estratto

SemRom

SEMINARI ROMANI DI CULTURA GRECA



n.s. III 2, 2014

Edizioni Quasar

estratto

Redazione:
"Sapienza" Università di Roma, Dip. di Scienze dell'Antichità, piazzale A. Moro 5,
I-00185 Roma; tel. ++39-0649913604, fax ++39-064451393
e-mail robertonicolai@hotmail.com

Università di Roma "Tor Vergata", Dip. di Studi Umanistici, via Columbia 1,
I-00133 Roma; tel. ++39-0672595066; fax ++39-0672595046
e-mail emanuele.dettori@uniroma2.it

Amministrazione:
Edizioni Quasar, via Ajaccio 41-43, I-00198 Roma; tel. 0685358444
e-mail qn@edizioniquasar.it

© Roma 2014, Edizioni Quasar di Severino Tognon srl, via Ajaccio 41-43,
I-00198 Roma; tel. 0684241993, fax 0685833591, email qn@edizioniquasar.it

ISSN 1129-5953

Direttore responsabile: Roberto Nicolai

Registrazione Tribunale di Roma n. 146/2000 del 24 marzo 2000

Finito di stampare nel mese di febbraio 2015

estratto

Nino Luraghi

Oracoli esametrici nelle *Storie* di Erodoto: appunti per un bilancio provvisorio*

Les oracles en verses me paraissent constituer une difficulté bien moins grande qu'on ne l'a dit parfois.
Delcourt 1981, p. 55

Nel repertorio meritoriamente compilato da Parke e Wormell, Erodoto è fonte di oltre la metà dei responsi delfici fino alla fine delle Guerre Persiane. Questo dato basta da solo a dimostrare come sia difficile separare lo studio dell'oracolo di Delfi dallo studio degli oracoli nelle *Storie*. Si tratta però di due problemi di natura fondamentalmente diversa, e ognuno di essi ha sofferto dall'essere stato troppo spesso aggiogato con l'altro. Nelle pagine che seguono intendo esplorare una nuova linea interpretativa, proposta da altri studiosi, che mi pare offrire tra l'altro anche una possibilità di introdurre (una volta per tutte?) una separazione consensuale tra questi due temi, con vantaggio per entrambi.

Sviluppando una linea d'indagine aperta da Maurizio Giangiulio, studi recenti, in parte raccolti in questo stesso volume, offrono la possibilità di impostare in modo nuovo la questione degli oracoli esametrici raccolti nel testo delle *Storie* nel quadro di una riflessione generale sulle origini, in termini formali, di genere, e anche di contenuti, della miriade di racconti storici confluiti nelle *Storie* erodotee: insomma, di compiere un passo in più verso una comprensione più precisa dei segreti del mestiere di Erodoto[1]. Sarebbe forse esageratamente ottimista pensare di aver già raggiunto risultati che possano imporsi come definitivi in una materia tanto complessa e controversa e anche, dobbiamo riconoscerlo, in un contesto culturale in cui i confini linguistici sembrano creare ostacoli quasi insormontabili alla circolazione delle idee. Ciononostante, non pare inutile cercare di delineare un primo bilancio, riflettendo sulle implicazioni e conseguenze di alcune delle conclusioni raggiunte. Senza la pretesa di liquidare in poche pagine questioni cui sono stati dedicati

* Ringrazio per i loro commenti e le loro critiche Michael Flower (Princeton), Massimo Nafissi (Perugia) e Pietro Vannicelli (Roma), studiosi brillanti e amici generosi.

[1] Giangiulio 2010; vd. anche Vannicelli 2012, pp. 261-263, Cassio 2012 e vari contributi in questo volume.

estratto

libri interi, cercherò di fissare alcuni punti fermi, per poi passare su questa base a valutare brevemente le nuove prospettive che si aprono per gli studi erodotei. Prima di tutto, però, mi permetto di segnalare al lettore quale sia, nella mia lettura, il passo in avanti decisivo compiuto da questi nuovi studi.

Condotta con sensibilità per il mondo intrinsecamente intertestuale dell'epica arcaica, la lettura attenta di alcuni oracoli in esametri incastonati nelle *Storie*, in momenti e in contesti geografici diversi, ha rivelato una trama fitta e sofisticata di rimandi impliciti, sia naturalmente alle narrazioni circostanti, sia – e questo in partenza era meno scontato – a specifici luoghi omerici, che vengono attivati ripetutamente in oracoli diversi ma inseriti nella stessa narrazione. Si tratta di un punto decisivo: grazie a queste osservazioni, il dibattito si trasferisce su di un livello nuovo, superando il tradizionale tentativo di datare gli oracoli ed isolare quelli *ex eventu*, un tentativo tipicamente basato sulla congruenza dei testi oracolari con contesti storici specifici, naturalmente posteriori al momento in cui, secondo la narrazione erodotea, gli oracoli stessi sarebbero stati pronunciati. È ovvio che i risultati di quell'approccio, radicato specialmente negli studi storici sulla Grecia arcaica, stentano a liberarsi da una componente di arbitrarietà che ne limita di molto la capacità persuasiva, anche perché di solito quanto sappiamo sui contesti storici cui gli oracoli dovrebbero rimandare deriva poi, nel migliore dei casi, dalle *Storie* stesse[2]. Al contrario, le osservazioni testuali condotte negli studi cui mi riferisco aprono la via alla comprensione degli oracoli esametrici come componenti della tradizione narrativa che confluisce nelle *Storie*, e di cui Erodoto stesso è in un certo modo un esponente[3].

Naturalmente, per il momento solo un campione relativamente limitato di responsi è stato sottoposto a questo tipo di analisi, e rimane possibile che altri studi ci convincano che le conclusioni raggiunte su questo campione non si possono generalizzare ed estendere a tutti i responsi esametrici in Erodoto, inclusi quelli meno complessi. Lasciando ad altri la meritoria esplorazione delle sfumature di grigio, vorrei però in questa sede valutare, a titolo in parte sperimentale, le conseguenze di un'interpretazione radicale della lettura degli oracoli proposta nei contributi da cui le mie considerazioni prendono le mosse. Con l'elegante concisione del filologo, Riccardo Palmisciano in questo volume scrive: "Gli oracoli poetici della tradizione delfica sono, evidentemente, uno sviluppo secondario". Reali conseguenze e possibili obiezioni a questa conclusione, che a taluni potrà sembrare drastica, si lasciano raccogliere, mi pare, intorno a tre temi.

[2] È questo, mi pare, il problema di fondo di studi anche notevolissimi che si muovono all'interno di questa logica, come Crahay 1956. Sottolineo che non voglio con questo pronunciare un giudizio sommario di inutilità su di un filone di studi molto complesso, che ha prodotto risultati importanti per la comprensione di aspetti della storia greca arcaica e delle *Storie*.

[3] Si veda più estesamente il contributo di Maurizio Giangiulio in questo volume.

estratto

1. *La Pizia come poetessa*

Di 55 responsi delfici citati o soltanto menzionati da Erodoto nelle *Storie*, ben 19 sono in esametri e uno in trimetri giambici, e solo due sono in prosa e in discorso diretto[4]. Insomma, le parole del dio, quando non siano riassunte, sono quasi sempre in versi. Nella grande maggioranza dei casi, 38 su 55, inclusi 17 dei 20 in poesia, Erodoto specifica che il responso era stato pronunciato dalla Pizia. Di fatto però son pochissimi gli studiosi che pensano veramente che le consultazioni oracolari si svolgessero proprio come le descrive Erodoto. Generazioni di studiosi maschilisti hanno sorriso più o meno educatamente di fronte all'idea che la Pizia, teoricamente una contadina analfabeta[5], fosse capace di improvvisare esametri, fosse pure sotto l'influsso di allucinogeni. Al posto di una lunga lista di autori, mi permetto di citare, come anche più rappresentativo, il commento anonimo annotato a margine della copia del canonico *Delphic Oracle* di Parke e Wormell attualmente nel Fondo Momigliano della biblioteca della Scuola Normale Superiore: "surely the girl babbled and then the priest turned part of her reply in verse"[6]. Parke e Wormell, del resto, pensavano esattamente lo stesso: anche secondo loro, i versi venivano in realtà dal *prophetes*, o al limite da suoi assistenti, eventualmente poeti, ma non dalla Pizia[7]. A sostegno di questa revisione dello scenario erodoteo vengono solitamente invocati passi di altri autori antichi, ma è facile rendersi conto che neanche questi dicono quello che si vorrebbe. Anche Strabone, l'unico autore a dire esplicitamente che alcuni oracoli venivano tradotti in poesia da poeti che lavoravano al servizio del tempio, dice anche che altri oracoli arrivavano in forma poetica direttamente dalla voce della Pizia[8]. Lo stesso Plutarco, come vedremo, pensava che in passato la Pizia avesse reso oracoli in forma poetica – anzi, Plutarco si premura di precisare che la scarsa qualità dei versi andava addebitata alla Pizia, non ad Apollo. Quanto al caso dell'oracolo di Apollo a Claro, spesso invocato a questo proposito, Louis Robert ha mostrato conclusivamente che il θεσπιῳδός menzionato nelle iscrizioni tra il personale del santuario era la persona che di fatto pronunciava il responso, insomma l'equivalente clario della Pizia, e non un poeta che lavorava al servizio del santuario, come pensavano Parke e Wormell[9].

[4] Si tratta di Herodot. 4. 163 e 7. 169. 2. I calcoli si basano sullo spoglio condotto da Parke-Wormell 1956b.

[5] Ma siamo sicuri che lo fosse? Vd. Flower 2008, pp. 222-226.

[6] Il commento si trova in Parke-Wormell 1956b, p. xix (segnatura 935. 2 P237 Mom.); l'autore del commento non è Momigliano, bensì il primo proprietario del libro, di cui, alla maniera erodotea, tacerò il nome, pur sapendolo.

[7] Parke-Wormell 1956a, pp. 33-34. Per una discussione chiara e prudente dei rispettivi ruoli dei funzionari del santuario durante la consultazione oracolare, vd. Amandry 1950, pp. 115-125, e spec. 118-123 su quanto è dato di capire circa il ruolo del *prophetes* delfico.

