

Mythos

Rivista di Storia delle religioni

18 | 2024

Varia

Echi epici e questioni identitarie: il responso sulla sepoltura di Oreste (PW 33)

Epic Echoes and Identity Issues: The Response on the Grave of Orestes (PW 33)

Giovanni Ingarao



Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/mythos/7520>

ISSN: 2037-7746

Editore

Salvatore Sciascia Editore

Notizia bibliografica digitale

Giovanni Ingarao, «Echi epici e questioni identitarie: il responso sulla sepoltura di Oreste (PW 33)», *Mythos* [Online], 18 | 2024, online dal 01 ottobre 2024, consultato il 15 ottobre 2024. URL: <http://journals.openedition.org/mythos/7520>

Questo documento è stato generato automaticamente il 15 ottobre 2024.



Solamente il testo è utilizzabile con licenza CC BY-NC-ND 4.0. Salvo diversa indicazione, per tutti gli altri elementi (illustrazioni, allegati importati) la copia non è autorizzata ("Tutti i diritti riservati").

Echi epici e questioni identitarie: il responso sulla sepoltura di Oreste (PW 33)

Epic Echoes and Identity Issues: The Response on the Grave of Orestes (PW 33)

Giovanni Ingarao

“...e così un’urna sola anche l’ossa racchiuda...”.

Iliade 23, 91-92

- 1 La storia della guerra tra Sparta e Tegea, verificatasi nella prima metà VI secolo a. C., viene narrata nel primo libro delle *Storie* in un *excursus* che interrompe il *logos* lidio¹. Creso, incoraggiato dalla Pizia, manda dei messi a Sparta per stringere alleanze in vista della spedizione contro la Persia. Erodoto coglie l’occasione per descrivere la diversa situazione politica di Atene e Sparta: mentre la prima è oppressa dalla tirannide di Pisistrato (I, 59), la seconda, grazie alle riforme di Licurgo, vive una fase di prosperità che l’ha portata a prevalere in tutto il Peloponneso (I, 65). La città che ha maggiormente ostacolato tale espansione è Tegea su cui i Lacedemoni riescono ad avere la meglio soltanto dopo un lungo conflitto che vede protagonista l’oracolo di Delfi. Il primo scontro, la cosiddetta “battaglia dei ceppi”, ha un esito disastroso per gli Spartani che, affidandosi ad un responso ingannevole (*kibdelos*), vengono sconfitti e legati proprio alle catene che essi stessi avevano portato, essendo certi della vittoria (PW 31)². Questa vicenda ha fatto emergere tratti di una tradizione locale di origine tegeate, connessa al tempio di Atena Alea dove vennero conservati i ceppi degli sconfitti³.
- 2 Il seguito degli eventi, invece, si deve probabilmente ad una tradizione spartana volta ad esaltare l’egemonia sui vicini Arcadi. La Pizia, nei due responsi PW 32 e PW 33, induce gli Spartani a recuperare le ossa di Oreste che si trovavano a Tegea e a portarle in patria, in modo da prevalere sui nemici. Mentre PW 32, che è un breve responso in prosa, non lascia particolare spazio ad analisi, PW 33, strettamente collegato al precedente, merita un approfondimento. In esso, così come nel testo che segue il vaticinio, ritroviamo diversi rimandi al mondo epico. Sembra proprio che i responsi e i

contesti narrativi in cui essi venivano inseriti fossero plasmati contestualmente⁴. Questo contributo, continuando l'analisi da me avviata in precedenza, evidenzia la complessità di una storia oracolare in cui tracce di tradizioni politiche locali più recenti si fondono con un ricchissimo patrimonio culturale risalente a diverso tempo prima⁵.

Alcinoo, Atlante, i Dioscuri: l'oracolo, il linguaggio formulare e 'l'intertestualità'

- 3 Ad una prima interrogazione oracolare su quale divinità propiziarsi per avere la meglio sui Tegeati e alla conseguente risposta della Pizia sul recupero delle ossa di Oreste (PW 32), segue una nuova richiesta degli Spartani per identificare la sepoltura del figlio di Agamennone. La sacerdotessa delfica rivela che i resti si trovano a Tegea, senza specificare il luogo esatto:

ἔστι τις Ἀρκαδίας Τεγέη λευρῶ ἐνὶ χώρῳ
 ἔνθ' ἄνεμοι πνείουσι δὴ κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης,
 καὶ τύπος ἀντίτυπος, καὶ πῆμ' ἐπὶ πῆματι κεῖται.
 ἔνθ' Ἀγαμεμνονίδην κατέχει φυσίζοος αἶα,
 τὸν σὸ κομισσάμενος Τεγέης ἐπιτάρροθος ἔσση⁶.
 C'è una Tegea d'Arcadia in un luogo piano
 dove soffiano due venti per forte necessità
 e colpo e contraccolpo, e devastazione su devastazione giace.
 Lì la terra fertile copre l'Agamemnonide;
 avendolo trasportato, sarai il difensore di Tegea

