

ETHNE, IDENTITÀ E TRADIZIONI: LA “TERZA” GRECIA E L’OCCIDENTE

a cura di

Luisa Breglia, Alda Moleti e Maria Luisa Napolitano



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

Il volume è stato pubblicato con i fondi del PRIN 2007 (MIUR 20072KYY8C_001)

© Copyright 2011
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884673093-0

I *MANTEIS* DELLA GRECIA NORD-OCCIDENTALE

Nicola Reggiani

Le regioni nord-occidentali dell'area greca – dagli avamposti estremi delle colonie illiriche (Epidamno/Dyrrachion e Apollonia) fino all'Acarnania – sono contraddistinte da una significativa concentrazione di indovini (*manteis*)¹ non giustificabile, come invece nei casi non lontani dell'Epiro e dell'Elide “divina”, con la presenza di centri culturali oracolari di particolare rilevanza panellenica. Scopo della presente ricerca è risalire alle linee essenziali di questa tendenza, individuando gli esempi più significativi e tentando di fornire una spiegazione complessiva del fenomeno: la *mantike*, pratica di natura indubbiamente religiosa, era strettamente connessa a ragioni politiche, sociali, economiche, militari², e la sua analisi è sempre di fondamentale importanza per comprendere momenti cruciali della storia greca.

1. Evenio di Apollonia: “cattivo pastore, famoso indovino”

È Erodoto (9, 92-95) a raccontarci la vicenda del *mantis* Evenio (*Euenios*), ambientata nella città di Apollonia d'Iliria³. La storia è ben nota ed è stata ampiamente trattata, anche di recente⁴, ma conviene riassumere i due paragrafi centrali del *logos* erodoteo, perché una sua analisi più approfondita consentirà di giungere alla valutazione di nuovi significati. Secondo un'usanza locale, un gregge sacro a Helios veniva affidato alla guardia dei più ricchi e nobili Apolloniati, un anno ciascuno. Una volta questo compito era toccato a un tal Evenio che però, addormentatosi, si era fatto divorare una sessantina di capi dai lupi: per questo era stato condannato all'accecamento. Si era però in séguito verificata una carestia, e gli oracoli consultati (Dodona e Delfi) avevano spiegato che la punizione inflitta a Evenio era stata ingiusta poiché i lupi erano stati inviati dagli dèi stessi; occorreva dunque che gli Apolloniati lo risarcissero secondo le sue stesse richieste. Celandogli inizialmente l'oracolo, i concittadini gli

¹ Cf. già OBERHUMMER 1887, 229-230.

² Cf. al proposito BREMMER 1993, 150-159.

³ Un resoconto più breve è anche in Fozio (*Bibl.* 186, 136a, 6-14 Bekker), che però chiama Evenio col nome di *Peithenios* (sull'oscillazione onomastica cf. GRIFFITHS 1999, 173; sull'eventuale significato del nome *Euenios* cf. GROTTANELLI 2003, 210-213).

⁴ Cf. GROTTANELLI 1995; BURKERT 1997; GRIFFITHS 1999; GROTTANELLI 2003.

avevano domandato cosa lo avrebbe potuto risarcire, ed Evenio aveva chiesto i campi migliori e la casa più bella della città. Al termine della vicenda, egli aveva anche acquisito il dono innato della divinazione (ἔμφυτον... μαντικὴν), divenendo famoso.

Per valutare correttamente il testo, occorre ricordare che si tratta di un racconto che Erodoto dovette aver appreso da qualche fonte locale, e che alcuni particolari apparentemente secondari e sui quali invece si nota una certa insistenza – come l'ignoranza da parte di Evenio del responso oracolare, o il fatto che i beni da lui richiesti siano stati regolarmente acquistati dai legittimi proprietari – assumono l'aspetto di una *excusatio non petita* che potrebbe acquisire un senso ben preciso.

Un'altra circostanza singolare è che Evenio acquista l'abilità mantica non in diretta conseguenza del sonno pastorale, ma solo come ricompensa divina in riparazione dell'ingiustizia subita: si tratta di una deviazione da uno schema notevolmente standardizzato ed ampiamente diffuso, che coinvolgeva personaggi rinomati quali Epimenide, Archiloco, Parmenide⁵, ai quali possiamo aggiungere anche i casi di Esiodo e di Zaleuco, ricostruibile in conformità ad un modello-base di "scambio" fra bestiame e abilità mantico-poetica che parrebbe risalire, in ultima istanza, al mito della lotta fra Hermes e Apollo dell'*Inno omerico a Hermes*⁶. La struttura della storia di Evenio devia sensibilmente da questo modello, ma d'altra parte la sua aderenza ad esso, nei punti essenziali, pare inconfutabile, sicché dovremo pensare ad un particolare adattamento.

Come già aveva sottolineato Grottanelli, il contesto in cui collocare la singolare vicenda di Evenio è quello istituzionale della *polis* e quello concettuale della *dike*⁷. Punto focale è il contrasto fra la giustizia umana, fallace, e quella divina, che ristabilisce la verità. In particolare, il rapporto fra colpa involontaria, punizione ingiusta, *miasma* e purificazione mediante oracolo e ristabilimento di un *kosmos* civico violato, richiama una leggenda del tutto analoga, nonostante la distanza geografica: il mito della fondazione dei *Bouphonia* ateniesi. Qui abbiamo un contadino, Sopatro, che in preda alla rabbia – che ne oscura temporaneamente il raziocinio – uccide un bue, in un tempo mitico nel quale i sacrifici erano solo vegetali e l'uccisione degli animali da lavoro una proibizione sacrale. Tornato in sé, Sopatro comprende l'empietà commessa e si auto-condanna all'esilio. Tuttavia, l'Attica viene colpita da siccità e carestia, finché l'oracolo di Delfi, consultato, prescrive una ripetizione rituale dell'uccisione, da parte dell'esule richiamato, con consumazione

⁵ GROTTANELLI 2003, 209; sul parallelo con Epimenide anche GRIFFITHS 1999, 173.

⁶ Cf. GROTTANELLI 1995, 93-94; *contra* GRIFFITHS 1999, 175, l'assenza di attestazioni di un culto tributato ad Helios, cui invece rimanda il racconto erodoteo, potrebbe suscitare il sospetto che l'attribuzione al Sole costituisca una sorta di contaminazione con il ben noto episodio omerico del sacrilegio dei compagni di Odisseo, e che il bestiame sacro custodito da Evenio appartenesse invece ad Apollo, sicuramente venerato in quelle terre (vd. *infra*; cf. BURKERT 1997, 75-76, per l'equiparazione tra Apollo ed Helios; OBERHUMMER 1887, 233-234, per Helios in Acarnania). Il termine πρόβατα usato da Erodoto può riferirsi sia a greggi di pecore che a mandrie di buoi – il contesto geografico doveva essere favorevole a entrambi i tipi di allevamento, e DEBIASI 2004, 61, parla significativamente di "buoi del Sole lungo il corso dell'Ἄωος"! Cf. anche QUANTIN 1999, 68 e 93.

⁷ GROTTANELLI 1995, 80 (*polis*) e 83 (*dike*; sul tema anche GROTTANELLI 2003, 210).

finale delle carni della vittima. Sopatro acconsente a praticare il rito, a condizione che gli venga concessa la cittadinanza ateniese (egli non era infatti *egchorios*) e che gli stessi Ateniesi prendano parte tutti insieme al sacrificio⁸.

In questa leggenda, che mette in scena il sacrificio fondatore della *politeia*, in cui la spartizione alimentare sancisce l'appartenenza comunitaria e la fondazione della collettività civica⁹, troviamo all'opera la medesima struttura della storia di Evenio, come si può evincere dalla seguente tabella riassuntiva:

Evenio	Sopatro
Durante il suo sonno involontario vengono sbranati dei capi di bestiame sacri.	Preso da una rabbia inconsulta, uccide un bue da lavoro, protetto da un divieto sacro.
Viene punito con l'accecamiento.	Si auto-esilia ¹⁰ .
La sua punizione scatena un <i>miasma</i> .	La sua punizione scatena un <i>miasma</i> .
Un oracolo delfico (e dodoniano ¹¹) prescrive che egli venga risarcito, spiegando che la sua empietà non doveva essere punita.	Un oracolo delfico prescrive che venga ripetuto l'atto empio e non punito il colpevole.
Pone una condizione alla sua riabilitazione.	Pone una condizione alla sua riabilitazione.

Notevole, in particolare, è la valenza prettamente civico-politica della condizione posta dal “condannato” per la sua riabilitazione: Sopatro richiede la cittadinanza ateniese, Evenio una casa e soprattutto i terreni migliori. Apollonia, colonia corinzio-corcirese fondata verso la fine del VII secolo a.C.¹², “appears to have been a city blessed with good land and led by an aristocracy of property owners, descendants of the first colonists who reserved the right to exercise power”¹³. È Aristotele a informarci che ad Apollonia (così come a Tera) le *timai* erano riservate

⁸ La versione più completa è in Porph. *Abst.* 2, 28, 4-31, 1.

⁹ DURAND 1986, *passim*.

¹⁰ Vd. *infra* sull'analogia fra accecamiento ed esilio.

¹¹ L'aggiunta di Dodona si giustifica con gli stretti legami che questo santuario doveva aver intrecciato con la città di Apollonia (si veda e.g. la testimonianza di D.S. 14, 13, 1-5: Lisandro, volendo corrompere l'oracolo di Dodona, fa ricorso all'apolloniate Ferecrate; cf. anche BURKERT 1997, 76). Sui rapporti di Apollonia con Delfi, cf. invece Plut. *Mor.* (*De Pyth. or.*) 401f. Sulla doppia consultazione cf. EIDINOW 2007, 25 e n. 57.

¹² Sulla madrepatria di Apollonia cf. [Scymn.] 439-440 e Strabo 7, 5, 8 (*contra*: Paus. 5, 22, 4, che comunque attesta lo stretto legame con Corinto); CABANES 2008, 165 ss. Come è noto, Plutarco riconduce la fondazione a Periandro di Corinto (*Mor.*, *De sera num. vind.*, 552e); la datazione qui ricordata era stata proposta da VAN COMPENOLLE 1953.

¹³ CABANES 2008, 170; anche REBOTON 2008, 11, sottolinea “the tendency of the Apollonian aristocracy to base its power on ownership of land”.

a οἱ διαφέροντες κατ' εὐγένειαν, che erano anche i discendenti dei primi coloni¹⁴. Questi dovevano essere anche i possessori dei terreni migliori e più estesi: la proprietà fondiaria doveva essere sinonimo di *time*, prerequisito della partecipazione al potere politico¹⁵, che è ciò a cui in ultima analisi doveva mirare Evenio.

Tuttavia, mentre Sopatro non è ateniese e dunque la sua aspirazione alla cittadinanza ha un fondamento logico, Evenio deve per forza appartenere alla più alta aristocrazia apolloniata, dal momento che solo ai più ricchi e nobili era riservato l'onore di sorvegliare la mandria sacra. La sua richiesta di terreni potrebbe apparire pertanto sorprendente, e va collegata alla cruenta punizione subita, l'accecamiento. Come è stato dimostrato, la privazione della vista era, secondo la mentalità greca della quale pure gli Apolloniati partecipavano¹⁶, concettualmente assimilata alla lapidazione, essendo entrambe procedure rituali di esclusione dai normali rapporti interpersonali e comunicativi della comunità civica, ed entrambe intervenivano in casi specifici di *hybris*, perché "oscurando" le capacità sensoriali dell'empio ne "annullavano", in un certo senso, i malefici effetti¹⁷. Evenio dunque era stato espulso/escluso (quasi in un rituale di *pharmakos*) dalla comunità civica, in conseguenza della sua empietà¹⁸. Da questo punto di vista, la sua richiesta di reintegro nei ranghi dell'aristocrazia apolloniata apparirebbe perfettamente giustificata, e costituirebbe un ulteriore parallelo con la leggenda ateniese.

