e poi e.g. in [Dem.] 53.15; Alexis fr. 11 K.-A.; Thphr. *CP* 1.10.4, 3.10.8; più incerto indizio cronologico offre Aesop. 33, con la celebre favola della volpe e l'uva; S. Mazzarino suggeriva di riconoscere nella Kos di Teocrito delle vigne appoggiate all'olmo: Giardina 2018, 893, cfr. 889 n. 25): su di esso vd. e.g. Arnott 1996, 81-82; non pare invece che nella scena rappresentata in Louvre AM 1008 (un'anfora attica a figure nere da Rodi del 540-530 a.C. ca.), si possa davvero riconoscere una vigna a sostegno vivo: Chazalon 1995, 109 n. 38 (sulle vigne nelle rappresentazioni ceramiche vd. anche Cerchiai 2012).

<sup>83</sup> E.g. i nomi degli alberi che Plin. *Nat.* 17.200 consiglia come sostegni vivi della vite sono in greco tutti di genere femminile (l'olmo [ἡ πτελέα], l'olivo [ἡ ἑλαία], il pioppo [ἡ αἴγειρος], il frassino [ἡ μελία], o il fico domestico [ἡ συκῆ]).

spontanea ricchezza del luogo, che può ricordare – ma senza gli estremi di quella evocazione – la terra dei Ciclopi (*Od.* 9.108-111). La promessa della  $\chi\acute{o}\rho\alpha$  – che si accompagna nell’oracolo all’indicazione di fondare l’insediamento nel luogo segnato dalla vite – potrebbe essere coerente con questa intenzione.

Una lettura giustamente fortunata vuole che il paradossale rovesciamento di senso messo in atto dall’oracolo e dalla sua comprensione da parte dell’ecista abbia una specifica valenza legata all’atto coloniale, nell’uso delle metafore erotiche e matrimoniali come strategia di legittimazione della violenza sui barbari;<sup>84</sup> più recentemente si è ipotizzato un riferimento alla creazione di un ordine generalizzato nella società e nell’universo della produzione agricola e insieme al recupero di una condizione di stabilità per delle genti sradicate:<sup>85</sup> si tratta di ipotesi suggestive, ma in qualche misura forzate, in parte anche in senso letterale (si pretende per esempio che l’immagine della vite che si attorciglia al tronco in realtà ristabilisca il corretto rapporto tra sessi: un’osservazione acuta, ma non necessariamente pertinente),<sup>86</sup> ma soprattutto in quanto ricercano il senso dell’enunciato oracolare non solo nella perdurante memoria dei protagonisti di un difficoltoso processo, legato all’idea degli «impossible sites»,<sup>87</sup> ma con un riferimento preciso al contesto dell’atto coloniale di appropriazione del territorio e delle sue inevitabili conseguenze.

Resta da trattare un ultimo aspetto, spesso considerato molto rilevante per determinare il contesto culturale e cronologico in cui fu elaborato PW 371; Fo. Q33. Il motivo della vite sovrapposta all’albero ricompare in un vaticinio legato alla storia magnogreca, spartana e messenica, quello per i fondatori di Taranto (PW 46; Fo. Q34; And. 21 - Diod. 8.21.3 = 8 fr. 29 Cohen-Skalli,

---

<sup>84</sup> Dougherty 1993, 61-83.

<sup>85</sup> Delamard 2012.

<sup>86</sup> Dougherty 1992, 36; 1993, 56.

<sup>87</sup> Dougherty 1992; 1993, 44-60.

cfr. Dion. Hal. *Ant. Rom.* 19 fr. 1 Jacoby = fr. 19A Pittia). Questo oracolo a sua volta ne richiama un terzo ottenuto dai Messeni alla vigilia della conclusione dell'assedio di Ira (PW 366; Fo. Q20; And. 104 - Paus. 4.20.1-2). Nel caso dell'oracolo per Taranto l'*adynaton* è determinato da un capro (τράγος) che s'abbevera d'acqua salata, circostanza che si verifica quando un tralcio di vite (ἐπίτραγος) appoggiata a un fico selvatico pende fino a toccare il mare. Il vaticinio per i Messeni prevede invece la sconfitta dei Messeni nel momento in cui un capro beva l'acqua del fiume Neda; il dio non propone un *adynaton*, ma una condizione che si realizza nonostante le precauzioni prese (i Messeni si preoccupano dei capri, e ovviamente li allontanano dal fiume), perché un fico selvatico (detto τράγος in messenico) già si bagna in acqua: σχεδόθεν γὰρ ὄλεθρος, la fine è vicina. In questa sede non può essere condotta un'analisi di queste testimonianze: si può però mettere in rilievo la complessità dei rapporti che si intravedono e che sconsigliano conclusioni troppo rapide sulla cronologia e la matrice messenica del responso per Reggio.<sup>88</sup> In ogni caso è evidente che il nesso fra questi vaticini è in parte puramente letterario, e si sviluppa all'interno della tradizione post-classica sulla storia messenica: un importante ruolo va qui senz'altro attribuito a Myron di Priene, la cui impronta può essere letta nel malevolo primo distico dell'oracolo su Taranto in Diod. 8.21.3 (PW 46; Fo. Q34; And. 21).<sup>89</sup> Ad accrescere la complessità dello stemma che si può cercare di ricostruire, va notato che Dionigi di Alicarnasso, che indubbiamente testimonia una diffusione di quest'ultimo oracolo al di fuori della tradizione messenica, non mostra di conoscere quel distico. Va infine detto che l'oracolo su Taranto e quello su Reggio che stiamo esaminando potevano essersi sviluppati con interferenza dell'uno sull'altro (difficile dire

---

<sup>88</sup> L'analisi del rapporto tra i tre oracoli è tradizionale negli studi sull'oracolo per Reggio: vd. e.g. Vallet 1958, 75-76; Ducat 1974, 107-108; Valenza Mele 1977, 514-517.

<sup>89</sup> Nafissi 1991, 47-49; 1995, 300.

in quale direzione e in quale momento)<sup>90</sup> in ambiente magnogreco, forse già in una dimensione preletteraria e nel contatto tra le tradizioni locali.

### *Conclusioni*

Alcuni dettagli, sia pur diversamente ipotetici, possono indicare la matrice locale dell'oracolo PW 371; Fo. Q33: la qualificazione di «ausone» per il territorio cittadino, di possibile matrice calcidese, la pertinente descrizione del «precipitare» dell'Apsias nelle acque dello stretto e la definizione del fiume come ποταμῶν ἱερώτατος, che pare presupporre la conoscenza della storia della purificazione di Oreste nel territorio di Reggio. In generale, lo scioglimento dell'enigma evidenzia la μήτις dell'ecista e dei consultanti, mentre l'imprevedibilità dell'evento sottende l'idea della realizzazione straordinaria, che si inserisce in un quadro provvidenziale assecondato dal favore divino. Entrambi questi motivi rientrano al meglio in una storia della consultazione costruita in ambito locale.

Sull'origine dell'oracolo – anche in termini cronologici<sup>91</sup> – e sulla forma più antica della tradizione di fondazione è però rischioso pronunciarsi. Alcuni indizi, di affidabilità e lettura comunque incerta, compongono infatti un quadro potenzialmente contraddittorio, o conciliabile solo a rischio di forzature.

Le notizie su Iokastos e il tipo dell'eroe seduto nella monetazione cittadina fanno ritenere che almeno dalla metà del V secolo a.C. circolasse a Reggio una storia di fondazione centrata sulla tomba dell'eroe figlio di Eolo. Ove questa storia avesse previsto

---

<sup>90</sup> È dunque azzardato dire che «l'oracolo di fondazione di Reggio [...] ricalca quello di Taranto e risale perciò all'epoca dell'alleanza di Reggio con Taranto nell'età di Anassila e Micito» (Mele 2014b, 14; 2014c, 219).

<sup>91</sup> Suárez de la Torre 1994, 20-21 conclude la sua analisi delle caratteristiche formali del testo proponendo una datazione non anteriore al VI sec. a.C.

un oracolo, sarebbe stato uno degli oracoli che, come sapeva Plutarco (*De Pyth. or.* 27 [*Mor.* 407f-408a]), prescrivevano la fondazione della colonia presso ἡρώων ἀπόρρητοι θῆκαι & καὶ > δυσεξεύρετοι, e non uno sui τόπων σημεῖα, com'è invece PW 371; Fo. Q33, che oltretutto sembra suggerire un viaggio verso l'ignoto.

Per converso *FGrHist* = *BNJ* 554 F 4 fa sospettare – ma non ci assicura – che Ippi di Reggio conoscesse già l'oracolo sulla vite e l'Apsias PW 371; Fo. Q33. L'incerta cronologia di Ippi grava ulteriormente sulla valutazione di questo indizio.

PW 371; Fo. Q33 è certamente un testo adatto al riuso (pur se, si è appena visto, non reimpiegabile in qualsiasi storia), e non si può affatto escludere che nel V secolo a.C. circolassero a Reggio storie diverse sulla *ktisis*; in ogni caso, se il vaticinio esisteva già prima di essere parte nella narrativa a noi nota da Eraclide Lembo (*Excerpta Politiarum* 55 Dilts), Diodoro (8.23.2 Vogel = fr. 32 Cohen-Skalli), Dionigi di Alicarnasso (*Ant. Rom.* 19 fr. 2 Jacoby = fr. 19C Pittia), e Strabone (6.1.6), non sappiamo in quale altro contesto narrativo fosse integrato. Non possiamo però nemmeno escludere che sia stato elaborato per e con la narrazione di *ktisis* a noi nota.

Si potrebbe in effetti essere tentati di mettere in rapporto stretto l'elaborazione di un vaticinio sull'unione inattesa della femmina con il maschio con una storia sull'unione di due gruppi di Ioni e Dori, che inevitabilmente – oltre a dar conto delle tradizioni messeniche elaborate nell'età di Anassilao – andava ad alludere alle relazioni tra Reggio e Messina, e che aveva per protagonista Artimedes, l'uomo che «si prende cura della coesione armoniosa tra le due parti». La narrazione complessiva ambiva a creare un'identità nobilitante e unitaria per le due componenti della comunità, quella calcidese e messenica, ma anche di Reggio e Messina, nel segno di una privilegiata relazione con Apollo e Artemide. Di questa relazione con i 'due' figli di Latona l'oracolo stesso potrebbe conservare traccia nel cenno del dio al fiume presso cui sarebbe stato dedicato, in segno di ringraziamento, il santuario della

sorella come «il più sacro dei fiumi».<sup>92</sup> Naturalmente il racconto che abbiamo di fronte risente del filtro storiografico dei grandi intellettuali che da Eforo in poi ne hanno fissato la forma nella tradizione panellenica, adattandolo alle proprie ricostruzioni, ma nei tratti essenziali doveva tener conto della memoria locale, alla quale si può supporre si ispirassero per via diretta o indiretta. Viceversa, la prospettiva di Antioco sembra critica dell'esperienza storica reggina, volta a rimarcare le ferite inferte da Reggio agli Zanclei, e ispirata al più solo parzialmente alla tradizione locale.

