



NICOLA REGGIANI

## La pelle di Epimenide: un *corpus* di scritture mantiche nell'antica Grecia?

*L'ho detto, è un libro postumo, come la pelle dei vecchi*<sup>1</sup>

La pelle dell'uomo come campo di scrittura, superficie di contatto fra l'interno del corpo e dell'anima e il mondo esterno, è metafora forse non banale, ma sicuramente comprensibile: la pelle contiene i segni di disagi fisio-psicologici, reca le tracce della vita, viene spesso artificialmente istoriata per esplicitare, esprimere qualcosa d'interiore. Può diventare, a volte, carta per appunti estemporanei, o per marchi indelebili. Meno usuale può essere il passaggio contrario: da un diverso materiale scrittoria, per metafora inversa, alla pelle umana. Questo sembrano tuttavia aver compiuto gli antichi, nel tramandarci la memoria di un *corpus* di scritture sacre, attribuite all'indovino Epimenide, utilizzate – anche per intenti politici – nell'antica Atene, e poi a Sparta; di esso si proverà a tracciare, nel presente contributo, la possibile storia, cercando di ricostruire una tradizione scritta sapienziale portata da Creta in Grecia nel corso dell'età arcaica e mantenutasi ancora attiva e vitale nei secoli. Dopo una prima parte introduttiva sulla figura di Epimenide e sulla sua attività ad Atene, necessaria per inquadrare l'oggetto d'indagine, si analizzeranno gli indizi che consentono di seguire le vicende di questo *corpus* fra Atene e Sparta, dall'età arcaica in avanti. Alcune ipotesi potranno sembrare azzardate, ma del resto, per recuperare le parole di G. Casertano, «che cosa ha veramente detto Epimenide non lo sapremo mai; che cosa è stato veramente detto su Epimenide possiamo tentare di ricostruirlo»: <sup>2</sup> nelle pagine che seguono suggeriremo proprio una verosimile ricostruzione di un ambito interessante, e poco visitato, della tradizione epimenidea.

---

<sup>1</sup> A. Baricco, *Una certa idea di mondo*, Roma 2012, 15. Ho presentato questo contributo al Convegno “MediterráneoS 2012” (Jornadas Intrenacionales de Jóvenes Investigadores en Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, Madrid, Centro de Ciencias Humanas y Sociales - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 21-23 novembre 2012) col titolo “Epimenides’ skin: A *corpus* of mantic writings in ancient Athens and Sparta?”. Ringrazio gli organizzatori delle giornate per l’opportunità offertami di presentare e discutere la mia ricerca, e il Prof. Ugo Fantasia per i sempre preziosi consigli e suggerimenti.

<sup>2</sup> G. Casertano, *Che cosa ha “veramente” detto Epimenide*, in E. Federico - A. Visconti (a cura di), *Epimenide cretese*, Napoli 2001, 357-90: 35.



## 1. *Le origini: Epimenide ad Atene*

In un momento di poco precedente la legislazione soloniana, Atene dovette affrontare un problema al contempo politico e religioso, originato tempo prima dal tentativo da parte di Cilone di sovvertire l'aristocrazia al governo per assurgere al potere. Assediato sull'Acropoli, egli aveva posto sé e i propri compagni sotto la protezione di Atena, ma erano stati tutti uccisi da esponenti del *genos* rivale degli Alcmeonidi, guidato da Megacle.<sup>3</sup> Secondo le fonti antiche, si ritenne che tale atto sacrilego avesse provocato una maledizione (*agos*) e quindi un *miasma* (una pestilenza, o piuttosto una *stasis*, un conflitto civico)<sup>4</sup> su tutta la città.<sup>5</sup> I riti purificatori tradizionali – incluso l'esilio degli *enageis*, gli impuri Alcmeonidi – non furono coronati dal successo, e perciò si decise (apparentemente in base a un responso oracolare delfico) di chiamare un famoso personaggio cretese, molto noto per essere assai versato nell'arte della purificazione: Epimenide, che venne ad Atene, celebrò vari riti e riuscì a purificare la *polis* preparando – si diceva – il terreno per le riforme di Solone, dal momento che il suo intervento avrebbe promosso ideali di pace, giustizia e armonia fra i cittadini.<sup>6</sup>

Chi era Epimenide? Gli antichi Greci lo consideravano un *mantis* (indovino), che si diceva fosse divenuto *theophilestatos* ("vicinissimo agli dèi") in seguito a un lunghissimo sonno (più di cinquant'anni, secondo certe fonti) durante il quale avrebbe incontrato le dee *Alētheia* e *Dikē* (Verità e Giustizia) acquisendo in tal modo una grande sapienza.<sup>7</sup> Per quanto riguarda gli studiosi moderni<sup>8</sup> – a parte chi ha negato la sua realtà storica<sup>9</sup> –, l'interpretazione più tradizionale (risalente ai primi studi sulla religione greca) lo ricollega allo sciamanesimo, espressione tipica delle culture dell'Asia centrale con le quali i Greci erano venuti in contatto almeno dal VII secolo a.C.: il suo lungo e fruttuoso riposo viene infatti paragonato alla *trance* estatica con cui gli sciamani

<sup>3</sup> Cf. Thuc. I 126,3-12; Plut. *Sol.* 11-12.

<sup>4</sup> «Jede στάσις ist eine gottgesandte νόσος» (H. Diels, *Über Epimenides von Kreta*, «Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften» [1891], 387-407: 390).

<sup>5</sup> Cf. R. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford 1996, 211.

<sup>6</sup> Plut. *Sol.* 12,4-6; cf. E. Federico, *La katharsis di Epimenide ad Atene. La vicenda, gli usi e gli abusi ateniesi*, in Federico - Visconti, *Epimenide*, cit., 77-128; F. Hoessly, *Katharsis: Reinigung als Heilverfahren. Studien zum Ritual der archaischen und klassischen Zeit sowie zum Corpus Hippocraticum*, Göttingen 2001, 175-81; S. Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy. The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton (NJ) 2005, 89-90; N. Reggiani, *La Giustizia cosmica. Le riforme di Solone fra polis e kosmos*, Firenze 2015 (in c.d.s.) 85-94 (sulla vicenda di Cilone) e 270-291 (sulla purificazione e le connessioni con Solone); vd. anche infra. Sulla figura di Epimenide cf. la recente miscellanea Federico - Visconti, *Epimenide*, cit.

<sup>7</sup> La storia del sonno (Epim. 8B1 Colli) è raccontata da Theop. 115F67b FGH (cit. da Apollon. *Mir.* 1,1-2 [120 Giannini]), Plin. *NH* VII 175, Max.Tyr. 38,3b (= Epim. 3B1 DK = 8B14b Colli), D.L. I 109 (= Epim. 457T1 FGH = 3A1 DK = 1T Bernabé), e Max.Tyr. 10,1a (= Epim. 457T4f FGH = 8B14a Colli) aggiunge il colloquio con *Alētheia* e *Dikē*. Cf. C. Brillante, *Il sogno di Epimenide*, «QUCC» LXXVII (2004), 11-39: 13-14; sulle due dee: M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris 1967, *passim* (Epimenide: pp. 6, 33, 47 e part. 129-31, 137ss.); G. Colli, *La sapienza greca*, II, Milano 1992 [1978], 270; C. Grottanelli, *La parola rivelata*, in G. Cambiano - L. Canfora - D. Lanza (a cura di), *Lo spazio letterario della Grecia antica*, I.1, Roma 1992, 219-64: 236. Successivamente, il lungo sonno di Epimenide divenne proverbiale (Arsen. *Apophtb.* 17,64a). Su Epimenide indovino cf. A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, II, Paris 1880 [rist. Grenoble 2003], 99-102. Sull'epiteto *theophilestatos* cf. le osservazioni di duBois, *Out of Athens. The New Ancient Greeks*, Cambridge (MA), London 2010, 62.

<sup>8</sup> Una carrellata sulla storia degli studi epimenidei, veloce, aggiornata e di gradevole lettura, si può trovare in L. Lehnus, *Una lettera inedita di Sir W.M. Ramsay a J.U. Powell, ovvero Il Dr. Jekyll tra Cnosso e Oxford*, «Eikasmos» XIX (2008), 451-78 [ora in: *Incontri con la filologia del passato*, Bari 2012, 483-524], 451-4.

<sup>9</sup> Recentemente, e.g., M.L. West, *I poemi orfici*, ed.it. a cura di M. Tortorelli Ghidini, Napoli 1993 [*The Orphic Poems*, Oxford 1983], 58. W.M. Ramsay, *Asiatic Elements in Greek Civilization*, New Haven 1928, 21, si era espresso contro coloro i quali negavano il carattere storico di Epimenide (cf. anche Jacoby, *FGH IIIb Komm./Text*, 310-1).



acquisiscono la loro conoscenza.<sup>10</sup> Ma occorre sottolineare che, a differenza di altri personaggi greci che indubbiamente mostrano aspetti sciamanici (quali Aristeia, Abari, Ermotimo), Epimenide non proveniva dalle regioni settentrionali, bensì era sempre sentito fortemente connesso a Creta<sup>11</sup> – ed è interessante, al proposito, come Luciano di Samosata, più tardi, avrebbe

<sup>10</sup> H. Diels, *Parmenides. Lebrgedicht*, Berlin 1897, 14-17; J.E. Harrison, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1912, 52-4 («the typical medicine-man of antiquity» – la stessa definizione che ne dà W.R. Halliday, *Greek Divination. A Study of Its Methods and Principles*, London 1913, 91); E. Rohde, *Psyche. The Cult of Souls and Belief in Immortality among the Greeks*, London - New York 1925 [*Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Hrsgg. F. Boll - O. Weinreich, Heidelberg 1920<sup>8</sup>], 299-303; K. Meuli, *Scythica*, «Hermes» LXX (1935), 121-76; F.M. Cornford, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge 1951, 88ss.; M. Eliade, *Recent Works on Shamanism. A Review Article*, «HR» I (1961), 152-86: 172-3; Colli, *Sapienza* II, cit., 16-17 (parzialmente); E.R. Dodds, *I Greci e l'irrazionale*, ed.it. a cura di R. Di Donato, Firenze 2003 [*The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles 1951], 183-205; W. Burkert, *ΓΟΗΣ. Zum griechischen "Schamanismus"*, «RhMus» CV (1962), 36-55; West, *Poemi orfici*, cit., 155-61, 143-59 e 259; P. Scarpi, *Il grande sonno di Epimenide, ovvero vivere sulla linea di confine*, in Federico - Visconti, *Epimenide*, cit., 25-35: 30ss.; M. Tortorelli Ghidini, *Epimenide a Creta: tra biografia e teogonia*, in Federico - Visconti, *Epimenide*, cit., 53-76: 70-1; A.V. Zaïkov, *Эпименид в Спарте (Epimenides in Sparta. The Cretan Ecstatic Mantics and the Genesis of the "Spartan Cosmos")*, «Вестник Древней Истории (Journal of Ancient History)» IV (2002), 110-30: *passim*; C. Brillante, *Sogno, ispirazione poetica e phantasia nella Grecia arcaica*, «QUCC» LXXV (2003), 87-109: 94-5; Brillante, *Sogno di Epimenide*, cit., 19ss.; J. Dillery, *Chresmologues and Manteis: Independent Diviners and the Problem of Authority*, in S. Iles Johnston - P.T. Struck (eds.), *Mantiké. Studies in Ancient Divination*, Leiden 2005, 167-231: 182; G. Luck (ed.), *Arcana Mundi. Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, Baltimore 2006<sup>2</sup> [1985], 500; M.M. Sassi, *Gli inizi della filosofia: in Grecia*, Torino 2009, 89 (che altrove lo definisce però «veggente»); Y. Ustinova, *Caves and the Ancient Greek Mind. Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford 2009, 178-84; P. duBois, *Out of Athens*, cit. *passim*; R.P. Martin, *Cretan Homers: Tradition, Politics, Fieldwork*, «Classics@» III («The Homerizon: Conceptual Interrogations in Homeric Studies»), The Center for Hellenic Studies, 2012 [URL: <http://chs.harvard.edu/wb/1/wo/dxoFJPD4hp1Qilhk11yKn0/0.1>], 13. In generale, sullo sciamanismo, si veda M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1968<sup>2</sup>; sul misticismo sciamanico in Grecia, W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge (MA) 1972, 120-65 (che ne distingue Epimenide), e D. Sabbatucci, *Il misticismo greco*, Torino 2006 [Roma 1979<sup>2</sup>; 1965], 30ss. (che non lo cita). Contrari alla teoria sciamanica: J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962; J.N. Bremmer, *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton (NJ) 1983, 24-39; 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 2003<sup>2</sup> [Milano 1983; *Hamlet's Mill. Essay on Myth and the Frame of Time*, Wien 1993<sup>2</sup>; Cambridge [MA] 1969], 152 (che correggono la precedente posizione assunta da G. de Santillana, *Le origini del pensiero scientifico. Da Anassimandro a Proclo*, Firenze 1966 [*The Origins of Scientific Thought. From Anaximander to Proclus*, Chicago 1961], 62). Detienne, *Maîtres*, cit., 129-31, non definisce mai Epimenide uno sciamano, bensì semplicemente «mage» – come pure J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 2001 [*Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris 1965], 396-7 (cf. J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, Milano 2011 [*Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962], 72 e 77-8).

<sup>11</sup> Questa osservazione è in Brillante, *Sogno di Epimenide*, cit., 22 (ma cf. anche Scarpi, *Grande sonno*, cit., 31, e già Ramsay, *Asiatic Elements*, cit., 20-1). Zaïkov, *Эпименид*, cit., 121-2, nota che le somiglianze tra Epimenide e i personaggi sciamanici non sono sufficienti per affermare che questo complesso religioso affonda le radici nello sciamanismo scitico o siberiano, ma che dovremmo guardare a Creta e alla cultura minoica. Sull'autorità di Creta nel pensiero religioso arcaico cf. C. Sourvinou-Inwood, *Reconstructing Change: Ideology and the Eleusinian Mysteries*, in M. Golden - P. Toohey (eds.), *Inventing Ancient Culture. Historicism, Periodization, and the Ancient World*, London - New York 1997, 132-64: 163 n. 67. Per tratti orientali del personaggio di Epimenide cf. R. Martin, *The Seven Sages as Performers of Wisdom*, in C. Dougherty - L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*, Cambridge 1993, 108-28: *passim*, e duBois, *Out of Athens*, cit., 65-7. Ancora su Epimenide e Creta cf. G. Pugliese Carratelli, *Tra Cadmo e Orfeo*, Bologna 1990, 368ss.; W. Burkert, *The Orientalizing Revolution. Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*, Cambridge - London 1995 [*Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg 1984], 63; Tortorelli Ghidini, *Epimenide a Creta*, cit.; J. Whitley, *Crete*, in K.A. Raafaub - H. van Wees (eds.), *A Companion to Archaic Greece*, Malden (MA) - Oxford - Chichester 2009, 273-93: 273-4; vd. *infra*.



cercato di colorare il ricordo di Epimenide con più decise sfumature “nordiche”, creando il personaggio di Toxaris lo Scita.<sup>12</sup>

Così altri studiosi lo collegano a una tradizione filosofica più complessa, che non rifiuta le connessioni “sciamiche” (meglio però parlare di sapienza catartico-incubatoria di matrice cretese)<sup>13</sup> ma si allarga a comprendere il cosiddetto “Orfismo”<sup>14</sup> e figure come Pitagora, Empedocle, Parmenide.<sup>15</sup> In effetti, il sonno profetico di Epimenide in ambiente pastorale s’inserisce perfettamente nella tradizione greca relativa all’acquisizione di abilità poetiche/profetiche: Epimenide aveva avuto la sua visione in una caverna mentre stava conducendo una pecora per venderla in città, proprio com’era capitato a molti altri poeti o profeti ben noti.<sup>16</sup> Esiodo aveva ricevuto l’ispirazione poetica, che è al contempo veri(dici)tà e abilità artistica, dalle Muse mentre pascolava i propri armenti;<sup>17</sup> Evenio – famoso indovino di Apollonia d’Illiria – si era addormentato mentre sorvegliava una mandria sacra che era stata poi divorata dai lupi, venendo quindi condannato all’accecamento dai suoi concittadini, e ricompensato dagli dèi col dono della profezia;<sup>18</sup> di Zaleuco, il noto legislatore di Locri Epizefirii, si diceva fosse stato un pastore, ispirato nottetempo da Atena;<sup>19</sup> un’iscrizione racconta di come Archiloco di Paro, il

<sup>12</sup> Toxaris sarebbe stato un guaritore scita che avrebbe liberato Atene da una pestilenza; la vicenda (con tutta probabilità una creazione letteraria) è narrata in Luc. *Scyth.* 1-2; cf. M.E. Gorrini, *Toxaris, ó ξένοσ ιατροός*, «Athenaeum» XCI (2003), 435-43.