- 4 Analizzando le caratteristiche linguistiche dei vaticini delfici, si nota che la maggior parte dei responsi esametrici presenta la lingua omerica⁷. Nel caso di PW 33 l'influenza dell'epica è molto evidente, se ci soffermiamo in particolare sul piano lessicale, approfondendo alcuni termini e sintagmi rilevanti⁸. Come è già stato evidenziato da altri, l'intero responso sembra costruito a partire dalla descrizione odissica del giardino di Alcinoo (*Od.* 7, 112-32)⁹. A ben vedere, i due luoghi vengono descritti innanzitutto in modo simile da un punto di vista geografico: è una regione vasta, ventosa e fertile. Così come a Tegea soffiano due *anemoi* e la terra è 'generatrice di vita', similmente nel regno dei Feaci spira Zefiro (v. 119: Ζεφυρή πνείουσα) e la vigna è 'ricca di frutti' (v. 122: πολύκαρπος). Il sintagma 'λευρῶ ἐνὶ χώρῳ', composto dal rarissimo aggettivo *leuros* che è *hapax* sia in Omero sia in Erodoto, ricorre nell'identica posizione a fine verso in entrambi i passi¹⁰. Questi sono solo alcuni dei punti di contatto tra i due passi per i quali mi limito a rimandare agli studi citati.
- 5 Il giardino di Alcinoo non è, però, l'unico passo dei poemi epici ad essere evocato in PW 33. L'espressione 'κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης' nell'identica posizione a fine verso ricorre, ad esempio, nella *Teogonia* di Esiodo e nei *Canti Ciprii*¹¹. Nel primo caso, il riferimento è ad Atlante che tiene il cielo, ai limiti della terra, con le sue instancabili braccia e con la testa (*Hes. Th.* v. 517): è costretto a farlo perché Zeus ha deciso per lui questo *destino* (v. 520 μοῖρα). Nel secondo caso, si parla dell'unione tra Zeus e *Nemesis* che porta alla generazione di Elena: la dea fugge dal padre per vergogna, assumendo forme diverse, finché l'amplesso inevitabilmente si verifica (*Cypr. fr.* 9 Bernabé, vv. 2-3)¹². Il sintagma ricorre, al nominativo, in altri due passi omerici che non vedono protagonisti gli dèi, bensì uomini soggetti a gravi necessità (*Il.* 6, 458; *Od.* 10, 273). Ci troviamo di fronte al linguaggio formulare tipico dell'epica greca che rivela tracce di oralità nella

composizione di alcuni oracoli delfici, soprattutto per la fase più antica della storia del *manteion*¹³.

- 6 Se sinora abbiamo notato semplicemente una evidente patina epica nella lingua del responso, la questione diventa più complessa se analizziamo l'espressione 'κατέχει φυσίζοος αἶα'. Anche questa ricorre in forma molto simile alcune volte nei poemi omerici e nell'*Inno ad Afrodite* (*h. Hom. Ven.* 125). Due attestazioni omeriche meritano però particolare attenzione, perché il tema è spartano e in una certa misura è connesso ai fatti di PW 33. Nel terzo libro dell'*Iliade*, Elena facendo una rapida rassegna dell'esercito acheo nota l'assenza dei suoi fratelli Castore e Polluce. Il narratore specifica, utilizzando esattamente lo stesso sintagma (con il verbo all'imperfetto), che i due eroi erano già morti ed erano stati seppelliti in patria, a Sparta (*Il.* 3, 243: ὡς φάτο, τοὺς δ' ἤδη κάτεχεν φυσίζοος αἶα / ἐν Λακεδαίμονι αὖθι, φίλην ἐν πατρίδι γαίην). La seconda occorrenza è nella *nekylia* di Odisseo che, vedendo Leda, la madre dei Dioscuri, ricorda la sorte dei due Tindaridi che, pur essendo sottoterra, sono ancora vivi a giorni alterni (*Od.* 11, 300-301: τοὺς ἄμφω ζωοὺς κατέχει φυσίζοος αἶα). Com'è già stato notato, è difficile (soprattutto a proposito dell'occorrenza iliadica) non vedere un'allusione al differente destino che è toccato ai Dioscuri e ad Oreste: mentre i primi riposano in pace nella loro 'cara patria', il figlio di Agamennone giace in terra straniera¹⁴. Sul perché Sparta potrebbe essere considerata sua terra di origine, si tornerà più avanti; resta però probabile che vi fosse "un rapporto stretto fra poeta e 'destinatari' lacedemoni dell'oracolo", se consideriamo che questi versi omerici a Sparta dovevano essere noti¹⁵. Queste tracce di intertestualità inducono a pensare che il vaticinio assuma un ulteriore significato¹⁶.