[8] Strab. 9. 3. 5, con i commenti di Fontenrose 1978, p. 213.

[9] Robert 1967; vd. Parke-Wormell 1956a, p. 34.

estratto

Sarebbe ozioso compilare una lista di tutti coloro che hanno sottoscritto l'idea che la Pizia pronunciasse suoni incomprensibili che qualche sacerdote letterato trasponeva in versi. Se si vuole prendere Erodoto alla lettera, la Pizia letterata ipotizzata da Michael Flower mi pare una soluzione ampiamente preferibile[10]. In ogni modo, il punto che mi preme sottolineare è che la ricostruzione delle sedute oracolari, e in particolare di come i responsi venivano pronunciati, formulata da Parke e Wormell e seguita da moltissimi studiosi, è inconciliabile con quanto Erodoto dice espressamente, cioè che era la Pizia e nessun altro a pronunciare l'oracolo[11]. Del resto, come notato acutamente da Simon Price, chi volesse ottenere responsi pilotati corrompeva la Pizia, non qualche esponente del clero delfico[12]. Insomma, a dispetto di quanto potrebbe suggerire una lettura superficiale degli studi, pochissimi tra gli studiosi che si rifanno all'autorità di Erodoto lo prendono veramente alla lettera, e la selezione, all'interno delle descrizioni erodotee, degli aspetti che vengono accettati come storici si fonda essenzialmente su argomenti di verosimiglianza, e a volte di pseudo-verosimiglianza, ben più che sulla testimonianza di altre fonti[13]. Si tratta di un modo di procedere metodologicamente piuttosto dubbio.

Ad un livello più fondamentale, vari studiosi hanno mostrato che nessun bricolage con le fonti antiche permette di mascherare il fatto che nel loro complesso i responsi delfici erodotei, e specialmente quelli in versi, sono difficilmente conciliabili con quanto sappiamo da altre fonti, in primo luogo da quelle epigrafiche, circa la forma delle domande e dei responsi oracolari del-

[10] Vd. Flower 2008, pp. 215-218, e più estesamente Maurizio 1995; si noti soprattutto il parallelo per i responsi metrici improvvisati addotto da Flower 2008, pp. 227-228.

[11] Senza dire che non si vede come la tesi di Parke e Wormell possa sopravvivere ad una lettura un poco attenta, e soprattutto non frammentata, del *De Pythiae oraculis* plutarcheo, su cui vedi sotto. Solo due volte, in 8. 36. 1 e 8. 122, Erodoto attribuisce un responso al dio senza citare la Pizia. Vale la pena di rilevare che invece Tucidide e Senofonte attribuiscono i responsi sempre direttamente al dio; l'unica eccezione riguarda l'oracolo sul ritorno di Leotichida in Thuc. 5. 16. 2, dove ovviamente Tucidide attribuisce l'oracolo alla Pizia, e non al dio, perché la Pizia era stata corrotta dal re spartano in esilio.

[12] Price 1985, p. 142 – un argomento elegante ma niente affatto incontrovertibile: si potrebbe facilmente obiettare, con Catenacci 2001, p. 154, che, nel caso il sospetto di corruzione fosse nell'aria, la Pizia poteva essere un eccellente capro espiatorio, preferibile a qualche esponente del clero delfico, che era reclutato tra le famiglie più prominenti (d'altra parte, non è escluso che anche la Pizia lo fosse, vd. Amandry 1950, p. 116).

[13] Questa conclusione, sia detto per inciso, si estende anche ad un altro argomento spesso invocato in supporto della possibile genuinità testuale degli oracoli metrici, o almeno di alcuni di essi, cioè che il clero del santuario avrebbe fornito su richiesta ai consultanti una trascrizione dell'oracolo. Per quanto riguarda il periodo che ci interessa, Dillery 2005, pp. 215-216, ha mostrato conclusivamente che in tutti i casi in cui Erodoto si esprime esplicitamente risulta che sono i consultanti medesimi a fissare il responso per iscritto, e non il clero del santuario. Solo in epoca ellenistica sono attestati casi di oracoli effettivamente consegnati ai consultanti in forma scritta, con il sigillo ufficiale del santuario, secondo una prassi cancelleresca che essa stessa non è documentata prima dell'età ellenistica, e anche allora questa procedura sembra esser stata del tutto eccezionale; vd. il caso dei Gefirei in *SEG* 30. 85 (37/6 a. C.) con il commento di Oliver 1980, pp. 41-43. È a questo periodo che si riferisce *Suda* s.v. Τὰ τρία τῶν εἰς θάνατον.

estratto

fici. Come mostrato da Pierre Amandry, le domande che troviamo formulate nelle fonti documentarie, e anche in buona parte di quelle letterarie, sono essenzialmente di due tipi: se il consultante, individuo o *polis*, debba o meno fare qualcosa – al limite, quale tra due alternative sia preferibile – e a quale dio o eroe debba sacrificare in modo da ottenere buon esito in un certo affare. In entrambi i casi, le risposte sembrano essere state a loro volta dirette ed esplicite, affatto prive della raffinatezza e complessità, e naturalmente dell'ambiguità, dei responsi poetici erodotei[14]. Joseph Fontenrose, al termine di un esame formale di tutti i responsi delfici conservati, è approdato alla medesima conclusione, separando responsi storici, in cui Apollo attraverso la Pizia rispondeva in modo chiaro e diretto a domande dirette formulate secondo lo schema individuato da Amandry, dagli oracoli leggendari e quasi-storici, categoria in cui ricadono tutti gli oracoli esametrici del tipo di quelli erodotei[15]. Senza ripercorrere passo per passo l'argomentazione di Fontenrose, vale la pena di sottolineare che Fontenrose e Amandry si sono avvicinati al problema da due prospettive fondamentalmente diverse, l'una essenzialmente letteraria, l'altra invece basata soprattutto sulle fonti epigrafiche, il che conferisce un peso anche maggiore alla convergenza delle loro conclusioni.

Tuttavia, i documenti epigrafici che formano l'ossatura degli argomenti di Amandry e Fontenrose, per quanto estremamente omogenei e coerenti in sé stessi, sono piuttosto pochi e per lo più relativamente tardi. Amandry raccolse un totale di 28 responsi delfici da iscrizioni, per solo 8 dei quali era conservata anche la domanda sottoposta all'oracolo, sparsi sull'arco di quasi sei secoli, e Fontenrose fu in grado di aggiungerne un'altra ventina, ma in ogni caso, i responsi epigrafici più antichi sono estremamente frammentari e non risalgono oltre gli anni centrali del V secolo, mentre i primi conservati in modo ragionevolmente completo si datano intorno alla metà del IV[16]. Di conseguenza, sarebbe in teoria possibile pensare che le fonti epigrafiche ci mostrino una situazione trasformata rispetto a quella riflessa nelle *Storie*[17]. Recentemente però un nuovo *corpus* di documenti ha cambiato notevolmente i termini del problema. Nel santuario oracolare di Zeus a Dodona, in Epiro, un gran numero di lamelle di piombo iscritte recanti responsi oracolari sono state rinvenute

[14] Vd. Amandry 1950, pp. 149-168. Da tener presente che il documento cipriota discusso da Amandry alle pp. 166-168 e ora edito come *ICS* 318 non sembra riferibile ad un responso oracolare (vd. i commenti di Masson ad *ICS* 318).

[15] Vd. Fontenrose 1978, pp. 11-55, spec. 44-55.

[16] Il primo titolo nella lista di Fontenrose è *IG* I^3 131, datata al decennio 440-430 a. C. e contenente un riferimento molto laconico ad un responso di Apollo. Il secondo è il noto decreto dei Praxiergidai, *IG* I^3 7, oggi datato verso il 460-450 a. C., che potrebbe contenere la formula λῶιον καὶ ἄμεινον e dove in ogni caso i consultanti compaiono al dativo, come tipico nei casi in cui appare quella formula (vd. *SEG* 54.38, e sui Praxiergidai Parker 1996, pp. 307-308). Il primo documento epigrafico in cui un responso si legge in modo ragionevolmente completo è il trattato tra Filippo il Macedone e i Calcidesi, Rhodes-Osborne 50, del 357/6 a. C.

[17] Vd. infatti le obiezioni mosse a Fontenrose da Maurizio 1997, pp. 310-311.

estratto

negli scavi dal 1875 in avanti. Tre serie di campagne di scavo, dirette rispettivamente da Konstantinos Karapanos nel 1875-1877, da Dimitrios Evangelidis dopo il 1929, e infine da Sotiris Dakaris dal 1967 in poi, hanno riportato alla luce un *corpus* che a tutt'oggi pare includa oltre 1500 documenti. Nell'attesa di una pubblicazione completa, Éric Lhôte ha recentemente reso un servizio inestimabile agli studiosi offrendo una riedizione ragionata, con ricchissimo commento epigrafico, linguistico e storico-religioso, di tutti i documenti finora editi, 167 in tutto, databili grosso modo dal 550 a. C. al 167 a. C., quando il santuario di Dodona fu messo a sacco dai Romani[18]. Negli studi sull'oracolo delfico questo *corpus* non ha ancora avuto l'impatto che dovrebbe[19].

A differenza della documentazione epigrafica sull'oracolo delfico, qui la stragrande maggioranza dei testi sono domande rivolte all'oracolo, per lo più di natura privata, ma con un gruppo significativo di consultazioni pubbliche[20]. Le domande si dividono nelle stesse due categorie individuate nel caso dell'oracolo delfico da Amandry: se sia bene o meno fare qualcosa, e a quale dio o eroe convenga sacrificare per avere successo[21]. Alcune delle lamelle riportano anche testi che si lasciano riconoscere come risposte dell'oracolo, spesso scritte in forma abbreviata: alcune consistono in liste di dei ed eroi, in qualche caso con l'indicazione di che cosa andasse sacrificato ad ognuno[22], altre sono risposte dirette e spesso laconiche, 'resta a casa'[23], 'sii contento della moglie che hai'[24], e via discorrendo. Lhôte osserva che le risposte sono regolarmente dettate dall'attitudine prudente e conservatrice del santuario[25]. Non mancano casi di domande e risposte estremamente dettagliate, perfino tecniche, come

[18] Lhôte 2006, p. 12. Ho appreso dell'esistenza di Dakaris - Vokotopoulou - Christidis 2013 troppo tardi per tenerne conto in questa sede.

