

ΤΕΚΜΗΡΙΑ

1

GRECI IN ETÀ ARCAICA: ISTITUZIONI, INTERAZIONI, TRADIZIONI

Atti del Convegno Dottorale Internazionale di Storia greca
Università degli Studi di Salerno
Fisciano, 10-12 ottobre 2023

A cura di Carmine Nasti e Marina Polito
Premessa di Angelo Meriani

Ἑλληνικά

STUDI DI STORIA GRECA

DIREZIONE

Marina Polito (*Università degli Studi di Salerno*)

COMITATO SCIENTIFICO

Stefano Amendola (*Università degli Studi di Salerno*)

Corinne Bonnet (*Scuola Normale Superiore, Pisa*)

Maria Elena De Luna (*Alma Mater - Università di Bologna*)

Stefania De Vido (*Università Ca' Foscari, Venezia*)

Donatella Erdas (*Università degli Studi di Milano*)

Paolo Esposito (*Università degli Studi di Salerno*)

Verena Gassner (*Universität Wien*)

Francesca Gazzano (*Università degli Studi di Genova*)

Dominique Lenfant (*Université de Strasbourg*)

Manuela Mari (*Alma Mater - Università di Bologna*)

Edith Parmentier (*Université de Caen Normandie*)

Roberto Sammartano (*Università degli Studi di Palermo*)

Paolo Andrea Tuci (*Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano*)

Gianpaolo Urso (*Università degli Studi di Salerno*)

Luigi Vecchio (*Università degli Studi di Salerno*)

Cesare Zizza (*Università degli Studi di Pavia*)

COMITATO DI REDAZIONE

Alfredo Novello, Coordinatore (*Università degli Studi di Salerno*)

Alberto Gandini (*Università degli Studi di Pavia*)

Carmine Nastri (*Università degli Studi di Salerno*)

*Le opere pubblicate nella Collana
sono sottoposte a procedura di double-blind peer review*

Ἑλληνικά - Studi di storia greca
<https://www.lededizioni.com/hellenika.html>

ISSN 2974-8267
ISBN 978-88-5513-171-1

Copyright © 2024

LED Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto

Via Cervignano 4 - 20137 Milano

www.lededizioni.com - www.ledonline.it - E-mail: led@lededizioni.com

I diritti di riproduzione, memorizzazione e archiviazione elettronica,
pubblicazione con qualsiasi mezzo analogico o digitale
(comprese le copie fotostatiche, i supporti digitali e l'inserimento in banche dati)
e i diritti di traduzione e di adattamento totale o parziale sono riservati per tutti i paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume o fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazione per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano - e-mail autorizzazioni@clearedi.org - sito web www.clearedi.org

Stampato con fondi di ricerca del Dipartimento di Studi Umanistici
dell'Università degli Studi di Salerno

In copertina:

Il logo TEKMHPA, opera di Domenico Priore, Pubblicità, Padula (SA).

Videoimpaginazione: Paola Mignanego

Stampa: Litogì

Licurgo, uomo o dio?

Alcune riflessioni su PW 29 (Her. I 65, 3)

Giovanni Ingarao

Università degli Studi di Cagliari

giovanni.ingarao@unica.it

DOI: <https://doi.org/10.7359/1711-2024-ingg>

ABSTRACT: Herodotus is among the first authors to draw a connection between the Delphic *manteion* and the famous Spartan constitution, but in PW 29 it appears far from explicit. Lykourgos does not ask anything about the Spartan *kosmos*, but is spontaneously apostrophised by the Delphic priestess who pronounces a sort of celebration of him. Right after the response, Herodotus mentions two different versions about the origin of the Lacedaemonian constitution: the Spartans say that it was received by Lykourgos in Crete, while some others claim that it was dictated to him by the oracle of Delphi. Diodorus confirms this last narration reporting two more verses that explicit the lawgiver's request of *eunomie* and its concession by the oracle. The goal of this paper is to add a few more useful elements to the interpretation of this oracular history, in which cultic and political issues are inextricably mixed, thanks to the concept of «oracular intertextuality»: sometimes, the oracular text alludes to one or more Homeric episodes, giving the oracular response extra significance (Giangiulio 2023).

KEYWORDS: Delfi; Erodoto; Omero; oracolo; Sparta – Delphi; Herodotus; Homer; oracle; Sparta.

Quanto durano poco – non solo gli uomini,
ma anche le statue, le pietre.
Rovine. Rovine. Guerre su guerre.
Incendi, terremoti, saccheggi.
Poi la quiete delle rovine, tranquillizzante,
consolante, senza fine.

G. Ritsos, *Delfi* (trad. di N. Crocetti)

Questo contributo nasce dalla collaborazione al progetto *Divination and Greek History (Archaic to Classical). Reassessing Greek Oracular Responses* (PRIN 2017), coordinato dall'Università degli Studi di Trento, che ha visto la partecipazione anche delle Università della Campania, di Perugia e della Sapienza di Roma¹. Come si evince dal titolo, questo progetto, si è proposto una rivalutazione dei responsi delfici secondo una particolare prospettiva di ricerca, che andasse oltre l'annosa questione della presunta

¹ Desidero ringraziare C. Nastri e M. Polito per questa interessante iniziativa scientifica, N. Cusumano e M. Lupi per le osservazioni.

autenticità dei vaticini pitici. Si è cercato di approfondire il rapporto tra l'oracolo e le tradizioni locali che, in certi casi, emergono in modo evidente dai versi tramandatici: in tal modo il passato viene 'riplasmato' per veicolare determinati contenuti importanti per le diverse comunità elleniche. Le storie oracolari in nostro possesso vanno intese, dunque, ridimensionando in parte il ruolo del *manteion* delfico².

