
Appunti di storiografia oracolare. Rileggendo *L'Oracle de Delphes* di Marie Delcourt

Notes in oracular historiography: Revisiting Marie Delcourt's L'oracle de Delphes

Maurizio Giangiulio



Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/mythos/7450>

DOI: 10.4000/12hgz

ISSN: 2037-7746

Editore

Salvatore Sciascia Editore

Notizia bibliografica digitale

Maurizio Giangiulio, «Appunti di storiografia oracolare. Rileggendo *L'Oracle de Delphes* di Marie Delcourt», *Mythos* [Online], 18 | 2024, online dal 01 ottobre 2024, consultato il 13 dicembre 2024. URL: <http://journals.openedition.org/mythos/7450> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/12hgz>

Questo documento è stato generato automaticamente il 13 dicembre 2024.



Solamente il testo è utilizzabile con licenza CC BY-NC-ND 4.0. Salvo diversa indicazione, per tutti agli altri elementi (illustrazioni, allegati importati) la copia non è autorizzata ("Tutti i diritti riservati").

Appunti di storiografia oracolare. Rileggendo *L'Oracle de Delphes* di Marie Delcourt

Notes in oracular historiography: Revisiting Marie Delcourt's L'oracle de Delphes

Maurizio Giangiulio

«À partir du moment où la voix prophétique commença d'avoir en Grèce un prestige unique, chacun voulut en avoir sa part et s'inventa une consécration pythique. Celle-ci, aussitôt reversée au crédit du dieu, ne pouvait qu'accroître encore sa renommée. Ainsi la gloire a créé les apocryphes et les apocryphes ont augmenté la gloire»

(M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Paris 1955, p. 12)

«Les grandes œuvres qui ont été mises à son [scil.: de Delphes] actif se dénoncent finalement, quand elles lui sont attribuées par les anciens, comme des légendes, ou, quand elles le sont par les modernes, comme des hypothèses gratuites : Delphes n'a pas dirigé la colonisation ; les législations se sont faites sans elle ; dans le domaine religieux, le rôle qui lui est prêté et qui supposerait l'action concertée et continue d'un corps sacerdotal, n'est pas saisissable.»

- 1 Così Louis Gernet, sulle *Annales*, a proposito del libro di Marie Delcourt apparso tre anni prima, nel 1955.¹ Senza dubbio si attirava l'attenzione su uno snodo cruciale del libro. Al tempo stesso il recensore era del parere che a analoghe conclusioni si fosse già pervenuti, sia pure nell'ambito di studi settoriali, e nel complesso considerava il libro solo «passablement neuf». Molte ragioni consigliano una valutazione più generosa, ma quanto è veramente importante è che in ogni caso Gernet riconosceva e condivideva una delle tesi di fatto più innovative del libro.

- 2 È il caso di sottolineare che *L'oracle de Delphes*, nonostante il titolo, tocca tutti gli aspetti del mondo delfico, da quelli storico-politici, a quelli religiosi e rituali, a quelli filosofici, da Pitagora a Platone. Per quanto a volte fornisca solo uno schizzo, il quadro d'insieme che viene delineato riveste la massima importanza, perché delle svariate facce di Delfi si mettono in luce la convergenza e il reciproco intreccio. Sia detto *en passant* che alcune sintesi delfiche recenti avrebbero avuto molto da guadagnare da una prospettiva interpretativa del genere.² Alla perspicacia di Gernet non sfuggiva che per Marie Delcourt l'autorità e la capacità di influenza riconosciute dai Greci ad Apollo delfico erano una costruzione, come diremmo oggi, ovvero un «mito», come dicevano Gernet stesso e Delcourt, nel senso di ciò che comunemente si credeva. Delfi era stata promossa a un ruolo che la sua azione non giustificava. Come a ragione sottolineava Gernet, «Pour Mme Delcourt, le mouvement, puisqu'il ne vient pas de Delphes même, doit être en quelque sorte inversé»,³ e i Greci fecero convergere su Delfi la loro religione e la loro morale: «Delphes - annotava per parte sua Delcourt - «est un foyer d'appel beaucoup plus qu'un centre d'émission» (p. 205).
- 3 Appare chiaro anche al lettore di oggi che il ruolo storico di Delfi, nella spiegazione che Delcourt ne dava, era il riflesso non della *agency* del santuario, bensì dell'immagine che la cultura greca dava della religione pitica. Ciò che ad esempio si legge in Pindaro, in Erodoto e in Platone non presuppone l'impronta delfica impressa sulla Grecia dal santuario panellenico, ma rispecchia l'idea che di Delfi i Greci si facevano e intendevano proiettare. Potremmo dire che Marie Delcourt vedeva in Delfi soprattutto una costruzione culturale, teologica ed etica che ascriveva al santuario pitico tratti culturali salienti dell'identità ellenica. Solo oggi riusciamo a comprendere quanto stava dicendo: che i Greci vedevano Delfi al centro, ma non era mai stato effettivamente così.⁴
- 4 Importa aggiungere che a configurare la prospettiva interpretativa di Marie Delcourt contribuiva la sua conoscenza della tradizione oracolare, che la induceva a rifiutare tutto il versante predittivo, profetico, se vogliamo, della divinazione pitica. La meditata conclusione cui era giunta non riconosceva come frutto dell'attività oracolare i responsi oracolari in versi riportati dalla tradizione storiografica ed erudita, a partire da Erodoto. La Pizia non era autrice di profezie sul futuro. Le storie oracolari a carattere profetico erano evidentemente un'altra cosa.
- 5 Gernet naturalmente si era accorto che c'era un nesso tra la prospettiva che minimizzava l'attività e l'influenza di Delfi da un lato e dall'altro l'analisi della tradizione oracolare che sottraeva alla Pizia, per così dire, gli oracoli predittivi in versi. Egli considerava le pagine dedicate all'analisi della tecnica oracolare «une des parties les plus vigoureuses de l'ouvrage».⁵
- 6 Anche Martin Persson Nilsson, sempre nel 1958, ragionava intorno alle pagine del libro di Marie Delcourt e si concentrava sulla tesi concernente il problema della «Echtheit der überlieferten Orakel».⁶ In realtà, non gli sarebbe dovuto sfuggire che la tematica affrontata nel libro – lo si è già additato – andava molto al di là della *vexata quaestio* dell'autenticità degli oracoli. Ad ogni modo, Nilsson registrava fedelmente l'opinione secondo la quale tutti gli oracoli in versi sarebbero delle falsificazioni, mentre sarebbero autentici solo gli oracoli attestati epigraficamente. Gli oracoli 'falsi' – questo il termine usato da Nilsson – sarebbero stati composti nell'ambito di narrazioni originatesi in ambiente delfico. Come si vede, il recensore esponeva il punto di vista di Marie Delcourt senza reticenze e senza attenuarne il sapore radicale. Ma soprattutto, non esprimeva riserve. Appare peraltro evidente che non condividesse, come del resto

