

Versioni e *formae vulgatae* degli oracoli di Delfi: alcune note a proposito di Erodoto e dei frammenti di Enomao di Gadara

Cristian Mondello

Versions and *formae vulgatae* of the oracles of Delphi: some notes about Herodotus and the fragments of Oenomaus of Gadara

Abstract

This paper aims to analyze the relationship between the *Histories* of Herodotus and the *excerpta* of the Γοήτων φώρα of Oenomaus of Gadara (II century AD), which constitutes a not yet adequately-studied case in the context of the documentation concerning the oracles of Delphi. The goal is to determine the genesis and the developments of these two literary traditions, rejecting those hermeneutic approaches which connected the main source of Oenomaus to Herodotus. The textual comparison of the versions transmitted by the two authors allows to identify a set of lexical and syntactic differences, mutual *lacunae* and additions of verses, revealing a distinct appearance of the two oracular traditions in terms of chronology, origin and inclinations.

Keywords

oracles; responses; prediction; Delphi; Herodotus; Oenomaus; Diodorus; versions; texts; chresmologues

Un commentatore antico e irriverente dei responsi profetici dell'oracolo di Delfi fu Enomao di Gadara, filosofo cinico vissuto probabilmente nel II sec. d.C., la cui personalissima opera, dal titolo Γοήτων φώρα, ci è giunta in frammenti grazie al lavoro e all'interesse di un altro celebre dileggiatore dell'oracolistica pagana, quale Eusebio di Cesarea.¹

Numerose citazioni letterali tratte dalla Γοήτων φώρα sono conservate nei libri V e VI della *Praeparatio Evangelica* e riproducono, negli estratti selezionati da Eusebio, parte della polemica antioracolare e di quella antifatalistica che il filosofo cinico aveva condotto nel suo trattato. In particolare, sono riconoscibili due distinti nuclei tematici nel gruppo omogeneo di frammenti conservati nel V libro (capitoli 19–36), i quali costituiscono diciotto estratti nell'edizione Vallette, intervallati da quattordici brevi interventi di Eusebio: nel primo è la serrata polemica di Enomao contro la mantica delfica, svolta attraverso il minuzioso esame di un elevato numero di profezie di Apollo Pitico; nel secondo, la medesima critica è confermata e sostenuta mediante la narrazione dell'esperienza, amara quanto istruttiva, maturata dal filosofo cinico in occasione di una serie ripetuta di responsi ricevuti da Apollo Clario. Il lungo estratto citato da Eusebio nel capitolo 7 del libro VI conserva, invece, la confutazione che il Cinico aveva sostenuto contro il concetto di fato inteso come concatenazione di eventi, secondo la definizione stoica di εἴμαρμένη come αἰτιῶν εἰσμός.²

Questi frammenti sono situati da Eusebio in un'ampia digressione della *Praeparatio Evangelica* in cui si sottolinea, quale effetto della venuta del Salvatore, la fine degli dèi, dei demoni e degli oracoli ingannevoli dei quali, proprio attraverso le formulazioni della Γοήτων φώρα, egli vuole mettere in luce l'ambiguità e la frode operata per mezzo di impostori. Il vescovo palestinese presenta lo scritto di Enomao come un'opera senza dubbio personale, contrassegnata da un'argomentazione vigorosa (ἀνδρικῶ λογισμῶ)³ e da spirito ardito (νεανικῶ φρονηματι),⁴ e loda con non celata simpatia la παρρησία

1 Su Enomao di Gadara, contemporaneo forse di Adriano e di Antonino Pio, la bibliografia non risulta essere particolarmente ricca. Tra gli studi più importanti cfr. Saarmann (1887), Dudley (1937: pp. 162–170), Attridge (1978: pp. 45–78, in partic. 56–60) e Hammerstaedt (1993: pp. 399–418). Della Γοήτων φώρα di Enomao di Gadara sono consultabili due raccolte specifiche di frammenti, ovvero quella con traduzione latina, commento e studio introduttivo di Vallette (1908), e quella in lingua tedesca con commento e introduzione a cura di Hammerstaedt (1988). Gli *excerpta* di Enomao di Gadara sono collezionati anche nella più generale raccolta di frammenti di filosofi greci a cura di Mullach (1867). Sul testo di Enomao si vedano, inoltre, le edizioni della *Praeparatio Evangelica*: Mras (1954–1956 [1982²]); des Places (1980); Migliore (2012). Oltre che della Γοήτων φώρα, Enomao appare autore di vari trattati ricordati dalla Suda (tra cui un Περὶ κυνιοσῶ) ed anche di alcune tragedie alle quali fa allusione l'imperatore Giuliano nelle sue *Orazioni*: cfr. des Places (1980: pp. 7–16).

2 Sull'adesione di Enomao alla linea diogeniana del cinismo e sulle sue personali riformulazioni, specie nel contesto della polemica anti-stoica dei primi secoli dell'età imperiale, cfr. Brancacci (2000: pp. 37–67) e Brancacci (2001: pp. 71–110). Eusebio non esita a citare la critica fatta da Enomao al concetto di ἀνάγκη e dell'εἴμαρμένη stoica, sebbene tale confutazione antifatalistica, volta a dimostrare l'assolutezza della libertà dell'uomo inteso come causa e produttore di eventi, potesse intaccare la dottrina cristiana della Provvidenza: Vallette (1908: p. 139). A tal proposito si veda des Places (1980: p. 11): “[...] un platonicien comme lui (sc. Eusèbe), qui cite *in extenso* (P.E. XII, 52, 1–31) la démonstration platonicienne de la Providence, ne craignait pas plus que Platon pour celle-ci les attaques dirigées contre la divination”.

3 Eus. *p.e.* 5, 18, 6, 2.

4 *Ivi* 6, 6, 74, 2.

e la κυνική πικρία di Enomao. L'analisi sistematica alla quale il filosofo cinico sottopone un lungo elenco di responsi (storici e non) dell'oracolo di Delfi introduce al problema dell'uso di Erodoto come una delle fonti presunte di Enomao. Secondo quanto sostenuto da vari interpreti, le *Storie* erodotee sarebbero da considerarsi come il testo di riferimento impiegato da Enomao in una serie di oracoli delfici riportati nella Γοήτων φώρα.⁵ In realtà Enomao non cita mai Erodoto nei passi indicati, né chiarisce quali siano le fonti da lui utilizzate nella sua trascrizione o libera rielaborazione dei vaticini delfici. Tale problematica, che non pare sia stata sollevata fino ad oggi nell'ambito della critica,⁶ presenta delle importanti implicazioni non solo riguardo alla scelta ed all'interpretazione degli oracoli citati da Enomao, ma anche relativamente alla genesi e agli sviluppi della tradizione letteraria degli oracoli di Delfi fino all'età tardoantica.

L'obiettivo della presente ricerca è quello di investigare il rapporto tra le versioni degli oracoli delfici riportate da Erodoto e da Enomao di Gadara, nel tentativo di rintracciare le relazioni ma anche le differenze significative rispecchiate dalle tradizioni rispettive dei due autori.⁷ Lo studio è condotto attraverso la comparazione testuale e filologica dei testi tratti dalle *Storie* di Erodoto e dai frammenti di Enomao conservati da Eusebio⁸ riguardanti gli oracoli delfici comuni, i quali vengono citati secondo la classificazione del catalogo di H. W. Parke e D. E. W. Wormell.⁹ A questo livello di confronto testuale si accompagna l'esame incrociato con gli altri *testimonia* superstiti, il quale contribuisce alla comprensione di una complessa stratigrafia di fonti, lasciandone emergere rami diversi per cronologia, provenienza e tendenze storico-letterarie.¹⁰

- 5 Lo *Stellenregister* dell'edizione di Mras (1956) indica la voce "Herodotus" come fonte di Enomao di Gadara nei rispettivi passaggi. Anche des Places (1980: p. 11), seguito da Brancacci (2000: p. 40), ritiene Erodoto, accanto a Pausania e ad altri autori, come una delle fonti di Enomao per la serie di oracoli trascritti nella Γοήτων φώρα, mentre considera forgiati forse dallo stesso Enomao la ventina di responsi oracolari a noi sconosciuti.
- 6 Oltre che dagli editori della *Praeparatio Evangelica* e dei frammenti della Γοήτων φώρα, il problema di Erodoto come fonte di Enomao non appare avvertito nello studio di Busine (2005: pp. 333–334) né in quello più recente di Addey (2014: pp. 109–110), che dedica alcune brevi pagine all'uso della Γοήτων φώρα di Enomao di Gadara nell'ambito della discussione sulla demonologia svolta dalla *Praeparatio Evangelica* di Eusebio.
- 7 In questa sede non si intendono affrontare, invece, le questioni riguardanti la storicità e la credibilità degli oracoli di Delfi le quali, oltre a calamitare l'attenzione degli interpreti, sono state oggetto di un numero notevolissimo di studi: sul tema si rinvia a Maurizio (1993; 1997); Kindt (2006); Gagné (2013). Sul problema dell'autenticità degli oracoli greci per il periodo tardoantico cfr. Bonnechere (2006); Busine (2014).
- 8 Il confronto dei frammenti di Enomao con i testi di Erodoto è, in qualche modo, limitato dalla perdita della Γοήτων φώρα, la quale costringe a basarsi solo sugli estratti citati da Eusebio e ad interrogarsi sulla effettiva fedeltà di quest'ultimo. Sulle numerose citazioni di Eusebio da autori antichi, gli studi dimostrano tuttavia che, soprattutto nella *Praeparatio Evangelica*, lo scrittore cristiano trasmette le sue fonti in modo perlopiù fedele, intervenendo non tanto attraverso delle modifiche dirette sul testo, quanto mediante l'attribuzione di interpretazioni tendenziose ai testi citati: cfr. Zink (1979: pp. 12–14); Inowlocki (2006); Zamagni (2010: pp. 57–82).
- 9 Parke & Wormell (1956; 1956a).
- 10 In appendice al presente lavoro, si fornisce una tavola sinottica comprendente i testi degli oracoli di Delfi presi in esame, secondo le versioni corrispettive di Erodoto e di Enomao di Gadara. Il testo di Erodoto è riportato secondo l'edizione a cura di Colonna & Bevilacqua (1996); per il testo problematico di Hdt. 5, 92 β 2 (PW6) – come si dirà *infra* – si seguono, invece, gli emendamenti al V libro di Erodoto presenti

Un primo gruppo di sei riferimenti alle *Storie* di Erodoto è stato indicato da editori e commentatori dei frammenti di Enomao di Gadara in corrispondenza dei responsi oracolari di Apollo Pitico a Creso, re di Lidia. Essi sono tra i più celebri degli oracoli di Delfi, nonché emblema della caratteristica ambiguità espressiva che ha accompagnato l'oracolo nel corso di tutta la sua storia. Considerati perlopiù come privi di consistenza storica, tali responsi fanno parte della tradizione leggendaria su Creso riportata nel racconto di Erodoto, la quale appare organizzata in forma tragica sulla base di una possibile rielaborazione di fonti precedenti.¹¹ I passi corrispondenti di Enomao, relativi a tre dei cinque responsi illustrati nelle *Storie*, non sono omogenei ma si distribuiscono in modo vario nell'ambito del virulento attacco al dio di Delfi per aver ingannato il supplice lidio, presto sconfitto dai Persiani.

Il primo ed il terzo oracolo di Creso, corrispondenti secondo la classificazione di Parke e Wormell a PW52 e PW54, sono citati solo in modo indiretto nella parte superstite del testo di Enomao preservata da Eusebio e, pertanto, non è possibile dire molto sulla forma in cui essi dovevano presentarsi nella fonte (o nelle fonti) consultata dall'autore della Γοήτων φώρα.

Nel caso di PW52, le allusioni di Enomao all'onniscienza di Apollo sono in forma di parodia e sbeffeggiano il dio ritorcendogli le stesse parole dell'oracolo. Il testo, che segna il passaggio dalla prima alla seconda persona singolare, è rielaborato e adattato all'apostrofe da Enomao, ma appare simile per struttura sintattica e lessicale ai versi riportati da Erodoto.¹²

nell'edizione a cura di Nenci (1994) per la Collana "Scrittori greci e latini" della Fondazione Lorenzo Valla (Milano: Arnoldo Mondadori Editore). Per i frammenti di Enomao di Gadara, si riporta l'edizione della *Præparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea a cura di Mras (1954–1956 [1982²]). Le sigle utilizzate per designare gli oracoli di Delfi sono quelle del catalogo di Parke & Wormell (1956a), ai quali si aggiunge parimenti il riferimento alle sigle corrispondenti del catalogo di Fontenrose (1978).

11 Sul problema delle fonti di Erodoto e dell'attendibilità del suo racconto, specie per la storia lidia ed orientale, si rimanda a Panitz (1935: pp. 45–49); Defradas (1954: pp. 208–228); Crahay (1956: pp. 182–207); Fehling (1989); Hartog (1980); Fowler (1996: pp. 62–87). Un utile prospetto sulla questione delle fonti di Erodoto, che è stato spesso accusato di inventare le proprie fonti e di travestire un'opera (pur notevole) di fantasia con i panni di una vera ricerca storica, è fornito da Luraghi (1994: pp. 181–190) e da Bettalli (2001: pp. 49–68). Sul ruolo degli oracoli delfici nel racconto erodoteo su Creso, Fontenrose (1978: p. 112) sostiene che essi assolvano ad una funzione letteraria e che siano da considerarsi come "steps in the story or drama, veiled warnings to the powerful and arrogant man and at the same time incitements to doom". In questo senso cfr. anche Barker (2006: pp. 1–28).