Dei vincoli religiosi che univano Messina a Reggio nel nome degli dèi (di antichità incerta, nonostante il *κατὰ ἔθος ... τι ἀρχαῖον* di Pausania) è indubbiamente testimonianza il celebre episodio commemorato dal monumento olimpico del bronzista Kallon di Elis e da versi di Ippia di Elide (Paus. 5.25.2-4), verosimilmente offerto nell'inoltrato V secolo a.C. per la tragica morte di un coro di giovani di Messina, affogati mentre si recavano a Reggio per una cerimonia religiosa. Resta che la connessione con Apollo o Artemide, su cui conviene la critica, deve rimanere ipotetica, tanto più che i Messeni inviarono l'offerta a Olimpia, e non a Delfi.<sup>93</sup> Senza dimenticare il più antico monumento dei Reggini a Delfi (*supra*, n. 12), un punto di partenza utile per collocare storicamente il racconto che esaminiamo è costituita dalla comparsa sulle monete cittadine della testa di Apollo, intorno al 420 a.C., in significativa sostanziale contemporaneità con dei bronzi con la figura di Artemide, datati al 425 a.C. ca. In quel contesto cronologico la pretesa dei Reggini di avere un legame privilegiato con il dio di Delfi poteva essere il frutto di competizione con altre città come Crotona<sup>94</sup> e Turi (Diod. 12.35.3). In particolare, la scelta del dio di proclamarsi fondatore dei Turini apriva la strada a iniziative volte

---

<sup>92</sup> Va comunque detto (anche se non sono potuto entrare qui nella questione) che l'insistenza con cui si riconosce in Artemide Phakelitis una figura legata alla religiosità messenica non pare ben fondata.

<sup>93</sup> Luraghi 1994, 144-148; Hallof - Kansteiner - Lehmann 2014; Bianchi 2020, 120-122.

<sup>94</sup> Giangiulio 1989, 124-130.



a suggerire un legame particolarmente stretto con il dio – entro una dinamica di *peer-polity interaction* che verosimilmente aveva contribuito anche alla proliferazione degli oracoli delfici nei racconti di origine delle comunità coloniali. Inoltre, l'enfasi sul rapporto con Apollo Delfico aveva probabilmente un precedente a Naxos e in generale tra i Calcidesi di Sicilia,<sup>95</sup> e di certo una precisa attualità nella istituzione dei rituali comuni presso l'altare di Apollo Archegetes di Naxos (Thuc. 6.3.1).<sup>96</sup> La 'competizione' – che a quel punto aveva per posta l'onore cittadino – si estende al IV sec. a.C. e alla contesa tra Tarantini e Turini per la *promanteia* a Delfi.<sup>97</sup>

Al tempo stesso, se vogliamo considerare una dimensione politica e relazionale più ampia, che oltrepassa ma al tempo stesso ricomprende la volontà di stabilire delle buone relazioni tra Reggio e Messana,<sup>98</sup> la storia si iscrive bene in un clima di pacificazione e solidarietà occidentale, ispirato alle parole d'ordine della pace di Gela (424 a.C.), della cui accettazione è prova la sostanziale freddezza con cui la polis, pur alleata di Atene, 'accoglieva' la flotta ateniese, e poi la sua neutralità durante la seconda spedizione ateniese in Sicilia.<sup>99</sup> In qualche misura la storia di fondazione della città rappresentava un tentativo di superare le contrapposizioni tra Calcidesi e Dori, senza però ripudiare le pro-

---

<sup>95</sup> Donnellan 2012.

<sup>96</sup> Una *vexata quaestio*: semplicemente occorre distinguere qui tra il momento della fondazione del santuario e la creazione del rito descritto da Tucidide, che non può essere in alcun modo disgiunta dal clima della pace di Gela. Per un orientamento sulle diverse opinioni, oltre a Donnellan 2012, vd. Antonaccio 2001; Malkin 2011; Murray 2014; Sammartano 2018.

<sup>97</sup> *Choix Delphes* 36; mi sia permesso di rinviare a Nafissi 1995, 310-311.

<sup>98</sup> L'insediamento dei Messeni di Naupatto e Zacinto a Messana (Diod. 14.78.4-6), fieramente antispartani, fu evento di durata brevissima (gli esuli furono subito trasferiti nella nuova fondazione di Tyndaris), e non poté imporre una revisione del racconto sui Messeni fondatori di Reggio.

<sup>99</sup> Sulla tiepida accoglienza di Reggio agli Ateniesi, cui pure era vincolata da un'alleanza, ma che di fatto non onorarono vd. Thuc. 6.44.2-4, 46.2 (cfr. 79.2) Sulla pace di Gela e il capitale discorso di Ermocrate (Thuc. 4.59-64) Intrieri 2021, 23-63.

prie origini. Anzi, come discendenti di un contingente selezionato per decima a seguito di una carestia, i Reggini potevano apparire dei benefattori comuni di tutta la stirpe calcidese, tramite il loro sacrificio per il bene della madrepatria.

Alla fortuna del racconto nella storiografia successiva dovette molto contribuire l'irriducibile ostilità dei Reggini nei confronti di Dionisio I, l'assedio e la distruzione della città (387 a.C.: Diod. 14.108, 111-112).<sup>100</sup> Le sofferenze dei Reggini e l'azione efferata del tiranno suggerivano di nobilitare le origini della polis, e di ricordarne positivamente la storia – anche con la parentesi di un altro esecrabile despota, Anassilao. La pagina su Reggio di Strabone è rivelatrice. La città scelse di essere guidata dai Messeni, fino ad Anassilao, con il quale la buona fama dei Messeni si interruppe;<sup>101</sup> la nobilissima città, distintasi per le sue fortune e per le qualità dei suoi cittadini, fu poi distrutta da Dionisio I. Da allora in poi le origini e la storia di Reggio vennero raccontate alla luce di questo drammatico evento.

### Bibliografia

Amandry 1959

P. Amandry, “Oracles, littérature et politique”, *REA* 41 (1959), 400-418.

Andronico 2002

E. Andronico, “Topografia archeologica di Reggio Calabria”, in B. Gentili - A. Pinzone (a cura di), *Messina e Reggio nell'antichità: storia, società, cultura*, Messina 2002, 197-245.

<sup>100</sup> Thphr. *HP* 4.5.6; Plin. *Nat.* 12.3.7; Strab. 6.1.6.

<sup>101</sup> διόπερ οἱ τῶν Ῥηγίνων ἡγεμόνες μέχρι Ἀναξίλα τοῦ Μεσσηνίων γένους αἰεὶ καθίσταντο. Per le discussioni sul passo in chiave di ricostruzione vd. Bianchi 2020, 101-103: meglio considerarlo come un distante giudizio retrospettivo di ispirazione etico-politica, forse di limitata validità storica (mi spingo in questo oltre il già equilibrato giudizio di Luraghi 1994, 198-199), che pone l'accento sulla frattura costituita da Anassilao, più che sulla continuità.

Arnott 1996

W.G. Arnott (ed.), *Alexis. The Fragments. A Commentary*, Cambridge - New York 1996.

Bayet 1920

J. Bayet, “Les origines de l’arcadisme romain”, *Mélanges d’archéologie et d’histoire* 38 (1920), 63-143.

Beekes 2010

R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, I-II, Leiden 2010.

Bérard 1957

J. Bérard, *La Colonisation grecque de l’Italie méridionale et de la Sicile dans l’Antiquité. L’histoire et la légende*, Paris 1957<sup>2</sup>.

Berlinzani 2002

F. Berlinzani, “Leggende musicali e dinamiche territoriali: Reggio e Locri nel VI secolo”, in L. Moscati Castelnovo (a cura di), *Identità e prassi storica nel Mediterraneo greco*, Milano 2002, 23-32.

Bianchi 2020

E. Bianchi, *Poros e Porthmos. Lo Stretto ai tempi di Anassilao*, Alessandria 2020.

Blakely 2011

S. Blakely, “Conon (26)”, in I. Worthington (ed.), *Jacoby Online. Brill’s New Jacoby, Part I*, Leiden 2011. [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363\\_bnj\\_a26](http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj_a26).

Braccesi - Nocita 2016

L. Braccesi - M. Nocita, *I fondatori delle colonie: tra Sicilia e Magna Grecia*, (Hesperia: studi sulla Grecità d’Occidente 33), Roma 2016.

Breglia - Moleti - Napolitano 2011

L. Breglia - A. Moleti - M.L. Napolitano (a cura di), *Ethne, identità e tradizioni: la “terza” Grecia e l’Occidente*, Pisa 2011.

Brelich 1958

A. Brelich, *Gli eroi greci, un problema storico-religioso*, Roma 1958.

Brun 2003

J.P. Brun, *Le vin et l'huile dans la Méditerranée antique. Viticulture, oléiculture et procédés de fabrication*, Paris 2003.

Burni 2018

F. Burni, "Considerazioni sulla morte di Teleclo in Eforo di Cuma", *Acme* 71.1 (2018), 25-42.

Calame 1977

C. Calame, "Die Komposita mit ἀρτι- im frühgriechischen Epos", *MH* 34.4 (1977), 209-220.

Carroccio 2000

B. Carroccio, "Il toro androprosopo, la cicala e l'incuso reggino", *NAC* 29 (2000), 47-69.

Camassa 1987

G. Camassa, "I culti dell'area dello Stretto", in *Lo stretto crocevia di culture. Atti del XXVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto-Reggio Calabria 9-14 ottobre 1986)*, Taranto 1987, 133-162.

Camassa 2000

G. Camassa, "Per una storia dei culti nell'area dello Stretto", in M. Gras - E. Greco - P.G. Guzzo (a cura di), *Nel cuore del Mediterraneo antico*, Corigliano Calabro 2000, 83-97.

Cerchiai 2012

L. Cerchiai, "Il dono della vite da parte di Dioniso, anche agli Etruschi", in A. Ciacci - P. Rendini - A. Zifferero (a cura di), *Archeologia della vite e del vino in Toscana e nel Lazio: dalle tecniche dell'indagine archeologica alle prospettive della biologia molecolare*, Firenze 2012, 277-290.

Chantraîne 1968-1980

P. Chantraîne, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968-1980.

Chazalon 1995

L. Chazalon, “L’arbre et le paysage dans la céramique attique archaïque à figures noires et à figures rouges”, *AION(archeol)* n.s. 2 (1995), 103-132.

Cobet 1877

C.G. Cobet, *Observationes criticae et palaeographicae ad Dionysii Halicarnassensis Antiquitates romanas*, Leiden 1877.

Cohen-Skalli 2012

A. Cohen-Skalli, *Diodore de Sicile. Bibliothèque Historique, fragments, livres VI-X*, Paris 2012.

Coray 2018

M. Coray, *Homer’s Iliad, the Basel Commentary. Book XVIII*, Berlin - Boston 2018.

Cordiano 1991

G. Cordiano, “Strabone ed i Messeni di Reggio”, in L. Braccesi (a cura di), *Hesperia: studi sulla grecità di Occidente: 2*, Roma 1991, 63-77.

Cordiano 2013

G. Cordiano, “*The Ancient Messenians e i Messeniaka* d’Occidente”, *QUCC* n. s. 103.1 (2013), 175-188.

Cornell - Bispham 2013

T.J. Cornell - E. Bispham (eds.), *The Fragments of the Roman Historians*, I-III, Oxford 2013.

Costabile 1979

F. Costabile, “Il culto di Apollo quale testimonianza della tradizione corale e religiosa di Reggio e Messina”, *MEFRA* 91.2 (1979), 525-545.

## Cuscunà 2003

C. Cuscunà, *I frammenti di Antioco di Siracusa. Introduzione, traduzione e commento*, Alessandria 2003.

## D'Amore 2007

L. D'Amore, *Reggio Calabria. Iscrizioni greche d'Italia*, Roma 2007.

## D'Amore 2019

L. D'Amore, *Bolli figulini greci da Reggio Calabria e dal suo territorio conservati nel Museo Archeologico Nazionale di Reggio Calabria e nell'Antiquarium di Palmi*, Reggio Calabria 2019.

## Davies - Finglass 2014

M. Davies - P.J. Finglass, *Stesichorus. The Poems*, Cambridge 2014.

## Delamard 2012

J. Delamard, "Femmes évanescences et 'mauvais genre' dans les récits de fondation des *apoikiai* de Grande-Grèce", in V. Azoulay - F. Gherchanoc - S. Lalanne (éds.), *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel: Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris 2012, 241-259.