<sup>13</sup> Cf. Burkert, *Lore*, cit., 150-2; R.F. Willetts, *Cretan Laws and Society*, in J. Boardman - N.G.L. Hammond (eds.), *The Cambridge Ancient History*, III.3 (*The Expansion of the Greek World, Eighth to Sixth Centuries B.C.*), Cambridge 1982<sup>2</sup> [1925], 234-48: 236; Casertano, *Che cosa*, cit., 359-60; sull’importanza delle caverne nei culti cretesi, e poi greci, P. Faure, *Fonctions des cavernes crétoises*, Paris 1964, e Ustinova, *Caves*, cit.

<sup>14</sup> Cf. Bouché-Leclercq, *Divination* II, cit., 99; Diels, *Epimenides*, cit., 395-6; C. Lanzani, *Religione dionisiaca*, Milano 1923, 185ss.; Pugliese Carratelli, *Cadmo*, cit., 365-77, part. 370ss.; Colli, *Sapienza* II, cit., 263ss.; Sourvinou-Inwood, *Reconstructing Change*, cit., 156-9; R.B. Martínez Nieto, *Epiménides y la aura del pensamiento racional*, «Agora. Papeles de Filosofía» XVII (1998), 119-44; S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, I, Bari 2000<sup>3</sup> [1983; 1966], 26; R.B. Martínez Nieto, *Otros poetas griegos próximos a Orfeo*, in A. Bernabé - F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid 2008, 549-76: part. 565-71; J.N. Bremmer, Manteis, *Magic, Mysteries and Mythography: Messy Margins of Polis Religion?*, «Kernos» XXIII (2010), 13-35: 28. Per la connessione fra “sciamicismo”, Orfeo e Orfismo cf. West, *Poemi orfici*, cit., 16-18; A. Fol, *Orphica Magica*, I, Sophia 2004, 166-7.

<sup>15</sup> Cf. P. Kingsley, *Nei luoghi oscuri della saggezza*, Milano 2001 [*In the Dark Places of Wisdom*, Shaftesbury 1999], che colloca esplicitamente Epimenide (pp. 97-8 e 172ss.) e la sua esperienza incubatoria e “sciamiche” (pp. 104ss.) nel solco della tradizione “iatromantica” da lui tracciata focalizzandosi in particolare su Parmenide e la scuola eleatica, con connessioni pitagoriche (*contra*: J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford 2009, 61 n. 37; sugli *iatromanteis* cf. anche M. Vegetti, *Iatromantis. Previsione e memoria nella Grecia antica*, in M. Bettini [a cura di], *I signori della memoria e dell’oblio. Figure della comunicazione nella cultura antica*, Firenze 1996, 65-81). Su una possibile connessione fra Empedocle ed Epimenide (con menzione della “pelle” di quest’ultimo) cf. A. Chitwood, *Death by Philosophy. The Biographical Tradition in the Life and Death of the Archaic Philosophers Empedocles, Heraclitus, and Democritus*, Ann Arbor 2004, 162 n. 85 (e n. 88), e vd. *infra*, a proposito dei *Katharmoi*; su Epimenide e Parmenide anche Detienne, *Maîtres*, cit., 137ss.; su Pitagora vd. *infra*.

<sup>16</sup> La straordinaria lunghezza del suo sonno (assente nelle altre tradizioni) potrebbe essere soltanto la sovrapposizione di un tema folclorico: cf. Dodds, *Irrazionale*, cit., 190; Brillante, *Sogno di Epimenide*, cit., 21 (per la vicenda-base della leggenda cf. P. Young, *Fallen from Time: Rip Van Winkle*, in Id., *American Fiction, American Myth*, University Park [PA] 2000 [1960], 3-23).

<sup>17</sup> Hes. *Th.* 22-3; cf. G. Arrighetti, *Esiodo e le Muse: il dono della verità e la conquista della parola*, «Athenaeum» LXXX (1992), 45-63; Grottanelli, *Parola*, cit., 228-30 (segue paragone con Epimenide); Brillante, *Sogno, ispirazione*, cit., 95ss.; Id., *Sogno di Epimenide*, cit., 14 (comparazione fra Esiodo ed Epimenide). Va notato che secondo Paus. IX 31,5 «i Beoti dicono che Esiodo imparò l’arte divinatoria dagli Acarnani, ed esistono fra le sue opere un poema chiamato “Arte divinatoria” [...] e interpretazioni di prodigi» (su Esiodo *mantis* cf. Grottanelli, *Parola*, cit., 236ss.; sulla mantica acarnana, N. Reggiani, *I manteis della Grecia nord-occidentale*, in L. Breglia - A. Moleti - M.L. Napolitano [a cura di], *Ethne, identità e tradizioni: la “terza Grecia” e l’Occidente*, I, Pisa 2011, 113-37).

<sup>18</sup> Reggiani, *Manteis*, cit., 113-8, con ulteriore bibliografia.

<sup>19</sup> Pind. *Ol.* 10,17-18; cf. G. Camassa, *Il “pastorato” di Zaleuco*, «Athenaeum» 64 (1986), 139-45, con riferimento a tradizioni cretesi.



giambografo arcaico, avesse ricevuto una lira (cioè il dono della poesia) dalle Muse in cambio di una vacca che stava portando alla vendita;<sup>20</sup> Parmenide, infine, aveva descritto nel suo poema filosofico la propria esperienza di viaggio “iniziativo” fra gli dèi – esperienza che è stata accostata a quella di Pitagora, che avrebbe vissuto per tre anni in una grotta (cretese) alla ricerca di ispirazione,<sup>21</sup> così come alle *katabaseis* (“discese” nell’Aldilà) descritte nei testi orfici<sup>22</sup> e persino al famoso mito di Er raccontato nella *Repubblica* di Platone.<sup>23</sup>

La connessione fra Epimenide e la tradizione rappresentata da Pitagora, Parmenide e dai testi orfici della Magna Grecia merita una particolare attenzione, poiché costituisce un importante ponte verso la cultura del testo scritto:<sup>24</sup> in effetti sappiamo che Epimenide avrebbe redatto numerose opere, per lo più poemi epici,<sup>25</sup> e anche se non è affatto chiaro come essi fossero strutturati, alcuni autori antichi attestano come egli usasse recitare almeno parti di essi durante i suoi rituali purificatori. Infatti Strabone ed Eustazio scrivono che egli «compì le purificazioni *per mezzo dei suoi versi*»,<sup>26</sup> e sebbene tali parole possano essere interpretate anche come se egli avesse composto un poema in versi intitolato *Katharmoi*,<sup>27</sup> come Empedocle (vd. *supra*), egli effettivamente *compì reali purificazioni* ad Atene: pertanto avrebbe potuto benissimo recitare i suoi stessi “canti di purificazione” durante le *performance* rituali.<sup>28</sup>

Di che tipo di poemi si trattava? Alcuni studiosi pensano che essi sarebbero potuti iniziare con la storia del suo sogno soprannaturale (in parallelo con quanto sappiamo del poema di

<sup>20</sup> C. Brillante, *Archiloco e le Muse*, «QUCC» 35 (1990), 7-20 (a pp. 12ss. confronto con Esiodo ed Epimenide, ma anche Pindaro ed Eschilo); Grottanelli, *Parola*, cit., 231-2 (a confronto con Esiodo ed Epimenide); Brillante, *Sogno di Epimenide*, cit., 14 (comparazione fra Archiloco ed Epimenide); P. Giannisi, *The Cows and the Poet in Ancient Greece*, in B. Santillo Frizell (ed.), *Pecus. Man and Animal in Antiquity*, Proceedings of the Conference at the Swedish Institute in Rome (September 2002), Rome 2004, 125-8.

<sup>21</sup> W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, Firenze 1961 [*The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1947], 154ss.; W. Burkert, *Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras*, «Phronesis» XIV (1969), 1-30, con esplicito riferimento a Epimenide. Giamblico (*VP* 2,7,4) citava Epimenide fra altri Pitagorici (cf. A. Mele, *Il corpus epimenideo*, in Federico - Visconti, *Epimenide*, cit., 227-78: 228-9).

<sup>22</sup> Sul viaggio di Parmenide come *katabasis* cf. Sassi, *Inizi della filosofia*, cit., 223-5; su Parmenide e le *katabaseis* orfiche: M.M. Sassi, *Parmenide al bivio*, «PP» 43 (1988), 383-96; L. Battezzato, *Le vie dell’Ade e le vie di Parmenide. Filologia, filosofia e presenze femminili nelle lamine d’oro “orfiche”*, «Seminari Romani di Cultura Greca» VIII (2005), 68-99, con riferimento anche al Pitagorismo. Per un nesso fra la poesia orfica e l’iniziazione poetica in sogno, si veda l’episodio del pastore che cantò Orfeo dormendo presso la sua tomba, in Paus. IX 30,10 (Grottanelli, *Parola*, cit., 233-4, a confronto con le storie di Epimenide, Esiodo, Archiloco).

<sup>23</sup> Cf. J.S. Morrison, *Parmenides and Er*, «JHS» 75 (1955), 59-68, che parla di Parmenide come di un «shaman-poet in search of knowledge», e cita Epimenide a p. 60.

<sup>24</sup> Vd. *infra*; su Epimenide e la scrittura cf. duBois, *Out of Athens*, cit., 67 (e già M.P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, Oxford 1949<sup>2</sup> [*Geschichte der griechischen Religion*], 203-4).

<sup>25</sup> *Epē*. Paus. I 14,4 = Epim. 457T4d FGH = 3A8 DK = 8B12 Colli; *Suda* ε2471 (II 370,4 Adler = Epim. 457T2 FGH = 3A2 DK = 8B1 Colli = 2T Bernabé) lo chiama *epopoios*.

<sup>26</sup> τὸν τοὺς καθαρμούς ποιήσαντα διὰ τῶν ἐπῶν Ἐπιμενίδην: Str. X 4,14,7-8; σοφὸν τὸν Ἐπιμενίδην, ὃς καθαρμούς δι’ ἐπῶν ἐποίησε: Eust. *ad Hom. Il.* I 486,26-7; Ἐπιμενίδης ὁ ποιήσας δι’ ἐπῶν καθαρμούς: Eust. *ad Dion.Per.* 88,17 Müller.

<sup>27</sup> A. Bernabé ha seguito questa interpretazione nel pubblicare tali testimonianze come I.54T nei suoi *Poetae Epici Graeci*, e in effetti la *Suda* (*loc.cit.*) riporta che egli ἔγραψε [...] Καθαρούς.

<sup>28</sup> Cf. Заїков, *Эпименид*, cit., 119, che traduce gli *epē* eusebiani come «екзаметриов», “esametri”. Per arcaici oracoli esametrici cf. J. Svenbro, *Storia della lettura nella Grecia antica*, Roma - Bari 1991 [*Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris 1988], 139. Diversamente Casertano, *Che cosa*, cit., 371, che intende “purificazione” «in un senso etico» e interpreta il διὰ τῶν ἐπῶν come una sorta di poesia riformatrice-moralista. Ho ultimamente approfondito tale questione in una relazione presentata al V Incontro sulle Religioni del Mediterraneo Antico “*Mythos. Costruzione e percezione dei racconti tradizionali nel Mediterraneo antico*” (Velletri 11. 06. 2015), intitolata *Profezie sul passato: la funzione poetica dei miti cosmo-teogonici nelle performance rituali*; rimando alla futura pubblicazione negli Atti del convegno per una più puntuale discussione del tema.



Parmenide),<sup>29</sup> e Jacoby ha proposto di identificare i *Katharmoi* di Epimenide con una raccolta di *Chrēsmoi* (“oracoli”) che veniva attribuita al *mantis*,<sup>30</sup> e che Diels aveva identificato con una *Teogonia* a lui ugualmente ascritta.<sup>31</sup> Sappiamo dell’esistenza di antiche rappresentazioni di soggetto teogonico connesse alla (ri)fondazione di un ordine sociale o civico: non solo nell’antico Vicino Oriente,<sup>32</sup> ma anche nella stessa Grecia arcaica, come nell’*Inno omerico a Hermes*, in cui la teogonia cantata dal protagonista è un magico suggello alla (ri)creazione del nuovo ordine divino per mezzo della divisione e distribuzione della carne sacrificale.<sup>33</sup> Qui, una situazione di *akosmia* (disordine) – la disputa tra i fratelli Apollo e Hermes – è superata attraverso la fondazione di un nuovo *kosmos*, una nuova distribuzione di *timai* (è questo del resto il senso intrinseco del canto recitato, *nomos*),<sup>34</sup> e l’esatto significato del verbo usato in riferimento alla *performance* di Hermes, *krainō* (solitamente tradotto come “cantare”), è “compiere, realizzare”,<sup>35</sup> perché una teogonia è il racconto della primissima distribuzione di *timai*, la fondazione del primo *kosmos*, lo stesso universo, che infinitamente si riproduce nell’ordine umano e civico.<sup>36</sup>

<sup>29</sup> Alcune fonti sottolineano in modo sospetto che, una volta giunto ad Atene, egli raccontò agli Ateniesi della sua avventura nel sonno (Max.Tyr. 10,1a e 38,3b; cf. Casertano, *Che cosa*, cit., 365). Se egli era già rinomato, tanto che gli Ateniesi avevano pensato a lui come purificatore adatto alla loro necessità (cf. Tortorelli Ghidini, *Epimenide a Creta*, cit., 76), non vi sarebbe stata alcuna ragione di raccontar loro nuovamente tale storia, se non fosse stata parte del poema che usava cantare durante i riti: «la sua teogonia, quindi, è da intendersi come il racconto di un’esperienza diretta» (Colli, *Sapienza II*, cit., 270). Questo fatto trova un parallelo nel poema di Parmenide, che inizia proprio con la storia della sua visione celeste; inoltre, secondo Brillante, *Sogno di Epimenide*, cit., 18, la stessa tradizione relativa all’incontro dell’Eleate con la dea «probabilmente [...] si formò sulla base di un’opera attribuita a Epimenide, nella quale era narrato l’incontro del futuro poeta con le divinità»: «la leggenda biografica epimenidea [...] probabilmente traeva spunto da affermazioni ricorrenti nel proemio di un’opera attribuita al poeta, che] utilizzava un modello già autorevole come il proemio della Teogonia esiodea». Se dunque la storia del sogno era raccontata da Epimenide in forma poetica (i cosiddetti *Katharmoi*) durante i rituali purificatori, anche il “paradosso” dei “Cretesi mentitori”, che trova un parallelo nella Teogonia esiodea ma anche nella famosa invettiva di Eraclito (fr. 1 DK) contro gli Efesi e che verosimilmente apparteneva al discorso di una delle dee incontrate da Epimenide (cf. N. Reggiani, *Il “paradosso” di Epimenide: come una citazione può creare un falso originale*, «Parole Rubate» X [2014], 125-32), apparirebbe alla medesima tradizione (vd. *infra*).