Il seguito della vicenda: la *sophia* di Lichas, l'urna di Achille e la stirpe di ferro

- 7 Che il responso sia difficile da scindere dalla storia in cui viene narrato si nota dal seguito della vicenda in cui, da un lato, continuano i riferimenti epici, dall'altro diventa sempre più protagonista Sparta. Riguardo a quest'ultimo punto, Erodoto racconta infatti che è uno spartiano di nome Lichas a risolvere l'enigma: grazie alla sua sapienza e ad un incontro casuale con un fabbro (*I.* 68: συντυχίη χρησάμενος καὶ σοφίη) interpreta 'filologicamente' le parole della Pizia e, *congetturando* (*symbollo*), trova il luogo di sepoltura dei resti di Oreste¹⁷. Di Lichas non sappiamo molto, a parte il fatto che era un *agathoergos* e cioè uno dei cinque funzionari scelti tra i più anziani cavalieri ogni anno per compiere servizi lontano da Sparta¹⁸. Non è da escludere che appartenesse ad un'importante famiglia lacedemone, considerato che ci è noto un preminente personaggio politico di quinto secolo suo omonimo, connesso probabilmente alla casata reale di Cirene (città 'imparentata' a Sparta attraverso Tera), come si evince dal nome del padre 'Arcesilao'. Fu una nota "figura internazionale", olimpionico, prosseno degli Argivi a Sparta, aveva probabilmente legami con Taso e Samo, e fu anche protagonista nei trattati con la Persia del 411¹⁹. Se ci fosse una parentela tra i due personaggi storici, saremmo di fronte ad un racconto patriottico che esalta non solo il ruolo di un singolo, ma di un'importante famiglia locale. Nelle *Storie* Lichas è bravo a vincere anche la proverbiale chiusura degli Spartani che inizialmente non credono al racconto del loro concittadino e gli intentano un processo con un pretesto, per poi ricredersi alla vista delle ossa dell'eroe.

- 8 Il racconto del ritrovamento dell'urna sepolcrale di Oreste sembra costruito tenendo a mente un altro episodio celebre dei poemi omerici: il reperimento e la conservazione dei resti di Achille e Patroclo. Il termine più rilevante è probabilmente *soros*, un vocabolo che non è molto attestato e che prima di Erodoto ricorre soltanto una volta nelle fonti letterarie. È la celebre scena dell'apparizione in sogno di Patroclo che rimprovera ad Achille di non prendersi cura del suo amico da morto: le loro ossa devono essere racchiuse in un'unica urna d'oro a due manici, dono di Teti al figlio (Hom. *Il.* 23, 91-92: ὤς δὲ καὶ ὀστέα νῶϊν ὀμῆ σορὸς ἀμφικαλύπτοι / χρύσεος ἀμφιφορεύς, τόν τοι πόρε πότνια μήτηρ). Lo stesso termine indica in Hdt. 1, 68 per l'appunto la gigantesca bara che conserva i resti di Oreste e che verrà dissotterrata da Lichas (ἐπέτυχον σορῶ ἑπταπήχει). Il riferimento alle ossa di Achille e Patroclo torna nell'*Odissea* a proposito del funerale del Pelide (Hom. *Od.* 24, 71-77): “Quando la fiamma di Efesto ti sfece, *raccogliemmo*, o Achille, *le candide ossa* al mattino, in vino purissimo e unguento. Tua madre diede *un'anfora d'oro*: dono di Dioniso diceva che fosse, un'opera del famosissimo Efesto. Giacciono in essa le tue candide ossa, o illustre Achille, mischiate a quelle del morto Meneziade Patroclo...”²⁰. Qui non ricorre *soros*, ma troviamo nuovamente l'espressione ‘χρύσεος ἀμφιφορεύς’ che nel passo dell'*Iliade* citato, specificava in cosa consistesse l'urna destinata a raccogliere i loro resti. Che questa scena venga richiamata nel passo delle *Storie* sulle ossa di Oreste è confermato anche dall'espressione ‘*ostea legein*’ che, per quanto possa apparire strano, ricorre soltanto in tre passi omerici prima di Erodoto, nel quale, a ben vedere, abbiamo la variante ‘*ostea syllegein*’ (I, 68: τὰ ὀστέα συλλέξας): delle tre attestazioni, due concernono, per l'appunto, le ossa di Patroclo e Achille (*Il.* 23, 239; *Od.* 24, 71-72), e una quelle di Ettore (*Il.* 24, 739)²¹. I funerali di questi tre grandi eroi omerici sono evidentemente rimasti impressi nella memoria di chi ha plasmato la storia concernente PW 33: associare il recupero delle ossa di Oreste a tali gloriose vicende rende ancor più prestigiosa l'impresa di Lichas e di Sparta tutta.
- 9 Il duplice riferimento nel passo dell'*Odissea* ad Efesto, che avrebbe creato l'urna di Achille, permette infine di proporre un'ultima suggestione. Sarà forse un caso legato all'utilizzo di un lessico tecnico specifico, ma tutto il racconto del ritrovamento della bara di Oreste, seppellita sotto la fucina di un fabbro, e della corretta interpretazione del responso richiama inevitabilmente la scena della fabbricazione delle armi di Achille ad opera proprio del dio del fuoco: termini quali *physai* (mantici) e *akmon* (incudine) sono piuttosto rari nei testi prima delle *Storie* - dove ricorrono soltanto in questo passo - e nei poemi omerici riguardano quasi esclusivamente la citata scena dell'*Iliade*²². Rievocare la perfetta creazione delle letali armi del Pelide sarebbe un modo per dare ancor più valore alla sagace e colta interpretazione di Lichas.
- 10 Il sostantivo *sophie* (così come l'aggettivo *sophos*) con cui viene marcata l'abilità di Lichas ha una duplice sfumatura, indicando nelle *Storie* sia la *saggezza* di uomini come Solone (Hdt. 1, 50) sia l'*astuzia*, come nel caso di Alessandro di Macedonia che dopo avere sterminato un'ambasceria barbara riesce a sviare i Persiani venuti in soccorso, con denari e diplomazia (Hdt. 5, 21). Lichas, in effetti, da un lato è bravo a risolvere una situazione ‘politicamente’ non semplice, con l'iniziale rifiuto del fabbro tegeate e il successivo processo intentato contro di lui dai suoi concittadini, ma dall'altro lato è abilissimo a interpretare sapientemente i dati a sua disposizione in base anche a conoscenze pregresse. Quest'ultima sfumatura semantica è confermata, a mio avviso, anche da un ulteriore dettaglio della storia che rimanda ancora una volta al mondo