Ciò vale ovviamente anche per i vaticini concernenti Sparta, città che aveva un rapporto molto stretto con l'oracolo di Delfi, a cui mi sono dedicato insieme agli altri membri dell'unità di ricerca campana³. A partire dai primordi della celebre costituzione spartana, viene tracciato un nesso con il *manteion* che induce già gli autori antichi a riflettere. Erodoto è tra i primi a farlo, riportando due versioni sull'origine del *kosmos*: secondo alcuni Licurgo lo ricevette dalla Pizia, mentre secondo gli Spartani lo importò da Creta. In questo contesto narrativo si colloca il responso PW 29 sulla presunta divinità di Licurgo a cui è dedicato questo contributo⁴. Dopo aver analizzato le principali problematiche interpretative sul vaticinio, mi soffermerò in particolare sulle opinioni di alcuni studiosi che si sono interessati al tema. Partendo dalla fine dell'Ottocento, arriverò alle interpretazioni più recenti di grandi conoscitori dell'oracolo pitico, per provare, infine, ad aggiungere qualche altro elemento utile all'interpretazione di questa storia oracolare. Ne risulta un quadro ricco di spunti in cui questioni culturali e politiche si mescolano inestricabilmente, spingendoci ad indagare le ragioni più profonde che hanno portato all'affermarsi di una tradizione sull'origine divina del legislatore spartano⁵.

² Giangiulio 2023, 142: «[...] the oracle stories of this kind cannot have originated in Delphi, and that they must be placed within the context of the Hellenic social memory: they are, indeed, an aspect of the pre-Herodotean oral tradition which has not yet been adequately recognised». Si vedano anche Giangiulio 2010 e 2014.

³ Da questa collaborazione nascono due mie recenti pubblicazioni: Ingarao 2023 e 2024.

⁴ La figura di Licurgo viene trattata da moltissimi studi su Sparta, alcuni dei quali citati in questo contributo. Segnalo alcuni recenti saggi che presentano una bibliografia aggiornata: Paradiso 2000; David 2007; Nafissi 2018.

⁵ Negli ultimi anni il fenomeno dell'eroizzazione – che viene solo sfiorato dalla presente indagine – è stato al centro di studi e convegni, tra i quali segnalo uno in particolare, organizzato dal compianto Federicomaria Muccioli e da Flore Kimmel-Klauzet, a cui ho avuto il piacere di partecipare (Ingarao 2020a), *Diventare un dio, diventare un eroe nel mondo greco*, Bologna, 20-21 settembre 2018, i cui atti sono stati pubblicati in *Mythos* 14 (2020). Imprescindibili al riguardo sono i lavori di Gunnel Ekroth, come Ekroth 2002 e 2015, che presentano peraltro aggiornati riferimenti bibliografici sul tema.

1. ERODOTO, DIODORO, PLUTARCO: VERSIONI DIVERSE A CONFRONTO

Le *Storie* di Erodoto sono la prima fonte in nostro possesso a riportare questo responso che viene ripreso anche da altri autori e che ricorre con alcune importanti modifiche⁶. Siamo nel primo libro, nel *logos* sul re lidio Creso che va alla ricerca di informazioni sui Greci, al fine di trovare alleati potenti per la spedizione contro i Persiani. Mentre Atene è lacerata da lotte intestine sotto la tirannide di Pisistrato (I 59), Sparta vive un periodo di benessere dopo anni bui. Viene riferito, infatti, che ai tempi dei re Anassandrida e Aristone (VI secolo), Sparta è finalmente «scampata da grandi mali» (I 65): ha sconfitto i Tegeati, gli ultimi potenti nemici che l'avevano messa in gravi difficoltà, ed è ormai riuscita a prevalere su tutto il Peloponneso. Secondo un tipico *pattern* erodoteo, il desiderio di espansione nasce da una situazione di prosperità economica connessa a sua volta ad una stabilità politica data, in questo caso, dalle riforme di Licurgo⁷. Erodoto racconta che in un imprecisato passato gli Spartani «avevano le leggi peggiori di quasi tutta la Grecia e non avevano alcun contatto con gli stranieri» (I 65)⁸. Licurgo intervenne in questa situazione di difficoltà facendo in modo che i Lacedemoni passassero all'*eunomie*⁹.

Sebbene sembri che a questo punto Erodoto stia per introdurre una spiegazione sul modo in cui il leggendario legislatore modificò l'ordinamento della città (I 65: μετέβαλον δὲ ὧδε ἐξ εὐνομίην), viene invece riferita un'interrogazione oracolare effettuata da Licurgo stesso che non è esplicitamente connessa alla legislazione spartana¹⁰. Si dice genericamente che egli, uomo illustre a Sparta, arrivò a Delfi per interrogare l'oracolo e venne apostrofato dalla Pizia in tal modo:

ἦκεις ὦ Λυκόργε ἐμὸν ποτὶ πύονα νηόν,
Ζηνὶ φίλος καὶ πᾶσιν Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι.

⁶ Per i *loci paralleli* si vedano Parke - Wormell 1956, 14; Fontenrose 1978, 270 (Q7). Palmisciano 2014, 286-287 contempla questo responso tra i casi di 'riformulazione' riconducibili alla 'poesia popolare'.

⁷ Sui *pattern* erodotei si vedano Immerwahr 1966, *passim*; Lateiner 1989, 165-167. Per il legame tra sviluppo economico ed espansione militare nelle *Storie* cf. Ingarao 2020b, 121-123.

⁸ Sulla cronologia di questi eventi si veda Hammond 1950, 53-54. Secondo Asheri 1988, 307-308 troviamo qui tracce della «serrata» spartana che avrebbe portato la città a chiudersi dopo una fase di apertura e contatti con l'esterno.

⁹ Cf. Andrewes 1938; Paradiso 2000.

¹⁰ Per un'analisi breve ma approfondita di tutta la digressione erodotea su Licurgo rimando a Vannicelli 1993, 45-48.

δίζω ἢ σε θεὸν μαντεύσομαι ἢ ἄνθρωπον·
ἀλλ' ἔτι καὶ μᾶλλον θεὸν ἔλπομαι, ὦ Λυκόοργε.

