

Massimiliano Ornaghi

L'oracolo di Delfi: considerazioni sulle procedure, i rischi e le modalità di consultazione

Abstract

In questa ricerca le procedure di consultazione dell'oracolo delfico sono state analizzate attraverso una tassonomia moderna, che ha indotto a interrogare le fonti antiche sulla base di parametri anche inconsueti, o perlomeno non suggeriti dalle fonti stesse. Ciò ha permesso di evidenziare ulteriormente tanto le lacune quanto la probabile discrezionalità di buona parte della nostra documentazione (in particolare letteraria), ma ha consentito anche di sollevare nuovi e originali spunti di problematizzazione delle azioni oracolari.

In this research, the procedures for consulting the Delphic oracle have been analysed using a modern taxonomy, which has enabled the examination of ancient sources on the basis of parameters unusual in some cases, or at least not suggested by the sources themselves. This has provided a framework to accentuate the lacunae and the probable discretionary nature of a significant portion of our documentation, particularly literary sources, while also enabling us to propose new and original arguments for the re-examination of oracular practices.

Premessa alla traduzione

Lo spunto per sviluppare queste considerazioni delfiche è nato da una collaborazione con Giulio Caldarelli, ricercatore presso il Dipartimento di Management “Valter Cantino” dell’Università di Torino, che ha condotto una ricerca sulla affidabilità dei moderni “oracoli”: i meccanismi che forniscono dati esterni a sistemi automatizzati. Dato che la creazione di una interfaccia attendibile tra questi meccanismi e le informazioni del mondo reale rappresenta ancora una sfida, e solleva diverse questioni, Caldarelli ha ritenuto utile integrare nel suo studio una comparazione con le procedure di consultazione oracolare del mondo antico: da ciò è derivata la stesura di queste riflessioni, ora fuse in un articolo a quattro mani, comparso come G. Caldarelli – M. Ornaghi, Over Two Thousand Years of the Oracle Problem: Insights From Ancient Delphi for the Future of Blockchain Oracles, «IEEE Access» 14 (2026), pp. 62143-62168 (<https://dx.doi.org/10.1109/ACCESS.2026.3682789>). Come spesso accade, lo stimolo di un punto di vista esterno alla lettura dei dati in chiave antichistica, o anche solo storicistica, ha permesso di riflettere su questioni anche inconsuete, se non scomode: le azioni oracolari, in particolare, sono state analizzate secondo la tassonomia informatica, da cui è discesa la tematizzazione dei singoli paragrafi.

È parso quindi utile ripresentare in versione italiana la sola parte della ricerca relativa al mondo delfico antico (scritta da M.O.) in una sede più visibile al pubblico degli antichisti. Rispetto alla versione inglese, sono state create delle note, per alleggerire il testo delle parti accessorie e dei rimandi bibliografici, o per evidenziare alcuni richiami interni; sono state eliminate invece le date degli autori più noti (Plutarco ecc.), o alcuni dettagli resi superflui dalla nuova destinazione del saggio. I titoli di ogni sezione presentano dopo il testo italiano, tra parentesi, le diciture originali in inglese, per chiarire l'argomento di discussione (che è ormai di frequente reso più riconoscibile dalla terminologia inglese codificata); nuovo è solo il titolo della sezione introduttiva (§0),

assente nell'originale. Tutte le traduzioni dal greco sono a cura di chi scrive, salvo diversa indicazione.

0. Reperibilità delle informazioni e problemi di metodo

La ricostruzione della storia e del funzionamento dell'oracolo di Apollo a Delfi, dalle sue origini (o quantomeno dalla sua istituzionalizzazione) fino perlomeno all'epoca ellenistica, è inficiata dalla grave lacunosità della nostra documentazione, sia letteraria sia epigrafica, per quanto riguarda la descrizione dettagliata delle procedure organizzative del santuario. E questa lacuna è tanto sincronica (i dati, nel complesso, sono pochi e sporadici per ogni fase della vita del santuario) quanto diacronica (i dati, per eventi specifici o azioni codificate, sono ridotti e sparsi su epoche diverse). Ogni ricostruzione finisce, quindi, per essere basata sulle informazioni ricavabili da fonti piuttosto tarde, in cui si conservano descrizioni talora estese di procedure delfiche: esemplare è il caso di Plutarco, che dedicò un gruppo di opuscoli a temi delfici, appunto.

Queste informazioni – che sono inevitabilmente incrostate da interpretazioni (forse anche fraintendimenti) secolari, dunque sovrastrutture ideologiche – vengono di solito messe a confronto dagli studiosi con i dettagli conservati da fonti più antiche, in cui possono comparire cenni o allusioni all'oracolo delfico, ai contesti di alcune interrogazioni, ai richiedenti, ai funzionari del tempio coinvolti, così da produrre ipotesi di lavoro, anche solo provvisorie: si tratta di fonti come l'inno omerico ad Apollo, le *Storie* di Erodoto, tragedie come lo *Ione* di Euripide o le *Eumenidi* di Eschilo. Per altro verso, la possibilità di un confronto con fonti materiali (soprattutto archeologiche) è limitata, poiché queste forniscono poche informazioni sulle procedure rituali. In ogni caso, quando le testimonianze delle fonti più antiche sembrano coincidere con dati più tardi e più dettagliati (e.g. Plutarco), gli studiosi tendono a formulare generalizzazioni sul funzionamento dell'oracolo.

Gli evidenti limiti di queste procedure deduttive implicano, del resto, l'adozione di un approccio molto cauto nel formulare ipotesi sulla storia e sul funzionamento dell'oracolo, e inducono a evidenziare la natura appunto ipotetica di ogni affermazione effettuabile. E queste cautele devono essere tenute presenti anche nell'approccio alle considerazioni sviluppate nelle pagine seguenti (soprattutto quelle basate su prove letterarie isolate)¹.

¹ Per quanto riguarda le fonti e, più in generale, il funzionamento dell'oracolo di Delfi, interpretato alla luce della sua storia, la trattazione a oggi ancora più equilibrata è probabilmente quella di PARKE – WORMELL (1956), che fa seguito alla precedente storia del santuario redatta da PARKE (1939), insieme alla fondamentale ricerca di AMANDRY (1950). Questi studi rimangono il riferimento primario anche per ulteriori discussioni in merito alle questioni sollevate nel nostro testo e possono essere utilmente integrati – e, per certi aspetti, aggiornati sulla base di diverse prospettive – dalle opere più recenti di FONTENROSE (1978) e BOWDEN (2005, in particolare 12-39, 65-87), come pure dalle monografie e dagli articoli di DELCOURT (1955, ora con la valutazione storiografica di GIANGIULIO [2024]), VERNANT (1974) per una proficua problematizzazione delle testimonianze, LLOYD-JONES (1976), COMPTON (1994), CATENACCI (2001) e MARI (2017, soprattutto 662 ss.).

1. *Attribuibilità dei responsi* (Attributability)

In età storica il santuario di Delfi era consacrato ad Apollo, che – secondo l'inno omerico dedicato a questo dio – vi avrebbe fatto costruire il suo tempio e fondato il suo oracolo². Questo racconto, conservato nella seconda parte dell'inno, rispecchiava molto probabilmente una tradizione locale della Focide, regione dell'oracolo, o perlomeno del suo entroterra, che doveva quindi essere condivisa dagli abitanti della zona del santuario³.

Esistevano diversi centri oracolari dedicati ad Apollo: per esempio, l'oracolo di Ptoion, di importanza regionale se non locale, e i grandi santuari di Klaros e Didyma (Mileto) in Ionia⁴. E di lunga data è il dibattito sull'esistenza di un oracolo nel santuario apollineo di Delo, nelle Cicladi (cfr. *HHAp.* 79-81)⁵. La diffusione di questi centri oracolari dedicati ad Apollo, tra i quali Delfi finì per distinguersi, era dovuta al fatto che la profezia era una delle principali τιμαί del dio, cioè una delle sue sfere d'azione o prerogative: «A me spettino la cetra e l'arco ricurvo», afferma il dio neonato nell'inno omerico, «e io vaticinerò per gli uomini il pensiero infallibile di Zeus» (*HHAp.* 131-132)⁶. Apollo era in grado di leggere nella mente di Zeus e di “comunicare” la conoscenza che ne ricavava, adottando procedure diverse in ciascuno dei suoi oracoli.