De Sensi Sestito 1991<sup>2</sup>

G. De Sensi Sestito, "La storia Italiota in Diodoro. Considerazioni sulle fonti per i libri VII-XII", in E. Galvagno - C. Molé Ventura (a cura di), *Mito, storia, tradizione: Diodoro Siculo e la storiografia classica. Atti del Convegno internazionale Catania-Agira 1984*, Catania 1991<sup>2</sup>, 125-152.

## De Sensi Sestito 2002

G. De Sensi Sestito, "Storiografia reggina e storiografia siceliota a confronto: considerazioni su Ippi ed Antioco", in B. Gentili - A. Pinzone (a cura di), *Messina e Reggio nell'antichità: storia, società, cultura*, Messina 2002, 189-273.

Dobson 1976

M.W.D.-S. Dobson, *Oracular Language: Its Style and Intent in the Delphic Oracles and in Aeschylus' Oresteia*, Ph.D. Diss., Harvard University, Cambridge Mass. 1976.

Domínguez Monedero 2007

A.J. Domínguez Monedero, "Los mesenios de la diáspora: de la sumisión a la resistencia", *SHHA* 25 (2007), 79-101.

Donnellan 2012

L. Donnellan, "Apollo Mediating Identities in Ancient Greek Sicily", *BABesch* 87 (2012), 173-186.

Dougherty 1992

C. Dougherty, "When Rain Falls from the Clear Blue Sky: Riddles and Colonization Oracles", *ClAnt* 11.1 (1992), 28-44.

Dougherty 1993

C. Dougherty, *The Poetics of Colonization*, New York - Oxford 1993.

Ducat 1974

J. Ducat, "Les thèmes des récits de la fondation de Rhégion", in Y. Béquignon *et al.* (éds.), *Mélanges helléniques offerts à Georges Daux*, Paris 1974, 93-114.

Ercoles 2013

M. Ercoles, *Stesicoro. Le testimonianze antiche*, Bologna 2013.

Fernández Delgado 1986

J.A. Fernández Delgado, *Los oráculos y Hesíodo. Poesía oral mántica y gnómica griegas*, Cáceres 1986.

Fontenrose 1978

J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley - Los Angeles - London 1978.

## Frisone 2016

F. Frisone, “‘Sistemi’ coloniali e definizioni identitarie: le ‘colonie sorelle’ della Sicilia orientale e della Calabria meridionale”, in L. Donnellan - V. Nizzo - G.J.L.M. Burgers (eds.), *Conceptualising Early Colonisation*, Bruxelles 2016, 179-196.

## Frisone 2020

F. Frisone, “Eracle in Magna Grecia: una porta verso l’eroizzazione?”, *Mythos* 14 (2020), DOI: <https://doi.org/10.4000/mythos.1961>.

## Gagné 2013

R. Gagné, “Poétiques de la chrèsmodie”, *Kernos* 26 (2013), 95-109.

## Ganci 1998

R. Ganci, *Uno ktisma, tre memorie storiche: il caso di Reggio*, (Kokalos suppl. 13), Roma 1998.

## Giangiulio 1989

M. Giangiulio, *Ricerche su Crotona arcaica*, Pisa 1989.

## Giangiulio 1994

M. Giangiulio, “Ippi di Reggio, la Suda e l’erudizione pinacografica antica (*FGrHist* 554 T 1 = Suda I 591 Adler)”, in S. Alessandri (a cura di), *Ἰστορίη. Studi offerti dagli allievi a G. Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, Galatina 1994, 225-243.

## Giangiulio 2023

M. Giangiulio, “Decentralising Delphi: Predictive Oracles, Local Knowledge and Social Memory”, in Woodard 2023, 139-168.

## Giardina 2018

A. Giardina, “Un edito quasi inedito di Santo Mazzarino su Emilio Sereni e la protostoria ‘ampelurgica’ del mondo mediterraneo”, *StudStor* 59.4 (2018), 881-894.



Greco 1990

E. Greco, “Note di topografia e di urbanistica, II”, *AION(archeol)* 12 (1990), 247-262.

Hallof - Kansteiner - Lehmann 2014

K. Hallof - S. Kansteiner - L. Lehmann, “Kalon (Κάλων/Κάλων) aus Elis”, in *Der Neue Overbeck*, Berlin - Boston 2014, <https://www.degruyter.com/database/OVERBECK/entry/ov.0048.b2/html>.

Herzfelder 1957

H. Herzfelder, *Les monnaies d'argent de Rhegion frappées entre 461 et le milieu du IVe siècle av. J.-C.*, Paris 1957.

Intrieri 2008

M. Intrieri, “Osservazioni sul mito occidentale di Oreste”, in G. De Sensi Sestito (a cura di), *La Calabria tirrenica nell'antichità. Nuovi documenti e problematiche storiche*, Soveria Mannelli 2008, 353-384.

Intrieri 2021

M. Intrieri, *Ermocrate: siceliota, stratego, esule*, Pisa 2021.

Jacoby 1912

F. Jacoby, “Hekataios (3)”, in *RE* VII 2, 1912, cc. 2667-2750.

Jacoby 1955

F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker, III B Kommentar: Text - Noten*, Leiden 1955.

Jacquemin 1999

A. Jacquemin, *Offrandes monumentales à Delphes*, Paris 1999.

Janse 2020

M. Janse, “Sex and Agreement: (Mis)matching Natural and Grammatical Gender in Greek”, *Keria* 22.2 (2020), 25-55.

Kanavou 2015

N. Kanavou, *The Names of Homeric Heroes. Problems and Interpretations*, Berlin - München - Boston 2015.

Kelly 2007

A. Kelly, “Απορρόου Ὠκεανοῖο: A Babylonian Reminiscence?”, *CQ* 57.1 (2007), 280-282.

Kühner - Blass 1890

R. Kühner - F. Blass, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Elementar und Formenlehre I*, Band 1, Hannover 1890<sup>3</sup>.

Lacroix 1965

L. Lacroix, *Monnaies et colonisation dans l'Occident grec*, Bruxelles 1965.

Leschhorn 1984

W. Leschhorn, *Gründer der Stadt. Studien zu einem politisch-religiösen Phänomen der griechischen Geschichte*, Stuttgart 1984.

Lloyd 1975-1988

A.B. Lloyd, *Herodotus, Book II.I-III*, Leiden 1975-1988.

Lombardo 2011

M. Lombardo, “Delfi e la colonizzazione in Occidente”, in Breglia - Moleti - Napolitano 2011, 139-159.

Luraghi 1994

N. Luraghi, *Tirannidi arcaiche in Sicilia e Magna Grecia: da Panezio di Leontini alla caduta dei Dinomenidi*, Firenze 1994.

Luraghi 1997

N. Luraghi, “Il mito di Oreste nel regno dello stretto”, in *Mito e storia in Magna Grecia. Atti del XXXVI Convegno internazionale di studi sulla Magna Grecia (Taranto, 4-8 Ottobre 1996)*, Napoli 1997, 320-333.

Luraghi 2008

N. Luraghi, *The Ancient Messenians. Constructions of Ethnicity and Memory*, Cambridge 2008.

Luraghi, N. 2013

N. Luraghi, “Antiochos of Syracuse (555)”, in I. Worthington (ed.), *Jacoby Online. Brill’s New Jacoby, Part III*, Leiden 2013. [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363\\_bnj\\_a555](http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj_a555)

Luraghi, S. 2013

S. Luraghi, “Gender”, in G.K. Giannakis (ed.), *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*, accessed July 20, 2023. DOI: [http://dx.doi.org/10.1163/2214-448X\\_eagll\\_COM\\_00000139](http://dx.doi.org/10.1163/2214-448X_eagll_COM_00000139).

Luraghi 2023

N. Luraghi, “Oracular Tales Before Historiography”, in Woodard 2023, 169-191.

Malkin 1987

I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987.

Malkin 2011

I. Malkin, *A Small Greek World. Networks in the Ancient Mediterranean*, Oxford 2011.

Manni 1980

E. Manni, “L’oracolo delfico e la fondazione di Reggio”, in *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma 1980, 311-320.

Mari 1999

M. Mari, “Le ‘primizie di uomini’ ad Apollo delfico. Indagine su un rito greco”, *MediterrAnt* 2.1 (1999), 263-320.

Martorano 1985

F. Martorano, “Il porto e l’*ekklesiasterion* di Reggio nel 344 a.C. Ricerche di topografia e di architettura antica su una *polis* italiota”, *Rivista storica calabrese* n.s. 6 (1985), 231-257.

Mele 1991

A. Mele, “Le popolazioni italiche”, in G. Galasso - R. Romeo (a cura di), *Storia del Mezzogiorno I, 1: Il Mezzogiorno antico*, Napoli 1991, 235-300.

## Mele 2011

A. Mele, "Oreste a Metauros", in Breglia - Moleti - Napolitano 2011, 353-371.

## Mele 2014a

A. Mele, "Tra Grecia e Occidente: l'*Oresteia* di Stesicoro", in A. Gostoli - R. Velardi (a cura di), *Mythologēin. Mito e forme di discorso nel mondo antico. Studi in onore di G. Cerri*, Pisa - Roma 2014, 116-127.

## Mele 2014b

A. Mele, "Ausoni e Ausonia", in B. Ferrara - G. Greco (a cura di), *Segni di appartenenza e identità di comunità nel mondo indigeno*, Napoli 2014, 13-43.

## Mele 2014c

A. Mele, *Greci in Campania*, Roma 2014.

## Mele 2016

A. Mele, "Eforo e le colonie greche d'Occidente. 2", *IncidAntico* 14.2 (2016), 9-70.

## Melena 1984

J.L. Melena, "Allí donde el macho a la hembra marida", in L. Gil - R. Aguilar (eds.), *Apophoreta Philologica Emmanuelli Fernández Galiano a sodalibus oblata I*, Madrid 1984, 151-158.

## Mercuri 2004

L. Mercuri, *Eubéens en Calabre à l'époque archaïque. Formes de contacts et d'implantation*, Rome 2004.

Meyer 1954<sup>3</sup>

E. Meyer, *Geschichte des Altertums, 3: Das Perserreich und die Griechen bis zum Vorabend des peloponnesischen Krieges*, Darmstadt 1954<sup>3</sup>.

## Montepaone 1984

C. Montepaone, "A proposito di Artemis Phakelitis: preliminari allo studio della tradizione e realtà culturale", in *Re-*

*cherches sur les cultes grecs et l'Occident*, 2, Naples 1984, 89-107.

Muccioli 1999

F. Muccioli, *Dionisio II. Storia e tradizione letteraria*, Bologna 1999.

Murray 2014

O. Murray, "Thucydides and the Altar of Apollo Archēgetēs", *ASNP* s.V 6.1 (2014), 447-473.

Musti 1988

D. Musti, *Strabone e la Magna Grecia. Città e popoli dell'Italia antica*, Padova 1988.

Nafissi 1991

M. Nafissi, *La nascita del kosmos. Studi sulla storia e la società di Sparta*, Napoli 1991.

Nafissi 1995

M. Nafissi, "Le fonti letterarie ed epigrafiche", in S. Garraffo - E. Lippolis - M. Nafissi (a cura di), *Fonti per i culti greci in Italia. Taranto*, Taranto 1995, 153-334.

Nafissi 2013

M. Nafissi, "Italòs in Antioco di Siracusa e nella tradizione greca di V e IV secolo: a proposito di eponimi e *archaiologia*", in *Da Italia a Italia: le radici di un'identità. Atti del LI Convegno internazionale di studi sulla Magna Grecia (Taranto 29 settembre - 2 ottobre 2011)*, Taranto 2013, 57-76.

Pagliara 1999

A. Pagliara, "Ausonia terra 2. Stato della questione ed area di stanziamento degli *Ausones*", *RCCM* 41.2 (1999), 173-199.