Giungi, o Licurgo, al mio ricco tempio,
caro a Zeus e a tutti coloro che abitano le dimore olimpie.
Non so se profetizzerò che sei uomo o che sei dio,
ma di più suppongo dio, o Licurgo.¹¹

Il responso, che riguarda dunque Licurgo stesso e non Sparta, esplicita lo stretto rapporto tra gli dèi dell'Olimpo e il legislatore che nell'ultimo verso viene definito *theos*, sebbene non in modo netto ma dubbioso. Da un punto di vista stilistico, come spesso avviene nei responsi delfici, è molto evidente una patina epica che si coglie in alcune espressioni, come *πίονα νηόν* e *πᾶσιν Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσι* che ricorrono in forma molto simile in alcuni passi omerici¹². La definizione «caro agli dèi» ricorda, per opposizione, l'omonimo Licurgo di cui si parla nel sesto libro dell'*Iliade* «che era in odio a tutti gli dèi» e su cui tornerò a breve (Hom. *Il.* VI 140). È quel «prestigioso modello omerico» che è ben attestato in diversi vaticini¹³.

Per ciò che concerne la storia oracolare, gli interrogativi aperti sono diversi. Il responso non sembra avere a che fare col *nomos* spartano e non sappiamo il motivo della consultazione oracolare. Perché allora è stato pronunciato? Perché la Pizia 'dubita' nel definire Licurgo dio? Il seguito del racconto aggiunge qualche elemento utile all'analisi. Erodoto, che a questo punto inserisce alcune informazioni sull'origine della legislazione spartana, riferisce due versioni al riguardo: alcuni (*οἱ μὲν δὲ τινες*) ritengono che sia stata la Pizia a dettare a Licurgo il *kosmos*, mentre gli Spartani sostengono che lo abbia portato in patria da Creta (*ὥς δ' αὐτοὶ Λακεδαιμόνιοι λέγουσι*)¹⁴. Secondo questa ultima ipotesi, avrebbe modificato le leggi e vigilato affinché non venissero violate, mentre era tutore del re Leobote, suo nipote. A queste informazioni segue un elenco scarso delle principali innovazioni costituzionali che si dividono in militari (enomotie, triecadi e sissizi) e non (eforato e *gerousia*). Come vedremo, soffermandoci più nel dettaglio sulle opinioni dei principali interpreti, la differenza tra le due versioni della vicenda è radicale: secondo la prima, l'elaborazione

¹¹ Ove non specificato diversamente, le traduzioni sono a cura di chi scrive.

¹² Per *pion neon* si vedano e.g. *Il.* II 546-549; *Od.* XII 345-347. Per la seconda espressione rimando a *Il.* II 13; *Od.* XX 79.

¹³ L'espressione è di Corcella 2014, 406. Sul rapporto tra oralità e oracoli delfici si vedano in particolare McLeod 1961; Rossi 1981; Maurizio 1997.

¹⁴ Secondo Beloch 1912-1927², 255, a Sparta erano attestate entrambe le versioni della vicenda ed è probabile che le fonti erodotee locali avessero un approccio molto razionalistico: «Herodots spartanischer Gewährsmann zu aufgeklärt war». Sul rapporto tra la costituzione spartana e quella cretese si veda Cuniberti 2000.

della legislazione lacedemone è da attribuire alla Pizia, per la seconda, invece, il merito è tutto di Licurgo.

Questa dicotomia diventa ancora più chiara se analizziamo la versione diodorea del responso nella *Biblioteca Storica* (VII 12, 1) trasmessaci dagli *Excerpta Constantiniana*¹⁵. Sebbene sia un florilegio enciclopedico medievale, e dunque inevitabilmente una fonte decontestualizzata, si ritiene che quest'opera sia sostanzialmente fedele al testo vulgato¹⁶. Lo storico di Agira specifica, innanzitutto, che le parole della Pizia sono un tributo alla «grandezza della virtù» di Licurgo (ὅτι τηλικούτον περὶ τὸν Λυκοῦργον ἦν τῆς ἀρετῆς τὸ μέγεθος, ὥστε παραγεννηθέντος εἰς Δελφοὺς αὐτοῦ τὴν Πυθίαν ἀποφθέγξασθαι ἔπη τάδε), palesando un intento celebrativo che nelle *Storie* è meno esplicito. Diodoro riporta il testo del responso in forma pressoché identica rispetto ad Erodoto con la fondamentale aggiunta di due versi finali:

ἦκεις δ' εὐνομίαν αἰτεῦμενος· αὐτὰρ ἔγωγε
δώσω τὴν οὐκ ἄλλη ἐπιχθονίη πόλις ἔξει.

Tu vieni a richiedere il buon governo e io
te lo darò come nessun'altra città sulla terra lo avrà.

Diodoro svela il motivo dell'interrogazione oracolare licurghea, ovvero la richiesta dell'*eunomia*, termine che nelle *Storie*, invece, era posto nel testo immediatamente precedente il responso¹⁷. Inoltre, troviamo una lode evidente non solo della legislazione spartana, considerata la migliore esistente per il presente e per il futuro, ma anche del dio di Delfi che diventa protagonista assoluto in quanto artefice della legislazione lacedemone. Le differenze rispetto al testo tramandato da Erodoto sono dunque molto evidenti. Questo, peraltro, è solo il primo di una serie di responsi connessi al *kosmos* spartano che vengono riportati dallo storico siciliano. Sembra quasi che Licurgo abbia intavolato un vero e proprio dialogo con la sacerdotessa delfica. Ad una nuova interrogazione del legislatore, su quali *nomima* siano utili per i suoi concittadini, segue una risposta della Pizia che lo invita a fare in modo che la città sia ben divisa tra chi comanda e chi obbedisce (VII 12, 2). All'ennesima richiesta di chiarimento l'oracolo risponde con il responso sulle due strade, una buona che porta alla libertà e che si basa sulla concordia tra i cittadini e sul coraggio, e l'altra, invece,

¹⁵ Sugli *Excerpta Constantiniana* si veda in particolare Németh 2018 con l'ampia bibliografia citata.

¹⁶ Cordiano 2012, X n. 7.