dell'*epos*: lo Spartano interpreta l'espressione oracolare al terzo verso 'πῆμ' ἐπὶ πῆματι κεῖται' associandola alla lavorazione del ferro, inteso come 'male per l'uomo' (Hdt. 1, 68: ἐπὶ κακῷ ἀνθρώπου σίδηρος ἀνεύρηται). Questa sapiente congettura richiama alla mente la sezione delle *Opere e i giorni* di Esiodo sulle cinque età degli uomini e in particolare sulla quinta e ultima: il *ghenos* di ferro. È una stirpe terribile e violenta che conosce solo il 'diritto delle mani', che vive nel dolore, nella fatica e nell'ingiustizia. Questa stirpe verrà distrutta dagli dèi e sulla terra non ci sarà scampo dal 'male' (Hes. *Op.* 201: κακοῦ δ' οὐκ ἔσσειται ἀλκή). Come spiega Pausania (3, 3, 6), commentando il responso, si parla di ferro come disgrazia degli uomini proprio in riferimento all'utilizzo di questo metallo in battaglia. Semplificando, potremmo dire che Lichas è 'saggio' anche perché conosce Omero ed Esiodo in un racconto ricchissimo di echi epici sia nei versi oracolari sia in tutta la vicenda costruita attorno a PW 33: una storia tutt'altro che improvvisata, volta a celebrare la grande impresa che portò i Lacedemoni alla vittoria contro i potenti Arcadi.

Un breve *status quaestionis*: Oreste spartano, gli Achei e la 'propaganda' politica

- 11 Gli storici hanno studiato a fondo il collegamento di Oreste con Sparta e con l'Arcadia, cercando le ragioni del trasferimento dei resti del figlio di Agamennone da Tegea in Laconia. Secondo una tradizione secondaria, rispetto a quella principale che collocava il regno di Agamennone a Micene o ad Argo, il figlio di Atreo avrebbe governato su Sparta. Come è stato notato ad esempio da Pietro Janni, ci sono già nei poemi omerici passi che farebbero emergere tra le righe questa versione dei fatti²³. Per Stesicoro (fr. 39 Page) e Simonide (fr. 44 Page), a differenza che per Omero, il regno di Agamennone si collocava a Lacedemone. Pindaro in alcuni passi attribuisce un'origine spartana ad Oreste (N. 11, 34; P. 11, 16). Anche i dati archeologici reperiti nel santuario amicleo di Slavochori, con iscrizioni del VI secolo integrabili con dediche ad Agamennone, sembrano confermare l'antichità di questa tradizione sull'origine spartana del re degli Achei²⁴. A ciò si aggiungano le tracce presenti all'interno delle *Storie* di Erodoto, come il caso dell'ambasceria greca in Sicilia in cui gli Spartani si oppongono con forza all'idea che Gelone prenda il comando dell'esercito perché "a gran voce gemerebbe il Pelopide Agamennone" (Hdt. 7, 159).
- 12 Una volta inteso il motivo del profondo e antico legame tra Agamennone e suo figlio con Sparta, resta da chiarire quale sia il rapporto di Oreste con l'Arcadia. La risposta è data da una serie di testimonianze dalle quali si comprende che questi, in fuga dalla sua patria, si sarebbe rifugiato proprio in Arcadia, dove poi avrebbe trovato la morte²⁵. Com'è stato notato, è possibile che queste leggende siano nate anche perché col tempo sia stata fatta confusione tra Oreste e Orestheus, figlio di Licaone, eponimo di Oresthaion, nota località arcadica a sud-ovest di Tegea²⁶.
- 13 Alla luce di questi dati, come intendere il trasferimento delle ossa di Oreste a Sparta? Secondo alcuni, gli Spartani con questa operazione simbolica, che implica anche l'instaurazione di un culto intenderebbero inaugurare una nuova politica²⁷. A tale proposito non va trascurato che la tomba si trovava in un luogo molto significativo come l'*agorà* della città. I Lacedemoni, invece di esaltare la loro origine dorica che rimandava ad una conquista 'violenta' del Peloponneso, si sarebbero in tal modo riallacciati alla precedente dinastia di origine achea a cui apparteneva Oreste²⁸. Non va