Ma v'è di più: i lupi, che sbranano il bestiame sacro affidato ad Evenio, richiamano specifiche suggestioni nella mitologia greca. Già il Grottanelli aveva notato l'importanza del ruolo di questi predatori selvatici, riportandoli giustamente alla sfera di competenze di Apollo e di Hermes. Lo stesso Autore ha ricondotto il "tipo" pastorale di Evenio a due classici "nemici" di Hermes-ladro di bestiame, Argo, il guardiano insonne, e Batto, il "vecchio di Onchesto" che nel quarto *Inno omerico* rivela ad Apollo la verità sul furto da lui subito, giungendo a concludere che dietro questo gioco di rimandi vi possa essere il senso del ruolo d'indispensabile guardiano rivestito dal *mantis* nell'ambito della *polis*¹⁹.

La delazione del "vecchio di Onchesto", secondo una versione alternativa all'*Inno*, viene punita da Hermes attraverso la pietrificazione²⁰, che è un sinonimo della lapidazione e dunque anche dell'accecamiento – anche se nel caso di Batto si tratta propriamente di privazione della parola, "contrappasso" adeguato alla colpa commessa (l'aver troppo parlato) e al nome dell'empio ("balbuziente"). In ogni caso, il perno è sempre l'annullamento di uno strumento di comunicazione sensoriale, e il ruolo di *pharmakos* accomuna Batto ed Evenio. Era un *mantis* anche Batto?

¹⁴ *Pol.* 4, 1290b, 11-14.

¹⁵ Cf. REBOTON 2008, 11.

¹⁶ MALKIN 2004, 169 ss.; CABANES 2008, 171.

¹⁷ BUXTON 1990, *passim* (accecamiento); STEINER 1995, *passim* (lapidazione/pietrificazione).

¹⁸ GRIFFITHS 1999, 172-173, riconosce dietro la storia dell'accecamiento del pastore anche la struttura del mito odissiacco di Polifemo; il supplizio di Evenio ha però luogo in un contesto fortemente civico e rituale – lo stesso Autore, in ogni caso, richiama più oltre (176-177) anche le tematiche del *pharmakos*.

¹⁹ GROTTANELLI 1995, 86-95 e 98; in diversa direzione procede BURKERT 1997, sempre in riferimento ai lupi.

²⁰ *Ant. Lib. Met.* 23, 6, 3-4.

Il contesto dell'*Inno* – una contesa fra i due dèi protagonisti per certe facoltà profetiche – potrebbe suggerire che il vecchio pastore di Onchesto fungesse da prototipo della mantica apollinea (è un uomo che “rivela”, e rivela per volontà di Apollo), e che il suo “silenzamento” da parte di Hermes corrisponda ad una rivalsa del dio della divinazione diretta ed immediata, il dio della cleromanzia e della cledonomanzia, sul dio della profezia indotta. Una conferma ci proviene dalla favola esopica, già notata dal Grottanelli, in cui Hermes, volendo mettere alla prova l'indovino Tiresia, gli ruba i buoi²¹: pastore/mandriano, cieco come Evenio, Tiresia viene qui sottoposto alla stessa “prova” di Batto. Nell'uno e nell'altro caso, il profeta apollineo riesce a svelare il segreto dell'abigeato ermaico.

La vicenda di Evenio attinge dunque ad un sostrato mantico ben preciso, che coinvolge Hermes e Apollo, lupi e bestiame domestico, e l'acquisizione di una capacità mantica attraverso la quale, in un contesto poleico, si arriva a definire la *dike* più corretta: ancora una volta, la profezia non riguarda il futuro, ma il passato, giacché la conoscenza indotta dagli dèi è semplicemente la conoscenza della *Moirai*, il destino già scritto all'inizio dei tempi, al quale ogni uomo deve adeguare la propria vita per non commettere ingiustizie ed empietà. I punti in cui la leggenda apolloniata si discosta da questo modello richiamano la vicenda ateniese di Sopatro, a sua volta legata ad una fondazione, o ri-fondazione, di una comunità civica, attraverso il superamento di ritualità ancestrali e la valorizzazione del concetto di responsabilità collettiva. Ad Atene, è possibile che l'inaugurazione dei *Bouphonia* sia un'allusione leggendaria ad un cambiamento radicale della struttura civica e politica della città²². E ad Apollonia?

Di una ipotetica rifondazione interna alla *polis* illirica aveva parlato Irad Malkin, notando l'ambivalenza della tradizione fondativa, che si richiama da un lato all'ecista (corinzio) Gylax e dall'altro allo stesso Apollo²³, eponimo della città. In base a ciò, l'Autore aveva postulato un qualche radicale mutamento politico, forse collegato alla caduta della tirannide cipselide nella madrepatria Corinto, che avrebbe portato ad una nuova fondazione sotto gli auspici dell'Apollo delfico, “as an act

²¹ Aesop. *Fab.* 110 Chambry; cf. GROTTANELLI 1995, 96-97.

²² Il mito, nella sua redazione più tarda, ci giunge come mera eziologia rituale, peraltro inserita in un contesto “vegetariano” decisamente ostile, ma l'analogia con la scansione fattuale della storia ateniese fra il massacro dei Ciloniani e le riforme di Solone è palese e sorprendente. La principale anomalia del racconto su Sopatro, lo scoppio del *miasma* nonostante l'esilio del colpevole secondo la prassi tradizionale dell'espulsione del *pharmakos*, non può non richiamare l'*agos* che avrebbe continuato a colpire Atene nonostante la condanna e l'allontanamento degli empi Alcmeonidi. Che la “maledizione” non si fosse fermata con l'espulsione dei colpevoli è abbastanza chiaro dalla necessità di far intervenire il “purificatore” Epimenide, e quest'ultimo svolse un'opera che coinvolgeva l'intera città, collettivamente, in un'anticipazione nemmeno troppo velata delle grandi riforme soloniane. Queste ultime, poi, attingendo al sostrato epimenideo, si articolavano in una riorganizzazione complessiva della *politeia* nel segno della partecipazione responsabile della collettività alla vita della *polis*, in un esito che risulta perfettamente sovrapponibile all'epilogo della storia di Sopatro, con il coinvolgimento dell'intera popolazione nella ripetizione dell'atto sacro ed un significativo allargamento della cittadinanza. Sul parallelismo tra il mito dei *Bouphonia* e le riforme di Solone rimando all'analisi più approfondita che ho condotto nell'ambito della mia tesi dottorale (REGGIANI 2011, 310 ss.).

²³ Gylax: Thuc. 1, 24, 2; Strabo 8, 3, 32; Hdn. 3, 1, 277, 35; Steph. Byz. *s.vv.* Ἀπολλωνία e Γυλάκειαι; Apollo: Paus. 5, 22, 3-4.

of political self assertion”²⁴. L’ipotesi è difficile, come ha già mostrato Claudia Antonetti²⁵, specialmente considerando il fatto che il toponimo principale sembra essere sempre stato Apollonia, ma la città illirica ha conosciuto almeno un momento critico nella sua composizione: l’apporto demografico eleo²⁶, verso il 575 a.C., che potrebbe giustificare una qualche forma di risistemazione civica.

Da Claudio Eliano sappiamo infatti che gli Apolloniati, al contrario degli Epidamni, praticavano la *xenelasia*, l’espulsione degli stranieri, in conseguenza della loro *politeia* fortemente oligarchica²⁷. Ora, anche Evenio a un certo punto fu simbolicamente espulso dalla società apolloniata: il suo reintegro in séguito al *miasma* e all’oracolo delfico potrebbe alludere a un qualche contrasto interno, e le sospette insistenze su quei particolari secondari e di fatto inutili che abbiamo rilevato in apertura (in particolare, l’acquisto regolare delle proprietà concesse ad Evenio) favoriscono l’impressione che dietro il fantasioso *logos* si possa celare qualche scomodo ricordo di vicende passate, metabolizzate in una sorta di *me mnesikakein ante litteram*.

2. Deifono di Apollonia, figlio d’arte

Dall’analisi condotta risulta ancor più valorizzata l’immagine grottanelliana del *mantis* come “guardiano della *polis*”, in un senso più globale che farebbe dell’indovino una specie d’incarnazione dell’archetipo civico, di centro gravitazionale dell’intero *kosmos* poleico. Giustamente Grottanelli aveva rimarcato la differenza fra Evenio di Apollonia e gli altri *manteis* ricordati nelle *Storie* di Erodoto, tutti riconducibili ad un diverso, ripetuto schema: l’indovino che, in sede di battaglia, presta la propria opera per una delle parti in campo, ricevendo ricompensa o punizione a seconda dell’esito del conflitto²⁸. La partecipazione ad una spedizione militare era una delle classiche “funzioni” dei profeti: sono ben noti episodi di mantica ambientati nel corso di eventi bellici, per svelare gli auspici relativi a un’imminente battaglia oppure per risolvere una *impasse* dell’esercito. Gli esempi letterari sono numerosi: basti ricordare Calcante nella guerra di Troia, Anfiarao nella spedizione dei Sette contro Tebe, Mopso nell’avventura degli Argonauti. Anche in vicende più storiche tale ruolo è ben attestato, come illustrano gli esempi dello stesso Deifono e degli indovini acarnani che analizzeremo in séguito; l’associazione fra *manteis*

²⁴ MALKIN 1985, 123-125; MALKIN 1987, 86-88.

²⁵ ANTONETTI 2007, 100-102; *contra*: REBOTON 2008, 9 (che però non sembra menzionare il contributo precedente).

²⁶ Strabo 8, 3, 32.

²⁷ VH 13, 16, 15-17; cf. REBOTON 2008, 12. Anche quando le popolazioni non-apolloniati non venivano espulse, erano relegate in posizioni modeste, come nel caso di quelle indigene, stando a quanto sembra emergere dallo studio delle testimonianze epigrafiche locali (cf. CABANES 2007, 77).

²⁸ Grottanelli cita gli elei Callia, Tisameno ed Egesistrato e l’acarnano Megistia (per il quale vd. *infra*), oltre che Deifono figlio di Evenio (si veda la sua tabella riassuntiva in GROTTRANELLI 2003, 206). Al suo elenco dovremmo aggiungere Cleandro, arcade di Figalia, che in Hdt. 6, 83 fomenta la rivolta degli schiavi contro gli Argivi, e Tellia di Elide, artefice di una vittoria focese sui Tessali (8, 27, 3-4).

e campagne militari si protrae per tutto il V secolo, culminando nel disastro della spedizione ateniese in Sicilia del 413 a.C., ed è contemplata persino nel manuale di Enea Tattico e nella pratica dello stesso Alessandro²⁹.

Nella sua originalità e nella sua ambientazione leggendaria, la narrazione su Evenio viene ad assumere anche il senso di “foundation myth about a line of diviners”³⁰, dovendo giustificare le rivendicazioni di Deifono (*Deiphonos*), l’indovino apolloniate al servizio dei Corinzi e al séguito dell’esercito greco alla vigilia della battaglia di Micale, nel 479 a.C.³¹ Erodoto nutriva dei dubbi sulla veridicità della paternità di Deifono da Evenio³², e forse non aveva tutti i torti: lo stesso Grottanelli, che aveva avanzato un’ingegnosa deduzione onomastica a sostegno della reale paternità, nota-va che tale ipotesi non avrebbe potuto sciogliere tutti i sospetti³³.

In ogni caso, la presenza di un indovino apolloniate al servizio dei Corinzi attesta gli stretti legami religioso-culturali fra metropoli e *apoikia*³⁴. Potremmo arrivare a supporre che Deifono avesse ottenuto la cittadinanza corinzia, come nel meglio documentato caso dei due indovini elei (Tisameno e il fratello Egía, di stirpe iamide) a Sparta, in virtù degli strettissimi legami fra la città lacedemone e l’Elide, la regione che ospitava il santuario panellenico di Olimpia³⁵. Tisameno³⁶ era stato chiamato a vaticinare per i Greci alla vigilia di Platea³⁷, ed operava dunque nello stesso contesto di Deifono; la cittadinanza spartana era stata richiesta dallo stesso in cambio dei suoi servizi³⁸. Proprio questa eccezione (sarebbero stati gli unici due stranieri a divenire cittadini spartani³⁹) aveva spinto Erodoto a intraprendere una digressione per narrare nei dettagli la vicenda⁴⁰, secondo una tecnica analoga a quella utilizzata per introdurre il racconto di Evenio.