[19] Occorre del resto tener presente che prima della pubblicazione di Lhôte 2006 non esisteva un *corpus* di questi documenti, ma solo pubblicazioni sparse, spesso di difficile accesso, per cui moltissimi aspetti non si potevano cogliere con chiarezza. Eidinow 2007, pp. 72-124, offre un catalogo delle lamelle iscritte di Dodona con testo greco e traduzione, ma senza dettagli filologici o epigrafici; il catalogo include però 21 testi inediti di consultazioni private comunicati all'autrice direttamente da Anastasios Christidis, che non modificano le conclusioni generali formulate da Lhôte ma aggiungono dettagli interessanti (vd. specialmente le consultazioni di schiavi alle pp. 101-102). Sul ruolo delle lamelle nella consultazione oracolare, vd. Lhôte 2006, pp. 427-428 e la discussione di Eidinow 2007, pp. 63-71 con ulteriore bibliografia. Per un bilancio della documentazione archeologica e letteraria su Dodona vd. Dieterle 2007 e più in breve Eidinow 2007, pp. 56-63.

[20] Le consultazioni pubbiche sono i nr. 1-17 del catalogo di Lhôte 2006, pp. 29-73. Tra i consultanti compaiono ripetutamente i vicini Corciresi, ma anche i Tarentini e i Dodonei stessi.

[21] Vd. la discussione dettagliata delle formule delle domande in Lhôte 2006, pp. 336-349.

[22] Lhôte 2006, pp. 154-155 nr. 67; pp. 291-297 nr. 141 e 142.

[23] Lhôte 2006, pp. 61-63 nr. 12; vd. anche pp. 193-196 nr. 92.

[24] Lhôte 2006, pp. 92-93 nr. 32; vd. anche pp. 95-97 nr. 35.

[25] Vd. Lhôte 2006, pp. 427-428, e vd. le osservazioni sui responsi delfici di Parker 1985, pp. 314-315 e Kindt 2001. In un solo caso la relazione tra domanda e risposta è poco chiara: in Lhôte 2006, pp. 156-158 nr. 68 Antioco chiede a quale dio o eroe debba sacrificare per la salute propria, del padre e della sorella, e si vede rispondere di andare ad Ermione; considerando che il santuario più celebre ad Ermione era quello di Demetra Ctonia, si potrebbe supporre che l'oracolo ricorra ad un'indicazione allusiva per evitare di menzionare il nome di una dea ctonia.

estratto

quella di Timodemo, probabilmente un mercante di una delle colonie corinzie circonvicine, che chiede se sia consigliabile impegnarsi in imprese commerciali a lunga distanza per terra e per mare per il periodo di tempo che gli paia opportuno, ricevendo dall'oracolo una risposta prudente ed esauriente che gli consiglia di dedicarsi all'import-export rimanendo in città, cioè senza viaggiare di persona[26]. I testi delle domande sono stati probabilmente incisi dai consultanti, come farebbe pensare l'uso di dialetti e specialmente alfabeti locali nelle lamelle più antiche[27].

Il *corpus* di Dodona risale indietro nel tempo fino all'epoca di Creso o poco dopo, e per tutto l'arco di tempo su cui si distribuiscono i testi non si notano cambiamenti nel tipo di domande e di risposte, che corrispondono perfettamente, in termini formali, alla meno ricca documentazione epigrafica relativa all'oracolo di Delfi. Naturalmente, per quanto ci riguarda le iscrizioni di Dodona sono suggestive ma non possono supplire o addirittura sostituire la scarsa documentazione delfica[28]. Tuttavia, esse contribuiscono a rendere ancor più difficile sostenere l'ipotesi che l'oracolo delfico si esprimesse negli esametri oscuri, complessi e ricchi di allusioni mitiche e poetiche che gli attribuiscono le fonti letterarie, con Erodoto in prima fila. Per continuare a credere alla storicità degli oracoli 'di tipo erodoteo' occorre insomma spiegare in qualche modo oppure considerare irrilevante la totale assenza di oracoli di questo tipo nella documentazione epigrafica delfica; la spiegazione più ovvia e tradizionale, secondo cui gli oracoli conservati per via epigrafica non sarebbero rappresentativi in quanto pochi e tardi, diventa a sua volta problematica alla luce del *corpus* dodoneo, che da un lato è formalmente coerente con quello delfico, dall'altro risale ben più indietro nel tempo – occorre quindi respingere o minimizzare la rilevanza di questi documenti. Mi pare, questo, un sistema d'ipotesi troppo pieno di postulati, che sarebbe preferibile mettere da parte. Naturalmente, questa conclusione provvisoria obbliga a chiedersi quale sia, invece, il costo logico dell'alternativa: che cosa comporti l'ipotesi che la Pizia rispondesse per lo più, anche se probabilmente non sempre, in modo diretto e non in esametri, sulla falsariga di quanto le iscrizioni unanimemente ci suggeriscono, e che i testi oracolari che si incontrano nelle *Storie* e altrove non riflettano la prassi oracolare, se non in modo estremamente distorto. Si tratta, in realtà, di un problema antico, nel vero senso della parola, che ha dato filo da torcere agli eruditi greci fin dal IV secolo a. C. Il modo in cui cercarono di venirne a capo ci può insegnare molto.

[26] Vd. Lhôte 2006, pp. 201-205 nr. 95; il testo, datato da Lhôte nel primo decennio del IV secolo, potrebbe contenere due domande e due risposte, di precisione crescente.

[27] Vd. Lhôte 2006, pp. 329-335.

[28] Non che le fonti antiche suggeriscano differenze fondamentali nel tipo di domande che si rivolgevano ai due oracoli, tutt'altro; cf. Xen. *vect*. 6. 2-3, e Herodot. 9. 93. 4, dove la stessa domanda viene posta a Delfi e Dodona ricevendo la stessa risposta.

estratto

2. *Oracoli metrici ed erudizione antica.*

Per molti anni sacerdote di Apollo a Delfi, tra gli autori antichi Plutarco è di gran lunga quello che può vantare il più alto livello di competenza in materia delfica[29]. Gli dobbiamo tre brevi dialoghi di soggetto apollineo, uno dei quali si occupa precisamente del problema della forma dei responsi oracolari, e in particolare degli oracoli metrici[30]. La forma è quella platonica del dialogo che fa da cornice alla narrazione di un altro dialogo, che aveva avuto luogo il giorno precedente durante una camminata lungo la Via Sacra, con l'accompagnamento di guide locali. Lo scopo generale del trattatello è difendere su vari fronti l'autorevolezza dell'oracolo. In questo quadro, gli oracoli in versi sono problematici per due ordini di ragioni, legate, per così dire, alla loro presenza e alla loro assenza. In primo luogo, come osserva Diogeniano, lo straniero la cui visita a Delfi aveva dato l'occasione al dialogo stesso, la scarsa qualità poetica degli oracoli appare paradossale, considerando che promanano da Apollo, il dio musagete[31]. Notiamo fin da subito che, mentre Diogeniano sembra parlare al presente, in realtà si deve riferire anche qui, come più avanti, ad oracoli del lontano passato, come mostra il fatto che i suoi commenti sono suscitati da un oracolo che si riferiva al mitico re di Argo Egone, recitato dalle guide del santuario che accompagnavano il gruppo[32]. Dopo uno scambio di battute tra due membri della compagnia, Sarapione lo Stoico e Boeto l'Epicureo, circa la rilevanza dei canoni estetici su cui si fonda il giudizio di Diogeniano, Teone, l'esperto delfico, risolve facilmente la questione, spostandola su di un livello diverso: la visione del futuro espressa dall'oracolo deriva dal dio, ma la traduzione in parole è opera della Pizia. Attribuire ad Apollo la scarsa qualità poetica dei versi oracolari sarebbe come se, vedendo un oracolo trascritto, si credesse di aver di fronte la calligrafia del dio. Teone conclude un po' scherzosamente dicendo che oggigiorno le profetesse hanno abbandonato la poesia per la prosa appunto per difendersi dalle critiche di letterati petulanti – come i suoi interlocutori[33]. A questo punto, Diogeniano interviene nuovamente, chiedendo ulteriori spiegazioni a Teone e affermando che tutti si chiedono per quale ragione la Pizia abbia smesso di profetizzare in esametri e distici elegiaci. Si tratta chiaramente di un secondo problema, più spino-

[29] Su Plutarco e Delfi, vd. Stadter 2004 con bibliografia.

[30] Il *De Pythiae oraculis*, il cui titolo in greco suona *Circa il fatto che oggi la Pizia non vaticina più in versi*. Per il testo del dialogo, seguo la recente edizione critica di Schröder 1990, piuttosto conservatrice e dotata di ampie discussioni testuali. Il trattato data probabilmente ai primi anni del regno di Traiano, un momento particolarmente favorevole per il santuario delfico; vd. Stadter 2004, pp. 25-27.

[31] *de Pyth. or*. 5. 396C-D.

[32] L'oracolo è probabilmente quello che indicò agli Argivi come scegliere un re quando si estinse la discendenza di Eracle, menzionato in Plut. *de fort. Alex*. 8. 340C (Parke-Wormell 1956b, p. 197 nr. 483 = Fontenrose Q 23). La comitiva a quel punto si trovava evidentemente tra i due emicicli argivi, nella parte bassa della Via Sacra, cf. Paus. 10. 10. 4-5 e vd. Bommelaer 1991, pp. 115-116.

[33] *de Pyth. or*. 7. 397B-D.

estratto

so – Diogeniano chiama questa una ἀπορία κοινή – e difficilmente separabile, come Diogeniano stesso dirà esplicitamente più avanti, da una questione ben più seria per Plutarco: se la scomparsa degli oracoli metrici si dovesse intendere come segno del fatto che i responsi ormai non veicolavano più la voce di Apollo. Dopo una lunga divagazione filosofica e alcune riflessioni provocate da vari monumenti nel santuario, tocca ancora a Diogeniano riportare Teone alla questione degli oracoli metrici, sottolineandone ora esplicitamente le implicazioni per la fede nell'oracolo[34].