confermano le puntute obiezioni rivolte poche righe dopo al libro delfico di Roland Crahay, che di Marie Delcourt era devoto allievo e più giovane sodale.⁷

- 7 Insomma, da entrambi i grandi recensori, vi era rispetto per il libro della Delcourt, ma nulla più di questo, in fondo. Anche Gernet, nonostante il suo acume, non rendeva pienamente giustizia al valore del volume. Del resto, all'epoca non poteva essere diversamente. Tanto più che in merito ai temi toccati ne *L'oracle de Delphes* ancora oggi non manca chi si esprime con cauto riserbo o formula un franco dissenso.
- 8 Ma soprattutto, il libro resta poco conosciuto. Siamo di fronte a uno di quei libri che invitano a non dimenticare che la somma delle soluzioni dei problemi di dettaglio non sempre coincide con la comprensione di un grande fenomeno culturale. Dunque si sbaglierebbe chi si aspettasse di trovarvi dispiegata quell'erudizione che all'autrice non faceva difetto. Marie Delcourt era una maestra nell'arte di nascondere la mole delle sue conoscenze. Ma il punto essenziale è che le sue pagine su Delfi sono puro ragionamento sui problemi interpretativi sollevati dalla documentazione. Pochissimi dettagli, molta argomentazione, una scrittura attraente, che si accende di lampi improvvisi e spesso assume un tono secco e sentenzioso, talora *tranchant*. I problemi di interpretazione sono sempre alla base di ciò che leggiamo, anche quando potrebbe sembrare che si discuta di minuzie. E poi il libro è rimarchevole perché coraggioso, privo di pregiudizi, non convenzionale, fondato su una incrollabile volontà della ragione di arrivare al fondo delle cose. Un libro che rispecchiava la sua autrice ancora più di altri suoi.⁸
- 9 Marie Delcourt (1891-1979) arrivò alla cattedra di Liegi sfidando prima i grandi ostacoli che l'ordinamento belga dell'istruzione poneva all'accesso delle donne all'istruzione superiore e poi la misoginia dell'ambiente accademico nel quale pure si era formata. Nel frattempo aveva militato, giovanissima orfana del padre caduto al fronte nel 1914, nella resistenza contro l'occupazione tedesca del suo paese durante la Prima Guerra Mondiale, meritandosi la Croce di ufficiale dell'Impero britannico. Insegnò per quasi vent'anni in scuole femminili, e fu una delle più attive e influenti femministe del suo paese tra le due guerre, impegnandosi sui diritti politici delle donne (il suffragio universale) e sul loro diritto al lavoro e all'istruzione pubblica. Ancora negli anni Sessanta e Settanta, ormai non più giovane, tornava su questi temi nella sua indefessa attività di publicista sui principali organi di stampa di Belgio e Lussemburgo, insistendo anche, in un famoso articolo, sulla misoginia passata e presente, della quale – sosteneva – occorreva far conoscere a tutti la storia tutt'altro che gloriosa.⁹ Nel 1929, peraltro, era diventata la prima donna titolare di un incarico di insegnamento all'Università di Liegi: un corso libero, che dedicò alla storia e alla letteratura dell'Umanesimo, un tema sul quale si impegnò, con la tenacia e la formidabile capacità di lavoro che la contraddistinguevano, per tutta la vita, con riferimento soprattutto ai suoi due autori di elezione: Tommaso Moro e Erasmo da Rotterdam. Grecista e latinista di vaglia, stimata tra gli altri da Franz Cumont e Paul Mazon, ma osteggiata nella sua università da alcuni dei suoi maestri,¹⁰ inaugurò quegli studi di storia delle religioni per i quali oggi Liegi è all'avanguardia. Si trattava di una novità, perché negli anni Cinquanta la storia delle religioni come disciplina accademica, in Belgio, e in parte anche altrove, non era certo vista di buon occhio, tanto da parte protestante, quanto da parte cattolica. Ma Delcourt andava controcorrente. E studiò le sterilità misteriose e le nascite malefiche nell'antichità, la leggenda di Edipo, quella di Efesto, i miti e i riti della bisessualità, le figure ermafroditiche, i miti del matricidio e del fuoco.¹¹ Temi non certo usuali, anzi marginali, persino scabrosi. Il metodo della ricerca non era di impronta