12 Cfr. Eus. *p.e.* 5, 21, 1, 1–3; 5, 34, 2, 1–2 (= Hdt. 1, 47). Identica al testo erodoteo appare la lezione κραταιόνοιο χελώνης ἐψομένης ("di una testuggine dal guscio robusto bollita") nel primo dei due luoghi di Enomao, che fa riferimento all'espedito adottato da Creso per verificare l'affidabilità dell'oracolo di Delfi. Nella letteratura greca, espressioni di onniscienza relative alla quantità dei granelli di sabbia o alle dimensioni del mare sono proverbiali: cfr. Hes. *Op.* 648; Pi. *P.* 9, 44–49. Secondo Rainart (2014: pp. 242–243), la seconda menzione dell'oracolo di PW52 nel testo di Enomao (Eus. *p.e.* 5, 34, 2, 1–2), ridotta ai soli primi due versi, suggerirebbe l'utilizzo di Plutarco (Plu. *mor.* 3.512e), il quale cita il verso 2 con la formula καὶ μὴ λαλέοντος ἀκούω, simile a quella richiamata da Enomao, anziché con la formula testimoniata da Erodoto (καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω). I primi due versi dell'oracolo pitico a Creso sono riportati da Eusebio anche nella più tarda *Theophania*, della quale rimangono solo pochi frammenti greci ed una versione siriana: cfr. l'edizione a cura di Gressmann (1904: p. 111).

Anche i passi relativi al terzo vaticinio (PW54), che Erodoto colloca dopo i doni e l'accordo di Creso con i Delfi, sembrano nel complesso aderenti alla versione dell'oracolo trasmessa dalle *Storie*, e riprendono l'immagine profetica del "mulo" (ἡμίονος) che diventerà re dei Medi, allusione alla duplice estrazione sociale ed etnica – medo-persiana – di Ciro.¹³

Diverso è il caso del secondo responso delfico a Creso, corrispondente a PW53. Nelle *Storie* esso è richiamato da Erodoto in forma indiretta e annuncia, in quanto composizione chiaramente *post eventum*, la distruzione di un grande impero (che si rivelerà essere quello lidio) qualora Creso muova guerra ai Persiani.¹⁴ A differenza di Erodoto, due frammenti di Enomao riportano, in due distinti passi, un verso esametro relativo a tale responso pitico, che è trasmesso in forma diretta ed anche più completa rispetto alle *Storie*:

Κροῖσος Ἄλυν [ποταμὸν] διαβάς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει.¹⁵

J. Fontenrose ha negato l'autenticità di tale versione e, contro l'opinione di H. W. Parke e D. E. W. Wormell,¹⁶ ha sostenuto che il secondo oracolo delfico a Creso, alla pari del quinto (PW56 = Q103), avesse solo una forma indiretta nella tradizione orale, "though an occasional narrator might choose to express it in direct prose [...]".¹⁷ Tale considerazione non tiene sufficientemente conto di alcuni dati: il verso esametro di PW53 preservato da Enomao/Eusebio è tradito, nella medesima forma testuale, da una serie di autori di lingua greca a partire da Aristotele, il quale, nella *Rhetorica*, lo assume come esempio "didattico" nel contesto delle cinque regole sulla purezza retorica che respingono le ambiguità;¹⁸ il verso è noto anche a Cicerone, che nel *De divinatione* ne riproduce una traduzione in lingua latina;¹⁹ infine, alla versione ricordata da Enomao sembra riferirsi il contemporaneo Luciano di Samosata giacché quest'ultimo menziona, seppur in forma indiretta, l'attraversamento del fiume Halys come evento chiave nella realizzazione della profezia delfica, non riferito nel testo di Erodoto.²⁰

Nessuno di questi autori richiama, inoltre, la seconda clausola del medesimo oracolo a Creso presente nella versione erodotea di PW53, in cui si consiglia al re di Lidia di allearsi con i più potenti tra i Greci. È verosimile che le ragioni di tale silenzio siano da riconoscersi nel fatto che questa clausola potrebbe aver costituito una seconda e distinta

13 Cfr. Eus. *p.e.* 5, 21, 4, 1-3 (= Hdt. 1, 55). Oltre alla forma indiretta, Enomao propone anche una citazione letterale dell'ultimo verso di PW54, testualmente conforme al passo di Erodoto, conservata in un successivo luogo eusebiano (Eus. *p.e.* 5, 24, 8, 7).

14 Hdt. 1, 53.

15 "Creso, attraversato il fiume Alys, distruggerà un grande impero" (trad. Migliore): cfr. Eus. *p.e.* 5, 20, 10, 9. Il verso è ripetuto da Enomao in *ivi* 5, 21, 2, 5 (privo però del soggetto).

16 Parke & Wormell (1956: p. 133).

17 Fontenrose (1978: pp. 113-114).

18 Arist. *rh.* 3, 5, 4. Cfr. anche D.S. 9, 31, 1; Max. Tyr. 11, 2; Thdt. *affect.* 10, 139.

19 Cic. *div.* 2, 56, 115: *Croesus Halyn penetrans magnam pervertet opum vim.*

20 Luc. *JConf.* 14; *JTr.* 20 (43).

risposta dell'oracolo data al momento della seconda consultazione,²¹ la quale non necessariamente doveva essere conosciuta o citata di seguito alla prima dagli autori suindicati.

La trasmissione del verso esametro di PW53 conservato da Enomao e parimenti da altri autori (tra di loro indipendenti) sembra deporre a favore dell'esistenza, al di fuori di Erodoto, di una versione in esametri del secondo oracolo a Cresio circolante in età antica, e di cui abbiamo traccia a partire dal IV sec. a.C.; completata da una seconda parte, nota solo in forma indiretta attraverso Erodoto, tale versione risulta essere espressa in terza persona singolare, in esatta conformità con quanto riferito nelle *Storie*, dato che l'oracolo si rivolgeva agli emissari di Cresio e non direttamente al re lidio.

Riguardo ai presunti rapporti tra Erodoto ed Enomao, altri particolari problemi offrono i due oracoli agli Ateniesi, corrispondenti a PW94 e PW95. Si tratta dei due famosi responsi delfici enunciati in occasione dell'imminente invasione di Serse e riportati, nella narrazione di Erodoto, agli anni 481–480 a.C.; si è a lungo discusso sull'autenticità di tali pronunciamenti oracolari (al confine tra responsi storici e pseudo-storici) e, sebbene non si possa negare una forma di rielaborazione letteraria, sembrerebbe necessario riconoscere ad essi un nucleo di storicità, suggerito da vari elementi.²²

Nella tradizione erodotea, i due oracoli agli Ateniesi sono composti ciascuno da dodici versi esametri. Riguardo a PW94, il testo di Erodoto, che costituisce il testimone più antico del responso delfico,²³ appare rispecchiato fedelmente dalla versione confluita nella più tarda *Anthologia Palatina*²⁴ e, relativamente al primo verso, da Giovanni Tzetzes, che ne attribuisce tuttavia la paternità al *chresmologos* Bakis, vissuto in un indistinto momento

21 L'ipotesi relativa ad una possibile articolazione di PW53 in due risposte successive appare suggerita dal riferimento di Erodoto al consenso dato ai Lidi rispettivamente da due oracoli, dopo la duplice interrogazione da parte degli emissari di Cresio sulla convenienza di una campagna militare contro i Persiani e sull'alleanza con altri popoli [...] τῶν δὲ μαντήϊων ἀμφοτέρων ἐς τὸ αὐτὸ αἰ γινῶμαι συνέδραμον [...] (Hdt. 1, 53, 3). A parere di Fontenrose (1978: p. 112), la seconda clausola di PW53 attestata nella versione erodotea potrebbe derivare da un responso autentico a Cresio, al quale l'oracolo pitico poteva aver consigliato di allearsi con Sparta, la più forte delle *poleis* greche a quel tempo.

22 A giudizio di diversi studiosi, l'autenticità (almeno parziale) di PW94 e PW95 sarebbe sostenuta dalla vicinanza di Erodoto agli eventi del 480 o dall'interpretazione di Temistocle sul "muro di legno" come allusione alle navi, in accordo con la sua politica di potenziamento della flotta navale di Atene: cfr. Parke & Wormell (1956: p. 170); Hammond (1959: p. 223); Hignett (1963: pp. 441–445). Per converso, elementi sospetti di artificiosità sono riconoscibili in altri aspetti, quali ad es. la lunga forma poetica e le modalità espressive dei due oracoli: cfr. Fontenrose (1978: pp. 124–128).

23 Per il testo erodoteo di PW94 cfr. Hdt. 7, 140, 2–3: ὦ μέλει, τί κάθησθε; λιπῶν φεῦγ' ἔσχατα γαίης | δῶματα καὶ πόλιος τροχοειδὲς ἄκρα κάθηνα. | Οὐτε γὰρ ἡ κεφαλὴ μένει ἔμπεδον οὔτε τὸ σῶμα, | οὔτε πόδες νεάτοι οὔτ' ὦν χεῖρες, οὔτε τι μέσσης | λείπεται, ἀλλ' ἄζηλα πέλει κατὰ γὰρ μιν ἐρείπει | πῦρ τε καὶ οὖδος Ἄρης, Συρηγενὲς ἄρμα διώκων. | Πολλὰ δὲ κάλλ' ἀπολεῖ πυργώματα κοῦ τὸ σὸν οἶον· | πολλοὺς δ' ἀθανάτων νηρὺς μαλερῶ πυρὶ δώσει, | οἳ που νῦν ἰδρῶτι θεοῦμενοι ἐστήκασι, | δείματι παλλόμενοι, κατὰ δ' ἄκροτάτοις ὀρόφοισιν | αἶμα μέλαν κέχυται, προῖδὸν κακότητος ἀνάγκας. | Ἄλλ' ἴτον ἐξ ἀδύτοιο, κακοῖς δ' ἐπικίδνατε θυμόν ("Infelici, perché state qui seduti? Fuggi ai confini della terra, | abbandonando le case e le alte cime della città rotonda. | Né la testa resta salda né il corpo, | né i piedi né le mani; e niente di quell che vi è in mezzo | rimane, ma tutto è in uno stato miserando: la distruggono | il fuoco e Ares impetuoso, che guida un carro siriano. | Abatterà molte altre rocche, non solo la tua; | darà in preda al fuoco violento molti templi degli immortali, | che ora si ergono grondanti di sudore, | tremanti di spavento; e giù dagli altissimi tetti | nero sangue cola, presagio di sciagura inevitabile. | Ma uscite dal luogo sacro e dispiegate sulle sventure il vostro coraggio": trad. Colonna & Bevilacqua).

24 *APL*. 14, 92.

di età arcaica.²⁵ Differente è la versione del responso pitico data da Enomao nel brano conservato da Eusebio, e riflessa in maniera incompleta da Teodoreto di Cirro, che dipende dal vescovo di Cesarea:²⁶

ὦ μέλεοι, τί κάθησθε; πόλιν φύγετ' ἔσχατα γαίης·
οὔτε γὰρ ἡ κεφαλὴ μένει ἔμπεδος οὔτε τὸ σῶμα,
οὐ χέρεις οὐδὲ πόδες νέατοι· κατὰ γὰρ μιν ἐρείψει
πῦρ τε καὶ ὄξυς Ἄρης, συρηγενές ἄρμα διώκων·
πολλὰ δὲ τῆδ' ἀπολεῖ πυργώματα καὶ κατερείψει·
πολλοὺς δ' ἀθανάτων νηοὺς μαλερῶ πυρὶ δώσει·
οἱ που νῦν ἰδρῶτι ῥεοῦμενοι ἐστήκασιν,
δείματι παλλόμενοι.²⁷

Degli originali dodici versi attestati nelle *Storie*, il frammento di Enomao ne conserva solo otto e li incorpora in una versione più ridotta del responso delfico. Il brano tradito da Enomao/Eusebio non appare peraltro conforme testualmente ai versi di Erodoto, ma presenta variazioni di tipo morfo-sintattico e lessicale. Rispetto ad Erodoto, l'imperativo di *phugein* (“fuggire”) espresso dal dio al consultante, è svolto nel testo di Enomao/Eusebio in seconda persona plurale anziché singolare.²⁸ Nella versione di Erodoto, il participio aoristo attivo λιπών, presente nel primo verso, si collega col verso immediatamente successivo δώματα καὶ πόλιος τροχοειδέος ἄκρα κάρηνα (“abbandonando le case e le alte cime della città rotonda”); diversamente, nel testo di Enomao il participio λιπών è sostituito dal sostantivo πόλις espresso in caso accusativo, e non è attestato l'intero secondo verso, a cui esso era sintatticamente e logicamente connesso. Altre lacune individuabili nella versione fornita da Enomao riguardano l'abbandono e le tragiche conseguenze dell'incipiente devastazione, relative al quarto e quinto verso (οὔτε τι μέσσης | λείπεται, ἀλλ' ἄζηλα πέλει) del testo di Erodoto.²⁹ Al quinto verso del

25 Jo. Tzet. *chil.* 9, 812.

26 Thdt. *affect.* 10, 140.

27 “O sciagurati, perché state fermi? Fuggite dalla vostra città fino ai confini della terra; | giacché non resta intatta la testa e neppure il corpo, | non le mani, né le estremità dei piedi; poiché tutto distruggerà | il fuoco e il terribile Ares, che guida il suo carro siriano; | distruggerà e abatterà dalle fondamenta numerose mura turrette, | e consegnerà alla violenza del fuoco i templi degli immortali, | che già da ora, mentre ancora sono in piedi, grondano di sudore | e tremano per lo spavento” (trad. Migliore): cfr. Eus. *p.e.* 5, 24, 1, 4–11.