Pagliara 2002

A. Pagliara, "Silloge delle testimonianze letterarie greche e latine sugli Ausoni e gli Aurunci", in M. Cavalier - M. Bernabò Brea (a cura di), *In memoria di Luigi Bernabò Brea*, Palermo 2002, 193-246.

Pais 1894

E. Pais, *Storia della Sicilia e della Magna Grecia I*, Torino - Palermo 1894.

Pareti 1952

L. Pareti, *Storia di Roma e del mondo romano*, Torino 1952.

Parke - Wormell 1956

H.W. Parke - D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, 2 vols., Oxford 1956.

Polito 2001

M. Polito, *Dagli scritti di Eraclide sulle costituzioni: un commento storico*, Napoli 2001.

Pratt 2021

C.E. Pratt, *Oil, Wine, and the Cultural Economy of Ancient Greece. From the Bronze Age to the Archaic Era*, Cambridge 2021.

Prontera 1987

F. Prontera, "Lo stretto di Messina nella tradizione geografica antica", in *Lo stretto crocevia di culture. Atti del XXVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto-Reggio Calabria 9-14 ottobre 1986)*, Taranto 1987, 107-131.

Pucci 2017

L. Pucci, *Fuori da Atene. Miti e tradizioni su Oreste in Grecia antica*, Canterano 2017.

Roller 2018

D.W. Roller, *A Historical and Topographical Guide to the "Geography" of Strabo*, Cambridge 2018.

Rutherford 2014

I. Rutherford, "Paeans, Italy and Stesichorus", in L. Breglia - A. Moleti (a cura di), *Hesperia. Tradizione, rotte, paesaggi*, (Tekmeria 16), Paestum 2014, 131-136.

## Rutherford 2018

I. Rutherford, "Delphi, Primeval Purification and Theoria. In Search of a Schema", in A. Kavoulaki (ed.), *Πλειώv. Papers in memory of Christiane Sourvinou-Inwood. Ariadne, supplementary series*, Rethymnon 2018, 21-32.

## Rutter 2001

N.K. Rutter (ed.), *Historia Numorum. Italy*, London 2001.

## Sammartano 2018

R. Sammartano, "L'Apollo *Archegetes* di Naxos e l'identità dei Sicelioti", *Historiká* 8 (2018), 69-89.

## Savalli - Lestrade - Michelini 2001

I. Savalli - Lestrade - C. Michelini, "Reggio Calabria", in *Bibliografia topografica della colonizzazione greca in Italia e nelle Isole Tirreniche*, 16, Pisa - Roma - Napoli 2001, 1-78.

## Sereni 1961

E. Sereni, *Storia del paesaggio agrario italiano*, Bari 1961.

Sereni 1981<sup>2</sup>

E. Sereni, "Per la storia delle più antiche tecniche e della nomenclatura della vite e del vino in Italia", in E. Sereni, *Terra nuova e buoi rossi e altri saggi per una storia dell'agricoltura europea*, Torino 1981<sup>2</sup>, 101-214.

## Six 1898

J.P. Six, "Rhegium-Iocastos", *NC* s.3<sup>rd</sup> 18 (1898), 281-285.

## Smith 2013

D.G. Smith, "Hippys (554)", in I. Worthington (ed.), *Brill's New Jacoby, Part III*, Brill Online: Leiden 2013. [http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363\\_bnj\\_a554](http://dx.doi.org/10.1163/1873-5363_bnj_a554)

## Valenza Mele 1977

N. Valenza Mele, "Hera ed Apollo nella colonizzazione euboica d'Occidente", *MEFRA* 89.2 (1977), 493-524.

## Vallet 1958

G. Vallet, *Rhégion et Zancle. Histoire, commerce et civilisation des cités chalcidiennes du détroit de Messine*, Paris 1958.

## Vandermersch 1994

C. Vandermersch, *Vins et amphores de Grande Grèce et de Sicile: IV<sup>e</sup> III<sup>e</sup> s. avant J.-C.*, Naples 1994 <<http://books.openedition.org/pcjb/957>>.DOI:<https://doi.org/10.4000/books.pcjb.957>.

## Vanotti 2002

G. Vanotti, “Ippi di Reggio”, in R. Vattuone (a cura di), *Storici greci d’Occidente*, Bologna 2002, 33-54.

## Vanotti 2003

G. Vanotti, “Il frammento 4 Jacoby di Ippi e la fondazione di *Rhegion*”, *Athenaeum* 91.2 (2003), 523-530.

## Visconti 2009

A. Visconti, “Per una nuova edizione dei frammenti di Ippi di Reggio”, in E. Lanzillotta - V. Costa - G. Ottone (a cura di), *Tradizione e trasmissione degli storici greci frammentari. In ricordo di Silvio Accame. Atti del II Workshop Internazionale, Roma, 16-18 febbraio 2006*, (Themata 2), Tivoli 2009, 374-399.

## Visconti 2011

A. Visconti, “Una testimonianza di Ippi su Oreste nel Regno?”, in Breglia - Moleti - Napolitano 2011, 383-397.

## Visconti 2013

A. Visconti, “Tradizione e trasmissione dei frammenti di Ippi di Reggio Riflessioni intorno a *FGrHist* 554 F\*9”, in V. Costa (a cura di), *Tradizione e trasmissione degli storici greci frammentari II. Atti del III Workshop Internazionale Roma, 24-26 Febbraio 2011*, Tivoli 2013, 107-138.



## Visconti 2016

A. Visconti, *Fragmenta Historica. Problemi aperti e indicazioni di metodo nella riflessione sui frammenti degli storici greci*, Napoli 2016.

## Woodard 2023

R.D. Woodard (ed.), *Divination and Prophecy in the Ancient Greek World*, Cambridge 2023.

## Zingg 2016

E. Zingg, *Die Schöpfung der pseudohistorischen westpeloponnesischen Frühgeschichte*, München 2016.



DIEGO BORDONI

APPENDICE.

L'ARCHIVIO ORACOLARE DIGITALE

L'Archivio Oracolare Digitale è un *database*, sviluppato all'interno del progetto PRIN 2017 «Divination and Greek History: Reassessing Greek Oracular Responses (from Archaic to Classical)», i cui obiettivi principali sono raccogliere le testimonianze degli autori antichi su alcune categorie di responsi oracolari delfici e permettere una ricerca lessicale e semasiologica nel corpus oracolare e insieme nei testi della letteratura greca inseriti nell'Archivio.

Si provvede, di seguito, a descriverne le caratteristiche essenziali, suddivise in base alla modalità di consultazione (1) e di ricerca (2); infine, si fornisce la descrizione della sezione 'Utenti' (3).

1. *L'Archivio Oracolare Digitale: la consultazione*

1.1. LA SCHERMATA 'HOME'

Una volta inserite le credenziali di accesso (*username* e *password*), si apre la schermata 'Home' con alcune informazioni di natura tecnica (per esempio, la raccomandazione all'utilizzo dei soli pulsanti dell'Archivio per spostarsi al suo interno, o al salvataggio del materiale inserito, che viene effettuato automaticamente al passaggio da una sezione all'altra oppure manualmente

tramite il pulsante ‘Salva’, situato in ogni pannello) e la possibilità di consultare il *Vademecum* per l’uso in formato Pdf.

In alto a destra si trova il menù in formato tendina: oltre alla schermata ‘Home’, la sezione principale ‘Oracoli’, quella di natura tecnico-informativa ‘Utenti’ e, infine, il pulsante ‘Esci’. Si procede, dunque, ad illustrarle.

## 1.2. SEZIONE ORACOLI: ‘LISTA ORACOLI’

La sezione principale dell’Archivio, una volta selezionato il menù a tendina, è suddivisa in ‘Lista Oracoli’, dove si trovano gli oracoli inseriti nell’Archivio, e ‘Nuovo Oracolo’, che permette ai membri delle unità locali facenti parte del PRIN di inserire nuovo materiale: si provvede a fornire la descrizione della prima di tali sezioni, in quanto preposta alla consultazione (e in quanto entrambe hanno la medesima strutturazione).

La ‘Lista Oracoli’ si presenta suddivisa in due parti: la prima in alto è lo strumento di ricerca, oggetto della seconda parte di questa descrizione. La seconda in basso è la lista degli oracoli inseriti dalle unità locali, che raccoglie i vaticini relativi alle seguenti tipologie: oracoli di colonizzazione; oracoli per re e tiranni; oracoli per Sparta e Atene; oracoli sulle Guerre Persiane; oracoli epigrafici; oracoli cresmologici; altri oracoli (prevalentemente di Pausania). La lista si presenta come segue: anzitutto, in alto si trovano il numero totale degli oracoli inseriti e il pulsante per cambiare pagina (tale pulsante si trova anche alla fine di ogni singola pagina di visualizzazione);<sup>1</sup> in seguito, partendo da sinistra, per ogni oracolo si riporta il numero corrispondente in base all’edizione Parke - Wormell (PW),<sup>2</sup> a cui segue quello fornito nell’edizione di Fontenrose (Fo.),<sup>3</sup> e, per finire, se presente per gli

---

<sup>1</sup> Ogni pagina di visualizzazione raccoglie, infatti, cinquanta oracoli per volta.

<sup>2</sup> Parke - Wormell 1956, II.

<sup>3</sup> Fontenrose 1978.

oracoli in esametri, il numero dell'edizione di Andersen (And.).<sup>4</sup> A seguire, si trova il titolo dell'oracolo fornito dal curatore della scheda (in generale segue l'ordine consultante – contenuto dell'oracolo); la sezione 'Opera', in cui si riporta in forma abbreviata l'indicazione della testimonianza principale con il nome dell'autore (se presente), il titolo dell'opera e l'indicazione bibliografica del passo in cui è riportato l'oracolo;<sup>5</sup> la sezione 'Chiusa' che, se spuntata, indica la chiusura definitiva della scheda, vale a dire che l'inserimento del materiale testuale e bibliografico è stato completato. Infine, si fornisce il nome del curatore della singola scheda oracolare.

### 1.3. SEZIONE ORACOLI: SCHEDA DELL'ORACOLO

Una volta selezionato dalla lista, si apre la scheda del singolo oracolo: essa è costituita da cinque pannelli ('Oracolo', 'Testimonianza Principale', 'Luoghi Paralleli', 'Bibliografia', 'Annotazioni'), che si procede ora a illustrare.

#### 1.3.1. SCHEDA DELL'ORACOLO: PANNELLO ORACOLO

Il pannello 'Oracolo' riporta indicazioni generali tanto tecniche quanto scientifiche: oltre al numero ID di creazione della scheda, il nome del curatore e le date di creazione e ultima apertura (con il pulsante a destra 'Chiusura Scheda', per chiuderla in modo definitivo), si fornisce il numero attribuito all'oracolo nelle raccolte Parke - Wormell, Fontenrose e Andersen, nonché il titolo assegnato all'oracolo dal curatore della scheda. Infine, in basso, si trova l'elenco delle parole chiave dell'oracolo.

---

<sup>4</sup> Andersen 1987.

<sup>5</sup> Per le abbreviazioni dei testi in greco si seguono le seguenti opere: Lidell - Scott - Jones 1996<sup>9</sup>; Hornblower - Spawforth - Eidinow 2012<sup>4</sup>; Kazhdan 1991. Per i testi in latino: van Leijenhorst - Krömer 1990<sup>2</sup>; Hornblower - Spawforth - Eidinow 2012<sup>4</sup>.