¹⁷ Si vedano il commento di Cordiano 2012, 45-49 e quello di Cohen-Skalli 2012, 259-260.

da evitare perché contraddistinta dalla schiavitù e dalla discordia (*ibid.*). Alla parafrasi del testo poetico segue l'altro noto vaticinio licurgheo sulla φιλοχρηματία (VII 12, 5) che porterà Sparta alla distruzione e quello celeberrimo sulle *rhetrai* (VII 12, 6). Si adombra un rapporto strettissimo tra Licurgo e la Pizia che si manifesta in diversi responsi in cui il ruolo dell'oracolo di Delfi è decisivo. Si veda a tale proposito il verso finale di quest'ultimo vaticinio che sottolinea il ruolo di Apollo a Sparta: Φοῖβος γὰρ περὶ τῶν ὧδ' ἀνέφηγε πόλει (*ibid.*).

Anche Plutarco, nella *Vita di Licurgo*, riferisce di diverse interrogazioni oracolari del legislatore che però in precedenza effettua un viaggio a Creta, allontanandosi dalla patria per 'questioni politiche' connesse alla successione al trono (Plut. *Lyc.* 3)¹⁸. In quell'occasione studia le diverse costituzioni (*politeias*) e di esse recepisce gli elementi migliori da poter applicare anche a Sparta (*Lyc.* 4). Il viaggio successivamente continuerebbe in Asia e in Egitto; nella terra dei faraoni, in particolare, Licurgo avrebbe affinato le sue concezioni governative, recependo la separazione della classe militare dalle altre. Solo successivamente – alcuni riferiscono di ulteriori viaggi – il legislatore tornerebbe a Sparta su richiesta dei suoi concittadini con l'obiettivo di cambiare la costituzione (*Lyc.* 5, 2: μεθιστάναι τὴν πολιτείαν). L'espressione ricorda proprio quella utilizzata da Erodoto per indicare le riforme adottate: μετέστησε τὰ νόμιμα πάντα (Her. I 65). Solo a questo punto, secondo Plutarco, Licurgo andrebbe a Delfi per interrogare la Pizia (*Lyc.* 5, 3):

διανοηθεὶς δὲ ταῦτα πρῶτον μὲν ἀπεδήμησεν εἰς Δελφοὺς καὶ τῷ θεῷ θύσας καὶ χρησάμενος ἐπανήλθε τὸν διαβόητον ἐκείνον χρησμὸν κομίζων, «ὃ θεοφιλῆ μὲν αὐτὸν» ἢ Πυθίᾳ προσεΐπε «καὶ θεὸν μᾶλλον ἢ ἄνθρωπον, εὐνομίας δὲ χρῆζοντι διδόναι καὶ κατατίνειν» ἔφη «τὸν θεὸν ἢ πολὺ κρατίστη τῶν ἄλλων ἔσται πολιτειῶν».

Con questo proposito si recò dapprima a Delfi, dove sacrificò al dio e consultò l'oracolo. Ne ritornò con quel notissimo responso, in cui la Pizia lo chiamò «caro agli dèi» e «dio più che uomo», e alla sua richiesta di una buona legislazione vaticinò che il dio gli concedeva e assicurava una costituzione che sarebbe stata di gran lunga la migliore di tutte.¹⁹

La narrazione continua descrivendo il modo in cui Licurgo riesce a prendere il potere e approfondendo l'istituzione della *gerousia*, come innovazione costituzionale più importante. Segue il racconto dell'oracolo delfico sulla *rhetra* e l'analisi di altri fondamentali provvedimenti legislativi

¹⁸ Manfredini - Piccirilli 1980, 223-224.

¹⁹ Plut. *Lyc.* 5, 3. Trad. Manfredini - Piccirilli 1980.

(Lyc. 6). Plutarco, che riassume in prosa il senso di PW 29, riporta l'esplicita richiesta del legislatore all'oracolo e la conseguente concessione della Pizia, ma al contempo fonde le due versioni erodotee sull'origine della costituzione lacedemone²⁰: Licurgo è stato a Creta, dove ha accolto alcuni *nomoi* utili per la *politeia* spartana, ma ha ricevuto dalla Pizia l'*eunomia* e la *rhētra*. In Plutarco ritroviamo dunque gli elementi già attestati in Diodoro: la richiesta licurghea del 'buon governo' e la celebrazione sia della costituzione spartana sia dell'operato della Pizia²¹.

2. DA WILAMOWITZ A DEFRADAS: LA 'LEGITTIMAZIONE' DI UN CULTO E 'L'IMPERIALISMO' DELFICO

Uno degli elementi che ha maggiormente colpito gli studiosi che si sono soffermati su questo responso è, nella versione erodotea, l'assenza di motivazioni che spieghino l'interrogazione oracolare licurghea. Per quanto infatti siano diversi i casi di risposte oracolari che non hanno nulla a che fare con le domande poste dai richiedenti, nel nostro caso non sappiamo neanche il perché Licurgo si sia recato dalla Pizia²². A ciò si aggiunge il fatto che la Pizia non si esprime in modo netto sulla questione, ma dubita (*dizo*) prima di avanzare una supposizione (*elpomai*) sulla presunta natura divina del legislatore. Come interpretare questi elementi narrativi?

Una delle letture più diffuse associa questo responso a questioni culturali. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, ad esempio, distingue chiaramente la *Lykurgfabel*, così come viene narrata da Plutarco (che presenta tratti simili, ad esempio, alla vicenda del legislatore ateniese Solone), dai dati a nostra disposizione per il quinto secolo e per l'epoca precedente²³. A suo avviso, l'unica informazione da trarre dal responso erodoteo è la «tortuosa spiegazione» sulla divinità di Licurgo²⁴. Secondo Wilamowitz, è possibile che ci si trovi di fronte ad un vaticinio connesso alla «legalizzazione di un culto», paragonabile ad altri oracoli esistenti a proposito

²⁰ Cf. Flacélier 1948, 395-396.

²¹ Per un'analisi approfondita del rapporto tra Licurgo e l'oracolo di Delfi – con riferimento anche ad altre fonti –, rimando a Nafissi 2018, 99-103 e alla bibliografia citata in questo studio.

²² Sui responsi oracolari erodotei, che trattano elementi diversi rispetto alle domande poste, rimando in particolare a Harrison 2000, 124-126. Si veda anche Parke 1962 che approfondisce l'argomento a partire dal significato del verbo *αὐτοματίζω*.

²³ Wilamowitz 1884, 267-285.