28 In questo senso, la versione erodotea di PW94 si caratterizza per le sue “violent fluctuations in number between singular, dual and plural” (cfr. Parke & Wormell 1956a: p. XXV) le quali, per via delle variazioni testuali e delle lacune, sono assenti nella versione tradita da Enomao. Sulla scelta indecisa tra il singolare ed il plurale dei verbi nella versione erodotea di PW94, cfr. Rainart (2014: pp. 100–101): “Ce va-et-vient entre le pluriel, le duel et le singulier donne le ton d'un oracle plein de conseils, qui prend le parti des Athéniens, tantôt comme s'ils étaient l'ensemble des citoyens de la grande cité, tantôt comme s'ils étaient liés par le sort que le destin réserve à chacun d'eux et qui prend à partie les consultants. Par le dernier vers est donnée la preuve que les consultants sont au nombre de deux. [...] C'est un échange très vivant, sans doute l'exemple le plus évident de la vie réelle des oracles rendus à Delphes”.

29 Rispetto al passo corrispondente di Erodoto, che conserva l'espressione οὔτε τι μέσσης | λείπεται, ἀλλ' ἄζηλα πέλει, il diverso ordine dei sostantivi χέρεις e πόδες al terzo verso del frammento di Enomao (=

testo di Enomao, l'espressione *κού τὸ σὸν οἶον* ("e non solo la tua") tradita da Erodoto è rimpiazzata da *καὶ κατερείπει* che, accostandosi al verbo *ἀπολεῖ*, rafforza semanticamente il concetto della forza demolitrice di Ares.³⁰ La versione del testo di Enomao appare, inoltre, decurtata o comunque incompleta, interrompendosi a metà del decimo verso del brano di Erodoto: non c'è traccia, infatti, degli ultimi versi relativi all'immagine terrificante del "sangue nero" (*αἷμα μέλαν*) che cola dagli altissimi tetti e all'esortazione finale ad uscire dall'*adyton* indirizzata agli Ateniesi.³¹

Divergenze testuali sono rintracciabili parimenti nel secondo responso agli Ateniesi (PW95), tornati in un momento consecutivo con rami di supplici, dietro consiglio del delfo Timone, a consultare l'oracolo pitico. La versione delle *Storie* erodotee, costituita da dodici versi,³² anche in questo caso corrisponde nella sua interezza a quella consegnata dall'*Anthologia Palatina*,³³ nonché ad un verso trascritto da Luciano,³⁴ che è rimasto invariato nella tradizione di Enomao/Eusebio. Quest'ultima, citata in modo incompleto da Teodoreto attraverso Eusebio,³⁵ differisce tuttavia notevolmente dai passi riportati da Erodoto:

οὐ δύναται Παλλὰς Δί' Ὀλύμπιον ἐξιλάσασθαι,
 λισσομένη πολλοῖσι λόγοις.
 σοὶ δὲ τόδ' αὖτις ἔπος ἐρέω, ἀδάμαντι πελάσσας·
 τῶν ἄλλων προαλισκομένων
 τεῖχος Τριτογενεῖ ξύλινον διδοῖ εὐρύοπα Ζεὺς
 μῦνον ἀπόρθητον τελέθειν διὰ Παλλάδα κούρη·
 μηδὲ σύ γ' ἵπποσύνην τε μένειν καὶ πεζὸν ἰόντα,
 νῶτον ἐπιστρέψας· ἔτι τοί ποτε κἀντίος ἔσται.

Eus. *p.e.* 5, 24, 6) è, probabilmente, dovuto a ragioni metriche.

30 Al quinto verso del testo di Enomao, si legge *τῆδε* (dativo femminile singolare di *ὅδε*, riferito a *πόλις*) in luogo della crasi *κἄλλα* (*sc.* *πυργώματα*) che, insieme all'espressione *κού τὸ σὸν οἶον* dello stesso verso, esprime il concetto della distruzione di altre rocche nella versione di Erodoto.

31 Hdt. 140, 3, 4-6: [...] *κατὰ δ' ἀκροτάτοις ὀρόφοισι | αἷμα μέλαν κέχυται, προῖδὸν κακότητος ἀνάγκας. | ἄλλ' ἴτον ἐξ ἀδύτοιο, κακοῖς δ' ἐπικίδνατε θυμόν.*

32 Per il testo erodoteo di PW95 cfr. Hdt. 7, 141, 3-4: *οὐ δύναται Παλλὰς Δί' Ὀλύμπιον ἐξιλάσασθαι, | λισσομένη πολλοῖσι λόγοις καὶ μήτιδι πυκνῆ. | Σοὶ δὲ τόδ' αὖτις ἔπος ἐρέω ἀδάμαντι πελάσσας· | τῶν ἄλλων γὰρ ἀλισκομένων ὅσα Κέκροπος οὖρος | ἐντὸς ἔχει κευθμών τε Κιθαιρῶνος ζαθέοιο, | τεῖχος Τριτογενεῖ ξύλινον διδοῖ εὐρύοπα Ζεὺς | μῦνον ἀπόρθητον τελέθειν, τὸ σὲ τέκνα τ' ὀνήσει. | Μηδὲ σύ γ' ἵπποσύνην τε μένειν καὶ πεζὸν ἰόντα | πολλὸν ἀπ' ἠπειροῦ στρατὸν ἤσυχος, ἀλλ' ὑποχωρεῖν | νῶτον ἐπιστρέψας· ἔτι τοί ποτε κἀντίος ἔσση. | Ὡ θεῆ Σαλαμῖς, ἀπολεῖς δὲ σὺ τέκνα γυναικῶν | ἢ που σκιδναμένης Δημήτερος ἢ συνιούσης ("Non può Pallade propiziarsi Zeus Olimpio, | pur pregandolo con molte parole e con accorta saggezza; | ma a te dirò ancora quest'altro responso, rendendolo saldo come l'acciaio. | Quando sarà preso tutto ciò che racchiudono il monte di Cecrope | e i recessi del Citerone divino, Zeus dall'ampio sguardo concede alla Tritogenia che rimanga inviolato | il muro di legno soltanto, che te salverà e i tuoi figli. | E tu non aspettare tranquillo la cavalleria e la fanteria che avanza | in massa dal continente, ma ritirati | volgendo le spalle: giorno verrà in cui sarai con il nemico fronte a fronte. | O divina Salamina, farai perire figli di donne | o quando si semina o quando si raccoglie il frutto di Demetra": trad. Colonna & Bevilacqua).*

33 *APL.* 14, 93.

34 *Luc. JTr.* 20: *ὦ θεῆ Σαλαμῖς, ἀπολεῖς δὲ σὺ τέκνα γυναικῶν* (= Hdt. 141, 4, 4).

35 *Thdt. affect.* 10, 140.

ὦ θεῖη Σαλαμίς, ἀπολεῖς δὲ σὺ τέκνα γυναικῶν
ἧ που σκιδναμένης Δημήτερος ἧ συνιούσης.³⁶

Anche qui il testo di Enomao risulta essere più breve rispetto alla versione erodotea, e non è esente da cambiamenti a livello sintattico e lessicale. Rispetto al relativo esametro di Erodoto, il secondo verso del testo di Enomao si arresta in corrispondenza della cesura, dando luogo ad un emistichio: l'espressione καὶ μήτιδι πυκνῆ, che mette in evidenza la nozione della μῆτις di Pallade, non è infatti riportata nel testo dell'oracolo trasmesso da Enomao. Un'ulteriore e ben più ampia lacuna nella versione di PW95 della Γοήτων φώρα riguarda, poi, parte del quarto e l'intero quinto verso della versione di Erodoto (ὄσα Κέκροπος οὔρος | ἐντὸς ἔχει κευθμῶν τε Κιθαιρῶνος ζαθείοιο): del quarto verso esametro rimane, nel testo di Enomao, solo il genitivo assoluto (τῶν ἄλλων προαλισκομένων), che costituisce un emistichio da un punto di vista metrico; in luogo del verbo ἀλῶναι è attestato il verbo composto προάλῶναι, nella forma προαλισκομένων, secondo l'emendamento al testo della *Praeparatio Evangelica* di Mras.³⁷ È poi curioso che l'espressione τὸ σὲ τέκνα τ' ὀνήσει ("che te salverà e i tuoi figli"),³⁸ riferita in Erodoto al τεῖχος ξύλινον ("muro di legno") che rimarrà inviolabile ai Persiani, sia sostituita nel frammento di Enomao dalla locuzione διὰ Παλλάδα κούρη, che costituisce un pleonaso, giacché il riferimento all'intercessione di Atena Tritogenia presso Zeus a favore degli Ateniesi è già contestualmente e sintatticamente esplicitato. Del tutto assente nella versione di Enomao è, inoltre, il nono verso del testo dell'oracolo presente nelle *Storie* (πολλὸν ἀπ' ἠπέιρου στρατὸν ἦσυχος, ἀλλ' ὑποχωρεῖν), mentre la forma verbale ἔσται è preferita alla corrispondente forma eolica ἔσση testimoniata da Erodoto. Maggiore sconcerto suscita la versione di PW95 fornita da Clemente Alessandrino. L'estratto citato dallo scrittore cristiano negli *Stromata* riporta infatti in uno stesso luogo solo alcuni versi, estrapolati da ambedue i responsi delfici agli Ateniesi, e ne inverte l'ordine.³⁹ Cambia così, nel brano di Clemente, il soggetto della frase, dando

36 "Pallade non può placare Zeus Olimpio, | pur scongiurandolo con ripetute suppliche. | Ma a te ancora dirò questa parola, inalterabile come l'acciaio: | quando le altre città saranno prese | alla Tritogenia Zeus onnivagante concede che solo un muro | di legno sia inespugnabile per amore della vergine Pallade. | E tu non attendere la cavalleria e la fanteria che avanza, | ma, volgendo le spalle, [ritirati]: un giorno avrai ancora di fronte il nemico. | O divina Salamina, tu farai perire figli di donne, | o quando Demetra semini, o quando raccolga il frutto" (trad. Migliore): cfr. Eus. *p.e.* 5, 24, 2, 5–14.

37 Cfr. Mras (1954: p. 266). I codd. della *Praeparatio Evangelica* di Eusebio riportano variamente la lezione προαναλισκομένων (B), προαναλισκομένων (ONV), προαναλισμένων (I), προαναλισκομένων (A).

38 Hdt. 7, 141, 3, 7.

39 Clem. *str.* 5, 132, 2–133, 1: Οὐ δύναται Παλλὰς Δί' Ὀλύμπιον ἐξιλάσασθαι, | λισσομένη πολλοῖσι λόγοις καὶ μήτιδι πυκνῆ. | πολλοὺς δ' ἀθανάτων νηοὺς μαλερῶ πυρὶ δώσει, | οἳ που νῦν ἰδρωτί ῥεοῦμενοι ἐσθήκασιν, | δειμάτι παλλόμενοι, | [...] ("Pallade non ha il potere di propiziarsi Zeus Olimpio, pur pregandolo con molte parole e senno profondo; ma egli darà in preda a fuoco vorace molti templi degli immortali, [le cui statue] ora si ergono grondanti sudore, tremanti di spavento etc.": trad. Pini). L'estratto di Clemente è una combinazione dei primi due versi di PW95 (= Hdt. 7, 141, 3, 1–2) seguiti dai versi alle linee 8–9–10 di PW94 (= Hdt. 7, 140, 3, 2–3–4) secondo il testo di Erodoto, i quali sono testualmente corrispondenti alla versione fornita dalle *Storie*. Oltre alla tradizione diretta, il brano di Clemente è riportato anche dalla *Praeparatio Evangelica* di Eusebio, nonostante essa citi già in alto le versioni di Enomao sui due oracoli agli Ateniesi: cfr. Eus. *p.e.* 13, 13, 61, 5–6 e 7–9.

luogo ad un vero *nonsense*: artefice degli incendi che saranno appiccati ai templi greci degli immortali non è più l'impetuoso Ares, Συριγγενὲς ἄρμα διώκων (“che guida un carro siriano”), chiara allusione a Serse, ma nientemeno che Pallade (sic!).⁴⁰

Si delineano in tal modo tre versioni dei due oracoli delfici agli Ateniesi, risalenti rispettivamente a Erodoto, Enomao di Gadara e Clemente Alessandrino (almeno nella loro tradizione più antica a noi conservata), le quali impongono una serie di necessari interrogativi. Tali autori riflettono in effetti tre distinti modelli testuali, relativi ai due oracoli delfici agli Ateniesi, disponibili in antico? Se non genuine, le variazioni riscontrate nelle due versioni di Enomao/Eusebio e di Clemente costituiscono delle manomissioni ad opera degli stessi autori (o delle loro fonti) o sono dovute ad un'eventuale corruzione della tradizione manoscritta delle loro opere? Non c'è dubbio che Erodoto restituisca una versione qualitativamente migliore di tali testi oracolari, che sembra essere preferita ad ogni altra da vari autori ancora in età imperiale e bizantina: le *Storie* dovevano infatti rappresentare, per la loro antichità, un testo “classico” nell'ambito della documentazione sulle guerre persiane. Il tipo di discrepanze testuali individuabili presso i tre autori in questione sembra suggerire l'utilizzo di tre fonti (e dunque di tre versioni) differenti e tra loro indipendenti dei due oracoli agli Ateniesi, verosimilmente disponibili nel mondo antico nell'ambito della tradizione letteraria sugli oracoli delfici. La possibilità di interventi individuali ad opera di Enomao o di Clemente appare inoltre improbabile, dal momento che entrambi polemizzavano (da punti di vista differenti) con l'oracolistica dei pagani ed avevano interesse a citare correttamente i documenti riguardanti gli avversari.