<sup>30</sup> Hier. in *Ti.* 7,606 Migne; «es sind χρησμοί der Form nach, aber ihr Zweck ist kathartisch» (Jacoby, *FGH IIIb Komm./Text*, 320-1). Un riferimento a questi oracoli in forma epica anche in S. Dušanić, *Épiménide le Cnossien et les thèmes historico-politique des Lois de Platon. À propos de l’inscription IG, II2, 4968*, «Epigraphica» LIII (1991), 25-57: 36.

<sup>31</sup> H. Diels, *Epimenides*, cit., 395-6; cf. L. Breglia Pulci Doria, *Osservazioni sulla Teogonia di Epimenide*, in Federico - Visconti, *Epimenide*, cit., 279-311: 289; Brillante, *Sogno di Epimenide*, cit., 34; sull’identificazione fra *chrēsmoi*, *Katharmoi* e *Teogonia* cf. anche Mele, *Corpus*, cit., 238-40; West, *Poemi orfici*, cit., 60, pensa che anche il poema *Nascita dei Cureti e dei Coribanti* attribuito a Epimenide da D.L. I 111 andrebbe identificato con la sua *Teogonia*. Il contesto del frammento dei “Cretesi mentitori” (vd. *supra*) si adatta benissimo allo sfondo cretese di ciò che sappiamo della Teogonia epimenidea (Mele, *Corpus*, cit., 233ss., part. 236 e 251ss.; M. Tortorelli Ghidini, *Epimenide e la teogonia cretese*, «AION(filol)» XXII [2000], 79-95; Tortorelli Ghidini, *Epimenide a Creta*, cit., con le caute osservazioni di F. Condello, recensione a *La letteratura pseudepigrafa nella cultura greca e romana*. Atti di un Incontro di studi [Napoli, 15-17 gennaio 1998], a cura di G. Cerri, Napoli 2000, «Eikasmós» XII [2001], 418-27: 420-1), sui cui frammenti superstiti cf. Martínez Nieto, *Epiménides*, cit., 124ss.; A. Bernabé, *La Teogonia di Epimenide. Saggio di ricostruzione*, in Federico - Visconti, *Epimenide*, cit., 195-216; Breglia, *Teogonia*, cit., 295ss.; Mele, *Corpus*, cit., 246 ss.

<sup>32</sup> Cf. J. Bidmead, *The Akītu Festival: Religious Continuity and Royal Legitimation in Mesopotamia*, Piscataway (NJ) 20042 [2002], 59ss.

<sup>33</sup> W. Burkert, *Sacrificio-sacrilegio: il “trickster” fondatore*, in C. Grottanelli - N.F. Parise (a cura di), *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma - Bari 1988, 163-75 [«StudStor» XXV (1984), 835-45], 168; Grottanelli, *Parola*, cit., 248ss.; Reggiani, *Giustizia cosmica*, cit., 239-41.

<sup>34</sup> Sul *nomos* come “distribuzione orale” e dunque “recitazione” cf. Svenbro, *Storia della lettura*, cit., 161.

<sup>35</sup> Detienne, *Maîtres*, cit., 16 e 53-4; Grottanelli, *Parola*, cit., 248-50; Reggiani, *Giustizia cosmica*, cit., 240.

<sup>36</sup> Cf. M. Eliade, *Il mito dell’eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Bologna 1975<sup>2</sup> [1968; *Le mythe de l’éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris 1949], part. 35-8.



È perciò verosimile che Epimenide, «den sacralen Neugründer Athens»<sup>37</sup>, avesse recitato una *Teogonia* composta da lui stesso nel contesto performativo di un rito finalizzato a ri-stabilire un *kosmos* equilibrato in una città contaminata.<sup>38</sup> Egli era, infatti, capace di «realizzare ciò che sapeva sarebbe avvenuto», come notava Apuleio,<sup>39</sup> e questo coincide perfettamente con la principale abilità riconosciuta a Epimenide quale *mantis*: la “profezia sul passato”, vale a dire la capacità di individuare le vere cause dei problemi e di risolverli adeguatamente.<sup>40</sup> Egli aveva compreso che la vera causa dei problemi di Atene non era una famiglia maledetta, ma una crisi più generale, tanto sociale quanto civica, e aveva cercato di risolverla promuovendo un nuovo ordine, modellato su quello cosmico cantato nella sua *Teogonia*, e prefigurante quello che avrebbe tentato di praticare, di lì a poco, Solone. Possiamo così ritenere, seguendo l'autorevole opinione di Martin West, che Epimenide scrisse «un tipo particolare di poema epico che potremmo chiamare “mantico” o “mantico-sciamanistico”»,<sup>41</sup> contenente non profezie su eventi futuri ma una teogonia presentata nei termini di una rivelazione oracolare.<sup>42</sup>

## 2. *La pelle di Epimenide e la raccolta di testi oracolari ad Atene*

Il lungo sonno di Epimenide divenne ben presto proverbiale, ma è attestato anche un altro detto, più curioso, concernente la sua figura, la sua sorte *post mortem*: «what became of Epimenides after his death remains in some ways the strangest aspect of his long career».<sup>43</sup> La tarda raccolta di proverbi di Diogeniano (II sec. d.C.) menziona l'enigmatica frase τὸ Ἐπιμενίδειον δέσμα («la pelle di Epimenide»: 8,28), spiegandola con ἐπὶ τῶν ἀποθέτων («[si dice] di cose segrete/nascoste»), e, in modo ancora più criptico, κατέκειτο γὰρ παρὰ τῆ Λακεδαίμονι τοῦτο («era infatti conservata dagli Spartani»). Il lessico bizantino *Suda* (ε 2471, s.v. Ἐπιμενίδης), riportando il medesimo detto (καὶ παροιμία τὸ “Ἐπιμενίδειον δέσμα”, ἐπὶ τῶν ἀποθέτων), racconta la storia completa: τελευτήσαντος δὲ αὐτοῦ, πόρρω χρόνων τὸ δέσμα εὐρήσθαι γράμμασι κατάκτυκτον («molto tempo dopo la sua morte, la sua pelle fu trovata ricoperta di *grammata*, i.e. lettere or segni»). Non si fa menzione, qui, di Sparta, ma sappiamo che si pensava che Epimenide fosse stato sepolto colà (vd. *infra*), e questo dovrebbe dunque essere il senso delle parole di Diogeniano. Il proverbio è attestato anche da un paremiografo bizantino, Apostolio (XV sec.: Ἐπιμενίδειον δέσμα [7,73] ἐπὶ τῶν ἀποθέτων),

<sup>37</sup> Diels, *Epimenides*, cit., 392.

<sup>38</sup> Sul rapporto fra musica (poetica e mantica) e armonia cosmico-civica, in relazione alla *Teogonia* di Epimenide, cf. Scarpi, *Grande sonno*, cit., 25-6; sul potere della performance rituale come evocazione di continuità fra passato e presente, cf. B. Kowalzig, *Singing for the Gods. Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford 2007, 43ss.

<sup>39</sup> Apul. *Apol.* 27 (= Epim. 457T3b FGH = 3A6a DK = 8B15 Colli): *quasi facere etiam sciant quae sciant fieri*, in riferimento anche a Orfeo, Pitagora, Empedocle.

<sup>40</sup> Aristot. *Rhet.* 1418a; *schol. ad Aristot. Rhet.* 252; cf. A. Brelich, *Gli eroi greci*, Roma 1958, 202; Mazzarino, *Pensiero storico I*, cit., 29-37; Casertano, *Che cosa*, cit., 375-6; M. Catarzi, *Epimenide e il tempo*, in Federico - Visconti, *Epimenide*, cit., 315-56: 329ss.; Tortorelli Ghidini, *Epimenide a Creta*, cit., 75; Vernant, *Mito e pensiero*, cit., 111-2; Zaïkov, *Ἐπιμενίδης*, cit., 117; Brillante, *Sogno di Epimenide*, cit., 24; in generale su questa tipologia divinatoria S. Iles Johnston, *Ancient Greek Divination*, Malden (MA) - Oxford - Chichester 2008, 121-5. Sul nesso fra teogonia e profezia sul passato cf. G. Arrighetti, *Fra purificazioni e produzione letteraria. La Teogonia di Epimenide*, in Federico - Visconti, *Epimenide*, cit., 217-25: 220-2, e Martínez Nieto, *Otros poetas*, cit., 568.

<sup>41</sup> Brillante, *Sogno di Epimenide*, cit., 34.

<sup>42</sup> West, *Poemi orfici*, cit., 59.

<sup>43</sup> DuBois, *Out of Athens*, cit., 67.



ma erroneamente spiegato con riferimento alla lunga vita e all'altrettanto lungo sonno di Epimenide (οὗτος γὰρ ὁ Ἐπιμενίδης ἔζηεν ἑκατὸν πεντήκοντα ἔτη, τὰ δὲ ἕξ ἐκάθευδε) – il che non dà molto senso, analogamente alla testimonianza dello (pseudo) Esichio Illustrio, che nel *Περὶ πῶν ἐν παιδείᾳ διαλαμψάντων* (compilazione da Diogene Laerzio e *Suda* datata tra X e XIII sec.), dopo un riferimento alla capacità di Epimenide di uscire e rientrare nel corpo in spirito, riporta: τελευτήσαντος δὲ αὐτοῦ, τὸ δέρμα εὐρέθη γράμμασι κατάκτικτον (fr. 7,344-5).

Sono state fornite, naturalmente, diverse spiegazioni a questo misterioso fatto: del tutto isolato, sir Walter Ramsay, evidentemente disturbato dalla prosaicità del riferimento alla pelle, aveva pensato di emendare la lezione dei proverbi facendola diventare δέρογμα, lo “sguardo” indagatore di Epimenide<sup>44</sup> – ma sembra che a parte lui nessuno abbia più rifiutato l'autenticità del riferimento. Peculiare è la proposta avanzata marginalmente da Keaveney e Madden, che obliando completamente il dato dei “segni” iscritti sulla pelle suppongono che questa fosse stata conservata dai re spartani secondo il privilegio che assegnava loro la pelle delle vittime sacrificali, figurando dunque una sorta di “sacrificio umano”<sup>45</sup> – come poi ipotizzato anche da Hughes nel suo studio sui sacrifici umani nell'antica Grecia.<sup>46</sup> Senza invece perdere di vista l'informazione più significativa, quella dei *grammata* («Much of the strangeness of Epimenides resides in this tattooed skin»),<sup>47</sup> gli studiosi che seguono la teoria “sciamanica” pensano che il riferimento sarebbe a tatuaggi – una pratica assai comune presso i “barbari”, soprattutto i Traci, e in particolare un segno distintivo degli sciamani, come suggelli di consacrazione o iniziazione, in qualche modo equivalenti al marchio di possesso di una divinità.<sup>48</sup> Ma nessuno – a quanto mi risulta – ha messo in evidenza l'intrinseca contraddizione di siffatta spiegazione: qualsiasi tatuaggio “distintivo” (che sia “sigillo” religioso, usanza etnografica, o persino segnale di proprietà)<sup>49</sup> avrebbe dovuto essere ben visibile al fine di espletare la propria funzione “esibitiva”: ad esempio, lo sciamano tracio (e pitagorico) Zalmoxis portava un tatuaggio magico sulla propria fronte, il padre di Bione di Boristene era stato marchiato sul volto, e le menadi tracie dipinte su svariati vasi mostrano molto chiaramente i propri tatuaggi distintivi.<sup>50</sup> Al contrario, quelli sulla pelle di Epimenide dovevano

<sup>44</sup> Ramsay, *Asiatic Elements*, cit., 32 (su questa singolare figura di studioso cf. Lehnus, *Lettera*, cit., 453ss.).

<sup>45</sup> A. Keaveney - J.A. Madden, *Phthiriasis and Its Victims*, «SO» LVII (1982), 87-99: 92 con nn. 37-8 a pp. 97-8. Sembra convinto che si trattasse di una vera pelle anche M. Munn, *The Mother of the Gods, Athens, and the Tyranny of Asia. A Study of Sovereignty in Ancient Religion*, Berkeley - Los Angeles 2006, 48 n. 128, che ugualmente non fa menzione dei “segni” iscritti.

<sup>46</sup> D.D. Hughes, *Human Sacrifice in Ancient Greece*, London - New York 1991, 117-8.

<sup>47</sup> DuBois, *Out of Athens*, cit., 68.

<sup>48</sup> Scarpi, *Grande sonno*, cit., 33; anche N. Richer, *Les éphebes. Études sur l'histoire et sur l'image de Sparte (VIIIe-IIIe siècle avant Jésus-Christ)*, Paris 1998, 239; Casertano, *Che cosa*, cit., 362 n. 22. Consacrazione: Tortorelli Ghidini, *Epimenide a Creta*, cit., 70 n. 140; Dodds, *Irrazionale*, cit., 190 con n. 44 a p. 213; Ustinova, *Caves*, cit., 181. Iniziazione: Brillante, *Sogno di Epimenide*, cit., 32; cf. J.P. Brown, *Israel and Hellas*, II, Berlin 2000, 180. Un cursorio riferimento a «Epimenides' tattooed body» in relazione a pratiche tatuatorie dei guerrieri in età arcaica si trova in N. Papalexandrou, *The Visual Poetics of Power: Warriors, Youths, and Tripods in Early Greece*, Oxford 2005, 167 con n. 101 a p. 184, mentre duBois, *Out of Athens*, cit., 57-71, si concentra sul carattere straniante, anormalizzante, «freakish», della pelle tatuata.