### 1.3.2. SCHEDA DELL'ORACOLO: 'TESTIMONIANZA PRINCIPALE'

Procedendo con il pannello successivo, si apre la testimonianza principale: si tratta del passo dell'autore o dell'opera antica ritenuto più significativo, in quanto riporta l'oracolo all'interno del contesto narrativo più ricco e strutturato. Esso è suddiviso in tre parti: la prima, in alto, riporta le indicazioni bibliografiche: il nome dell'autore o il titolo dell'opera adespota (per esteso in latino),<sup>6</sup> il titolo dell'opera dell'autore (per esteso in latino), le indicazioni bibliografiche del contesto narrativo e dell'oracolo *stricto sensu* (per esempio, si indicano qui i numeri di libro, capitolo e paragrafo).<sup>7</sup> A seguire, in basso, si riporta il testo e l'apparato critico del passo vero e proprio: il testo critico, completo di indicazione esplicita di capitoli e paragrafi, è composto da contesto narrativo e testo dell'oracolo, che appare in grassetto e separato con uno spazio dal resto del passo, in modo da evidenziarne la posizione al suo interno.

Si possono notare all'interno del testo alcuni lemmi evidenziati in blu: sono queste le lezioni a testo dotate di proprie varianti in apparato, le quali già in questa modalità di visualizzazione sono consultabili ponendo il cursore sopra la lezione a testo interessata.

Sotto il testo critico del passo si ha l'apparato critico, in cui sono raccolte le varianti che l'editore seguito segnala nell'edizione: nello specifico, le lezioni a testo compaiono in grassetto sulla stessa linea, ognuna con le proprie varianti, e separate tra loro da un doppio spazio. Inoltre, qualora ci fosse bisogno di segnalare un autore/opera antica che riporta una lezione specifica, basta riportare il nome dell'autore e il titolo dell'opera in latino e in forma abbreviata (secondo le abbreviazioni delle edizioni

---

<sup>6</sup> Inoltre, in fase di immissione vi è da riportare anche l'abbreviazione dell'autore e dell'opera, seguendo le edizioni riportate, per cui vd. *supra* n. 5.

<sup>7</sup> Per tale modalità di segnalazione si segue il *modus operandi* spesso usato nella tradizione italiana degli studi: si indica il libro con il numero romano, si separa con uno spazio, e si segnalano il capitolo e il paragrafo con il numero arabo separati da una virgola e da uno spazio (per esempio I 1, 1).

scientifiche che si seguono a tale scopo),<sup>8</sup> e le indicazioni di titolo, capitolo e paragrafo descritte in precedenza.<sup>9</sup>

Infine, a completamento della scheda, viene citata in fondo l'edizione scientifica che si è scelto di utilizzare per la testimonianza principale.

### 1.3.3. SCHEDA DELL'ORACOLO: 'LUOGHI PARALLELI'

Il successivo pannello è relativo ai luoghi paralleli, vale a dire tutti quei passi che, indipendentemente dalla testimonianza principale, dimostrano di fare riferimento all'oracolo tramite la presenza di lessico comune significativo: essi compaiono in una lista in base all'ordine cronologico, dal primo più antico all'ultimo più recente. Selezionato un luogo parallelo dalla lista, esso compare secondo una struttura simile a quella nella 'Testimonianza Principale' (ovvero tripartito in indicazioni bibliografiche – testo e apparato critico – edizione scientifica utilizzata; le modalità di immissione del testo sono le medesime),<sup>10</sup> a parte le seguenti aggiunte:

1. oltre al pulsante per ritornare alla 'Lista degli oracoli', in alto a sinistra, vi è quello per ritornare alla 'Lista dei luoghi paralleli', situato in alto a destra.
2. nella sezione delle indicazioni bibliografiche si trova la didascalia 'Testimonianza Principale', che, se spuntata, dà valore di testimonianza principale al luogo parallelo in questione: essa serve, per esempio, nel caso in cui si riportano passi che fanno riferimento all'oracolo e si trovano nella medesima opera della testimonianza principale (come nel caso delle *Storie* di Erodoto).
3. a destra del luogo parallelo si riporta il passo della testimonianza principale, in modo da fornire una comparazione immediata e diretta tra i due passi.

---

<sup>8</sup> Per cui vd. *supra* n. 5. In caso di titoli lunghi e in mancanza di una abbreviazione, se ne fornisce una più breve che comunque risulti chiara: per esempio il *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum* di Plutarco diventa *Non posse suaviter*.

<sup>9</sup> Per cui vd. *supra* n. 7.

<sup>10</sup> Per cui vd. *supra* cap. 1.3.2.

In fondo si trova la sezione ‘Luoghi Paralleli’, che permette al curatore di ordinarli secondo il criterio cronologico.

#### 1.3.4. SCHEDA DELL’ORACOLO: ‘BIBLIOGRAFIA’

Il pannello ‘Bibliografia’ serve a raccogliere, in ordine cronologico, gli studi che offrono contributi rilevanti per la sua comprensione. Tali studi sono strutturati in una tabella che, a partire da sinistra, si suddivide nella sezione ‘Chiave’ (autore-data); ‘Descrizione’ (citazione bibliografica completa del contributo); ‘Anno’ (anno di pubblicazione); ‘Pagine di riferimento’ (quelle pagine in cui, all’interno del contributo, si tratta specificatamente dell’oracolo).

#### 1.3.5. SCHEDA DELL’ORACOLO: ‘ANNOTAZIONI’

L’ultimo pannello è relativo alle annotazioni, che sono indicazioni sia di natura scientifica che tecnica: tale sezione è, infatti, suddivisa nei pannelli ‘Testimoniaza Principale’ e ‘Luoghi Paralleli’, dove il curatore riporta le problematiche di natura filologico-lessicale relative ai passi che testimoniano l’oracolo (annotazioni di natura scientifica); infine, il pannello ‘Stato del Lavoro’, in cui si elencano le date di inserimento e cura del materiale, in modo da informare i membri delle altre unità circa lo stato del lavoro (annotazioni di natura tecnica: questa sezione è visibile solo ai membri delle unità del PRIN).

### 1.4. SEZIONE ORACOLI: ‘ANTEPRIMA’

Infine, come ultimo punto della sezione oracoli, vi è l’‘Anteprima’: si tratta di un pulsante, situato in alto a destra in tutti i pannelli della ‘Scheda Oracoli’ (di fianco al pulsante ‘Salva’), che permette la visualizzazione in modalità lettura di tutto il materiale inserito relativo all’oracolo; in particolare, si visualizzano il titolo con le numerazioni Parke - Wormell, Fontenrose, Andersen; la testimonianza principale; i luoghi paralleli e la bibliografia (in fondo alla pagina). In tale modalità, i passi inseriti sono



posti uno sotto l'altro, mentre il testo dell'oracolo è visibile in grassetto e le lezioni a testo dotate di varianti sono formattate in blu: queste ultime sono consultabili passando il cursore sopra la lezione a testo interessata.

## 2. *L'Archivio Oracolare Digitale: la ricerca*

### 2.1. LA RICERCA: DESCRIZIONE GENERALE

L'altra finalità dell'Archivio Oracolare consiste nel fornire uno strumento innovativo di ricerca lessicale e semasiologica che permette di esplorare il corpus di oracoli raccolti, da un lato, e il corpus della letteratura greca dall'altro: per questo motivo sono presenti le opere di Omero, Esiodo, la *Batracomiomachia* e gli epigrammi in versi raccolti da Peek.<sup>11</sup>

Lo strumento di ricerca si trova nell'interfaccia 'Lista Oracoli' sopra la lista dei vaticini descritti nella sezione precedente. È caratterizzato da due sezioni: nella prima vi sono una serie di filtri di ricerca ('Criteri Generali'); la seconda, la più importante, permette di inserire i lemmi da ricercare ('Ricerca Verbale').

### 2.2. LA RICERCA: 'CRITERI GENERALI'

La prima sezione ('Criteri Generali') non solo rende più preciso lo strumento in fase di ricerca dei singoli lemmi, specificando di volta in volta i criteri entro cui effettuare la ricerca, ma agevola anche la consultazione di autori e opere (per esempio, basterà inserire *Herodotus* nel filtro 'Autori' per ottenere i passi di Erodoto inseriti nell'Archivio). Partendo dall'alto a sinistra si trovano i seguenti filtri:

- filtro 'P.-W.': permette di impostare la ricerca in base al numero dell'oracolo nell'edizione di Parke - Wormell (qua-

---

<sup>11</sup> Peek 1955.

lora, per esempio, si voglia consultare un oracolo preciso senza cercarlo all'interno della lista).

- filtro 'Autore' e 'Opera': permette di ricercare o delimitare la ricerca a un autore/opera adespota oppure a un'opera di un autore preciso (il nome da inserire è in latino).
- filtro 'Titolo': permette di ricercare o delimitare la ricerca in base al titolo, completo o parziale, inserito dal curatore.
- filtro 'Curatore': permette di improntare la ricerca in base ai curatori che hanno immesso il materiale oracolare nel sito.
- 'Luoghi Paralleli': si tratta di tre didascalie, da spuntare qualora per l'autore/opera ricercati si voglia estendere o meno la ricerca ai luoghi paralleli: nel caso si vogliono considerare insieme alle testimonianze principali, si deve spuntare la didascalia 'Includi'; qualora non si vogliono inserire nel raggio di ricerca, si deve spuntare la didascalia 'Escludi'; se si vogliono considerare i soli luoghi paralleli, si deve spuntare la didascalia 'Solo Luoghi Paralleli'.

### 2.3. LA RICERCA: 'RICERCA VERBALE'

La seconda sezione ('Ricerca Verbale') serve, come già detto, a ricercare i lemmi all'interno del materiale inserito nell'Archivio: ne consegue che la sezione più importante sia quella dove poter inserire i lemmi da ricercare, che si trova in basso a sinistra (l'Archivio è dotato anche di tastiera greca, in basso a destra). Si possono ricercare anche più lemmi alla volta: in questo caso, se si vogliono considerare tra i risultati tutte le parole immesse, basta selezionare il filtro 'Tutte le parole', posto nel menù a tendina di fianco; qualora, invece, si vogliono considerare tra i risultati le ricorrenze del singolo lemma tra quelli immessi, basta selezionare il filtro 'Una qualsiasi delle parole', che si trova sempre nel menù a tendina posto di fianco. A destra, invece, si trova la didascalia 'Segni diacritici': qualora spuntata, permette di considerare i segni diacritici all'interno della ricerca (vale a dire spiriti, accenti e dieresi), che dovranno essere inseriti in modo esatto e com-

pleto. Inoltre, tale didascalia è da spuntare nel caso della ricerca di lemmi in latino. L'Archivio permette, infine, anche la ricerca incrociata di parole latine e greche: in questo caso è consigliabile spuntare la didascalia 'Segni diacritici', data la presenza di lemmi latini all'interno della ricerca.

L'Archivio permette anche di ricercare tutte le desinenze di un lemma, o, più in generale, tutte le parti finali con cui la parola inserita ritorna all'interno dell'Archivio: è questa la funzione del segno *jolly* asterisco (\*), da usarsi solo in terminazione di parola (in questo caso la didascalia 'Segni diacritici' va spuntata solo se il lemma da ricerca è in latino).

Lo strumento permette di determinare la tipologia di testi entro cui effettuare la ricerca: sopra la sezione in cui poter inserire le parole da ricercare, sono infatti presenti le sezioni 'Testi Oracolari' e 'Testi Poetici'.

I 'Testi Oracolari' sono i passi che riportano l'oracolo, *in primis* le testimonianze principali, ma anche i luoghi paralleli (se vengono considerati all'interno della ricerca): per entrambe le tipologie, infatti, si può selezionare la sezione del testo entro cui effettuare la ricerca, per cui il lemma, per esempio, si può ricercare all'interno del contesto narrativo del passo (selezionando la didascalia 'Contesto Narrativo'), e/o nel testo dell'oracolo stesso (selezionando la didascalia 'Oracolo'), e/o nell'apparato critico del passo (soprattutto se si vogliono ricercare varianti rispetto alle lezioni messe a testo, selezionando la didascalia 'Apparato'). Ovviamente, tali sezioni sono consultabili contemporaneamente, in quanto possono essere selezionate tutte insieme, o anche due di esse.