Delle osservazioni significative offre parimenti il testo dell'oracolo delfico a Licurgo corrispondente a PW29. Parte della celebre tradizione “leggendaria” sull'origine della costituzione di Sparta, esso rappresenta le parole con cui la Pizia dà il benvenuto a Licurgo, al momento del suo ingresso nel tempio di Apollo, esprimendo l'incertezza se considerarlo come dio o come uomo. L'oracolo, che sancisce il carattere divino di Licurgo,⁴¹ è trasmesso in una versione di quattro versi esametri da Erodoto⁴² e lo stesso testo è prodotto, in forma completa e incompleta, da altri testimoni di epoca successiva.⁴³

40 Sull'approccio di Clemente ai testi oracolari attribuiti ad Apollo, a cui egli riconosce un valore profetico in termini di verità cristiana, cfr. Sardella (1988: pp. 295–329); Busine (2005: pp. 369–373).

41 Secondo Meyer (1892: pp. 269–283), tale oracolo rappresenterebbe la sanzione delfica del culto di Licurgo come dio in Sparta, dove gli era stato dedicato un santuario e gli erano tributati sacrifici annuali. A parere di Fontenrose (1978: p. 115), il culto spartano di Licurgo sarebbe probabilmente da antedatarsi rispetto all'istituzione oracolare di Delfi.

42 Cfr. Hdt. 1, 65, 3: ἦκεις ὦ Λυκόοργε ἐμὸν ποτὶ πίονα νηῶν | Ζηνὶ φίλος καὶ πᾶσιν Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι. | Δίτῳ ἢ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἀνθρώπων· | ἀλλ' ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλπομαι, ὦ Λυκόοργε (“Sei giunto, o Licurgo, al mio ricco tempio, | tu caro a Zeus e a quanti abitano le dimore dell'Olimpo. | Non so se proclamarti un dio o un uomo; | ma inclino a pensare che tu sia un dio, o Licurgo”: trad. Colonna & Bevilacqua).

43 Gal. *Protr.* 9, 22; Them. *Or.* 7, 97d; 15, 193c; 19, 225d. In forma indiretta vi si riferiscono Val. Max. 5, 3 ext. 2; Philostr. *VA* 8, 7. La medesima versione di PW29 fornita da Erodoto è attestata dal primo dei due brani relativi all'oracolo pitico riportati dalla *Anthologia Palatina* (14, 69). Sebbene vi alluda perlopiù in forma indiretta, la citazione di PW29 fatta da Senofonte, relativamente all'unico verso da lui trasmesso *verbatim* attraverso il discorso di Socrate, non corrisponde al testo di Erodoto: Φρονιτίζω πότερα θεὸν σε εἶπω ἢ ἀνθρώπων (X. *Ap.* 15).

Nella *Praeparatio Evangelica*, il testo dell'oracolo è riferito direttamente da Eusebio nel commento introduttivo al successivo frammento di Enomao ed al suo ammonimento dei responsi rivelati al legislatore spartano. È, tuttavia, fuor di dubbio che il testo trascritto da Eusebio appartenga ad una sequenza perduta della Γοήτων φώρα, data l'attitudine del vescovo di Cesarea ad anticipare la materia di dibattito degli *excerpta* di Enomao, come avviene nel caso dei responsi ad Archiloco, ad Euripide e ad Omero, preceduti dalla discussione dello scrittore cristiano.⁴⁴ Il testo di Enomao/Eusebio, espresso come gli altri *testimonia* in seconda persona singolare, si compone di sei versi:

“ἦκεις, ὦ Λυκόμεργε, ἐμὸν ποτὶ πίονα νηὸν
 Ζηνὶ φίλος καὶ πᾶσιν Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι·
 δίζω ἢ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον·
 ἀλλ' ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλπομαι, ὦ Λυκόμεργε.
 ἦκεις εὐνομίην διζήμενος· αὐτὰρ ἐγὼ τοι
 δώσω
 [...]”.⁴⁵

Il brano appare identico a quello corrispondente di Erodoto, ad eccezione degli ultimi due versi, non attestati nella versione conservata dalle *Storie*: ἦκεις εὐνομίην διζήμενος· αὐτὰρ ἐγὼ τοι | δώσω.⁴⁶ Questa versione più estesa del responso pitico, ripresa da Teodoretto di Cirro che dipende da Eusebio,⁴⁷ si confronta bene con Diodoro Siculo.

In uno degli *Excerpta Vaticana* del libro VII della *Biblioteca storica* si legge, infatti, una versione dell'oracolo a Licurgo completa di due versi finali, i quali pur differiscono in parte dal frammento di Enomao: “ἦκεις δ' εὐνομίαν αἰτεύμενος· αὐτὰρ ἔγωγε | δώσω τὴν οὐκ ἄλλη ἐπιχθονίη πόλις ἔξει.⁴⁸ Il brano diodoreo pone l'accento nel sesto verso (rimasto incompleto nel testo di Enomao/Eusebio) sull'unicità della concessione fatta da Apollo a Sparta, giacché il dio darà ad essa la migliore costituzione mai avuta dalle altre città. I due versi finali testimoniati da Diodoro e da Enomao e riecheggianti da

44 Eus. *p.e.* 5, 32, 2; 33, 1–3. In generale, commentatori ed editori rispettivamente dei testi di Enomao, di Eusebio e degli oracoli di Delfi considerano il brano della *Praeparatio Evangelica* relativo a questo responso a Licurgo come un frammento appartenente alla perduta Γοήτων φώρα di Enomao di Gadara. In ogni modo, il passaggio dell'oracolo che a noi interessa è ripetuto all'interno del frammento di Enomao citato da Eusebio, il che dissolve ogni dubbio sulla sua provenienza: cfr. Eus. *p.e.* 5, 28, 2, 7–8.

45 “Sei giunto nel mio ricco tempio, o Licurgo, | tu caro a Zeus e a quanti abitano le dimore dell'Olimpo; | sono in dubbio se proclamarti dio o uomo. | Ma spero piuttosto che tu sia un dio, o Licurgo. | Tu vieni a chiedermi una buona legislazione; ebbene io te la darò” (trad. Migliore): cfr. Eus. *p.e.* 5, 27, 8, 5–8.

46 Come già detto *supra*, la trasmissione di questi due versi è confermata dalla citazione letterale dell'estratto di Enomao, il quale schernisce la risposta alquanto vaga data a Licurgo da Apollo Pitico: Eus. *p.e.* 5, 28, 2, 7–8.

47 Thdt. *affect.* 10, 140–141. La versione di sei versi di PW29 (= PW216) trascritta da Arsenio Apostolio (8, 46a) deriverebbe, secondo Fontenrose (1978: p. 270), da Eusebio o da Teodoretto.

48 “Thou com'st in search of goodly laws; and such | a system of fair laws shall I now give | to thee as never city upon earth | shall e'er possess” (trad. Oldfather): cfr. D.S. 7, 12, 1 (*Excerpta Vatic.*). Nel catalogo di Parke e Wormell, i distinti passi di Diodoro e di Enomao, benché tra di loro parzialmente differenti, corrispondono a PW216.

Plutarco,⁴⁹ sono richiamati, con notevoli difformità, anche nel secondo dei due brani della *Anthologia Palatina* sull'oracolo pitico a Licurgo, che presenta una veste letteraria del tutto inedita rispetto alla tradizione precedente: "Ὀλβιος οὗτος ἀνὴρ ὃς νῦν κατὰ λάινον οὐδὸν | Φοίβου Ἀπόλλωνος χρηστήριον εἰσαναβαίνει, | ἤλυθεν εὐνομίην διζήμενος· αὐτὰρ ἐγὼ τοι | δώσω, ἦν οὐκ ἄλλη ἐπιχθονίων πόλις ἔξει.⁵⁰ Secondo J. Fontenrose, la mancanza nella versione erodotea di PW29 di una risposta effettiva a Licurgo potrebbe aver indotto qualcuno ad aggiungere, in tempi successivi, i due esametri finali riportati da Diodoro.⁵¹ Questa ipotesi appare difficilmente ammissibile alla luce della pluralità e dell'interdipendenza di versioni estese dell'oracolo a Licurgo (Diodoro Siculo, Enomao, *Anthologia Palatina*), tra di esse denotate da numerose varianti; lo stesso Erodoto non può inoltre considerarsi all'origine della tradizione su Licurgo o suo unico informante, giacché in età antica, al di fuori delle *Storie*, potevano essere consultati ben altri documenti e fonti letterarie sulla tradizione riguardante il legislatore e la riforma costituzionale di Sparta.

C'è da credere che Diodoro Siculo, e come lui Enomao, abbia utilizzato una tradizione diversa dalle *Storie* di Erodoto. Nel successivo passaggio dello stesso frammento diodoro viene riportato un secondo oracolo delfico a Licurgo (PW218) che, in una consultazione separata, sanziona la riforma costituzionale di Sparta, suggerendo i principi ai quali essa dovrà ispirarsi.⁵² Il medesimo testo dato da Diodoro si trova anche in uno degli estratti di Enomao citati nella *Praeparatio Evangelica*:

εἰσὶν ὁδοὶ δύο πλεῖστον ἀπ' ἀλλήλων ἀπέχουσαι,
 ἡ μὲν ἐλευθερίας εἰς τίμιον οἶκον ἄγουσα,
 ἡ δ' ἐπὶ δουλείας φυκτὸν δόμον ἡμερίοισι
 καὶ τὴν μὲν διὰ τ' ἀνδρῶσύνης ἰερῆς θ' ὁμονοίας
 ἔστι περᾶν, ἦν δὴ λαοῖς ἠγείσθε κέλευθον,
 τὴν δὲ διὰ στυγερῆς ἔριδος καὶ ἀνάκιδος ἄτης
 εἰσαφικάνουσιν, τὴν δὲ πεφύλαχθε μάλιστα.⁵³

I versi oracolari indirizzati all'aspirante legislatore, cui è consigliato di guidare il popolo lungo la strada che conduce alla libertà (ἐλευθερία) evitando la rotta della schiavitù (δουλεία), non sono compresi nel racconto di Erodoto né appaiono testimoniati da altre fonti al di fuori di Diodoro e di Enomao, allo stato attuale della documentazione.

49 Plu. *Lyc.* 5, 3.

50 "Fortunato quest'uomo, che qui sulla soglia di pietra | entra nel mantico tempio di Febo Apollo. Una giusta | costituzione richiede, che io gli darò volentieri: | nessun'altra città ne avrà mai l'uguale nel mondo" (trad. Pontani): cfr. *APL.* 14, 77.

51 Fontenrose (1978: p. 116).

52 D.S. 7, 12, 2 (*Excerpta Vatic.*).

53 "Esistono due strade molto distanti l'una dall'altra: | una conduce al venerato domicilio della libertà, | l'altra conduce alla casa della schiavitù, che i mortali devono fuggire. | L'una si percorre col coraggio e la divina armonia; | è la strada che devi mostrare ai popoli. | All'altra si giunge con la penosa discordia e la terribile miseria: è questa che bisogna guardarsi dal prendere" (trad. Migliore): cfr. Eus. *p.e.* 5, 28, 7, 1-7.