peraltro tralasciato che nel responso Oreste viene definito ‘*Agamemnonides*’, marcando il legame col padre²⁹. Secondo questa chiave interpretativa andrebbe letto anche il passo erodoteo che vede protagonista il re spartano Cleomene il quale, di fronte all’opposizione della sacerdotessa che ad Atene gli vieta l’accesso al tempio sull’acropoli in quanto doro, risponde: ‘οὐ Δωριεύς εἶμι ἄλλ’ Ἀχαιός’ (Hdt. 5, 72)³⁰.

- 14 La vicenda delle ossa di Oreste andrebbe dunque inquadrata in questi movimenti politici che vedono attiva Sparta nel sesto secolo e che porteranno alla formazione della lega peloponnesiaca a guida lacedemone³¹. A tale proposito viene spesso citato un frammento aristotelico (fr. 609, 1 Gigon) che cita un trattato tra Spartani e Tegeati, sebbene la cronologia di esso sia discussa e alcuni propendano per una datazione posteriore alla rivolta messenica del V secolo³². In questo frammento si intuisce che una delle preoccupazioni spartane connesse al controllo dell’Arcadia era l’eventualità che questa portasse aiuto alle popolazioni messeniche. A proposito di una più generica sottomissione di Tegea, rispetto invece ad una conquista militare radicale, viene posta l’attenzione sul termine *epitarrothos* attestato nell’ultimo verso di PW 33³³. Tale vocabolo, quasi esclusivamente omerico e *hapax* nelle *Storie*, indica l’intervento delle divinità a sostegno dei protagonisti nelle battaglie narrate nei poemi epici. Sparta diventerebbe, dunque, grazie al reperimento dei resti di Oreste, ‘protettrice’, non ‘dominatrice’ di Tegea. Erodoto, in effetti, riferendo della quasi totale sottomissione del Peloponneso, parla di una generica ‘superiorità in guerra’ contro Tegea (Hdt. 1, 68) e riferisce di un ulteriore scontro verificatosi in un’epoca successiva alla battaglia di Platea, a conferma di un conflitto mai estintosi del tutto (IX, 35).
- 15 Secondo Nafissi, “parlare di svolta filo-achea è improprio”, proprio perché la versione dell’origine lacone di Agamennone sarebbe precedente a queste vicende concernenti le ossa di Oreste³⁴. A suo avviso, in età arcaica e classica Oreste era considerato dagli Spartani un loro re ed eroe; la vicenda del trasferimento dei suoi resti in patria va letta, dunque, come uno dei tanti casi di recupero del corpo di un eroe che giace trascurato in terra straniera e che evidentemente è adirato con il suo popolo che lo ha abbandonato³⁵. A tale proposito, non va dimenticato che anche il figlio di Oreste Tisameno è coinvolto in una vicenda simile: come conferma Pausania (7, 1, 7-8), che ha visto le tombe di padre e figlio, il suo corpo venne trasportato da Elice in Acaia a Sparta³⁶.

Conclusioni: conflitti identitari e tradizioni locali nei responsi sulla guerra tra Sparta e Tegea

- 16 Alla luce dell’analisi proposta, i responsi sulla guerra tra Sparta e Tegea, nonostante siano abilmente inseriti da Erodoto in un’unica complessa narrazione, che a sua volta si interseca con la storia del tentativo di espansione di Creso in Asia, rivelano tratti che rimandano a origini differenti. Mentre il responso sulla mancata conquista della piana di Tegea è riconducibile a una tradizione locale volta ad esaltare l’autoctonia degli Arcadi, la storia della traslazione delle ossa di Oreste sembra celebrare la potenza di Sparta. Questa differenza tra PW 31 e PW 33 coinvolge anche il piano ‘stilistico’: mentre il primo responso non presenta particolari riferimenti al mondo epico, il secondo si è rivelato ricchissimo di echi epici che sono presenti anche nel testo che segue il vaticinio. Quest’ultimo elemento ha indotto a riflettere sull’impossibilità di separare, in certi casi, il responso dalla storia in cui esso è inserito.

