

ECISTI E ORACOLI

Il binomio ecista-Delfi, che tanta parte occupa nelle antiche storie di fondazione, è ampiamente valorizzato anche negli studi moderni sulla colonizzazione greca. L'idea che Delfi dovesse essere interpellata dall'ecista prima che fosse intrapresa una spedizione coloniale registra infatti un generalizzato consenso, anche se non mancano divergenze sui modi e soprattutto i tempi in cui tale prassi avrebbe preso piede. Le ricadute di questa convinzione investono, in primo luogo, l'ambito delle procedure coloniali, ma comportano anche un'altra conseguenza, forse meno evidente ma non meno importante, che riguarda più direttamente il funzionamento e la caratterizzazione dell'oracolo: le richieste di responso da parte degli ecisti vengono a costituire, in questa prospettiva, una categoria a sé rispetto al complesso delle consultazioni delfiche in quanto a colui che si accinge a fondare una colonia viene attribuito un obbligo morale che non si riconosce ad alcun altro tipo di richiedente. Il carattere facoltativo dell'interrogazione della Pizia, frutto di autonoma e libera scelta per singoli o comunità, viene implicitamente negato quando entra in gioco una *κτίσις* e sull'ecista viene fatta ricadere un'imposizione di natura consuetudinaria che sarebbe stato rischioso da parte sua disattendere perché ciò avrebbe messo in forse la riuscita dell'impresa.

Nella formulazione più tradizionale il dovere moralmente vincolante per l'ecista di ottenere un oracolo da Delfi prima della partenza si sarebbe imposto fin dagli albori dell'esperienza coloniale e proprio al precoce ruolo del santuario nella direzione e sanzione delle imprese d'oltremare viene attribuita l'origine del suo prestigio panellenico. Questa posizione è stata ribadita di recente da I. Malkin nei termini seguenti: "Delphi had been involved with state formation and colonization from the start, providing sanction for reforms in the social order as well as

foundation prophecies and bestowing religious authority on the founders. It was colonization that contributed more than anything else to the rise of Delphi's pan-Hellenic and international reputation. Regardless of the question of the authenticity of this or that foundation prophecy (most of what we have are *post eventum* or literary fictions), the fact of consulting the oracle before colonization seems verifiable and solid..."¹.

Una versione rivisitata di questo modello è stata proposta da R. Osborne nel quadro di un' articolata riconsiderazione degli aspetti salienti della storia greca arcaica². L'emergere di Delfi come santuario internazionale e l'espansione greca oltremare sono considerati dallo studioso fenomeni distinti. Il prestigio che il santuario venne acquisendo a partire dalla fine dell'VIII secolo viene spiegato non alla luce di un suo precoce ruolo nel movimento coloniale, ma come conseguenza delle trasformazioni politiche che hanno segnato l'epoca arcaica: i gruppi che detenevano il potere o che intendevano affermarlo – a livello sia cittadino che regionale – avrebbero cercato nelle parole del dio la sanzione del loro operato. Delfi assunse pertanto un ruolo guida perché, grazie ai suoi interventi, sarebbero state ricomposte, nell'interesse dei gruppi dirigenti, situazioni politiche delicate e potenzialmente destabilizzanti. Per quanto riguarda la centralità del santuario in campo coloniale, sulla quale tanto insistono i fautori del modello 'tradizionale', essa sarebbe divenuta un dato di fatto solo in età classica quando gli insediamenti greci d'oltremare, nati nell'arcaismo da iniziative individuali e multietniche non strutturate, sarebbero venuti affermando la loro identità di colonie e avrebbero avuto, per questo motivo, l'esigenza di richiamarsi a una madrepatria certa. A giudizio dello studioso, le storie relative a interventi di Delfi riferiti all'epoca arcaica sono state concepite e utilmente impiegate in età classica per mitigare il ricordo di traumatiche espulsioni e consentire un'armoniosa ricomposizione del nuovo rapporto che si veniva istituendo fra madrepatria e colonia. Non è qui il caso di entrare nel merito del radicale 'revisionismo' che caratterizza questa ricostruzione dell'espansione greca arcaica, che è già

¹ I. MALKIN, *Networks and the Emergence of Greek Identity*, in I. MALKIN (ed.), *Mediterranean Paradigms and Classical Antiquity*, London - New York 2005, p. 61; cfr. ID., *Foundations*, in K.A. RAAFLAUB - H. VAN WEES (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Chichester, West Sussex 2009, p. 375.

² R. OSBORNE, *Greece in the Making, 1200-479 BC*, London - New York 1996, spec. pp. 202-207; ID., *Early Greek Colonization? The nature of Greek settlement in the West*, in N. FISHER - H. VAN WEES (eds.), *Archaic Greece: New Approaches and New Evidence*, London 1998, pp. 251-269 e cfr. ID., *Greek History*, London - New York 2004, pp. 23-38 (spec. 30), 138-139.

stato oggetto di ampie analisi critiche³. Ciò che importa osservare è che, a parere dello studioso, il nesso ecista - Delfi si è affermato nelle storie di fondazione in quanto proiezione narrativa nel passato di una pratica usuale a partire dal V secolo. È, in altri termini, la prassi coloniale vigente in epoca classica che avrebbe condizionato la struttura delle storie di fondazione che si sono venute elaborando in questa fase.

A dispetto delle differenze, le due ricostruzioni risultano accomunate dall'idea che la consultazione di Delfi da parte dell'ecista fosse un'usanza a cui era ritenuto doveroso attenersi, anche se nel primo caso la pratica è considerata già in vigore nelle prime fasi del movimento coloniale e nel secondo se ne riporta invece il manifestarsi al V secolo.

Nelle pagine che seguono si intende riesaminare la questione e interrogarsi, attraverso una rilettura delle fonti, sulla reale esistenza di una regola in questo senso. Nel riconsiderare le testimonianze antiche occorrerà prescindere dagli oracoli integrati nelle storie di fondazione: tali testi, che offrono in genere una rappresentazione amplificata del ruolo di Delfi e attribuiscono all'ecista un particolare, privilegiato, rapporto con l'oracolo, sono infatti prodotti *ex eventu*, frutto di una riflessione sul passato tesa a definire l'identità collettiva delle società che a tali profezie collegavano le proprie origini⁴. Quando e perché si sia avviato nelle città

³ I. MALKIN, *Exploring the Validity of the Concept of 'Foundation': a Visit to Megara Hyblaia*, in V.B. GORMAN - E.W. ROBINSON (eds.), *Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World Offered in Honor of A.J. Graham*, Leiden - Boston - Köln 2002, pp. 195-225; ID., *'Tradition' in Herodotus: The Foundation of Cyrene*, in P. DEROW - R. PARKER (eds.), *Herodotus and his World. Essays from a Conference in Memory of George Forrest*, Oxford 2003, pp. 153-170. Cfr. inoltre M. LOMBARDO, *Poleis e politeiai nel mondo "coloniale"*, in S. CATALDI (a cura di), *Poleis e Politeiai. Atti del Convegno Internazionale di Storia Greca (Torino, 29 maggio -31 maggio 2002)*, Alessandria 2004, pp. 355-357; ID., *I Greci in Dalmazia. Presenze e fondazioni coloniali*, in F. LENZI (a cura di), *Rimini e l'Adriatico nell'età delle guerre puniche. Atti del Convegno (Rimini 25-27 marzo 2004)*, Bologna 2006, pp. 22-24.

⁴ Sul nesso oracoli coloniali - storie di fondazione da ultimo J.-P. WILSON, *'Ideologies' of Greek Colonization*, in G. BRADLEY - J.-P. WILSON (eds.), *Greek and Roman Colonization. Origins, Ideologies and Interactions*, Swansea 2006, pp. 50-51, ma già esaurientemente J. FONTENROSE, *The Delphic Oracle*, Berkeley - Los Angeles - London 1978, pp. 142-144, opera questa tra le più importanti sull'oracolo di Delfi, ma anche tra le più bistrattate dalla critica, solo da poco incline a riconoscerne gli indubbi meriti (cfr. OSBORNE, *Greece in the Making*, cit., p. 371; L. MAURIZIO, *Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence*, "CIAnt", 16, 1997, pp. 310-313). Per un'analisi linguistico-testuale di alcuni oracoli di fondazione che ne evidenzia il carattere di elaborazione a posteriori, E. SUÁREZ DE LA TORRE, *Gli oracoli relativi alla colonizzazione della Sicilia e della Magna Grecia*, "QUCC", n.s. 48 (3), 1994, pp. 7-37. In generale, sulla costruzione 'intenzionale' del passato come elemento strutturante del-

coloniali questo processo di focalizzazione ideologica su Delfi non è questione che ci si propone di affrontare in questa sede. Ciò che qui interessa, tenendo fermo il noto criterio enunciato da Amandry (“la forme littéraire des oracles est une chose, la réalité des consultations en est une autre, la teneur des réponses et leur portée pratique en sont encore une autre”)⁵, è portare l’attenzione su quelle testimonianze che si riferiscono specificamente a visite a Delfi da parte di ecisti in procinto di partire per una spedizione oltremare e che possono essere considerate storicamente attendibili in quanto non rientrano nella tipologia narrativa delle κτίσεις. Per ogni singola consultazione di questo tipo sarà opportuno interrogarsi sulle circostanze in cui è avvenuta e sulle ragioni che possono averla determinata. Non ne sono attestate molte e va quindi senz’altro messa in conto la possibilità che ne siano di fatto avvenute più di quante sono a noi note. Quelle che conosciamo sono comunque sufficienti per sostenere che le ragioni che indussero alcuni ecisti a recarsi a Delfi non sono necessariamente riconducibili a un presunto obbligo morale per chi rivestiva tale ruolo. Quanto meno si può affermare che sussistono, di volta in volta, motivazioni più concrete e plausibili che possono aver reso opportuna una richiesta di responso. I moventi che portavano un potenziale fondatore al santuario non sembrano, insomma, differenti da quelli che regolavano le consultazioni ‘ordinarie’. I responsi coloniali, in quanto categoria a sé, sembrano esistere solo in quella parte della storiografia antica che conserva storie di fondazioni o che intende magnificare l’operato di Delfi e nella, ormai cristallizzata, rappresentazione del rapporto ecista - santuario delfico accreditata dai moderni.