positivistica o storicistica, né tantomeno spiritualistica. Molto si insisteva invece sulla dimensione narrativa del mito, con le sue componenti minime (le «cellules fabuleuses»),¹² e con la sua trama di temi, motivi e personaggi. La narrazione era venuta nel tempo a prendere consistenza e significato – questa la prospettiva interpretativa di Marie Delcourt – nella misura in cui i rituali primitivi avevano iniziato a indebolirsi, mentre la dimensione psichica, emotiva e culturale, che il rito veicolava sempre meno efficacemente, veniva condensata in racconti che si trasmettevano nelle generazioni. L'analisi della narrazione mitica poteva recuperare i valori emotivi e culturali ad essa soggiacenti, e in questo modo la mitologia contribuiva alla comprensione delle istituzioni e della cultura delle generazioni più lontane nel tempo. Come ha scritto Marcel Detienne, «[p]our Marie Delcourt, comme pour Louis Gernet, le seul helléniste sociologue qu'elle ait eu pour contemporain, les mythes sont des institutions de la société et les motifs mythiques des révélateurs d'un 'inconscient social'».¹³ Il giovanissimo Detienne aveva frequentato con passione le lezioni di Marie Delcourt all'Università di Liegi. Lei, per parte sua, lo aveva protetto, stimolato ad ampliare le sue letture e incoraggiato a spostarsi a Parigi. Tra i due era nata una grande confidenza, sul piano umano e su quello scientifico, e probabilmente lei, grande conoscitrice del 'mito', aveva riconosciuto in lui il 'mitologo' che sarebbe diventato.¹⁴

- 10 È quasi ovvio pensare che a Marie Delcourt la sua intima dimestichezza con la tragedia e con la mitologia avessero fornito una profonda conoscenza di Delfi e dei testi oracolari. Il libro del 1955 ne era in un certo senso un esito conseguente.
- 11 Siamo di fronte a un frutto brillante della ricerca della prima metà del Novecento. Inevitabilmente, lo studio è per molti versi superato. In particolare, l'inevitabile assenza in uno studio di quell'epoca della dimensione dell'oralità contribuisce molto al carattere senza dubbio datato di molte pagine della Delcourt, e anche del suo devoto allievo Roland Crahay. Tuttavia *L'oracle de Delphes* è così lucido che vi si possono trovare impostate in modo pertinente le questioni oggi ritenute fondamentali per comprendere la natura degli oracoli delfici in versi. E le risposte che Delcourt dava, e Crahay negli stessi anni stava elaborando, sono così acute e stimolanti, che anche quando non persuadono del tutto possono essere ancora oggi recuperate e riformulate utilmente. Il libro, agli occhi della sua autrice un «travail critique et [...] destructeur» (p. 109), contribuisce, insieme a quello di Crahay e a quello di Fontenrose,¹⁵ a preparare il terreno per una riconsiderazione dei responsi oracolari delfici a carattere predittivo e delle storie oracolari che ne danno conto della quale solo gli anni più vicini a noi hanno visto l'avvio.
- 12 Della discussione intorno agli oracoli taluni tratti cruciali qui interessano particolarmente.
- 13 Nel libro si riconosce con acume che tra la comprensione della procedura divinatoria pitica e la "tradizione oracolare", come viene definita, intercorre un rapporto molto stretto. Ne discende la stessa organizzazione dei capitoli: ai metodi oracolari sono dedicati il secondo e il terzo capitolo, i primi a entrare *in medias res* dopo le pagine introduttive, e alla tradizione oracolare il quarto. La discussione mette perfettamente in luce che molte diffuse interpretazioni della testualità oracolare – ad esempio l'attribuzione al *prophetès* della versificazione dei responsi pronunciati dalla Pizia – danno per scontate ricostruzioni della procedura divinatoria (cioè consultazione ed emissione del responso) che sono in realtà inaccettabili in quanto finiscono per sottrarre ogni ruolo alla Pizia, che invece tutta la tradizione antica presenta come colei

che vaticina in prima persona. All'inverso, altre interpretazioni implicano un ruolo della Pizia che ben poco si concilia con la documentazione testuale: si pensi all'idea che proprio la Pizia profetasse in versi, con tutte le gravi difficoltà che ne conseguono quando si abbiano presenti la complessità strutturale e lessicale, la lunghezza, e, aggiungiamo noi, l'intertestualità, di molti responsi delfici.