- 17 La storia del recupero dei resti di Oreste è costruita con grande perizia: se da un lato si notano tracce di formularità, che potrebbero rimandare ad una tradizione orale, dall'altra i riferimenti ad altri passi dell'*epos* sono elaborati con grande attenzione e sapienza espressiva. Ne risulta un racconto molto raffinato in cui tra le righe emergono figure celeberrime come Alcino, i Dioscuri, Achille e Patroclo, il dio Efesto. A tale proposito va sottolineata la *sophie* di Lichas: il termine denota l'intelligenza dell'*agathoergos*, bravo a interpretare correttamente i dati a sua disposizione e a gestire abilmente una situazione diplomatica non facile, ma celebra anche la sua sapienza. Il confronto con il passo esiodico sulla 'stirpe di ferro' si è rivelato a tale riguardo particolarmente emblematico.
- 18 Sparta risponde alle pretese d'indipendenza di Tegea, che si basavano sulla presunta 'originarietà' degli Arcadi in quanto popolo peloponnesiaco da sempre (si veda il riferimento alla *balanephagia* in PW 31), affidandosi ad Oreste, il figlio di Agamennone, capo dell'antica coalizione greca partita alla volta di Troia. Secondo il mito, Oreste, sposando la figlia di Menelao Ermione, avrebbe unito i regni dei due fratelli. La scelta evidentemente non è casuale, è come se gli Spartani portassero su un altro piano il ragionamento sull'egemonia esaltando la loro discendenza dai grandi capi del passato. A ciò si aggiunga l'approvazione dell'oracolo di Delfi che sembra benedire le pretese di comando dei Lacedemoni³⁷. Secondo alcuni studiosi, inoltre, questa conclusione del conflitto bellico tra le due città, con queste modalità, non metterebbe in cattiva luce neanche i Tegeati che vengono superati momentaneamente grazie a dei 'mezzi sovranaturali' e non schiavizzati, come pretendevano gli Spartani all'inizio (si veda in proposito la differenza tra il verbo *exandrapodizo* attestato in 1, 66 e il termine *epitarrothos* di PW 33)³⁸.
- 19 Questi conflitti 'identitari' tra Tegeati e Spartani restano peraltro vivi, come si coglie ad esempio nella discussione sui posti di comando che precede la battaglia di Platea (9, 26): gli Arcadi sottolineano il loro ruolo di leader fin dai tempi più antichi, quando i Peloponnesiaci si schierarono contro il rientro degli Eraclidi - uno dei miti fondativi della storia spartana -, e marcano le gloriose battaglie combattute anche contro gli Spartani³⁹. I Tegeati, in quel passo, sembrano celebrare ancora una volta la loro orgogliosa autoctonia, citando il primo tentativo fallito ad opera di Illo. Potremmo dire che gli Spartani rispondono a queste pretese di comando, chiamando in causa un glorioso passato mitico che permette loro di ergersi a guida dei popoli peloponnesiaci. Pochi versi delfici racchiudono vicende dense di storia in cui la politica si mescola inestricabilmente al mondo dell'epica. Come nota Roland Crahay, la risposta della Pizia che sembra concernere esclusivamente il piano rituale riguarda piuttosto l'espansione territoriale: "l'oracle a été forgé à Sparte, en même temps que le conte, pour justifier des prétentions politiques"⁴⁰.

BIBLIOGRAFIA

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

- Boedeker 1998: D. Boedeker, «Hero Cult and Politics in Herodotus: The Bones of Orestes», in C. Dougherty, Kurke 1998: C. Dougherty, L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Oxford 1998.
- Bonanno 2023: D. Bonanno, *Nemesis. Rappresentazioni e pratiche culturali nella Grecia antica*, Stuttgart 2023.
- Cassio 2014: A.C. Cassio, «Innovazioni linguistiche e tratti locali nei più antichi oracoli delfici», *Seminari romani di cultura greca* 3, 2 (2014), 257-70.
- Coppola 2008: A. Coppola, *L'eroe ritrovato. Il mito del corpo nella Grecia classica*, Venezia 2008.
- Crahay 1956: R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956.
- Dewald, Vignolo Munson 2022: C. Dewald, R. Vignolo Munson, *Herodotus, Histories, Book I*, Cambridge 2022.
- Dunbar-Soule Dobson 1976: M. W. Dunbar-Soule Dobson, *Oracular Language: Its Style and Intent in the Delphic Oracles and in Aeschylus' Oresteia*, Ph.D. Diss., Harvard University, Cambridge, Mass. 1976
- Figueira 2006: T. Figueira, «The Spartan *hippeis*», in S. Hodkinson, A. Powell (eds.), *Sparta and War*, Swansea 2006, 57-84.
- Fontenrose 1978: J. Fontenrose, *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*, Berkeley - Los Angeles - London 1978.
- Forrest 1968: W. G. Forrest, *A History of Sparta 950-192 B.C.*, New York, London 1968.
- 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, 121-31.
- 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, 139-68.
- Hornblower 2008: S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides, Volume III, Books 5.25-8.109*, Oxford 2008.
- Huxley 1979: G. Huxley, «Bones for Orestes», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 20, 2 (1979), 145-148.
- Ingarao 2016: G. Ingarao, «Ingannevoli come monete false. I κίβδηλοι χρησμοί in Erodoto», *Klio* 98, 2 (2016), 436-464.
- 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.
- Janni 1970: P. Janni, *La cultura di Sparta arcaica*, Roma 1970.
- Leahy 1955: D.M. Leahy, «The Bones of Tisamenus», *Historia* 4, 1 (1955), 26-38.
- Lupi 2017: M. Lupi, *Sparta. Storia e rappresentazioni di una città greca*, Roma 2017.
- Malkin 1994: I. Malkin, *Myth and territory in the Spartan Mediterranean*, Cambridge 1994.
- Maurizio 1997: L. Maurizio, «Delphic Oracles as Oral Performances: Authenticity and Historical Evidence», *Classical Antiquity* 16, 2 (1997), 308-334.
- McLeod 1961: W.E. McLeod, «Oral Bards at Delphi», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 92 (1961), 317-325.