Ciò fa pensare che Erodoto vedesse anche nei rapporti fra Deifono ed Evenio una certa eccezionalità, e questa andrà plausibilmente riscontrata nel tentativo, da parte del *mantis* ingaggiato da Corinto, di far risalire il proprio *pedigree* ad un indovino sì famoso, ma non come quelli, mitici, cui si rifacevano le stirpi tradizionali, come

²⁹ Cf. LONIS 1979, 95-115; PRITCHETT 1979, 47-90; GREENWALT 1982; BEARZOT 1993, *passim*; BREMMER 1996, 99 ss.; FLOWER 2008, 153-187. Il passo è Aen. Tact. 10, 4, 4 (Μηδὲ θύεσθαι μάντιν ἰδίᾳ ἄνευ τοῦ ἄρχοντος).

³⁰ GROTTANELLI 2003, 207.

³¹ Hdt. 9, 92 e 95; cf. FLOWER 2008, 45.

³² Hdt. 9, 95: “a blood connection to a successful seer was helpful for gaining upscale employment, and [...] such claims were not accepted uncritically” (FLOWER 2008, 45).

³³ GROTTANELLI 1995, 85-86; in effetti, il *mantis* avrebbe potuto attribuirsi da sé, fittiziamente, questo nome. Sull’onomastica dei *manteis* come indizio di significativa ereditarietà, cf. anche GRIFFITHS 1999, 173 (su Evenio), e FLOWER 2008, 47.

³⁴ REBOTON 2008, 11.

³⁵ TAITA 2001, *passim*.

³⁶ Su di lui si rimanda a FLOWER 2008, 40-42.

³⁷ Hdt. 9, 33, 1 e 36; Paus. 3, 11, 6-9.

³⁸ Hdt. 9, 33, 3-5. Lo schema, come già notato da GROTTANELLI 2003, 205, è sostanzialmente differente rispetto a quello della storia di Evenio.

³⁹ Hdt. 9, 35, 1.

⁴⁰ TAITA 2001, 43.

Iamo o Melampo⁴¹. Non a caso, Erodoto sente il bisogno di sottolineare la fama di Evenio⁴², mentre nel caso degli altri indovini, più noti, ne fa a meno⁴³: questo perché Evenio, personaggio leggendario ma collocato in un contesto più locale, non doveva essere così noto come gli altri suoi illustri predecessori. In entrambi i casi, dunque, Erodoto apre una digressione esplicativa⁴⁴ sull'eccezionalità dei due indovini: Tisameno per aver ottenuto la cittadinanza spartana, Deifono per aver rivendicato la discendenza da Evenio.

3. L'Acarmania e la stirpe di Melampo

La figura di Evenio rimane comunque pressoché isolata, pur nella sua grandezza, quasi caposaldo dell'*eugeneia* di un'aristocrazia fortemente radicata al territorio; maggior fortuna ebbe sicuramente l'ascendenza di un altro *mantis* proveniente dalla "periferia" nord-occidentale, l'acarnano Megistia (*Megistias*), eroicamente caduto a fianco di Leonida alle Termopili.

Siamo ancora, come anticipato, in un contesto militare: Erodoto non ci rivela al séguito di quale *polis* Megistia fosse stato coinvolto nelle operazioni contro i Persiani, ma la fedeltà al re spartano farebbe ritenere che, alla stregua di Tisameno, egli fosse al servizio dei Lacedemoni⁴⁵. Lo storico ci racconta solo che fu Megistia a predire la morte dei guerrieri che presidiavano il passo e che, pur congedato da Leonida assieme agli alleati focesi e locresi, volle rimanere a dividerne la sorte, allontanando invece il proprio unico figlio che aveva preso parte alla spedizione, probabilmente come apprendista⁴⁶. L'accettazione del destino di morte lo accomuna al mitico Anfiarao⁴⁷, e l'iscrizione commemorativa apposta dall'amico poeta Simonide di Ceo ne ricorda la memoria esaltando il coraggio della scelta⁴⁸.

Nella regione di provenienza di Megistia, l'Acarmania, era tradizionalmente radicata la sola famiglia mantica dei Melampodidi, a fronte di una ben più nutrita rappresentanza dell'Elide, da cui provenivano le altre importanti famiglie di indovini (Iamidi, Cliziadi, Telliadi)⁴⁹. Melampo, il mitico antenato, era rinomato fin dall'epica omerica⁵⁰:

⁴¹ Sull'importanza delle stirpi mantiche cf. FLOWER 2008, 37-47 ("in the eyes of his clients, a seer's authority and credibility depend on belonging to an established family of seers": 37), e vd. *supra*; sul *genos* melampodide vd. *infra*.

⁴² Hdt. 9, 94, 3.

⁴³ Per gli Iamidi (5, 44, 2; 9, 33, 1) egli non sente neppure la necessità di menzionare il loro antenato Iamo; e quando cita Melampo (2, 49; 7, 221; 9, 34) non ne approfondisce il *curriculum* mantico o le origini dell'abilità profetica.

⁴⁴ Sul ruolo narrativo di questa digressione cf. GRIFFITHS 1999, 180-182.

⁴⁵ Sull'attenzione di Sparta per gli oracoli cf. BREMMER 1996, 104.

⁴⁶ Hdt. 7, 219, 1 e 221; cf. OBERHUMMER 1887, 80-81 e 230; FLOWER 2008, 46.

⁴⁷ Cf. FLOWER 2008, 184.

⁴⁸ Hdt. 7, 228, 3-4 (= Simon. *FGE* 6); cf. FLOWER 2008, 94 e 247.

⁴⁹ FLOWER 2008, 38 e 46. Esse, peraltro, si facevano ricondurre agli stessi Melampodidi: vd. *infra*.

⁵⁰ Hom. *Od.* 15, 223-257, ad introduzione del suo discendente Teoclimeno (vd. *infra*). "This passage reflects the importance of genealogies in establishing a seer's credentials" (FLOWER 2008, 42): vd. *supra* a proposito di Deifono di Apollonia. La storia completa di Melampo si può leggere in

originario di Pilo (trifilica), dopo avventurose vicende incentrate sul recupero di una mandria che richiamano, sia pure da lontano, le vicende apolloniati, si era trasferito ad Argo, ottenendo parte del regno come ricompensa per aver operato una guarigione miracolosa (anche se al proposito le versioni della storia sono assai variegata⁵¹). Nella sua stirpe erano annoverati altri famosi indovini, quali il pronipote Anfiarao, uno dei Sette della spedizione contro Tebe, e i di lui figli Alcmeone e Anfilocco⁵².

Il mito sembra chiarire come i Melampodidi, di evidente stampo argivo, abbiano finito col ritrovarsi nella remota regione dell'Acarnania. Dei due figli di Anfiarao, Anfilocco avrebbe dato il nome alla regione epirota dell'Anfilochia, ove, al confine con l'Acarnania, egli avrebbe fondato una Argo a ricordo della patria, abbandonata di ritorno dalla guerra di Troia⁵³. Secondo altre versioni, invece, il fondatore di questa città sarebbe stato suo fratello Alcmeone, epigono a Tebe, il quale, dopo aver compiuto il matricidio ordinatogli dal padre, sarebbe divenuto un colonizzatore errante⁵⁴, percorrendo le terre a nord-ovest del golfo di Corinto, Etolia e Acarnania, tenendo come discriminare il corso del fiume Acheloo, che segnava il confine fra le due regioni. Alla fine sarebbe stato proprio il dio fluviale a purificarlo del delitto ed egli avrebbe regnato su quella regione che, in séguito ad ulteriori vicende, sarebbe stata popolata dai suoi figli Anfotero ("dont le nom semble évoquer la possession disputée des *deux rives* de l'Achéloos"⁵⁵) e Acarnano, il quale ne sarebbe divenuto persino l'eponimo⁵⁶. Ancora in età recenziatori parrebbe qui attestato un culto oracolare a nome di Alcmeone⁵⁷.

Apollod. *Bibl.* 1, 9, 11-12 e 2, 2, 2. Sebbene i suoi poteri mantici siano chiaramente di derivazione apollinea, la sua vicenda – coinvolgente una mandria da rubare e un cane guardiano insonne – presenta alcuni tratti "ermaici" (vd. *supra* e *infra*).

⁵¹ Si vedano almeno VIAN 1965; DOWDEN 1991, 93-147; MONTEPAONE 1999, 131-154; DORATI 2004, *passim*. Fra le avventure melampodiche a Pilo e ad Argo (o Tirinto, secondo Dowden) c'è un sottile *fil rouge* indetificabile nel tema del recupero di una mandria di bestiame (reale nel primo caso, fittizio nel secondo, in cui sono le Pretidi impazzite a credere di essere delle vacche) connesso all'acquisizione della capacità mantica e, alla fine, di una ricompensa di natura civico-politica (la *basileia*, ma nella versione del *Catalogo* esideo, *fr.* 37, 10-15, erano ancora solo "terre" [χλῆρον] concesse da Preto a Melampo e Biante, corrispondenti alla figlia del re pilio Neleo conquistata dal *mantis* per il fratello). Si notano interessanti coincidenze con la vicenda di Evenio, probabilmente connesse a racconti sulle origini di un potere mantico e della conseguente stirpe (sulla connessione con l'archetipo ermaico già richiamato *supra* si veda DOWDEN 1991, 128 e n. 5: Melampo avrebbe ricevuto la *mantike* da Apollo sull'Alfeo secondo Apollod. *Bibl.* 1, 9, 11; sull'Alfeo cf. anche RICHER 1983, 137-139).

⁵² Per l'oracolo attribuito ad Alcmeone vd. *infra*; Pind. *Pyth.* 8, 57 ss.; per i due personaggi cf. OBERHUMMER 1887, 229-230.

⁵³ Thuc. 2, 68, 3; Strabo 7, 7, 7; Apollod. *Bibl.* 3, 7. Sulla saga di Anfilocco e la fondazione di Argo cf. PRINZ 1979, 183-186.

⁵⁴ Famoso è il parallelo con Oreste istituito da DELCOURT 1959. Sulla saga di Alcmeone cf. PRINZ 1979, 172-180; sulla "duplicità" della tradizione fondativa di Argo cf. BREGLIA 1994.

⁵⁵ JOUAN 1990, 162.

⁵⁶ Apollod. *Bibl.* 3, 7; cf. JOUAN 1990, 157-162; GEHRKE 1994, 113-114. La tradizione melampodide sembra aver lasciato tracce onomastiche nella regione e nelle aree confinanti: nel VI secolo a.C. è attestato un *Melampous* a Cefallenia e nel IV-III un *Akarnan* a Oionidai (*LGPN* III.A, *s.vv.*).

⁵⁷ Clem. Al. *Strom.* 1, 21, 134, 4 (la testimonianza è però soggetta a dubbi: cf. GEHRKE 1994, 115).

Con queste premesse, l'Acarnania non poteva che divenire – nonostante l'assenza di centri culturali particolarmente rinomati, come potevano essere Olimpia o Dodona – terra d'elezione per i professionisti della mantica⁵⁸. In effetti, le fonti antiche ci hanno lasciato testimonianze di alcuni altri indovini acarnani: Carno (*Karnos*), forse Apide (*Apis*), Anfilito (*Amphilytos*). Del primo si raccontava che sarebbe giunto dall'Acarnania a Naupatto, presso l'esercito degli Eraclidi in procinto di invadere il Peloponneso, vaticinando in stato di estasi. Uno di essi, Ippote, ritenendolo uno stregone inviato dal loro nemico, il re di Micene Tisameno, lo avrebbe ucciso. Questo atto avrebbe scatenato l'ira di Apollo – divino patrono dei Melampodidi – sotto la tradizionale forma di pestilenza; un oracolo avrebbe svelato le ragioni dell'epidemia, Ippote sarebbe stato cacciato e gli Eraclidi avrebbero istituito il culto di Apollo Carneio, tipico del mondo dorico⁵⁹. La vicenda si svolge nel tempo del mito, ed essendo l'epiclesi apollinea riconducibile ad altra spiegazione⁶⁰, Carno potrebbe essere una mera invenzione eziologica, accostata all'Acarnania in virtù dell'assonanza con il suo stesso nome⁶¹; è significativo in ogni caso della stretta e plausibile relazione percepita fra una simile area geografica e la provenienza di un indovino.