- 14 In generale Delcourt dimostra molto bene come il fenomeno degli oracoli letterari metrici nel suo insieme debba essere interpretato alla luce del puntuale accertamento delle pratiche e delle procedure divinatorie, oltre che nel quadro della documentazione circa la divinazione nei suoi vari aspetti, che tra l'altro mostra l'assenza, al di fuori degli oracoli pitici in versi, di una cultura della profezia in Grecia arcaica e classica. Anche soltanto questo è un risultato rimarchevole, cui ancora oggi è necessario prestare la massima attenzione.
- 15 Ma quali specifiche riflessioni si dedicano alla prassi oracolare nel volume? Pochi anni prima sul tema aveva già scritto pagine importanti Pierre Amandry,¹⁶ ma quanto si deve a Marie Delcourt, aggiunge, affina, chiarisce. È tutt'altro che superfluo.
- 16 Una notevole pertinenza va riconosciuta a un'osservazione circa il clero delfico. I sacerdoti di Apollo, così spesso considerati dai moderni i supremi detentori del sapere oracolare depositato nei responsi, nonché gli artefici dell'influenza politica ed etico-religiosa esercitata da Delfi sul mondo greco, appaiono in realtà figure evanescenti, prive di contatti internazionali, sprovvisti di carisma religioso, di spirito di corpo e di tradizioni genealogiche. Insomma, manca una grande tradizione sacerdotale come quella degli Iamidi elei. Tra l'altro – torna opportunamente a notare Delcourt – nella documentazione il responso è sempre fornito dalla Pizia: si dice sempre “la Pizia proferì”. In altri termini, possiamo esplicitare, l'investimento simbolico non coinvolgeva né i sacerdoti in genere, né il *prophetès*, bensì la Pizia.
- 17 Il che già basta a riproporre il problema della difficile compatibilità tra la presentazione narrativa del fenomeno oracolare nelle fonti antiche, da un lato, e le procedure mantiche attestate, dall'altro. La Pizia, ad esempio, viene presentata come sempre accessibile alla richiesta del consultante. Nella letteratura, Erodoto *in primis*, tutte le consultazioni avvengono come se non vi fossero tempi prestabiliti, sebbene vi sia notizia che anticamente i responsi fossero emessi solo nel giorno 7 del mese di Bisio (febbraio-marzo) da una sola Pizia, mentre più tardi le consultazioni sarebbero divenute mensili e le Pizie attive due (con una terza in funzione supplente).¹⁷ Delcourt nota (p. 49) che “nessun testo accenna alla costrizione risultante dalla rarità delle consultazioni” e che questo configura una “curiosa discordanza tra un'istituzione ben documentata e fatti presentati come autentici”! Del tutto comprensibilmente le pagine di Delcourt appaiono informate alla consapevolezza di quanto sia problematico indagare la procedura mantica qualora non ci si limiti a prendere alla lettera ogni notizia antica. Dunque come fare a studiare la procedura mantica? Quanto peso, ad esempio, si può attribuire alle informazioni che presso storici ed eruditi antichi fanno da cornice a consultazioni o a oracoli di cui è possibile dimostrare la falsità? Gli interrogativi sono di vasta portata, com'è evidente, e rivestono particolare rilievo sotto il profilo metodologico. A ogni modo, a parere di Delcourt era possibile individuare alcuni punti fissi. Circa le modalità, orali o scritte, della comunicazione che aveva luogo in occasione della consultazione, bisogna lasciare spazio alla “immaginazione dei Greci”, che vedeva nella Pizia chi pronunciava un responso orale, immediato e folgorante. Dunque nulla nelle fonti antiche lascerebbe pensare che prima della

consultazione si depositasse un quesito scritto in cui si precisassero i termini della questione in modo che i sacerdoti avessero il tempo di preparare una risposta in forma metrica che la Pizia avrebbe spacciato come sua.¹⁸ In realtà si deve concludere che consultazione e responso erano orali:

«[...] aucun récit n'implique autre chose que des consultations orales, c'est-à-dire des réponses improvisées : méthode que les historiens admettent difficilement dès lors qu'ils supposent que Delphes a pu diriger des entreprises de colonisation grâce à une véritable documentation accumulée par le sanctuaire» (p. 52).