Questo responso della Pizia restituisce un tassello mancante relativo all'origine "delfica" della riforma licurghea, soffermandosi sull'ispirazione, che è profetica ed etica insieme, attribuita all'oracolo. Tale momento della consultazione di Licurgo, precedente alla concessione della *Rhetra*, non viene particolarmente discusso nemmeno da Plutarco, che pure nella *Vita Lycurgi* fornisce la versione più ampia e dettagliata che ci sia giunta sulla derivazione pitica della riforma licurghea. Secondo la narrazione plutarchea, ad Apollo Pitico risalirebbe l'origine della *Rhetra*, la quale prescrive a Licurgo la realizzazione di un tempio a Zeus Sillanio e ad Atena Sillania, la suddivisione del *damos* in *phylai* e *obai*, la costituzione della *gherousia*, dei due *archagetai* e dell'assemblea dei cittadini, l'*apella*, la quale deve riunirsi periodicamente tra Babica e Cnacione;⁵⁴ successiva sarebbe, invece, l'appendice dei *basileis* Polidoro e Teopompo, anch'essa avallata secondo Plutarco dall'oracolo di Delfi, come indicherebbe un frammento di Tirteo citato *verbatim* dal filosofo di Cheronea.⁵⁵ Le notizie sull'ordinamento politico e legislativo di Sparta – le quali sono state al centro di una discussione interminabile tra gli interpreti circa la loro datazione e paternità – non appaiono menzionate da Erodoto e, diversamente, sono state oggetto in epoca greca e romana di una quantità di trattazioni teoriche, tra le quali la *Costituzione di Sparta* di Senofonte, alla quale Plutarco si rifà più volte nel corso della sua biografia.⁵⁶

Come bisogna dunque giudicare le tradizioni sull'oracolo di Licurgo trasmesse da Erodoto e da Enomao? Dall'analisi sembra emergere una fisionomia divergente di esse per natura e provenienza. Nel resoconto delle *Storie*, Erodoto non sembra interessarsi né si sofferma particolarmente su Licurgo e sul ciclo di leggende e di oracoli che lo riguardavano. Egli tramanda brevemente il ricordo dell'origine "pitica" della riforma licurghea (lasciandolo precedere da una citazione di quattro versi dell'oracolo PW29) e menziona un'altra tradizione, di origine spartana, secondo la quale Licurgo avrebbe introdotto da Creta la sua riforma legislativa, al tempo in cui era tutore di Leobote, re di Sparta.⁵⁷

Enomao sembra invece attingere ad una più particolareggiata tradizione di "tendenza" delfica, la quale riconduceva ad Apollo Pitico l'origine della *Rhetra* introdotta da Licurgo: nella sua polemica antioracolare, il filosofo cinico testimonia importanti

54 Plu. *Lyc.* 6, 2–6. Nonostante la polisemia del termine ῥήτρα, traducibile con "patto, cosa detta", ma anche con "trattato", "decreto/legge" o "proposta", per Plutarco esso designa un oracolo (*manteia*), probabilmente perché egli riconosceva un'origine divina di tali leggi: cfr. Meriani & Giannattasio Andria (1998: p. 40, n. 44).

55 Sulla prescrizione di Polidoro e Teopompo alla *Rhetra* licurghea, che concedeva alla *gherousia* il diritto di veto sugli emendamenti legislativi dell'*apella* ritenuti eccessivi, cfr. Plu. *Lyc.* 6, 7–9, che conserva Tyr. fr. I^b (Gentili & Prato 1979).

56 Sulle fonti riguardanti la legislazione di Sparta e la sua origine, è lo stesso Plutarco a nominare alcune Λακεδαιμονίων Πολιτεῖαι, giunte a noi in modo frammentario, quali quelle di Aristotele, di Crizia, di Dioscoride e di Sfero: Plu. *Lyc.* 1, 2; 5, 12; 6, 4; 9, 7; 11, 9; 28, 2; 28, 7; 28, 11; 31, 4. Oltre a tali opere monografiche, passaggi riguardanti particolari della vita di Licurgo o delle istituzioni spartane erano disseminati nei testi di vari autori, talvolta citati da Plutarco (e.g. Eratostene, Apollodoro di Atene, Timeo di Tauromenio, Simonide di Ceo, Diutichida, Aristocrate di Sparta, Sosibio di Sparta): cfr. in merito Meriani & Giannattasio Andria (1998: pp. 14–15).

57 Hdt. 1, 65, 4–5. Secondo Fontenrose (1978: p. 271), le due opinioni riportate da Erodoto sulla derivazione della riforma di Licurgo non sarebbero incompatibili, in quanto la Pizia potrebbe avere solo sanzionato le riforme costituzionali, senza dettarle.

passaggi relativi alla genesi della riforma spartana ed è il solo a conservare, oltre ad una delle versioni estese di PW29 (= PW216), due oracoli inediti a Licurgo che precedono la “rivelazione” apollinea della *Rhetra*, uno dei quali è riportato anche da Diodoro Siculo.⁵⁸

Nell’ambito dei frammenti della Γοήτων φώρα, ulteriori riferimenti alle *Storie* erodotee sono indicati da editori e commentatori in corrispondenza di altri cinque oracoli di Delfi, afferenti a vicende e personaggi svariati del mondo greco. Nell’ordine stabilito nel testo preservato dalla *Praeparatio Evangelica*, si tratta dei seguenti responsi pitici:

– PW100: l’oracolo agli Spartani, pronunciato secondo il racconto di Erodoto al principio della seconda guerra persiana, è composto nella versione testuale attestata dalle *Storie* e dalla *Anthologia Palatina* da sette esametri,⁵⁹ dei quali il testo citato da Enomao trasmette solo i primi quattro.⁶⁰

– PW63: il responso agli Cnidi, con cui il dio ammonisce il progetto di realizzazione di un canale che possa difendere Cnido dall’assalto del medo Arpago (545 a.C.), è trasmesso in identica forma, nei suoi due soli trimetri giambici, da Erodoto, Enomao e dalla *Anthologia Palatina*.⁶¹

– PW6 e PW8: si tratta rispettivamente dei due oracoli ad Eezione e a suo figlio Cipselo, tiranno di Corinto, che figurano nelle *Storie* di Erodoto all’interno del discorso del corinzio Sosikles.⁶² Caratterizzati da formule ed artifici tipici degli oracoli leggendari, questi testi appaiono incompleti degli ultimi versi nei frammenti della Γοήτων φώρα⁶³ rispetto alla versione fornita da Erodoto e dall’*Anthologia Palatina*.⁶⁴ Un particolare problema filologico è poi riscontrabile nel caso di PW6, che nella citazione riportata nel frammento di Enomao recita: Ἡετίων, οὐ τίς σε τίει πολύτιτον ἐόντα· | Λάβδα κύει, τέξει δ’ ὀλοοίτροχον.⁶⁵ Nel testo di Erodoto i due versi, identici a quelli conservati da Enomao/Eusebio ed anche dall’*Anthologia Palatina*, sono stati emendati a ragione da G.

58 I due oracoli in questione corrispondono, nella classificazione di Parke e Wormell a PW220, su cui cfr. Eus. *p.e.* 5, 28, 3, 3–8, e al già discusso PW218. In uno dei frammenti dal settimo libro della *Biblioteca storica*, Diodoro trasmette un altro oracolo delfico a Licurgo (PW222), non presente tra i frammenti conservati di Enomao, relativo all’avarizia e alla sciagura che colpirà Sparta se contaminata dall’amore per il denaro: D.S. 7, 12, 5. Altri testimoni indicano come consultanti di PW222, invece, gli Spartani o i re Alcomene e Teopompo: cfr. Fontenrose (1978: p. 272).

59 Hdt. 7, 220, 4; *APL*. 14, 96. Tale oracolo di Apollo agli Spartani, che nelle *Storie* erodotee appare determinante nella strategia scelta da Leonida e nel massacro alle Termopili, è generalmente considerato come un vaticinio *ex eventu*: cfr. Parke & Wormell (1956: pp. 167–168); Parke & Wormell (1956a: p. 44); Fontenrose (1978: pp. 77–78). Secondo Legrand (1951: pp. 189–190), l’oracolo agli Spartani si proponeva lo scopo di giustificare la condotta di Leonida agli occhi di chi considerava un sacrificio inutile e sconsiderato la decisione di rimanere alle Termopili a prezzo della propria vita e di quella di trecento uomini scelti.

60 Eus. *p.e.* 5, 25, 2, 3–6.

61 Hdt. 1, 174; *APL*. 14, 81. Per il frammento di Enomao cfr. Eus. *p.e.* 5, 26, 2, 2–3.

62 Hdt. 5, 92 β 2 (PW6); 5, 92 ε 2 (PW8).

63 Eus. *p.e.* 5, 29, 2, 2–3 (PW6); 5, 35, 1, 1–2 (PW8). A proposito dell’oracolo a Cipselo, vi è una corruzione nel testo di Enomao conservato da Eusebio, il quale riporta la lezione Κύψελος Αιακίδης anziché Ἡετίδης (Hdt. 5, 92 ε, 2).

64 *APL*. 14, 86 (PW6); 14, 88 (PW8).

65 “[...] O Eezione, nessuno ti onora, pur essendo degno di molto onore; | Labda è incinta, genererà un macigno rotondo” (trad. Migliore).

Nenci, nell'edizione delle *Storie* da lui curata, con la seguente lezione: *Ἡετίον, οὔτις σε τίει πολύτιτε· λέοντα | Λάβδα κύει, τέξει δ' ὀλοοίτροχον· ἐν δὲ πεσεῖται | ἀνδράσι μουνάρχοισι, δικαίωσει δὲ Κόρινθον.*⁶⁶ Non c'è dubbio sulla correttezza dell'emendamento proposto, dato che l'enigma profetico del λέοντα partorito da Labda (allusione a Cipselo) non solo compare ma è anche il punto focale dell'oracolo ai Bacchiadi (PW7).⁶⁷ Sulla base del confronto con le versioni di Enomao e dell'*Anthologia Palatina*, è possibile affermare che la *lectio* πολύτιτον ἔοντα costituisce un errore originatosi già in età antica nella tradizione letteraria dell'oracolo PW6, e non appare ascrivibile ad una ipotetica corruzione della tradizione manoscritta di età medievale delle *Storie*, della *Praeparatio Evangelica* o della *Anthologia Palatina*.

– PW92: la breve citazione di Enomao del responso pitico agli Argivi,⁶⁸ ai quali la Pizia raccomanda di non entrare in guerra con i Persiani (481 a.C.), è incompleta dell'ultimo verso rispetto alla versione tradita da Erodoto e dalla *Anthologia Palatina*.⁶⁹

I testi degli oracoli delfici citati nei frammenti in questione della Γοήτων φώρα appaiono complessivamente uguali alle versioni conservate nelle *Storie* di Erodoto e, in ogni modo, non recano le variazioni formali e le difformità individuate nei casi precedentemente osservati. Ci si può chiedere se l'assenza degli ultimi versi che connota i corrispondenti brani di Enomao di PW6, PW8, PW92 e PW100 sia dovuta alla *status* testuale delle versioni a lui disponibili o, come sembra possibile, ad una operazione di *cutting* determinata da necessità di sintesi: nei relativi contesti, il filosofo sta infatti rapidamente scorrendo con fini polemici alcuni degli oracoli pagani (nel tentativo, ad esempio, di svelare l'inutilità di alcune delle rivelazioni profetiche o l'adulazione dei governanti da parte dell'oracolo delfico) e ciò potrebbe averlo indotto a selezionare solo quello che, nei singoli casi, era più utile alle sue argomentazioni.

* * *

Posti i limiti derivabili dalla varietà di interventi testuali cui appare soggetto il fenomeno letterario della citazione e il più generale processo della tradizione manoscritta dei testi antichi,⁷⁰ è bene tracciare un bilancio finale relativo alla comparazione delle versioni degli oracoli delfici trasmesse rispettivamente da Erodoto e dai frammenti di Enomao di Gadara conservati nella *Praeparatio Evangelica* di Eusebio.

Dal punto di vista testuale, le *Storie* erodotee restituiscono una versione degli oracoli di Delfi qualitativamente migliore rispetto ai brani corrispondenti di Enomao/Eusebio, dimostrando accuratezza nella scelta della versione più adatta e artisticamente più

66 “Eezione, nessuno onora te, o degno di molto onore; un leone | Labda ha nel ventre ma lo partorirà come un macigno precipite. | Poi si abatterà sugli uomini che regnano da soli e punirà Corinto”: cfr. Nenci (1994: pp. 102, 289–290).

67 Hdt. 5, 92 β 3 (PW7).

68 Eus. *p.e.* 6, 7, 4, 3–4.

69 Hdt. 7, 148, 3; *APL* 14, 94.

70 Oltre al processo di trasmissione testuale, va rilevata la questione della dimensione orale nella tradizione dei testi degli oracoli: sul tema cfr. Nagy (1996).

elaborata nei versi. In confronto, gli *excerpta* della Γοήτων φώρα mostrano una forma testuale dissimile e non sempre di pari livello letterario.

Lo studio analitico degli estratti dei due autori condotto attraverso il controllo incrociato con i vari *testimonia* che compongono la documentazione superstite riguardante gli oracoli delfici esaminati consente di ricavare ulteriori dati.

Secondo quanto emerso dall'analisi, appare improbabile la possibilità che Enomao abbia consultato e ritoccato le versioni dei responsi pitici di Erodoto. Nei testi degli oracoli della Γοήτων φώρα sono infatti traditi versi o lezioni non testimoniati dalle *Storie* (nel caso, ovvero, di PW29 [= PW216], PW53 e PW95), i quali sono talvolta confermati da altre fonti indipendenti da Enomao e a lui antecedenti. Rispetto ad Erodoto, i testi trascritti da Enomao nella Γοήτων φώρα presentano una lunghezza variabile: nel caso di PW6, PW8, PW63, PW92, PW100, le versioni brevi degli oracoli, testualmente conformi ai brani di Erodoto, potrebbero essere il risultato di un personale sezionamento per mano del filosofo cinico, seppure non si possa escludere che esse fossero già decurtate nelle fonti consultate da Enomao; riguardo a PW94–95, cioè i due oracoli delfici agli Ateniesi, il fatto di trovare delle versioni accorciate ed anche discrepanti da un punto di vista formale e stilistico rispetto alle pregevoli versioni erodotee sembra più il riflesso di una fonte di mediocre qualità che non il frutto di una operazione di segmentazione dei testi di Erodoto.