²⁴ *Ibid.*, 274.

di figure olimpiche che furono oggetto di ‘eroicizzazione’²⁵. In effetti, Erodoto conclude il racconto su Licurgo specificando che «alla sua morte gli Spartani lo venerarono molto erigendo in suo onore un santuario» (Her. I 66: τῷ δὲ Λυκούργῳ τελευτήσαντι ἱρὸν εἰσάμενοι σέβονται μεγάλως). La notizia è confermata da Eforo (Ephor. *FGrHist* 70 F 118) e da Aristotele (fr. 534 Rose) da cui apprendiamo che a Licurgo venivano riservati grandi onori annualmente. Pausania riferisce di aver visto il santuario che i Lacedemoni hanno eretto per il legislatore «come a un dio» (III 16, 6: Λακεδαιμόνιοι δὲ καὶ Λυκούργῳ τῷ θεμένῳ τοὺς νόμους οἷα δὴ θεῶ πεποιήκασιν καὶ τοῦτῳ ἱερὸν)²⁶.

L’interpretazione di Wilamowitz viene riproposta alcuni anni dopo da Eduard Meyer che arriva persino a dubitare che il Licurgo citato nel responso sia lo stesso legislatore²⁷. Secondo lo studioso, l’oracolo erodoteo, che è la più antica testimonianza in nostro possesso sul legislatore – ad eccezione della menzione di Simonide, la cui identità è tuttavia discussa (fr. 628 Page) –, ci informa del fatto che Licurgo era un dio, ma non rivela nulla di più²⁸. A proposito del culto di questa «mythische Gestalt», Meyer non utilizza il verbo *legalisiren*, bensì *legitimiren*, ma la sostanza della riflessione non cambia²⁹.

Anche Herbert W. Parke e Donald H.W. Wormell seguono questa corrente interpretativa, ampliando il ragionamento sul rapporto tra il responso e l’instaurazione di un culto di Licurgo a Sparta³⁰. I due studiosi, innanzitutto, rilevano la problematicità di mettere assieme le opinioni lacedemoni sull’importazione delle leggi da Creta con gli oracoli sulla costituzione lacedemone che invece costituiscono la più celebre associazione tra Sparta e Delfi. A loro avviso, il responso erodoteo, da un punto di vista stilistico, sembra «completo», mentre l’aggiunta diodorea è piuttosto «debole» in rapporto ai versi precedenti³¹. Parke e Wormell si soffermano poi sul verbo *manteusomai* al terzo verso, per sostenere che probabilmente non siamo di fronte ad una «affermazione spontanea» («*impromptu address*») della Pizia, bensì alla risposta ad una precisa interrogazione oracolare³². A loro avviso, è possibile che il culto di Licurgo sia stato

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Licurgo è peraltro oggetto di venerazione in età imperiale. Si veda al riguardo Hupfloher 2000, 178-182.

²⁷ Meyer 1892, 269-283.

²⁸ *Ibid.*, 280.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Parke - Wormell 1956, 85-93.

³¹ *Ibid.*, 86.

³² *Ibid.*, 91.

dimenticato nel corso del tempo e che sia stato ripreso nel sesto secolo. Il responso va dunque inteso come una forma di 'restaurazione' di un culto caduto nell'oblio³³.

Dello stesso anno e per certi aspetti molto simile è la lettura di Roland Crahay, il quale prova a ricostruire i fatti dietro PW 29³⁴. Lo studioso suppone che chiunque abbia istituito l'*eunomia* spartana abbia elaborato un'interpretazione religiosa del *kosmos*, riconducendolo a Licurgo, divinità a cui era riservato un culto locale³⁵. A suo avviso, questa concezione sarebbe entrata in contrasto con «l'immaginazione popolare» che voleva dietro le riforme politiche una figura umana, possibilmente regale³⁶. Secondo Crahay, il responso erodoteo, che nella sostanza potrebbe essere autentico, è frutto di una particolare fase della concezione spartana della legislazione licurghea: emerge un contrasto tra due teorie differenti che progressivamente porta all'affermazione dell'origine pitica della costituzione, com'è testimoniato peraltro dalla proliferazione di testi che in epoca successiva mettono in rapporto le leggi spartane con Delfi³⁷. Crahay marca, inoltre, l'indecisione della Pizia che non risolve i dubbi degli Spartani riguardo ad una questione prettamente religiosa: il carattere divino o eroico del culto da riservare a Licurgo³⁸.

Questi sono solo alcuni degli studiosi che hanno ipotizzato per il responso PW 29 un'origine culturale, da connettere al santuario eretto in onore del legislatore spartano. Altri hanno evidenziato, invece, aspetti differenti della vicenda, proponendo interpretazioni che meritano un approfondimento. Secondo Joseph Fontenrose, ad esempio, la forma e il contenuto del responso non sono quelli che solitamente ricorrono nei casi di «autorizzazioni culturali» da parte dell'oracolo di Delfi³⁹. Il responso pronunciato spontaneamente dalla Pizia è, a suo avviso, un elemento tipico dei «vaticini leggendarî» che ricorre, ad esempio, nella profezia sulla morte di Esiodo (PW 206), i cui primi tre versi sembrano modellati proprio a partire da PW 29⁴⁰. Come per certi aspetti era già stato evidenziato da Crahay, Fontenrose ritiene che nel nostro responso si colga soprattutto

³³ *Ibid.*, 91-92: «[...] this oracle should be taken as the re-foundation charter of the restored cult of some half-forgotten god or hero, a typical activity for the Delphic oracle».

³⁴ Crahay 1956, 150-153.

³⁵ *Ibid.*, 152.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, 153.

³⁸ *Ibid.*, 152.

³⁹ Fontenrose 1978, 115.

⁴⁰ *Ibid.*, 116.

«l'incertezza» della Pizia nell'esprimersi sulla divinità di Licurgo, piuttosto che la volontà di Delfi di «sanzionare» un culto⁴¹. Anzi, è stata probabilmente la «mancanza del messaggio», a causare l'aggiunta successiva dei due versi presenti in Diodoro⁴².