Analogamente mitico ed evanescente, Apide è ricordato *en passant* dal re argivo Pelasgo nelle *Supplici* di Eschilo a proposito del toponimo *Apias*: definito *ιατρόμαντις* e *παῖς Ἀπόλλωνος*, egli era detto provenire *ἐκ πέρας Ναυπακτίας* (“da oltre Naupatto”) e si pensava avesse liberato Argo da un'invasione di serpenti velenosi, esito di un antico crimine di sangue⁶²: un tipico *miasma*, una tipica purificazione miracolosa, operata da un altrettanto tipico *mantis* (forse) acarnano.

Con Anfilito iniziamo invece a fuoriuscire dalle nebbie insidiose del mito: egli sarebbe apparso al cospetto di Pisistrato, il tiranno ateniese, nello stesso atteggiamento vaticinante di Carno (*ἐνθαεάζων*⁶³), alla vigilia della terza ripresa del potere da parte del tiranno (546 a.C.), nell'imminenza dello scontro fra gli Ateniesi e le truppe pistratiche. L'episodio ci viene raccontato sempre da Erodoto: “*Qui* [sc. quando i due eserciti si stavano fronteggiando presso Pallene], *su ispirazione divina, si presentò a Pisistrato un vaticinatore* [χρησμολόγος], *l'acarnano Anfilito, il quale, fattoglisi innanzi, profetò in esametri, dicendo così: «Il lancio è stato effettuato, la rete è stata distesa, | i tonni verranno nella notte di luna»*”⁶⁴. Pisistrato, interpretato correttamente il vaticinio⁶⁵, avrebbe conseguito la vittoria e riacquistato il dominio su Atene.

Una vecchia congettura, proposta per la prima volta dal Valckenaer nella sua edizione erodotea del 1816, proponeva di emendare l'attributo Ἀκαρνάν, riferito ad

⁵⁸ Cf. DOWDEN 1991, 144.

⁵⁹ Paus. 3, 13, 4; Apollod. *Bibl.* 2, 8, 3; cf. anche Theop. in *Sch. Theocr.* 5, 83; Conon *FGrHist* 26 F 3; Euseb. *Praep. Ev.* 5, 20, 3-7; *Etym. Magn. s.v.* Ἀλήτης; OBERHUMMER 1887, 229.

⁶⁰ “Gregge, bestiame” (cf. Chantraine, *DELG*, s.v. Κάρος).

⁶¹ Cf. OBERHUMMER 1882, 52-54.

⁶² Aeschyl. *Supp.* 260-270; cf. Porph. *Abst.* 8, 15; OBERHUMMER 1887, 230 (“Agis”).

⁶³ Hdt. 1, 63, 1.

⁶⁴ Hdt. 1, 62, 4; trad. V. Antelami (me ne discosto solamente nel primo verso del vaticinio, per il quale cf. LAVELLE 1991, 317 n. 1; un generico “lancio” si accorderebbe del resto anche all'attività di gioco ai dadi che stavano effettuando gli Ateniesi). Su Anfilito cf. OBERHUMMER 1887, 230.

⁶⁵ Cf. LAVELLE 1991, 321-323; LAPINI 1996, 180-182.

Anfilito, in Ἀχαρνεύς, “acarnese” (dal demo attico di Acarne), sulla base dell’affermazione di Socrate, nel *Teagete* pseudo-platonico, che faceva dell’indovino un “compaesano” (ἡμεδαπός), dunque un ateniese⁶⁶. A ciò si aggiungeva anche l’apparente incongruenza di un vate acarnano che si trovava a passare per l’Attica; un altro editore ottocentesco erodoteo, Pierre Larcher, scriveva: “I am not the less surprised to find a prophet of Acarnania present himself before Pisistratus, upon the road from Marathon to Athens, to encourage him in his expedition. He could have no interest in coming so far...”⁶⁷. Ma, come è noto, i *manteis* svolgevano una attività itinerante⁶⁸, sicché la presenza di Anfilito non dovrebbe destare particolari perplessità, almeno sotto questo aspetto.

L’ipotesi acarnana, che comunque è comune a tutti i codici erodotei, è stata poi riabilitata da varie considerazioni degne di nota: secondo alcuni commentatori, il Socrate del dialogo pseudo-platonico avrebbe considerato Anfilito “ateniese” in virtù di un lungo soggiorno dell’indovino nella città, eventualmente al séguito di Pisistrato. Addirittura, “he may have been an Acarnanian by origin who was then given Athenian citizenship by Pisistratus”⁶⁹, così come i già citati indovini elei per Sparta e forse anche Deifono di Apollonia per Corinto. L’autenticità della provenienza acarnana è supportata anche dal dato onomastico: mentre il nome *Amphilytos* non è attestato in Attica, vi sono due significative occorrenze, per l’età arcaica, nella Grecia occidentale: una in Acarnania, ed una a Corinto, addirittura nella famiglia bacchiade⁷⁰.

Il vero problema, in relazione ad Anfilito, sta altrove: la sua qualifica di *chresmologos* lo differenzia sensibilmente dalla tradizione dei *manteis* che stiamo qui seguendo. I due termini, infatti, hanno sofferto di una reiterata confusione antica e moderna, ma in realtà racchiudono due specializzazioni fondamentalmente differenti⁷¹: il secondo identifica un profeta “ispirato” (usualmente da Apollo, che aveva la funzione istituzionale di portavoce della volontà del padre Zeus⁷²), che di solito ha ricevuto l’abilità mantica attraverso un’iniziazione favolosa (in genere un’esperienza di “viaggio” – in senso reale, fantastico o metaforico⁷³) oppure un’eredità genetica,

⁶⁶ 124d, 9; Anfilito era ateniese anche per Clemente Alessandrino (*Strom.* 1, 21, 2, 2); cf. ASHERI 2007, 124 (*ad loc.*). È curioso notare come nel IV secolo fosse veramente vissuto un indovino acarnese, Cleobulo, lo zio materno di Eschine (cf. FLOWER 2008, 96).

⁶⁷ LARCHER 1829, 84.

⁶⁸ Cf. FLOWER 2008, 29, e vd. *infra*.

⁶⁹ ASHERI 2007, 124, che nota poi come “before Cleisthenes, the usage of the demotic is in any case anachronistic”; cf. ancora su questo punto LAVELLE 1991, 317 n. 3, e LAPINI 1996, 182-184.

⁷⁰ LGPN III.A, s.v. Ἀχαρνάνια: RE I; IG IX, I², 2, X (539 a.C.). Corinto: Paus. 2, 1, 1 (il padre del poeta Eumelo, VIII secolo a.C.).

⁷¹ Cf. già NILSSON 1950, 421-422.

⁷² L’ipotesi di VERSNEL 1993, 289-334, circa le ragioni del patronato apollineo sulla mantica è assai difficile, come già notava BREMMER 1996, 99. Basti qui notare che Apollo è strettamente connesso alla musica e al canto, che sono strumenti (peraltro ambigui) di rivelazione profetica: cf. NAGY 1990, 59.

⁷³ Il caso più famoso è senz’altro quello di Epimenide (vd. anche *infra*), ma che questa fosse una costante dell’ispirazione profetica è ben mostrato dall’esperienza meno nota, ma estremamente suggestiva, di Ermotimo di Clazomene, che prevedeva disastri naturali in stato di *trance* (Apoll. *Mir.* 3; cf. BREMMER 1996, 98).

conosce il passato, il presente e il futuro e sa interpretare presagi come il volo degli uccelli o l'esito dei sacrifici⁷⁴. Il primo invece esprime chi in primo luogo "raccolge" o "recita", e in seconda istanza "interpreta", gli oracoli (*chresmoi*)⁷⁵, intervenendo in un secondo momento, per chiarificare predizioni oscure o ambigue, o compilare raccolte oracolari, con le ben note derive sofistiche⁷⁶. È ovvio che Anfilito deve per forza collocarsi, almeno all'inizio della sua carriera, nella prima categoria, quella dei profeti ispirati, avendo agito secondo lo schema "classico" attestato per queste figure, dato specialmente il contesto bellico dell'episodio. Lo "slittamento" professionale sarà verosimilmente da attribuire alla ben assodata passione di Pisistrato per le raccolte oracolari: dopo questo loro incontro il *mantis* potrebbe aver svolto, per lui, quel ruolo che sarebbe poi stato ricoperto, sotto Ipparco, da Onomacrito, ovvero quello di "compilatore" dell'edizione "ufficiale" degli oracoli in possesso alla famiglia pisistratide⁷⁷. Egli avrebbe potuto riceverne in cambio la cittadinanza ateniese, o almeno potrebbe aver goduto di ospitalità in città per un periodo abbastanza lungo da esser poi considerato ateniese a tutti gli effetti, come del resto lo stesso Onomacrito, che secondo una recente ipotesi sarebbe stato di origine locrese⁷⁸.

Occorre infine ricordare altri due *manteis* di provenienza nord-occidentale, anche se non precisamente acarnana. Nel corso delle guerre persiane viene ricordato un "collega" di Megistia, Ippomaco (*Hippomachos*) di Leucade, al servizio come *mantis* per gli alleati ellenici di Mardonio⁷⁹, mentre da Ambracia proveniva Silano (*Silanos*), ricordato più volte nell'*Anabasi* di Senofonte. *Mantis* arruolato nelle file di Ciro con il consueto compito di accompagnare la spedizione militare con i suoi auspici, egli aveva poi accompagnato i mercenari greci nel loro avventuroso ritorno, venendo a contrasto con Senofonte in occasione del tentativo di fondare una città nel Ponto e allontanatosi dal gruppo, infine, ad Eraclea, lasciando il posto a un indovino arcade⁸⁰.

⁷⁴ Cf. BREMMER 1996, 98 ss.; per una generale panoramica sulle funzioni del *mantis*, FLOWER 2008, 22 ss.; sull'etimologia del termine cf. MILANI 1993, 32-33; NAGY 1990, 60-61 (più eccentrica l'ipotesi di CASEVITZ 1992).

⁷⁵ Cf. Chantraine, *DELG*, s.v. *χρησμός*.

⁷⁶ Magistrale la parodia del *chresmologos* in Aristoph. *Av.* 957 ss.; cf. anche BREMMER 1996, 105; EIDINOW 2007, 26-27 con n. 3; FLOWER 2008, 60-65 (*ibid.*, 52-53, sulle pubblicazioni sofistiche relative alla *mantike*).

⁷⁷ Sulla relazione fra la *chresmologia* attribuita ad Anfilito e la passione oracolare di Pisistrato, cf. LAVELLE 1991, 317 n. 3; su Onomacrito e Ipparco, Hdt. 7, 6, 3-4; sui Pisistratidi e gli oracoli, SHAPIRO 1990, *passim*, e BREMMER 1996, 104-105; sulla tradizione e i significati delle raccolte oracolari rimando a BREMMER 2010, 14-16, oltre che a REGGIANI 2010, 111-112 ss. L'indovino acarnano è, inoltre, associato a Bacide, la figura di riferimento per la collezione profetica dei Pisistratidi (cf. Suid. s.v. Βάκις: ἐπίθεται Πεισιστράτου ἦν δὲ χρησμολόγος), nello stesso [Plat.] *Thg.* 124d, 8-9, poi in altri Autori più tardi. Sulle raccolte oracolari greche in generale, si veda PRANDI 1993.

⁷⁸ E dunque detto "ateniese" in virtù della sua permanenza e attività alla corte tirannica: D'AGOSTINO 2001.

⁷⁹ Hdt. 9, 28; cf. OBERHUMMER 1887, 81 e 230.