Le risposte profetiche fornite a Delfi erano considerate particolarmente autorevoli: «Pito d'oro dalle famose profezie», dice Pindaro all'inizio di uno dei suoi canti (cfr. fr. 52f Maehler, vv. 1-2). Tuttavia, sappiamo poco delle prime procedure di profezia apollinea a Delfi: disponiamo solo di vaghi riferimenti a un antico albero di alloro profetico (cfr. *HHAp.* 395-396)⁷, o a pratiche di ornitomanzia, che potrebbero essere state semplicemente preliminari alla consultazione effettiva del dio (cfr. e.g. *HHMerc.* 543-549)⁸. Almeno in età storica, in ogni caso, i responsi forniti nel santuario provenivano dalla ispirazione che Apollo infondeva in una donna, detta “Pizia”⁹: grazie alla Pizia avveniva la verbalizzazione del messaggio del dio, solitamente in risposta a una domanda formulata al dio da parte di un interlocutore, o da un suo rappresentante, o dal rappresentante di una comunità. La Pizia fungeva dunque da bocca/tramite del dio e, quasi sempre nel mito, comunicava direttamente il suo responso a chi poneva la domanda al dio; le fonti storiche, invece, spesso rappresentano la Pizia supportata da funzionari del santuario, che fungevano da intermediari comunicando il responso al richiedente e, talora, probabilmente trascrivendolo¹⁰.

Sappiamo, più precisamente, che nel santuario era presente un sacerdote (o forse più di uno), ma le fonti menzionano anche un gruppo di funzionari chiamati προφῆται, e non si può escludere che lo stesso sacerdote fosse uno di questi *prophētai* (e che questo fosse un termine generico utilizzato per indicare gli officianti del tempio e dell'oracolo). Fonti successive,

² Cfr. *HHAp.* 294-299. Sui tre templi di Delfi di epoca storica che ospitarono l'oracolo, cfr. ora ROUGEMONT (2013).

³ Gli elementi dell'inno riconducibili alla sua committenza, probabilmente di Samo (e perciò non locali), non sembrano riguardare la componente mitica oggetto delle nostre considerazioni: cfr. BURKERT (1979); ALONI (1989).

⁴ Cfr. e.g. FONTENROSE (1988); GREAVES (2012).

⁵ Cfr. CASSOLA (1975, 87-88); RICHARDSON (2010, 93-94).

⁶ Cfr. anche Pind. *Pyth.* V 63-69; Plat. *Crat.* 405a; Callim. in *Apoll.* 42-46.

⁷ Cfr. PARKE – WORMELL (1956, I, 3 ss.; in particolare 26); AMANDRY (1950, 126-34).

⁸ Sulle diverse procedure divinatorie, in generale, cfr. AMANDRY (1950, 19 ss.); CATENACCI (2001, 136-67 e nota 17).

⁹ Cfr. MAURIZIO (1995); CATENACCI (2001, 144 ss.); PISANO (2014); e già DODDS (1951, 109 ss.).

¹⁰ Cfr. AMANDRY (1950, 149 ss.); anche *infra* §9.

inoltre, sembrano indicare l'esistenza di un altro gruppo di funzionari chiamati ὄσιοι, le cui funzioni risultano ancora poco comprensibili¹¹.

Gli oracoli erano in prosa o, forse più frequentemente, in versi, come sembra essere documentato soprattutto dalle fonti del periodo arcaico e classico (cfr. anche *infra* §11); erano spesso composti in esametri dattilici, ossia il metro della poesia epica¹². Non è chiaro, tuttavia, se questa forma di espressione dipendesse dalla Pizia stessa o dai sacerdoti o dagli officianti che trasmettevano il messaggio a chi poneva la domanda¹³. Già nell'antichità era piuttosto evidente che questa fosse la componente umana del messaggio oracolare: secondo Plutarco, per esempio, il messaggio proveniva dal dio, mentre la dizione (λέξις) e la metrica (μέτρον) erano della Pizia (cfr. Plut. *de Pyth. orac.* 397c). Quando la risposta della Pizia era espressa in prima persona ("io"), si riteneva che fosse il dio stesso a parlare: "io" era Apollo, non la Pizia¹⁴. E, in ogni caso, la fiducia nella veridicità e nell'efficacia della parola del dio non era messa in discussione, almeno nell'età arcaica e classica.

È possibile, comunque, che nel corso del tempo il numero delle veicolatrici della voce del dio (Pizie) fosse variato: se ci atteniamo a un'altra testimonianza di Plutarco, il santuario di Delfi al massimo del suo splendore – non sappiamo però se Plutarco intendesse l'arcaismo, il tardo arcaismo, o l'età classica – avrebbe ospitato due Pizie, a cui se ne sarebbe aggiunta una terza come ἑφεδρος ("che sta seduto accanto", ossia "che attende il proprio turno", dunque "di riserva"); all'epoca di Plutarco (età imperiale), invece, la Pizia sarebbe tornata a essere una sola, come verosimilmente in origine¹⁵. Non è escluso, d'altro canto, che anche nelle prime fasi della storia del santuario, quando l'istituzione della Pizia si consolidò, in parallelo si fosse andata definendo – anche per pure ragioni pratiche, di salvaguardia dei meccanismi procedurali del santuario – «a whole guild of consecrated women of mature years, who served in the temple, and who would provide a natural recruiting ground for the post of Pythia»¹⁶.

2. Affidabilità e correttezza dei responsi (Accountability)

Come diretta conseguenza di quanto appena detto, una predizione non poteva essere sbagliata, perlomeno alla fonte: Apollo non poteva commettere errore (in quanto detentore divino della profezia, nume tutelare della profezia stessa), né risultano noti casi di volontaria comunicazione di un responso sbagliato da parte del dio, o di "errori in buona fede" (del dio); soprattutto – ed è questo il dato più rilevante – né i funzionari del santuario né i ricettori degli oracoli contemplavano la possibilità che una predizione fosse sbagliata *ab origine* (cfr. anche *infra* §4 e §9). Questa premessa implica, quindi, che non esistessero neppure meccanismi di ammenda in caso di predizione "falsa": cosa inconcepibile, appunto secondo questa visione.

Il linguaggio dell'oracolo, tuttavia, era denso, spesso conciso, e richiedeva quindi un'interpretazione; anche la forma poetica di molte risposte contribuiva a questa misteriosa allusività espressiva (cfr. *supra* §1). Pertanto, nel processo di decodifica del messaggio

¹¹ Cfr. AMANDRY (1950, 118-25); COMPTON (1994, 222). Di diversa opinione è BOWDEN (2005, 16).

¹² Cfr. PARKE (1945).

¹³ Cfr. PARKE – WORMELL (1956, I, 33-34); BOWDEN (2005, 33-38; e.g. 38: «The verses produced at Delphi were therefore not intended to falsify the record of consultations, but to give them a grandeur that the actual spoken words might not have had»).

¹⁴ Cfr. PARKE – WORMELL (1956, I, 40). Cfr. anche *infra* §7, sull'invasamento della Pizia.

¹⁵ Cfr. Plut. *de def. orac.* 414b.

¹⁶ PARKE – WORMELL (1956, I, 36).

oracolare, poteva essere contemplato un margine di errore, che però – appunto – si collocava a livello di ricezione e comprensione del messaggio (da parte degli esseri umani) e non era attribuito alla fonte (cioè ad Apollo)¹⁷. È una cognizione che si legge in filigrana, per esempio, nelle parole del coro all’inizio dell’*Edipo re* di Sofocle (qui in riferimento al ruolo di Tiresia come indovino: cfr. Soph. *Oed. rex* 497-506), mentre esempi di oracoli di non semplice interpretazione sono forniti da Pausania in relazione alle guerre tra gli Spartani e i Messeni (cfr. Paus. IV 12 [1-10])¹⁸.