È inoltre difficile che Enomao possa essere stato l'artefice degli oracoli non altrimenti attestati nella letteratura antica. L'analisi complessiva delle fonti conservate lascia intravedere l'esistenza di tradizioni letterarie più ampie rispetto alle *Storie* riguardo ai responsi ed alle afferenti narrazioni delle predizioni di Apollo Pitico. Sebbene Erodoto sia stato spesso utilizzato da vari autori successivi, varianti dei testi degli oracoli e molti altri responsi dovevano essere disponibili in epoca antica. Ciò è rilevabile nel caso delle tradizioni relative ai Cipselidi e a Creso: rispetto alle *Storie*, di esse si conservano delle versioni inedite di oracoli grazie ad Enomao e ad altri *testimonia*, nonché le notizie alternative di Nicola di Damasco, il quale dipende forse da Ellanico di Mitilene e da Androzio riguardo alla leggenda su Cipselo (PW7–8),⁷¹ e da Xanthos di Sardi a proposito del racconto di Creso sulla pira (PW56).⁷² Una varietà di testi trattavano poi, ben più dettagliatamente di Erodoto, dell'ordinamento politico-legislativo di Sparta e della sua origine pitica, della quale Diodoro ed Enomao trasmettono alcuni responsi pronunciati a Licurgo prima della rivelazione della *Rhetra* da parte del dio.

Non si vede perché bisogna ritenere che Enomao abbia necessariamente inventato gli oracoli non altrimenti noti, come è stato postulato ancora a proposito del breve verso su Cipselo (PW9) riferito nella Γοήτων φώρα come esempio dell'elogio dei tiranni e dei tirannicidi da parte di Apollo,⁷³ e giudicato come un'invenzione e una versione satirica

71 Nic. Dam. 57, 2 (6) J, riguardo a PW7, mentre Nic. Dam. 57, 4 J, relativamente a PW8: cfr. Fontenrose (1978: p. 116).

72 Nic. Dam. 68, 13 J, riguardo a PW56. Secondo Fontenrose (1978: pp. 112–113), “[...] the pyre story with its antecedents was already current in Greek oral and written tradition in the fifth century, and both Herodotos and Xanthos incorporated it in their histories”.

73 Eus. *p.e.* 5, 35: [...] Κύψελος, ὃς δὴ πολλὰ Κορίνθω πῆματα τεύξει [...].

del secondo verso di PW8.⁷⁴ La tracciabilità nella tradizione a lui precedente di alcuni degli oracoli delfici scarsamente attestati (e non menzionati da Erodoto) appare, anzi, confermare che Enomao sia stato testimone attendibile e che egli abbia a tutti gli effetti attinto a delle fonti reali.

Del resto, sono tante le risposte che ancora oggi ci sfuggono sul processo di formazione degli oracoli nel mondo antico, sia riguardo ai canali di trasmissione impiegati nel percorso dal santuario di Delfi (fulcro del centro dell'oracolo) al mondo esterno, sia in relazione alla genesi e allo sviluppo della tradizione orale e scritta sugli oracoli delfici, specie per l'età più antica.

Dalle fonti apprendiamo, inoltre, del prestigio e dell'influenza di cui godevano, specialmente nel periodo arcaico e classico, i cresmologi (χρησμολόγοι), la cui funzione oscillava tra raccoglitori e proferitori di oracoli.⁷⁵ Particolarmente richiesti soprattutto nelle forme di divinazione privata, essi venivano interrogati anche dalle *poleis* in occasione di guerre e di eventi di grande importanza: Tucidide ricorda come, agli inizi della guerra del Peloponneso, molti oracoli (*logia*) furono pronunciati dai cresmologi nelle città belligeranti e in quelle neutrali, e di come essi intonarono profezie di tutti i generi, a seconda delle disposizioni di spirito dei vari ascoltatori, al momento dell'invasione di Atene da parte dell'esercito spartano guidato da Archidamo;⁷⁶ un sardonico attacco all'intera classe di indovini e di cresmologi è parimenti sferrato nelle commedie di Aristofane, ed è diretto all'uso tutto strumentale a cui i χρησμολόγοι sottoponevano gli oracoli – reali ovvero costruiti ad arte per le singole occasioni – confluiti nelle loro collezioni.⁷⁷ Di tali figure di indovini, ai quali specialmente Tucidide ed Aristofane non risparmiano una critica demolitrice e sarcastica, ci sono giunti alcuni nomi⁷⁸ ed essi dovettero contribuire ad arricchire, attraverso le proprie raccolte di oracoli, la tradizione letteraria sull'oracolistica nel mondo greco.⁷⁹

74 Tale è il parere di Fontenrose (1978: p. 288). Il verso è considerato parimenti spurio, ma con maggiore riserva, da Saarmann (1889: p. 33) e da Mras (1954: p. 288).

75 Sulle figure dei cresmologi e sulle forme di divinazione privata cfr. Parke & Wormell (1956a: pp. XII–XXI); Lévy (1997: pp. 345–365); Dover (1991: pp. 303–311); Asheri (1993: pp. 63–76); Giuliani (2000: pp. 5–20); Dillery (2005: pp. 167–231); Johnston (2008).

76 Th. 2, 8, 2; 2, 21, 3.

77 Cfr. Fontenrose (1978: pp. 154–157); Shapiro (1990: pp. 335–345); Giuliani (2001: pp. 25 ss.); Lange (2006: pp. 267 ss.).

78 Oltre al già citato Bakis – noto anche ad Erodoto –, Pausania ricorda anche gli oracoli del cresmologo Lykos nell'ambito delle guerre messeniche: Paus. 4, 20, 4. Erodoto menziona, tra gli altri, i cresmologi Onomakritos di Atene e Amphilytos di Arcania, i quali ebbero ambedue grande influenza sui Pisistratidi: Hdt. 1, 62, 4; 7, 6, 3–5. Aristofane stigmatizza l'attività del *chresmologos* Diopieithes, che fu autorevole ad Atene e a Sparta (cfr. Ar. *Eq.* 1084–1085; Id. *V.* 380; Id. *Av.* 988), e richiama, nella *Pace*, il profeta Stilbides ed il cresmologo Ierocle, le cui consultazioni occorrono in occasione del sacrificio di Trygaios ad Eirene nell'allora pacificata Atene (Ar. *Pax* 1026–1032; 1043–1126). Il *chresmologos*, cioè colui che proferiva o raccoglieva gli oracoli, era probabilmente figura diversa dal *mantis*, interprete di sogni e presagi, ispirato direttamente dalla divinità: cfr. Fontenrose (1978: p. 153).

79 Ad es., secondo Erodoto (Hdt. 7, 6, 3–5) il cresmologo ateniese Onomakritos fu *diathetes* degli oracoli di Musaios, e venne espulso da Atene per aver inserito in tale raccolta una profezia spuria, secondo la quale le isole lontane da Lemno sarebbero state inghiottite dal mare; Antichares di Eleone possedeva, invece,

Oltre ai libri di responsi attribuiti a famosi cresmologi e indovini, in età antica vi erano molte altre collezioni di oracoli, non solo private ma anche pubbliche. Erodoto ci informa, ad esempio, della collezione di oracoli dei Pisistratidi custodita sull'Acropoli, la quale, dopo la caduta della tirannide intorno al 510, fu portata via da Cleomede a Sparta.⁸⁰ Una collezione di oracoli delfici era posseduta anche dai re spartani e custodita da due ufficiali chiamati *Pythioi*;⁸¹ Plutarco attesta che il testo dell'oracolo a Licurgo era custodito negli archivi più antichi di Sparta (*anagraphai*).⁸² È noto, peraltro, quanto ampia fu la diffusione di varie collezioni di oracoli sibillini, soprattutto nel mondo romano, molte delle quali erano composte da responsi della Sibilla di Delfi.⁸³

Si delinea, dunque, una maglia articolata di canali di divulgazione di oracoli nel mondo antico, in funzione della quale appare necessario estirpare la convinzione che Erodoto – ritenuto ora rappresentante fedele della propaganda apologetica del clero di Delfi,⁸⁴ ora forgiatore egli stesso degli oracoli delfici⁸⁵ – debba considerarsi come modello archetipico per ogni tradizione successiva riguardante gli oracoli attestati nelle *Storie*, come più volte ritenuto dagli interpreti. In ambito letterario, oltre alle varie fonti che citavano a proprio piacimento i singoli responsi, la circolazione di una possibile “vulgata” degli oracoli delfici non esclude che autori successivi potessero rileggere, rielaborare o anche creare *ex novo* testi e versi attribuiti all'oracolo di Delfi.

Alla luce di tali osservazioni, è verosimile che per gli oracoli esaminati Enomao di Gadara non dipenda dalle *Storie* di Erodoto, le quali non vengono da lui mai menzionate. Negli estratti della *Γοήτων φώρα* nessuna fonte è in realtà indicata, nemmeno nel caso degli altri numerosi oracoli storici passati in rassegna, alcuni dei quali sono a noi noti mediante autori come Pausania, Ateneo, Eliano o lo Pseudo-Plutarco, altri invece del tutto sconosciuti.⁸⁶ Le versioni degli oracoli di Delfi negli *excerpta* di Enomao differiscono testualmente dai brani di Erodoto, e probabilmente dovettero essere prelevate dal filosofo cinico da ben altri scritti che – benché affini per molti aspetti alla tradizione trasmessa da Diodoro Siculo – appaiono per noi indeterminabili, vista anche la ricchezza di fonti sulla mantica delfica disponibili nel mondo antico.

un libro di oracoli da lui chiamati *Laiou chresmoi*, i quali erano forse attribuiti all'omonimo re tebano, padre di Edipo (Hdt. 5, 43).

80 Hdt. 5, 90, 2.

81 Hdt. 6, 57, 2, 4.

82 Plu. *mor.* 1116f.

83 Oltre alle edizioni, con traduzione e bibliografia essenziale, di Collins (1983: pp. 317–472), Lightfoot (2007) e Monaca (2008), sulla letteratura sibillina di età greca e romana si veda Schwartz (1976: pp. 413–420); Collins (1987: pp. 421–453); Caerols Pérez (1991); Cervelli (1993: pp. 895–1001); Sfameni Gasparro (1998: pp. 505–553; 2002); Monaca (2005).

84 Defradas (1954: p. 284).

85 Crahay (1956: p. IX).

86 Al riguardo un prospetto completo è fornito da des Places (1980: pp. 11–14). Anche quando sembra accennare alle sue fonti sugli oracoli, Enomao rimane sempre sul vago: nel passo di Eus. *p.e.* 5, 35, 2, il filosofo cinico afferma di aver conosciuto un (non altrimenti noto) oracolo pitico in prosa dedicato a Falaride, tiranno di Agrigento, il quale sarebbe stato lodato per l'umanità dimostrata nei confronti dei suoi cospiratori.

Enomao di Gadara appare un testimone prezioso di *formae vulgatae* e di versioni orali degli oracoli di Delfi le quali, circolanti in età imperiale in aggiunta a fonti tradizionali come Erodoto, permettono di recuperare passaggi importanti nel processo di trasmissione degli oracoli pitici dall'età classica a quella tardoantica.

La critica razionalistica del filosofo cinico, condotta attraverso la raccolta composita e attenta dei testi degli oracoli, rivela che nel corso del II secolo non era venuta meno la fiducia nei confronti della religione oracolare⁸⁷ la quale, grazie all'irruzione dell'irrazionale e del sincretismo nel coevo mondo ellenistico-romano, continuò a mantenere vitalità ancora per qualche tempo, a dispetto della progressiva perdita di prestigio e del declino del centro di culto di Delfi.⁸⁸

PW6 = Q59	
Hdt. 5, 92 β	Oenomaus Gadareus: Eus. <i>p.e.</i> 5, 29, 2, 2-3
<p>Ἡετίων, οὐτίς σε τίει πολύτιτε· λέοντα Λάβδα κύει, τέξει δ' ὀλοοίτροχον· ἐν δὲ πεσεῖται ἀνδράσι μουνάρχοισι, δικαίῳσει δὲ Κόρινθον.</p>	<p>[...] Ἡετίων, οὐ τίς σε τίει πολύτιτον ἔοντα· Λάβδα κύει, τέξει δ' ὀλοοίτροχον· [...]</p>

PW8 = Q61	
Hdt. 5, 92 ε	Oenomaus Gadareus: Eus. <i>p.e.</i> 5, 35, 1, 1-2
<p>Ὀλβιος οὗτος ἀνήρ ὃς ἐμόν δόμον ἐσκαταβαίνει, Κύψελος Ἡετίδης, βασιλεὺς κλειτοῖο Κορίνθου, αὐτὸς καὶ παῖδες, παίδων γε μὲν οὐκ ἔτι παῖδες.</p>	<p>Ὀλβιος οὗτος ἀνήρ, ὃς ἐμόν δόμον ἐσκαταβαίνει, Κύψελος Αἰακίδης, βασιλεὺς κλεινοῖο Κορίνθου· [...].</p>

87 La posizione scettica e caustica di Enomao di Gadara nei confronti dell'oracolo delfico si pone d'altra parte in contrasto con l'operazione culturale opposta e simmetrica intrapresa dal contemporaneo Plutarco, che fu membro del collegio sacerdotale del santuario di Delfi e rappresentante della teologia delfica: cfr. in merito Lambertson (2001: pp. 52-59); Casanova (2012: pp. 151-157).