- Moreau 1990: A. Moreau, «Le retour des cendres: Orestes et Thésée, deux cadavres (ou deux mythes) au service de la propagande politique», in F. Jouan, A. Motte (éds.), *Mythe et Politique*, Paris 1990, 209-218.
- Nafissi 2014: M. Nafissi, «Erodoto, Sparta e gli oracoli su Tegea e Oreste», in *Seminari romani di cultura greca* 3, 2 (2014), 295-332.
- Nafissi 2016: M. Nafissi, «Oreste, Tisameno, gli *ephoreia* e il santuario delle Moire a Sparta», in V. Gasperini (a cura di), *Vestigia*, Stuttgart 2016, 633-644.
- Neri 2010: F. Neri, *Reliquie eroiche nella Grecia arcaica e classica*, Bologna 2010.
- Parke, Wormell 1956: H.W. Parke, D.E.V. Wormell, *The Delphic Oracle, Volume I, The History*, Oxford 1956.
- Poralla 1913: P. Poralla, *Prosopographie der Lakedaimonier*, Breslau 1913.
- Pretzler 1998: M. Pretzler, «Myth and History at Tegea - Local Tradition and Community Identity», in T.H. Nielsen, J. Roy (eds.), *Defining Ancient Arkadia*, Copenhagen 1998, 89-129.
- Quincey 1964: J.H. Quincey, «Orestes and the Argive Alliance», *The Classical Quarterly* 14, 2 (1964), 190-206.
- 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, 203-21.
- Salmon 1996: J. B. Salmon, «Sparta, Argo e il Peloponneso», in S. Settis (a cura di), *I Greci* II, 1, Torino 1996, 847-867.
- Stein 1883: 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
- Welvei 2004: K.W. Welvei, «Orestes at Sparta: The Political Significance of the Grave of the Hero», in T. Figueira (ed.), *Spartan Society*, Swansea 2004, 219-230.

NOTE

1. Per la cronologia dettagliata del conflitto rimando a Forrest 1968, 73-74, Vannicelli 1993, 57-67.
2. Su *kibdelos* si veda Ingarao 2016.
3. Nafissi 2014, Ingarao 2023.
4. Giangiulio 2023, 157. Si veda anche Giangiulio 2010.
5. Ingarao 2023. Fondamentale punto di partenza è il contributo di Nafissi 2014.
6. Le traduzioni, ove non altrimenti indicato, sono da intendersi a cura dell'autore.
7. Cassio 2014, 257.
8. McLeod 1961 321, n. 17 annota tutti i passi epici in cui, a suo avviso, si coglierebbero elementi simili a PW 33.
9. Stein 1883, 81; Dunbar-Soule Dubson 1976, 50-52; Nafissi 2014, 306-308.
10. In Diodoro 9, 36, 3 troviamo la variante δεῦρο.
11. Si segnala anche un'attestazione in Teognide 1, 387 (ed. Young).
12. Cfr. Bonanno 2023, 111-118.