Nel V secolo sono state organizzate numerose spedizioni coloniali e Delfi ha svolto un’intensa, e ben documentata, attività oracolare⁶. Conviene dunque partire proprio dal V secolo e seguire un percorso a ritroso nel tempo.

Se si considerano, anzitutto, le imprese coloniali ateniesi, a prescindere dalle cleruchie, non si può non rilevare la profusione di oracoli che le ha giustificate e accompagnate⁷. Oracoli non vuol dire solo pronuncia-

l’identità collettiva, 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.

⁵ P. AMANDRY, *Oracles, Littérature et Politique*, “REA”, 61, 1959, p. 412.

⁶ H. BOWDEN, *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*, Cambridge 2005, pp. 38-39.

⁷ R. PARKER, *Greek States and Greek Oracles*, in P.A. CARTLEDGE - F.D. HARVEY

menti delfici né vaticini emessi in risposta a una precisa domanda, ma anche profezie, di diversa origine e provenienza, che in parte erano state messe per iscritto ed erano confluite in apposite raccolte, custodite e curate dai *chresmologi*⁸, e in parte circolavano in forma orale e venivano ‘ricordate’ ossia recuperate, ma talora anche elaborate *ad hoc*, quando le circostanze parevano giustificare l’applicazione⁹. Il presupposto che ha reso possibile il formarsi di queste raccolte scritte così come la conservazione orale di antichi oracoli è la convinzione che i vaticini, di origine apollinea o altra, non fossero di applicazione circoscritta, ma potessero essere utilizzati anche in circostanze diverse da quelle che ne avevano sollecitato l’emissione. Valeva quindi la pena di ‘tesaurizzarli’ perché essi costituivano un repertorio che non aveva scadenza e nel quale si poteva sempre trovare una profezia che era, o sembrava, calzante¹⁰. Ad Atene nel V secolo circolavano moltissimi oracoli di questo tipo e ad essi si faceva abitualmente riferimento in molti momenti, anche di importanza saliente, della vita pubblica¹¹.

Nel novero delle profezie ‘tesaurizzate’, o forse approntate per l’occasione, rientrano i *λόγια* a cui si appella Temistocle nel discorso che Erodoto gli attribuisce nell’imminenza dello scontro decisivo con i Persiani nel 480¹². Dopo aver a lungo cercato, con articolate argomentazioni, di dissuadere Euribiade dall’arretrare la linea di difesa da Salamina all’Istmo, Temistocle si rivolge, secondo Erodoto, allo spartano e con tono

(eds.), *CRUX. Essays in Greek History presented to G.E.M. De Ste. Croix on his 75th Birthday*, London 1985, pp. 306-307.

⁸ La bibliografia sui *chresmologi* è molto vasta e registra opinioni diverse anche in merito al loro rapporto con la categoria dei *manteis*: FONTENROSE, *op.cit.*, pp. 152-165; L. PRANDI, *Considerazioni su Bacide e le raccolte oracolari greche*, in M. SORDI (a cura di), *La profezia nel mondo greco*, CISA XIX, Milano 1993, pp. 51-62; H. BOWDEN, *Oracles for Sale*, in P. DEROW - R. PARKER (eds.), *Herodotus*, cit., pp. 256-274; Id., *op.cit.*, pp. 11, 34-36, 149-150; J. DILLERY, *Chresmologues and Manteis: Independent Diviners and the Problem of Authority*, in S. ILES JOHNSTON - P.T. STRUCK (eds.), *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, Leiden - Boston 2005, pp. 167-231; R. PARKER, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford 2005, pp. 111-115; M.A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkely - Los Angeles - London 2008, pp. 58-65.

⁹ Cfr. THUC., II, 54.

¹⁰ H.W. PARKE - D.E.W. WORMELL, *The Delphic Oracle*, Oxford 1956, II, p. XIV; MAURIZIO, *art.cit.*, p. 327 (“... oracles, whatever their original venue, are preeminently true throughout all time”). Sul riciclaggio degli oracoli, cfr. anche D. ASHERI, *Erodoto e Bacide. Considerazioni sulla fede di Erodoto negli oracoli (Hdt. VIII 77)*, in M. SORDI (a cura di), *La profezia*, cit., p. 71.

¹¹ BOWDEN, *art. cit.*, pp. 270-272.

¹² D. ASHERI - (A. CORCELLA - A. FRASCHETTI), *Erodoto. Le Storie. Libro VIII. La vittoria di Temistocle*, Milano 2003, p. 263.

accalorato fa ricorso alla minaccia di un'emigrazione ateniese a Siris "che è già nostra da tempo e che secondo gli oracoli (τὰ λόγια λέγει) spetta a noi colonizzare"¹³. La minaccia non ha avuto seguito, ma è comunque significativo che all'inizio del V secolo un progetto coloniale sia stato presentato fondando la propria pretesa su parole oracolari attinte al grande repertorio dei vaticini in circolazione.

Le testimonianze relative al prosieguo del V secolo indicano che le spedizioni coloniali ateniesi continuarono a essere predisposte sulla base di oracoli disponibili e senza il ricorso a preliminari consultazioni delfiche. Se niente di certo si può dire, sotto questo aspetto, riguardo alla 'colonia fantasma' di Brea, sorta nell'area tracica o nella Calcidica poco dopo la metà del V secolo¹⁴, meglio documentata è la situazione relativamente a Thurii. L'epiteto di *Thuriomanti*, con il quale Aristofane irride il collegio dei dieci incaricati della fondazione¹⁵, e appellativi come *χρησιμολόγος*, *μάντις*, *ἔξηγητῆς* conservati dalla tradizione scoliastica e lessicografica con riferimento a Lampone¹⁶, che di tale collegio fu l'esponente di maggior rilievo, lasciano trasparire l'importanza attribuita alla propagazione di opportuni e mirati oracoli dagli organizzatori della spedizione.

Sempre in relazione a Thurii è stato tramandato anche un vaticinio di matrice specificamente apollinea: ne ha conservato memoria Diodoro nel corso del suo ampio, ancorché poco lineare, racconto delle complesse vicende che sfociarono nella fondazione della città¹⁷. La profezia, di

¹³ HDT., VIII, 62, 2: ... ἡ περ ἡμετέρη τέ ἐστι ἐκ παλαιού ἔτι, καὶ τὰ λόγια λέγει ὕπ' ἡμέων αὐτῶν δεῖν κτισθῆναι. Sugli interessi occidentali di Temistocle, cfr. il recente riesame di A. MELE, *Atene e la Magna Grecia*, in *Atene e l'Occidente. I grandi temi. Atti del Convegno Internazionale (Atene 25-27 maggio 2006)*, Atene 2007, pp. 242-251.

¹⁴ Nel decreto per la fondazione di Brea (IG I³ 46, ll. 8-9) è menzionato un collegio di dieci ἀποικιστάι..., incaricati di compiere sacrifici al fine di trarne auspici per la colonia (hoi ἀπ[οικιστ/αὶ καλλ]ιερεῖσαι ἡυπέρ τῆς ἀποικίας), ma ciò non è sufficiente per supporre che alle pratiche sacrali fosse connessa una valorizzazione di λόγια [così invece A. GIULIANI, *Atene e l'oracolo delfico*, in M. SORDI (a cura di), *La profezia*, cit., p. 84], tanto più che le integrazioni epigrafiche, anche se generalmente accolte, non sono esenti da problemi, cfr. A.J. GRAHAM, *Colony and Mother City in Ancient Greece*, Chicago 1983², pp. 35 e 228. La definizione di 'colonia fantasma' è di LOMBARDO, *I Greci in Dalmazia*, cit., pp. 22-23.