88 Sulla "fine" dell'oracolo delfico cfr. Guida (2000: pp. 389-413).

PW29 / PW216 = Q7	
Hdt. 1, 65, 3	Oenomaus Gadareus: Eus. <i>p.e.</i> 5, 27, 8, 5-8
ἤκεις ὦ Λυκόοργε ἐμόν ποτι πίονα νηόν Ζηνί φίλος καὶ πᾶσιν Ολύμπια δώματ' ἔχουσι. Δίζω ἤ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον· ἀλλ' ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλπομαι, ὦ Λυκόοργε.	ἤκεις ὦ Λυκόοργε, ἐμόν ποτι πίονα νηόν Ζηνί φίλος καὶ πᾶσιν Ολύμπια δώματ' ἔχουσι· δίζω ἤ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον· ἀλλ' ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλπομαι, ὦ Λυκόοργε. ἤκεις εὐνομίην διζήμενος· αὐτὰρ ἐγὼ τοι δώσω [...].
	Oenomaus Gadareus: Eus. <i>p.e.</i> 5, 28, 2, 7-8
	[...] ἤκεις εὐνομίην διζήμενος, αὐτὰρ ἐγὼ τοι δώσω.

PW 52 = Q99	
Hdt. 1, 47, 3	Oenomaus Gadareus: Eus. <i>p.e.</i> 5, 21, 1
Οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμόν καὶ μέτρα θαλάσσης, καὶ κωφοῦ συνήμι, καὶ οὐ φωνεῦντος ἀκούω. Ὀδμή μ' ἐς φρένας ἤλθε κραταιρίνιο χελώνης ἐψομένης ἐν χαλκῷ ἄμ' ἀρνείοισι κρέεσσι, ἢ χαλκός μὲν ὑπέστρωται, χαλκόν δ' ἐπίεσται.	Ἐοικας δὴ ὡς ἀληθῶς τὰ μὲν ὅσα ψάμμου ἀξιά ἐστιν εἰδέναι, καλὸν δὲ μὴδὲν εἰδέναι. τὸ γοῦν ὁσμὴν ἐς φρένας σὰς ἐλθεῖν 'κραταιρίνιο χελώνης ἐψομένης' ψάμμου ἀξίον ἐπίστημά ἐστιν, οὐκ ἀληθές μὲν ὄν οὐδ' αὐτό, ἀλλὰ προσεοικός γε ὁμῶς τῷ ἀλαζόνι καὶ ἀναιδεῖ καὶ ἐπὶ τοῖς κενοῖς εἰδήμασι τὴν ὄφρὸν ἐπαίροντι καὶ τὸ Λύδιον ἀνδράποδον τὸν Κροῖσον πεῖθοντι μὴ καταφρονεῖν αὐτοῦ.
	Oenomaus Gadareus: Eus. <i>p.e.</i> 5, 34, 2, 1-2
	Ὡ εἰδὼς ψάμμου τ' ἀριθμόν καὶ μέτρα θαλάσσης, καὶ κωφοῦ ξυνιεῖς καὶ μὴ λαλέοντος ἀκούων [...].

PW53 = Q100	
Hdt. 1, 53, 1-3	Oenomaus Gadarenius: Eus. <i>p.e.</i> 5, 20, 10, 9
<p>1.53.1 τοῖσι δὲ ἄγειν μέλλουσι τῶν Λυδῶν ταῦτα τὰ δῶρα ἐς τὰ ἱερά ἐνετέλλετο ὁ Κροῖσος ἐπειρωτᾶν τὰ χρηστήρια εἰ στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας Κροῖσος καὶ εἴ τινα στρατὸν ἀνδρῶν προσθέοιτο φίλον. 1.53.2 Ὡς δὲ ἀπικόμειοι ἐς τὰ ἀπεπέμφθησαν, οἱ Λυδοὶ ἀνέθεσαν τὰ ἀναθήματα, ἔχρῳοντο τοῖσι χρηστηρίοισι λέγοντες «Κροῖσος ὁ Λυδῶν τε καὶ ἄλλων ἐθνέων βασιλεὺς, νομίσας τάδε μαντήια εἶναι μούνα ἐν ἀνθρώποισι, ὅμιν τε ἄξια δῶρα ἔδωκε τῶν ἐξευρημάτων, καὶ νῦν ὑμέας ἐπειρωτᾶ εἰ στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας καὶ εἴ τινα στρατὸν ἀνδρῶν προσθέοιτο σύμμαχον.» 1.53.3 Οἱ μὲν ταῦτα ἐπειρωτᾶν, τῶν δὲ μαντηῶν ἀμφοτέρων ἐς τῶντ' αἰ γνῶμαι συνέδραμον, προλέγουσαι Κροῖσῳ, ἦν στρατεύηται ἐπὶ Πέρσας, μεγάλην ἀρχὴν μιν καταλύσειν· τοὺς δὲ Ἑλλήνων δυνατωτάτους συνεβούλευόν οἱ ἐξευρόντα φίλους προσθέσθαι.</p>	<p>[...] μὴ γὰρ τὸ μέλλον εἰδῶς ὁ θεός, ἐπεὶ μὴ θεὸς ἦν μηδέ τις ἀνθρώπου κρείττων δύναμις, ἐπὶ θάτερα σοφιστικῶς τὸν χρησμὸν ἠρμόσατο καὶ μονονουχί φήσας:</p> <p style="text-align: center;">Κροῖσος Ἄλυν [ποταμὸν] διαβάς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει,</p> <p>τὴν ἐκ προγόνων διαδοχῆς εἰς τὸν εὐσεβῆ κατελθοῦσαν τῆς Λυδίας ἀρχὴν, μεγάλην οὖσαν καὶ πολυχρόνιον, καταστρέφει, τῆς ἄγαν περὶ αὐτὸν σπουδῆς τοῦτον ἀποδοὺς τῷ θεοφιλεῖ τὸν καρπὸν.</p>
	Oenomaus Gadarenius: Eus. <i>p.e.</i> 5, 21, 2-5
	<p>[...] ὃ οὐκ ἄκνησας εἶπειν ὅτι</p> <p style="text-align: center;">Ἄλυν διαβάς μεγάλην ἀρχὴν καταλύσει.</p>

PW54 = Q101	
Hdt. 1, 55	Oenomaus Gadarenius: Eus. <i>p.e.</i> 5, 21, 4, 1-3
<p>Ἄλλ' ὅταν ἡμίονος βασιλεὺς Μήδοισι γένηται, καὶ τότε, Λυδὲ ποδαβρῆ, πολυψήφια παρ' Ἐρμον φεύγειν μὴδὲ μένειν μὴδ' αἰδεῖσθαι κακὸς εἶναι.</p>	<p>ὁ μὲν γὰρ Ἡμίμηδος ἡ Ἡμιπέροσος Κύρος, ἡ ὁ μητρόθεν μὲν ἐκ τυραννικοῦ, πατρόθεν δὲ ἐξ ἰδιωτικοῦ γένους ἡμίονος ὧν ἐν τῷ αἰνίγματι, παρεμφαίνει μὲν τὴν ἔκτυπον μούσαν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἄμαντιν μαντικὴν, εἶπερ οὐκ ἦδει μὴ οὐ συνήσοντα τοῦ αἰνίγματος ὁ μάντις.</p>
	Oenomaus Gadarenius: Eus. <i>p.e.</i> 5, 24, 8, 7
	<p>φεύγειν μὴδὲ μένειν μὴδ' αἰδεῖσθαι κακὸν εἶναι.</p>

PW63 = Q112	
Hdt. 1, 174	Oenomaus Gadarenius: Eus. <i>p.e.</i> 5, 26, 2, 2-3
<p>Ἴσθμὸν δὲ μὴ πυργοῦτε μὴδ' ὀρύσσετε· Ζεὺς γὰρ κ' ἔθηκε νήσον, εἴ κ' ἐβούλετο.</p>	<p>Ἴσθμὸν <δὲ> μὴ πυργοῦτε μὴδ' ὀρύσσετε· Ζεὺς γὰρ κ' ἔθηκε νήσον, αἶ κ' ἐβούλετο [...].</p>

PW92 = Q144	
Hdt. 7, 148, 3	Oenomaus Gadareus: Eus. <i>p.e.</i> 6, 7, 4, 3-4
Ἐχθρὲ περικτιόνεσσι, φίλ' ἀθανάτοισι θεοῖσι, εἴσω τὸν προβόλαιον ἔχων πεφυλαγμένος ἦσο καὶ κεφαλὴν πεφύλαξο· κάρη δὲ τὸ σῶμα σαώσει.	[...] ἐχθρὲ περικτιόνεσσι, φίλ' ἀθανάτοισι θεοῖσιν, εἴσω τὸν προβόλαιον ἔχων πεφυλαγμένος ἦσο.

PW94 = Q146	
Hdt. 7, 140, 2-3	Oenomaus Gadareus: Eus. <i>p.e.</i> 5, 24, 1, 4-11
<p>7.140.2 ὦ μέλειο, τί κάθησθε; λιπὼν φεῦγ' ἔσχατα γαίης δώματα καὶ πόλιος τροχοειδέος ἄκρα κάρηνα. Οὔτε γὰρ ἡ κεφαλὴ μένει ἔμπεδον οὔτε τὸ σῶμα, οὔτε πόδες νέατοι οὔτ' ὦν χέρεις, οὔτε τι μέσσης λείπεται, ἀλλ' ἄζηλα πέλει· κατὰ γὰρ μιν ἐρείπει πῦρ τε καὶ οἰζὺς Ἄρης, Συρηγενὲς ἄρμα διώκων.</p> <p>7.140.3 Πολλὰ δὲ κάλλ' ἀπολεῖ πυργώματα· κού τὸ σὸν οἶον· πολλοὺς δ' ἀθανάτων νηοὺς μαλερῶ πυρὶ δώσει, οἷ που νῦν ἰδρῶτι ῥεοῦμενοι ἐστήκασιν, δείματι παλλόμενοι, κατὰ δ' ἀκροτάτοις ὀρόφοισιν αἶμα μέλαν κέχνται, προῖδὸν κακότητος ἀνάγκας. Ἄλλ' ἴτον ἐξ ἀδύτιο, κακοῖς δ' ἐπικιδνάτε θυμόν.</p>	<p>ὦ μέλειο, τί κάθησθε; πόλιν φύγετ' ἔσχατα γαίης· οὔτε γὰρ ἡ κεφαλὴ μένει ἔμπεδος οὔτε τὸ σῶμα, οὔ χέρεις οὔδ' ἐπὶ πόδες νέατοι· κατὰ γὰρ μιν ἐρείψει πῦρ τε καὶ οἰζὺς Ἄρης, συρηγενὲς ἄρμα διώκων· πολλὰ δὲ τῆδ' ἀπολεῖ πυργώματα καὶ κατερείπει· πολλοὺς δ' ἀθανάτων νηοὺς μαλερῶ πυρὶ δώσει· οἷ που νῦν ἰδρῶτι ῥεοῦμενοι ἐστήκασιν, δείματι παλλόμενοι.</p>

PW95 = Q147	
Hdt. 7, 141, 3-4	Oenomaus Gadareus: Eus. <i>p.e.</i> 5, 24, 2, 5-14
<p>7.141.3 Οὐ δύναται Παλλὰς Δί' Ὀλύμπιον ἐξιλάσασθαι, λισσομένη πολλοῖσι λόγοις καὶ μῆτιδι πυκνῇ. Σοὶ δὲ τόδ' αὖτις ἔπος ἐρέω· ἀδάμαντι πελάσσας· τῶν ἄλλων γὰρ ἀλίσκομένων ὅσα Κέκροπος οὐρός ἐντὸς ἔχει κευθμῶν τε Κιθαιρῶνος ζαθέοιο, τεῖχος Τριτογενεῖ ξύλινον διδοῖ εὐρύσπα Ζεὺς μῦνον ἀπόρθητον τελέθειν, τὸ σὲ τέκνα τ' ὀνήσει.</p> <p>7.141.4 Μηδὲ σύ γ' ἵπποσύνην τε μένειν καὶ πεζὸν ἰόντα πολλὸν ἀπ' ἠπείρου στρατὸν ἦσυχος, ἀλλ' ὑποχαρεῖν νῶτον ἐπιστρέψας· ἔτι τοι ποτε κἀντίος ἔσση. Ὡ θεῖη Σαλαμίς, ἀπολεῖς δὲ σὺ τέκνα γυναικῶν ἢ που σκιδναμένης Δημήτερος ἢ συνιούσης.</p>	<p>Οὐ δύναται Παλλὰς Δί' Ὀλύμπιον ἐξιλάσασθαι, λισσομένη πολλοῖσι λόγοις. σοὶ δὲ τόδ' αὖτις ἔπος ἐρέω, ἀδάμαντι πελάσσας· τῶν ἄλλων προαλίσκομένων τεῖχος Τριτογενεῖ ξύλινον διδοῖ εὐρύσπα Ζεὺς μῦνον ἀπόρθητον τελέθειν διὰ Παλλάδα κούρη· μηδὲ σύ γ' ἵπποσύνην τε μένειν καὶ πεζὸν ἰόντα, νῶτον ἐπιστρέψας· ἔτι τοί ποτε κἀντίος ἔσση. Ὡ θεῖη Σαλαμίς, ἀπολεῖς δὲ σὺ τέκνα γυναικῶν ἢ που σκιδναμένης Δημήτερος ἢ συνιούσης.</p>