La natura della comunicazione apollinea fu delineata in modo icastico da una famosa sentenza di Eraclito, citato a sua volta da Plutarco con un commento: «Credo che anche tu conosca il detto che si trova in Eraclito [VS B 93 Diels – Kranz] secondo cui “il signore, di cui la sede oracolare è a Delfi, né dice né nasconde (οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει), ma indica (ἀλλὰ σημαίνει)”» (Plut. *de Pyth. orac.* 404de). Si trattava di una percezione diffusa: nell’*Agamennone* di Eschilo, Cassandra – un’altra profetessa di Apollo (anche se condannata a non essere creduta, pur vaticinando il vero) – dice chiaramente che gli oracoli di Pito erano espressi in lingua greca, ma ciò non toglieva che fossero “difficili da comprendere” (δυσμαθῆ, v. 1255); e queste sue parole sono precedute da una menzione di Apollo con l’epiteto di Λοξίας (v. 1208, ripreso dal coro al v. 1211), che pure alludeva alla “obliquità”, ossia alla non-linearità dell’espressione del dio nella sua veste oracolare¹⁹. Esemplificativo, a questo proposito, è anche un lemma del lessico bizantino *Suda*, che commenta proprio l’epiteto *Loxias*, fornendo diverse spiegazioni: «[riferito ad] Apollo, colui che emette una voce obliqua; infatti pronunciava oracoli in modo obliquo [*scil.* ambiguo]; [per esempio] “Creso, attraversando il fiume Halys, distruggerà un grande impero”. Oppure [*Loxias* è riferito ad Apollo, come] colui che compie un viaggio obliquo. Lui, infatti, è uguale al sole» (*Suda s.v.* λ 673 Adler)²⁰. Al di là del secondo esempio, che risulta piuttosto chiaro, con il primo esempio (“Creso, attraversando ...”) il lemma intendeva fare riferimento a un famoso episodio descritto da Erodoto, relativo a una consultazione che Creso, re di Lidia, avrebbe fatto compiere presso Delfi (dopo aver saggiato la affidabilità dell’oracolo, cfr. *infra* §8), chiedendo se sarebbe stato opportuno fare guerra ai Persiani: la Pizia, però, non rispose direttamente alla domanda (con un sì o un no), ma disse che Creso “avrebbe annientato un grande esercito” se avesse condotto questa guerra (cfr. Hdt. I 53)²¹. E fu del solo Creso l’errore di ritenere che l’esercito annientato sarebbe stato quello persiano (a seguito di una sua vittoria), e non il suo esercito (a seguito della vittoria dei Persiani su di lui; cfr. Hdt. I 91, 4): soltanto Creso, dunque, sbagliò²². Si trattò di un caso paradigmatico in cui si era manifestata la obliquità/ambiguità della dizione oracolare delfica, ma che evidenziava anche la possibilità di falle interpretative da parte umana²³.

Un caso complementare a questo – nella valutazione di un errore umano – è fornito dal racconto della fondazione di Cirene, pure conservato in Erodoto (IV 150-153)²⁴: Grin(n)o, re

¹⁷ Cfr. CRAHAY (1974).

¹⁸ Cfr. PARKE – WORMELL (1956, II, 146-48, nrr. 363-65); FONTENROSE (1978, 273-74, Q15-Q17).

¹⁹ Cfr. Plut. *de garrul.* 511b; e ancora PARKE – WORMELL (1956, I, 40).

²⁰ Cfr. anche il progetto “Suda On Line” (“SOL”): <https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-entries/lambda/673>.

²¹ Cfr. PARKE – WORMELL (1956, II, 24, nr. 53); FONTENROSE (1978, 302, Q100).

²² Cfr. anche Hdt. I 66, per un responso tipologicamente simile, con CRAHAY (1974, 211: «Delphes annonce aux Spartiates qu’ils arpenteront les terres de Tégée, ce qu’ils feront effectivement, mais en qualité de prisonniers, forcés de cultiver les terres des vainqueurs»).

²³ Cfr. CATENACCI (2001, 159 ss.); GIULIANI (2000).

²⁴ Cfr. PARKE – WORMELL (1956, II, 17-18, nrr. 37-38; FONTENROSE (1978, 120-23).

dell'isola di Thera, si era recato a Delfi per chiedere responsi su alcune faccende, ma la Pizia aveva evitato di rispondere alle sue domande, indicandogli invece di fondare una città in Libia; Grin(n)o, però, essendo vecchio, non si era sentito in grado di compiere questa missione; per questo motivo, Thera fu colpita da una siccità che durò ben sette anni, alla fine dei quali gli abitanti dell'isola tornarono dalla Pizia, chiesero che cosa dovessero fare per risolvere la siccità e ottennero in risposta un rimprovero e, insieme, un nuovo comando di andare a fondare una città in Libia. Cosa che a questo punto, pur con varie peripezie, fecero.

3. Attendibilità e autenticità dei responsi (Authenticity)

Sempre come conseguenza di quanto detto, un oracolo di Apollo era sempre “autentico”, se con ciò si intende aderente alla realtà, o effettivamente predittivo. Perciò gli aneddoti antichi non discutono della verifica di autenticità di un oracolo, ma spesso si limitano a riportare l'adempimento di un oracolo: ciò poteva avvenire in periodi molto variabili, che andavano da un tempo vicinissimo alla sua emissione fino a tempi molto distanti; e la verificabilità avveniva solitamente da parte dei soggetti coinvolti o da persone a loro vicine. Così, da adulto, Edipo portò a compimento e “verificò” l'oracolo dato a suo padre Laio molti anni prima (quando Edipo era nato), che aveva predetto che egli avrebbe ucciso suo padre e sposato sua madre; allo stesso modo, i discendenti di Eracle tornarono nel Peloponneso solo alla terza generazione dopo Eracle stesso, esattamente come la Pizia aveva predetto quando disse a Illo (figlio di Eracle) che ciò sarebbe accaduto “al terzo frutto”: per entrambe le storie, cfr. e.g. [Apollod.] *Bibl.* rispettivamente III 5, 7-9 (48-56); II 8, 2-3 (171-176).

È necessario segnalare, a questo proposito, che il concetto di “autenticità” degli oracoli adottato da Parke e Wormell – e, in altro modo, anche da Fontenrose – è diverso rispetto a quanto qui proposto²⁵: i due studiosi hanno mirato a distinguere, nell'insieme degli oracoli documentati, quelli che sarebbero stati davvero pronunciati nelle relative occasioni storiche (classificati come “authentic”) rispetto a quelli che sarebbero stati creati dopo (*post eventum*), per autorizzare un evento con il beneplacito delfico (dunque “inauthentic”). Ma questa è una distinzione storico-filologica, che si basa sulla valutazione di ciascun caso appunto nel suo contesto storico: e tale valutazione finisce inevitabilmente per essere soggettiva. Nelle fonti antiche, non esiste il discrimine *ante eventum* o *post eventum*; anche nelle narrazioni degli oracoli che molto probabilmente furono inventati *post eventum* (per ragioni propagandistiche o simili)²⁶ i criteri di costruzione degli aneddoti sono coerenti con le consultazioni standard, e così pure la nozione di efficacia dell'oracolo. Questa valenza moderna di “autenticità”, in definitiva, non riguarda la verifica dei dati ricevuti dall'oracolo, ma l'eventuale storicità della consultazione²⁷.

Al tema della autenticità (come aderenza alla realtà, o efficacia predittiva) si collegano, del resto, due questioni che saranno trattate a breve: la verifica della integrità del messaggio (cfr. §4) e, soprattutto, il rischio di manipolazione degli oracoli (cfr. §9). Anche questi fenomeni si collocavano al livello “umano” di fruizione degli oracoli, emessi dal dio, o di eventuale loro alterazione: rappresentavano, quindi, rischi intrinseci alle procedure, ma che non intaccavano la fiducia circa la validità del messaggio divino che fondava i responsi.

²⁵ Cfr. e.g. PARKE – WORMELL (1956, II, XXI ss.); FONTENROSE (1978, 7 ss.).

²⁶ Su questi aspetti, cfr. più estesamente DEFRADAS (1972).

²⁷ Cfr. MAURIZIO (1997, soprattutto 308-12).