⁸⁰ Xen. *Anab.* 1, 7, 18; 5, 6, 16-34; 6, 4, 13; cf. Ael. *NA* 8, 5; Philostr. *VA* 8, 7, 15; OBERHUMMER 1887, 230.

4. La mantica nord-occidentale e le ragioni della politica

La leggenda fondativa dell'Acarnania – risalente all'eponimo Acarnano, figlio dell'indovino Alcmeone, discendente del pilio-argivo Melampo – non fungeva solo da giustificazione o motivazione della tradizione mantica ivi radicata. È infatti noto come le gesta di tali leggendari eroi in queste lontane terre possano celare le influenze culturali e gli interessi politici nutriti dal mondo greco “principale” nei confronti di un'area sì eccentrica e “arretrata”⁸¹, ma al contempo di fondamentale importanza strategica per le comunicazioni mercantili e militari verso il Nord e verso Magna Grecia e Sicilia, oltre che per le risorse naturali⁸².

Come nella storia di Evenio, le tracce della mantica s'intrecciano a quelle della storia politica di queste località della “terza Grecia” verso le quali si concentrò l'interesse di Corinto, specialmente (ma non solo) nel corso della sua fase tirannica⁸³. L'utilizzo, da parte dei Corinzi in espansione, della saga di Alcmeone come “veicolo” della propria progressiva influenza sull'Acarnania è stato analizzato dal famoso contributo di François Jouan e da alcune osservazioni di Hans-Joachim Gehrke⁸⁴: l'*Alkmaionis*, il poema epico arcaico (primo quarto del VI secolo a.C.) che narrava le vicissitudini di Alcmeone, sarebbe stato composto in ambiente corinzio, e “a donc représenté le héros comme le précurseur de l'impérialisme de Corinthe dans la Grèce du nord-ouest”⁸⁵. Jouan aveva anche richiamato le testimonianze relative alla tragedia euripidea *Alcmeone a Corinto* quale reazione polemica mirante a destabilizzare i fondamenti della tradizione corinzia relativa al mitico indovino⁸⁶.

Tuttavia, le vicende melampodidi risultavano fortemente radicate nell'area pilio-argiva, come del resto dimostra il toponimo trasferito nell'Anfilochia, e non senza significato⁸⁷: come giustificare, dunque, l'appropriazione corinzia? Jouan aveva individuato la strada da seguire notando come l'*Alkmaionis* e le altre epiche alcmeoniane arcaiche dovevano rifarsi in ultima analisi ai *Korinthiaka*, l'epopea nazionale della città istmica, composta da Eumelo, poeta appartenente alla famiglia regale dei Bacchiadi, alla fine dell'VIII secolo a.C.⁸⁸. È su queste basi che sembra opportuno proseguire l'indagine.

Ultimamente Martin West ha fornito una revisione complessiva dell'opera di Eumelo: si tratterebbe di un poema pensato in chiave nazionalistica, mirante a

⁸¹ Si veda l'opinione di Tucidide (1, 5, 3-6, 2; 3, 94, 4-5) con il commento di ANTONETTI 1990, 73 ss.; cf. anche OBERHUMMER 1887, 40 ss; QUANTIN 1999, 62-63.

⁸² Cf. SUEREF 1993, 33-34.

⁸³ Cf. JOUAN 1990, 162-163.

⁸⁴ JOUAN 1990; GEHRKE 1994, 113-118.

⁸⁵ JOUAN 1990, 163; cf. DEBIASI 2004, 109-111 (e già BETHE 1891, 155-157).

⁸⁶ JOUAN 1990, 164-165.

⁸⁷ Anche la “puntata” di Anfiloco in Asia Minore, dove avrebbe sostenuto il fatale duello con Mopso (cf. e.g. Strabo 14, 5, 16), dovrebbe rispondere allo stesso clima “argivizzante”, potendo celare gli interessi di coloni rodii, che si erano attribuiti una fittizia parentela argiva, contro gli Euboici: cf. LANE FOX 2010, 269-272.

⁸⁸ JOUAN 1990, 165-166; sull'appartenenza familiare e la genealogia cf. ora DEBIASI 2004, 19-20 e 42-43.

costruire *ex novo* un passato nobile per il distretto corinzio-sicionio, sostanzialmente “dimenticato” dall’epica omerica, attingendo variamente al patrimonio leggendario greco preesistente⁸⁹. In quanto può essere restituito di quest’opera, prima che comparisse sulla scena l’eponimo Korinthos, la *polis* istmica sarebbe stata identificata con Efira (di Tesprozia), la città di Sisifo, che nell’*Iliade* veniva detta trovarsi $\mu\upsilon\chi\tilde{\omega}$ Ἄργεος ἰπποβότοιο, “in un recesso di Argo”⁹⁰. Dovrebbe trattarsi (nonostante l’attributo *hippobotos*) della Argo “pelasgica”, localizzata in Tessaglia⁹¹, ma molto probabilmente Eumelo ne proponeva l’identificazione con la Argo “dorica”, assai più vicina a Corinto. Eumelo, inoltre, faceva derivare il nome di Efira da quello di una ninfa oceanide, sposa di Epimeteo, la cui figlia Antiope sarebbe stata, almeno secondo la ricostruzione di West, la sposa del primo sovrano corinzio, Helios: nella mitologia greca, il padre di Antiope era Asopo, il fiume sicionio⁹². In quest’appropriazione non si può escludere nemmeno un’intenzione ostile verso Argo: si diceva che il re argivo Fidone fosse morto a Corinto nel tentativo di contrastare l’ascesa dei Bacchiadi⁹³; Alcmeone, in quanto esule dalla patria (tale è la versione dell’*Alkmaionis*), veniva così privato di ogni possibile legame con la “vera” Argo.

Questo “scivolamento” geografico potrebbe spiegare il passaggio di una mitologia essenzialmente argiva al servizio della politica coloniale corinzia, già bacchiade prima ancora che cipselide; ma come possiamo essere certi che la tradizione melampodide sia stata “esportata” in Acarnania proprio da Corinto? Nell’epica omerica, nonostante la regione non sia mai menzionata⁹⁴, si possono forse riscontrare le prime tracce di questo movimento verso occidente, nella figura di Teoclimeno, melampodide, esule da Argo, che a Pilo chiede a Telemaco di potersi unire a lui nel ritorno a Itaca: l’isola di Odisseo, com’è noto, fronteggia (e probabilmente dominava economicamente-politicamente⁹⁵) le coste acarnane. L’estraneità di Teoclimeno (e della relativa esposizione genealogica) all’economia della “*Telemachia*”⁹⁶ potrebbe sottintendere altro materiale narrativo, qui appena abbozzato: una versione più antica, precedente “l’appropriazione” nazionalistica di Eumelo, priva dunque di qualsiasi carattere corinzio.

Nella maggior parte dei casi in cui una mitologia viene a servire fini propagandistici o legittimanti, infatti, ci si trova di fronte a *ripreses* e *adattamenti*, non a creazioni *ex nihilo*, specialmente per l’epoca arcaica: nel caso specifico della Corinto colonizzatrice, è stato recentemente illustrato un caso analogo a proposito del culto argivo

⁸⁹ WEST 2002, 118-126; cf. anche DE FIDIO 1991, *passim*, ed ora DEBIASI 2004, 20-22. Era un’opera così “anomala” che la sua forma poetica venne considerata inadeguata, e ben presto fu trasposta in prosa.

⁹⁰ Hom. *Il.* 6, 152.

⁹¹ Sulle diverse Argo cf. DREWS 1979, 115-125, e MELE 1989, 30-32; sull’Efira di Eumelo cf. DE FIDIO 1991, 237 ss.

⁹² Cf. e.g. Hom. *Od.* 11, 260; DE FIDIO 1991, 243 ss.

⁹³ Nic. Dam. *FGrHist* 90 F 35.

⁹⁴ L’assenza dell’Acarnania veniva usualmente spiegata con il rifiuto da parte di Alcmeone di partecipare alla spedizione contro Troia, a motivo di un antico rancore contro Agamennone (cf. Strabo 10, 2, 25-26; JOUAN 1990, 160-161).

⁹⁵ CERRI 2002, 165.

⁹⁶ Cf. ALONI 2006, 37-38.

di Diomede, ripreso dai Cipselidi in chiave anti-bacchiade⁹⁷. È dunque plausibile che le vicende di Alcmeone e dei suoi discendenti sulle opposte rive dell'Acheloo fossero già note prima dell'appropriazione bacchiade: Eumelo vi si potrebbe essere rifatto avvalendosi di quello spostamento geografico che individuava in Corinto la mitica Efira, giocando sulle molteplici analogie che il toponimo di Argo poteva suscitare.

Ora, se notiamo come una versione del mito, che sembra essere particolarmente antica, potendo dunque essere anteriore all'opera di Eumelo, registrava una "puntata" di Alcmeone in Tesprozia, prima della conquista dell'Acarmania, e come un'altra variante ascriveva la colonizzazione acarnana ai figli di Alcmeone provenienti dall'Epiro⁹⁸, potremmo richiamare, come già aveva fatto Jouan, la teoria proposta dall'Oberhammer circa la memoria mitica di un'antichissima ellenizzazione di quei territori a partire dalle aree più settentrionali⁹⁹. In effetti, se il movimento coloniale sotteso all'epopea alcmeoniana fosse originariamente corinzio, ci aspetteremmo una direzione da sud che, passando per Naupatto (si ricordi la valorizzazione di quest'area nei *Naupaktia*, sempre di Eumelo¹⁰⁰), tocchi prima l'Acarmania e poi le regioni più a nord, cosa che in effetti avviene con la versione "corintizzata". Ma un movimento opposto è pensabile solo in un'ottica di "ellenizzazione" di provenienza epirota, e in ultima analisi corcirese, che presuppone di rifarsi ad un sostrato "setentrionale" sostituito, poi, dai Corinzi.

Rimarrebbe da definire l'esatta natura di questo "sostrato", per il quale, a più riprese, sono stati chiamati in causa elementi euboici, specialmente eretriesi¹⁰¹, ma mai al di là del "ragionevole dubbio" dettato dall'assenza di dati archeologici a sostegno della tesi. In questo caso, sembra che ritornare all'epica omerica possa dare qualche risposta. Va sottolineato, in particolare, il ruolo rivestito in questa antichissima epopea da specifici momenti del mito di Odisseo ambientati in Tesprozia: la *Nekyia*, che potrebbe riferirsi al *nekyiomanteion* dell'Acheronte, nella regione al confine fra Epiro e Acarnania¹⁰², e quella sezione della *Telegonia* di Eugammone di Cirene (VI secolo a.C.) che narrava le vicende tesprotiche di Odisseo, probabilmente in parallelo con il libro *peri Thesproton* attribuito a Museo, in riferimento al compimento della profezia di Tiresia¹⁰³. La ricorrenza del tema odissiaco in relazione alla Grecia nord-occidentale è particolarmente significativa alla luce del già citato episodio di Teoclimeno e del suo arrivo nell'area in esame al

⁹⁷ BRACCESI 2001, 39-43.

⁹⁸ Sulla prima versione cf. Apollod. *Bibl.* 3, 7, 5, e JOUAN 1990, 163; sulla seconda, Apollod. *Bibl.* 3, 7, 7.

⁹⁹ OBERHAMMER 1887, 40 ss.

¹⁰⁰ DEBIASI 2004, 62 ss.

¹⁰¹ BRACCESI 1993; BRACCESI 1994, 3-41; ANTONELLI 1995a, 16-18; BRACCESI, ROSSIGNOLI 1999; ANTONELLI 2000, 15-57; BRACCESI 2001, 30-33; DEBIASI 2003; DEBIASI, 2004, 22-23 ss. (elementi eolici nei *Korinthiaka*) e 54-55; MALKIN 2004, 97 ss.; CABANES 2008, 163-165.

¹⁰² Hom. *Od.* 11, 119-137; HUXLEY 1958; ANTONELLI 1995b, 207-209; QUANTIN 1999, 80; OGDEN 2001, 43-44 (e ss. in generale sull'oracolo necromantico tesprotico); cf. DEBIASI 2004, 65.

