

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

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

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.¹ La commedia si apre con il rin-

¹ 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):²

ἀλλ' ὅποταν μάρψῃ βυρσαίετος
 ἀγκυλοχήλης / γαμφηλῆσι δρά-
 κοντα κοάλεμον αίματοπώτην, /
 δὴ τότε Παφλαγόνων μὲν ἀπόλ-
 λυται 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.

² 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.³ 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).⁴ 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 1972.⁵ 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

³ 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.

⁴ 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*.

⁵ 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.⁶ 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 ἤδομαι, / 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):⁷

εὐδαιμον πτολίεθρον Ἀθηναίης ἀγελεύεις,
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),⁸ e aggiunge inoltre che questo oracolo si

⁶ Weinreich 1929.

⁷ Mervyn Jones - Wilson 1969, 227, con traduzione di chi scrive.

⁸ 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.).⁹ 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):¹⁰

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

[...]

κἂν 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».

⁹ Fr. 241 K.-A.

¹⁰ 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 χρησμὸς τουτῶι, ὄν 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
νεφέλαισιν, / 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».¹¹ 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:¹²

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-

¹¹ Fontenrose 1978, 151.

¹² 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:¹³

εὔδαιμον πτολίεθρον Ἀθηναίης ἀγελείης,
αἰετὸς ἐν νεφέλῃσι πετίσεται 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».¹⁴ Anche su questo occorrerà tornare più oltre.

È noto infine un altro oracolo letterario, che non è lo stesso dei *Cavalieri* e del *Panatenaiico*, 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 προῦφαινε μαντεύματα), e riferisce un’antica profezia contenuta negli oracoli Sibillini (χρησιμὸς

¹³ 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 δυσάλωτων, παρόσον ὁ αἰετὸς ἐν νεφέλαις ὧν οὐχ ἀλίσκεται (Zenob. 2.50).

¹⁴ 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.¹⁵

τῆς ἐπὶ Θερμῳδοντι 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 Θερμῳδοντι 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,

¹⁵ 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». ¹⁶ 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

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

un dio.¹⁷ Ancora, εὐδαιμον 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.¹⁸

πτολίεθρον

Il termine compare nell'oracolo a Cretesi e Rodî per la fondazione di Gela citato da Diodoro (δειμάμενοι πτολίεθρον ὁμοῦ Κρητῶν Ῥοδίων τε [v. 3]) e in quello agli Achei per la conquista di Fana noto da Pausania ([...] οἱ ποτὶ Πυθῶ / ἦλθετε πεισομένοι ὥς κε πτολίεθρον ἔλητε [v. 2]),¹⁹ così come nell'oracolo mitico agli Ateniesi citato da Plutarco nella *Vita di Teseo*, il famoso 'oracolo dell'otre',²⁰ 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 ναιόμενον 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

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

¹⁸ PW 16; Fo. Q68 (Plut. *Mor.* 152c).

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

²⁰ 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.²¹

Iliade 22.308-309:

οἴμησεν δὲ ἀλείς 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 ἀλείς
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.

²¹ Qui riprodotte nella traduzione di R. Calzecchi Onesti.

Inoltre, come già l'incipit εὔδαιμον 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):²²

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

Un'aquila è incinta fra le rocce, ma partorerà 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.²³ Si dà il caso che il sogno di Agariste sia citato proprio nei *Cavalieri*, solo qualche decina

²² 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 partorerà come un macigno precipite» (PW 6; Fo. Q59; And. 5 - Hdt. 5.92β.2).

²³ 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». ²⁴ 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).

²⁴ 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 sparpiero 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).²⁵ In realtà, afferma il Salsicciaio ricorrendo a una citazione epica,²⁶ 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:

²⁵ Su Cleone e Temistocle vd. Anderson 1989.

²⁶ «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 Πυθικὸς / φράζων ὑφ' οὗ χρεῶν ἔμ' ἥττ᾿ ἄσθαι μόνου. Ho un oracolo pitico: dà il nome del solo che è destinato a vincermi.

I *Cavalieri* sono stati definiti una ‘paratragedia oracolare’,²⁷ 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).²⁸ 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 Πυθικὸς» (v. 1229, citato *supra*).²⁹ 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-

²⁷ Russo 1992³. Su questo oracolo come trasposizione comica dell’*Orakel-motiv* del teatro tragico cfr. Rau 1967, 169-173.

²⁸ 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).

²⁹ Cfr. anche il v. 220 (χρησμοὶ 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.³⁰ L'oracolo appartenerrebbe 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».³¹

³⁰ 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».

³¹ 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 des-
 tino che vada a fondo.

Si tratta del famoso responso dell'otre, tramandato all'interno di una tradizione oracolare attica fortunata e longeva,³² 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

³² 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.³³

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» (ἔστεφανωμένον 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 Ἀθήναις 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.

³³ 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 ἰοστέφανοι 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 σοι 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 ἰοστέφανοι

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).³⁴ E in questa Atene rinata Demo è vestito come un tempo, come quando sedeva a tavola con Aristide e Milziade (οἴός περ Ἀριστείδη πρότερον καὶ Μιλτιάδη ξυνεσίτει, v. 1325), indossando l'antico costume e le cicalie 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.³⁵

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-*

³⁴ 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.

³⁵ 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).³⁶ Questa prospet-

³⁶ 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).³⁷ 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.

³⁷ 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).³⁸ 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-

³⁸ 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.³⁹

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.⁴⁰ 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.⁴¹

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

³⁹ 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.

⁴⁰ 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.

⁴¹ 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 1992³

C.F. Russo, *Aristofane autore di teatro*, Firenze 1992³ [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.