- 18 Analogamente, per quanto attiene ai rapporti tra *prophetès* e Pizia, Delcourt ha facile gioco nel sottolineare che nessun testo antico accenna alla incomprendibilità del modo di esprimersi della Pizia. La teoria che quest'ultima emettesse suoni e borbottii disarticolati e il *prophetès* formulasse il responso è moderna. Certo, è teoria che semplifica notevolmente il problema degli oracoli in versi, ma confligge con quello che è il senso profondo della tradizione antica, la quale dà la parola invariabilmente alla Pizia e ignora il profeta.
- 19 Nel contesto di questa visione della prassi oracolare, non meraviglia che si prendano le distanze da un'altra diffusa convinzione, vale a dire l'esistenza nel santuario delfico di un archivio di responsi scritti. La critica cui Delcourt sottopone la scarsa documentazione disponibile è devastante. La conclusione è che a ben vedere nulla testimonia un archivio oracolare. Nel noto passo della *Vita di Lisandro* plutarchea (26, 3): la "raccolta segreta" (i *grammata aporrheta*) di "oracoli antichissimi" (*pampalaioi*) che sarebbero stati custoditi dai sacerdoti di Apollo a Delfi è reputata nient'altro che un'invenzione strumentale da attribuire alla cerchia di Lisandro. (p. 63).
- 20 Anche le notazioni relative alla lingua dei responsi sono del massimo interesse. Opportunamente si pone attenzione ai problemi di comprensione e traduzione interdialettale. E un piccolo gioiello è la mezza pagina dedicata ai laconismi presenti nell'oracolo sul rientro di Plistoanatte a Sparta (PW 160 = Fontenrose H 7) in Thuc. V 16. Il responso, trascurato sia negli studi sulla letteratura oracolare sia nei commenti a Tuciddide, è di particolare rilevanza, perché documenta un caso - da affiancare tra l'altro a quelli presenti negli oracoli cirenaici - in cui il dialettalismo non delfico negli oracoli è indubbiamente di origine locale. Delcourt annotava: «le roi Pleistoanax avait des *pythioi* qui savaient bien leur métier» (p. 70).
- 21 Quanto poi a quella *crux* che sono sempre stati gli oracoli predittivi in forma metrica, Delcourt era netta, addirittura *tranchant*: essi costituiscono «una difficoltà molto meno grande di quanto talvolta si dica» (p. 97). La forma metrica e gli enigmi di cui quei responsi sono infarciti le appaiono una delle caratteristiche tipiche della loro elaborazione in sede narrativa. Ineludibile conferma ne offre il confronto con gli oracoli epigrafici, che sono in prosa e non comportano alcuna oscurità o ambiguità e si esprimono nella maniera più semplice e più immediatamente intellegibile. Nessuno di essi contiene una predizione o una profezia (p. 97).
- 22 Nel sesto capitolo ("Le temps de Delphes") molti dei più significativi oracoli metrici sono oggetto di specifica attenzione e non di rado di osservazioni di dettaglio. A essere presi in considerazione sono però insieme di responsi attinenti a un tema: la colonizzazione, le fondazioni religiose, i rapporti di Sparta con Delfi, Delfi e le Guerre persiane. Di Crespo e gli oracoli aveva discusso nel quinto capitolo ("La tradition oraculaire"). Delcourt considerava «bien discutable» il principio che già presiedeva alla classificazione dei responsi in *A History of the Delphic Oracle*, lo studio di Herbert William

Parke apparso nel 1939, vale a dire l'ordine cronologico degli eventi ai quali gli oracoli si riferiscono.¹⁹

- 23 Gli oracoli in tema di colonizzazione (pp. 110-12) sono reputati, a dispetto delle opinioni di Cicerone, di Ernst Curtius e di pressoché tutti i moderni, testi apocrifi e recenziatori. Qui Marie Delcourt metteva in mora una tradizione di studi ultrasecolare, con un'audacia intellettuale che non guadagnò certo un vasto consenso al suo punto di vista. Ma Crahay e Fontenrose lo accolsero e approfondirono l'argomentazione. Oggi, la convinzione che Delfi abbia provvisto gli ecisti dei responsi in versi che leggiamo quanto meno vacilla.
- 24 In realtà Delcourt concedeva che i coloni potessero aver consultato l'oracolo, ma considerava i responsi a noi noti solo un'accozzaglia frutto d'invenzione recenziatore. Gli oracoli coloniali presero forma solo dopo l'inizio della colonizzazione, e mai prima: spesso, una volta riuscita l'impresa, la colonia "proclamava Apollo suo fondatore e archegete". «Une fois la colonie prospère, elle se donnait ses titres de noblesse en se présentant comme une création d'Apollon» e una "letteratura edificante" fondò "la dottrina della chiaroveggenza divina e della debolezza umana" (pp. 111-112). La discussione degli oracoli di colonizzazione è una delle migliori esemplificazioni di un approccio di cui già nell'introduzione al volume si esibiva perfetta consapevolezza, vale a dire che il riconoscimento del carattere 'apocrifo' degli oracoli profetici – noi diremmo meglio 'predittivi' – presuppone l'identificazione del contesto e delle ragioni della sua origine. «Pas une seule fois, dans les pages qui suivent, nous n'avons admis le caractère apocryphe d'un oracle sans proposer une hypothèse qui en justifie l'origine» (p. 10). Non stupisce che a proposito della 'Grande *Rhetra*' Delcourt non esiti a dare ragione a Eduard Meyer, riconducendo al re Pausania II in esilio la storia della consultazione delfica cui risalirebbe la *Rhetra*.
- 25 Ma è a proposito degli oracoli presenti nel *logos* di Creso che la discussione acquista particolare spessore e conduce a esiti interpretativi degni di nota, anche quando non persuadono del tutto. L'enucleazione dei temi mitico-folclorici alla base della storia di Creso e dei suoi figli conduce alla conclusione che siamo di fronte a un racconto mitico «travestito da romanzo d'avventure» con toni tragici, che però non vi sono indizi per pensare sia stato composto da Erodoto sulla scorta di un testo teatrale (p. 102 e n. 1). L'oracolo del mulo in Hdt. I 55, 1 (PW 54, Fo Q101) appartiene per sua natura a un racconto popolare, con il tipico ricorso all'*adynaton*, l'evento impossibile che nel momento più drammatico si realizza in un senso metaforico. Non diversamente dalla predizione delle streghe a Macbeth (p. 103). In certi casi, nota Delcourt, le definizioni presenti nella profezia sono così complesse che esse devono provenire da raccolte di indovinelli. Altre volte il messaggio profetico sembra chiaro, ma il destinatario sbaglia a interpretarlo, come Creso, il quale distrugge sì un grande impero, ma non quello dei Persiani, bensì il suo! (pp. 104-105). In definitiva, gran parte della storia di Creso è un «romanzo oracolare» (p. 108), in cui sono comprese la prova degli oracoli e la risposta della Pizia agli emissari di Creso ormai sconfitto, quella che talora è chiamata la "*apologia Delphica*". Di quest'ultima Delcourt scrive: «Personne, je pense, ne songe à tenir pour authentique cette dernière consultation, faite uniquement pour amener une conférence sur la condition humaine et la modestie qu'elle prescrit» (107-108). Non si poteva dire meglio, sia lecito osservare. Eppure, ancora oggi vi è chi accetta senza troppe riserve il dettato erodoteo. A sua volta il «romanzo oracolare» è parte di un più ampio «fabliau de Crésus». A innescare e far procedere la narrazione è una serie di