I 'Testi Poetici', invece, sono costituiti dal corpus della letteratura greca inserito all'interno dell'Archivio: Omero (*Iliade*, *Odissea*, *Margite*), Esiodo (*Opere e Giorni*, *Teogonia*, *Scudo*, *Frammenti*), la *Batracomiomachia*, gli *Inni Omerici* e le *Griechische Vers-Inschriften* di Peek. Essi sono selezionabili anche contemporaneamente (per esempio, si può impostare una ricerca che comprenda l'*Iliade* di Omero e tutto il corpus esiodico), tramite un menù a tendina che si trova a destra della sezione 'Ricerca Verbale'.

#### 2.4. LA RICERCA: I RISULTATI

I risultati si possono visualizzare nella schermata sottostante lo strumento, in base al seguente schema: anzitutto viene indicato il numero totale dei ‘Testi Oracolari’ e ‘Testi Poetici’ in cui è stato ritrovato il lemma ricercato; a seguire, in basso, si forniscono prima i risultati inerenti ai ‘Testi Oracolari’ in base alla numerazione PW in ordine crescente (con l’indicazione dei numeri delle raccolte scientifiche PW, Fo. e And., il titolo dell’oracolo, il nome dell’autore e dell’opera abbreviati, il curatore); inoltre, in questo caso è presente anche la sezione ‘Occorrenza’, in cui si fornisce la porzione di testo con il lemma ricercato evidenziato in giallo: in questa sezione si trova il nome dell’autore e il titolo dell’opera abbreviati e formattati in blu, in quanto costituiscono un collegamento ipertestuale che permette di andare direttamente al passo integrale (se selezionato, il testo compare per intero con il risultato della ricerca evidenziato in giallo al suo interno).

Qualora si sia ricercato un lemma nell’apparato critico, lo si troverà segnalato nella lista dei risultati grazie alla didascalia ‘Apparato’, che compare prima della porzione di testo.

A seguire, oltre ai risultati dei ‘Testi Oracolari’, l’Archivio elenca i risultati trovati all’interno del corpus dei ‘Testi Poetici’: in questo caso la lista dei risultati segue l’ordine in cui i testi sono elencati nel menù a tendina (Omero: *Iliade*, *Odissea*, *Margite*, Esiodo: *Opere e Giorni*, *Teogonia*, *Scudo*, *Frammenti*; la *Batracomiomachia*; gli *Inni Omerici*; le *Griechische Vers-Inschriften*); inoltre, i risultati compaiono evidenziati in giallo all’interno della porzione di testo che li riporta, il quale è consultabile per intero tramite il click del cursore: una volta selezionato, infatti, compare il lemma evidenziato e il testo per intero che lo riporta (per esempio il libro dell’*Iliade* o dell’*Odissea*, se si tratta di Omero).

L’Archivio, inoltre, offre la possibilità di decidere l’estensione della porzione del testo che riporta il risultato: infatti, sopra la lista dei risultati è posta la didascalia ‘Parole di contesto’, che

permette di aumentare o ridurre il numero di parole del contesto dei risultati della ricerca.

### 3. Il pannello 'Utenti'

Infine, vi è la sezione dedicata agli aspetti tecnici inerenti al sito. Questa si trova nel menù a tendina in alto a destra, di fianco alla 'Lista Oracoli'. Una volta selezionata, appaiono le seguenti opzioni:

- 'Profili': contiene tutte le informazioni relative all'*account* personale dei curatori; permette di cambiare *username* e *password*.
- 'Gestione Accessi': consiste in un elenco dei diversi ruoli con cui gli utenti possono accedere al sito, corredato da una descrizione dettagliata delle loro caratteristiche (per esempio, cosa può fare un utente 'ospite' o un 'responsabile locale').
- 'Nuovo Utente': permette ai membri delle unità locali del PRIN di creare nuovi utenti, qualora ve ne fosse la necessità.

### Bibliografia

Andersen 1987

L. Andersen, *Studies in Oracular Verses: Concordance to Delphic Responses in Hexameter*, Copenhagen 1987.

Fontenrose 1978

J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations, with a Catalogue of Responses*, Berkeley - Los Angeles - London 1978.

Hornblower - Spawforth - Eidinow 2012<sup>4</sup>

S. Hornblower - A. Spawforth - E. Eidinow (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 2012<sup>4</sup>.

Kazhdan 1991

A.P. Kazhdan *et al.* (eds.), *The Oxford Dictionary of Byzantium*, vols. I-III, New York - Oxford 1991.

Liddell - Scott - Jones 1996<sup>9</sup>

H.G. Liddell - R. Scott - H.S. Jones (eds.), *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996<sup>9</sup>.

Parke - Wormell 1956

H.W. Parke - D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle*, 2 vols., Oxford 1956.

Peek 1955

W. Peek, *Griechische Vers-Inschriften*, Band I, Berlin 1955.

van Leijenhorst - Krömer 1990<sup>2</sup>

C.G. van Leijenhorst - D. Krömer (Hg.), *Thesaurus Linguae Latinae: Index librorum, scriptorum, inscriptionum, ex quibus exempla afferuntur*, Leipzig 1990<sup>2</sup> e *Addenda* consultabili presso [https://thesaurus.badw.de/fileadmin/user\\_upload/Files/TLL/addenda.pdf](https://thesaurus.badw.de/fileadmin/user_upload/Files/TLL/addenda.pdf).

## INDICI





## INDICE DELLE FONTI ANTICHE

### Fonti letterarie

- Ael. fr. 346 Hercher<sup>2</sup> = 343 Domingo-Forasté: 154 n. 35  
Aesch. *Pers.* 232: 190; *Suppl.* 954: 155 n. 37  
Alex. Aet. fr. 3.7-10 Magnelli: 160-161 e n. 58, 166  
*Anth. Pal.* XIV 81: 53-54  
Ant. *BNJ* 555 F 2: 151 n. 17; F 9: 219-220, 226-227; F 11: 155-156 e n. 41  
Ap. Rh. 3.377-380: 52-53 n. 63; 4.263-265: 79 n. 29  
App. *Ill.* 8.23-24: 193 n. 45  
Archil. fr. 293 West: 148 e n. 2  
Aristid. *Or.* 1.400 Lenz-Behr: 101 e n. 12  
Aristoph. *Ach.* 299-302: 97 n. 1; *Av.* 967-978: 99-100; 981-985: 101, 118; *Eq.* 15-17: 98 n. 3; 123-124: 110; 129-143: 109; 197-201: 97, 109; 220: 98, 110 n. 29; 962-963: 112; 965-969: 113; 982: 118; 1011-13: 99, 120; 1015-1016: 118; 1037-1039: 108; 1040-1071: 108-109; 1086: 99; 1090-1095: 108 n. 24; 1229-1230: 109 e 110; 1319-1334: 113-115; *Nub.* 581-586: 97 n. 1; *Pax* 619-624: 129-130 e n.7; 1072-1095: 118 n. 38; *Ve.* 15-17: 98 e n. 3; fr. 241 K.-A.: 100 e n. 9  
Aristot. *Pol.* 1.9.1257b30-1258a18: 133 e n. 22; 2.9.1269a29-1271b19: 131-135 e n. 11, 15, 17, 25; 4.7.9: 131 e n. 12; 7.2.14: 131 e n. 11; fr. 544 B Rose (550.1 Gigon): 128 e n. 2; 172 n. 107; 585 Rose (602 Gigon): 172 n. 107  
Aristox. fr. 117 = Apollon. *Mir.* 40: 217  
Cato *Orig.* 3 fr. 4 Chassignet = 71 Peter = *FRHist* F 45: 216 n. 14  
Cic. *Fam.* 14.1.7: 195 n. 53  
Criti. fr. 6.20 West: 155 e n. 38  
Dio Chrys. *Or.* 17, 16: 82 e n. 37  
Diod. 8.29: 203 n. 82; fr. 10 Cohen-Skalli: 158 e n. 49, 163 n. 72; 11: 158 e n. 51, 163 n. 72; 29: 238-240; 31: 165 n. 79; 32: 212, 218, 225-226, 241; 15.13.4: 201 n. 73; 16.91.2: 20 e n. 2; 35.13: 20 e n. 34  
Dion. Hal. *Ant. Rom.* 19 fr. 1 Jacoby (fr. 19A Pittia): 239; fr. 2 (fr. 19C Pittia): 213 e n. 4, 225-226, 227, 228 n. 53, 236, 241  
Dur. *BNJ* 76 F 38: 103

- Ephor. *BNJ* 70 F 57: 167 n. 86; F 115: 68 e n. 93, 171 e n. 103; F 137a: 167 e n. 88, 169 e n. 96
- Eur. *Andr.* 445-453: 127-128 e n. 1; 1088-89: 155 e n. 37; *Tro.* 546: 83 n. 42
- Eustath. *Il.* 1.464, 29-30 van der Valk: 79 e n. 29; *Od.* 2.196 Stallbaum: 78 n. 26
- Gal. *De alimentorum facultatibus libri III, VI* 621.3-7 Kühn: 78 e n. 27
- Hdt. 1.47.3: 119 n. 39; 91: 25; 65: 73; 65-66: 73, 76, 85; 174: 38-39 e n. 8, 41, 44 e n. 26, 45, 52-53, 55-58; 174.2: 41, 43-44 n. 26; 190: 75; 204: 73; 2.31: 190 n. 32; 171: 181; 3.13.3-4: 9; 22: 70; 40: 74; 104: 190 n. 32; 125: 74; 142.3: 8 n. 9; 4.1: 74; 154: 166 n. 85; 159-165: 4; 161.2: 23; 162-165: 4; 163.2: 11, 13, 24; 164.4: 8 e n. 9, 25 n. 57, 27 e n. 59; 167: 4; 200-205: 4; 203.1-3: 6; 5.77: 86; 79.1: 19; 92β.3: 107 e n. 22; 6.9: 77; 127: 168 e n. 91; 131.2: 107 e n. 23; 135.2: 204 n. 89; 7.22: 55 e n. 72; 141.3: 108; 169.1: 25; 8.10: 75; 73: 81; 9.26: 81; 35: 82, 87
- [Hdt.] *Vita Homeri*, ll. 433-461 pp. 212-213 Allen V (= fr. 302 Merkelbach-West): 17 e n. 27
- Her. Lemb. 19 Dilts: 171 n. 100; 55: 212
- Hes. *Th.* 87: 23 e n. 53; 776: 233; 789-791: 231-232, 234-235
- Hippys *BNJ* 554 F 4: 172 n. 107
- Hom. *Il.* 2.477-483: 19-20 e n. 39; 12.236-311: 98 n. 3, 113 n. 33; 22.308-309: 106; *Od.* 2.150: 19; 3.170-172: 151 n. 15; 7.244-47: 150-151 e n. 12; 15.403-06: 150 e n. 11; 24.537-538: 106
- Hymn. Orph.* 31.1-4: 84
- Ib. fr. 323 Page: 152-153 e n. 23
- Il. P.* fr. 2 Allen: 109 n. 26
- Liv. 44.30-32: 194 n. 49
- Max. Tyr. 18.1: 160-161 e n. 61
- Oen. F 8 Hammerstaedt = F 8 Mullach (= Eus. *PE* 5.26.2): 41, 43-44 n.26
- Paus. 1.20.7: 112 n. 32, 113 n. 33; 2.1.5: 54 e n. 68; 2.4.3-4: 171 n. 100; 4.20.1-2: 239-240; 5.7.3: 149-153 e nn. 7-9; 8.1.6: 78; 7.6: 20 n. 42; 42.6: 80; 10.11.1-2: 48-49; 11.5: 45 e n. 31, 48; 12.10: 20 n. 43; 15.3: 20 e n. 43
- Philo Judaeus 5, 4: 78 e n. 27
- Philoch. *BNJ* 328 F 124: 128 e n. 1
- Pind. *N.* 1.1-2: 152 e n. 24; *O.* 6.4-6: 148 e n. 3; *P.* 2.7: 152 n. 24; 9.43-49: 119 n. 39; fr. 76 Maehler: 105, 115; *Pae.* 6.18: 83 n. 42
- Plat. *Alc.* 1.122c-123b: 140-141 e n. 35; *Rp.* 8.545a-550b: 140 e n. 34; 8.551e: 140 n. 34
- Plut. *Alex.* 2.4: 108 n. 23; *Cor.* 3, 3: 79 n. 30; *Dem.* 19: 102-103; 21.3: 103 n. 15; *Sert.* 1.4: 157 n. 46; *Thes.* 24.5: 111; *Mor.* 286a: 81 n. 35; 407f-408a: 224; 553a-b: 162 n. 68
- [Plut.] *Mor.* 771e-775e: 149 e n. 5, 157-158 e nn. 46-47, 170 e n. 99; 772e: 170 e n. 99; 772f: 157 e n. 47
- Pol. 3.18-19: 193 n. 45; 5.108.7: 194 n. 51; 6.49: 137-138 n. 28; 7.9.12-13: 198 n. 63
- Poll. *Onom.* 1.234.2: 79 n. 30
- [Prob.] *Praef. Verg. Buc.* 3.2.325.12-326.21 Thilo-Hagen: 216 n. 14, 234 e n. 76
- Sat. F 28 Schorn fr. 3 col. 2 (pOxy. XXVII 2465): 171 e n. 100
- Sch. Ap. Rh.* 4.1212: 159 e nn. 55-56, 161 e n. 66; 4.1216: 164 e n. 74
- Sch. Aristid. Or.* 1.400 Lenz-Behr, p. 114 Frommel: 102 e n. 13