<sup>49</sup> Cf. U. Fantasia, *ΑΣΤΙΚΤΟΝ ΧΩΡΙΟΝ*, «ASNP» VI (1976), 1165-75; C.P. Jones, *Stigma: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity*, «JRS» LXXVII (1987), 139-55; *Id.*, *Stigma and Tattoo*, in J. Caplan (ed.), *Written on the Body: The Tattoo in European and American History*, Princeton (NJ) 2000, 1-16; L. Renaut, *Marquage corporel et signation religieuse dans l'Antiquité*, PhD Diss., I, Paris 2004 [URL: <http://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00275245>], 357ss.; F. Condello, *Corpus loquens. Marchi, ferite, tatuaggi (e altri promemoria) in Grecia antica*, in E. Menetti (a cura di) *Griseldaonline. Una rivista letteraria nell'era digitale*, Bologna 2008, 93-113.

<sup>50</sup> Cf. Dodds, *Irrazionale*, cit., 213 n. 44. Bione: D.L. IV 46; Zalmoxis “sciamano”: Porph. *VP* 15; cf. M. Eliade, *Zalmoxis*, «HR» XI (1972), 257-302.



essere nascosti o segreti («segni che non dovevano essere esibiti»),<sup>51</sup> come notava il proverbio:<sup>52</sup> senza contare che, dal momento che i termini più comuni con cui in greco si alludeva ai tatuaggi erano *stigmata/stizein*,<sup>53</sup> per alludere a quelli sarebbe bastato l'attributo *katastiktos*, senza la specificazione *γοάρματι*.

Acquista così preminenza l'ipotesi, già avanzata da Bouché-Leclercq e Diels<sup>54</sup> e seguita da molti altri,<sup>55</sup> che la “pelle di Epimenide” costituisse una fantasiosa allusione a un supporto

<sup>51</sup> Brillante, *Sogno di Epimenide*, cit., 32.

<sup>52</sup> Un'interpretazione alternativa di ἀποθέτων è fornita da H. von Staden, *The Discovery of the Body: Human Dissection and Its Cultural Contexts in Ancient Greece*, «Yale Journal of Biology and Medicine» LXV (1992), 223-41: 239 n. 29: «If however, one takes *apotheton* in the account by the *Suda* (loc. cit.) to be the genitive of *apothetai*, i.e., the 'precipitous place' by Mount Taygetus into which the Spartans (who are, after all, the keepers of the 'skin of Epimenides') threw their misshapen children immediately after birth (*Plutarch: Life of Lycurgus* 16), the 'skin of Epimenides' becomes a very different kind of repository»; non è però chiaro in che modo Epimenide potrebbe essere connesso al Monte Taygeto, almenoché non si dia credito all'ipotesi di Zaïkov, *Ἐπιμενίδης*, cit., 125-7, secondo cui una generica profezia epimenidea riguardante una sconfitta futura (più tardi reinterpretata alla luce della sconfitta spartana a Orcomeno: vd. *infra*) avrebbe dato inizio alla pratica spartana dei sacrifici dei bambini. Anche lo studioso russo suggerisce la stessa interpretazione per ἀποθέτων, mentre Casertano, *Che cosa*, cit., 361 con n. 18, sembra cogliere un qualche nesso fra le “cose nascoste” cui allude il proverbio e il periodo di vita appartata che, secondo alcune fonti di D.L. I 112, Epimenide avrebbe condotto in alternativa al lungo sonno.

<sup>53</sup> Cf. Fantasia, *ΑΣΤΙΚΤΟΝ*, cit.; Jones, *Stigma and Tattoo*, cit.. Se a volte si è verificata un'estensione semantica dello *stizein* alla «concreta apposizione di γοάρματα sulla stele» (Fantasia, *ΑΣΤΙΚΤΟΝ*, cit., 1168), nel caso dei cippi ipotecari ateniesi in cui la situazione dei beni ipotecati è assimilata metaforicamente alla servitù («è impossibile separare i termini che fanno perno su στίζειν da fatti e situazioni inerenti alla condizione servile»: *ibid.*, 1169), appare evidente che dei “marchi” epimenidei si volesse rendere evidente l'essere non tanto tatuaggi più o meno sciamanici, bensì lettere, scrittura. Un confronto con il problematico πολυγοάρματος riferito ai Sami nei *Babilonesi* di Aristofane (fr. 71 Kassel-Austin = 64 Kock) è infruttuoso, a causa delle difficoltà interpretative del termine, che potrebbe riferirsi tanto alla marchiatura di prigionieri o schiavi quanto alle lettere dell'alfabeto ionico (*ibid.*, 1172-3).

<sup>54</sup> Bouché-Leclercq, *Divination* II, cit., 101 con n. 2; Diels, *Epimenides*, cit., 399 n. 3. Secondo il primo, in verità, il riferimento alla pelle sarebbe stato inizialmente una “rozza” metafora riferita al ricordo dell'iniziazione, poi intesa in senso letterale («A la peau d'Épiménide, les Spartiates ajoutèrent celles de Phérécyde et d'Anthès [vd. *infra*] [...], c'est-à-dire des manuscrits également sur peau»).

<sup>55</sup> Per esempio: F. Susemihl, *Excursus I: Epimenides*, in F. Susemihl - R.D. Hicks (ed.), *The Politics of Aristotle. A Revised Text, Books I-V*, London 1894, 204-5: 205; H. Demoulin, *Épiménide de Crète*, Bruxelles 1901, 69; A. Griffiths, *Was Kleomenes Mad?*, in A. Powell (ed.), *Classical Sparta. Techniques Behind Her Success*, Norman (OK) - London 1989, 51-78: 68-9; N. Robertson, *Festivals and Legends: The Formation of Greek Cities in the Light of Public Ritual*, Toronto 1992, 193; J.N. Bremmer, *The Skins of Pherekydes and Epimenides*, «Mnemosyne» XLVI (1993), 234-5: 235; *Id.*, *The Status and the Symbolic Capital of the Seer*, in R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm 1996, 97-109: 104; Casertano, *Che cosa*, cit., 363 n. 22; Zaïkov, *Ἐπιμενίδης*, cit., 124 e 128; Chitwood, *Death by Philosophy*, cit., 172 n. 85; I. Kovaleva, “Ἐπιμενίδου κόζα”, *или чем болел Ферекид?* (*The “Epimenides’ Skin” and Leather Scrolls – The Oldest Media of Writing in Ancient Greece*), «Zbornik Matice Srpske za Klasične Studije» VIII (2006), 37-41; R. Koch Piettre, *Épistémologie et historiographie des sciences des religions*, «Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études – Section des Sciences Religieuses» CV (2008), 351-6: 352; J.N. Bremmer, *From Holy Books to Holy Bible: An Itinerary from Ancient Greece to Modern Islam via Second Temple Judaism and Early Christianity*, in M. Popović (ed.) *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Leiden 2010, 327-60: 329; Bremmer, *Manteis*, cit., 15. Svenbro, *Storia della lettura*, cit., 151-60, accetta letteralmente il dato della pelle iscritta, ritenendo che gli oracoli esametrici di Epimenide sarebbero stati scritti sulla sua stessa pelle non separata dal cadavere, rendendo il suo corpo parlante anche dopo la morte, a eterna e immutabile garanzia della trasmissione: nelle parole di von Staden, *Discovery of the Body*, cit., 228 (che segue l'idea di Svenbro), «Epimenides' inscribed skin thus remains behind in perpetuity to ensure the integrity of his verbal magic beyond the rupture of death; his skin efficaciously represents the order implicit in his sacred oracles; his dead skin, preserved whole, becomes his eternally sound, unfragmented, immortal text». All'idea di Svenbro si rifanno anche Richer, *Éphores*, cit., 238; T. Glaraki, *Language and Writing*, in A.-F. Christidis (ed.), *A History of Ancient Greek. From the Beginnings to Late Antiquity*, Cambridge 2001, 193-6: 195; Dillery, *Chresmologues*, cit., 182-3 (che la sviluppa nel senso della garanzia scritta contro eventuali falsificazioni: «The *mantis* becomes himself the repository of his authentic prophecies regarding the future. In Epimenides' case, there could be no argument about whether an oracle was a later, forged



scrittorio, verosimilmente pelle (animale), presumibilmente contenente una raccolta di testi sacri (e segreti) del *mantis* cretese, «no doubt oracular in nature»,<sup>56</sup> eventualmente sepolta con lui e rinvenuta tempo dopo la sua morte. L'uso di fogli (o rotoli) di pelle (o pergamena) come materiale scrittorio è ben attestato, prima della diffusione del papiro, in tutto l'antico Mediterraneo orientale,<sup>57</sup> e ad Atene esso sembra essere legato in modo particolare ai poemi omerici raccolti sotto la tirannide dei Pisistratidi per scopi propagandistici<sup>58</sup> e probabilmente trascritti su tali fogli di tradizione ionica.<sup>59</sup>

I tiranni ateniesi erano molto interessati a raccolte scritte anche di testi oracolari, che non esitavano a sfruttare anche a fini propagandistici.<sup>60</sup> Erodoto descrive Ippia come particolarmente versato negli oracoli<sup>61</sup> e racconta la famosa espulsione di Onomacrito, incaricato da Ipparco di redigere l'«edizione» degli oracoli del mitico indovino Museo e scoperto mentre li falsificava.<sup>62</sup> È

---

addition»); Iles Johnston, *Divination*, cit., 138; duBois, *Out of Athens*, cit., 68-9; A. Hollman, *The Master of Signs: Signs and the Interpretation of Signs in Herodotus' Histories*, Cambridge (MA) - London 2011, 229 n. 45 (in parallelo al messaggio inviato da Istieo ad Aristagora di Mileto, fatto tatuare sulla testa di uno schiavo, secondo Hdt. V 35,3); Martin, *Cretean Homers*, cit., 13. Catarzi, *Epimenide*, cit., 331-2, legge in senso metaforico la pelle iscritta come immagine dell'insegnamento di Epimenide lasciato in eredità ai posteri, come già M.-C. Leclerc, *Epiménide sans paradoxe*, «Kernos» V (1992), 221-33: 224.

<sup>56</sup> Dillery, *Chresmologues*, cit., 182.

<sup>57</sup> Cf. già Hdt. V 58 sull'uso ionico di pelli di capra e pecora (*diphtherai*) prima del papiro, e D.S. II 32,4 sull'uso persiano delle pelli per le cronache ufficiali. Fra gli studi moderni cf. almeno R.R. Johnson, *The Role of Parchment in Greco-Roman Antiquity*, Ann Arbor 1969 [Diss. Los Angeles 1968]; R. Reed, *Ancient Skins, Parchments and Leathers*, London - New York 1972; Burkert, *Orientalizing Revolution*, cit., 29-33; L. Del Corso, *Materiali per una protostoria del libro e delle pratiche di lettura nel mondo greco*, «S&T» I (2003), 5-78: 10; H. Blanck, *Il libro nel mondo antico*, ed. it. a cura di R. Otranto, Bari 2008 [Das Buch in der Antike, München 1992], 86-8; J. Irigoin, *Il libro greco dalle origini al Rinascimento*, Firenze 2009 [Le livre grec des origines à la Renaissance, Paris 2001], 8. Sull'equivalenza *diphthera* = *derma* vd. Hsch. δ 1991 (s.v. διφθέρα).

<sup>58</sup> Sul supporto scrittorio dei poemi omerici cf. J. Irigoin, *Homère, l'écriture et le livre*, «Europe» LXXIX/865 (mai 2001), 8-19, e Irigoin, *Il libro greco*, cit., 9. Sulle «interpolazioni» omeriche vale la pena di citare almeno U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Homerische Untersuchungen*, Berlin 1884 [rist. Triesenberg 1991], 235-66; T.W. Allen, *Homer: the Origins and Transmission*, Oxford 1924, 226-38; J.A. Davison, *Peisistratus and Homer*, «TAPhA» LXXXVI (1955), 1-21; A. Aloni, *L'intelligenza di Ipparco. Osservazioni sulla politica dei Pisistratidi*, «QS» XIX (1984), 109-48, 120ss.; A. Schnapp-Gourbeillon, *Homère, Hipparque et la bonne parole*, «Annales ESC» XLIII (1988), 805-21; G. Nagy, *Homeric Questions*, «TAPhA» CXXII (1992), 17-60: 47-51; H.A. Shapiro, *Hipparchos and the Rhapsodes*, in C. Dougherty - L. Kurke (eds.), *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*, Cambridge 1993, 92-107; L. De Libero, *Die Archaische Tyrannis*, Stuttgart 1996, 115-6 e 129-30; M.L. West, *The Invention of Homer*, «CQ» XLIX (1999), 364-82: 380-2; S.R. Slings, *Literature in Athens, 566-510 BC*, in H. Sancisi-Weerdenburg (ed.), *Peisistratos and the Tyranny: A Reappraisal of the Evidence*, Amsterdam 2000, 57-77; M.L. West, *Studies in the Text and Transmission of the Iliad*, München - Leipzig 2001, 179-81; A. Aloni, *Da Pilo a Sigeo. Poemi, cantori e scrivani al tempo dei Tiranni*, Alessandria 2006, part. 93-108ss.

<sup>59</sup> Irigoin pensava che i Pisistratidi avessero acquistato tali rotoli in pelle dagli Omeridi di Chio, ma cf. N. Reggiani, *Dalla magia alla filologia: documenti su libri e biblioteche nell'Antichità*, «Papyrotheke» I (2010), 97-135 [URL: <http://dspace.unipr.cilea.it/handle/1889/1753>]: 110-1.

<sup>60</sup> Hdt. V 90 e 93; cf. R. Crahay, *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris 1956, 13-14 e 257-8; H.A. Shapiro, *Oracle-Mongers in Peisistratid Athens*, «Kernos» III (1990), 335-45; R. Baumgarten, *Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen*, Tübingen 1998, 60-1; N. Maurizi, *A proposito di oracoli e manifestazioni prodigiose nel racconto erodoteo sulla tirannide pisistratide*, in A.M. Biraschi - P. Desideri - S. Roda - G. Zecchini (a cura di), *L'uso dei documenti nella storiografia antica*, Napoli 2003, 205-31: 209ss.; Dillery, *Chresmologues*, cit., 186-92. La scrittura di testi profetici era un'altra pratica comune nell'antico Vicino Oriente (cf. C. Grottanelli, *Profezia e scrittura nel Vicino Oriente*, «La Ricerca Folklorica» V [1982], 57-62); sui libri «sacri» oracolari in Grecia arcaica cf. Bremmer, *Holy Books*, cit., 329ss.

<sup>61</sup> «Conosceva gli oracoli più esattamente di ogni altro uomo» (Hdt. V 93); cf. Dillery, *Chresmologues*, cit., 188-9.