13. McLeod 1961 utilizza l'espressione pregnante: 'bardic composition'. A proposito del complesso rapporto tra oralità e oracoli delfici mi limito a rimandare al noto contributo di Rossi 1981 e a quello di Maurizio 1997.
14. Nafissi 2014, 305.
15. *Ibidem*.
16. Giangiulio 2023, 157-158.
17. Come notano Dewald, Vignolo Munson 2022, 279 il verbo *symbollo* è utilizzato da Erodoto anche per descrivere il suo stesso metodo investigativo.
18. Sugli *agathoergoi* si veda Figueira 2006, 57-58.
19. Hornblower 2008, 131-132. Si veda anche Poralla 1913, 86.
20. Tr. it di G.A. Privitera, Milano 1981.
21. Si segnalano inoltre due passi dell'*Iliade* 21, 320 e 23, 252 in cui ricorre il verbo '*analego*' insieme a '*ostea*': il primo riguarda ancora Achille e il secondo Patroclo. Per '*syllego ostea*' non si riscontrano attestazioni precedenti ad Erodoto.
22. *Physai* ricorre in *Il.* 18, 372, 409, 412, 468, 470; *akmon* in *Il.* 15, 19; 18, 476; *Od.* 8, 274. *Akmon* ricorre insieme a *sphyra* anche in *Od.* 3, 434. Quest'ultimo termine non ricorre invece altrove in Omero.
23. Janni 1970, 101-118.
24. Nafissi 2014, 299 e in particolare nota n. 23 con dettagliati riferimenti bibliografici.
25. Si vedano, ad esempio, Pherecyd., *FgrHist* 3 F 135 a, b; E., *Or.*, vv. 1643-7; Apollod. *Epit.* 6, 28.
26. Huxley 1979.
27. Malkin 1994, 29 ha coniato l'espressione 'Orestes policy'. Cfr. Asheri 1988, 310.
28. Salmon 1996, 855.
29. Parke, Wormell 1956, 96 parlano di 'distorsione' spartana del racconto omerico.
30. Cfr. Quincey 1964, 201-202. L'espressione è ambigua perché potrebbe anche fare riferimento a Dorieo, fratello del re Cleomene.
31. Forrest 1968, 76. *Contra* Boedeker 1998, 167.
32. Cfr. Lupi 2017, 94. Si veda anche Welwei 2004.
33. Si vedano al riguardo, ad esempio, Parke Wormell 1956, 96, Coppola 2008, 82.
34. Nafissi 2014, 299-300.
35. Come spiega Coppola 2008, 80 questa storia è forse "la più antica, quella che ha permesso di formulare la famosa definizione di «bones policy», in relazione alla scoperta delle ossa eroiche come momento politico". Si vedano anche Fontenrose 1978, 74-75; Malkin 1994, 26-33; Neri 2010, 18-41.
36. Per le ossa di Tisameno rimando a Leahy 1955 e Nafissi 2016.
37. Moreau 1990, 211.
38. L'espressione è di Pretzler 1998, 116. Si veda anche Malkin 1994, 29 che parla di 'face-saving device'.
39. La bibliografia sul ritorno degli Eraclidi è sterminata. Si veda la sintetica ma dettagliata trattazione di Lupi 2017, 20-23 con gli annessi riferimenti bibliografici (193-194).
40. Crahay 1956, 155.

RIASSUNTI

I responsi sulla guerra tra Sparta e Tegea, nonostante siano abilmente inseriti da Erodoto in un'unica complessa narrazione, rivelano tratti che rimandano a origini differenti. Mentre il responso sulla mancata conquista della piana di Tegea è riconducibile a una tradizione locale volta ad esaltare l'autoctonia degli Arcadi, la storia della traslazione delle ossa di Oreste celebra la potenza lacedemone. Gli Spartani sembrano chiamare in causa un glorioso passato mitico che permette loro di ergersi a guida dei popoli peloponnesiaci. Questa differenza coinvolge anche il piano 'stilistico': mentre il primo responso non presenta particolari riferimenti al mondo epico, il secondo (PW 33) si è rivelato ricchissimo di echi epici che sono presenti anche nel testo che segue il vaticinio. Quest'ultimo elemento induce a riflettere sull'impossibilità di separare, in certi casi, il responso dalla storia in cui esso è inserito. Questioni culturali, politiche e identitarie si mescolano in questa vicenda in modo stimolante.

The responses on the war between Sparta and Tegea, despite being skilfully inserted by Herodotus into a single complex narrative, seem to have different origins. While the response on the Tegean plain (PW 31) can be traced back to a local tradition that exalts the autochthony of the Arcadians, the story of the translation of the bones of Orestes celebrates the Lacedaemonian power. The Spartans call into question a glorious mythical past that allows them to stand as leaders of the Peloponnesian peoples: cultural, political and identity issues mix in a stimulating way. This difference also involves the 'stylistic' level: while the first response does not present particular references to the epic world, the second one (PW 33) is full of epic echoes that are also attested in the text that follows the prophecy. This last element leads us to reflect on the impossibility of separating, in certain cases, the response from the story in which it is inserted.

INDICE

Parole chiave : Sparta, Arcadia, Delfi, epos, identità

Keywords : Sparta, Arkadia, Delphi, epos, identity

AUTORE

GIOVANNI INGARAO

Università degli Studi di Cagliari, Via Is Mirrionis, 1, 09123 Cagliari – giovanni.ingarao(at)unica.it