¹⁰³ WEST 1981; BRACCESI 2001, 23-29; CERRI 2002, 156-159 e 165-176; DEBIASI 2004, 249-261; MALKIN 2004, 155-164. ANTONELLI 1995b, 207-212, interpreta l'*Odisea* "epicorica" sempre in chiave euboica.

séguito di Telemaco, la cui rotta da Pilo ad Itaca doveva ricalcare quella dei primi esploratori che costeggiavano il Peloponneso; in Epiro e in Etolia, il *manteion* di Odisseo sembra quasi fare da contraltare a quello acarnano di Alcmeone¹⁰⁴. Le strette connessioni con l'epica dei *nostoi* suggeriscono, inoltre, che anche la variante che assegnava al fratello di Alcmeone, Anfiloclo, reduce da Troia, la fondazione di Argo Anfilochia possa risalire agli stessi momenti, anche se rimarrebbe da conciliarla con l'assenza dei Melampodidi da Troia¹⁰⁵.

5. I *manteis* e la geografia sacra della Grecia nord-occidentale

È stato dimostrato in modo convincente come l'*Odissea* rechi poche tracce dell'esperienza marittima euboica, mentre ne conservi alcune di una probabile stesura alternativa "epicorica", fondata su tradizioni locali dell'area itacese-epirota¹⁰⁶. È assai probabile che il nucleo relativo alla presenza di Odisseo nei mari nord-occidentali fosse riferito in prima istanza a questi luoghi, prima che le esplorazioni alto-arcaiche si spingessero sulle rotte per la Magna Grecia; non dimentichiamo che spesso il processo elaborativo di una mitologia geografica consiste nell'inserzione di paesaggi reali nei racconti mitici, non viceversa¹⁰⁷. L'epica odissiaca era, in prima istanza, una mitologia di respiro cosmico, che vedeva il protagonista viaggiare, in "un Ovest lontano rispetto alla Grecia"¹⁰⁸, fino al limite estremo dell'Universo¹⁰⁹; solo in fasi successive di questi paesaggi simbolici era stata precisata la localizzazione, oggi

¹⁰⁴ Sull'oracolo di Odisseo cf. CERRI 2002, 153 e 165.

¹⁰⁵ Il collegamento di Anfiloclo alla saga troiana sembra essere più tardo, ma potrebbero trovarsi tracce in Esiodo (*fr.* 197, 6-8 M.-W.) e Stesicoro (*PMG* 193, 31): cf. CINGANO 2004, 64-65 con n. 26.

¹⁰⁶ Gli indizi euboici (che valgono soprattutto per le fasi successive della costruzione epica, riferite alla Magna Grecia, alla Sicilia ed oltre) sono discussi da LANE FOX 2010, *passim*; DOUGHERTY 2001, 143-157, analizza i Feaci come referente antropologico degli Euboici; in generale, sull'origine euboica dei miti occidentali di Odisseo, cf. DEBIASI 2008, 57-58 con bibliografia alla n. 126. Per il possibile sostrato eolico/euboico dell'epica omerica si rimanda ovviamente ai lavori di WEST 1998 e WEST 1992, con le reazioni di CHADWICK 1990 e WYATT 1992. Per l'*Odissea* "epicorica" si veda invece CERRI 2002 (parzialmente anche WEST 1981); sulle tradizioni locali dell'area cf. SUEREF 1993, 35-38; QUANTIN 1999, 80-81; MALKIN 2004, 119-187.

¹⁰⁷ LANE FOX 2010, 54-55 e 207 ("Le leggende furono collegate a località dell'Ovest soltanto molto tempo dopo, con l'intento di mettere in relazione le comunità occidentali [...] con i prestigiosi antenati del mitico passato greco"); cf. anche BRACCESI 1993, 17: "il teatro delle avventure di Ulisse si dilata in occidente, sempre più lontano, mano a mano che l'attività dei navigatori ellenici si espande, o si dilata, sulle rotte tirreniche". Su presenze micenee (e post-micenee) nelle aree in esame cf. SUEREF 1993, 30-33.

¹⁰⁸ LANE FOX 2010, 139.

¹⁰⁹ Odisseo s'inserisce perfettamente nel complesso sistema mitico ricostruito da DE SANTILLANA, VON DECHEND 2003, si vedano le pp. 120-121 ss., 238-241, 245, 249-250, 317-321, 351, 364, 391, 476-479, 491 e 578, per seguire nell'opera, necessariamente labirintica, il significato originario dell'*Odissea*. Sul valore archetipico del viaggio di Odisseo cf. anche CERRI 2002, 159-160 ("al di là dell'intreccio narrativo, in cui la *Nekyia* si configura come la necessaria premessa per il ritorno a casa, in realtà segna l'attingimento di un sapere supremo e totale, simboleggiato per l'appunto dall'Ade che, nell'immaginario mitico dei Greci, non è solo il luogo della morte, ma anche

diremmo georeferenziata. E l'ambientazione più arcaica di questi "confini del mondo" era proprio la Grecia nord-occidentale: Alain Ballabriga ha recentemente ripercorso le tappe di questa geografia simbolica, dalla "porta dell'Occidente" costituita da Pilo e dalle regioni attigue dell'Elide e della Trifilia (con il loro culto di Ade) alle isole ai confini occidentali del mondo acheo, le "erranti" Echinadi alla foce dell'Acheloo, Dulichio e la stessa Itaca, alle terre al di là dell'Acheloo, la Tesprozia con l'Acheronte (e relativo *nekyiomanteion*) e l'Erizia epirota¹¹⁰. Siamo in un momento in cui il punto di svolta, e di non-ritorno, è ancora il Capo Malea¹¹¹; i misteriosi luoghi ai confini del mondo raggiunti dal re di Itaca dovevano essere, in prima istanza, le lande estreme della Grecia nord-occidentale, ricche di specifiche suggestioni simboliche e religiose. Ci si aspettava probabilmente di trovare là l'isola di Ogigia, *omphalos* dei mari¹¹², così come si identificava Scheria con Corcira, prima che falci di Kronos iniziassero ad emergere in giro per il Mediterraneo¹¹³. Erano, quelle gravitanti attorno all'Acarmania, regioni limitanee, considerate dalla religiosità greca al confine con le dimensioni oltre-umane; regioni soggette al controllo e al dominio degli dèi e delle forze sovranaturali¹¹⁴, tanto da spingere persino ancora Tuciddide ad una inusuale "curiosità antiquaria" nei loro confronti¹¹⁵. Solo più tardi, con l'espansione delle esplorazioni sull'altra sponda del mare, sarebbero state applicate al racconto odissiaco le ambientazioni adriatiche, siceliote, mediterraneo-occidentali¹¹⁶.

Da questo punto di vista, l'origine pilia dei Melampodidi acquista un nuovo significato, ed il legame con l'Acarmania ne deriva quasi di logica necessità¹¹⁷. La

e soprattutto lo spazio abissale in cui si nasconde l'origine di tutte le cose, la ragione ultima della vita, la verità assoluta"), e MONTIGLIO 2005, 47-61 (in termini più "umani", ma non meno profondi).

¹¹⁰ BALLABRIGA 1986, 24-62. Sulla simbologia geografica di Leucade (= Dulichio?) si veda anche la ricostruzione "equinoziale" di RICHER 1983, 30-32 (con connessioni corinzie!); *ibid.*, 116, sui legami fra Pilo e Ade, e 140, su Efira e l'Acheronte. La ricerca di Richer, pur non condivisibile completamente, offre numerosi spunti interessanti per una rivalutazione della geografia sacra dell'antica Grecia. Sul culto locale per l'Acheloo cf. OBERHUMMER 1887, 231-232. Per le Echinadi, va ricordata la tradizione secondo la quale avrebbero preso il nome dal *mantis* Echino/Echion (Steph. Byz. *s.v.* Ἐχῖνα [diversamente *s.v.* Ἐχῖνος]; Eust. *ad D.P.* 431; cf. OBERHUMMER 1887, 230).

¹¹¹ Hom. *Od.* 3, 287; 4, 514 ss.; 9, 80 ss. cf. MONTIGLIO 2005, 9 con n. 10 ed ulteriore bibliografia ("Cape Malea as the «door» to the world of wandering").

¹¹² "Ninfea", sulla costa dalmatico-illirica (A.R. 4, 572-575), è ἡ νῆσος Καλυψοῦς παρὰ τῷ Ἀδρία per Stefano di Bisanzio (*s.v.* Νυμφαία); cf. BRACCESI 2001, 24 (*ibid.*, 24-25, per ulteriori identificazioni adriatiche: Circe nella Daunia, i Lotofagi in Illiria, Scilla e Cariddi).

¹¹³ Cf. ANTONELLI 1996; ANTONELLI 2000, 27-37; BRACCESI 2001, 25-28; INTRIERI 2002, 15 ss.; DEBIASI 2003, 157-158; ANTONETTI 2009; LANE FOX 2010, 311-334.

¹¹⁴ Si vedano le note linguistiche di DE SIMONE 1993, part. 52 in riferimento ai Tesproti; cf. anche QUANTIN 1999, 83-85.

¹¹⁵ FANTASIA 2006, 59 n. 1; cf. anche BALLABRIGA 1986, 35.

¹¹⁶ Cf. LANE FOX 2010, 139 ss. Va notato come BRACCESI 2001, 18 ss., faccia analoghe considerazioni a proposito dei "mirabilia" localizzati nelle regioni adriatiche e che avrebbero ispirato l'ambientazione di molti miti.

¹¹⁷ Nel suo passaggio da Argo in Acarnania Alcmeone appare connesso a Diomede, che egli avrebbe accompagnato da Argo in Etolia, in aiuto del nonno, il re di Calidone Oineo (Apollod. *Bibl.* 3, 7, 5; Strabo 10, 2, 25-26; cf. LEPORE 1980, 130), in un momento temporale compreso tra la spedizione contro Tebe e quella contro Troia. Il "problema" di Alcmeone si ricollega dunque a quello

“autoctonia” di una stirpe di indovini, “la” stirpe di indovini per eccellenza (anche gli altri *gene* ambivano a questa prestigiosa ascendenza¹¹⁸), in quelle terre non sorprende, essendo naturale conseguenza della simbologia geografica in questione: là, ai confini del mondo umano, solo la costante mediazione degli indovini poteva garantire il *kosmos* necessario alla vita civile¹¹⁹. Anche la dinastia mantica apolloniate, che appare alquanto elusiva seppure collegata, in qualche maniera, a quella melampodide, trova nella sua collocazione geografica un senso ulteriore: ancora più a nord di Corcira, l’Illiria doveva rappresentare nell’immaginario greco la terra lontanissima e magica in cui il Sole o Apollo conservavano la mandria dei sacri buoi¹²⁰, ed eventualmente vi si poteva localizzare il mitico Atlante¹²¹. La tradizione apolloniate sugli *eugeneis* mandriani di Helios s’interseca con i miti dei buoi del Sole che Odisseo non doveva toccare, con i buoi di Gerione e con le varie mandrie di Melampo in un modo che andrà senz’altro approfondito, ma che sembra avere un senso, oltre che una sua logica interna¹²².

Le ragioni della geografia simbolica si integrano perfettamente con la principale caratteristica di questi *manteis*, l’attività itinerante che si tramuta spesso in attività colonizzatrice e fondativa: troviamo così l’ubiquo Melampo ad Argo, ma anche altrove in Argolide, a Sicione, in Arcadia e persino a Megara, dove avrebbe purificato il re Alcatoo dalla morte del figlio Callipoli¹²³; la presenza di Anfiloc

diomedeo. L’etolo Oineo è conosciuto ad Argo già da Omero (*Il.* 6, 215 ss.), ed è stato supposto che il culto di Diomede, fortemente radicato in Etolia tanto quanto ad Argo, costituisca il residuo di un’antica predominanza peloponnesiaca d’età micenea (la “grande Argolide” tardo-elladica di LEPORE 1980, 120, e MUSTI 1988, 192; cf. anche SUEREF 1993, 34). Diomede era discendente indiretto di Biante, il fratello di Melampo, attraverso il matrimonio del padre, l’etolo Tideo, con la figlia del biantide Adrasto. L’arrivo di Tideo ad Argo appartiene alle primissime fasi dei miti greci, che tracciano una progressiva “ellenizzazione” della Grecia centro-meridionale a partire dal Parnaso post-diluviano; il padre di Melampo e Biante, Amitaone, era stato a sua volta imparentato con gli antenati di Diomede, Etolo (fondatore dell’omonima regione) ed Endimione (tessalo, fondatore di Elide); e tutti quanti erano di stirpe eolica, discendenti di Eolo, figlio di Elleno (capostipite degli Elleni di Tessaglia?): cf., sul tema, ANTONETTI 1990, 58 ss., e DE FIDIO 1991, *passim*.