<sup>62</sup> Hdt. VII 6,3-4; cf. Shapiro, *Oracle-Mongers*, cit., 336-7; Bremmer, *Seer*, cit., 104-5; Maurizi, *Oracoli*, cit., 219-22; Dillery, *Chresmologues*, cit., 189-92. Curiosamente, A. Busine, *Gathering Sacred Words. Collections of Oracles from Pagan*



probabile che, prima di lui, lo stesso compito fosse stato portato avanti da Anfilito, l'indovino acarnano che Pisistrato aveva incontrato nel 546 a.C. subito prima del suo terzo tentativo di assumere il potere, e che Erodoto chiama *chrēsmologos*, vale a dire "raccoglitore" (o "interprete") di oracoli.<sup>63</sup> È assai verosimile che il *logion* che prescriveva la purificazione di Delo, seguito da Pisistrato, appartenesse a tale raccolta.<sup>64</sup>

Si trattava probabilmente di un'antologia dei detti dei *manteis* più famosi, come Museo e Bacide,<sup>65</sup> ed era conservata in un tempio sull'Acropoli.<sup>66</sup> Sarebbe strano se non vi fosse stato incluso nulla di Epimenide: fra tutti i *manteis* attivi ad Atene, «to judge from the wealth of ancient references to him, he was one of the most beloved»,<sup>67</sup> cosicché se egli realmente avesse scritto qualche tipo di poema mantico, quest'ultimo sarebbe stato compreso (almeno parzialmente) in tale raccolta.<sup>68</sup> La scrittura non era una pratica comune nella religione greca, e i soli esemplari di "libri sacri" (*hierai bibloi*) erano prevalentemente connessi all'Orfismo:<sup>69</sup> ad esso, in effetti, erano variamente collegati tanto Museo e Bacide quanto Pisistrato,<sup>70</sup> come del resto, abbiamo visto *supra*, lo stesso Epimenide. Inoltre, oracoli (delfici) su fogli pergamenacei sono ben attestati ancora da Euripide, fr. 627 Kannicht: εἰς τὴν γὰρ εἰς διφθέρα μελεγγραφεῖς / πολλῶν γέμουσαι Λοξίου γηρυμάτων, «vi sono pelli iscritte in nero, piene di molte parole di Lossia [= Apollo]».<sup>71</sup>

---

*Sanctuaries to Christian Books*, in R.M. Piccione - M. Perkams (eds.), *Selecta Colligere II. Beiträge zur Technik des Sammelns und Kompilierens griechischer Texte von der Antike bis zum Humanismus*, Alessandria 2005, 39-55: 40, dopo aver notato che nessun indovino d'età classica produsse una raccolta di scritti oracolari, fa risalire «the oldest collection of oracles known to us» a Eraclide Pontico.

<sup>63</sup> Hdt. I 62,4; cf. Crahay, *Littérature oraculaire*, cit., 253-4. Ho già avuto modo di discutere questa ipotesi in Reggiani, *Manteis*, cit., 122-4; Maurizi, *Oracoli*, cit., 216, pensa che l'oracolo di Anfilito facesse parte «di quelle raccolte oracolari di cui i tiranni sembrano aver fatto uso». Dopo Onomacrito questo ruolo venne forse ricoperto da Simonide di Ceo: cf. Svenbro, *Storia della lettura*, cit., 168 n. 34. Sulla distinzione fra *chrēsmologos* e *mantis* cf. almeno Baumgarten, *Heiliges Wort*, cit., 38ss., e Dillery, *Chresmologues*, cit., 168-72 (186-7 su Anfilito). Un'altra interpretazione di Anfilito *chrēsmologos* in Bouché-Leclercq, *Divination II*, cit., 108.

<sup>64</sup> Hdt. I 64,2; cf. Parker, *Athenian Religion*, cit., 87ss.; Dillery, *Chresmologues*, cit., 187; vd. *infra*. Sulla forma plurale (ἐκ τῶν λογίων) per il singolare cf. J.E. Powell, *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge 1960 [1938], s.v. Λόγιον. Sulla distinzione fra *logia* e *chrēsmoi* cf. U. Fantasia, *Tucidide: La Guerra del Peloponneso, libro II*, Pisa 2003, 242-4. Sull'appartenenza alla raccolta, cf. Crahay, *Littérature oraculaire*, cit., 86-7; Maurizi, *Oracoli*, cit., 217-8; *contra*, Shapiro, *Oracle-Mongers*, cit., 339, pensa a un responso delfico.

<sup>65</sup> Cf. Shapiro, *Oracle-Mongers*, cit., 338-9; L. Prandi, *Considerazioni su Bacide e le raccolte oracolari greche*, in M. Sordi (ed.), *La profezia nel mondo antico*, Milano 1993, 51-62; Baumgarten, *Heiliges Wort*, cit., 48-52; H. Bowden, *Oracles for Sale*, in *Herodotus and His World. Essays from a Conference in Memory of G. Forrest*, Oxford 2003, 256-74: 264-5; Dillery, *Chresmologues*, cit., 178-81. Su Bacide cf. anche Bouché-Leclercq, *Divination II*, cit., 105ss.

<sup>66</sup> Hdt. V 90,2; vd. *infra*. Tenta un'ipotesi sul luogo di conservazione C. Picard, *Le "présage" de Cléomènes (507 av. J.-C.) et la divination sur l'Acropole d'Athènes*, «REG» XLIII (1930), 262-78.

<sup>67</sup> Shapiro, *Oracle-Mongers*, cit., 339.

<sup>68</sup> Epimenide è chiamato *chrēsmologos* in uno scolio tardo a Luciano (25,6), e questa sembra la chiara sovrapposizione di una tradizione relativa all'inclusione degli oracoli di Epimenide in una raccolta, segnatamente quella pisistratide.

<sup>69</sup> West, *Poemi orfici*, cit., 13ss.; Baumgarten, *Heiliges Wort*, cit., 73ss.; A. Henrichs, *Hieroi Logoi and Hierai Bibloi: The (Un)written Margins of the Sacred in Ancient Greece*, «HSCP» CI (2003), 207-66: 212-6; A. Henrichs, *Writing Religion. Inscribed Texts, Ritual Authority, and the Religious Discourse of the Polis*, in H. Yunis (ed.), *Written texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge 2003, 38-58; Bremmer, *Holy Books*, cit., 330-1.

<sup>70</sup> Cf. West, *Poemi orfici*, cit., 51ss.; su Pisistrato e l'Orfismo cf. M. Di Marco, *Dioniso ed Orfeo nelle Bassaridi di Eschilo*, in A. Masaracchia (a cura di), *Orfeo e l'Orfismo*, Atti del Seminario Nazionale (Roma-Perugia 1985-1991), Roma 1993, 101-53: 142ss., e Maurizi, *Oracoli*, cit., 222.

<sup>71</sup> Cf. L.H. Jeffery, *Local Scripts of Archaic Greece*, rev. ed. with Supplement by A.W. Johnston, Oxford 1990, 50 e 100; Dillery, *Chresmologues*, cit., 225.



È arduo stabilire quali tipi di scritti epimenidei circolassero a quei tempi, ma possiamo supporre che l'originario poema teogonico-catartico sia stato unito a detti più specificamente oracolari, dotati di gradi diversi di autenticità, o che di quel poema siano stati trascritti estratti, eventualmente (re)interpretati in termini profetici. In effetti, alcuni dei *chrēsmoi* di Epimenide erano conosciuti ancora in tempi più tardi, reinterpreteati in riferimento a fatti coevi.<sup>72</sup> Questo è il caso della famosa profezia su Munichia, riportata da Plutarco nella sua biografia di Solone (12,10) e da Diogene Laerzio nella sua breve biografia di Epimenide (I 114-5), sicuramente recuperata quando quella collina era divenuta di centrale importanza per la storia della *polis*, come ad esempio quando Ippia fu scacciato dagli Spartani proprio da là<sup>73</sup> o quando il luogo venne occupato dagli oppositori democratici dei Trenta Tiranni.<sup>74</sup> Ed è anche il caso della profezia su una minaccia persiana, sulla quale torneremo più oltre. Il fatto che parti delle “profezie” epimenidee sarebbero state reinterpreteate in tempi successivi<sup>75</sup> non implica necessariamente che il suo poema originale non risalga all'età soloniana. L'unico problema di questa ricostruzione è che le nostre fonti non collocano la pelle di Epimenide ad Atene, bensì a Sparta;<sup>76</sup> ne possiamo tuttavia facilmente spiegare la ragione, fornendo al contempo un'ulteriore prova a favore dell'antichità degli scritti “oracolari” di Epimenide (che, come è noto, Diels aveva ritenuto un “falso” d'età pisistratide).<sup>77</sup>

### 3. Cleomene e il trasferimento della raccolta oracolare a Sparta

La ragione risiede in una storia narrata da Erodoto: quando gli Spartani, qualche anno dopo aver cacciato Ippia da Atene nel 510, decisero di aiutarlo a ritornare dall'esilio, vi furono spinti – fra gli altri motivi – anche da «oracoli che prefiguravano ai loro danni molti oltraggi da parte degli Ateniesi; dell'esistenza di questi oracoli prima erano all'oscuro, ma ne ebbero conoscenza quando Cleomene le ebbe portate a Sparta, dopo essersene impadronito sull'Acropoli di Atene. Questi oracoli erano appartenuti ai Pisistratidi, ma quando quelli furono scacciati li lasciarono nel tempio, e Cleomene prese ciò che era stato abbandonato. Così gli Spartani si erano impadroniti degli oracoli...».<sup>78</sup> È difficile stabilire se questa specifica profezia fosse epimenidea o no, ma la sua somiglianza con i due *chrēsmoi* menzionati più sopra, entrambi relativi a un

<sup>72</sup> Cf. West, *Poemi orfici*, cit., 59.

<sup>73</sup> Aristot. *Ath.Pol.* 19,2; cf. Shapiro, *Oracle-Mongers*, cit., 339; Colli, *Sapienza II*, cit., 266.

<sup>74</sup> Aristot. *Ath.Pol.* 38,1. Oppure (meno verosimilmente) quando si diffuse la pestilenza a partire dal Pireo (Thuc. II 48,2; cf. G. Huxley, *Nikias, Crete and the Plague*, «GRBS» X [1969], 235-9: 238), o in altre occasioni (cf. Colli, *Sapienza II*, cit., 266). Sull'argomento cf. ora la relazione presentata da G.P. Viscardi (*La profezia epimenidea su Munichia: stigmatizzazione di un «mnemotopo». Forme culturali di strumentalizzazione della memoria tra retorica e antiretorica*) al convegno “MNHMHS ENEKEN – I luoghi della memoria” (Università di Messina, 5-7 luglio 2012), di cui usciranno a breve gli Atti. La profezia è echeggiata da una analoga, attribuita a Chilone, relativa all'isola di Citera: cf. A.E. Raubitschek, *The Covenant of Plataea*, «TAPhA» XCI (1960), 178-83: 182.

<sup>75</sup> Cf. West, *Poemi orfici*, cit., 61-4, e vd. *infra*.

<sup>76</sup> Cf. Bremmer, *Seer*, cit., 104, e vd. *supra* le testimonianze proverbiali.

<sup>77</sup> Diels, *Epimenides*, cit..

<sup>78</sup> Hdt. V 90-91,1; cf. Picard, *Présage*, cit., 269-70; Crahay, *Littérature oraculaire*, cit., 166-9 e 256-7; A.R. Burn, *Persia and the Greeks. The Defence of the West, c. 546-478 B.C.*, London 1962, 192; T.A. Boring, *Literacy in Ancient Sparta*, Leiden 1979, 19-20; G. Nagy, *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore 1990, 158-9; Baumgarten, *Heiliges Wort*, cit., 61; Maurizi, *Oracoli*, cit., 222-5; Dillery, *Chresmologies*, cit., 188. Sul coinvolgimento di Cleomene nell'impresa cf. P. Carlier, *Cleomene I, re di Sparta*, in C. Bearzot - F. Landucci (a cura di), *Contro le “leggi immutabili”. Gli Spartani fra tradizione e innovazione*, Milano 2004, 33-52 [La vie politique à Sparte à l'époque de Cléomène I<sup>er</sup>. Essai d'interprétation, «Ktema» II (1977), 65-84], 47.



incombente pericolo militare, è notevole.<sup>79</sup> Cleomene, nel corso del suo *raid*, potrebbe essersi impossessato anche degli oracoli epimenidei, ed è inevitabile pensare che in questo episodio dovremmo vedere il passaggio della “pelle di Epimenide” da Atene a Sparta.<sup>80</sup>

Secondo questa tradizione, richiamata dallo storico spartano Sosibio,<sup>81</sup> i Lacedemoni avrebbero conservato il corpo di Epimenide sulla base di un oracolo (κατά τι λόγιον). Una versione più elaborata, proveniente da Argo, raccontava che Epimenide sarebbe stato messo a morte dagli Spartani perché non avrebbe profetizzato loro la buona sorte, dopo essere stato catturato prigioniero durante una guerra contro Cnosso (città natale di Epimenide secondo una parte della tradizione).<sup>82</sup> Argo reclamava il possesso della sua tomba, ma già Pausania si dimostrava dubbioso sulla veridicità di questa variante, verosimilmente creata ad arte con finalità anti-spartane.<sup>83</sup>

Marcello Lupi, di recente, ha mostrato ottimamente come questa complessa leggenda dovrebbe aver avuto inizio,<sup>84</sup> richiamando altri due racconti di personaggi scorticati: Ferecide di Siro e Anthes. Il primo sembra essere una mera rivisitazione della leggenda di Epimenide;<sup>85</sup> l'altro è invece della più notevole importanza, perché permette di collegare la pratica di scuoiare esseri umani al re Cleomene. La città spartana di Anthana, scrive Stefano di Bisanzio (*s.v.* Ἀνθάνα), «è così chiamata [...] da Anthes, figlio di Poseidone, sulla cui pelle Cleomene, fratello di Leonida, dopo averlo ucciso e scorticato, scrisse gli oracoli allo scopo di preservarli/realizzarli».<sup>86</sup> La scelta

<sup>79</sup> Zaïkov, *Ἐπιμένειος*, cit., 117, nota che una caratteristica tipica degli oracoli “epimenidei” era la predizione di sconfitte militari; sulla loro funzione “psicologica” e propagandistica cf. M.P. Nilsson, *Greek Folk Religion*, Philadelphia (PA) 2008 [New York 1940], 128.

<sup>80</sup> Munn, *Mother of the Gods*, cit., 48 n. 128, nota la possibile coincidenza fra l'impossessarsi da parte di Cleomene della raccolta oracolare pisistratide e la storia della pelle di Epimenide (e di Ferecide: vd. *infra*) a Sparta, ma non sembra vedervi alcun nesso causale. È degno di nota che, molto tempo dopo, gli autori cristiani, quando menzioneranno Epimenide, richiameranno di lui solo la sua presenza a Sparta (Tatian. *Pros. Hell.* 41; Clem.Alex. *Strom.* I 21,133,2; Euseb. *Praep. Ev.* X 11,27); cf. M. Lupi, *Epimenide a Sparta. Note sulla tradizione*, in Federico - Visconti, *Epimenide*, cit., 169-91: 169, e Zaïkov, *Ἐπιμένειος*, cit., 122.

<sup>81</sup> Citato da D.L. I 115,9-10; su Sosibio cf. Boring, *Literacy*, cit., 55-8.

<sup>82</sup> Sulla provenienza di Epimenide cf. Tortorelli Ghidini, *Epimenide a Creta*, cit., 55-6.