¹⁵ ARISTOPH., *Nub.*, 332 e *Schol. ad loc.*

¹⁶ Su Lampone e le fonti che lo riguardano, M. LOMBARDO, *Da Sibari a Thurii*, in *Sibari e la Sibaritide. Atti del XXXII Conv. di Studi sulla Magna Grecia (7-12 ottobre 1992)*, Taranto 1993, pp. 310-312.

¹⁷ DIOD., XII, 10-11; G. DE SENSI SESTITO, *La fondazione di Sibari-Thurii in Diodoro*, "RIL", 110, 1976, pp. 243-258, LOMBARDO, *Da Sibari a Thurii*, cit., pp. 299-314; M. BUGNO, *Da Sibari a Thurii. La fine di un impero*, Naples 1999, pp. 119-121.

cui è riportato il testo¹⁸, non è esplicitamente attribuita a Delfi, ma questo è ciò che il passo sembra voler suggerire, visto che si parla di un responso appositamente ricevuto da Apollo per l'occasione. Questa testimonianza ha fatto pensare a una consultazione della Pizia da parte di Lampone, che avrebbe predisposto l'impresa con il supporto di oracoli 'chresmologici', ma si sarebbe poi recato a Delfi per ottenere dal santuario la 'doverosa' sanzione apollinea¹⁹. Non tutti però sono disposti ad ammettere la storicità di tale richiesta oracolare²⁰. È stato infatti notato che il vaticinio riportato da Diodoro non risulta indirizzato a Lampone o agli Ateniesi bensì ai coloni peloponnesiaci che presero parte all'impresa, dei quali viene, tra l'altro, sottolineata anche la consistenza numerica. Ciò ha indotto plausibilmente a ritenere che la tradizione relativa a questo oracolo 'delfico' – forse un responso preesistente e recuperato per l'occasione – si sia formata nel 434/3 quando a Thurii insorse un dissidio fra coloni di origine ateniese e peloponnesiaca riguardo alla città da considerare come madre-patria e all'identità del fondatore²¹. In una situazione nella quale ciascuno dei due gruppi cercava di sopravanzare le pretese del gruppo avverso, poteva risultare vantaggioso per i coloni peloponnesiaci accreditare l'idea di essere stati i destinatari primi di un presunto oracolo di fondazione, enfatizzando al tempo stesso il loro contributo, in termini di uomini, alla nascita della città.

Se dunque nessun intervento delfico può essere presupposto in relazione alla nascita di Thurii, è certa invece la consultazione dell'oracolo da parte dei coloni pochi anni dopo la fondazione²², nella fase di contrasto interno a cui si è appena fatto cenno. A fronte di una situazione di grave conflittualità interna, che avrebbe potuto sfociare in un'irrimediabile spaccatura del corpo civico, il ricorso alla parola del dio si rese opportuno per trovare una soluzione alla quale i cittadini della neonata Thurii non erano stati in grado di giungere da soli. Il responso, apparente-

¹⁸ DIOD., XII, 10, 4-5: 'Ἀθηναῖοι δὲ συμπράξιν ἐπαγγειλάμενοι, δέκα ναῦς πληρώσαντες ἀπέστειλαν τοῖς Συβαρίταις, ὧν ἡγεῖτο Λάμπων τε καὶ Ξενοκρίτος· ἐκήρυξαν δὲ κατὰ τὰς ἐν Πελοποννήσῳ πόλεις κοινοποιούμενοι τὴν ἀποικίαν τῷ βουλευμένῳ μετέχειν τῆς ἀποικίας. ὑπακουσάντων δὲ πολλῶν καὶ λαβόντων χρῆσμον παρὰ τοῦ Ἀπόλλωνος, ὅτι δεῖ κτίσαι πόλιν αὐτοῦς ἐν τούτῳ τῷ τόπῳ, ὅπου μέλλουσιν οἰκεῖν μέτρῳ ὕδωρ πίνοντες, ἀμετρὶ δὲ μᾶζαν ἔδοντες, κατέπλευσαν εἰς τὴν Ἰταλίαν...

¹⁹ I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987, p. 101.

²⁰ La questione è discussa da A. GIULIANI, *La città e l'oracolo*, Milano 2001, pp. 104-106.

²¹ DIOD., XII, 35.

²² DIOD., XII, 35, 3.

mente salomonico, ma di fatto sfavorevole agli Ateniesi, ai quali fu sottratto il ruolo di referenti primari della colonia da loro voluta, comportò l'attribuzione al dio stesso del titolo di ecista²³.

Anche in altri casi l'intervento di Delfi nella vita di una colonia è documentato non all'atto della fondazione, ma nel momento in cui la comunità si trovò a fronteggiare gravi problemi o a dover prendere decisioni difficili. Ciò si verificò, per esempio, a Epidamno nel 435, quando si trattò di cambiare madrepatria, decisione questa che metteva in gioco legami etico-sacrali quali quelli che univano madrepatria e colonia e che aveva nel contempo significative e immediate ricadute nello scacchiere politico internazionale, con particolare riguardo al riallineamento delle alleanze²⁴. Non dissimile appare il caso di Apollonia in Illiria dove, dietro al problema del mutamento del nome originario della città (Gylakeia), per il quale si ricorse all'oracolo, sembra doversi riconoscere una presa di distanza dalla madrepatria, Corinto, dopo la caduta della tirannide a cui si doveva l'invio dell'ecista eponimo Gylax²⁵. Il ruolo di Delfi era precisamente quello di aiutare una comunità divisa, o comunque non in grado di risolvere una situazione critica, a trovare una via d'uscita ai propri problemi e non quello, che i moderni le hanno cucito addosso, di dare la propria benedizione a ogni nuova città in procinto di nascere.

Pochi anni dopo l'impresa di Thurii gli Ateniesi si impegnarono nella colonizzazione di Anfipoli, fondata nel 437 sotto la guida di Agnone, dopo una tormentata serie di tentativi greci di insediarsi nell'area dello Strimone, abitata dalla tribù tracia degli Edoni²⁶. Nessuna fonte ricorda esplicitamente un intervento preliminare di Delfi, ma un oracolo, che indicava come condizione per la riuscita dell'impresa la traslazione in terra tracia

²³ Apollo poté essere proclamato ecista poiché tale ruolo è connesso alla funzione di 'fondatore di città', che è gli è propria, cfr. M. LOMBARDO, *Le concezioni degli Antichi sul ruolo degli oracoli nella colonizzazione greca*, "ASNP", s. III, 2, 1972, pp. 70-75. Tale proclamazione non implica che sia avvenuta una consultazione delfica prima della partenza, come pure si è ipotizzato, PARKER, *Greek States*, cit., p. 307.

²⁴ THUC., I, 25, 1; sulla valenza sacrale del rapporto madrepatria-colonia, che si configura, almeno a partire dal V secolo, come un rapporto di parentela e presuppone legami di pietà filiale (cfr. POLYB., XII, 9, 3: ὡς γονεῦσι πρὸς τέκνα), S. MAZZARINO, *Metropoli e colonie*, in *Metropoli e colonie di Magna Grecia. Atti del III Conv. di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 13-17 ottobre 1963)*, Napoli 1964, pp. 55-56; S. HORN-BLOWER, *A Commentary on Thucydides*, II, Oxford 1996, pp. 62-63.

²⁵ I. MALKIN, *What's in a name? The Eponymous Founders of Greek Colonies*, "Athenaeum", 63, 1985, pp. 123-125.

²⁶ HDT., V, 126; IX, 75; THUC., I, 100, 3; IV, 102, 1-4; DIOD., XI, 70, 5; XII, 68, 1-3; PAUS., I, 29, 4-5; *Schol. Aesch., leg.*, 31.

delle reliquie dell'eroe locale Reso, morto a Troia, è tramandato da Polieno, unica fonte in proposito²⁷. Questa profezia è stata attribuita a Delfi in base alla presunta 'regola ecistica'²⁸, ma ciò che si legge nel testo di Polieno è che gli Ateniesi avevano a disposizione un oracolo (ἦν γὰρ καὶ λόγιον Ἀθηναίοις τοιόνδε) e il termine utilizzato per indicare la profezia (λόγιον) non è di solito usato per vaticini appena pronunciati²⁹. Se non si vuole comunque dare eccessivo peso alla terminologia, che potrebbe anche non essere rigorosa in un autore tardo come Polieno, e se si preferisce non rinunciare ad attribuire un'origine pitica al vaticinio si può pensare a una consultazione motivata dalle vicende, particolarmente sofferte, che hanno costituito l'antefatto dell'impresa e che potrebbero aver indotto Agnone a cercare un modo per conciliarsi il favore divino³⁰.

Per quanto riguarda infine la pressoché coeva spedizione di Diotimo a Neapolis, avvenuta alla fine degli anni '40 o poco dopo, anche in questo caso è ricordato un oracolo, di origine non specificata (χρησμός), ma che non può essere messo in relazione alla nascita della città dato che l'impresa di Diotimo si configura non come una fondazione ma come un 'rincalzo coloniale'. Si trattò infatti dell'invio di un contingente di Ateniesi, di Calcidesi d'Eubea e di Pitecusani in una *nea polis* sorta qualche anno prima³¹. Nella testimonianza di Timeo, che è la fonte principale sull'oracolo³², il vaticinio verte sulla celebrazione di sacrifici e l'istituzione

²⁷ POLYAEN., VI, 53. Il contesto è quello, topico, di una storia di μῆτις caratterizzata dal prevalere dell'astuzia dei Greci sulla dabbenaggine degli indigeni. Il trucco 'del giorno e della notte' ricorre anche in altri racconti (DION. HAL., A.R., XIX, 3, per Callipolis; STRAB., VI, 1, 15, per Metaponto).