La discussione che segue è piena di argomenti sorprendentemente moderni[35]. In primo luogo Filino, il narratore, riporta i suoi commenti, che indicano la via in cui si svolgerà l'argomento principale: i primi filosofi avevano anch'essi scritto in versi, e così pure i primi astronomi, ma il passaggio alla prosa non aveva minato l'autorevolezza della filosofia o dell'astronomia[36]. In altre parole, la scomparsa degli oracoli poetici viene implicitamente presentata come un fenomeno storico-culturale, o al limite letterario, e disgiunta dalla questione della loro autorevolezza. A questo punto, prende la parola Teone, che per prima cosa cerca di ridimensionare il problema, sottolineando che anche nel lontano passato c'erano oracoli in prosa; gli esempi vanno indietro nel tempo da Tucidide, e quindi dalla Guerra del Peloponneso, fino alle *rhetrai* di Licurgo[37]. Autori che riportano moltissimi oracoli, come Erodoto, Filocoro e Istro, offrono numerosi esempi di oracoli in prosa. Del resto, prosegue Teone, anche Teopompo, esperto quant'altri mai in fatto di oracoli, pur criticando aspramente chi non credeva che ai suoi tempi i responsi fossero ancora resi in versi, non era poi stato in grado di produrre più che pochissimi esempi di oracoli metrici, perché già allora la maggioranza era resa in prosa[38]. Per converso, anche ai tempi di Teone la Pizia occasionalmente vaticinava in versi – ma l'esempio portato da Teone consiste in un trimetro giambico che ha tutta l'aria di un proverbio[39]. Il punto importante per Teone è che la relazione tra il dio e i vaticini rimane sempre la medesima, siano essi in versi o in prosa. Dopo una discussione su come un dio possa comunicare e agire tramite un essere umano, Teone si riaggancia all'osservazione di Filino sui filosofi che scrivevano in versi per spiegare che nel passato lontano i Greci, nel dar voce ai loro sentimenti e alle loro ebbrezze, erano più portati

[34] *de Pyth. or*. 17. 402B.

[35] Qui di seguito, l'attenzione si limita agli aspetti antiquari degli argomenti usati da Teone; per una ricostruzione precisa del ragionamento, che include anche aspetti che qui vengono trascurati, vd. Schröder 1990, p. 24.

[36] *de Pyth. or*. 18. 402E-403A.

[37] *de Pyth. or*. 19. 403B-E, da confrontarsi ovviamente con la discussione della *rhetra* in Plut. *Lyk*. 6. Implicitamente, si direbbe che la guerra del Peloponneso venga presa come *terminus post quem non* per gli oracoli in versi, il che sarebbe tanto meno sorprendente alla luce della citazione di Teopompo che segue.

[38] Theop., *FGrHist* 115 F 336, su cui vd. più estesamente *infra*.

[39] *de Pyth. or*. 20. 403F-404A, su cui vd. i commenti di Schröder 1990, p. 332.

estratto

ad esprimersi in poesia, come mostra quella che noi siamo abituati a chiamare la lirica arcaica. Insomma, le Pizie poetiche del passato stanno a quelle prosaiche del presente come Saffo sta al Platone del *Simposio*. Questa civiltà integralmente poetica avrebbe poi ceduto il campo alla prosa quando il lusso arcaico fu rimpiazzato dalla sobrietà classica. In un clima culturale in cui ogni campo della comunicazione, e specialmente la filosofia, si convertiva alla prosa, Apollo avrebbe deciso di abbandonare i versi e lo stile elevato e oscuro e di rivolgersi ai consultanti come le leggi parlano alle *poleis*, i re ai sudditi, e i filosofi ai loro allievi[40]. In un'epoca razionalista, dice Teone, la poesia diveniva inoltre sospetta, come un potenziale trucco che permetteva di mascherare responsi errati – e ancora una volta vediamo come per Plutarco forma poetica e oscurità siano due aspetti implicitamente inseparabili[41]. A peggiorare le cose veniva la diceria che una genia di poetastri s'intrufolava nel santuario cercando di catturare brandelli di responsi per manipolarli in componimenti poetici. Plutarco sembra pensare ai cresmologhi, con Onomacrito in prima fila[42], per cui ha solo disapprovazione – certo non quanta ne ha per i volgarizzatori di oracoli, che recitavano sedicenti versi oracolari nelle piazze e nei mercati a chiunque fosse abbastanza credulo da prenderli sul serio. Quanto agli oracoli oscuri, aggiunge Teone, occorre ricordare che in passato i consultanti includevano personaggi fieri e potenti, monarchi e tiranni, e Febo da un lato, prudentemente, evitava di esporre i suoi ministri all'ira con cui gli arroganti rispondono alla verità, dall'altro proteggeva i consultanti stessi, provvedendo risposte che solo essi, e non i loro nemici, potevano capire[43]. L'accumulo di argomenti prosegue poi tornando ad un piano storico-culturale. Nei tempi antichi si faceva un uso maggiore della memoria, e anche in questo senso oracoli in versi erano più conformi ai tempi, perché più facili da ricordare. Ancora una volta, l'arco degli esempi va dagli oracoli coloniali, quindi dall'inizio dell'età arcaica, fino ai primi anni

[40] *de Pyth. or*. 24. 406D-F.

[41] Lo stesso si osserva nella discussione di Cicerone nel *de divinatione*, su cui vd. qui di seguito.

[42] *de Pyth. or*. 25. 407B è di difficile interpretazione, anche a causa di due guasti testuali non facilmente sanabili (vd. Schröder 1990, pp. 394-397) che ci hanno tra l'altro privato di un ulteriore nome di cresmologo, e forse di due. Il problema chiave è se Onomacrito e chi altri fossero presentati come esempio dei poetastri che sedevano intorno all'oracolo, vestendo i responsi di una vana forma poetica, o se invece Plutarco intenda parlare di due categorie diverse di persone (come ritiene ora Schröder 1990, pp. 392-394); questa seconda lettura ha reso il passo plutarcheo pietra angolare della tesi moderna per cui i suoni inarticolati della Pizia venivano tradotti in esametri dal personale del santuario (vd. sopra). Anche in questo caso, tuttavia, non si dovrebbe ignorare che i poetastri sono presentati da Plutarco come prodotto di una diceria che screditava l'autorevolezza dell'oracolo, non come un fatto oggettivo – e naturalmente, non si tratta affatto di personale del santuario. Se invece Onomacrito dev'esser inteso come un esempio di questa categoria di gente, il passo ovviamente non può in alcun modo essere usato in tale prospettiva (vd. infatti Fontenrose 1978, pp. 213-215). Sui cresmologhi e sulle raccolte di oracoli, vd. Flower 2008, pp. 60-65, Dillery 2005 e Prandi 1993. Su Onomacrito, da ultimo Ferreri 2009.

[43] *de Pyth. or*. 26. 407D-E.

estratto

del IV secolo[44]. Teone conclude con una lode del pacifico tempo presente, in cui le domande rivolte all'oracolo sono semplici e quotidiane, non richiedono risposte complesse, e di conseguenza ricevono risposte dirette ed esplicite[45].

Il quadro di riferimento in cui si muovono gli argomenti di Teone/Plutarco è quello di una grande transizione culturale tra l'età arcaica e quella classica, una teoria antica che è l'incunabolo delle teorie moderne sul passaggio dal mito al pensiero razionale e dall'oralità alla scrittura, e sulla nascita della prosa come genere letterario. Non sfugge all'osservatore attento che gli elementi su cui ragiona Plutarco sono essenzialmente i medesimi su cui ragionano i moderni: quando parla degli oracoli poetici, di solito pensa a Erodoto, e per ogni osservazione generale abbondano esempi erodotei, impliciti o espliciti – si pensi alle consultazioni da parte di re e tiranni. Colpisce invece il silenzio quasi totale sui quattro secoli di storia tra Teopompo e Plutarco medesimo: il periodo ellenistico sembra non esistere[46]. Infine, il dibattito sotteso al dialogo assomiglia in modo impressionante a quello moderno: in questione sono proprio i due aspetti, forma poetica e formulazione oscura, che hanno suscitato lo scetticismo di studiosi come Fontenrose e Amandry. Per contro, gli argomenti di Plutarco corrispondono per molti aspetti a quelli di studiosi meno scettici come Parke, e non solo perché il *de Pythiae oraculis* è ovviamente una delle fonti su cui si basano le conclusioni di Parke, ma anche e soprattutto perché Parke e Plutarco costruiscono in gran parte sulle stesse basi.

Plutarco ci offre poi un'altra informazione preziosissima. La sua citazione di Teopompo dimostra che gli oracoli esametrici erano già diventati un problema negli anni centrali del IV secolo. Teopompo sembra criticare, con la vivacità che ci si aspetta da lui, coloro che sostenevano che la Pizia avesse ormai smesso di rendere oracoli in versi. Non possiamo dire purtroppo chi fossero i bersagli della critica di Teopompo, e l'ipotesi che si trattasse di suoi colleghi, cioè di altri storici, è la più naturale ma non l'unica possibile. In ogni modo, possiamo dire come minimo che il dibattito su questo tema era già incominciato. Teopompo stesso, ci dice Plutarco, non era riuscito a trovare che pochissimi (quanti?) casi di oracoli recenti in versi. Ci si chiede quale fosse veramente il materiale in discussione. Gli avversari di Teopompo, in ogni caso, ammettevano l'esistenza di oracoli metrici nel passato, il che fa pensare che la loro documentazione di riferimento fossero appunto i responsi raccolti nella storiografia dell'epoca erodotea. Quanto a Teopom-

[44] *de Pyth. or*. 27. 407F-408A. Gli ecisti avevano bisogno di memorizzare gli oracoli perché ne avrebbero capito il senso solo una volta arrivati sul luogo designato alla fondazione della colonia – questa la logica del ragionamento di Teone/Plutarco.