<sup>83</sup> Paus. II 21,3 + III 11,11 + III 12,11 = Epim. 457T5c-e FGH. L'ipotesi che la versione argiva avesse un significato anti-spartano è avanzata da Lupi, *Epimenide a Sparta*, cit., 176-7, e O. Levaniouk, Οὐ χρώμεθα τοῖς ἔενυκοῖς ποιήμασιν: *Questions about Evolution and Fluidity of the Odyssey*, in F. Montanari - A. Rengakos - Ch. Tsagalis (eds.), *Homeric Contexts. Neoanalysis and the Interpretation of Oral Poetry*, Berlin - Boston 2012, 369-409: 392; vd. anche *infra* su Anthes. Su Epimenide a Sparta cf. E.N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Literature*, I, Stockholm 1965, 62; su tradizioni argive confluite nella Teogonia epimenidea, cf. Breglia, *Teogonia*, cit., 305-11; sulla possibilità che la guerra tra Sparta e Cnosso abbia effettivamente avuto luogo in età arcaica, con conseguente riabilitazione della tradizione argiva, cf. J.N. Coldstream - G.L. Huxley, *Knossos: The Archaic Gap*, «ABSA» XCIV (1999), 289-307: 302.

<sup>84</sup> Lupi, *Epimenide a Sparta*, cit., 181-6.

<sup>85</sup> Plut. Pelop. 21,3; su Epimenide e Ferecide cf. Jacoby, *FGH IIIb Komm./Noten*, 413; S. Schibli, *Pherecydes of Syros*, Oxford 1990, 7 n. 15; Hughes, *Human Sacrifice*, cit., 118; Bremmer, *Skins*, cit.; L. Breglia, *Ferecide di Siro tra orfici e pitagorici*, in M. Tortorelli Ghidini - A. Storchi Marino - A. Visconti (a cura di), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*, Napoli 2000, 161-94: 172-4; Munn, *Mother of the Gods*, cit., 48 n. 128; D. Toye, *Pherecydes of Syros, the Seer, and Pythagoras of Samos*, communication presented at the CAMWS-Southern Section, November 13, 2008, URL: <http://www.camws.org/southernsection/meeting2008/abstracts/4B1.Toye.pdf>. Schibli, *Pherecydes*, cit., 7 con n. 15, riporta il dato sulla pelle di Ferecide al contesto sacrificale che era già stato proposto per lo stesso Epimenide (vd. *supra*), ma cf. Bremmer, *Skins*, cit., che sottolinea che Epimenide non fu scorticato prima della sua morte. Che le tradizioni si sovrappongano appare tuttavia abbastanza chiaro attraverso il confronto con la vicenda di Anthes (vd. *infra*). Su Ferecide e Sparta cf. E.N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Literature*, II, Stockholm 1974, 57 e 206.

<sup>86</sup> Cf. Robertson, *Festivals*, cit., 192, anche sulla difficoltà interpretativa dell'ultimo verbo (τηρεῖσθαι). Anthes è ricordato come indovino da Bouché-Leclercq, *Divination* II, cit., 103, il quale pure associa la sua pelle a quelle di Epimenide e di Ferecide interpretandole come manoscritti (vd. *supra*). Anthes era un eroe argivo, e questo richiama la tradizione argiva circa la morte di Epimenide a Sparta (vd. *supra*).



di Anthana era dovuta a motivi meramente politici, come ha mostrato Griffiths,<sup>87</sup> ma l'intera vicenda, nel presupporre «l'uccisione e lo scuoiamento del cadavere come condizione necessaria per giustificare la presenza di una pelle su cui erano incisi oracoli», è chiaramente basata su una tradizione precedente relativa a oracoli scritti su pelle umana («rispetto alla quale opera una sorta di razionalizzazione»)<sup>88</sup> – quella, ovviamente, degli oracoli di *Epimenide*, scritti sulla *sua stessa* pelle essiccata: «nel momento stesso in cui fece la sua comparsa a Sparta una raccolta di oracoli attribuiti ad Epimenide, questa comparsa [fu] accompagnata da una tradizione che voleva che lo strumento scrittorio sul quale gli oracoli erano incisi fosse non la consueta pelle di animali scuoiati, ma il corpo stesso di Epimenide sopravvissuto nella forma di pelle essiccata».<sup>89</sup> Ed è abbastanza chiaro che dev'essere stato Cleomene stesso a introdurre la raccolta oracolare epimenidea a Sparta (da cui il suo presunto coinvolgimento nello scorticamento di Anthes, probabilmente creato da una propaganda a lui ostile),<sup>90</sup> verosimilmente importandola da Atene, insieme agli altri oracoli citati da Erodoto, dopo la fuga di Ippia.

Il ruolo centrale di Cleomene negli eventi della raccolta epimenidea a Sparta è evidente. Anche lui era particolarmente appassionato di oracoli,<sup>91</sup> ed è possibile che abbia avuto un ruolo nella famosa profezia anti-spartana di Epimenide. Come riporta Diogene Laerzio, sulla scorta di Teopompo, il *mantis* avrebbe predetto la sconfitta degli Spartani da parte degli Arcadi – un oracolo che si sarebbe realizzato tempo dopo, a Orcomeno.<sup>92</sup> Gli storici moderni hanno tentato fra mille difficoltà di identificare tale sconfitta, senza particolare successo;<sup>93</sup> ancora una volta, la soluzione proposta da Lupi chiarisce la questione: non dobbiamo pensare a una profezia *post eventum*, ma alla reinterpretazione (ad opera degli Spartani, o del solo Teopompo) di un oracolo più antico, dopo una sconfitta a Orcomeno del 370.<sup>94</sup> Possiamo agevolmente proseguire lungo questa via suggerendo di identificare l'origine di questo oracolo più antico nell'avventura di Cleomene in Arcadia: il re lacedemone infatti era fuggito da Sparta nel 489, quando si era scoperto che aveva corrotto l'oracolo delfico spingendo la Pizia a dichiarare che l'altro re, Demarato, non era legittimato a governare, e aveva trovato rifugio in Arcadia; successivamente, gli Spartani lo avevano richiamato in patria, perché stava cercando di sollevare gli Arcadi contro di loro. Considerando l'uso spregiudicato degli oracoli cui era aduso il re, è verosimile che egli si fosse servito di uno dei *chrēsmoi* epimenidei (autentico oppure falsificato) per coalizzare gli Arcadi, e intimorire gli Spartani con la profezia di una sconfitta militare.<sup>95</sup>

<sup>87</sup> Griffiths, *Kleomenes*, cit., 62-70; non è tuttavia concepibile che Cleomene abbia realmente riesumato e dissacrato pubblicamente i resti di Anthes.

<sup>88</sup> Lupi, *Epimenide a Sparta*, cit., 182.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>90</sup> Cf. Griffiths, *Kleomenes*, cit., 68, e Lupi, *Epimenide a Sparta*, cit., 183.

<sup>91</sup> Cf. Crahay, *Littérature oraculaire*, cit., 161-79; Robertson, *Festivals*, cit., 193; Lupi, *Epimenide a Sparta*, cit., 182.

<sup>92</sup> Theop. 115F69 FGH = D.L. I 114-5.

<sup>93</sup> Le varie posizioni sono discusse da Lupi, *Epimenide a Sparta*, cit., 170-5. L. Moretti, *Ricerche sulle leghe greche (Peloponnesiaca-Beotica-Licia)*, Roma 1962, 25, ne concludeva che gli oracoli epimenidei dovevano essere inaffidabili.

<sup>94</sup> Lupi, *Epimenide a Sparta*, cit., 178 e 191.

<sup>95</sup> Sull'avventura di Cleomene in Arcadia (Hdt. VI 65-7 e 74-5) cf. L. Burelli Bergese, *Tra ethne e poleis. Pagine di storia arcade*, Pisa 1995, 53-8: «Come e perché gli Arcadi fossero disponibili ad accettare un re spartano, sia pure fuoriuscito [...] non si evince dal racconto erodoteo...» – sembra che Cleomene avesse persino tentato di far pronunciare ai leader arcadi un giuramento di lealtà presso lo Stige (cf. Griffiths, *Kleomenes*, cit., 56 e 60; A. Barello, Il processo di Cleomene e la crisi dinastica di Sparta, in M. Sordi [a cura di], *Processi e politica nel mondo antico*, Milano 1996, 19-27: 24-5). Carlier, *Cleomene I*, cit., 51, sottolinea che «se [Cleomene] ritrova la sua ἀρχή [sc. dopo essere stato richiamato a Sparta], è unicamente per la paura che ispira» – considerando la ben nota religiosità spartana (cf. E. Lévy, *Sparta. Storia politica e sociale fino alla conquista romana*, Lecce 2007 [*Sparte. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris 2003], 68-85, part. 71-3), un oracolo inquietante avrebbe potuto essere d'aiuto. Sull'oracolo delfico "truccato" cf. Crahay, *Littérature oraculaire*, cit., 163-5.



A parte l'uso politico degli oracoli (una caratteristica assai diffusa nell'antica Grecia, come vedremo anche più oltre), è chiaro che a Sparta la raccolta epimenidea era fortemente connessa al potere dei re.<sup>96</sup> Plutarco riferisce che la pelle di Ferecide (vd. *supra*) era conservata dai re secondo un oracolo, e fu in effetti re Cleomene a portare gli oracoli da Atene a Sparta, e ad usarli, sicuramente non solo nel caso dell'Arcadia;<sup>97</sup> è verosimile che anche la sua morte cruenta possa essere stata modellata dalla tradizione ostile come una sorta di contrappasso per la sua presunta uccisione di Epimenide/Anthes,<sup>98</sup> essendo quest'ultima, a sua volta, una costruzione polemica in riferimento al suo interesse per gli oracoli epimenidei. Appare perciò piuttosto inverosimile che – come è stato detto da più parti – gli oracoli di Epimenide a Sparta fossero custoditi e usati dagli efori a supporto della loro contrapposizione istituzionale contro i re, tradizionalmente legati a Delfi;<sup>99</sup> è vero che secondo Pausania (III 11,11) la tomba di Epimenide sarebbe stata collocata nell'*Ephoreion*, ma il luogo della tomba non è necessariamente lo stesso ove veniva conservata la “pelle”. Possiamo ulteriormente suggerire che una diversa leggenda spartana su Epimenide (quella della concreta presenza del *mantis* nella città lacedemone, risultante nella fondazione di un tempio e nella sua sepoltura *in loco*) potrebbe essere stata creata dagli efori in diretto contrasto con la tradizione regia relativa alla pelle del *mantis* (e in effetti Lupi nota come la tradizione del viaggio di Epimenide a Sparta è tarda e forse influenzata dal racconto ateniese, configurandosi come una «superfetazione a partire da un nucleo più antico, quello relativo alla conservazione della pelle di Epimenide a Sparta»),<sup>100</sup> probabilmente da quando le relazioni fra gli efori e Cleomene iniziarono a deteriorarsi irrimediabilmente.<sup>101</sup>

#### 4. Oracoli “epimenidei” dopo Cleomene

Non siamo a conoscenza di ulteriori usi degli oracoli di Epimenide a Sparta nel periodo compreso tra la morte di Cleomene e la sconfitta a Orcomeno, a meno che non ne faccia parte (per il tipico contenuto militare) il *palaion logion* riportato dall'esule Leandria circa la perdita di

<sup>96</sup> In generale, sulla divinazione e la regalità spartana come “institution under threat”, cf. A. Powell, *Divination, Royalty and Insecurity in Classical Sparta*, in A. Powell - S. Hodkinson (eds.), *Sparta: The Body Politic*, Swansea 2010, 85-135 [«Kernos» XXII (2009), 35-82].

<sup>97</sup> Sulla pelle di Ferecide custodita dai re cf. anche Richer, *Éphores*, cit., 237 e 242. Su altri oracoli cf. Griffiths, *Kleomenes*, cit., 69-70, che pensa che il vaticinio delfico che aveva incoraggiato Cleomene ad attaccare Argo (Hdt. VI 76,1; cf. Crahay, *Littérature oraculaire*, cit., 169ss.) potrebbe essere stato un oracolo ricevuto presso la tomba di Anthes.

<sup>98</sup> Cf. M.R. Lefkowitz, *The Lives of the Greek Poets*, London 1981, 3 e 10 n. 37; Griffiths, *Kleomenes*, cit., 61; sulla morte di Cleomene cf. D. Harvey, *Leonidas the Regicide? Speculations on the Death of Kleomenes I*, in G.W. Bowersock - W. Burkert - M.C.J. Putnam (eds.), *Arktouros. Hellenic Studies Presented to B.M.W. Knox*, Berlin - New York 1979, 253-60. Crahay, *Littérature oraculaire*, cit., 162-3, parla in generale di “punizione” per le “empietà” del re.

<sup>99</sup> Così Bremmer, *Seer*, cit., 104 (e poi *Id.*, *Manteis*, cit. 15); Richer, *Éphores*, cit., 237ss.; Lupi, *Epimenide a Sparta*, cit., 186. Zaïkov, *Ἐπιμένειος*, cit., 123, richiama la vecchia teoria di G. Dickins, *The True Cause of the Peloponnesian War*, «CQ» V (1911), 238-48: 241 n. 2, e G. Dickins, *The Growth of Spartan Policy*, «JHS» XXXII (1912), 1-42: 21, sulla fondazione dell'oracolo di Ino-Pasifae a Talame da parte dell'eforo Chilone in collaborazione con lo stesso Epimenide. Sul rapporto fra questo oracolo incubatorio e gli efori cf. Bremmer, *Seer*, cit., 104, con bibliografia alla n. 38. Secondo Susemihl, *Excursus*, cit., 204, Epimenide «is said to have played an important part in Sparta about 580 B.C., where he seems to have pronounced the oracles whereby the transference of the election of ephors from the kings to the popular assembly received the requisite religious sanction».

<sup>100</sup> Lupi, *Epimenide a Sparta*, cit., 190-1.