²⁸ PARKE-WORMELL, *op. cit.*, I, p. 187 (ma con meno determinazione, II, pp. 58-59 n. 133); MALKIN, *Religion*, cit., pp. 81-82.

²⁹ W. K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, III, Berkely - Los Angeles - London 1979, p. 319, nota 65.

³⁰ Cfr. PARKER, *Greek States*, cit., pp. 306-7; GIULIANI, *op.cit.*, pp. 106-107. Quanto al recupero delle ossa di Reso, suggerito dall'oracolo, è possibile che esso sia avvenuto, in conformità con una prassi ampiamente attestata nel mondo greco, A. COPPOLA, *L'eroe ritrovato. Il mito del corpo nella Grecia classica*, Venezia 2008. In questo caso lo scopo della performance può essere stato quello di assicurarsi l'appoggio di un temibile esponente dell'orizzonte religioso tracio, Ph. BORGEAUD, *Rhésos et Arganthoné*, in ID., *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt*, Genève 1991, p. 55 oppure, ma l'ipotesi è meno suggestiva, quello di conciliarsi il favore delle tribù locali, Z. H. ARCHIBALD, *The Odrysian Kingdom of Thrace*, Oxford 1998, p. 117. È comunque preferibile prescindere, in questo contesto, dal Reso attribuito a Euripide, di datazione alquanto problematica, F. JOUAN, *Euripide. Tragédies. Rhésos*, Paris 2004, pp. XLI-XLV.

³¹ F. RAVIOLA, *Napoli Origini*, Roma 1995.

³² *FGrHist*, 566 F 98; cfr. STRAB., V, 4, 7.

di giochi che vengono a inserirsi, e dunque presuppongono, una comunità già strutturata dal punto di vista politico-culturale³³.

Nel complesso, tenuto conto del frequente ricorso a Delfi da parte degli Ateniesi nel V secolo e dell'incidenza della parola profetica del dio nella vita pubblica³⁴, le consultazioni oracolari nell'imminenza di una spedizione coloniale si riducono a ben poca cosa. Al massimo, come si è visto, si può presupporre una visita al santuario da parte di Agnone per propiziare la fondazione di Anfipoli, ma non è detto che non sia anche questa una forzatura. Non sembra dunque corretto affermare, come pure è stato fatto, che nella seconda metà del V secolo, gli Ateniesi orientarono la loro politica religiosa in modo indipendente da Delfi, ma solo che essi dispiegarono la loro attività coloniale senza richiedere la sanzione del dio³⁵. Fu questa una scelta innovativa, una sorta di nuovo corso che veniva a modificare una prassi tradizionale?³⁶ A priori è difficile ammetterlo visto che uno strappo del genere in una materia tanto delicata, che investiva sia il rapporto della città con Apollo Pizio sia le aspettative di una comunità nascente, era un rischio che nessuno avrebbe potuto corre a cuor leggero. Se il codice di comportamento panellenico avesse prescritto che l'ecista dovesse recarsi a Delfi prima della partenza difficilmente gli Ateniesi, che non hanno mancato di consultare l'oracolo in varie occasioni nel corso del V secolo, avrebbero smesso di farlo. La questione va dunque posta in termini diversi interrogandosi non sulle ragioni della presunta deviazione degli Ateniesi da un'usanza consolidata, ma sulla reale esistenza di tale usanza.

Il confronto con il comportamento degli Spartani in occasione della fondazione di Eraclea Trachinia è illuminante, non in quanto indice del loro rispetto di regole disattese dagli Ateniesi né di una loro maggiore considerazione per l'oracolo³⁷, bensì come segno che la consultazione della

³³ RAVIOLA, *op.cit.*, p. 85.

³⁴ BOWDEN, *op.cit.*

³⁵ GIULIANI, *art.cit.*, ma più cautamente *op.cit.*, pp. 102-109.

³⁶ Così PARKER, *Greek States*, cit., pp. 306-307; ID., *Athenian Religion Abroad*, in R. OSBORNE - S. HORNBLLOWER (eds.), *Ritual, Finance, Politics. Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford 1994, pp. 339-340.

³⁷ È vero che gli Spartani consultarono Delfi all'inizio della guerra del Peloponneso (THUC., I, 118, 3) mentre non è ricordato un passo analogo da parte degli Ateniesi, ma sulle ragioni che determinarono la decisione spartana, BOWDEN, *art.cit.*, p. 271. Nel V secolo tanto Sparta quanto Atene hanno cercato il favore dell'oracolo, S. HORNBLLOWER, *A Commentary on Thucydides*, I, Oxford 1991, p. 169 [ma "l'oracolo dell'aquila" che gli Ateniesi avrebbero ricevuto intorno al 450 è di dubbia origine delfica, FONTENROSE, *op.cit.*, p. 327 Q 180; pp. 150-151]. Alla vigilia della guerra, Delfi ha

Pizia era riservata a situazioni non ordinarie che, in quanto tali, rendevano auspicabile un'esplicita approvazione del dio. Particolari furono, in effetti, le circostanze della fondazione di Eraclea Trachinia soprattutto per quanto riguardava, in prospettiva, il rapporto tra la nuova fondazione e l'Anfizionia, il che spiega bene perché gli Spartani non si mossero prima di aver ricevuto il beneplacito di Delfi.

La fondazione della colonia fu promossa da Sparta nel 426, su sollecitazione dei Trachini e degli abitanti della Doride, vessati dalle vicine popolazioni del monte Eta³⁸. Gli Spartani, a quanto si ricava da Tucidide, diedero seguito alla richiesta sia per motivi di ordine affettivo – la Doride era considerata la loro terra d'origine (μητρόπολις)³⁹ – sia perché l'invito rispondeva a loro precise esigenze strategiche. Fu dunque predisposta la spedizione alla quale presero parte Spartani e perieci nonché altri coloni invitati con un bando panellenico, con l'esclusione di Achei, Ioni e alcuni altri. A questo contingente misto si unirono i Trachini e altre popolazioni della zona. Prima di dare il via alle operazioni, puntualizza Tucidide, gli Spartani consultarono l'oracolo di Delfi e solo dopo avere ricevuto l'approvazione al loro progetto diedero inizio all'impresa⁴⁰.

Questo riferimento a una consultazione delfica collegata a una fondazione è un *unicum* nell'opera di Tucidide, che a più riprese si occupa di spedizioni coloniali e per esse dimostra non poco interesse⁴¹ che mai si risolve però, eccettuato il caso in esame, in notazioni su interventi delfici inerenti l'impresa. Eppure i suoi riferimenti a oracoli, di cui talora discute anche l'interpretazione, sono frequenti⁴² ed è indubbia la sua attenzione per gli aspetti consuetudinari del diritto coloniale, come risulta dalla

dimostrato parzialità verso gli Spartani, ma gli Ateniesi, ancorché memori di ciò (THUC., II, 54, 4), non hanno per questo smesso le loro consultazioni, PARKER, *Greek States*, cit., pp. 325-326.

³⁸ THUC., III, 92.

³⁹ Cfr. THUC., I, 107, 2.

⁴⁰ THUC., III, 92, 5.

⁴¹ R.T. RIDLEY, *Exegesis and Audience in Thucydides*, "Hermes", 109, 1981, pp. 39-40 e cfr. p. 44 ("colonisation is clearly a personal interest to which he pays constant attention, apparently not particularly essential for his readers").

⁴² N. MARINATOS, *Thucydides and Oracles*, "JHS", 101, 1981, pp. 138-140. L'atteggiamento di Tucidide nei confronti della divinazione e, più in generale, della religione è questione molto dibattuta. Si veda in merito la recente messa a punto di W.D. FURLEY, *Thucydides and Religion*, in A. RENGAKOS - A. TSAKMAKIS (eds.), *Brill's Companion to Thucydides*, Leiden - Boston 2006, pp. 415-438, con chiara distinzione tra le convinzioni personali di Tucidide in materia religiosa (difficilmente accertabili) e la sua valutazione del fenomeno religioso come elemento chiave per spiegare scelte e comportamenti delle parti coinvolte nella guerra oggetto della sua narrazione.

notazione sul *παλαιὸς νόμος* che prevedeva l'invio di un ecista dalla madrepatria in occasione della fondazione di una sub-colonia⁴³.