[45] *de Pyth. or*. 28. 408B-C.

[46] Eccezione significativa l'oracolo esametrico in *de Pyth. or*. 11. 399C che menziona un'eruzione vulcanica a Tera e allude alle vittorie dei Romani sui Cartaginesi e su Filippo V. Vd. Parke-Wormell 1956b, p. 114 nr. 357, Fontenrose 1978, p. 161 e Schröder 1990, pp. 262-263, e si noti che l'oracolo si apre con la formula *all'hopote*, tipica degli oracoli cresmologici, su cui vd. infra.

estratto

po, rimane possibile in teoria che i suoi pochissimi oracoli metrici fossero stati raccolti, se certo non direttamente dalla voce della Pizia, almeno da testimoni orali di recenti consultazioni. Teopompo dopo tutto si era davvero occupato a fondo di Delfi, come sottolinea Plutarco, e avrebbe potuto benissimo raccogliere dati di prima mano[47]. In alternativa, si potrebbe pensare alla circolazione orale secondaria di responsi particolarmente importanti per ragioni politiche[48], e non escluderei nemmeno il riferimento ad oracoli recenti ma già assorbiti in narrazioni storiografiche. In ogni modo, con tutta la cautela del caso pare ragionevole pensare che la controversia fosse stata messa in moto proprio dai molti oracoli in versi conservati nella storiografia di V secolo, e specialmente nelle *Storie*, e riferiti all'epoca arcaica e tardo-arcaica.

Un altro stadio del dibattito, forse posteriore a Teopompo, è probabilmente riflesso in un passo del *de divinatione* in cui Cicerone afferma, come cosa indiscutibile, che al tempo di Pirro Apollo aveva ormai smesso di rendere responsi in versi[49]. La certezza categorica di Cicerone farebbe pensare che l'erudizione ellenistica avesse fissato la scomparsa degli oracoli in versi verso la fine del IV secolo al più tardi – è degno di nota che il catalogo di Parke e Wormell non includa nessun oracolo in versi per Alessandro. È possibile, ma non del tutto certo, che la fonte diretta cui si rifà qui Cicerone fosse la raccolta di oracoli dello stoico Crisippo di Soli, che Cicerone menziona polemicamente subito prima del passo che ci interessa[50]. Vale la pena di sottolineare che nella discussione di Cicerone, come in Plutarco, oracoli ambigui e oracoli poetici sembrano associarsi naturalmente, come se si trattasse per lui di due facce

[47] Teopompo aveva dedicato un pamphlet al saccheggio del santuario da parte dei Focidesi, pochi frammenti del quale sono conservati da Ateneo, *FGrHist* 115 F 247-249, e mostra anche altrove molta considerazione per il santuario di Apollo, vd. *FGrHist* 115 F 344. Su Teopompo e Delfi, vd. specialmente Shrimpton 1991, pp. 132-134 e 182.

[48] Penso ad esempio all'ambiguo oracolo che si diceva ottenuto da Filippo il Macedone alla vigilia del suo assassinio (Diod. 16. 91. 2, Fontenrose 1978, Q 213), indipendentemente dal fatto che fosse o meno genuino (Fontenrose 1978, p. 67, coerentemente con le sue tesi generali, pensa di no).

[49] Cic. *de div.* 2. 116; il commento è provocato da Ennio fr. 165 Skutsch, un oracolo ambiguo di tipo erodoteo reso a Pirro (Parke-Wormell 1956b, p. 180 n. 441 = Fontenrose 1978, pp. 343-344, Q 230). Tutta la discussione degli oracoli ispirati in *de div.* 2. 110-118 offre spunti importanti e notevoli analogie con quella di Plutarco, a partire dalle osservazioni di Cicerone sull'indebolimento dell'oracolo apollineo, di cui la fine dei responsi metrici e ambigui sembra essere una manifestazione. È sorprendente che non si sia considerata l'ipotesi di una fonte comune (Crisippo?), utilizzata, sia ben chiaro, per fini opposti da Cicerone e Plutarco.

[50] *de div.* 2. 115 = *SVF* II 1214; von Arnim include anche *de div.* 2. 117 come *SVF* II 1215. L'opera di Crisippo sugli oracoli è menzionata anche in *de div.* 1. 6 (= *SVF* II 1187) e specialmente 1. 37, dove le parole di Cicerone, *collegit innumerabilia oracula Chrysippus nec ullum sine locuplete auctore atque teste*, dimostrano la natura antiquaria dell'opera. In generale, sulla critica di Cicerone alle idee degli Stoici sugli oracoli vd. Guillaumont 2006. Non ho trovato nessuna trattazione specifica del περὶ χρησμῶν di Crisippo; Longo 1954 mostra che l'opera fu utilizzata, forse attraverso un'epitome, da Eliano e dal cinico Enomao di Gadara.

estratto

dello stesso fenomeno – come se insomma quelli della cui scomparsa si tratta fossero appunto gli oracoli di tipo erodoteo[51]. Ancora una volta, come nel caso stesso di Plutarco, gli oracoli in versi assomigliano ad un unicorno: nessuno sembra averne mai visto uno di persona, anche se alcuni erano convinti che esistessero e quasi tutti pensavano che fossero esistiti nel passato.

Questo modo di vedere le cose, oltre a spiegare la sproporzionata abbondanza di testi metrici tra gli oracoli di fondazione delle colonie, ha probabilmente lasciato le sue tracce anche nella documentazione epigrafica, in cui si riscontra a partire dall'età ellenistica una tendenza a rendere in esametri i responsi più antichi, anche di epoca mitica, mentre nello stesso contesto i responsi recenti venivano resi in prosa e con la formula λῶιον καὶ ἄμεινον. Ne vediamo un esempio chiarissimo alla fine del III secolo a. C. nel dossier di Magnesia sulle feste per Artemis Leukophryene[52]. Circa mezzo secolo più tardi, un'epigrafe di Delfi include un oracolo per Agamennone in esametri[53]. Ovviamente, si era imposta l'idea che l'esametro fosse una forma più adatta ad oracoli molto antichi. Ne troviamo tracce ancora in epigrafi di età imperiale[54].

È appena il caso di sottolineare, in conclusione, come i dati e gli argomenti messi in campo da Plutarco, e quel che pare di poter ipotizzare circa il dibattito dal tempo di Teopompo in avanti, siano perfettamente compatibili con l'idea che tutta la discussione sugli oracoli in versi, insieme a quella, teoricamente separata ma nei fatti quasi sempre connessa, sui responsi ambigui, fosse stata suscitata dalla presenza, nei racconti sulla Grecia arcaica,

[51] Si veda specialmente l'inizio di *de div.* 2. 117, dove con *isto modo* Cicerone si riferisce appunto alla forma metrica, ma anche alla formulazione ambigua, e la discussione degli oracoli sibillini in 2. 111-112, dove la raffinatezza letteraria e l'oscurità convergono nel suggerire la falsificazione. Erodoto compare in 2. 115, evidentemente citato attraverso Crisippo, come fonte ultima di un oracolo poetico e ambiguo; si tratta dell'oracolo per Creso di Herodot. 1. 53. 3, che Cicerone rende con un esametro latino di provenienza non chiara (in Erodoto il responso era parafrasato in prosa!). Su *de div.* 2. 117, vd. anche Guillaumont 2006, pp. 319-323.

[52] Gli oracoli 'antichi' in esametri erano inglobati nella storia della fondazione di Magnesia, *IvM* 17 = *FGrHist* 482 F 3, su cui vd. Prinz 1979, pp. 131-134. L'oracolo che invitava i Magneti, in seguito ad un'apparizione di Artemide, a riorganizzare le feste in suo onore, *IvM* 16 (da vedere nel testo di Ebert 1982 = *SEG* 32. 1147; vd. anche Rigsby 66), compare invece in prosa e con la tipica formula λῶιον καὶ ἄμεινον. Sul complesso dei documenti associati alla riorganizzazione dei Leukophryena e sulla mitistoria di Magnesia che in essi si esprime, vd. in breve Gehrke 2001, pp. 287-297, con ulteriori testi e bibliografia.

[53] *SEG* 19. 399, su cui vd. ora Ruiz Pérez 1997.

[54] *IvM* 215a, della prima metà del II secolo d. C., un oracolo in esametri sull'introduzione del culto di Dioniso a Magnesia, è un'eccezione solo apparente, vd. Fontenrose 1978, p. 410 e l'ampia e precisa discussione di Henrichs 1978, p. 123-130, che data la consultazione originale, il cui responso è chiamato ἀρχαῖος χρησμός in *IvM* 215b (ripubblicata da Blümel 1995, pp. 58-59), agli anni centrali del III secolo (vd. ora Jaccottet 2003, I, pp. 77-78 e II, pp. 244-247 n. 146). Quest'iscrizione appartiene insomma alla medesima categoria di *IG* II/III^2 5007, un oracolo esametrico per Armodio e Aristogitone, inciso in lettere arcaizzanti in età adrianea (su quest'iscrizione e in generale sul fenomeno dell'uso di lettere arcaizzanti, vd. Lazzarini 1986, in particolare p. 150). In entrambi i casi, il testo esametrico del responso deriva probabilmente da storiografia locale, come sostiene con ottimi argomenti Henrichs a proposito del testo di Magnesia.

estratto

e in special modo nelle *Storie*, di molti oracoli di questo tipo, a fronte della loro sostanziale assenza empirica: Plutarco, Cicerone, e probabilmente anche Crisippo e Teopompo sembrano aver visto esattamente quello che ha visto Pierre Amandry, oracoli in prosa e consistenti in genere in risposte dirette a domande dirette – proprio come quelli riportati, dalla metà del VI secolo in avanti, dalle lamelle di Dodona, e com'erano del resto gli unici oracoli di cui Plutarco avesse esperienza di prima mano, quelli di cui parla Teone alla fine del dialogo. Il dibattito antico in vario modo prefigura quello moderno e aiuta a capirne la logica e il significato.