<sup>101</sup> Cf. G.L. Huxley, *Early Sparta*, London 1962, 80ss.



supremazia che gli Spartani avrebbero sofferto in caso di una vittoria tebana a Leuttra, nel 371.<sup>102</sup> Non dovremmo poi escludere del tutto che il timore degli Spartani per la crescita ateniese, notoriamente riportato da Tucidide (I 23,6) come la causa principale dello scoppio della Guerra Peloponnesiaca, fosse almeno in parte dovuto agli stessi oracoli “epimenidei” che avevano in precedenza spinto Cleomene a supportare la rivincita di Ippia – ma si tratta, ovviamente, di una pura congettura. Ricordando poi la notizia che il reggente Pausania avrebbe pubblicato oracoli attribuiti al mitico legislatore Licurgo,<sup>103</sup> del quale a sua volta si diceva che avesse chiamato a Sparta il poeta cretese Taleta affinché con i suoi canti risolvesse una pestilenza o una *stasis*,<sup>104</sup> in uno schema perfettamente parallelo a quello di Epimenide ad Atene, possiamo immaginare una costellazione di raccolte oracolari connesse da un lato alla tradizione cretese e dall'altra ai re spartani, anche se per ora di difficile definizione: si trattava forse della stessa collezione portata a Sparta da Cleomene, dapprima tenuta segreta, pubblicata poi da Pausania? Questo renderebbe conto dell'enigmatico πῶρρω χρόνον, il “molto tempo” dopo la morte di Epimenide che specificava, nella spiegazione del proverbio, il ritrovamento della sua pelle iscritta.<sup>105</sup> Su un fronte completamente diverso, sappiamo da Erodoto che Serse era stato convinto ad attaccare la Grecia non solo da Mardonio e dai re tessali, ma anche da certi oracoli recitati da Onomacrito, che aveva raggiunto la corte persiana assieme ai Pisistratidi superstiti.<sup>106</sup> Verosimilmente fra questi oracoli ve ne dovevano essere anche alcuni epimenidei, visto che alcuni di essi relativi alle guerre persiane sono attestati in fasi successive (vd. *infra*): Onomacrito – dopo essere stato esiliato – e/o Ippia – dopo essere stato scacciato – dovrebbero aver preso con sé una copia (o gli originali) della raccolta oracolare, lasciando l'originale (o una copia)<sup>107</sup> agli Spartani (magari deliberatamente, come alcuni studiosi hanno proposto, al fine di convincerli a riportare i tiranni ad Atene).<sup>108</sup>

Così, dopo la fine del VI secolo, la raccolta oracolare ateniese sembra essere nelle mani di tutti, tranne che degli Ateniesi stessi. Questo sembra emergere dall'episodio raccontato da Diogene Laerzio nella *Vita di Epimenide* (I 110): quando gli Ateniesi erano oppressi dalla pestilenza suscitata dalla maledizione ciloniana (vd. *supra*) e la Pizia aveva dichiarato che avrebbero dovuto purificare la *polis*, essi avevano mandato una nave con Nicia figlio di Nicerato a Creta per chiamare Epimenide. Ora, Nicia è un notissimo protagonista della storia ateniese successiva, attivo nel corso dell'età periclea e della Guerra Peloponnesiaca, particolarmente famoso per il suo carattere pio e superstizioso.<sup>109</sup> Già Busolt aveva notato che l'anacronismo dovrebbe implicare una qualche tradizione che connetteva Nicia (e, possiamo aggiungere, Epimenide) alla famosa pestilenza che aveva colpito Atene nel 430.<sup>110</sup> È degno di nota il fatto che Tucidide menziona (con un interessante caso d'interpretazione controversa di un oracolo, e un'arguta constatazione sulle profezie *post eventum*) un *epos* (“verso”), richiamato dagli Ateniesi a quei tempi, «che, come dicevano i più anziani, era cantato nei tempi antichi: “verrà la guerra dorica, e con essa la

<sup>102</sup> D.S. XV 54,2; cf. P.J. Stylianou, *A Historical Commentary of Diodorus Siculus Book 15*, Oxford 1998, 394, che pensa che «the original oracle perhaps concerned Laconian Leuctra and was adapted to Boeotian Leuctra after the event».

<sup>103</sup> Str. VIII 5; cf. Boring, *Literacy*, cit., 52-4.

<sup>104</sup> Plut. *Lyc.* 4,1-2; Plut. *De mus.* 1146.

<sup>105</sup> A meno che non riguardi il fatto che i testi epimenidei furono sepolti con lui e ritrovati, appunto, tempo dopo (vd. *supra*): ma è ad Atene, in età pisistratica, che si cominciano a scorgere le tracce della raccolta oracolare, e una tradizione relativa alla sepoltura di Epimenide ad Atene non sarebbe certo passata sotto silenzio nella disamina pausaniana delle leggende relative alla sua tomba (vd. *supra*).

<sup>106</sup> Hdt. VII 6; cf. Crahay, *Littérature oraculaire*, cit., 14 e 224; Maurizi, *Oracoli*, cit., 220-1.

<sup>107</sup> Cf. Crahay, *Littérature oraculaire*, cit., 168-9.

<sup>108</sup> Cf. *ibid.*, 167-8; Maurizi, *Oracoli*, cit., 223.

<sup>109</sup> Thuc. VII 50,4; Plut. *Nic.*, *passim*.

<sup>110</sup> Thuc. II 47,3-54; cf. G. Busolt, *Griechische Geschichte*, II, Gotha 1895<sup>2</sup>, 212-3 n., ripreso da Huxley, *Nikias*, cit.



peste”». <sup>111</sup> Raubitschek si diceva abbastanza certo che si trattasse di un *chrēsmos* epimenideo, <sup>112</sup> ma dalle parole di Tucidide sembra che il solo mezzo di rifarsi agli antichi oracoli fosse la memoria degli uomini e la mediazione di *manteis* e *chrēsmologoi*: nessun'altra fonte di “prima mano” era disponibile <sup>113</sup> e, sebbene oracoli di Museo e Bacide circolassero ancora all'epoca della battaglia di Salamina, <sup>114</sup> la ridda di *chrēsmologoi* che ne rivendicavano l'interpretazione (e fors'anche la memoria, in assenza di testi originali) era giunta, nel corso della Guerra Peloponnesiaca, a uno stadio così caotico <sup>115</sup> da rendere indispensabile risalire ad almeno una delle fonti originarie della raccolta, che garantisse l'autenticità dei *chrēsmoi*, <sup>116</sup> ed evidentemente ad Atene tali fonti non erano più disponibili. Creta era dunque, ancor più che «an ancient and traditional source of purgation», <sup>117</sup> la fonte della magica sapienza di Epimenide: in una situazione così simile alla “pestilenza” arcaica, mentre gli Spartani, supportati da Delfi, stavano rinnovando (sin dagli inizi della guerra) il vecchio *Leitmotiv* della maledizione degli Alcmeonidi, <sup>118</sup> la sola speranza risiedeva nel ritorno al *mantis* cretese che aveva già salvato la *polis* contrastando il *Kyloneion agos*: «It is at any rate clear that Epimenides' role as a purifier was current in Athens in the 420s, when this mythologizing activity involving Nicias took place». <sup>119</sup> Questo, fra l'altro, potrebbe essere un buon punto d'origine per la tradizione relativa alla straordinaria longevità di Epimenide.

Tucidide riferisce che nel 429 un cretese di Gortina di nome Nicia aveva persuaso gli Ateniesi a inviare un contingente di venti navi in aiuto di una città cretese, Policne, contro un'altra ostile, Cidonia, prima di mandarle a supporto del generale Formione che stava operando nel Golfo di Corinto. <sup>120</sup> Huxley pensava che fosse una sorta di debito ripagato da Atene a Gortina in

<sup>111</sup> Thuc. II 54,2 (... πάλαι ἄδεσθαι «ἤξει Δωριακὸς πόλεμος καὶ λοιμὸς ἅμ' αὐτῶ»).

<sup>112</sup> A.E. Raubitschek, *The Ostracism of Xanthippos*, «AJA» LI (1947), 257-62: 262.

<sup>113</sup> Forse allude anche a queste circostanze l'annotazione tucididea che «ogni possibile *manteion* era percepito come inefficace» (Thuc. II 47,4; cf. *schol. ad loc.*): l'assenza di una solida tradizione mantica autentica poteva favorire l'idea dell'inutilità di ogni tipo di rimedio, compresi quelli magico-religiosi (sull'abbandono, almeno occasionale, dell'usuale religiosità in circostanze eccezionali, cf. Fantasia, *Tucidide*, cit., 430-1).

<sup>114</sup> Cf. Dillery, *Chresmologies*, cit., 209-13; sugli oracoli di “Bacide” nel corso della guerra persiana Crahay, *Littérature oraculaire*, cit., 338-40.

<sup>115</sup> Cf. Bowden, *Oracles for Sale*, cit., *passim*; Fantasia, *Tucidide*, cit., 242-3; Dillery, *Chresmologies*, cit., 213 e 220. Celebre, non molti anni più tardi, la parodia del *chrēsmologos* negli *Uccelli* di Aristofane (957ss.; cf. N. Dunbar, *Aristophanes: Birds*, Oxford 1998 [rist. 2002], 364-5 ss.), e più in generale il ricorrere di oracoli e indovini nelle sue commedie, che rivela le tendenze dell'epoca: cf. Baumgarten, *Heiliges Wort*, cit., 42ss.; Fantasia, *Tucidide*, cit., 243; Henrichs, *Hieroi Logoi*, cit., 216-22; Dillery, *Chresmologies*, cit., 194-5 (sul valore ormai negativo del termine *chrēsmologos*) e 218 (sfiducia nei confronti delle profezie interpretate). Interessante l'uso(/abuso?) di oracoli militari da parte del demagogo Cleone, suggerito da Aristoph. *Eq.* 818, e l'ira dei cittadini contro *chrēsmologoi* e *manteis* dopo il fallimento della spedizione in Sicilia, registrata da Thuc. VIII 1,1.

<sup>116</sup> Sul problema dell'autenticità, si veda per esempio come il secondo oracolo delfico prima di Salamina venga *trascritto*, anziché riportato a voce (Hdt. VII 142,1), il che «made it appear to have a higher claim to reliability» (Dillery, *Chresmologies*, cit., 217): l'autorevolezza e l'affidabilità di un oracolo erano materia di forte discussione a quei tempi, e la scrittura diveniva loro garanzia. Naturalmente, era necessario rifarsi a una fonte primaria da cui ricavare la trascrizione: la Pizia in quel caso, “Epimenide” nel nostro. Ancora attraverso lo specchio comico che riflette così bene le tendenze della società, non si può non notare nella parodia del *chrēsmologos* aristofaneo (vd. *supra*) l'insistenza sul riferimento al “libro” (λαβὲ τὸ βιβλίον: cinque volte ai vv. 974-89) come garanzia di accuratezza della profezia (cf. Henrichs, *Hieroi Logoi*, cit., 220-1), che tradisce un sentire senza dubbio comune in quei momenti.

<sup>117</sup> Huxley, *Nicias*, cit., 237.

<sup>118</sup> Thuc. I 126-7; cf. West, *Poemi orfici*, cit., 62. Per un oracolo delfico pro-spartano vd. Thuc. II 54,4.

<sup>119</sup> Sourvinou-Inwood, *Reconstructing Change*, cit., 156. Federico, *La kátharsis*, cit., 104-7, propenso ad accettare la storicità di un Nicia ai tempi (veri) di Epimenide, suggerisce che la storia sia stata diffusa dal Nicia di V secolo per motivi propagandistici. A proposito di “*katharmoi*” e cure di malattie di origine divina vd. Hippocr. *Morb.sacr.* 1.2, p. 138 Jones: καθαρμοῖσι τε ἰώνται καὶ ἐπαιδοῦσιν (cf. Fantasia, *Tucidide*, cit., 430).

<sup>120</sup> Thuc. II 85,4-6.



cambio dell'aiuto ricevuto da parte del santuario di Apollo Pizio di quest'ultima località,<sup>121</sup> ma è possibile (anche senza seguire Connor, che aveva proposto, emendando il testo, di identificare questo "Nicia" con Nicia figlio di Nicerato, prosseno ateniese di Gortina)<sup>122</sup> che sia stato proprio Nicia figlio di Nicerato a guidare queste navi; la corrispondenza onomastica con il cretese sarebbe indizio di un legame di *xenia* fra le rispettive famiglie.<sup>123</sup> In ogni caso, è verosimile che Nicia l'ateniese abbia circuito l'Assemblea, eventualmente d'accordo con Nicia (?) il gortiniano, «into believing that the diversion of the ships was to serve communal interests, a claim which was subsequently refuted both by the failure to bring over Cydonia and by Phormio's losses», e questo sarebbe il motivo per cui Tucidide avrebbe ommesso il suo nome nel passo.<sup>124</sup> È abbastanza inevitabile pensare che Nicia fosse così ansioso di salpare (di persona o meno)<sup>125</sup> alla volta di Creta, nonostante l'evidente e stupido «waste of valuable time»,<sup>126</sup> per ottenere "qualcosa" di relativo agli oracoli di Epimenide, visto che sappiamo (in particolare da Plutarco) che anch'egli era particolarmente appassionato di profeti e profezie. Tale "missione" sarebbe stata ricordata confusamente da Diogene Laerzio, e omessa da Tucidide probabilmente perché aveva uno scopo non ufficiale (e perché l'interesse primario dello storico era rivolto agli eventi sul Golfo di Corinto).<sup>127</sup>

E così nel 426/5 vediamo gli Ateniesi celebrare una purificazione dell'isola di Delo (col ristabilimento delle feste religiose) *κατὰ χρησμὸν δὴ τινα*, «secondo un certo oracolo»,<sup>128</sup> è cogente il nesso con l'analogia purificazione portata avanti in precedenza da Pisistrato *ἐκ τῶν λογίων*,<sup>129</sup> ed è verosimile che la più recente sia stata una diretta conseguenza del recupero di alcuni oracoli purificatori epimenidei<sup>130</sup> – Plutarco riporta che proprio Epimenide avrebbe svolto una prima purificazione di Delo, ai tempi di Solone.<sup>131</sup> L'impressione che dietro la purificazione di Delo ci possa essere Nicia, e che questa fosse appunto l'origine della storia del Gortiniano, è

<sup>121</sup> Huxley, *Nikias*, cit., 239.

<sup>122</sup> W.R. Connor, *Nicias the Cretan?* (*Thucydides 2.85.4-6*), «AJAH» I (1976), 61-4 (in parte sulla base di C.G. Cobet, *Variae lectiones*, Leiden 1873, 441). *Contra*: M.B. Walbank, *Athenian Proxeny of the Fifth Century B.C.*, Toronto - Sarasota 1978, nr. 32; G. Daux, *Thucydide et l'événement*, «CRAI» 1979, 89-103, 98; P. Karavites, *The Enduring Mystery of Nicias* (*Thuc. 2.85.5*), «Klio» LXII (1980), 307-10 (con la replica di W.R. Connor, *Thucydides*, Princeton 1984, 77 n. 62); A. Gerolymatos, *Nicias of Gortyn*, «Chiron» XVII (1987), 81-5.

<sup>123</sup> Huxley, *Nikias*, cit., 239; G. Herman, *Ritualised Friendship and the Greek City*, Cambridge 1987, 141 n. 66 e 177, e *Id.*, *Nikias, Epimenides and the Question of Omissions in Thucydides*, «CQ» XXXIX (1989), 83-93: 86ss., che proponeva sulla base di alcune iscrizioni che la famiglia del generale ateniese fosse legata al lignaggio del *mantis* cretese. Plat. *Leg.* I 642b adombra l'esistenza di legami di prossenia fra Ateniesi e Cretesi (cf. H.W. Parke, *A Note on the Spartan Embassy to Athens (408/7 B.C.)*, «CR» 7 [1957], 106-7), ma secondo la tradizione Epimenide proveniva da Cnosso o Festo, mentre Gortina era considerata la città d'origine di Taleta (vd. *supra*). Per un riesame critico della questione cf. Fantasia, *Tucidide*, cit., 554-7.

<sup>124</sup> Herman, *Nikias*, cit., 91-3.

<sup>125</sup> Gerolymatos, *Nicias*, cit., 84-5, adduce alcuni argomenti a favore del fatto che sarebbe stato un altro comandante a guidare la spedizione.

<sup>126</sup> Huxley, *Nikias*, cit., 239.