4. *Integrità del messaggio (Integrity)*

Non esistevano processi di verifica della correttezza del messaggio del dio, ovvero della sua non-alterazione per il tramite della Pizia, o dei sacerdoti: queste prime catene della trasmissione del messaggio del dio erano tendenzialmente considerate autorevoli; i casi documentati di manipolazioni di responsi, ovvero di creazione di responsi falsi (cfr. *infra* §9), dipendono molto probabilmente dalla sopravvivenza di informazioni in merito ai contesti di richiesta ed emissione dei responsi stessi (grazie a memorie dei partecipanti, per esempio), ma non dalla esistenza di documentazione (scritta) che permettesse di valutare la falsificazione.

Il dio, del resto, non “firmava” i suoi responsi, non vi lasciava un suo segno, soprattutto perché si trattava di responsi orali (cfr. anche *infra* §11): in un certo senso, la solennità e densa ambiguità dei responsi erano la sola garanzia, o conferma, della provenienza divina del messaggio. Per chi riceveva un responso da un sacerdote o direttamente dalla Pizia, quindi, non c’erano garanzie che questo messaggio fosse esattamente quello ispirato da Apollo (cfr. *supra* §1): era una questione di fede nel dio, e nei suoi operatori²⁸.

Un caso davvero curioso di tutela del messaggio oracolare e di limitazione del rischio di alterazione del responso (e forse anche della domanda) è documentato da un’importante iscrizione: *IG II² 204*²⁹. Intorno al 350 a.C., gli Ateniesi chiesero al dio di Delfi che cosa fare di una parte del terreno consacrato del santuario di Eleusi, ossia se affittarlo o lasciarlo com’era. Le due opzioni furono formulate come domande, trascritte su tavolette di stagno, arrotolate, sigillate e collocate in un vaso in modo che non potessero essere distinte. Quindi, in una cerimonia pubblica, una domanda venne estratta a caso dal vaso e collocata in un altro vaso d’oro (un’idria, un recipiente piuttosto grande usato per raccogliere e trasportare l’acqua), mentre l’altra venne estratta e collocata in un altro vaso, d’argento; infine, entrambi i vasi furono sigillati. I rappresentanti della città furono poi inviati a Delfi e chiesero al dio come gli Ateniesi dovessero agire: se secondo le istruzioni contenute nel vaso d’oro oppure secondo quelle del vaso d’argento. I due vasi, quindi, non dovevano essere aperti nemmeno a Delfi: ci si aspettava che il dio indicasse quale vaso contenesse le istruzioni da seguire, ovvero la (presunta) linea di condotta migliore per la città. Il vaso scelto dal dio sarebbe poi stato da aprire solo ad Atene, e sempre alla presenza dei cittadini, in ossequio alla decisione del dio.

5. *Disponibilità della consultazione (Availability)*

Secondo quanto riferito da Plutarco, in origine l’oracolo sarebbe stato “operativo” una sola volta all’anno (per la precisione il 7 del mese Bisio: giorno collegato alla nascita di Apollo), ma poi sarebbe divenuto consultabile una volta al mese (con le restrizioni di cui tratteremo a breve), probabilmente sempre il 7 del mese (cfr. Plut. *quaest. Gr.* 9, 292ef, con *de Pyth. or.* 398a, e l’allusione di Eur. *Ion* 417-421)³⁰. Queste indicazioni, comunque, dovevano essere riferite alle vere e proprie consultazioni oracolari della Pizia, con formulazione di una

²⁸ Cfr. DODDS (1951, 119-20). È indicativa, di questo prestigio dei sacerdoti (perlomeno affermato, o convenzionalmente da affermare), l’invocazione – appunto ai “gloriosi profeti/indovini di Apollo” – con cui si apre il peana VII di Pindaro (fr. 52i Mahler, v. 1), composto per gli abitanti di Delfi in occasione di una festa della città.

²⁹ Cfr. PARKE – WORMELL (1956, II, 106-07, n. 262); FONTENROSE (1978, 251, H21); AMANDRY (1997, 202-04); DE MARTINIS (2017).

³⁰ Cfr. AMANDRY (1950, 81-85); BURKERT (1972, 116 ss).

domanda e soprattutto ricezione di un responso più o meno articolato. Nella prassi, invece, è possibile che i “responsi minori” – quelle domande semplici che prevedevano una risposta secca, ossia “sì” o “no”, per quesiti di tipo “è meglio (fare) questo (o quello)?” – fossero garantiti anche altri giorni: per questi responsi, del resto, non è escluso che non si ricorresse alla Pizia, cioè alla mantica da ispirazione, ma che fossero adottate procedure simili alla estrazione a sorte. La documentazione a questo proposito è molto scarsa e ambigua, oltre che relativamente tarda (forse non anteriore al IV secolo a.C.): è possibile che si ricorresse a sassolini di due colori, o fagioli, che marcavano appunto secondo il colore il responso positivo o il responso negativo al quesito posto³¹. Va inoltre segnalato che l'oracolo di Delfi rimaneva inoperativo per 3 mesi, ogni anno: periodo in cui si riteneva che Apollo si allontanasse da Delfi (per soggiornare presso gli Iperborei). Durante questi mesi il santuario era “presieduto” da Dioniso³², che però non formulava responsi attraverso la Pizia, anche se è possibile che i “responsi minori” continuassero a essere garantiti.

Per meglio problematizzare la questione della disponibilità dell'oracolo, un caso interessante è riferito da Erodoto (VII 140-143) e riguarda una consultazione delfica che gli Ateniesi avrebbero compiuto durante le guerre persiane per capire meglio che cosa avrebbero dovuto fare, evidentemente durante le ultime fasi dello scontro, e di certo prima della battaglia di Salamina (480 a.C.)³³. Se questo episodio va considerato storico, non sappiamo se si sia trattato di un'eccezione alle procedure abituali (cfr. *infra*). Secondo Erodoto, questo fu un caso di risposta anticipata (cfr. *infra* §6), dato che i rappresentanti della città di Atene non avevano ancora formulato la loro domanda, quando la Pizia proruppe in un tremendo vaticinio, che è opportuno riportare per esteso, per meglio comprendere anche le modalità di espressione dell'oracolo (VII 140, 2-3)³⁴:

“O infelici, perché state seduti? Fuggi all'estremità della terra, lasciando
le case e le alte cime della città rotonda.
Né infatti resta salda la testa né il corpo
né l'estremità dei piedi né le mani, né resta
qualcosa di ciò che è in mezzo, ma tutto è scomparso. Lo distruggono
il fuoco e l'impetuoso Ares che monta un carro siriano.
Molte altre rocche rovinerà, non solo la tua.
Consegnerà al fuoco violento molti templi degli immortali,
che ora si ergono grondando sudore,
tremanti di paura; e dai tetti altissimi
nero sangue scorre, presagio di inevitabile sventura.
Ma uscite dal sacrario e riversate coraggio sui mali”.

Questo responso non poté ovviamente che far cadere nello sconforto gli Ateniesi, ma un importante uomo di Delfi suggerì loro di riprovare la consultazione, presentandosi però stavolta in veste di supplici al dio (cioè al cospetto della Pizia) e tenendo dei rami d'ulivo in

³¹ Cfr. ancora PARKE – WORMELL (1956, I, 18-19).

³² Questo, perlomeno, è ciò che può essere dedotto da fonti tarde come Plutarco (*de E apud D.* 388e-389c). Cfr. PARKE – WORMELL (1956, I, 11-13).

³³ Cfr. PARKE – WORMELL (1956, I, 169-71; II, 41-42, nrr. 94-95); FONTENROSE (1978, 316-17, Q146-Q147); MAURIZIO (1997, 329 ss.); CATENACCI (2001, 162-64); BONNECHERE (2013, soprattutto 81); MARI (2017, 667-68).

³⁴ Le traduzioni di questi due oracoli sono di G. Nenci, tratte da VANNICELLI – CORCELLA – NENCI (2017).

mano. La Pizia allora emise un secondo responso, che pure Erodoto ha conservato (VII 141, 3-4):

“Pallade non può piegare Zeus Olimpico
pur pregandolo con molte parole e accorta saggezza;
ma a te darò di nuovo questo responso, saldandolo con l'acciaio.
Quando sarà conquistato tutto ciò che il confine di Cecrope
racchiude e l'antro del Citerone divino,
Zeus dall'ampio sguardo concede a Tritogenia che un muro di legno
solo resti inespugnabile, che salverà te e i tuoi figli.
E tu non attendere tranquillo la cavalleria e la fanteria
che avanza in massa dal continente, ma ritirati
volgendo le spalle; giorno ancora verrà che tu potrai opposti al nemico.
O divina Salamina, tu farai morire figli di donne
o quando si sparge o quando si raccoglie Demetra”.