- Sch.* Aristoph. *Av.* 979: 100  
*Sch.* Aristoph. *Eq.* 1011-1013  
 (*Schol. vet. et Tr. in Aristoph.*  
*Eq.* 1013a [p. 227 Mervyn  
 Jones-Wilson]): 99  
*Sch.* Aristoph. *Pax* 623a Holwerda:  
 129-130 e n. 8  
*Sch.* Callim. fr. 50 Massimilla (43  
 Pfeiffer), *ad vv.* 28-30: 159-160  
 n. 57  
*Sch.* Eur. *Andr.* 445 Schwartz: 127-130  
 e n. 1  
*Sch.* Theocr. 2.13-20 Wendel  
 [Scymn.] 277-278: 167 e n. 87; 311-  
 312: 222  
*Serv. A.* 4.694: 153 n. 26  
*Steph. Byz.* 8, s.v. Θάσος: 204 n. 87;  
 σ 232, s.v. Συράκουσαι: 154 n. 33  
*Strab.* 6.1.6 (257C): 217 e n. 19, 221 n.  
 31; 224 n. 42; 6.2.4 (269-71C): 152  
 n. 24, 154 e nn. 32-33, 163-164 e  
 n. 73, 167 e n. 87; 8.6.22 (380C):  
 148 e n. 4  
*Suda* α 1183, s.v. ἀλληλεσμένον: 78 n.  
 26; α 4104, s.v. Ἀρχίας: 154-156  
 e n. 35; μ 1473, s.v. Μύσκελλος:  
 154-156 e n. 35  
 Theoc. 2.143-144: 52-53 n. 63  
 Theop. *BNJ* 115 F 393: 169 e n. 95,  
 172 n. 106  
 Thuc. 1.25: 174 n. 73; 80-85: 137 e  
 n. 28; 120-124: 136-137 e n. 27;  
 141.5: 136 e n. 26; 2.13.2-5: 136-  
 137 e n. 27; 6.3.1-2: 148 e n. 1, 170  
 e n. 98; 7.57.7: 174 n. 73; 8.1.1: 117  
 Tim. *BNJ* 566 F 5: 164 n. 74; F 41a, b,  
 c: 153 n. 26, 165 e n. 82; F 43a-b:  
 214, 217, 218; F 79-80: 164 e n. 74  
 Varro *Ant. rer. hum.* 10 fr. 11 Mirsch:  
 216 n. 14  
 Verg. *A.* 3.692-696: 164-165 e n. 77  
 Zenob. 2.24: 128 n. 2, 141 n. 36; 2.50:  
 102 n. 13

## Fonti epigrafiche

- CEG* II 761.i.3-4: 155 n. 38  
*CIG* II 1837 b: 180 e nn. 25 e 28; 192  
 e n. 43  
*FD* III 1, 560: 205 n. 95; 1, 289: 46 e n.  
 35; 3, 342: 202 e n. 77; 343: 202 e  
 n. 77; 344: 201-202 n. 76  
*IG* I<sup>7</sup>: 188 n. 24  
*IG* IV 332 (= Wachter 2001, COP 81,  
 p. 150): 16 n. 25  
*IG* XII *Suppl.* 200: 189 e n. 29  
*I. Magnesia* 17: 201 n. 75, 202, 205 n.  
 95; 50: 185 e n. 13; 215a: 202 n. 81  
*I. Tralles* 1: 200 n. 69  
*Marmor Parium* (*BNJ* 239), A30:  
 171-172 e nn. 104-106; A31: 171  
 e n. 101  
 ML 67: 138 e n. 30  
*SEG* 15, 517: 190 e n. 31, 204 e nn. 90-  
 92; 23, 489: 180 nn. 3 e 7, 192-199;  
 33, 716: 83; 45, 492: 48-49, 48 n. 46  
*Syll*<sup>3</sup> 656: 199 n. 67



## INDICE DEGLI ORACOLI

- PW 2: 147, 149 e n. 8, 163, 164  
PW 3: 105 e n. 19, 165 e n. 79  
PW 6: 107 n. 22  
PW 7: 107 e n. 22  
PW 8: 13  
PW 16: 105 e n. 18  
PW 23: 13  
PW 31: 70, 83  
PW 39: 203 e n. 82  
PW 46: 100 n. 10, 238-240  
PW 51: 13  
PW 52: 119 n. 39  
PW 53: 13, 14  
PW 63: 38, 52 e n. 63, 53  
PW 69: 23  
PW 70: 11-27  
PW 71: 203 e n. 82  
PW 73: 105 e n. 17  
PW 81: 19  
PW 84: 236  
PW 91: 204 e n. 89  
PW 93: 25  
PW 121: 95, 99-100, 104-108, 111-116,  
120  
PW 127: 165 e n. 78  
PW 154: 105 e n. 20, 111 e n. 31  
PW 168: 14  
PW 181: 105 e n. 19  
PW 206: 14  
PW 222: 127-128 e n. 2, 138-139,  
141-142  
PW 228: 232 n. 71  
PW 229: 147, 154-156, 163-164, 167  
n. 89  
PW 230: 204 e n. 87  
PW 250: 105 e n. 17  
PW 258: 14  
PW 267: 14  
PW 334: 205 n. 95  
PW 338: 202 e n. 81  
PW 341: 202 e n. 77  
PW 342: 202 e n. 77  
PW 343: 202 e n. 76  
PW 366: 239  
PW 370: 212, 225  
PW 371: 211-212, 214-215, 219, 226-  
241  
PW 378-382: 201 e n. 75  
PW 398: 158 e n. 48, 163  
PW 408: 202 e n. 79  
PW 424: 148 n. 4  
PW 429: 182 e n. 8, 187-192, 199-206  
PW 431: 13, 20 e n. 44  
PW 471: 200 e n. 69  
PW 493: 80  
PW 597: 14



## INDICE DEI NOMI

- Abrone: 157, 167-168 n. 90  
Agamennone: 19, 88 e n. 52, 169, 202 e n. 79  
Agariste: 107  
Agariste di Sicione: 168  
Aglomaco: 8, 14  
Alazir (re di Barce): 8, 10, 16, 19 e n. 38  
Alcamene (re spartano): 128 n. 2, 139  
Alete: 171  
Alfeo (dio): 153  
Alfeo (fiume): 149, 152-153  
Alicarnasso: 42-43 e n. 14  
Ambracia: 191  
Amestri: 6  
Anassilao (di Reggio): 216-220, 241, 244-245  
Andromaca: 127-130  
Antimnestos (di Zancle): 220-221, 226  
Antico di Siracusa: 47, 148, 151 n. 17, 153 e n. 30, 155-156, 166-167, 172, 218-221, 226-228, 242  
Antioco (figlio di Eracle): 171  
Apollo, 48, 51 n. 60, 83, 101-102, 110-111, 118-119, 141, 148 n. 4, 159, 186-187, 200-201, 203, 205 n. 95, 211-212, 216-217, 224, 229, 235 n. 78, 241-243  
Apollo Pizio: 101, 102, 111, 200, 217  
Apsias: 211, 212 n. 2, 218, 220, 223, 227, 230, 232-233, 235, 240-241  
Arcadia: 69, 70, 76, 78, 80 n. 32, 82, 88 n. 52, 191, 226 n. 46  
Arcesilao III: 3-15, 24-26  
Arcesilao IV: 5  
Archia di Corinto: 147-150, 154-172  
Archidamo II: 14, 137-139  
Archiloco: 148, 204  
Aretusa (fonte): 149-153, 163-165  
Argo: 172  
Ariande: 11  
Aristide: 114-115  
Aristofane: 96-120  
Aristotele: 127-128, 130-136, 138-144  
Arpago: 39 n. 8, 40, 44-45, 47, 57  
Artemide: 48, 83-84, 216-217, 221 n. 33, 230, 232, 241-242  
Artemisio: 75, 83  
Artemis Phakelitis: 217, 242 n. 92  
Artimedes (di Calcide): 213 n. 4, 221-222, 227, 241  
Atena: 17, 99, 106, 108 n. 24, 116  
Atena Alea: 85  
Atene: 49, 72, 86, 96-98, 101-102, 105, 108, 111-116, 119 n. 40, 129, 130, 132, 134, 136, 137, 139, 155 n. 38, 188 n. 23, 190, 191, 197 n. 60, 220, 243, 262  
Athos: 55, 58  
Attalo I: 13, 20  
Atteone: 157-161, 166, 168-170