manifestazioni divine alle quali il re non rivolge mai sufficiente attenzione. In questo modo viene messa in luce la chiaroveggenza del dio, il quale, pur prodigo di avvertimenti, non può impedire la rovina di Creso perché gli umani sono troppo inclini a credere che le cose siano quello che essi si immaginano (p. 106). Il racconto è nel suo complesso opera di immaginazione, ma è elaborato con precise intenzioni, che tuttavia col tempo furono dimenticate. Così, il fondamento del racconto fu preso per storico, ad esempio da Erodoto. Per Delcourt è possibile ipotizzare chi tale racconto elaborò e diffuse. Ma questo è uno dei casi in cui il suo lucido e anticonformistico razionalismo arriva a formulare ipotesi discutibili, per quanto acutissime. Il racconto oracolare di Creso sarebbe stato propalato dagli emissari di Delfi che batterono la Grecia e l'Egeo in lungo e in largo per raccogliere le risorse necessarie a ricostruire il tempio di Apollo distrutto dall'incendio del 548. E lo scopo sarebbe stato quello di affermare il prestigio dell'oracolo pitico in Asia minore. Pur con tutte le riserve del caso a proposito di uno scenario del genere, è interessante notare che Delcourt sembra pensare che il racconto oracolare di Creso fu diffuso in Asia Minore, vi divenne tradizionale e fu ripreso da Erodoto, a sua volta «prodigieux romancier d'oracles» (p. 82). Oggi, siamo in effetti alla ricerca delle radici micrasiatiche delle storie relative a Creso. Ma di questo non vi è modo di dire in questa sede.

- 26 Analogamente, non è possibile qui prendere in esame tutti i casi in cui l'analisi di un responso delfico lo mostra 'apocrifo', per usare il termine privilegiato da Delcourt, la quale è ben attenta a non parlare di 'falsi'. In generale, l'oracolo viene ricondotto a una forma di narrazione, a un preciso contesto storico e a un'intenzione (sia essa 'edificante', 'morale', 'propagandistica'). Al riguardo, due punti sembrano di speciale rilievo.
- 27 Da una parte i responsi oracolari predittivi sono ricondotti a una dimensione narrativa: fanno parte di testi più ampi dei quali condividono la natura comunicativa e la funzione nei contesti di elaborazione e diffusione. Al riguardo Delcourt è molto chiara e insistente, anche se talora le sue formulazioni non sono del tutto omogenee. Oggi uno dei temi di ricerca di punta è proprio il rapporto tra responsi oracolari e storie oracolari, e in particolare l'idea che i primi si originino quali componenti e parti integranti delle seconde.²⁰ Da questo punto di vista Marie Delcourt ha letteralmente percorso i tempi.
- 28 D'altra parte, tuttavia, è assolutamente chiaro che per Delcourt non esisteva pressoché nient'altro che letteratura scritta. Certo, a volte è chiamata in causa una 'propaganda' che almeno al suo primo diffondersi sembrerebbe aver avuto natura orale, e più spesso è questione di «contes» e in definitiva di affabulazione. Ma in genere si argomenta in termini di "romanzo", di "produzione letteraria", di "letteratura dei *fabliaux*", di "genere letterario", di "scrittori", ancorché anonimi. Un'osservazione a proposito del *logos* lidio esemplifica bene quanto fossero datati gli strumenti analitici utilizzati nel libro e d'altra parte quanto penetrante, al di là del linguaggio obsoleto, fosse lo sguardo dell'autrice: «le fabliau lydien [...] illustre à merveille le traitement romanesque de la révélation miraculeuse et nous donne les lois du genre littéraire dont il est l'exemple le plus beau et le plus complet» (p. 101).
- 29 Marie Delcourt, e Roland Crahay, scrivevano ben prima della 'rivoluzione oralista' negli studi sulla cultura arcaica greca, e non potevano pensare a modalità orali, semi-orali e aurali di comunicazione. Né avevano assimilato la lezione di Jacoby sulle fonti orali di Erodoto. Tantomeno avevano potuto tener conto degli studi di Jan Vansina, che era sì

belga, ma avrebbe pubblicato il suo seminale *De la tradition orale* solo nel 1961.²¹ E tuttavia, se sostituiamo alla terminologia della scrittura e della letteratura usata da Marie Delcourt quella della comunicazione orale e della *oral tradition* possiamo constatare che le osservazioni sugli oracoli presenti ne *L'oracle de Delphes* rimangono assolutamente pertinenti e forniscono spunti di riflessione molto utili. Quelle osservazioni, al di là di qualche formulazione apodittica o iper-razionalista e di talune ipotesi avventate, possono essere considerate precorritrici di una nuova stagione di ricerca che in questi anni è intesa a indagare i responsi predittivi nel contesto delle narrazioni oracolari di cui sono parte integrante, nella consapevolezza che non è certo agevole ascrivere a Delfi la cultura e i dettagli di storia locale da cui quelle narrazioni sono permeate.²²