A questo punto, ad Atene sorse un grande dibattito in merito alla interpretazione del “muro di legno” che avrebbe dovuto costituire il solo argine al dilagare dei nemici. È interessante notare che i soggetti riportati da Erodoto come coinvolti nella discussione furono in sostanza gli anziani della città e gli interpreti di sogni: due categorie che, rispettivamente per esperienze di vita o per “professione”, potevano essere considerate più autorevoli nella comprensione del messaggio oracolare. Ma alla fine fu Temistocle a far pendere l'ago della bilancia per la lettura del “muro di legno” come flotta navale, di legno appunto, da contrapporre al nemico: segno che l'interpretazione di un oracolo poteva essere condizionata anche dal peso delle singole personalità che sostenevano una certa spiegazione rispetto ad altre (cfr. *infra* §10).

Dal punto di vista della modalità di consultazione, invece, il caso è molto interessante per altre ragioni: una doppia consultazione di questo tipo deve essere immaginata come molto ravvicinata e, se non compiuta nello stesso giorno, in giorni quantomeno poco distanti l'uno dall'altro; se così fosse, però, si porrebbe il caso di una disponibilità della Pizia in più di un giorno al mese, per cui rimarrebbe da trovare una spiegazione (a meno di non cercarla nella eccezionalità della guerra che aveva interessato praticamente tutte le città di Grecia).

Un'altra riflessione può essere fatta in merito alla natura dei due responsi, e dunque verte maggiormente sulla affidabilità dei responsi (*Accountability*, cfr. §2) e sulla attendibilità dell'oracolo (*Authenticity*, cfr. §3): in tempi molto ravvicinati, infatti, la Pizia avrebbe formulato due responsi piuttosto diversi. A ben vedere, però, le informazioni fornite divergono solo per una questione di prospettiva: il primo oracolo si focalizzava sulla distruzione di Atene (che in effetti avvenne) e, con focus ristretto, non poté che produrre lo scoramento degli Ateniesi; il secondo, invece, allargava la visuale (anche dal punto di vista geografico) e quindi spostava la focalizzazione, includendo indicazioni sul luogo che avrebbe segnato la vittoria dei Greci (Salamina) e sulla modalità con cui questa vittoria sarebbe stata ottenuta (la flotta). Il dio, in sostanza, non poteva essere tacciato di aver sbagliato, o di essersi corretto; era solo la nuova consultazione, effettuata con spirito supplice, ad aver indotto Apollo ad aprire maggiormente il suo sguardo sugli eventi, e a fornire così una visione d'insieme, e un importante spiraglio di salvezza per Atene³⁵.

³⁵ Sui casi di doppia consultazione di uno stesso oracolo, cfr. BONNECHERE (2013, 93, con simili conclusioni: «il ressort que la double consultation, pour le consultant privé ou public, consiste seulement à préciser la réponse de l'oracle qu'il estime trop vague»).

6. *Periodo di latenza (Latency)*

La Pizia era di solito rappresentata, soprattutto nei miti, come in grado di rispondere immediatamente al quesito che le veniva posto: Plutarco, anzi, riferiva che il responso poteva essere fornito anche prima che la domanda fosse formulata e, per spiegare tutto ciò, evocava la capacità introspettiva del dio, che era in grado di “capire il muto e sentire la voce di chi non parlava” (cfr. Plut. *de garrul.* 512e)³⁶. La dimensione divina dell'evento, in ogni caso, non prevedeva un tempo di elaborazione dei dati, o di meditazione sulla domanda: la onniscienza divina consentiva di avere disponibile una risposta praticamente subito dopo l'esposizione del quesito (se non già prima, appunto; cfr. *supra* §5).

Non sappiamo, tuttavia, se nella realtà accadesse sempre così, e in effetti alcuni studiosi hanno ipotizzato che i tempi di latenza potessero essere stati più lunghi: la domanda avrebbe potuto essere sottoposta ai sacerdoti, forse trascritta, e poi trasmessa alla Pizia; la risposta, a sua volta, avrebbe potuto richiedere un processo simile. In entrambi i casi, però, i tempi rimarrebbero non quantificabili, almeno per noi.

7. *Accessibilità dell'oracolo (Accessibility)*

Già in epoca arcaica, l'oracolo di Delfi era accessibile a tutti i Greci, non solo agli abitanti della Focide, e persino ai non Greci: un esempio lampante è quello di Creso, re di Lidia (cfr. *supra* §2). Non esistevano restrizioni dirette che impedissero l'accesso all'oracolo, sebbene la natura stessa delle procedure implicasse probabilmente (1.) un impegno economico da parte dei richiedenti e, per altro verso, (2.) la manifestazione di condiscendenza del dio a esprimersi attraverso la Pizia.

(1.) L'impegno economico dipendeva dal fatto che ogni richiedente, una volta purificato, faceva una offerta per la prestazione che avrebbe ricevuto; poi, dopo essere stato ammesso alla consultazione, il richiedente doveva sacrificare un animale di taglia media (di solito una pecora o una capra). Offerta e sacrificio, quindi, implicavano una certa disponibilità economica per essere affrontati. Esisteva anche un ordine per la consultazione dell'oracolo, almeno in epoca classica: «The city of Delphi and its citizens had the first right to consult it, and after them those cities or individuals to whom, as a sign of friendship, the city of Delphi had granted the privilege of *promanteia*, that is, the right to consult the oracle on the same terms as Delphi»³⁷. Tuttavia, se i richiedenti erano numerosi, è possibile che si ricorresse a un sorteggio (cfr. e.g. Aesch. *Eum.* 31-32).

(2.) Il favore del dio alla consultazione rappresentava un'altra barriera da superare: prima del sacrificio, era necessario che la vittima animale non solo muovesse il capo (quasi a manifestare condiscendenza al sacrificio, come spesso, del resto, ci si aspettava che accadesse anche in altri sacrifici, altrove), ma fosse presa da veri e propri rantoli; solo questo era il segno della presenza del dio (la vittima presa da spasmi era una sorta di “premessa” dei rantoli che poi avrebbero colto anche la Pizia, invasata dal dio, e una garanzia del fatto che i responsi

³⁶ Cfr. anche *infra* §8 (Hdt. I 47).

³⁷ BOWDEN (2005, 17).

della Pizia arrivassero davvero dal dio)³⁸. Questa procedura doveva essere ritenuta indispensabile, e non passibile di forzatura, a rischio di provocare la collera del dio. È ancora una volta Plutarco a riferire un episodio in cui i sacerdoti costrinsero un animale sacrificale a reagire attraverso libagioni ripetute ed eccessive, violando così la prassi normale; poi, però, la Pizia pronunciò una risposta strana e fu presa da un tale sconvolgimento che fuggì urlando. Plutarco nota, infine, che la Pizia si riprese, ma sopravvisse solo sette giorni dopo l'episodio: a suo avviso, questo era un esempio della punizione di Apollo nei confronti di coloro che avevano forzato la procedura oracolare (cfr. Plut. *de def. orac.* 438ab).

Non è neppure da escludere, comunque, che l'accesso all'oracolo fosse organizzato in modo diverso, o variasse secondo le circostanze e i periodi. Abbiamo già considerato, per esempio, il caso citato da Erodoto in VII 140-143 (cfr. *supra* §5), relativo alle due consultazioni effettuate a breve distanza l'una dall'altra dagli Ateniesi. Una procedura di accesso diversa è documentata nell'episodio che coinvolse Calonda (noto anche come "Corvo"), l'assassino del poeta Archiloco. Calonda si recò presso l'oracolo per chiedere un responso, ma fu inizialmente respinto (forse due volte) perché contaminato dall'impurità dell'omicidio. Ricevette quindi il suggerimento (o l'ordine) di purificarsi dal crimine commesso, recandosi in un luogo specifico (Capo Tenaro, secondo alcune fonti). Questa purificazione avrebbe posto fine all'ira di Apollo nei suoi confronti, e si potrebbe quindi dedurre che in seguito egli avesse riacquisito la facoltà di accedere all'oracolo (cfr. Heraclid. Lemb. *Περὶ πολιτειῶν*, fr. 25 Dilts [Παρίων]; Plut. *de sera num. vind.* 17, 560de; *Suda s.v. α* 4112 Adler)³⁹.