Al silenzio tucidideo sul binomio oracoli-colonizzazione non è stato dato particolare peso dagli studiosi, in base all'implicito presupposto secondo il quale non necessita di essere menzionato ciò che è usanza a tutti nota e che tutti danno per scontata. Ma, se è così, perché Tucidide ha fatto eccezione per Eraclea Trachinia e proprio in un passo che reca i segni non di una stesura affrettata, ma di una lunga e ponderata elaborazione⁴⁴? Non è forse il caso di pensare che dietro alla decisione spartana di chiedere l'avvallo di Delfi per questa fondazione possano esserci ragioni legate alla natura dell'impresa e non la presunta 'regola ecistica'? Lo stesso Malkin ha ammesso che la sanzione delfica fu richiesta in questo caso "non solo perché era consuetudine", ma anche in considerazione delle circostanze particolarmente delicate in cui avvenne la fondazione. Si trattava infatti, a suo giudizio, di fare accettare ai Trachini la perdita della loro individualità politica, soppiantata dalla colonia che stava per nascere sotto l'egida di Sparta. La Pizia potrebbe avere attuato, con il suo pronunciamento, un'opera di mediazione, magari anche suggerendo la scelta di Eracle come eponimo, che doveva risultare particolarmente gradita sia ai Trachini sia agli Spartani⁴⁵. Un'altra, forse più plausibile, spiegazione del ricorso spartano a Delfi tiene conto degli interessi spartani per l'Anfizionia e del fatto che uno dei moventi dell'impresa fu il desiderio degli Spartani di acquisire uno dei due voti dei Maliesi⁴⁶. Anche se Tucidide non ha colto questo aspetto, la fondazione di Eraclea Trachinia appare collegata alla politica di controllo del santuario, ed è pertanto comprensibile che prima di impegnarsi nell'impresa gli Spartani abbiano deciso di chiedere l'approvazione di Delfi. Non c'è, insomma, nulla di paradigmatico dal punto di vista della prassi coloniale nel comportamento tenuto dagli Spartani in questa occasione: per la loro impresa il *placet* di Delfi era opportuno non in osservanza a un'ipotetica consuetudine alla quale gli ecisti, e più in generale i coloni, non potevano sottrarsi, ma in quanto si trattava di una fondazione che aveva precisi risvolti anfizionici.

⁴³ THUC., I, 24, 2.

⁴⁴ HORNBLLOWER, *A Commentary on Thucydides*, I, cit., p. 501.

⁴⁵ I. MALKIN, *Myth and Territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge 1994, pp. 233-234.

⁴⁶ HORNBLLOWER, *A Commentary on Thucydides*, I, cit., pp. 501-502; ID., *The Religious Dimension to the Peloponnesian War, or, What Thucydides Does Not Tell Us*, "HSPH", 94, 1992, pp. 186-190.

Da ambiente spartano proviene anche la testimonianza più famosa e più spesso citata a fondamento dell'idea che la consultazione dell'oracolo di Delfi fosse un atto ineludibile per l'ecista. Si tratta della vicenda di Dorieo che, a detta di Erodoto⁴⁷, partì per la Libia senza aver chiesto al dio dove avrebbe dovuto impiantare la colonia che aveva intenzione di fondare e senza aver compiuto alcuno degli adempimenti prescritti⁴⁸ e che fu costretto a ritornare a Sparta dopo aver fallito l'impresa. Una seconda spedizione, diretta in Occidente e suggerita in prima battuta dai vaticini di Laio, era stata invece avviata dopo aver ricevuto il parere apparentemente favorevole dalla Pizia.

Da questo racconto è stata desunta, con rare voci di dissenso, l'esistenza di una norma, che Dorieo avrebbe infranto nel primo caso e rispettato nel secondo⁴⁹. Nell'interpretazione più estensiva tale regola è stata proiettata indietro nel tempo e considerata già vigente agli albori dell'esperienza coloniale⁵⁰; altri l'hanno invece riferita al tempo di Dorieo e dunque al VI secolo e non prima⁵¹ e altri ancora l'hanno riportata al tempo di Erodoto⁵². Il senso attribuito alla storia è comunque lo stesso in tutti e tre i casi.

Il brano in questione si compone di due parti che fanno riferimento, la prima, a un oracolo che avrebbe dovuto essere richiesto e non lo fu e la seconda a un oracolo effettivamente ricevuto. Le due sezioni, ancorché vicine e collegate, non hanno lo stesso andamento narrativo e si differenziano l'una dall'altra in modo piuttosto netto in quanto la prima ha una forte impronta interpretativa mentre nella seconda prevale l'intento espositivo. La correlazione, implicita ma evidente, che Erodoto istituisce, nel-

⁴⁷ HDT., V, 42-43. Tra i contributi recenti su Dorieo si segnalano, S. DE VIDO, *Gli Elimi. Storie di contatti e di rappresentazioni*, Pisa 1997, pp. 172-194; V. KRINGS, *Carthage et les Grecs c. 580-480 av. J.-C.*, Leiden - Boston - Köln, 1998, pp. 161-215; L. BRACCESI, *L'enigma Dorieo*, Roma 1999.

⁴⁸ Su tali adempimenti (νομιζόμενα), S. HORNBLLOWER, *The Dorieus episode and the Ionian Revolt (5.42-8)*, in E. IRWIN - E. GREENWOOD (eds.), *Reading Herodotus. A Study of the Logoi in Book 5 of Herodotus' Histories*, Cambridge 2007, pp. 169-170. Tra le prescrizioni tradizionali erano probabilmente inclusi sacrifici come quelli menzionati nel decreto per Brea (cfr. *supra*, nota 14).

⁴⁹ Tra quanti dissentono, A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, III, Paris 1880, p. 131 nota 1; R.W. MACAN, *Herodotus. The Fourth Fifth, and Sixth Books*, I, London 1895, p. 184. Dissente anche OSBORNE, *art.cit.*, p. 267, coerentemente con il suo modello interpretativo che prevede l'uso della sanzione coloniale delfica solo a partire dal V secolo.

⁵⁰ MALKIN, *Religion*, cit., pp. 28 e 79-80.

⁵¹ A. MELE, *Le anomalie di Pithecosa*, in "Incidenza dell'antico", 1, 2003, p. 31.

⁵² A.J. GRAHAM, *The Colonial Expansion of Greece*, in CAH², III, 3 (1982), p. 144.

la prima parte, tra mancata consultazione dell'oracolo e fallimento dell'impresa di Dorieo è infatti espressione di un suo personale punto di vista, che può essere spiegato in vario modo⁵³, ma dal quale non può essere desunta l'esistenza di una 'regola', moralmente impegnativa, vigente e collettivamente riconosciuta: che il sentire di Erodoto non corrispondesse a quello degli Spartani e soprattutto a quello di Dorieo è indicato dal fatto che questi dimostra, con il suo agire, di avere avuto un'idea ben diversa degli ambiti di competenza delfica e dei comportamenti richiesti al responsabile di un'impresa coloniale. Non riteneva, evidentemente, che la scelta del luogo in cui insediarsi dovesse essere affidata a Delfi né doveva essere stato sfiorato dall'idea che la mancata consultazione preliminare della Pizia potesse rappresentare una deviazione dalla retta via. La sua posizione dinastica e l'educazione ricevuta in un ambiente permeato di religiosità, se non anche di superstizione, come quello spartano, difficilmente gli avrebbero consentito di non tenere conto di regole vincolanti in campo religioso. La sua mancata visita a Delfi non può dunque essere spiegata, accogliendo il punto di vista di Erodoto, come conseguenza dello sdegno per la negata accessione al trono, che gli avrebbe annebbiato la mente al punto di fargli dimenticare le norme di comportamento richieste a un ecista e soprattutto a un uomo del suo rango, ma come una scelta normale e per nulla scandalosa. La mantica era sicuramente fondamentale nella vita pubblica e privata degli antichi e dunque anche nella prassi coloniale, come esplicitamente ricorda Luciano⁵⁴, ma non necessariamente, come si è già osservato, nella forma di consultazione delfica: gli oracoli a disposizione costituivano un repertorio ampio e variegato da cui attinge-

⁵³ Si può pensare, con C. CALAME (*Mito e storia nell'Antichità greca*, Bari 1999, p. 203), che la centralità attribuita da Erodoto all'Apollo delfico abbia motivazioni eminentemente narrative ossia risponda al desiderio di "riportare all'interno della tradizione della grande poesia epica il racconto in prosa di fatti ed azioni motivati esclusivamente dalla volontà umana o da circostanze materiali" oppure che essa rifletta il suo convincimento riguardo agli interventi della divinità nelle vicende umane, da ultimo BOWDEN, *op.cit.*, pp. 72-73 e cfr. p. 107. Da accantonare invece l'idea di Erodoto portavoce della "propaganda delfica" (R. CRAHAY, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956, 142-147). Sulla correlazione erodotea tra mancata consultazione di Delfi e fallimento dell'impresa, cfr. T. HARRISON, *Divinity and History. The Religion of Herodotus*, Oxford 2000, p. 154.