3. *Apollo* verbatim *dal punto di vista greco.*

A questo punto, occorre affrontare il paradosso insito nelle considerazioni svolte fin qui, e interrogarsi esplicitamente su quello che più sopra ho chiamato il costo logico di ammettere che gli oracoli in esametri fossero, con le parole di Riccardo Palmisciano, "uno sviluppo secondario". Prima di avvicinarsi al problema particolare di che cosa implichi questa tesi per il modo come ci immaginiamo Erodoto all'opera, conviene creare un contesto in cui sollevare la questione, osservando quale fosse l'atteggiamento dei Greci rispetto alla forma verbale degli oracoli, o in altre parole, se i Greci pensassero o meno in termini di *ipsissima verba* del dio, come molti studi hanno presupposto, talvolta implicitamente.

Un'elegia della silloge teognidea, più di ogni altro testo, sembra condensare la nozione che la genuinità di un oracolo fosse intesa dai Greci come conformità letterale alle parole del dio. Dicono i versi in questione che il teoro che si recava a Delfi a richiedere un oracolo doveva essere più preciso di una livella, perché se avesse dimenticato qualche parte del responso l'avrebbe reso inutile, e se avesse aggiunto alcunché avrebbe provocato l'ira di Apollo[55]. Non si deve tuttavia mancar di rilevare che i versi si riferiscono solo alla fase della trasmissione dell'oracolo al consultante. Ora, è certamente vero che il problema di far arrivare il responso del dio in forma genuina dalla voce della Pizia fino ai destinatari era preso molto sul serio dai Greci, come testimoniano gli stratagemmi utilizzati per mettersi al riparo da distorsioni truffaldine o semplicemente negligenti. Un esempio particolarmente elaborato ci viene dalla famosa consultazione dell'oracolo delfico da parte degli Ateniesi riguardo all'opportunità o meno di mettere a coltivazione certi appezzamenti che facevano parte della terra sacra alle dee di Eleusi, in modo da poter usare i proventi per nuove costruzioni e riparazioni di edifici nel santuario. L'iscrizione del decreto, che include dettagliatissime istruzioni sulla consultazione dell'oracolo, data al 352/1 a. C.[56]. La richiesta posta ad Apollo prende una forma a

[55] Theogn. 805-810; vd. Rossi 1981, p. 207.

[56] Il testo è stato edito due volte in tempi recentissimi, *IG* II^3 292 e *I.Eleusis* 144 (con commento). Traduzione e commento in Rhodes-Osborne 58; vd. anche Papazarkadas 2011, pp. 244-259. Sulla

estratto

dir poco peculiare: il segretario dell'assemblea viene incaricato di scrivere su due lamelle di piombo due testi, formalmente identici a responsi oracolari, con tanto di forma λῶιον καὶ ἄμεινον e con il consultante espresso in dativo. Uno dei due testi consigliava, l'altro sconsigliava di mettere a coltivazione le terre in questione. Una volta arrotolate e inserite in un vaso di bronzo, le due lamelle dovevano essere estratte a caso e, senza venir aperte, collocate l'una in un vaso d'argento, l'altra in uno d'oro, da riporre a loro volta in luogo sicuro sull'Acropoli. Nessuno, a questo punto, poteva dire quale vaso contenesse il responso positivo e quale quello negativo. Compito dei teori, tre Ateniesi di cui un buleuta, eletti dall'assemblea, era chiedere all'oracolo quale dei due vasi contenesse il responso esatto, riferire la risposta all'assembla, aprire in sua presenza il vaso indicato dal dio e leggere il testo sulla lamella di piombo. La complessa procedura aveva l'ovvio scopo di impedire qualsiasi interferenza umana: solo Apollo avrebbe saputo quale testo era in quale vaso, e di conseguenza nessuno aveva modo o motivo di adulterare il responso, non potendolo di fatto conoscere fino al momento in cui veniva rivelato nell'assemblea[57].

Questa procedura tuttavia proteggeva solo la fase della trasmissione del responso dalla Pizia ai consultanti, quella appunto di cui parlano i versi teognidei sul teoro. Riferimenti retrospettivi a questa stessa consultazione mostrano invece che non era molto importante ricordare le parole effettivamente pronunciate dalla Pizia per comunicare ai teori il messaggio di Apollo, e non si aveva problema a parlare come se il dio, anziché guidare la Pizia nella scelta tra oro ed argento, avesse pronunciato per bocca sua una risposta vera e propria alla domanda degli Ateniesi. Androzione e Filocoro, i cui resoconti della vicenda sono conservati in punti diversi del papiro del commento di Didimo a Demostene, entrambi descrivevano il risultato della consultazione dicendo, quasi con le stesse parole, che Apollo aveva ingiunto agli Ateniesi di lasciare la terra incolta – tanto più significativo in quanto Androzione, un contemporaneo, potrebbe esser stato testimone oculare della vicenda, e Filocoro era un esperto in materia religiosa e specialmente in fatto di mantica[58].

La disinvoltura con cui i due storici attribuivano ad Apollo parole che la Pizia non aveva mai pronunciato ci dà da pensare[59]. Potremmo dire, provoca-

controversia territoriale tra Atene e Megara che sottende la questione della *hiera orgas*, vd. anche Daverio Rocchi 1988, pp. 186-194. Sul seguito della vicenda Harding 1994, p. 126.

[57] La consultazione diveniva in sostanza l'equivalente di un oracolo per sorteggio, una procedura che pare documentata per Delfi da un'epigrafe del secondo quarto del IV secolo che include una lista di tariffe per la consultazione da applicare ai cittadini di Sciato (*CID* 1.13 su cui vd. Amandry 1950, 30-33 e la discussione di Rougemont in *CID*, pp. 126-128, con ulteriore bibliografia). Si noti tra l'altro che la procedura escogitata dagli Ateniesi rendeva impossibile ottenere un responso pilotato corrompendo la Pizia, come da tradizione.

[58] I due frammenti sono rispettivamente *FGrHist* 324 F 30 (Androzione) e 328 F 155 (Filocoro). I dati certi o probabili della biografia di Androzione sono raccolti da Harding 1994, pp. 19-24. Sulla competenza di Filocoro in materia di religione, vd. Jacoby 1949, pp. 47 e 139-140.

[59] Tra l'altro, è possibile, ma non certo, che la resa di Androzione e Filocoro travisi il responso;

estratto

toriamente, che le esatte parole della Pizia non avevano molta importanza[60], ma questa formulazione, per quanto corretta, coglierebbe solo un aspetto di un atteggiamento molto più complesso dei Greci verso i responsi oracolari – più complesso e non privo di contraddizioni, quali in fondo non di rado si riscontrano in credenze religiose[61]. Ce ne rendiamo conto proprio osservando alcuni documenti nel magro *corpus* dei responsi attestati per via epigrafica. In un'iscrizione di Delfi della metà del IV sec., un padre racconta la storia di una consultazione circa la nascita di figli, includendo la risposta di Apollo, che richiedeva la dedica di una ciocca di capelli della prole nascitura, la realizzazione dell'oracolo con la nascita di una figlia e la dedica finale, il tutto in esametri[62]. È chiaro che nulla poteva esser più lontano dalla mente del padre riconoscente dell'idea di provocare l'ira di Apollo con una resa imprecisa dell'oracolo, se questo rischio esisteva, ma d'altra parte il responso è amalgamato alla narrazione in modo tale che è impossibile che riporti le parole esatte pronunciate dalla Pizia[63]. Verso la metà del III secolo, nel *temenos* di Artemidoro di Perge a Tera, l'oracolo delfico che dichiarava la natura eroica di Artemidoro compare inserito in due esametri, in discorso indiretto: come nel caso precedente, non si può trattare delle parole effettivamente pronunciate dalla Pizia, anche se secondo il testo è lei a pronunciare l'oracolo[64]. Casi analoghi, in cui il testo di un oracolo veniva trascritto in versi, con buona pace degli *ipsissima verba* di Apollo, ci sono noti dalle fonti letterarie. Uno è molto vicino nel tempo all'iscrizione delfica appena discussa. Ad Olimpia, Pausania dice aver visto un oracolo delfico incluso in un dossier epigrafico in versi distribuito sulle basi di sei Zanes, statue di Zeus dedicate con i proventi della multa inflitta al pentatleta ateniese Callippo nel 332 a. C. Tutta la vicenda era narrata in distici elegiaci, di cui Pausania lamenta la scarsa qualità, e uno dei testi che formavano il dossier era appunto una trascrizione, apparentemente

vd. Harding 1994, pp. 126-127 (molto dipende dalle restituzioni nelle linee 26 e 29 dell'iscrizione, vd. Clinton 2008, pp. 139-140 con bibliografia). Potrebbe trattarsi di una versione patriottica. Occorre tuttavia tener presente che sia Filocoro sia Androzione avevano probabilmente menzionato l'oracolo una prima volta nell'anno della consultazione, e non sappiamo in che termini (per quest'importante osservazione vd. il commento di Jacoby a *FGrHist* 328 F 155, pp. 530-531).

[60] Vd. in questo senso le osservazioni di Delcourt 1981, pp. 55-56.

[61] Per quanto riguarda la religione greca, questo è il tema di fondo dei lavori di H. S. Versnel, di cui vd. ora la summa in Versnel 2011.

[62] *FD* III 1. 560; vd. Fontenrose 1978, p. 19 e n. 7 (con bibliografia) e Delcourt 1981, p. 57.

[63] La stessa prassi è documentata più tardi anche per Dodona; l'iscrizione *SEG* 28. 530, incisa sul manico di uno strigile di ferro in esametri zoppicanti, si apre con un verso introduttivo, e poi prosegue con tre versi generici che sono ovviamente la traduzione poetica di una semplice risposta del tipo di quelle che conosciamo dalle lamelle di piombo. Il testo, ricostruito da Peek 1978, si riferisce ad una consultazione da parte di un 're Zeniketes' che, per la rarità del nome, viene generalmente identificato con il pirata licio noto da Strabone (14. 5. 7), morto suicida per non venir catturato da Servilio Isaurico intorno al 76 a. C. (vd. Ormerod 1922, pp. 39-44); ne risulta una data approssimativa intorno all'80 a. C. per l'iscrizione di Dodona.