8. Centralizzazione dei responsi (Centralization)

Dato che la richiesta di un responso oracolare riguardava la sfera divina, e non verteva semplicemente su pratiche o conoscenze umane, non si poneva il problema della "centralizzazione" dei dati, ossia della fonte dei responsi: al contrario, la onniscienza divina (di Apollo, come di ogni divinità che si esprimesse attraverso un oracolo) era in se stessa una garanzia della autenticità delle informazioni fornite come responso, che quindi non erano passibili di scetticismo (cfr. *supra* §3). Né l'ottenimento di un responso insoddisfacente, o oscuro, da parte di un oracolo implicava necessariamente la richiesta di un altro responso allo stesso oracolo, o a un altro, a titolo di conferma. Una azione simile è d'altro canto documentata da Erodoto, ma – aspetto significativo – fu compiuta da un non-greco, ossia da una persona che era esterna alle credenze del mondo greco, e dunque alla fiducia religiosa nel sistema oracolare: si tratta di un famoso episodio di messa alla prova degli oracoli, architettato da Creso (cfr. Hdt. I 46-49)⁴⁰.

Secondo questo aneddoto, il re di Lidia, preoccupato della crescente potenza dei Persiani e incerto se avviare una guerra contro di loro (cfr. *supra* §2), decise di verificare l'efficacia di diversi santuari, greci e libici, per porre poi un effettivo quesito all'oracolo che si sarebbe rivelato più affidabile. E Creso usò questo espediente di verifica: mandò suoi emissari nei principali centri profetici e ordinò loro di chiedere a ciascun oracolo, al centesimo giorno dalla

³⁸ Cfr. Plut. *de def. orac.* 435bc; e anche *supra* §1, sulla ispirazione della Pizia.

³⁹ Cfr. PARKE – WORMELL (1956, I, 397; II, 3-5, nrr. 4-5); FONTENROSE (1978, 242 e 287, Q58).

⁴⁰ Cfr. PARKE – WORMELL (1956, I, 129-30; II, 23-24, nr. 52); FONTENROSE (1978, 301-02, Q99). Su Creso e Delfi, cfr. anche CRAHAY (1974, 215-19).

loro partenza dalla sua corte (dunque in contemporanea e in un momento predefinito), che cosa lo stesso Creso stesse facendo in quel momento; gli emissari avrebbero poi dovuto trascrivere la risposta e riferirgliela. Erodoto, a questo punto, concentra la sua attenzione su Delfi: «a Delfi, appena i Lidi entrarono nei penetrali per interrogare il dio e fecero la domanda di cui erano stati incaricati, la Pizia disse in esametri: “Conosco il numero della sabbia e le misure del mare. / Capisco anche il muto e odo chi non parla. / Mi giunse ai sensi l'odore di una testuggine dal duro guscio, / bollita nel bronzo con carni d'agnello. / Sotto di essa è disteso bronzo e sopra bronzo la ricopre”» (Hdt. I 47)⁴¹. Quando tutti gli emissari tornarono da Creso e gli consegnarono le trascrizioni delle risposte, il re dichiarò che solo l'oracolo di Delfi si era dimostrato affidabile: il centesimo giorno, infatti, Creso aveva preso un agnello e una tartaruga e li aveva fatti bollire in un calderone di bronzo, proprio come aveva rivelato la Pizia (cfr. Hdt. I 48)⁴². Creso, peraltro, avrebbe poi dimostrato la sua venerazione del santuario delfico con grandi doni, ma sarebbe stato esemplare nel non effettuare la corretta interpretazione del responso che l'oracolo gli avrebbe poi fornito (cfr. *supra* §2), forse anche per premura e trascurando la consultazione di esperti che avrebbero potuto allertarlo sulle ambiguità della dizione pitica.

9. Collusione e manipolazione degli oracoli (Collusion)

Il problema della potenziale manipolazione degli oracoli è aperto e non ammette soluzioni, a oggi, principalmente a causa delle nostre lacune documentarie. Vale però la pena di distinguere due aspetti della questione.

(1.) In primo luogo, noi non conosciamo la reale natura delle procedure che costituivano l'azione oracolare né – soprattutto – l'attitudine o il livello di buona fede che animava gli agenti del santuario. E, quando parliamo di “buona fede”, dobbiamo ipotizzare una condizione di reale adesione e compartecipazione al fatto che ciò che accadeva in occasione di un responso – qualunque cosa fosse, e neppure di ciò abbiamo cognizione chiara – fosse guidato davvero dal dio. Sono state avanzate diverse ipotesi: si poteva trattare di uno stato di suggestione psichica, o alterazione, o ipnosi, o semioscienza, che portava alla emissione di messaggi che poi avrebbero dovuto essere interpretati, ma che appunto si riteneva fossero voce di Apollo. La Pizia, quindi, poteva essere in totale buona fede, oppure essere mossa da interessi personali nel formulare certi responsi, e dunque condizionarli; la stessa cosa poteva accadere per i sacerdoti – anzi, secondo certi interpreti, è probabile che ciò riguardasse più i sacerdoti che la Pizia – o per chiunque fosse coinvolto nella catena di trasferimento del responso del dio fino al richiedente⁴³. La percezione di questo rischio, del resto, doveva essere già antica, o perlomeno è riconoscibile in certe testimonianze della Atene classica; la si legge

⁴¹ Traduzione di V. Antelami, tratta da ASHERI – ANTELAMI (1988).

⁴² Erodoto, poi, non specifica quali risposte errate avessero dato gli altri oracoli (cfr. Hdt. I 47, 2): essendo il racconto inteso soprattutto a esaltare e difendere Delfi, lo storico si astiene dall'esprimere critiche dirette nei confronti di altri santuari.

⁴³ Alcune considerazioni di Parke e Wormell rimangono, a questo proposito, molto pertinenti: «the confused and disjointed remarks of a hypnotised woman must have needed considerable exercise of imagination to reduce them to the form of a response. In this must have lain the chief temptation for the priests. Where must they draw the line and confess that they were merely reading their own thoughts into the Pythia's gabble? No doubt in this matter individual priests on particular occasions took a very different course» (PARKE – WORMELL 1956, I, 39; e, più in generale, 36 ss.); cfr. anche USTINOVA (2021).

in controluce, per esempio, nelle parole di Giocasta, che rievoca l'oracolo ricevuto da suo marito Laio: «Un tempo giunse a Laio un oracolo, non dirò / da Febo in persona, ma dai suoi servitori» (Soph. *Oed. rex* 711-712)⁴⁴. Ciò suggerisce che, dietro le parole ricevute dall'oracolo, si potesse sospettare anche un intervento da parte dei sacerdoti del tempio, piuttosto che una semplice e diretta espressione della volontà del dio stesso. Analogamente, il caso dei vasi di metallo sigillati ad Atene (cfr. *supra* §4) potrebbe essere interpretato come un tentativo da parte degli Ateniesi di proteggere la loro richiesta da interferenze esterne alla sfera divina.

(2.) In secondo luogo, se guardiamo al di là delle azioni compiute nel santuario durante le procedure oracolari, nelle fonti antiche (perlomeno di età arcaica e classica) emerge in modo compatto una sostanziale fiducia negli oracoli da parte dei richiedenti, e un grande rispetto dei responsi: un atteggiamento che probabilmente doveva essere diffuso (certo non unanime, ma condiviso almeno in modo ampio)⁴⁵ e che forse venne intaccato solo a partire dall'età ellenistica, o poco prima, con la affermazione delle filosofie più aperte al relativismo o allo scetticismo in campo religioso. Ciò assodato, anche per l'epoca arcaica e classica sono documentati casi di manipolazione degli oracoli: vale la pena di segnalarne almeno due, riferiti da Erodoto.