⁵⁴ LUCIAN., *Astr.*, 23: "Ἀπερ οἱ παλαιοὶ ἰδόντες μάλιστα μαντήρησιν ἐχρέοντο καὶ οὐ πάρεργον αὐτὴν ἐποιέοντο, ἀλλ' οὔτε πόλιας ὤκισον οὔτε τείχεα περιεβάλλοντο οὔτε φόνους ἐργάζοντο οὔτε γυναικας ἐγάμεον, πρὶν ἂν δὴ παρὰ μάντεων ἀκοῦσαι ἕκαστα.

re e Dorieo, nella fase di progettazione dell'impresa libica, ebbe modo di evocarne forse anche più di uno⁵⁵.

Se, in definitiva, rientra nella norma il fatto che la prima partenza di Dorieo non sia stata propiziata da un oracolo delfico, altrettanto normale appare la sua decisione di recarsi successivamente a Delfi nell'imminenza della seconda spedizione. A questo proposito, diversamente da quanto avviene nel primo caso, Erodoto non fa prevalere il suo personale punto di vista e mantiene un tono più distaccato. L'impressione è che intenda qui registrare, più che commentare, ciò che è avvenuto: dopo essere rientrato a Sparta, Dorieo ricevette il consiglio di un certo Anticare di Eleone che, basandosi sui vaticini di Laio, gli suggeriva di recarsi in Sicilia, nella regione di Erice. Questa volta Dorieo si recò a Delfi per chiedere alla Pizia se avrebbe conquistato la regione verso la quale si stava dirigendo. Ottenuta una risposta positiva alla sua domanda si imbarcò alla volta dell'Italia. Questa consultazione, nella quale la domanda appare formulata secondo le modalità tipiche delle interrogazioni oracolari, attraverso le quali si chiedeva alla divinità di esprimersi in merito a delle possibilità indicate dal consultante⁵⁶, si è resa opportuna proprio in considerazione dello smacco subito da Dorieo nella precedente occasione. È una rassicurazione che il principe spartano cerca questa volta ed è comprensibile che l'abbia cercata, visto che si era impegnato a ritentare un'impresa non solo rischiosa, ma nella quale metteva in gioco il suo prestigio e il suo futuro, dopo avere clamorosamente fallito una prima volta. Un'altra occasione non si sarebbe ripresentata e di questo Dorieo doveva essere pienamente consapevole. Quello che sembra comunque potersi escludere è che si sia recato a Delfi per fare ammenda di un'ipotetica precedente trascuratezza o mancanza di rispetto per l'oracolo, vista l'assenza di nesso tra il 'mancato oracolo', che Erodoto gli imputa di non avere richiesto – e che avrebbe dovuto prevedere la domanda su “dove andare” – e quello, di tenore diverso e di ben più limitata portata, da lui effettivamente sollecitato, che

⁵⁵ MALKIN, *Myth and Territory*, cit., pp. 194-201.

⁵⁶ La domanda posta da Dorieo era “se avrebbe preso la terra dove si accingeva ad andare”, formulazione che risponde a ciò che in genere i richiedenti si aspettavano dall'oracolo, ovvero che si esprimesse in merito alla possibilità indicata, PARKER, *Greek States*, cit., p. 299. La richiesta di Dorieo non ha dunque niente di particolare e non può essere fatta rientrare nella ipotetica categoria delle 'richieste alla maniera di un re' distinte dalle 'richieste alla maniera di un ecista'. Tale distinzione, suggerita da MALKIN (*Religion*, cit., pp. 79-80; *Myth and Territory*, cit., p. 194), dipende dal presupposto che l'ecista dovesse chiedere all'oracolo dove andare: questa sarebbe infatti la tipica “richiesta alla maniera dell'ecista”.

mirava soltanto a ottenere l'approvazione per un'impresa già predisposta e con meta stabilita⁵⁷.

Ciò che si ricava dalla storia di Dorieo raccontata da Erodoto, e dalla distonia tra il tono di implicita riprovazione che investe il riferimento alla prima impresa e quello più pacatamente cronachistico che caratterizza il resoconto della seconda partenza, non è l'esistenza di uno schema rigido in base al quale l'ecista era tenuto, senza eccezioni, a recarsi a Delfi per fare approvare il proprio progetto, ma di un modello elastico ossia di una prassi applicata selettivamente, in alcuni casi particolari nei quali, per precise ragioni, pareva opportuno avviare l'impresa dopo aver ricevuto il *placet* della Pizia. Tra questi rientra la seconda spedizione di Dorieo e non la prima.

Un'altra vicenda sovente addotta a esempio della deontologia dell'ecista è quella di Milziade il Vecchio raccontata anch'essa da Erodoto⁵⁸. In un excursus dedicato ai Filaidi e inserito nell'opera quando viene introdotta la figura di Milziade, l'eroe di Maratona, viene riportata la storia di un altro Milziade, figlio di Cipselo, vissuto nella generazione precedente, che guidò un contingente di Ateniesi nel Chersoneso tracico dove diede vita a un dominio dinastico nel quale si trovarono a convergere, secondo lo spirito del tempo, interessi personali e aspirazioni politiche atenesi⁵⁹.

A questo racconto è stato attribuito particolare valore perché il riferimento che esso contiene a una consultazione delfica da parte di Milziade il Vecchio, prima dell'avvio dell'impresa, è stato considerato indicativo del corretto comportamento dell'ecista⁶⁰. Nel valutare questa testimonianza non va però trascurato il fatto che, anche in questo caso, la fonte principale è Erodoto e che una lettura parallela dei brani riguardanti rispettivamente Milziade e Dorieo fa trapelare un non casuale rapporto tra le due storie. Più che le oggettive analogie tra le due vicende, già da altri rileva-

⁵⁷ LOMBARDO, *Le concezioni degli Antichi*, cit., pp. 86-88.

⁵⁸ HDT., VI, 35-38. Altre fonti forniscono versioni in parte diverse: NEP., *Milt.*, I, 2-3 (che confonde i due Milziadi); MARCELLIN, *Vita Thuc.*, 5-8; *Schol. Ael. Arist.*, Ὑπερ τῶν τετραρῶν, 168, 3 BD (Dindorf III, pp. 551-552).

⁵⁹ B. ISAAC, *The Greek Settlements in Thrace until the Macedonian Conquest*, Leiden 1986, pp. 163-166. Sull'exkursus erodoteo, D. VIVIERS, *Historiographie et propagande politique au V^{ème} siècle avant notre ère: les Philaïdes et la Chersonèse de Thrace*, "RFIC", 115, 1987, pp. 288-313; N. SALOMON, *Milziade IV e il Chersoneso fra tirannide e democrazia*, "AAT", 130, 1996, pp. 155-178; sulla genealogia dei Filaidi, R. THOMAS, *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*, Cambridge 1989, pp. 161-173.

⁶⁰ MALKIN, *Religion*, cit., pp. 77-78.

te⁶¹, importa qui sottolineare che la struttura narrativa dei due brani appare orientata a contrapporre i due personaggi e a far emergere Milziade come l'anti-Dorieo. Si può osservare, in primo luogo, che la storia di Milziade, benché cronologicamente anteriore all'avventura di Dorieo (la prima si colloca dopo la metà del VI secolo⁶² e la seconda nel venticinquennio successivo), è inserita più avanti nell'opera cosicché l'ascoltatore-lettore che incontra Milziade il Vecchio già conosce la storia di Dorieo e la sua rovinosa parabola segnata dal prevalere dell'ὑβρις sulle sue pur innegabili doti personali.

L'ingresso in scena dei due personaggi presenta tratti paralleli: lo spartano Dorieo è descritto come il primo tra i suoi coetanei e aspirante al trono in nome del suo valore (ὁ δὲ Δωριεύς ἦν τῶν ἡλικίων πάντων πρῶτος, εὖ τε ἐπίστατο κατ' ἀνδραγαθίην αὐτὸς σχήσων τὴν βασιλείην), ma come incapace di sottostare al fratellastro Cleomene una volta che il regno è stato aggiudicato a questi (δεινὸν τε ποιούμενος καὶ οὐκ ἀξιῶν ὑπὸ Κλεομένεος βασιλεύεσθαι). L'ateniese Milziade non è da meno per valore personale (Ὀλύμπια ἀναραιορῶς πρότερον τούτων τεθριππῶ) e per lignaggio (ἐὼν οἰκίης τεθριπποτρόφου, τὰ μὲν ἀνέκαθεν ἀπ' Αἰακοῦ τε καὶ Αἰγίνης γεγονώς, τὰ δὲ νεώτερα Ἀθηναῖος, Φιλαίου τοῦ Αἴαντος παιδὸς γενομένου πρώτου τῆς οἰκίης ταύτης Ἀθηναίου) e a sua volta si trova nella situazione di non poter esercitare il potere al quale aspira, pur avendo tutte le carte in regola per farlo, in quanto il dominio di Atene era a quel tempo saldamente in mano a Pisistrato (τηνικαῦτα εἶχε μὲν τὸ πᾶν κράτος Πεισίστρατος, ἀτὰρ ἐδυνάστευέ γε καὶ Μιλτιάδης ὁ Κουψέλου), cosa che gli riusciva difficile da sopportare (ἀχθόμενόν τε τῇ Πεισιστράτου ἀρχῇ). Se dunque Dorieo è 'il re mancato'⁶³ Milziade è il tiranno mancato. Anche Milziade, come Dorieo, coltiva il desiderio di andarsene (βουλόμενον ἐκποδῶν εἶναι) per trovare altrove l'ambiente dove esprimere appieno le sue potenzialità, ma ben diverso se non opposto è il modo in cui persegue tale fine. Tanto è irruente Dorieo che, almeno la prima volta, a detta di Erodoto, lascia Sparta d'impulso sull'onda dello sdegno, tanto è pacato Milziade, che se ne sta seduto sulla soglia della sua dimora

⁶¹ E. WILL, *Miltiade et Dorieus*, "NClío", 7-9, 1955-1957, pp. 127-132 [= *Historica Graeco-Hellenistica*, Paris 1998, pp. 125-129].