- 30 Riferendosi a quanto andava scrivendo nel libro, Marie Delcourt notava: «Les pages ci-dessous sont destinées à restituer au folklore et à la littérature des fabliaux un grand nombre de “prophéties” qui ont passé trop longtemps pour venir de la bouche pythique» (p. 54). Oggi si apre la possibilità di restituire buona arte di quelle ‘profezie’ alla tradizione orale arcaica di cui Erodoto fu il massimo e ultimo conoscitore. Gli stimoli forniti da *L'oracle de Delphes* si stanno rivelando produttivi.
- 31 Ci si potrà chiedere, peraltro, se non resti vero che «[l]’étude attentive de la littérature oraculaire inflige au critique la même déception par quoi la lecture des ruines fait parfois passer l’archéologue».²³

BIBLIOGRAFIA

- Amandry 1950: P. Amandry, *La mantique apollinienne à Delphes: Essai sur le fonctionnement de l'oracle*, Paris 1950.
- Bastin 2020: M. Bastin, «Marie Delcourt, la "dame blanche" et la philologue », in L. de Chantal (dir.), *Femmes savantes. De Marguerite de Navarre à Jacqueline de Romilly*, Paris 2020, 295-314.
- Bonnet 2002: C. Bonnet, «Diligentissima Marie Delcourt Leodiensis. Marie Delcourt dans la correspondance scientifique de Franz Cumont», *Les Études Classiques* 70 (2002), 161-180.
- Crahay 1994: R. Crahay, «Delcourt, Marie», in *Nouvelle biographie nationale*, tome III, Bruxelles 1994 (Académie royale des sciences, des lettres et des beaux-arts de Belgique), 118-122.
- Crahay 1956: R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956.
- Delcourt 1939: M. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'Antiquité classique*, Liège 1939.
- Delcourt 1944: M. Delcourt, *Edipe ou la légende du conquérant*, avec Conrad Stein, Liège, 1944
- Delcourt 1955: M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Paris 1955.
- Delcourt 1957: M. Delcourt, *Héphaïstos ou la légende du magicien*, Paris 1957.
- Delcourt 1958: M. Delcourt, *Hermaphrodite, mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris 1958.

Delcourt 1959: M. Delcourt, *Oreste et Alcmon. Étude sur la projection légendaire du matricide en Grèce*, Paris 1959.

Delcourt 1965a: M. Delcourt, «Misogynie 1965», *Bulletin de la fédération belge des femmes diplômées des Universités*, 43 (1965), 11-13.

Delcourt 1965b: M. Delcourt, *Pyrrhus et Pyrrha. Recherches sur les valeurs du feu dans les légendes helléniques*, Paris 1965.

Detienne s.d.: M. Detienne, «Delcourt Marie (1891-1979)», in *Encycloædia Universalis* (<https://www.universalis.fr/encyclopedie/marie-delcourt/>)

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

Genin 2021: V. Genin, *Avec Marcel Detienne*, Genève 2021.

Gernet 1958: L. Gernet, «Marie Delcourt, L'oracle de Delphes», *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 13 (1958), 180-183.

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

Hommages 1970: *Hommages à Marie Delcourt*, Louvain 1970 (Coll. Latomus 114).

Hommage 1983: *Hommage à Marie Delcourt. Actes du colloque organisé à l'Université de Liège le 5 novembre 1982*, Liège 1983.

Motte 1990: A. Motte, «Marie Delcourt, dix ans déjà. Hommage à Marie Delcourt », *Kernos* 3 (1990), 29-34 (<http://journals.openedition.org/kernos/967>).

Nilsson 1958: M. P. Nilsson, «Das delphische Orakel in der neuesten Literatur», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 7 (1958), 237-250.

Pirenne-Delforge 2020: V. Pirenne-Delforge, «Préface à la traduction anglaise», in *Oedipus; or, The Legend of a Conqueror*, East Lansing, MI 2020.

Ragot 2016: P. Ragot, «Bibliographie de Marie Delcourt», in M. Delcourt, *Nouvelles*, éd. et prés. par Catherine Gravet; avec la collaboration de Béatrice Costa, Thierry Fauvaux, Evi Papayannopoulou, et al. Suivi de la bibliographie de Marie Delcourt par Pierre Ragot, Mons 2016.

Scott 2014: M. Scott, *Delphi. A History of the Center of the Ancient World*, Princeton-Oxford 2014.

Vansina 1961: Jan Vansina, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren 1961.

NOTE

1. Delcourt 1955; la citazione è da Gernet 1958, 181.
2. In Scott 2014, ad esempio, il libro della Delcourt non è nemmeno citato in bibliografia.
3. Gernet 1958, 181.
4. Sulla nozione della 'centralità' di Delfi, vd.angiulio 2023.
5. *Ibid.*
6. Nilsson 1958, 245.
7. Crahay 1956.
8. I cenni alla vita di Marie Delcourt forniti nel testo mettono in primo piano solo alcuni aspetti; per la documentazione relativa e più ampie notazioni, vd. Hommages 1970; Hommage 1983;

Motte 1990; Crahay 1994; Bonnet 2002; Bastin 2020; Pirenne-Delforge 2020. Per la bibliografia della studiosa si vedano *Hommages* 1970, 9-19 (a cura di M. Derwa) e soprattutto Ragot 2016.