¹¹⁸ Cf. MONTEPAONE 1999, 149-153, e SCHACHTER 2000 per Tisameno e i Cliziadi/Iamidi.

¹¹⁹ Non sarà un caso se, fra i culti comuni a queste regioni spicca quello per Apollo: cf. OBERHUMMER 1887, 223-229; TZOUVARA-SOULI 1993, *passim*. Sullo stretto legame fra uomini e dèi in queste regioni cf. le note di QUANTIN 1999, 95.

¹²⁰ Vd. *supra* e cf. BRACCESI 2001, 24; CABANES 2008, 155-163; si veda in particolare l’appunto di quest’ultimo Autore sul progressivo allontanamento del teatro d’azione della fatica di Eracle relativa ai buoi di Gerione, via via che si procedeva nella conoscenza del mondo (cf. anche LEPORE 1983, 132). Sull’importanza della tradizione mantica apolloniate qualche riferimento in ANTONETTI 2007, 101-102.

¹²¹ ANTONETTI 2007, 103-107 (con altre imprese iperboree di Eracle); Atlante sarebbe stato il padre di Calipso, e ciò ci riporta all’ambientazione “epicorica” di Oigia (vd. *supra*). Sulla localizzazione occidentale di Atlante e Oigia cf. BALLABRIGA 1986, 75-95.

¹²² RICHER 1983, 90, ha istituito un interessante confronto fra i buoi del Sole dell’*Odissea* e i buoi di Apollo dell’*Inno omerico a Hermes*, archetipo delle vicende mantiche di Evenio e Melampo. Altre osservazioni in BURKERT 1997, 80-81. Sulla localizzazione nord-occidentale (epirota?) della mandria di Gerione cf. BALLABRIGA 1986, 43-56; per la coincidenza fra estremo ovest ed estremo nord nel pensiero greco cf. CERRI 2002, 160-161.

¹²³ Cf. ANTONETTI, LÉVÉQUE 1990, 200-205; DOWDEN 1991, 137-145.

era rivendicata anche nel Vicino Oriente, oltre che a Tebe, ad Oropo e in Etolia¹²⁴. Ancora in epoche più recenti, gli indovini girovagano per la Grecia, fermandosi laddove è necessaria la loro presenza. L'estrema mobilità geografica di esponenti di una conoscenza magica e sacrale (in parte indovini, in parte sacerdoti, in parte guaritori, in parte persino poeti) corrisponde al senso antropologico del vagabondaggio nella cultura greca: esplorazione, acquisizione di preziose conoscenze, apertura di nuovi spazi e nuovi cammini, che rendano ordinati (umanizzandoli, ma anche sacralizzandoli) territori potenzialmente caotici ed ostili, favorendo l'appropriazione e la delimitazione di spazi spiritualmente significativi¹²⁵.

La simbologia geografica si integra alla perfezione anche con le ragioni della politica: non si spiegherebbe altrimenti per quale motivo il tiranno corinzio Perianдро, avendo bisogno di un responso oracolare, non avesse mandato a consultare Delfi, Olimpia o Dodona, bensì il *nekyiomanteion* presso l'Acheronte, in Tesprozia¹²⁶. Il racconto è molto fantasioso¹²⁷, ma non si può fare a meno d'interrogarsi sul possibile fondamento storico di questa tradizione. L'Acarnania e l'Illiria, terre marginali alle estremità occidentali della Grecia, trovavano dunque nella loro peculiare collocazione geografica le ragioni della loro "specializzazione" mantica, secondo specifiche suggestioni variamente riprese e rielaborate, in chiave propagandistica (e di *nostoi*), dai primi esploratori, quindi da Corinto, prima sotto i Bacchiadi, poi sotto i Cipselidi – lo stesso Esiodo pare abbia potuto apprezzare questa particolare peculiarità: οἱ δὲ αὐτοὶ οὗτοι λέγουσι καὶ ὡς μαντικὴν Ἡσίωδος διδαχθεῖη παρὰ Ἀκαρνάνων¹²⁸.

Nicola Reggiani

Università degli Studi di Parma
nicola.reggiani@nemo.unipr.it

¹²⁴ Per Anfiarao in Cilicia vd. *supra*; per Tebe/Oropo cf. BONNECHÈRE 1990, 53-54; ANTONETTI, LÉVÊQUE 1990, 203; per l'Etolia, Aristid. I, 78 D.

¹²⁵ Più tradizionale, ma analogo, il ruolo dei *manteis* nelle spedizioni coloniali (MALKIN 1987, 92-113), in parallelo alle consultazioni oracolari compiute agli stessi fini (cf. DOUGHERTY 1993). In vari casi i *manteis* partecipano del *topos* dei fondatori erranti, eventualmente esiliati per espiare empietà commesse in patria, riproponendo lo schema tradizionale del *kosmos* violato e della sua necessaria ricostituzione; va notato anche il tema ambivalente della follia, subita e guarita, nella storia di Melampo. Sulle molteplici suggestioni del *wandering* nella mentalità greca si rimanda alle ampie analisi di MONTIGLIO 2005, part. i primi cinque capitoli (nei quali comunque manca una visione complessiva degli indovini erranti).

¹²⁶ Hdt. 5, 92, 2.

¹²⁷ Cf. la sua disamina in OGDEN 2001, 54-60.

¹²⁸ Paus. 9, 31, 5, 8-9. Sul culto dei morti in Tesprozia in relazione con la colonizzazione lungo le coste epirote, cf. SUEREF 1993, 36-37.

Bibliografia

- ALONI 2006 = A. ALONI, *Da Pilo a Sigeo. Poemi cantori e scrivani al tempo dei Tiranni*, Alessandria 2006.
- ANTONELLI 1995a = L. ANTONELLI, *Sulle navi degli Eubei (immaginario mitico e traffici di età arcaica)*, *Hesperia* 5, 1995, 11-24.
- ANTONELLI 1995b = L. ANTONELLI, *Le localizzazioni della Nékyia di Odisseo (un itinerario sulle tracce degli Eubei)*, *Hesperia* 5, 1995, 203-222.
- ANTONELLI 1996 = L. ANTONELLI, *La falce di Crono. Considerazioni sulla prima fondazione di Zancle*, *Kokalos* 42, 1996, 315-325.
- ANTONELLI 2000 = L. ANTONELLI, ΚΕΡΚΥΡΑΙΚΑ. *Ricerche su Corcira alto-arcaica tra Ionio e Adriatico*, Roma 2000.
- ANTONETTI 1990 = C. ANTONETTI, *Les Étoliens. Image et religion*, Paris 1990.
- ANTONETTI 2007 = C. ANTONETTI, *Epidamno, Apollonia e il santuario olimpico: convergenze e discontinuità nella mitologia delle origini*, in *Épire, Illyrie, Macédoine. Mélanges offerts au Professeur Pierre Cabanes* (= Collection ERGA. Recherches sur l'Antiquité 10), éd. par D. BERRANGER-AUSERVE, Clermont-Ferrand 2007, 89-111.
- ANTONETTI 2009 = C. ANTONETTI, *Drepane, Scheria, Corcira: metonomasie e immagini di un'isola*, in *Immagine e immagini della Sicilia e di altre isole del Mediterraneo antico*, a cura di C. AMPOLO, Pisa 2009, I, 323-333.
- ANTONETTI, LÉVÊQUE 1990 = C. ANTONETTI, P. LÉVÊQUE, *Au carrefour de la Mégaride: devins et oracles*, *Kernos* 3, 1990, 197-209.
- ASHERI 2007 = D. ASHERI, *Book I*, in *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, ed. by D. ASHERI ET ALII, Oxford 2007, 57-218.
- BALLABRIGA 1986 = A. BALLABRIGA, *Le Soleil et le Tartare. L'image du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986.
- BEARZOT 1993 = C. BEARZOT, *Mantica e condotta di guerra: strateghi, soldati e indovini di fronte all'interpretazione dell'evento "prodigioso"*, in *La profezia nel mondo antico*, a cura di M. SORDI, Milano 1993, 97-121.
- BETHE 1891 = E. BETHE, *Thebanische Heldenlieder. Untersuchungen über die Epen des thebanisch-argivischen Sagenkreis*, Leipzig 1891.
- BONNECHÈRE 1990 = P. BONNECHÈRE, *Les oracles de Béotie*, *Kernos* 3, 1990, 53-65.
- BRACCESI 1993 = L. BRACCESI, *Gli Eubei e la geografia dell'Odissea*, *Hesperia* 3, 1993, 11-23.
- BRACCESI 2001 = L. BRACCESI, *Hellenikòs Kolpos. Supplemento a Grecità adriatica*, Roma 2001.
- BRACCESI, ROSSIGNOLI 1999 = L. BRACCESI, B. ROSSIGNOLI, *Gli Eubei, l'Adriatico e la geografia dell'Odissea*, *RFIC* 127, 1999, 176-181.
- BREGLIA 1994 = L. BREGLIA PULCI DORIA, *Argo Amfilochia, l'Alkmaionis e la tradizione di Eforo*, *AIIS* 12, 1991-1994, 123-140.

I manteis della Grecia nord-occidentale

- BREMMER 1993 = J.N. BREMMER, *Prophets, Seers, and Politics in Greece, Israel, and Early Modern Europe*, *Numen* 40, 1993, 150-183.
- BREMMER 1996 = J.N. BREMMER, *The Status and Symbolic Capital of the Seer*, in *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, Organized by the Swedish Institute at Athens, 16-18 October 1992*, ed. by R. HÄGG, Stockholm 1996, 97-109.
- BREMMER 2010 = J.N. BREMMER, *Manteis, Magic, Mysteries and Mythography: Messy Margins of Polis Religion?*, *Kernos* 23, 2010, 13-35.
- BURKERT 1997 = W. BURKERT, *Euenios der Seher von Apollonia und Apollon Lykeios: Mythos jenseits der Texte*, *Kernos* 10, 1997, 73-81.
- BUXTON 1990 = R.B.A. BUXTON, *Blindness and Limits: Sophocles and the Logic of Myth*, *JHS* 100, 1990, 22-37.
- CABANES 2007 = P. CABANES, *Les sources épigraphiques*, in *Apollonia d'Illyrie, I. Atlas archéologique et historique*, éd. par V. DIMO, P. LENHARDT, F. QUANTIN, Athènes, Rome 2007, 76-80.
- CABANES 2008 = P. CABANES, *Greek Colonisation in the Adriatic*, in *Greek Colonisation. An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, II, ed. by G.R. TSETSKHLADZE, Leiden 2008, 155-185.
- CASEVITZ 1992 = M. CASEVITZ, *Mantis: le vrai sens*, *REG* 105, 1992 1-18.
- CERRI 2002 = G. CERRI, *L'Odissea epicorica di Itaca*, *MedAnt* 5, 2002, 149-184.
- CHADWICK 1990 = J. CHADWICK, *The Descent of the Greek Epic*, *JHS* 110, 1990, 174-177.
- CINGANO 2004 = E. CINGANO, *Tradizioni epiche intorno ad Argo da Omero al VI sec. a.C.*, in *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche. Atti del Convegno Internazionale, Urbino, 13-15 giugno 2002*, a cura di P. ANGELI BERNARDINI, Roma 2004, 59-78.
- D'AGOSTINO 2001 = B. D'AGOSTINO, *Onomacrito "ateniese" o "locro"?*, *AION(filol)* 23, 2001, 27-39.
- DE FIDIO 1991 = P. DE FIDIO, *Un modello di mythistorie. Asopia ed Efirea nei Korinthiaká di Eumelo*, in *Geografia storica della Grecia antica*, a cura di F. PRONTERA, Roma, Bari 1991, 233-263.
- DE SANTILLANA, VON DECHEND 2003 = G. DE SANTILLANA, H. VON DECHEND, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo*, ed. it. a cura di A. PASSI, Milano 2008 [ed. or. G. DE SANTILLANA, H. VON DECHEND, *Hamlet's Mill. An Essay on Myth and the Frame of Time*, Boston 1969].
- DE SIMONE 1993 = C. DE SIMONE, *Il santuario di Dodona e la mantica greca più antica: considerazioni linguistico-culturali*, in *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité*, II. *Actes du II^e colloque international de Clermont-Ferrand, 25-27 Octobre 1990*, éd. par P. CABANES, Paris 1993, 51-54.
- DEBIASI 2003 = A. DEBIASI, *Geografia adriatica dell'Odissea: il codificatore*, *Hesperia* 17, 2003, 153-158.
- DEBIASI 2004 = A. DEBIASI, *L'epica perduta. Eumelo, il Ciclo, l'occidente*, Roma 2004.