PW100 = Q152	
Hdt. 7, 220, 4	Oenomaus Gadareus: Eus. <i>p.e.</i> 5, 25, 2, 3-6
<p>Υμῖν δ' ὦ Σπάρτης οἰκίτορες εὐρυχόροιο, ἢ μέγα ἄστν ἐρικυδές ὑπ' ἀνδράσι Περσεῖδιησι πέρθεται, ἢ τὸ μὲν οὐχί, ἀφ' Ἡρακλέους δὲ γενέθλης πενθήσει βασιλῆ φθίμενον Λακεδαίμονος οὖρος. Οὐ γὰρ τὸν ταύρων σχήσει μένος οὐδὲ λέοντων ἀντιβίην· Ζηνὸς γὰρ ἔχει μένος· οὐδέ ἔφημι σχήσεσθαι, πρὶν τῶνδ' ἕτερον διὰ πάντα δάσηται.</p>	<p>ὕμῖν, ὦ Σπάρτης οἰκίτορες εὐρυχόροιο, ἢ μέγα ἄστν ἐρικυδές ὑπ' ἀνδράσι Περσεῖδιησι πέρθεται, ἢ τὸ μὲν οὐχί, ἀφ' Ἡρακλέους δὲ γενέθλης πενθήσει βασιλῆ φθίμενον Λακεδαίμονος οὖρον.</p>

Bibliography

Primary sources

- Collins, J. J. (1983). Sibylline Oracles. Second Century B.C. – Seventh Century A.D. In J. H. Charlesworth (Ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha, Vol. I.: Apocalyptic Literature and Testaments* (pp. 317–472). New York: Doubleday.
- Colonna, A., & Bevilacqua, F. (Eds.). (1996). *Le Storie di Erodoto* (Vol. I–II). Torino: Utet.
- des Places, É. (Ed.). (1980). *Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique* (Livres V.18–36–VI; Sources chrétiennes, 266). Paris: Éditions du Cerf.
- Gentili, B., & Prato, C. (1979). *Poetae Elegiaci. Testimonia et Fragmenta (Pars prior)*. Leipzig: Bibliotheca Teubneriana.
- Gressmann, H. (Ed.). (1904). *Eusebius' Werke, 3.2: Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferungen* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 11.2). Leipzig: Hinrichs.
- Hammerstaedt, J. (1988). *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*. Frankfurt am Main: Athenäum.
- Legrand, Ph.-E. (Ed.). (1951). *Herodotus: Polymnie*. Paris: Les Belles Lettres.
- Lightfoot, J. L. (2007). *The Sibylline Oracles with Introduction, Translation, and Commentary on the First and Second Books*. Oxford: Oxford University Press.
- Meriani, A., & Giannattasio Andria, R. (Eds.). (1998). *Vite di Plutarco* (Vol. sesto). Torino: Utet.
- Migliore, F. (2012). *Eusebio di Cesarea. Preparazione Evangelica* (Vol. I–III). Roma: Città Nuova.
- Monaca, M. (Ed.). (2008). *Oracoli sibillini*. Roma: Città Nuova.
- Mras, K. (Ed.). (1954–1956 [1982]). *Eusebius' Werke, 8: Die Praeparatio Evangelica* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, 43.1–2). Berlin: Akademie Verlag.
- Mullach, F. G. A. (Ed.). (1867). *Fragmenta Philosophorum Graecorum (= FPhG)* (Vol. II). Paris: Firmin-Didot.
- Nenci, G. (Ed.). (1994). *Erodoto. Le Storie. Libro V. La rivolta della Ionia* (Fondazione Lorenzo Valla). Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- Oldfather, C. H. (Ed.). (1952). *Diodorus of Sicily* (Vol. III., Books IV.59–VIII). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Parke, H. W., & Wormell, D. E. W. (1956). *The Delphic Oracle, I: The History*. Oxford: Blackwell.

- Parke, H. W., & Wormell, D. E. W. (1956a). *The Delphic Oracle, II: The Oracular Responses*. Oxford: Blackwell.
- Pini, G. (Ed.). (1985). *Clemente Alessandrino. Stromati, note di vera filosofia*. Milano: Paoline.
- Pontani, F. M. (Ed.). (1981). *Antologia Palatina* (Vol. quarto, Libri XII–XVI). Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Zink, O. (Ed.). (1979). *Eusèbe de Césarée. La Préparation Évangélique* (Livres IV–V, 1–17; Sources chrétiennes, 262). Paris: Éditions du Cerf.

Secondary sources

- Addey, C. (2014). *Divination and Theurgy in Neoplatonism. Oracles of the Gods*. Farnham – Burlington (VT): Ashgate.
- Asheri, D. (1993). Erodoto e Bacide. Considerazioni sulla fede di Erodoto negli oracoli (Hdt. VIII 77). In M. Sordi (Ed.), *La profezia nel mondo antico* (pp. 63–76). Milano: CISA.
- Attridge, A. H. (1978). Philosophical Critique of Religion under the Early Empire. In H. Temporini (Ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Vol. II, 16.1; pp. 45–78). Berlin – New York: De Gruyter.
- Barker, E. (2006). Paging the oracle: interpretation, identity and performance in Herodotus' History. *Greece & Rome*, 53(1), 1–28.
- Bettalli, M. (Ed.). (2001). *Introduzione alla storiografia greca*. Roma: Carocci.
- Bonnechere, P. (2006). La divination apollinienne sous l'Empire. Un dossier opportunément rouvert. *Kernos*, 19, 447–522.
- Brancacci, A. (2000). Libertà e fato in Enomao di Gadara. In A. Brancacci (Ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche* ("Elenchos", XXXI; pp. 37–67). Napoli: Bibliopolis.
- Brancacci, A. (2001). La polemica antifatalistica di Enomao di Gadara. In A. Brancacci (Ed.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale: atti del II colloquio internazionale. Roma, 21–23 settembre 2000* (pp. 71–110). Napoli: Bibliopolis.
- Busine, A. (2005). *Paroles d'Apollon: Pratiques et traditions oraculaires dans l'Antiquité tardive (II–VI siècles)*. Leiden – Boston: Brill.
- Busine, A. (2014). Le problème de l'attribution de textes oraculaires au sanctuaire de Claros. In J.-C. Moretti (Ed.), *Le sanctuaire de Claros et son oracle. Actes du colloque international de Lyon, 13–14 Janvier 2012*. Lyon: Maison de l'Orient et de la Méditerranée.
- Caerols Pérez, J. J. (1991). *Los Libros Sibillinos en la Historiografía Latina*. Diss. Madrid.
- Casanova, A. (2012). Plutarch as Apollo's Priest at Delphi. In L. Roig Lanzillotta, & I. Muñoz Gallarte (Eds.), *Plutarch in the Religious and Philosophical Discourse of Late Antiquity* (pp. 151–157). Leiden – Boston: Brill.
- Cervelli, I. (1993). Questioni sibilline. *Studi Storici*, 4, 895–1001.
- Collins, J. J. (1987). The Development of the Sibylline Tradition. In H. Temporini (Ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (Vol. II, 20.1; pp. 421–453). Berlin: De Gruyter.
- Crahay, R. (1956). *La littérature oraculaire chez Hérodote* (pp. 182–207). Paris: Belles Lettres.
- Defradas, J. (1954). *Les thèmes de la propagande delphique*. Paris: Klincksieck.
- Dillery, J. (2005). Chresmologues and Manteis: Independent Diviners and the Problem of Autho-

- riety. In S. I. Johnston, & P. T. Struck (Eds.), *Mantikê: Studies in Ancient Divination* (pp. 167–231). Leiden: Brill.
- Dover, K. (1991). Gli oracoli in Tucidide. In *Studi di filologia classica in onore di Giusto Monaco* (Vol. I; pp. 303–311). Palermo: Università di Palermo.
- Dudley, D. R. (1937). *A History of Cynism. From Diogenes to the 6th Century A.D.* London: Methuen & Co.
- Fehling, D. (1989). *Herodotus and his 'sources'. Citation, invention and narrative art* (Ed. and transl. J. G. Howie). Leeds: Leeds Latin Seminar.
- Fontenrose, J. (1978). *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations with a Catalogue of Responses*. Berkeley – Los Angeles – London: Univ. of California Press.
- Fowler, R. L. (1996). Herodotos and his contemporaries. *Journal of Hellenic Studies*, 116, 62–87.
- Gagné, R. (2013). Poétiques de la chrèsmodie. L'oracle de Glaucos (Hérodote, VI, 86). *Kernos*, 26, 95–109.
- Giuliani, A. (2000). Erodoto, Tucidide e gli indovinelli degli indovini. Considerazioni sull'ambiguità del linguaggio oracolare. *Aevum*, 74, 5–20.
- Giuliani, A. (2001). *La città e l'oracolo. I rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*. (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore). Milano: Vita e Pensiero.
- Guida, A. (2000). L'ultimo oracolo di Delfi per Giuliano. In Aa.Vv., *Giuliano imperatore: le sue idee, i suoi amici, i suoi avversari. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Lecce 10–12 dicembre 1998* (pp. 389–413). Lecce: Brossura.
- Hammerstaedt, J. (1993). Le cynisme littéraire à l'époque imperial. In M.-O. Goulet-Cazé, & R. Goulet (Eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements. Actes du Colloque International du CNRS, Paris, 22–25 juillet 1991* (pp. 399–418). Paris: P.U.F.
- Hammond, N. G. L. (1959). *A History of Greece to 322 B.C.* Oxford: Oxford University Press.
- Hartog, F. (1980). *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*. Paris: Gallimard.
- Hignett, C. (1963). *Xerxes' Invasion of Greece*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Inowlocki, S. (2006). *Eusebius and the Jewish Authors. His Citation Technique in an Apologetic Context*. Leiden – Boston: Brill.
- Johnston, S. I. (2008). *Ancient Greek Divination*. Oxford: Blackwell.
- Kindt, J. (2006). Delphic Oracle Stories and the Beginning of Historiography: Herodotus' Croesus Logos. *Classical Philology*, 101(1), 34–51.
- Lamberton, R. (2001). *Plutarch*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Lange, A. (2006). Literary Prophecy and Oracle Collection: A Comparison between Judah and Greece in Persian Times. In M. Floyd, & R. D. Haak (Eds.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism* (pp. 248–275). New York – London: T&T Clark International.
- Lévy, E. (1997). Devins et oracles chez Hérodote. In J.-G. Heintz (Ed.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité, Actes du Colloque de Strasbourg 15–17 juin 1995* (pp. 345–365). Paris: de Boccard.
- Luraghi, N. (1994). Erodoto tra storia e fantasia: la parola alla difesa. *Quaderni di storia*, 40, 181–190.
- Maurizio, L. (1993). *Delphic Narratives: Recontextualizing the Pythia and her Prophecies*. Diss. Stanford University.
- Maurizio, L. (1997). Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence. *Classical Antiquity*, 16, 308–334.

- Meyer, E. (1892). *Forschungen zur alten Geschichte* (Vol. I). Halle: Niemeyer.
- Monaca, M. (2005). *La Sibilla a Roma: i libri sibillini fra religione e politica*. Cosenza: Giordano.
- Nagy, G. (1996). *Poetry as Performance: Homer and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Panitz, H. (1935). *Mythos und Orakel bei Herodot*. Greifswald: Dallmeyer.
- Rainart, G. (2014). *La langue de l'Apollon de Delphes: analyse linguistique, poétique et systématique des recueils d'oracles*. Université Nice Sophia Antipolis.
- Saarmann, Th. (1887). *De Oenomao Gadareno*. Diss. Tubingae.
- Saarmann, Th. (1889). *Adnotationes ad Oenomai Cynici fragmenta*. Dortmund: Diss. Tubingae.
- Sardella, T. (1988). Apollo, Istaspe e la Sibilla: la cristianizzazione degli oracoli pagani da Giustino a Clemente. In *Hestiasis. Studi di tarda antichità offerti a Salvatore Calderone* (pp. 295–329). Messina: Sicania.
- Schwartz, J. (1976). L'historiographie impériale des Oracula Sibyllina. *Dialogues d'histoire ancienne*, 2, 413–420.
- Sfameni Gasparro, G. (1998). La Sibilla voce del dio per pagani, ebrei e cristiani: un modulo profetico al crocevia delle fedi. In I. Chirassi Colombo, & T. Seppilli (Eds.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, storia, tradizione. Atti del Convegno, Macerata – Norcia settembre 1994* (pp. 505–553). Pisa – Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali.
- Sfameni Gasparro, G. (2002). *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano.
- Shapiro, H. A. (1990). Oracle-Mongers in Peisistratid Athens. *Kernos*, 3, 335–345.
- Vallette, P. (1908). *De Oenomao Cynico*. Diss. Paris.
- Zamagni, C. (2010). Alexandre Polyhistor et Artapan: une mise en perspective à partir des extraits d'Eusèbe de Césarée. In Ph. Borgeaud, & Th. Römer (Eds.), *Interprétations de Moïse. Égypte, Judée, Grèce et Rome* (pp. 57–82). Leiden – Boston: Brill.

Cristian Mondello, Ph.D. / cristianmondello@libero.it

Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne

Università di Messina

Viale Annunziata, Polo universitario, 98168 Messina, Italia