L'assenza di certezze sulla natura divina o umana di Licurgo viene marcata anche da Jean Défradas che però non si concentra sulle questioni rituali bensì «sull'intervento dell'oracolo delfico nell'evoluzione politica delle città greche», di cui abbiamo in effetti diverse testimonianze⁴³. Per Défradas, sebbene non sia possibile accertare se il legislatore fosse originariamente un dio poi «umanizzato» o al contrario un uomo «eroicizzato», ciò che è sicuro è che il carattere divino di Licurgo, attestato da PW 29, dà maggiore credito alla legislazione lacedemone⁴⁴. Secondo lo studioso, nel racconto erodoteo nel suo insieme abbiamo tracce «dell'imperialismo dottrinale di Delfi che pretende di essere il centro del mondo»⁴⁵. Sparta, invece, respingerebbe questa interpretazione che in qualche modo sminuisce l'apporto dell'eroe lacedemone alla costituzione della città.

3. CONCLUSIONI: L'«INTERTESTUALITÀ ORACOLARE» E L'«USO» DI LICURGO

Secondo Jutta Kirchberg, Erodoto non fornisce altri elementi su questo responso perché Licurgo appartiene ad un «passato» talmente «oscuro» che non è possibile avere informazioni più nette⁴⁶. È risaputo del resto, già dal celebre incipit della *Vita di Licurgo* di Plutarco, che le notizie su questa celeberrima figura della storia spartana sono tutt'altro che chiare⁴⁷. Ciò non toglie, però, che sia possibile, alla luce dell'analisi proposta e del confronto con alcuni dei più grandi esperti di oracoli greci che si sono occupati di PW 29, abbozzare alcune riflessioni conclusive. Quello che è certo, innanzitutto, è che il responso erodoteo non risponde a una domanda sulla costituzione, ma o è una lode rivolta spontaneamente a Licurgo o un

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

⁴³ Défradas 1972, 258.

⁴⁴ *Ibid.*, 264: «En l'absence de toute certitude historique, la question reste insoluble. Dans un cas comme dans l'autre, l'héroïsation du législateur donne aux lois l'autorité la plus vénérable».

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Kirchberg 1965, 60.

⁴⁷ Plut. *Lyc.* 1, 1: περὶ Λυκούργου τοῦ νομοθέτου καθόλου μὲν οὐδὲν ἔστιν εἰπεῖν ἀναμφισβήτητον.

responso sulla sua divinità⁴⁸. Quest'ultima eventualità è quella considerata dagli studiosi che, in forma diversa, ritengono che ci troviamo di fronte a una questione culturale connessa alle modalità con cui venerare Licurgo⁴⁹. Il riferimento allo *hiron* e alla grande 'venerazione' che gli viene tributata dai suoi concittadini all'inizio del capitolo successivo andrebbe dunque letto in questa stessa direzione.

A tale proposito, può essere utile ritornare al parallelismo tra il Licurgo spartano e quello iliadico, a cui accennavo prima, perché il tema di entrambi gli episodi è lo stesso: la mortalità o l'immortalità dei protagonisti coinvolti. Siamo nel sesto libro dell'*Iliade*, nella sezione sul confronto tra Glauco e Diomede, e quest'ultimo chiede al suo avversario quale sia la sua origine (*Il.* VI 138-143). Specifica, infatti, che non è disposto a combattere contro un immortale, come aveva fatto Licurgo, figlio di Driante, che per avere importunato le nutrici di Dioniso si era attirato l'odio di tutti gli dèi ed era stato accecato da Zeus:

τῷ μὲν ἔπειτ' ὀδύσαντο θεοὶ ῥεῖα ζῶοντες,
καὶ μιν τυφλὸν ἔθηκε Κρόνου παῖς· οὐδ' ἄρ' ἔτι δὴν
ἦν, ἔπει ἀθανάτοισιν ἀπήχθετο πᾶσι θεοῖσιν·
οὐδ' ἂν ἐγὼ μακάρεσσι θεοῖς ἐθέλοιμι μάχεσθαι.
εἰ δέ τίς ἐσσι βροτῶν οἱ ἀρούρης καρπὸν ἔδουσιν,
ἄσσον ἴθ' ὥς κεν θᾶσσον δλέθρου πείραθ' ἴκηαι.

Ma s'adirarono contro di lui gli dèi che vivon giocondi,
e cieco il figlio di Crono lo rese; né a lungo
visse, poi ch'era in odio a tutti i numi mortali.
E dunque coi numi beati io non voglio combattere.
Se però sei mortale, di quelli che mangiano il frutto del campo,
avvicinati subito, che presto al confine di morte tu giunga!⁵⁰

Diomede sembra avere imparato la lezione, visto che nel quinto libro era stato duramente apostrofato da Apollo dopo avere ferito Afrodite: «Tidide, bada! Allontanati, e non pretendere d'aver mente pari agli dèi: non è uguale la stirpe dei numi eterni, e degli uomini, che camminano in terra» (*Il.* V 440-442: φράζεο Τυδεΐδῃ καὶ χάζεο, μηδὲ θεοῖσιν / ἴσ' ἔθελε φρονέειν, ἔπει οὐ ποτε φύλον ὁμοῖον / ἀθανάτων τε θεῶν χαμαι ἐρχομένων τ' ἀνθρώπων). La differenza tra uomini e dèi è uno dei temi al centro di questa sezione dell'opera che culmina nel dialogo tra i due eroi nel sesto libro⁵¹. Mentre

⁴⁸ Asheri 1988, 308.

⁴⁹ Il dibattito moderno risente probabilmente delle teorie sulla divinità originaria di Licurgo sostenute ad esempio da Beloch 1912-1927², 253-256.

⁵⁰ Le traduzioni dell'*Iliade* sono di Calzecchi Onesti 1950.