⁶² Il contesto cronologico è problematico, ma l'ipotesi più suggestiva è che gli eventi di cui fu protagonista Milziade il Vecchio si situino al tempo della terza e definitiva presa di potere di Pisistrato, quindi poco dopo la metà del VI secolo, L. SCOTT, *Historical Commentary on Herodotus book 6*, Leiden - Boston 2005, pp. 166-167.

⁶³ BRACCESI, *L'enigma Dorieo*, cit., pp. 11-13.

in paziente attesa (κατήμενος ἐν τοῖσι προθύροισι τοῖσι ἑωυτοῦ). E se Dorieo non è andato a Delfi, Delfi è andata da Milziade che ha ricevuto la ‘chiamata’ a casa sua attraverso il messaggio giuntogli a domicilio per il tramite dei Dolonci⁶⁴. Milziade ha immediatamente accettato la loro proposta di recarsi nel Chersoneso (Μιλτιάδεα δὲ ἀκούσαντα παραυτίκα ἔπεισε ὁ λόγος), ma invece di affrettarsi a partire, comportandosi precipitosamente come Dorieo, si è recato personalmente, e senza indugio (αὐτίκα), a Delfi per avere conferma del volere del dio e riceverne direttamente l’investitura (ἐστάλη ἐς Δελφοὺς ἐπειρησόμενος τὸ χρηστήριον εἰ ποιίη τὰ περ αὐτοῦ οἱ Δόλογχοι προσεδέοντο). Alla secca osservazione erodotea sulla mancata consultazione oracolare da parte di Dorieo prima della partenza per la Libia (ἦγε ἐς ἀποικίην, οὔτε τῶ ἐν Δελφοῖσι χρηστηρίῳ χρησάμενος ἐς ἦντινα γῆν κτίσων ἦ, οὔτε ποιήσας οὐδὲν τῶν νομιζομένων) si contrappone dunque una doppia investitura per Milziade, indiretta e poi diretta. La sua storia è derivata, come è noto, da fonti filaidi ed è intessuta di elementi folklorici, particolarmente evidenti nell’episodio dell’incontro fatidico con i Dolonci⁶⁵, ma il rapporto intratestuale con la storia di Dorieo dà la misura dell’intervento di Erodoto che ha delineato carattere, comportamenti e stile di vita del primo con precisi richiami, corrispondenze e contrapposizioni a quelli del secondo. Tutto concorre a fare di Milziade il Vecchio il prototipo del ‘bravo ecista’ e non a caso la sua storia personale si chiude con il ricordo delle regolamentari celebrazioni eroiche in suo onore (οἱ τελευτήσαντι Χερσονησίται θύουσι ὡς νόμος οἰκιστῆ, καὶ ἀγῶνα ἵππικόν τε καὶ γυμνικὸν ἐπιστᾶσι)⁶⁶, degno epitaffio di una vicenda che proprio dal confronto con quella di Dorieo assume valore esemplare. Per quest’ultimo, invece, a chiosa del bilancio fallimentare di una vita vissuta avventatamente, viene ricordato che se fosse stato capace di pazientare sarebbe diventato re, così come bramava, perché Cleomene morì senza lasciare eredi maschi dopo aver regnato per non molto tempo (Δωριεὺς μὲν νυν τρόπῳ τοιούτῳ ἐτελεύτησε· εἰ δὲ ἠέσχετο βασιλευόμενος ὑπὸ Κλεομένεος καὶ κατέμενε ἐν Σπάρτῃ, ἐβασίλευε ἂν Λακεδαίμονος· οὐ γάρ τινα πολλὸν χρόνον ἦρξε ὁ Κλεομένης, ἀλλ’ ἀπέθανε ἄπαις, θυγατέρα μούνην λιπῶν, τῆ οὔνομα ἦν Γοργώ⁶⁷). Questa affermazione non è corretta in quanto

⁶⁴ L’incontro fatidico con i Dolonci, sulla via di ritorno da Delfi, è raccontato anche da Marcellino (*Vita Thuc.*, 6-7).

⁶⁵ VIVIERS, *art.cit.*, pp. 309-312.

⁶⁶ Cfr. MALKIN, *Religion*, cit., pp. 190-195.

⁶⁷ HDT., V, 48.

Cleomene regnò non per poco, bensì per circa trent'anni⁶⁸, ma questa è un'incongruenza che non stupisce in un passo caratterizzato da altre vistose distonie, tra cui anche quella che si è registrata sopra tra il tenore dell'oracolo che Dorieo avrebbe dovuto richiedere, secondo Erodoto, e quello che effettivamente richiese⁶⁹.

Proprio i rimandi tra le due storie e la poco velata intenzione di Erodoto di fare di Milziade il contraltare di Dorieo inducono a non dare valore strettamente normativo alla consultazione delfica del primo, derivandone una 'regola' per l'ecista, rigorosamente osservata dall'assennato filaide e sconsideratamente disattesa dal precipitoso eraclide. Se quest'ultimo, come si è detto sopra e nonostante l'insinuazione contraria di Erodoto, non sembra affatto essere venuto meno a un suo preciso dovere non recandosi a Delfi prima di partire per la Libia, analoga considerazione, ma di segno opposto, deve valere per Milziade, la cui consultazione delfica prima di affrontare l'impresa nel Chersoneso non può essere considerata esemplare del rispetto di un presunto tassativo obbligo in questo senso.

Questo non vuol dire negare la possibilità di una consultazione dell'oracolo di Delfi da parte di Milziade, ma solo chiedersi se non sussistano altre plausibili ragioni che possano averla giustificata. Mentre la notizia della richiesta di responso a Delfi da parte dei Dolonci, con conseguente investitura di Milziade, è certamente un dato riconducibile all'elaborazione filaide della storia di famiglia⁷⁰, una visita all'oracolo da parte di Milziade è tutt'altro che improbabile, tenuto conto della sua posizione di esponente di primissimo piano dell'aristocrazia ateniese, già vincitore olimpico con la quadriga, e dell'importanza che il rapporto con i grandi santuari rivestiva per le *élites* del tempo, il cui prestigio politico, sia a livello interno che internazionale, dipendeva in larga misura della ricaduta di tali relazioni. Erano quelli gli anni nei quali gli Alcmeonidi coltivavano con munificenza le loro relazioni con Delfi⁷¹ mentre Pisistrato aveva scelto il santuario di Apollo a Delo come scenario di un'operazione destinata a promuovere la propria immagine e al tempo stesso quella di

⁶⁸ È possibile che Erodoto intendesse piuttosto riferirsi al breve intervallo intercorso tra la morte dei due fratellastri, cfr. G. NENCI, *Erodoto. Le Storie. Libro V. La rivolta della Ionia*, Milano 1994, p. 222.

⁶⁹ Un'altra incongruenza è stata rilevata da MACAN, *op.cit.*, p. 85, a proposito del modo in cui Erodoto tratteggia la personalità di Dorieo: lo presenta infatti come il primo per valore tra i suoi coetanei, ma subito dopo lo descrive come ambizioso, impaziente, orgoglioso se non empio.

⁷⁰ VIVIERS, *loc. cit.*

⁷¹ Cfr. C. MORGAN, *Athletes and Oracles*, Cambridge 1990, p. 220.

Atene⁷². Milziade, antagonista di Pisistrato nell'arena politica ateniese, anche se rivalità e cooperazione in questo caso non si escludono a vicenda⁷³, può ben aver scelto Delfi, che si stava affermando come il santuario più direttamente impegnato in un'attività di mediazione di conflitti interni e di legittimazione politica⁷⁴, per ottenere la consacrazione internazionale della *leadership* che si accingeva ad assumere nel Chersoneso. Il suo stretto legame con il santuario trova possibile conferma in una dedica, offerta dopo una vittoria conseguita nella nuova sede, visto che il Milziade evocato nell'iscrizione è, con maggiore probabilità, il più anziano dei due omonimi e non il vincitore di Maratona⁷⁵. Se dunque Milziade il Vecchio si è recato a Delfi, come afferma Erodoto e come anche Marcellino ricorda, seppure come tradizione alternativa⁷⁶, sono piuttosto ragioni di opportunità politica ad averlo portato al santuario che non il rispetto per un'ipotetica 'norma ecistica': la vicenda del Filaide conferma che l'investimento rappresentato da una visita all'oracolo era riservato a occasioni per qualche verso speciali, per le quali il 'visto' della Pizia era un *bonus* in più al quale si riteneva conveniente non rinunciare.