[64] *IG* XII. 3. 1349. Sul *temenos* di Artemidoro vd. Graf 1995, pp. 107-112.

estratto

anch'essa in distici, del responso di Delfi che annunciava agli Ateniesi un boicottaggio oracolare finché non si fossero decisi a pagare la multa inflitta dagli Elei[65]. Non possiamo esser sicuri che anche in questo caso il responso fosse amalgamato nella narrazione, ma in ogni caso, la scelta dei distici era dettata dal genere dell'epigramma, non certo dal metro scelto dalla Pizia. Un caso del tutto analogo, ma molto più antico, è nascosto sotto gli occhi di tutti in un celeberrimo frammento di Tirteo, dove nuovamente il metro elegiaco già da solo ci suggerisce che il responso doveva esser stato adattato alla nuova forma[66].

Chiaramente, fin dai tempi di Tirteo trasporre un testo oracolare in poesia, o per lo meno trasferirlo da un metro all'altro, era pratica accettata, e nessuno si preoccupava che il responso del dio venisse in questo modo adulterato[67]. Così facendo, non poteva tuttavia non crearsi una zona grigia, in cui distinguere trasposizione da travisamento non doveva essere semplice. Ma questa zona grigia copriva soprattutto le menzioni retrospettive degli oracoli, e non il momento decisivo della comunicazione al consultante, e quindi non sembra aver preoccupato i Greci che si rivolgevano agli oracoli per ottenerne consiglio, i quali del resto, quando per qualche ragione volevano esser sicuri di evitare malintesi, sapevano come fare, come dimostra la consultazione ateniese a proposito della *hiera orgas*. Vista in questo quadro, la preoccupazione di Teopompo per gli oracoli in versi appare sempre più come una questione erudita, in cui ciò che era veramente in gioco era la credibilità di oracoli letterari probabilmente già assimilati in testi storiografici, e non certo l'efficacia della prassi oracolare in quanto tale.

Nel contesto storico in cui operava Erodoto, un altro fattore contribuiva probabilmente a sfocare i contorni della questione. Almeno dal tardo VI secolo, circolavano nel mondo greco anche responsi oracolari vaganti, non legati ad una specifica consultazione e di solito inclusi in raccolte e associati a veggenti di epoca mitica[68]. Erodoto ne parla varie volte, e sembra che i personaggi che tipicamente maneggiavano questi responsi fossero i cresmologhi[69]. Questi oracoli erano anch'essi in esametri, e sembra che non fossero percepiti come diversi, in termini di autorevolezza, da quelli delfici[70]. L'età d'oro dei

[65] Paus. 5. 21. 5-7. Brevi commenti in Bowden 1995, pp. 131-132; vd. anche il commento di Maddoli con bibliografia.

[66] Tyrt. fr. 4 West^2, ricomposto a partire da Plut. *Lyc*. 6. 10 e Diod. 7. 12. 6. Per tutti gli aspetti delle relazioni tra i testi di Plutarco e di Diodoro e la *rhetra* in prosa citata da Plutarco, rimando alla trattazione esauriente di Nafissi 2010, pp. 93-102 con bibliografia.

[67] Questo modo di trattare i responsi rende conto di diversi oracoli inseriti da Fontenrose nella categoria quasi-storica. Vd. per esempio Q 192 *ap*. Paus 8. 9. 4: lo stesso responso si potrebbe facilmente formulare in prosa come risposta ad una domanda del tipo τίνι θεῶι.

[68] Vd. Prandi 1993 con ulteriore bibliografia.

[69] Su cui vd. Fontenrose 1978, pp. 152-158, Flower 2008, pp. 60-65, e più estesamente Dillery 2005.

[70] Almeno in certi contesti, oracoli da raccolte cresmologiche e oracoli delfici erano intercambiabili, vd. Fontenrose 1978, pp. 158-165.

estratto

cresmologhi sembra esser stato il V secolo, ed entro la metà del IV pare fossero praticamente scomparsi[71]. Con la loro scomparsa, la libera circolazione di oracoli in esametri dovette diminuire bruscamente. Nel campo degli oracoli letterari, come abbiamo visto, lo sviluppo procedeva nel medesimo senso e con simili tempi: la densità di responsi oscuri e/o in versi precipita al minimo relativo nelle narrazioni storiche riferite ad eventi posteriori alla metà circa del V secolo – ed è stato probabilmente il modello erodoteo a salvarli dalla scomparsa totale.

In termini formali, gli oracoli cresmologici, che si presumeva non fossero stati pronunciati in risposta ad un quesito specifico, avrebbero dovuto in teoria essere piuttosto diversi dagli oracoli esametrici delfici. Tuttavia, la formula logicamente tipica degli oracoli cresmologici, la formula *all'hotan* o *all'hopotan*, che indica che un certo evento si verificherà quando se ne sarà verificato un altro, compare anche in alcuni oracoli esametrici attribuiti a Delfi, tre dei quali in Erodoto, mentre alcuni oracoli cresmologici sono formalmente indistinguibili da quelli presunti delfici, il che suggerisce che nel complesso le due categorie non fossero distinte in modo netto[72]. Non c'erano insomma veri ostacoli ad immaginare retrospettivamente oracoli delfici sulla falsariga di quelli cresmologici, il che non poteva non creare un'ulteriore zona grigia intorno alla questione dell'autenticità degli oracoli delfici in esametri. Da un punto di vista religioso, naturalmente, l'autenticità di un oracolo non era, come abbiamo visto, una questione di esattezza letterale, e comunque aveva importanza solo nel momento della consultazione. La zona grigia riguardava piuttosto gli oracoli riportati all'interno di una narrazione storica.

4. *Appunti per un bilancio.*

Le *Storie*, per quanto lontane possano essere da moderne idee di metodo storico, non sono opera di finzione letteraria. Per chi la pensa così, le considerazioni fin qui svolte hanno tentato di offrire un quadro di riferimento in cui render ragione dei responsi delfici in Erodoto senza ignorare quanto le fonti documentarie nel loro complesso insistentemente ci dicono circa l'effettivo svolgimento delle consultazioni oracolari e la forma effettivamente assunta da domande e risposte. È importante non dimenticare a questo proposito che per i Greci la questione dell'autenticità degli oracoli era in primo luogo una questione religiosa, e solo molto secondariamente una questione letteraria. Altrettanto importante è rendersi conto che i parametri entro cui si definiva la questione erano diversi da quello che ci aspetteremmo, e da quello che talvolta gli studiosi moderni, in parte tratti in inganno dai loro predecessori antichi, hanno presupposto che fossero. Autenticità in questo quadro significava conformità al conte-

[71] Vd. Flower 2008, p. 65 e Dillery 2005, pp. 219-221.
[72] Herodot. 1. 55. 2, 3. 57. 4, 6. 77. 2; vd. Fontenrose 1978, pp. 166-174.

estratto

nuto del messaggio di Apollo, non coincidenza letterale con le parole proferite dalla Pizia – o, nel caso di altri santuari oracolari, con le parole che comechessia veicolavano il responso divino. La documentazione epigrafica suggerisce insistentemente che la questione se e come la Pizia fosse, o fosse stata, in grado di emettere profezie in esametri fosse essenzialmente una questione erudita. Nella prassi quotidiana, trasferire un oracolo dalla prosa alla poesia, inevitabilmente parafrasando le parole del dio, quali che fossero, non era di per sé una falsificazione, e nessuno si preoccupava delle doti poetiche della Pizia.

Quanto sappiamo o possiamo capire circa la prassi oracolare greca e i modi di pensare ad essa associati offre un quadro in cui intendere i risultati delle ricerche recenti sugli oracoli esametrici nelle *Storie*. Non si tratta di aggiungere un nuovo capitolo della trita questione della veracità o meno di Erodoto, ma di compiere un ulteriore passo verso una comprensione sempre più ricca del retroterra culturale da cui procede la sua opera. Nella tradizione di narrativa orale su cui si fondano le *Storie*, gli oracoli giocavano un ruolo importante e multiforme[73]. Una parte di questa tradizione aveva un chiaro orientamento morale, e gli oracoli incastonati in storie di questo tipo sono funzionali a tale orientamento, mettendo in luce la sconsideratezza umana, che risalta nel contrasto con l'onniscienza e la saggezza divina[74]. In altre storie gli oracoli creano, sempre grazie all'onniscienza divina, un avvincente effetto di tensione narrativa, prefigurando sviluppi in un momento in cui gli attori non li possono prevedere, o rendendo più vivida agli occhi del lettore una certa situazione, come gli oracoli ricevuti da Atene e Sparta nell'imminenza dell'invasione di Serse, che danno corpo alla scelta di non cedere al Persiano alludendo alle sue conseguenze. In tutti i casi, ad una lettura attenta si fa strada sempre più chiaramente la nozione che gli oracoli non sono indipendenti dalle cornici narrative in cui sono incastonati[75]. Al contrario, talora sembra addirittura che l'influenza tra oracolo e racconto storico sia reciproca, e oracoli di origine possibilmente cresmologica vengono riciclati a formare il nucleo di una nuova sequenza narrativa[76]. In ogni modo, i versi oracolari entrano a buon diritto a far parte del novero dei generi letterari semplici che formano il tessuto del genere letterario complesso della narrativa storica pre-erodotea[77].

[73] La bibliografia sulla funzione degli oracoli nella narrativa erodotea è vasta e varia; per una buona discussione d'insieme, ancora utile Kirchberg 1965.

[74] Su questo tipo di storie vd. Murray 2001, pp. 31-33.

[75] Con l'importante corollario che i responsi devono presumibilmente originare dalla stessa tradizione locale da cui promanano le storie in cui sono inclusi, come sottolinea Maurizio Giangiulio in questo volume.

[76] Vd. l'analisi dell'oracolo epiceno per Argo e Mileto (Herodot. 6. 18-19 e 77) condotta da Elena Franchi in questo volume: un singolo oracolo del tipo *all'hotan* (e quindi probabilmente di origine cresmologica, vd. Fontenrose 1978, p. 169) viene smembrato e utilizzato in due storie diverse, in una delle quali la stessa narrativa storica viene manipolata in modo da renderla consona all'oracolo.