- Ausoni, Ausonia, ausone (mare, terra): 212 e n. 2, 219, 228 e n. 53, 229, 240
- Bacchiadi, bacchiade: 107, 147, 157, 159-161, 163-164, 171-172
- Bacide/Bacis: 95, 98 n. 4, 99, 100, 102, 108, 110-111, 118 e n. 38
- Barce: 3-4, 6-8, 10-11, 14, 16, 18-19, 27
- Battiadi, battiade: 4-6, 7-11, 13-15, 24, 26
- Batto I: 201
- Batto III 'lo zoppo': 7, 9
- Batto IV: 5
- Calcide, Calcidesi: 86, 211-213, 218, 221-222, 223, 226-227, 243
- Calipso (dea): 150-151
- Cambise: 9
- Capo Zefirio: 167
- Chersicrate: 159, 162-164
- Chersoneso di Bibasso: 39 e n. 8
- Cimone, cimoniano: 50, 113
- Cipro: 7, 8
- Cipselidi: 38, 162, 172
- Cipselo: 13
- Cirene: 3-12, 15, 18, 27, 30-32, 35, 53, 67, 94, 166, 201, 203, 205, 207
- Ciro II (Il Grande): 73-75
- Cizico: 201-202
- Cleone: 96-97 e n. 1, 98-99, 108, 109 e n. 25, 112
- Cleone/Cleonei: 162 n. 68
- Cnido: 37-58
- Cocalo: 167 e n. 86
- Colchi: 159
- Corcira: 137, 159, 163, 164 n. 54
- Corinto: 16, 55, 100, 107, 148 e n. 4, 149 n. 6, 157-158, 160, 162-163, 171 e n. 100, 172
- Creso: 13, 14, 27 n. 59, 72, 76 e n. 19, 87, 105 n. 17
- Creta, Cretesi: 25, 105, 135, 137 n. 28, 201
- Crotone, Crotoniati: 154-156, 224, 232 n. 71, 242
- Dario I: 11, 74
- Delfi: 8, 10, 20 n. 42, 27, 40-41, 45-51, 56-58, 73, 80, 84, 111, 136-137, 149, 154, 157, 159, 163, 179, 186, 188-190, 199, 201 e n. 72, 203-205, 211, 214 e n. 5, 216-217, 221 n. 31, 224, 225, 227, 242-243
- Delo: 51, 191
- Demetra: 78 e n. 27, 80 e n. 34
- Demetrio di Faro: 195 n. 52
- Demonatte di Mantinea: 7
- Demostene: 96 e n. 1, 98, 102, 109
- Dinomenidi: 153
- Diodoro (Siculo): 20, 48, 105, 141, 149, 158 e n. 52, 161-165, 169 n. 95, 201, 203, 212, 223-225, 228-229, 241
- Dionigi di Alicarnasso: 212, 221, 225, 227, 228 n. 53, 236, 239, 241
- Dionisio I: 156 n. 43, 244
- Dionisio II: 217
- Dori: 42, 44, 46 n. 33, 48-49, 81, 88, 162, 167, 241, 243
- Eforo: 128 n. 2, 141, 148, 166-170, 219, 222, 228 e n. 54, 242
- Egitto: 5, 8, 20, 74, 234
- Elio Aristide: 101, 102, 106, 111
- Enofita: 111, 115
- Enomao di Gadara: 52 e n. 63, 53-54, 58
- Epaminonda: 14
- Eracle: 81, 103, 171, 172, 224, 250
- Erodoto: 4-8, 10 n. 15, 11-13, 23-25, 27-28, 38, 40-42, 44-45, 46 n. 33, 49, 51-58, 71, 73-77, 79, 81, 82, 85-87, 107-108, 130, 133 n. 21, 141 n. 35, 190 e n. 32, 203-204, 235 n. 78, 265, 267
- Eschilo (tragico): 79 n. 30, 115, 155 e n. 37, 190
- Eschilo (padre di Atteone): 160
- Esiodo: 14, 17, 105-106, 214 e n. 6, 231-233, 267, 269-270
- Etiopie: 148
- Etiopi: 70-71
- Eueltone: 7



- Euripide: 83, 110, 127-130, 155  
 Eusebio: 52 n. 63, 53  
  
 Feretime: 4-7, 9-10, 15  
 Fidone di Argo: 147, 157, 159, 166-168, 171, 177  
 Figalia, Figalesi: 80  
 Filante: 171  
 Filippo II: 14, 20 e n. 42  
 Filippo V di Macedonia: 193, 198  
  
 Gige: 13  
 Gyllos: 47  
  
 Halys (fiume): 14  
 Helios (dio): 150  
  
 Iokastos: 211, 213 n. 3, 223-224, 229, 240  
 Ippi di Reggio: 79 e n. 29, 148, 153, 166, 172 n. 107  
 Ippote: 171  
 Istiea: 83-84  
  
 Kryassos: 47  
  
 Libia, Libî: 4-5, 11 n. 16, 20  
 Licurgo (legislatore spartano): 72-74, 128 n. 2, 131 n. 13, 132 n. 18, 133, 135, 139  
 Limnai (in Messenia): 212  
 Lipari: 47-48  
 Lisandro: 132 e n. 18, 141-142  
  
 Magnesia (al Meandro): 185-186, 201-202, 205 n. 95  
 Maratona, Maratonomachi: 45 n. 31, 114-115  
 Massageti: 70, 73-74  
 Meda: 171  
 Medi: 44, 56, 58  
 Megalopoli: 191  
 Megara Iblea: 162, 167, 169  
 Melisso: 157-160, 161 n. 66, 163, 167 e n. 90  
 Melisso (villaggio di Corinto): 157  
 Melo: 47 e n. 38  
  
 Messana/Messene (di Sicilia): 217, 220, 241-243  
 Messeni: 212-213, 217-218, 223, 226, 239, 242-244  
 Milziade: 114, 115, 204  
 Miscelto: 154-156, 163-164, 167 n. 89  
 Mnesiepes (pario): 204, 205  
 Myron di Priene: 239  
  
 Naxos (città): 169, 243  
 Nerone: 14, 55  
 Nilo: 233-235  
 Nitocri: 6  
  
 Ogigia: 150-151  
 Olimpia: 136-137, 153, 242  
 Oreste: 71-72, 88, 93, 169, 216-217, 233-235, 240, 251-252, 254, 256, 258  
 Ortagoridi: 162 n. 68  
 Ortigia (figlia di Archia): 158  
 Ortigia: 149-150, 152 e n. 24, 153, 163-164  
  
 Pallantion d'Arcadia: 226 n. 46  
 Pallantion d'Italia: 213 n. 4  
 Paros: 179, 185-188, 198-200, 201, 203-206, 210  
 Pausania (re spartano): 130 n. 10  
 Pausania II: 128 n. 2, 132 n. 18  
 Pausania (macedone): 20 n. 42  
 Pausania (Periegeta): 45-50, 54-55, 58, 78, 80, 85, 105, 132, 149, 165, 168, 170, 226, 242, 262  
 Pedasci: 44  
 Pelasgo: 78  
 Pella: 166  
 Penteskouphia: 16-17 e n. 26  
 Pericle: 97, 107, 129, 136, 138  
 Persiani: 6, 20 n. 42, 25, 39, 58, 71, 75 e n. 17  
 Phaennis: 20 e n. 43  
 Pharos: 179, 182, 184-186, 188, 192-195, 197-205  
 Pilo: 96-97 n. 1, 109  
 Pindaro, pindarico: 83, 105, 118, 119 n. 39, 148, 152, 155, 222 n. 36, 229

- Pizia: 8, 13, 25, 40 n. 8, 54-56, 70, 72, 76, 80, 82, 95, 98, 103, 118, 132 n. 18, 200-206, 212 n. 2, 227
- Platone: 79 n. 28, 131, 132 n. 18, 133 n. 20, 140, 141 n. 35
- Plutarco: 49, 79 n. 30, 81 n. 35, 102-105, 108 n. 23, 141 e n. 37, 142 n. 38, 157 n. 46, 170, 224, 241, 265 n. 8
- Policrate (di Samo): 8 n. 9, 74 e n. 13, 130 n. 10
- Polignoto: 49, 50
- Posidone: 17
- Reggio/Rhegion, Reggini: 211-218, 220, 222-230, 233-235, 239-244
- Rodi, Rodî: 39 n. 8, 42-43, 49, 105, 237 n. 82
- Roma, Romani: 79 n. 30, 112 n. 32, 184, 192-195, 197-199, 200 n. 71
- Salamina di Cipro: 7
- Samo: 7, 9
- Scheria: 159
- Scizia: 74
- Serse: 55, 75 n. 16
- Sibilla, sibillino: 102, 112, 118 n. 38
- Sicilia: 117, 147, 148, 158, 165, 167, 169, 213 n. 4, 217, 220 e n. 29, 224 e n. 42, 228, 229 n. 60, 243
- Sicione, Sicionî: 13, 48, 100, 152 n. 23, 162 n. 68, 168
- Siracusa: 47, 147-149, 151, 153-156, 158-160, 162-168, 170-172, 175, 219, 220, 248, 255
- Siracusa (figlia di Archia): 158
- Sparta, Spartani: 14, 35, 37, 39 n. 8, 41, 47-51, 57, 58, 69-77, 81-82, 85-88, 109, 116, 127-142, 212, 262
- Syrie (isola): 150
- Taranto: 47, 100 n. 10, 176, 224, 238-239, 240 n. 90
- Taso: 204
- Tebe, Tebani: 19, 45 e n. 31, 130 n. 10, 141 n. 35, 202
- Tegea, Tegeati: 69-72, 76-77, 81-82, 85, 87-89
- Telefo: 158, 202 n. 79
- Temeno: 168-169, 171-172
- Temistocle: 109 e n. 25, 130 n. 10
- Tenea (*kome* di Corinto): 148
- Teopompo: 169, 172 n. 106
- Teopompo (re spartano): 128 n. 2, 139
- Teseo: 105, 111-113, 116
- Tibrone: 132 e n. 16
- Tisameno: 169
- Tomiri: 6, 74
- Tralles: 200
- Triopas: 48-49, 51 e n. 60, 57
- Triopio/Triopion: 37, 39 n. 8, 42-44, 48-49, 51, 56-57
- Trittolemo: 78
- Tucidide: 47 e n. 41, 117 e n. 37, 138-139, 148, 164 n. 73, 167, 170, 172, 222, 230, 243 n. 96
- Turi/Turini: 242, 243
- Zancle, Zanclei: 217, 220, 221 n. 31, 226, 227
- Zeus: 28, 40 n. 8, 79 n. 31, 84, 200

COLLANA «QUADERNI»

- 1 «*Conservare l'intelligenza*». *Lezioni rosminiane*, a cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia, 2012.
- 2 *Forme della memoria e dinamiche identitarie nell'antichità greco-romana*, a cura di Elena Franchi e Giorgia Proietti, 2012.
- 3 *Ripensare i paradigmi del pensiero politico: gli antichi, i moderni e l'incertezza del presente*, a cura di Fulvia de Luise, 2013.
- 4 Gustav Pfeifer, *Appunti di paleografia tedesca (dal XV al XIX secolo) con 44 tavole e trascrizioni*, 2013<sup>1</sup>, 2016<sup>2</sup>.
- 5 *Etica e professioni sanitarie in Europa. Un dialogo tra medicina e filosofia*, a cura di Tiziana Faitini, Lucia Galvagni e Michele Nicoletti, 2014.
- 6 *Guerra e memoria nel mondo antico*, a cura di Elena Franchi e Giorgia Proietti, 2014.
- 7 *Conflict in Communities. Forward-looking Memories in Classical Athens*, a cura di Elena Franchi e Giorgia Proietti, 2017.
- 8 *Il lusso e la sua disciplina. Aspetti economici e sociali della legislazione suntuaria tra antichità e medioevo*, a cura di Laura Righi e Giulia Vettori, 2019<sup>1</sup>, 2023<sup>2</sup>.
- 9 *Medicina e sanità in Trentino nel Cinque-Seicento tra saperi, società e scambi culturali*, a cura di Giovanni Ciappelli e Alessandra Quaranta, 2019.
- 10 Rudj Gorian, *Autori, bibliotecari, open access. Osservazioni empiriche e riflessioni su pratiche, comportamenti e ruoli nella piattaforma IRIS dell'Università di Trento*, 2021.

- 11 *Il terzo suono. Dialoghi al crocevia delle tradizioni orali - vol. 1*, a cura di Guido Raschieri, 2021.
- 12 *Statue abbattute e (ab)uso pubblico della memoria storica*, a cura di Serena Luzzi e Elvira Migliario, 2022.
- 13 *Silenzi e parole, presenze e assenze: discorsi sulla scrittura*, a cura di Adriana Paolini, 2022.
- 14 *Il terzo suono. Dialoghi al crocevia delle tradizioni orali - vol. 2*, a cura di Guido Raschieri, 2023.
- 15 *La storia della filosofia dei filosofi. Prospettive ottocentesche tra Germania e Italia*, a cura di Corrado Bertani e Fabrizio Meroi, 2023.
- 16 *Oracoli delfici e storia greca*, a cura di Maurizio Giangiulio e Giorgia Proietti, 2023.