Il primo risale alla seconda metà del VI secolo a.C.: gli Alcmeonidi, esuli da Atene a causa dei Pisistratidi (tiranni della città), riuscirono a corrompere la Pizia, facendo in modo che lei, a qualunque Spartano fosse giunto per chiedere un oracolo, dichiarasse come responso l'urgenza di liberare Atene dai Pisistratidi; e gli Spartani si lasciarono convincere, ma andarono incontro a una dura sconfitta (cfr. Hdt. V 63)⁴⁶.

Il secondo esempio riguarda eventi successivi di qualche decennio: Demarato, re di Sparta, venne deposto perché la Pizia, convinta da un complice dei nemici spartani di Demarato, fornì un responso in cui affermava che lo stesso Demarato non era figlio del precedente re (Aristone), e dunque Demarato venne delegittimato. Erodoto, però, ci informa anche della sorte della Pizia, che, quando il complotto fu scoperto, avrebbe cessato di esercitare il suo ruolo (ἐπαύσθη τῆς τιμῆς, in Hdt. VI 66), ossia – più probabilmente – venne rimossa dalla sua funzione⁴⁷. Inoltre, poco dopo, lo storico racconta anche le vicende della pazzia e della morte crudele di Cleomene (uno dei nemici di Demarato che avevano architettato la truffa), aggiungendo che questa fine era stata considerata come una punizione dovuta proprio alla manipolazione della Pizia, a detta della maggior parte dei Greci (cfr. Hdt. VI 75)⁴⁸.

Va però segnalato che anche questi casi, appurati, non incidevano sulla fiducia generale nei confronti dell'oracolo⁴⁹: anzi, la punizione di chi compiva manipolazioni degli oracoli, o forzava i responsi, erano lette come la conferma della sacralità degli oracoli stessi, oltre che una sorta di monito a non agire in questi modi.

⁴⁴ Cfr. PARKE – WORMELL (1956, I, 192-93, n. 27), e anche *supra* §2.

⁴⁵ Cfr. LOMBARDO (1972); PARKER (1985).

⁴⁶ Cfr. PARKE – WORMELL (1956, II, 35-36, nr. 79; e I, 145-47); FONTENROSE (1978, 309-10, Q124).

⁴⁷ Cfr. PARKE – WORMELL (1956, II, 38, nr. 87; e I, 161-62); FONTENROSE (1978, 314, Q137).

⁴⁸ Cfr. JACQUEMIN (1995); GIULIANI (1998).

⁴⁹ Cfr. LLOYD-JONES (1976, 67-68).

10. Bilanciamento dei responsi e delle interpretazioni (Lazy Equilibrium)

A fronte della (frequente) difficoltà interpretativa dei responsi oracolari, i riceventi (singoli o collettivi) potevano fare ricorso a persone esperte nella valutazione dei messaggi: si doveva trattare, solitamente, di conoscitori del linguaggio oracolare, avvezzi alle modalità enigmatiche di espressione della Pizia (cfr. *supra* §2), che mettevano la loro competenza al servizio di chi volesse ottenere una lettura meno improvvisata di un responso. In questa categoria rientravano anche i profeti, o gli indovini, che – si riteneva – avrebbero potuto essere più in sintonia con lo spirito divino e, quindi, leggere in modo corretto il senso delle parole di Apollo. Anche se persino i profeti talora si potevano dimostrare incapaci di penetrare le ambiguità della dizione apollinea: un caso (riferito da Pausania in IV 12, 4, cfr. ancora *supra* §2) fu quello dei *manteis* (“indovini”) messenici, faticosamente impegnati nella interpretazione di un oracolo.

Una forma semplice di limitazione dell'errore, d'altro canto, consisteva nella condivisione del responso oracolare con l'intera comunità, in modo da arrivare a una interpretazione avvalorata collettivamente, ma anche sottoposta al vaglio di più menti: una interpretazione di questo tipo riduceva il rischio di errori di valutazione individuali. È il caso prospettato con il doppio oracolo dato agli Ateniesi prima della battaglia di Salamina, di cui si è già parlato (cfr. *supra* §5).

11. Ripetizione, dispersione, appropriazione di oracoli (Freeloading)

La documentazione in nostro possesso conferma casi di responsi in cui compaiono replicati interi versi, o porzioni di più versi, contenenti soprattutto immagini efficaci, ma polivalenti e ambigue, che appunto avrebbero potuto essere adattabili a situazioni diverse (cfr. anche *supra* §2). Questa situazione testimoniale, però, non dipende da pigrizia degli emittenti (Pizia/Apollo) o da standardizzazione dei messaggi, ma dalla formularità degli oracoli, che erano espressi in linguaggio tradizionale e quindi intrinsecamente esposti alla ripetizione. Si trattava di “formule”, espressioni o immagini che potevano essere reimpiegate in contesti differenti, per veicolare contenuti simili, adattati però alla situazione specifica di ogni richiedente⁵⁰.

Già famosa nell'antichità, e diventata persino proverbiale, era una risposta alla domanda su chi fossero i più forti tra i Greci: secondo alcune fonti, a porre la domanda erano stati gli abitanti di Aigion (in Acaia); secondo altre, erano stati gli abitanti di Megara. In entrambe le versioni, dopo aver elencato una serie di eccellenze (la terra più fertile, i cavalli più veloci, ecc.), la Pizia rispose in esametri: «[...] ma voi, abitanti di ... [+ nome della città], non siete né terzi né quarti / né dodicesimi, né per considerazione né per numero», spegnendo così ogni speranza di supremazia da parte degli interroganti. I resoconti di questo oracolo sono numerosi e complessi⁵¹, ed è probabilmente impossibile stabilire quale versione della storia (e della risposta) fosse quella originale⁵². D'altra parte, non è affatto improbabile che una domanda simile – posta da due diversi interlocutori – avrebbe potuto ricevere una risposta simile, basata

⁵⁰ Cfr. PARKE – WORMELL (1956, I, 280-81; II, XXX-XXXI).

⁵¹ Cfr. PARKE – WORMELL (1956, II, 1-2, n. 1); FONTENROSE (1978, 276-78, Q26); BÜHLER (1982, 270-76, n. 35); MAURIZIO (1997, 323-26).

⁵² Ma, per un punto di vista diverso, cfr. PARKE – WORMELL (1956, I, 82-83).

proprio sul riutilizzo di linguaggio tradizionale. In altre parole, e più in generale, la natura formulare della dizione oracolare non indicava un atteggiamento ripetitivo o privo di immaginazione da parte dell'emittente, ma era semplicemente una caratteristica distintiva del linguaggio oracolare, e in ciò rifletteva la sua dimensione sociale e culturale⁵³.

Postilla alla traduzione: qualche conclusione

La tassonomia adottata come griglia per la descrizione delle procedure oracolari e delle loro implicazioni ha costretto a interrogarsi su aspetti pratici e concreti delle modalità di consultazione, cercando di colmare in modo deduttivo le lacune della nostra documentazione, che soprattutto su questi aspetti è scarsa, irregolare, non lineare. Come in parte anticipato nella premessa (cfr. §0), noi disponiamo tendenzialmente di soli cenni all'oracolo delfico nelle testimonianze di età arcaica, di narrazioni (mitiche e storiche) nelle testimonianze di età classica, di descrizioni procedurali nelle testimonianze di età più tarda. Mancano, però, elementi che ci consentano di sostenere che le operazioni di consultazione siano avvenute sempre nello stesso modo dall'età arcaica all'età imperiale e, anzi, i dati ricavabili dalle fonti, pur pochi, sembrerebbero orientarci verso una più probabile variabilità: la stessa modifica del numero delle Pizie, dichiarata da Plutarco (cfr. §1), per esempio, non può che aumentare i sospetti nei confronti delle ricostruzioni di una norma procedurale di consultazione immutata e univoca. Non solo: l'analisi della logistica che avrebbe regolato alcune consultazioni (cfr. §5) impedisce di dare per assodate anche certe affermazioni già antiche in merito alle tempistiche di accesso all'oracolo e di richiesta, che sembrano appunto incompatibili con le meccaniche di consultazione presupposte dalle narrazioni di questi eventi. Ma anche gli sporadici cenni alle irregolarità di formulazione o trasmissione dei responsi, quando registrate dalle fonti, sembrano gettare una luce ambigua sulla reale percezione della autorevolezza dell'oracolo, che ci sembra ripetutamente affermata, ma che forse, nella realtà, doveva essere velata da un pur minimo scetticismo, soprattutto nei casi di pareri espressi su delicate questioni politiche (cfr. §9): si pensi, per esempio, anche alle cautele adottate dagli Ateniesi nel caso del consulto sulla destinazione della terra di Eleusi (cfr. §4).