[77] Per il concetto di generi letterari semplici e complessi faccio riferimento a Bakhtin 1984. Sul concetto di 'storie oracolari', vd. il contributo di Maurizio Giangiulio in questo volume.

estratto

In termini formali, molti altri elementi evidenziati specialmente dalla ricerca degli ultimi decenni convergono nell'indicare che i portatori della tradizione di narrativa orale di cui parliamo dovevano possedere un alto livello di raffinatezza letteraria[78]. Con le loro eco omeriche, che un orecchio greco avrebbe colto con molta maggior facilità, gli esametri oracolari aggiungono una sfaccettatura all'immagine che possiamo farci della forma letteraria della tradizione di narrativa orale confluita, non senza manipolazioni – tipiche del resto della tradizione stessa – nelle *Storie*. Insomma, mi pare possibile sostenere che gli oracoli che troviamo nell'opera erodotea debbano essere intesi come una convenzione letteraria tipica di un genere e di una temperie culturale specifica, e destinata ad estinguersi insieme al genere medesimo, o meglio, a sopravvivere solo marginalmente e in forma stilizzata[79]. In tal senso, essi non sono né autentici né falsi, ma tradizionali. Quest'interpretazione mi pare render ragione dell'evidenza delle fonti, letterarie ed epigrafiche, riducendo al minimo i postulati.

Bibliografia

P. Amandry, *La Mantique apollinienne à Delphes*, Paris 1950

M. M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin (TX) 1984

W. Blümel, *Inschriften aus Karien*, *1*, «EA» 25, 1995, pp. 35-64

F. Bommelaer, *Guide de Delphes. Le site*, Paris 1991

H. Bowden, *Classical Athens and the Delphic oracle: Divination and Democracy*, Oxford 1995

A. C. Cassio, *L'eroe Lakedaimon e gli onori funebri per i re di Sparta (orac. Ap. Herodot. 7,220 = nr. 100 Parke-Wormell)*, in M. Passalacqua - M. De Nonno - A. M. Morelli (curr.), *Venuste noster. Studi offerti a Leopoldo Gamberale*, Hildesheim 2012, pp. 37-42

C. Catenacci, *L'oracolo di Delfi e le tradizioni oracolari nella Grecia arcaica e classica. Formazione, prassi, teologia*, in M. Vetta (cur.), *La civiltà dei Greci. Forme, luoghi, contesti*, Roma 2001, pp. 131-184

K. Clinton, *Eleusis, the Inscriptions on Stone: Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme, II, Commentary*, Athens 2008

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

S. Dakaris - I. Vokotopoulou - A. F. Christidis, Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης. Των ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδι, Athine 2013

G. Daverio Rocchi, *Frontiera e confini nella Grecia antica*, Roma 1988

M. Delcourt, *L'oracle de Delphes*, Paris 1981²

M. Dieterle, *Dodona. Religionsgeschichtliche und historische Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung des Zeus-Heiligtums*, Hildesheim 2007

[78] Si consideri per esempio la manipolazione di racconti folclorici che ho avuto occasione di discutere in Luraghi 2005.

[79] Penso ad esempio alla relativa densità di oracoli esametrici nell'erodoteo Pausania.

estratto

J. Dillery, *Chresmologues and Manteis: independent Diviners and the Problem of Authority*, in S. I. Johnston - P. T. Struck (eds.), *Mantikê: Studies in Ancient Divination*, Leiden - Boston 2005, pp. 167-231

J. Ebert, *Zur Stiftungsurkunde der Λευκοφρυηνά in Magnesia am Mäander (Inschr. v. Magn. 16)*, «Philologus» 126, 1982, pp. 198-216

E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford 2007

L. Ferreri, *Onomacrito di Atene*, «IncidAntico» 7, 2009, pp. 159-182

M. Flower, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley 2008

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

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

M. Giangiulio, *Oracoli esametrici a Corinto arcaica tra epos e tradizione orale*, in E. Cingano (cur.), *Tra panellenismo e tradizioni locali: generi poetici e storiografia*, Alessandria 2010, pp. 411-443

F. Graf, *Bemerkungen zur bürgerlichen Religiosität im Zeitalter des Hellenismus*, in M. Wörrle - P. Zanker (hrsg.), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, München 1995, pp. 103-112

F. Guillaumont, *Le De divinatione de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Bruxelles 2006.

P. Harding, *Androtion and the Atthis: the Fragments Translated with Introduction and Commentary*, Oxford 1994

A. Henrichs, *Greek Maenadism from Olympias to Messalina*, «HSCP» 82, 1978, pp. 121-160

A.-F. Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cacheé du dionysisme*, I-II, Zurich 2003

F. Jacoby, *Atthis: The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford 1949

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

J. Kindt, *Von Schafen und Menschen: delphische Orakelsprüche und soziale Kontrolle*, in K. Brodersen (hrsg.), *Prognosis. Studien zur Funktion von Zukunftsvorhersagen in Literatur und Geschichte seit der Antike*, Münster 2001, pp. 25-38

L. Lazzarini, *L'arcaismo nelle epigrafi greche di età imperiale*, «AION(ling)» 8, 1986, pp. 147-153

É. Lhôte, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève 2006

V. Longo, *Addendum Chrysippeum?*, in A A.V V., *In memoriam Achillis Beltrami. Miscellanea philologica*, Genova 1954, pp. 147-172

N. Luraghi, *Le storie prima delle Storie: prospettive di ricerca*, in M. Giangiulio (cur.), *Erodoto e il 'modello erodoteo.' Formazione e trasmissione delle tradizioni storiche in Grecia*, Trento 2005, pp. 61-90

L. Maurizio, *Anthropology and Spirit Possession: A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi*, «JHS» 115, 1995, pp. 69-86

L. Maurizio, *Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence*, «ClA» 16, 1997, pp. 308-334

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

M. Nafissi, *The Great Rhetra (Plut. Lyc. 6): a Retrospective and Intentional Construct?*, in H.-J. Gehrke - L. Foxhall - N. Luraghi (eds.), *Intentional History: Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart 2010, pp. 89-119

estratto

J. H. Oliver, *From Gennetai to Curiales*, «Hesperia» 49, 1980, pp. 30-56
H. O. Ormerod, *The Campaigns of Servilius Isauricus against the Pirates*, «JRS» 12, 1922, pp. 36-56
N. Papazarkadas, *Sacred and Public Land in Ancient Athens*, Oxford 2011
H. W. Parke - D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle, I. The History*, Oxford 1956a
H. W. Parke - D. E. W. Wormell, *The Delphic Oracle, II. The Responses*, Oxford 1956b
R. C. T. Parker, *Greek States and Greek Oracles*, in P. C. Cartledge - D. M. Harvey (eds.), *Crux: Essays presented to G. E. M. de Ste. Croix*, London 1985, pp. 298-326
R. C. T. Parker, *Athenian Religion: a History*, Oxford 1996
W. Peek, *Orakel aus Dodona für den Piratenkönig Zeniketes*, «ZPE» 30, 1978, pp. 247-248
L. Prandi, *Considerazioni su Bacide e le raccolte oracolari greche*, in M. Sordi (cur.), *La profezia nel mondo antico*, Milano 1993, pp. 51-62
S. Price, *Delphi and Divination*, in P. E. Easterling - J. V. Muir (eds.), *Greek Religion and Society*, Cambridge 1985, pp. 128-154
F. Prinz, *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, München 1979
L. Robert, *L'oracle de Claros*, in C. Delvoye - G. Roux (eds.), *La civilization grecque de l'antiquite a nos jours*, Bruxelles 1967, pp. 305-312
L. E. Rossi, *Gli oracoli come documento di improvvisazione*, in C. Brillante - M. Cantilena - C. O. Pavese (curr.), *I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale*. Atti del Convegno di Venezia, 28-30 settembre 1977, Padova 1981, pp. 203-230
A. Ruiz Pérez, *El oráculo de Agamenón en la propaganda atálida*, «CFC(G)» 7, 1997, pp. 185-193
G. S. Shrimpton, *Theopompus the Historian*, Montreal 1991
P. A. Stadter, *Plutarch: Diplomat for Delphi?*, in L. de Blois *et al.* (eds.), *The Statesman in Plutarch's Works*. Proceedings of the Sixth International Conference of the International Plutarch Society, Nijmegen/Castle Hernen, May 1-5, 2002, I. *Plutarch's Statesman and His Aftermath: Political, Philosophical, and Literary Aspects*, Leiden - Boston 2004, pp. 19-31
S. Schröder, *Plutarchs Schrift De Pythiae oraculis. Text, Einleitung und Kommentar*, Stuttgart 1990
P. Vannicelli, *The Mythical Origins of the Medes and the Persians*, in E. Baragwanath - M. de Bakker (eds.), *Myth, Truth and Narrative in Herodotus*, Oxford 2012, pp. 255-268
H. S. Versnel, *Coping with the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden 2011

Princeton University
e-mail: nluraghi@princeton.edu

estratto

Abstract: The present contribution endeavors to assess the consequences and implications of identifying verse oracles in Herodotos as components of the tradition of oral narrative Herodotos himself was heir to, rather than as actual utterances of the Pythia. Three lines of argument are pursued. First, it is argued that ancient evidence for oracular practice at Delphi, supplemented with numerous inscriptions from the oracular sanctuary of Dodona, does not offer strong support to the notion that the prophetess in Delphi, or in any other Greek oracular sanctuary for that matter, uttered responses in verse. Second, a concise survey of ancient learned discussions on verse oracles may be taken to show that evidence for such a practice was lacking already in antiquity: verse oracles were constantly referred to as a thing of the past that nobody really had experience of. Third, a scrutiny of the way the words of oracles were handled points to the likelihood that fidelity to the words pronounced by the Pythia was not understood in antiquity as verbatim accuracy in rendering oracles – a notion that one may suspect of being anachronistic anyway. Finally, brief remarks are offered regarding the implications of these arguments for our understanding of the oral narrative tradition that Herodotos' *Histories* in many ways originate from.

Keywords: Delphi, Dodona, Pythia, Herodotos, Plutarch, Chrysippos, oracles, responses, inscriptions, *hiera orgas*, Theopompos.