9. Vd. Delcourt 1965.

10. Importante al riguardo, Bonnet 2002.

11. Si vedano, nell'ordine, Delcourt 1939; 1944; 1955; 1957; 1958; 1959; 1965b.

12. Un aspetto sul quale opportunamente si attira l'attenzione in Pirenne-Delforge 2020.

13. Desumo da Detienne s.d. (un'acuta discussione della mitologia greca secondo Delcourt che è meno nota di quanto meriti).

14. A sua volta Detienne contribuì con un articolo agli *Hommages à Marie Delcourt* pubblicati nel 1970; lo stesso fecero, tra gli altri, Jean-Pierre Vernant e Angelo Brelich. Riguardo al rapporto intercorso tra Marie Delcourt e Marcel Detienne sono imprescindibili ora alcune pagine di Genin 2021 (vd. 133-139 "Marie Delcourt, sœur de transgression" e 229-233 "Lettres de Marie Delcourt à Marcel Detienne").

15. Naturalmente Fontenrose 1978.

16. Vd. Amandry 1950.

17. Viene riproposta qui (Delcourt 1955, 48) una ricostruzione invalsa, basata su Plut. *QG* 9 (292d-f) e gli ivi citati Callistene di Olinto (*FGrHist* 124 F 49) e Anassandride di Delfi (*FGrHist* 404 F 3), vissuto tra tardo III secolo e primi decenni del II, probabilmente un periegeta autore di uno scritto su Delfi contro il quale polemizzò Polemone di Ilio (vd. *FGrHist* IIIb Kommentar zu nr. 297-607, 215-216).

18. Qui Delcourt prendeva tacitamente le distanze da Amandry 1950, in cui si formulava esattamente quella tesi (165-168).

19. Le osservazioni critiche di M. Delcourt sono a p. 87. Si ricordi che solo nel 1956 uscì *The Delphic Oracle*, l'opera di Parke e Donald Wormell che raccoglieva nel secondo dei due volumi i responsi e nel primo tornava sulla storia di Delfi. Come nel 1939, anche nella raccolta del 1956 la raccolta degli oracoli era organizzata in ordine cronologico.

20. Vd. in proposito Giangiulio 2023, 154-157.

21. Vansina 1961.

22. Tale, in sintesi, è la prospettiva di ricerca del Progetto PRIN 2017 dal titolo "Divination and Greek History (Archaic to Classical). Reassessing Greek Oracular Responses" del quale chi scrive è stato il PI e M. Nafissi, P. Vannicelli e M. Lupi i responsabili delle Unità rispettivamente di Perugia, Roma La Sapienza e Caserta-Università della Campania 'Luigi Vanvitelli'. Il Progetto, appena conclusosi, ha visto anche la partecipazione di G. Proietti, D. Bordoni e C. Pesaresi (Trento), E. Rosamilia (Perugia), F. Camia e L. Del Monaco (Roma), S. Adamo e G. Ingarao (Caserta - Università Vanvitelli). Il gruppo di ricerca, ampliato a ulteriori collaborazioni, sta attualmente lavorando a una silloge di responsi delfici esametrici con testo greco, traduzione a fronte e commento che sarà pubblicata dalla Oxford University Press.

23. Delcourt 1955, 44.

RIASSUNTI

L'oracle de Delphes di Marie Delcourt (Paris 1955) è ancora oggi un libro poco noto. Non convenzionale e privo di pregiudizi, esso rispecchia la sua autrice più di altri suoi. Questo articolo mira a rivisitare il libro e a richiamare l'attenzione sulla sua autrice. Se sostituiamo gli strumenti

concettuali dell'antropologia della tradizione orale alla terminologia della scrittura cui Marie Delcourt (e il suo allievo Roland Crahay) ricorrevano – del resto inevitabilmente negli anni Cinquanta del secolo scorso – il suo approccio davvero innovativo agli oracoli delfici in versi è ancora oggi di particolare utilità. Specialmente degno di nota è che la sua concezione della tradizione oracolare delfica percorreva una nuova stagione di studi che oggi sta indagando gli oracoli 'profetici' nel contesto delle storie oracolari di cui i responsi che la Pizia avrebbe reso a Delfi erano parte integrante sin dal momento in cui quelle storie presero forma.

Marie Delcourt's *L'oracle de Delphes* (Paris 1955) is still a little-known book. Unconventional and unprejudiced, it reflects its author more than others of hers. This article aims to revisit the book and draw attention to its author. If we replace the terminology of writing that the author (and her student Roland Crahay) adopted - inevitably so in the 1950s - with the conceptual tools of the anthropology of the oral tradition, her truly pathbreaking approach to Delphic verse oracles remain especially useful even today. Most notably, Marie Delcourt's understanding of the Delphic oracular tradition anticipated a new season of scholarship that is now investigating prophetic oracles in the context of the oracle stories of which the responses allegedly delivered by the Pythia in Delphi were an integral part from the moment those stories took shape.

INDICE

Keywords : M. Delcourt, L. Gernet, M.P. Nilsson, Delphi, Pythia, prophetic responses, oracle stories

Parole chiave : M. Delcourt, L. Gernet, M.P. Nilsson, Delfi, Pizia, responsi profetici, storie oracolari

AUTORE

MAURIZIO GIANGIULIO

Università di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Via Tommaso Gar, 14, 38122 TRENTO (I)
– maurizio.giangiulio(at)unitn.it