Anche il solo porre domande sulla attendibilità dei messaggi, sulla catena di trasmissione dei dati, sui tempi di consultazione, sulla valutazione delle responsabilità, o sul significato di "autenticità" degli oracoli (e dei loro contesti di richiesta), quindi, ha permesso di ragionare sugli spazi lasciati vuoti dalla documentazione superstite, ma soprattutto – e proprio in virtù della rilevazione delle incongruenze tra procedure ricostruite e informazioni trasmesse – ha acuito i dubbi in merito alla attendibilità di questa documentazione, e in particolare delle fonti letterarie, che potrebbero aver semplificato – se non sempre, comunque spesso, o in modi non isolati – la descrizione delle procedure, o delle normali azioni di consultazione: basti pensare alle discrepanze tra le numerose scene mitiche, in cui la Pizia parla direttamente all'interrogante, e le situazioni evocate nelle narrazioni storiche. In questo senso, i criteri di ricerca adottati in queste pagine sono parsi utili per produrre nuovi spunti di problematizzazione dei dati, e qualche nuova considerazione procedurale, se non vere e proprie risposte, sebbene abbiano anche

⁵³ Cfr. anche AMANDRY (1997, 204 ss.); MAURIZIO (1997, 312 ss.).

contribuito a marcare la percezione di insoddisfazione delle nostre conoscenze in merito alle modalità di funzionamento "reale" dell'oracolo delfico, di cui continuano a sfuggirci moltissime chiavi.

Riferimenti bibliografici

ALONI 1989

A. Aloni, *L'aedo e i tiranni. Ricerche sull'Inno omerico a Apollo*, Roma.

AMANDRY 1950

P. Amandry, *La mantique apollinienne a Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, Paris 1950 (ristampato New York 1975).

AMANDRY 1997

P. Amandry, *Propos sur l'oracle de Delphes*, «Journal des Savants» II, 195-209.

ASHERI – ANTELAMI 1988

D. Asheri – V. Antelmi (a cura di), Erodoto, *Le Storie*, I, Milano.

BONNECHERE 2013

P. Bonnechere, *Oracles et mentalités grecques: la confirmation d'un oracle par une seconde consultation au même sanctuaire*, «Kernos» XXVI, 73-94.

BOWDEN 2005

H. Bowden, *Classical Athens and the Delphic Oracle. Divination and Democracy*, Cambridge.

BÜHLER 1982

W. Bühler (ed.), *Zenobii Athoi Proverbia, vulgari ceteraque memoria aucta*, Vol. IV, *Zenobii epitomae proverbiorum. Lucilli Tarrhaei et Didymi recensio Athoa. Libri secundi proverbia 1-40*, Gottingae.

BURKERT 1972

W. Burkert, *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin (trad. ingl. Berkeley-Los Angeles-London 1983, da cui si cita).

BURKERT 1979

W. Burkert, *Kynaiθος, Polycrates and the Homeric Hymn to Apollo*, in G.W. Bowersock – W. Burkert – M.C.J. Putnam (eds.), *Arktouros. Hellenic Studies presented to B.M.W. Knox on the occasion of his 65th birthday*, Berlin-New York, 53-62 (ristampato in Id., *Kleine Schriften*, Vol. I, *Homericorum*, hrsg. von Ch. Riedweg, Göttingen 2001, 189-97).

CÀSSOLA 1975

F. Càssola (a cura di), *Inni omerici*, Milano.

CATENACCI 2001

C. Catenacci, *L'oracolo di Delfi e le tradizioni oracolari nella Grecia arcaica e classica. Formazione, prassi, teologia*, in M. Vetta (ed.), *La civiltà dei Greci: forme, luoghi, contesti*, Roma, 131-84.

COMPTON 1994

T. Compton, *The Herodotean Mantic Session at Delphi*, «RhM» CXXXVII, 3-4, 217-23.

CRAHAY 1974

R. Crahay, *La bouche de la vérité*, in J.P. Vernant et alii, *Divination et rationalité*, Paris, 201-19.

DE MARTINIS 2017

L. De Martinis, *Decreto concernente la terra sacra del santuario di Eleusi*, «Axon» I, 2, 55-86.

DEFRADAS 1972

J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris (1954¹).

DELCOURT 1955

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

DODDS 1951

E. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles (trad. it. Milano 2009, da cui si cita).

FONTENROSE 1978

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

FONTENROSE 1988

J.E. Fontenrose, *Didyma. Apollo's Oracle, Cult, and Companions*, Berkeley-Los Angeles-London 1988.

GIANGIULIO 2024

M. Giangiulio, *Appunti di storiografia oracolare. Rileggendo L'Oracle de Delphes di Marie Delcourt*, «Mythos» XVIII, 1-12.

GIULIANI 1998

A. Giuliani, *Erodoto, gli Alcmeonidi e la corruzione della Pizia*, «RIL» CXXX, 1, 317-32.

GIULIANI 2000

A. Giuliani, *Erodoto, Tucidide e gli indovinelli degli indovini. Considerazioni sull'ambiguità del linguaggio oracolare*, «Aevum» LXXIV, 1, 5-20.

GREAVES 2012

A.M. Greaves, *Divination at Archaic Branchidai-Didyma. A Critical Review*, «Hesperia» LXXXI, 2, 177-206.

JACQUEMIN 1995

A. Jacquemin, *L'écho des discordes delphiques chez Hérodote*, «Ktèma» XX, 29-36.

LLOYD-JONES 1976

H. Lloyd-Jones, *The Delphic Oracle*, «G&R» XXIII, 1, 60-73.

LOMBARDO 1972

M. Lombardo, *Le concezioni degli antichi sul ruolo degli oracoli nella colonizzazione greca*, «ASNP» (s. III) II, 1, 63-89.

MARI 2017

M. Mari, *Gli oracoli nella Grecia antica. Previsione del futuro o gestione del presente?*, «Quaderni storici» CLVI, 3 [= M. Barbot – F. Favino (eds.), *Prevedere*], 655-79.

MAURIZIO 1995

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

MAURIZIO 1997

L. Maurizio, *Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence*, «Classical Antiquity» XVI, 2, 308-34.

PARKE 1939

H.W. Parke, *A History of the Delphic Oracle*, Oxford.

PARKE 1945

H.W. Parke, *The use of other than Hexameter Verse in delphic oracles*, «Hermathena» LXV, 58-66.

PARKE – WORMELL 1956

H.W. Parke – D.E.W. Wormell, *The Delphic oracle* (Vol. I, *The History*; Vol. II, *The Oracular Responses*), Oxford.

PARKER 1985

R. Parker, *Greek States and Greek Oracles*, «History of Political Thought» VI, 1/2, 298-326.

PISANO 2014

C. Pisano, *La voce della Pizia: tra mito, rito e antropologia*, «I Quaderni del Ramo d'Oro on-line» VI, 8-20.

RICHARDSON 2010

N. Richardson (ed.), *Three Homeric Hymns. To Apollo, Hermes, and Aphrodite*, Cambridge.

ROUGEMONT 2013

G. Rougemont, *L'oracle de Delphes: quelques mises au point*, «Kernos» XXVI, 45-58.

USTINOVA 2021

Y. Ustinova, *The Pythia's Appointment and Oracular Practice. Historical, Anthropological, and Cognitive Perspectives*, in B. Bäbler – H.G. Nesselrath (eds.) *Delphi. Apollons Orakel in der Welt der Antike*, Tübingen, 119-33.

VANNICELLI – CORCELLA – NENCI 2017

P. Vannicelli – A. Corcella – G. Nenci (a cura di), Erodoto, *Le Storie*, VII, Milano.

VERNANT 1974

J.P. Vernant, *Paroles et signes muets*, in J.P. Vernant et alii, *Divination et rationalité*, Paris, 9-25.