⁵¹ Graziosi - Haubold 2010, *ad loc.*

Licurgo in PW 29 è caro a Zeus e a tutti gli dèi, il Licurgo dell'*Iliade*, di cui ci parlano anche altre opere antiche identificandolo come re degli Edoni, è odiato da tutti gli immortali e viene accecato proprio dal re degli dèi, perché non sa distinguere il confine tra umano e divino⁵². Non sembra casuale che in entrambi gli episodi ci si interroghi sulla stessa questione, lasciando emergere tracce di quella «intertestualità oracolare» che si coglie anche in altri vaticini: a volte i responsi alludono a degli episodi omerici che danno alle storie oracolari un significato ulteriore⁵³. Ne emerge un contesto più ampio che non di rado ha a che fare con la memoria sociale e con l'identità collettiva di una determinata comunità. È possibile, per tali ragioni, che PW 29 vada ricondotto ad un contesto religioso a proposito di un culto locale – si veda il riferimento al santuario – su cui a Sparta, in una determinata fase della storia della città, erano sorti degli interrogativi. La celebrazione del legislatore spartano appare, invece, tutt'altro che esplicita, considerati tutti i dubbi della Pizia. I verbi *dizo*, *manteuomai* ed *elpomai*, peraltro, non sono attestati in nessun altro vaticinio delfico, confermando il carattere piuttosto inconsueto del linguaggio oracolare utilizzato in questo caso.

Erodoto sa che, secondo alcuni, sarebbe stata la Pizia a dettare la costituzione a Licurgo, ma non sposa questa teoria, limitandosi a riportare le due diverse tradizioni sui fatti, una più 'religiosa' e l'altra più 'razionalistica'. Heinrich Stein ritiene che, secondo Erodoto, Licurgo avrebbe ottenuto da Delfi soltanto «l'autorizzazione» a redigere la legislazione che però sarebbe stata opera sua⁵⁴, secondo un quadro che emerge, ad esempio, anche in una versione dei fatti riportata da Senofonte⁵⁵. Anche Erodoto

⁵² Unico episodio nell'epica a noi pervenuta che lo vede protagonista. Per altre fonti che parlavano di questo personaggio mitico, come ad esempio Soph. *Ant.* 955-965, si veda Graziosi - Haubold 2010, *ad loc.*

⁵³ Sulla «intertestualità oracolare» si veda in particolare Giangiulio 2023, 157-158.

⁵⁴ Stein 1883³, 76-77 n. 18.

⁵⁵ Xen. *Lac.* 8, 5: πολλῶν δὲ καὶ ἄλλων ὄντων μηχανημάτων καλῶν τῷ Λυκούργῳ εἰς τὸ πείθεσθαι τοῖς νόμοις ἐθέλειν τοὺς πολίτας, ἐν τοῖς καλλίστοις καὶ τοῦτό μοι δοκεῖ εἶναι, ὅτι οὐ πρότερον ἀπέδωκε τῷ πλήθει τοὺς νόμους πρὶν ἔλθων σὺν τοῖς κρατίστοις εἰς Δελφοὺς ἐπήρετο τὸν θεὸν εἰ λῶσον καὶ ἄμεινον εἴη τῇ Σπάρτῃ πειθομένη οἷς αὐτὸς ἔθηκε νόμοις. ἐπεὶ δὲ ἀνείλε τῷ παντὶ ἄμεινον εἶναι, τότε ἀπέδωκεν, οὐ μόνον ἄνομον ἀλλὰ καὶ ἀνόσιον θεῖς τὸ πυθοχρήστοις νόμοις μὴ πείθεσθαι. Una sorta di autorizzazione emerge anche dal racconto di Eforo (*FGrHist* 70 F 149), secondo il quale Licurgo avrebbe imparato a Creta il modo in cui Radamanto prima e Minosse dopo avevano presentato le loro leggi alla comunità come se fossero state elaborate da Zeus (τὸν τρόπον ὃν Ῥαδάμανθός τε πρότερον καὶ ὕστερον Μίνως, ὡς παρὰ τοῦ Διός, τοὺς νόμους ἐκφέρει εἰς ἀνθρώπους). Così come questi erano entrati nella grotta di Zeus, allo stesso modo Licurgo era andato a Delfi e da lì aveva «portato gli ordini» ai suoi concittadini (εἰθ' ὁρμησαί διαθεῖναι τοὺς νόμους φοιτῶντα

considera la visita di Licurgo a Delfi un passo verso l'*eunomie* (I 65, 2: μέτεβαλον δὲ ὧδε ἐς εὐνομίην), stabilendo però una sostanziale differenza tra le due versioni di cui è venuto a conoscenza⁵⁶. Il confronto tra il responso erodoteo e quello diodereo ci ha fatto intravedere una dialettica tra tradizioni cittadine e celebrazioni oracolari pregevole di significato. Come nota Marcello Lupi, «in sintesi, Licurgo è con ogni verosimiglianza un personaggio fittizio, ma l'uso che la tradizione antica ne ha fatto è sufficientemente reale [...]»⁵⁷. La presenza o l'assenza di due versi può cambiare l'interpretazione di un'intera vicenda, marcando ora l'orgoglio di un'intera comunità ora l'influenza decisiva dell'oracolo delfico.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Andrewes 1938

A. Andrewes, *Eunomia*, CQ 32, 2 (1938), 89-102.

Asheri 1988

D. Asheri (a cura di), Erodoto. *Le Storie, Libro I. La Lidia e la Persia*, Milano 1988.

Beloch 1912-1927²

J. Beloch, *Griechische Geschichte*, I, 2, Strasbourg 1912-1927².

Cohen-Skalli 2012

A. Cohen-Skalli (éd.), Diodore de Sicile. *Bibliothèque Historique, Fragments*, I: *Livres VI-X*, Paris 2012.

Corcella 2014

A. Corcella, Conclusioni, *SemRom* 3, 2 (2014), 405-414.

Cordiano 2012

G. Cordiano, Diodoro Siculo. *Biblioteca storica, Libri VI, VII, VIII. Commento storico*, Milano 2012.

Crahay 1956

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

Cuniberti 2000

G. Cuniberti, *Λακειδαιμονίων Πολιτεία*: priorità e originalità nel dibattito sulle *politeiai*-modello di Sparta e Creta, *SIFC* 18 (2000), 99-111.

ὥς τὸν θεὸν τὸν ἐν Δελφοῖς, κακέειπεν κομίζοντα τὰ προστάγματα, καθάπερ οἱ περὶ Μίνω ἐκ τοῦ ἄντρου τοῦ Διὸς παραπλήσια ἐκείνοις τὰ πλείω).