Che cosa resta, a questo punto, dei due modelli da cui si sono prese le mosse? Nel V secolo l'unica consultazione certa in materia coloniale è quella che precedette la fondazione di Eraclea Trachinia, impresa per la quale l'approvazione di Delfi si rese opportuna in considerazione dei risvolti anfizionici che l'hanno caratterizzata. Non si può dunque dire che sussista in età classica una pratica di consultazione oracolare ecistica diffusa e generalizzata tale da giustificare l'idea di una proiezione narrativa di questa usanza nel passato. Sotto questo aspetto il modello 'revisionista' risulta inadeguato. Non minori difficoltà suscita il modello 'tradizionale'. Nessuna delle due consultazioni riferibili al VI secolo, quella di

⁷² L. MOSCATI CASTELNUOVO, *Tenos in epoca arcaica e classica*, Macerata 2007, pp. 73-74.

⁷³ Visto il convergere dei loro interessi - Milziade desiderava crearsi un dominio altrove e Pisistrato liberarsi di un avversario politico - è verosimile che l'occupazione del Chersoneso sia avvenuta grazie al consenso e all'appoggio del tiranno, come indicato da Marcellino (*Vita Thuc.*,7): L. PICCIRILLI, *Storie dello storico Tuciddide*, Genova 1985, pp. 79-80; SALOMON, *art.cit.*, pp. 164-165.

⁷⁴ R.T. NEER, *Delphi, Olympia, and the Art of Politics*, in A.H. SHAPIRO (ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge 2007, p. 227.

⁷⁵ PAUS., VI, 19, 6; G. MADDOLI - M. NAFISSI - V. SALADINO, *Pausania, Guida della Grecia. Libro VI. L'Elide e Olimpia*, Milano 1999, pp. 318-319; SCOTT, *op.cit.*, p. 171. Opta invece per Milziade il Giovane, A. JACQUEMIN - (M. CASEVITZ - J. POUILLOUX†), *Pausanias. Description de la Grèce. Tome VI. Livre VI. L'Élide (II)*, Paris 2002, p. 237.

⁷⁶ *Vita Thuc.*,7. Sulla versione di Cornelio Nepote che riferisce invece di una consultazione da parte degli Ateniesi, SCOTT, *op.cit.*, p. 509.

Dorieo (seconda spedizione) e quella di Milziade, sembra rispondere a una regola ecistica. Per entrambe esistono motivazioni di altro tipo che paiono, e meglio, giustificarle. Più indietro nel tempo è difficile risalire. Tucidide, come è noto, descrive nelle sue linee essenziali la storia degli insediamenti greci in Sicilia senza fare alcun cenno a Delfi o a oracoli di sorta⁷⁷. Quanto alla sua menzione di Apollo *Archegetes*, a cui i primi coloni sbarcati nell'isola innalzarono un altare nei pressi di Nasso, essa rimanda, come è stato esaurientemente mostrato, all'Apollo di Delo e non di Delfi⁷⁸.

L'organizzazione di una spedizione coloniale era indubbiamente un impegno rilevante, sia in epoca arcaica che classica, e il favore divino una precondizione irrinunciabile. La ricerca dell'appoggio della divinità era perseguita attraverso la celebrazione di doverosi sacrifici, come indi-

⁷⁷ THUC., VI, 3-5.

⁷⁸ THUC., VI, 3,1; A. BRUGNONE, *Annotazioni sull'Apollo Archegete di Nasso in φιλας χάριν*. *Miscellanea di studi classici in onore di E. Manni*, Roma, 1980, I, pp. 279-291; M. GUARDUCCI, *Apollo di Delfi o Apollo di Delo? Contributo alla storia di Naxos cicladica e siceliota*, in E. LANZILLOTTA - D. SCHILARDI (a cura di), *Le Cicladi ed il mondo egeo (Roma, 19-21 novembre 1992)*, Roma 1996, pp. 13-19. Tucidide, forse per brevità, ricorda come primi Greci giunti in Sicilia e fondatori di Nasso solo coloni provenienti da Calcide d'Eubea, ma la presenza di una componente nassio-cicladica, sulla quale a lungo si è indagato, è ormai innegabile: R. VAN COMPERNOLLE, *La fondation de Naxos et les sources littéraires. Contribution à l'histoire de la colonisation grecque en Sicile*, "BIBR", 26, 1950-1951, pp. 163-185; N. M. KONTOLEON, *Zur Gründung von Naxos und Megara auf Sizilien*, in W.C. Brice (Hg.), *Europa. Studien zur Geschichte und Epigraphik der frühen Aegaeis. Festschrift E. Grumach*, Berlin 1967, pp. 180-190; (A.W. GOMME - A. ANDREWES) - K.J. DOVER, *A Historical Commentary on Thucydides*, IV, Oxford 1970, pp. 214-215; S.N. CONSOLO LANGHER, *Naxos nell'Egeo arcaico e nella colonizzazione «calcidese» dell'Occidente*, in E. LANZILLOTTA - D. SCHILARDI (a cura di), *Le Cicladi*, cit., pp. 121-153; EAD., *Calcidesi e Nassio-Egei tra Sicilia e Africa*, "Kokalos", 39-40, 1993-1994, pp. 235-254. In epoca arcaica Delo era il santuario internazionale di riferimento per i Nassi dell'Egeo e importantissimo anche per gli Eubei (L. MOSCATI CASTELNUOVO, *Iperborei ed Eubei*, "SIFC", s. IV, 3, 2005, pp. 133-149), ma nell'isola non esisteva in età storica un oracolo di Apollo, (Ph. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale*, Paris 1970, pp. 142-160) anche se non sono da escludere altre forme di attività oracolare, cfr. E. LANZILLOTTA, *Semo di Delo*, in E. LANZILLOTTA - D. SCHILARDI (a cura di), *Le Cicladi*, cit., pp. 290-292; 297-298; 309-311. Rapporti tra Calcide e Delfi nell'VIII secolo sembrano indicati archeologicamente (MORGAN, *op. cit.*, pp.166-167), ma i presunti oracoli coloniali ricevuti dai coloni calcidesi (Reggio e Zancle) rientrano nel novero delle profezie *ex eventu*. Quanto alla partecipazione degli Eubei all'anfizionia di Anthela e quindi ai primordi dell'Anfizionia delfica le opinioni divergono, F. LEFÈVRE, *L'Amphictionie pyléo-delphique: Histoire et Institutions*, Paris 1998, p. 61; P. SÁNCHEZ, *L'amphictionie del Pyles et de Delphes*, Stuttgart 2001, pp. 32-41.

ca il decreto per Brea⁷⁹, e mediante l'evocazione di opportuni vaticini scelti tra quelli che circolavano in raccolte scritte o in forma orale. Atene offre significativi esempi del ricorso preliminare a oracoli di questo tipo in vista di una spedizione coloniale, dal ventilato progetto di Temistocle di ricolonizzazione di Siris, alla spedizione di Turi, alla parodistica fondazione di Nefelococcigia negli *Uccelli* di Aristofane, di cui va ricordata in particolare la scena nella quale Pisitero, che ha già fondato la città, rimprovera al *chresmologo* che si presenta a lui con una profezia di Bacide di non avergliela fornita prima⁸⁰, segno che questo era quanto previsto dalla corretta procedura. La necessità per l'ecista di disporre di una profezia preliminare è confermata, indirettamente, anche dalla versione erodotea della vicenda di Milziade il Vecchio, nella quale il vaticinio ricevuto a Delfi dai Dolonci assolve precisamente tale funzione. Ciò che vale ad Atene vale anche a Sparta, come dimostrano le due spedizioni di Dorieo, avviate entrambe sulla base di profezie disponibili.

La scarsità di notizie storicamente attendibili su consultazioni delfiche da parte di ecisti non è mai stata considerata un problema dai fautori del 'modello tradizionale', forti dell'idea che ciò che è normale non fa notizia, e pertanto non viene menzionato, mentre viene ricordato solo ciò che è eccezionale⁸¹. Su quest'ultimo punto certamente si concorda, perché dettate da motivi particolari, se non proprio eccezionali, sono state, per ragioni diverse, le consultazioni delfiche promosse da Milziade, da Dorieo e dagli Spartani per Eraclea Trachinia. Per il resto, la linea che si preferisce qui adottare è quella di non presumere che sia normale ciò che le fonti non attestano. Detto altrimenti, ciò che non viene menzionato non è una notizia e non pare dunque legittimo preconstituire una regola su una 'normalità' che le testimonianze antiche – a prescindere, come è necessario, dai vaticini *ex eventu* e dai racconti che li contengono – non consentono di presupporre come tale.

⁷⁹ Cfr. *supra*, nota 14.

⁸⁰ ARISTOPH., *Av.*, 962-965.

⁸¹ MALKIN, *Religion*, cit., p. 77.