- DEBIASI 2008 = A. DEBIASI, *Esiodo e l'occidente*, Roma 2008.
- DELCOURT 1959 = M. DELCOURT, *Oreste et Alcméon*, Paris 1959.
- DORATI 2004 = M. DORATI, *Pausania, le Pretidi e la triarchia argiva*, in *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche. Atti del Convegno Internazionale, Urbino, 13-15 giugno 2002*, a cura di P. ANGELI BERNARDINI, Roma 2004, 295-320.
- DOUGHERTY 1993 = C. DOUGHERTY, *The Poetics of Colonization. From City to Text in Archaic Greece*, New York, Oxford 1993.
- DOUGHERTY 2001 = C. DOUGHERTY, *The Raft of Odysseus. The Ethnographic Imagination of Homer's Odyssey*, Oxford 2001.
- DOWDEN 1991 = K. DOWDEN, *La vergine e la morte. L'iniziazione femminile nella mitologia greca*, Genova 1991 [ed. or. K. DOWDEN, *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, London, New York 1989].
- DREWS 1979 = R. DREWS, *Argos and the Argives in the Iliad*, CPh 74, 1979, 111-135.
- DURAND 1986 = J.-L. DURAND, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris, Rome 1986.
- EIDINOW 2007 = E. EIDINOW, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford 2007.
- FANTASIA 2006 = U. FANTASIA, *Formione in Acarnania (Thuc. II 68, 7-8) e le origini della Guerra del Peloponneso*, *IncidAntico* 4, 2006, 59-98.
- FLOWER 2008 = M.A. FLOWER, *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley, Los Angeles, London 2008.
- GEHRKE 1994 = H.-J. GEHRKE, *Strabon und Akarnanien*, in *Strabone e la Grecia*, a cura di A.M. BIRASCHI, Napoli 1994, 93-118.
- GREENWALT 1982 = W.S. GREENWALT, *A Macedonian Mantis*, *AncW* 5, 1982, 17-25.
- GRIFFITHS 1999 = A. GRIFFITHS, *Euenius the Negligent Nightwatchman (Herodotus 9.92-6)*, in *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, ed. by R. BUXTON, Oxford 1999, 169-182.
- GROTTANELLI 1995 = C. GROTTANELLI, *L'Événiós d'Hérodote, IX 92-95. Mauvais pasteur, fameux devin*, *Mètis* 9-10, 1994-1995, 79-98.
- GROTTANELLI 2003 = C. GROTTANELLI, *Euenius Becomes a Seer (Herodotus 9.93-5). A Paradoxical Initiation?*, in *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, ed. by D.B. DODD, C.A. FARAONE, London 2003, 203-218.
- HUXLEY 1958 = G.L. HUXLEY, *Odysseus and the Thesprotian Oracle of the Dead*, *PP* 13, 1958, 245-248.
- INTRIERI 2002 = M. INTRIERI, Βίαιος διδάσκαλος. *Guerra e stasis a Corcira fra storia e storiografia*, Soveria Mannelli 2002.
- JOUAN 1990 = F. JOUAN, *Les Corinthiens en Acarnanie et leurs prédécesseurs mythiques*, in *Mythe et politique. Actes du Colloque de Liège, 14-16 septembre 1989*, éd. par F. JOUAN, A. MOTTE, Paris 1990, 155-166.

I manteis della Grecia nord-occidentale

- LANE FOX 2010 = R. LANE FOX, *Eroi viaggiatori. I Greci e i loro miti nell'età epica di Omero*, Torino 2010 [ed. or. R. LANE FOX *Travelling Heroes. Greeks and Their Myths in the Epic Age of Homer*, 2008].
- LAPINI 1996 = W. LAPINI, *Il POxy. 664 di Eraclide Pontico e la cronologia dei Cipselidi*, Firenze 1996.
- LARCHER 1829 = P.H. LARCHER, *Historical and Critical Remarks on the Nine Books of the History of Herodotus*, I, London 1829.
- LAVELLE 1991 = B.M. LAVELLE, *The Compleat Angler: Observations on the Rise of Peisistratos in Herodotos (1.59-64)*, CQ 41, 1991, 317-324.
- LEPORE 1980 = E. LEPORE, *Diomede*, in *L'epos greco in Occidente. Atti del XIX Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto, 7-12 ottobre 1979*, a cura di A. STAZIO, M.L. NAPOLITANO, A. PELOSI, Taranto 1980, 113-132.
- LEPORE 1983 = E. LEPORE, *Problemi storici dell'area adriatica nell'età della colonizzazione greca*, in *L'Adriatico tra Mediterraneo e penisola balcanica nell'antichità*, Taranto 1983, 127-145.
- LONIS 1979 = R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Paris 1979.
- MALKIN 1985 = I. MALKIN, *What's in a Name? The Eponymous Founders of Greek Colonies*, *Athenaeum* 63, 1985, 114-130.
- MALKIN 1987 = I. MALKIN, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987.
- MALKIN 2004 = I. MALKIN, *I ritorni di Odisseo. Colonizzazione e identità etnica nella Grecia antica*, ed. it. a cura di L. LOMIENTO, Roma 2004 [ed. or. I. MALKIN, *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*, Berkeley, Los Angeles 1998].
- MANETTI 1996 = G. MANETTI, *Il linguaggio del dio: divinazione e comunicazione*, in *I signori della memoria e dell'oblio. Figure della comunicazione nella cultura antica*, cura di M. BETTINI, Scandicci 1996, 111-134.
- MELE 1989 = A. MELE, *Elementi formativi degli ethne greci e assetti politico-sociali*, in *Storia e civiltà dei Greci, I. Origini e sviluppo delle città. Il medioevo greco*, a cura di R. BIANCHI BANDINELLI, Milano 1989 (= 1979), 25-72.
- MILANI 1993 = C. MILANI, *Il lessico della divinazione nel mondo classico*, in *La profezia nel mondo antico*, a cura di M. SORDI, Milano 1993, 31-49.
- MONTEPAONE 1999 = C. MONTEPAONE, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma 1999.
- MONTIGLIO 2005 = S. MONTIGLIO, *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago, London 2005.
- MUSTI 1988 = D. MUSTI, *Strabone e la Magna Grecia. Città e popoli dell'Italia antica*, Padova 1988.
- NAGY 1990 = G. NAGY, *Ancient Greek Poetry, Prophecy, and Concepts of Theory*, in *Poetry and Prophecy. The Beginnings of a Literary Tradition*, ed. by L. KUGEL, Ithaca, London 1990.
- NILSSON 1950 = M.P. NILSSON, Review of J.H. OLIVER, *The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law*, Baltimore 1950, *AJPh* 71, 1950, 420-425.

- OBERHUMMER 1882 = E. OBERHUMMER, *Phönizer in Akarnanien. Untersuchungen zur Phönizischen Kolonial- und Handels-Geschichte, mit besonderer Rücksicht auf das Westliche Griechenland*, München 1882.
- OBERHUMMER 1887 = E. OBERHUMMER, *Akarnanien, Ambrakia, Amphilochien, Leukas im Altertum*, München 1887.
- OGDEN 2001 = D. OGDEN, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton, Oxford 2001.
- PRANDI 1993 = L. PRANDI, *Considerazioni su Bacide e le raccolte oracolari greche*, in *La profezia nel mondo antico*, a cura di M. SORDI, Milano 1993, 51-62.
- PRINZ 1979 = F. PRINZ, *Gründungsmythen und Sagenchronologie*, München 1979.
- PRITCHETT 1979 = W.K. PRITCHETT, *The Greek State at War*, III, Berkeley, Los Angeles, London 1979.
- QUANTIN 1999 = F. QUANTIN, *Aspects épirotes de la vie religieuse antique*, REG 112, 1999, 61-98.
- REBOTON 2008 = J. REBOTON, *Making "Colonial" Institutions: The Example of Corinthian Apoikiai in the Adriatic*, in *Making, Using and Resisting the Law in European History*, ed. by G. LOTTES, E. MELJAINEN, J.V. SIGURÐSSON, Pisa 2008, 1-17.
- REGGIANI 2010 = N. REGGIANI, *Dalla magia alla filologia. Documenti su libri e biblioteche nell'Antichità*, Papyrotheke 1, 2010, 97-135.
- REGGIANI 2011 = N. REGGIANI, *La Giustizia cosmica. Le riforme di Solone fra religione e politica*, PhD Diss., Parma 2011.
- RICHER 1983 = J. RICHER, *Géographie sacrée du monde grec*, Paris 1983².
- SCHACHTER 2000 = A. SCHACHTER, *The Seer Tisamenos and the Klytiadai*, CQ 50, 2000, 292-295.
- SHAPIRO 1990 = H.A. SHAPIRO, *Oracle-Mongers in Peisistratid Athens*, Kernos 3, 1990, 335-345.
- STEINER 1995 = D.T. STEINER, *Stoning and Sight: A Structural Equivalence in Greek Mythology*, ClAnt 14, 1995, 193-211.
- SUEREF 1993 = C. SUEREF, *Presupposti della colonizzazione lungo le coste epirote*, in *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité*, II. Actes du II^e colloque international de Clermont-Ferrand, 25-27 Octobre 1990, éd. par P. CABANES, Paris 1993, 29-46.
- TAITA 2001 = J. TAITA, *Indovini stranieri al servizio dello Stato spartano. Un' "epoikia" elea a Sparta in una nuova iscrizione da Olimpia*, Dike 4, 2001, 39-85.
- TZOUVARA-SOULI 1993 = C. TZOUVARA-SOULI, *Common Cults in Epirus and Albania*, in *L'Illyrie méridionale et l'Épire dans l'Antiquité*, II. Actes du II^e colloque international de Clermont-Ferrand, 25-27 Octobre 1990, éd. par P. CABANES, Paris 1993, 65-82.
- VAN COMPERNOLLE 1953 = R. VAN COMPERNOLLE, *La date de la fondation d'Apollonie d'Illyrie*, AC 20, 1953, 50-64.
- VERSNEL 1993 = H.S. VERSNEL, *Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden 1993.
- VIAN 1965 = F. VIAN, *Mélampous et les Proïtides*, REA 67, 1965, 25-30.

I manteis della Grecia nord-occidentale

WEST 1981 = S.R. WEST, *An Alternative Nostos for Odysseus*, LCM 6, 1981, 169-175.

WEST 1988 = M.L. WEST, *The Rise of the Greek Epic*, JHS 108, 1988, 151-172.

WEST 1992 = M.L. WEST, *The Descent of the Greek Epic: A Reply*, JHS 112, 1992, 173-175.

WEST 2002 = M.L. WEST, *"Eumelos": A Corinthian Epic Cicle?*, JHS 122, 2002, 109-133.

WYATT 1992 = W.F. WYATT, JR., *Homer's Linguistic Forebears*, JHS 112, 1992, 167-173.

Edizioni ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com
Finito di stampare nel mese di dicembre 2011