⁵⁶ Nafissi 2018, 102.

⁵⁷ Lupi 2017, 25.

David 2007

E. David, *Myth and Historiography: Lykourgos*, in G. Herman - I. Shatzman (eds.), *Greeks Between East and West: Essays in Greek Literature and History*, Jerusalem 2017, 115-135.

Defradas 1972

J. Defradas, *Les thèmes de la propagande delphique*, Paris 1972.

Ekroth 2002

G. Ekroth, *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults*, Liège 2002.

Ekroth 2015

G. Ekroth, *Heroes – Living or Dead?*, in E. Eidinow - J. Kindt (eds.), *The Oxford Handbook of Ancient Greek Religion*, Oxford 2015, 383-396.

Flacélière 1948

R. Flacélière, *Sur quelques passages des Vies de Plutarque II. Lycurgue-Numa*, *REG* 61 (1948), 391-429.

Fontenrose 1978

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

Giangiulio 2010

M. Giangiulio, *Collective Identities, Imagined Past, and Delphi*, in L. Foxhall - H.-J. Gehrke - N. Luraghi (eds.), *Intentional History: Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart 2010, 121-131.

Giangiulio 2014

M. Giangiulio, *Storie oracolari in contesto*, *SemRom* 3, 2 (2014), 211-231.

Giangiulio 2023

M. Giangiulio, *Decentralizing Delphi: Predictive Oracles, Local Knowledge and Social Memory*, in R.D. Woodard (ed.), *Divination and Prophecy in the Ancient Greek World*, Cambridge 2023, 139-168.

Graziosi - Haubold 2010

B. Graziosi - J. Haubold (eds.), *Homer. Iliad, Book VI*, Cambridge 2010.

Hammond 1950

N.G.L. Hammond, *The Lycurgean Reform at Sparta*, *JHS* 70 (1950), 42-64.

Harrison 2000

T. Harrison, *Divinity and History: The Religion of Herodotus*, Oxford 2000.

Hupfloher 2000

A. Hupfloher, *Kulte im kaiserzeitlichen Sparta*, Berlin 2000.

Immerwahr 1966

H. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland 1966.

Ingarao 2020a

G. Ingarao, *Erodoto linguista? L'origine dei nomi degli dei greci*, *Hormos. Ricerche di Storia antica* 12 (2020), 248-269.

Ingarao 2020b

G. Ingarao, *Scelta e necessità. La responsabilità umana in Erodoto*, München 2020.

Ingarao 2023

G. Ingarao, Gli Arcadi 'mangiatori di ghiande' (Hdt. I, 66). Un responso oracolare di origine tegeate?, in M. Giangiulio - G. Proietti (a cura di), *Oracoli delfici e storia greca*, Trento 2023, 69-94.

Ingarao 2024

G. Ingarao 2024, Echi epici e questioni identitarie: il responso sulla sepoltura di Oreste (PW 33), *Mythos* 18 (2024), 1-11.

Kirchberg 1965

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

Lateiner 1989

D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto - Buffalo - London 1989.

Lupi 2017

M. Lupi, *Sparta. Storia e rappresentazioni di una città greca*, Roma 2017.

Manfredini - Piccirilli 1980

M. Manfredini - L. Piccirilli (a cura di), Plutarco. *Le vite di Licurgo e di Numa*, Milano 1980.

Maurizio 1997

L. Maurizio, Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence, *CLAnt* 16, 2 (1997), 308-334.

McLeod 1961

W.E. McLeod, Oral Bards at Delphi, *TAPhA* 92 (1961), 317-325.

Meyer 1892

E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, Halle 1892.

Nafissi 2018

M. Nafissi, Lykourgos the Spartan 'Lawgiver': Ancient Beliefs and Modern Scholarship, in A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*, I, Malden - Oxford 2018, 93-123.

Németh 2018

A. Németh, *The Excerpta Constantiniana and the Byzantine Appropriation of the Past*, Cambridge 2018.

Palmisciano 2014

R. Palmisciano, Varianti di riformulazione negli oracoli delfici: una pratica della poesia popolare, *SemRom* 3, 2 (2014), 271-293.

Paradiso 2000

A. Paradiso, Lycurgue spartiate: analogie, anachronisme et achronie dans la construction historiographique du passé, in C. Darbo-Peschanski (éd.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris 2000, 89-114.

Parke 1962

H.W. Parke, A Note on ἀποματιζω in Connexion with Prophecy, *JHS* 82 (1962), 145-146.

Parke - Wormell 1956

H.W. Parke - D.E.V. Wormell, *The Delphic Oracle, I: The History*, Oxford 1956.

Rossi 1981

L.E. Rossi, Gli oracoli come documento di improvvisazione, in C. Brillante - M. Cantilena - C.O. Pavese (a cura di), *I poemi epici rapsodici non omerici e la tradizione orale*, Padova 1981, 203-221.

Stein 1883⁵

H. Stein, *Herodotos erklärt von Heinrich Stein, erster Band*, Berlin 1883⁵.

Vannicelli 1993

P. Vannicelli, *Erodoto e la storia dell'alto e medio arcaismo (Sparta - Tessaglia - Cirene)*, Roma 1993.

Wilamowitz 1884

U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Homerische Untersuchungen*, Berlin 1884.

Copyright (©) 2024 Giovanni Ingarao

Editorial format and graphical layout: copyright (©) LED Edizioni Universitarie



This work is licensed under a Creative Commons

Attribution-NonCommercial-NoDerivatives – 4.0 International License

How to cite this paper: G. Ingarao, Licurgo, uomo o dio? Alcune riflessioni su PW 29 (Her. I 65, 3), in C. Nastri - M. Polito (a cura di), *TEKMHPIA*, 1. *Greci in età arcaica: istituzioni, interazioni, tradizioni. Atti del Convegno Dottorale Internazionale di Storia greca. Università degli Studi di Salerno – Fisciano, 10-12 ottobre 2023*, 61-76. <https://doi.org/10.7359/1711-2024-ingg>