<sup>127</sup> Gerolymatos, *Nicias*, cit., 82-3 («Reference is made to Nicias simply because Thucydides must explain the diversion of the Athenian ships originally intended to join Phormio»).

<sup>128</sup> *Thuc.* III 104,1ss. (cf. I 8,1); vd. anche D.S. XII 58,6: *κατὰ τινα χρησμὸν*. sull'episodio cf. S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides, I (Books 1-3)*, Oxford 1991, 517-26 (part. 525-6 sulla natura non-delfica dell'oracolo e sulla terminologia utilizzata da Tucidide).

<sup>129</sup> *Hdt.* I 64,2 (vd. *supra*); cf. Maurizi, *Oracoli*, cit., 216-7.

<sup>130</sup> Sulla connessione fra la cerimonia di Delo del 426/5 ed Epimenide cf. anche West, *Poemi orfici*, cit., 63 (che nota come la purificazione fosse il rito preliminare allo svolgimento delle feste delie, alle quali il contingente ateniese era guidato dal solito Nicia: *Thuc.* III 104; *Plut. Nic.* 3-5), e Sourvinou-Inwood, *Reconstructing Change*, cit., 156.

<sup>131</sup> *Plut. Sept. sap. conv.* 158a.



difficile da eliminare: Hornblower suggeriva che l'“interferenza” epimenidea avrebbe potuto essere per l'appunto funzionale al ruolo svolto dal comandante ateniese nella vicenda.<sup>132</sup> Dieci anni dopo, nel 414, fu rappresentata la commedia di Aristofane *Gli uccelli*: se l'uovo citato nella parodistica cosmogonia dei vv. 685ss. fosse davvero ricavato non dai testi orfici ma dalla teogonia di Epimenide,<sup>133</sup> potremmo riconoscervi un'ulteriore traccia del “ritorno” (reale o fittizio che sia) del *mantis* cretese ad Atene.

Ancora più tardi, verso la metà del IV secolo, un lungo testo oracolare esametrico venne iscritto su una stele nell'Acropoli di Atene: in termini simbolici, esso avvisava gli Ateniesi del pericolo di un'invasione di nemici descritti metaforicamente come un serpente marino e un uccello rapace, probabili riferimenti a Filippo II di Macedonia e alla flotta persiana.<sup>134</sup> Parke attribuisce l'oracolo a Museo o a Bacide,<sup>135</sup> e ciò significa una diretta connessione con la raccolta oracolare di cui ci stiamo occupando: e infatti Dušanić ha suggerito che l'iscrizione oracolare vada connessa a Epimenide – la cui «popularité, dans l'Athènes d'après la bataille de Leuctres, dépassait celle de Bacis ou de Musée» –, dal momento che dovrebbe essere collegata al passo delle *Leggi* di Platone in cui a Epimenide è attribuita una profezia favorevole a proposito dell'invasione di Serse.<sup>136</sup> La data (dieci anni prima dell'invasione, ovvero il 490) è chiaramente fittizia,<sup>137</sup> ma «l'oracle d'Épiménide concernant les Mèdes devait être un fait admis à Athènes vers 350, date approximative de la composition de la majeure partie du dialogue; on se souvient du passage de Démosthène, XIV, 25», in cui l'oratore sembra attestare, intorno al 353, la popolarità di certi oracoli anti-persiani fra i politici ateniesi ostili ad Artaserse Ocho.<sup>138</sup> Si tratta evidentemente di un altro oracolo *post eventum*, adatto tanto agli scopi filosofico-politici di Platone (la restaurazione di una costituzione “soloniana” influenzata dalla sapienza cretese di Epimenide) quanto alla politica

---

<sup>132</sup> Hornblower, *Commentary*, cit. 517-8; cf. anche West, *Poemi orfici*, cit., 63: «Fu, forse, lo stesso Nicia a inventare il precedente di una più antica purificazione di Delo ad opera di Epimenide, come pretesa che un suo avo aveva portato il veggente cretese a purificare Atene?». Non è necessario collocare a tutti i costi un Nicia ai tempi di Solone, ma il ricorrere dell'espedito epimenideo in quegli anni è evidente e significativo, specie in un contesto di pestilenza: Diodoro, *loc.cit.*, esplicita il nesso – sottaciuto da Tucidide – tra la purificazione dell'isola e l'epidemia: «a causa della severità dell'epidemia (νόσου), gli Ateniesi attribuirono le cause della sventura al volere degli dèi. Per questo, e in accordo con un certo oracolo (κατά τινα χρησμόν), purificarono l'isola di Delo, che era sacra ad Apollo e si diceva essere stata contaminata (μειμάνθαι) dalle sepolture dei morti».

<sup>133</sup> Così R.G. Edmonds III, *Orphic Mythology*, in K. Dowden - N. Livingstone (eds.), *A Companion to Greek Mythology*, Chichester - Malden (MA) - Oxford 2011, 73-106: 79-81; cf. West, *Poemi orfici*, cit., 62; Dunbar, *Birds*, cit., 298-300. Tortorelli Ghidini, *Teogonia*, cit., 90, e *Epimenide a Creta*, cit., 64-5, cita l'uovo epimenideo-aristofaneo come punto di contatto con le teogonie orfiche: così anche Martínez Nieto, *Epiménides*, cit., 139-40, e *Otros poetas*, cit., 570, e M.L. West, *Ab Ovo. Orpheus, Sanchuniathon, and the Origins of the Ionian World Model*, «CQ» XLIV (1994), 289-307: 294, e *Los poemas órficos y la tradición hesiódica*, in A. Bernabé - F. Casadesús (eds.), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid 2008, 279-89: 282. *Contra*: Breglia, *Teogonia*, cit., 304-5; Mele, *Corpus*, cit., 249-51. In generale, sulla “cosmogonia comica” degli *Uccelli* cf. A. Bernabé, *Una cosmogonia cómica (Aristófanes Aves 695ss)*, in J.A. López Férez (ed.), *De Homero a Libanio. Estudios actuales sobre textos griegos II*, Madrid 1995, 195-211, e sull'uovo cosmogonico di derivazione orientale West, *Ab Ovo*, cit.

<sup>134</sup> IG II<sup>2</sup> 4968 = SEG XXX 175; cf. W. Peek, *Attische Versinschriften*, «ASAW» LXIX (1980), 46-8: 48; Dušanić, *Épiménide*, cit., 29-30 e 32-6.

<sup>135</sup> H.W. Parke, *What Kind of Oracle is IG II<sup>2</sup> 4968?*, «ZPE» LX (1985), 93-6; cf. Dušanić, *Épiménide*, cit., 30-1.

<sup>136</sup> Plat. *Leg.* I 642e; cf. Dušanić, *Épiménide*, cit., 36ss.; cf. Martínez Nieto, *Otros poetas*, cit., 568.

<sup>137</sup> Sulla data (che non è il 500 a.C.) cf. Dušanić, *Épiménide*, cit., 37 n. 49, e già Pugliese Carratelli, *Cadmo*, cit., 365-6. Il grossolano “errore” cronologico era stato spiegato da Diels, *Epiménides*, cit., 396-7, con riferimento alla «Orakelliteratur» d'età pisistratica (vd. *supra*).

<sup>138</sup> Dušanić, *Épiménide*, cit., 30-31; su Demostene cf. anche Parke, *Oracle*, cit., 96. Oracoli di Bacide e Museo relativi alle invasioni persiane erano noti a Erodoto (VIII 20; IX 43); cf. Dillery, *Chresmologies*, cit., 209-11.



ateniese dell'epoca, diretta anche verso Creta,<sup>139</sup> e possiamo immaginare che, se realmente apparteneva alla raccolta epimenidea, doveva essere uno di quelli "censurati" da Onomacrito alla corte di Serse, più di un secolo prima. È in ogni caso interessante il *revival* degli oracoli di Epimenide ad Atene proprio dopo la sconfitta inflitta ai Lacedemoni da Tebe: come nota Lupi, a Sparta non sembra più esserci una tradizione vitale su Epimenide dopo il 370, sopravvivendo solamente nell'opera antiquaria di Sosibio.<sup>140</sup>

La fama di Epimenide – e della sua "pelle" – si era tuttavia ben consolidata in tutto il mondo greco, se davvero la possiamo ritrovare, ben dissimulata, nelle *Argonautiche* di Dionisio di Mileto, detto *Scythobrachion*, mitografo probabilmente attivo fra il primo e l'ultimo quarto del III secolo a.C., presso la corte tolemaica di Alessandria.<sup>141</sup> Nei versi di questo esponente della tradizione razionalizzante inaugurata da Evemero, il mitico vello d'oro della Colchide altro non è che la pelle, rivestita d'oro, di un antico viaggiatore greco, Krios ("Ariete"), che sarebbe stato scorticato: come ha notato Rusten, «the fate of Krios was perhaps influenced by the story of Pherecydes [...] – or Epimenides [...] – whose skin was preserved by the Spartans».<sup>142</sup> «This is not unlikely, since Epimenides' peculiar brand of Orphic writings seems to have been popular in Alexandria. Epimenides is "quoted" in Callimachus *Hymn to Zeus* 7-8».<sup>143</sup> È attestato, anche se in modo frammentario, l'interesse d'età ellenistica per le raccolte oracolari di varia provenienza,<sup>144</sup> ma per lo più, in quest'epoca, «Epimenide sembra essere diventato niente altro che un nome in vendita» per la letteratura pseudoepigrafica; «non c'è alcuna indicazione che l'usurpazione del suo nome sia continuata dopo il periodo ellenistico; essa può veramente avere avuto termine nel III secolo»<sup>145</sup> – anche se, in verità, sembra che Ramsay fosse convinto che il "libro" di Epimenide circolasse ancora nell'Asia Minore dei secoli intorno alla nascita di Cristo, e che san Paolo lo avesse citato per conoscenza diretta.<sup>146</sup>

### 5. La raccolta "orfica" dei Licomidi: un pendant alla "pelle di Epimenide"?

Sembra opportuno, in conclusione, dedicare un po' di spazio a una raccolta di testi sacri che pare essersi consolidata in parallelo, se non in contatto, con quella epimenidea di cui abbiamo seguito le tracce sempre più evanescenti fino all'Alessandria ellenistica, e alla quale alcuni studiosi

<sup>139</sup> Cf. Dušanić, *Épiménide*, cit., 45ss. Su Epimenide e la *patrios politeia* ateniese cf. Federico, *La kátharsis*, cit., 119ss.; su possibili finalità politiche del *chrēsmos* anacronistico, *ibid.*, 101-3 («polemica contro gli Alcmeonidi "filomedizzanti"»). Per una diversa spiegazione dell'anacronismo cf. Pugliese Carratelli, *Cadmo*, cit., 366.

<sup>140</sup> Lupi, *Epimenide a Sparta*, cit., 191.

<sup>141</sup> Cf. S.A. Stephens, *Seeing Double. Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*, Berkeley - Los Angeles - London 2003, 39-40.

<sup>142</sup> J.S. Rusten, *Dionysius Scythobrachion*, Opladen 1982, 182 n. a p. 94. Epimenide fra l'altro si sarebbe occupato pure degli Argonauti: cf. Mele, *Corpus*, cit., 270-4; A. Martina, *Epimenide e l'epos argonautico*, «Aitia» II (2012) [URL: <http://aitia.revues.org/368>].

<sup>143</sup> Stephens, *Seeing Double*, cit., 40 n. 63; la citazione callimachea riguarda il verso dei "Cretesi mentitori" cit. *supra*, e potrebbe essere all'origine del fraintendimento "paradossale" del suo significato (cf. Reggiani, *Paradosso*, cit.).

<sup>144</sup> Busine, *Gathering Sacred Words*, cit., 40-1.

<sup>145</sup> West, *Poemi orfici*, cit., 64.

<sup>146</sup> Si veda la lettera di Ramsay del 1930 pubblicata e commentata da Lehnus, *Lettera*, cit., 458ss.: «As a matter of fact I thought of saying that, like his generation & age, St. Paul had before him while he was at Tarsus [...] a book which he believed to be by Epimenides, but which in any case was [[composed to be]] 'popularly' attributed to him». San Paolo cita il "paradosso del mentitore" (vd. *supra*) in *Ti.* 1,12-13. Su Epimenide come parte del bagaglio culturale di Paolo cf. S.E. Porter, *Paul and His Bible: His Education and Access to the Scriptures of Israel*, in S.E. Porter - C.D. Stanley (eds.), *As It Is Written. Studying Paul's Use of Scriptures*, Atlanta (GA) 2008, 97-124: 104-5.



l'hanno appunto accostata: quella di matrice "orfica" che la tradizione attribuisce ai Licomidi, la potente famiglia ateniese che aveva come centro territoriale il demo attico di Flia.<sup>147</sup> Secondo la testimonianza di Pausania, «i Lykomidai si tramandavano, e intonavano nel corso dei loro δρώμενα, inni composti da Oleno e da Orfeo [Paus. IX 27,2 e 30,12] e quello che era ritenuto l'unico inno autentico di Museo, per Demeter [Paus. I 22,7]». <sup>148</sup> La ragione per cui questi testi sono confrontati con la raccolta epimenidea risiede, oltre che nel presunto "orfismo" del *mantis* cretese (vd. *supra*), nel carattere anti-alcmeonide a volte riconosciuto nel suo operato,<sup>149</sup> che sarebbe in linea con la politica licomide di ostilità e opposizione nei confronti del *genos* "maledetto" (evidente fin dal processo intentato per il massacro dei Ciloniani, nel quale le accuse furono portate avanti da un tal Mirone, originario del demo licomide di Flia),<sup>150</sup> e al fatto che i Licomidi fossero i responsabili rituali delle *Semnai Theai*,<sup>151</sup> le "Dee Venerande" identificabili con le Eumenidi, il cui culto sarebbe stato fondato, ad Atene, proprio da Epimenide.<sup>152</sup>

Tuttavia, il culto delle *Semnai* istituito da Epimenide è indubbiamente localizzato alle pendici settentrionali dell'Aeropago, là dove erano stati trucidati i Ciloniani e dove sarebbe sorto anche il *Kyloneion* a memoria dell'evento: i culti delle *Semnai Theai* di Flia erano – sembra – più antichi, sicuramente precedenti e verosimilmente indipendenti.<sup>153</sup> La principale obiezione risiede però nel senso stesso dell'opera purificatrice di Epimenide: lungi dall'essere la sanzione rituale dell'esilio dei sacrileghi («un *pendant* rituale alla cacciata degli Alcmeonidi»),<sup>154</sup> si era viceversa giocata sul tema della riconciliazione collettiva del corpo civico (*l'homonoia*, come insiste Plutarco), prevedendo verosimilmente il richiamo in patria degli *enageis* precedentemente esiliati (cosa che le fonti attribuiscono a un decreto soloniano).<sup>155</sup> Se infatti, da un lato, l'assimilazione di Epimenide all'eroe ateniese Bouzyges<sup>156</sup> rimanda al mito fondativo delle feste *Bouphonia*, che appare strutturalmente analogo alla vicenda del *Kyloneion agos* e si conclude con il rientro dell'esule e la soluzione del *miasma* attraverso la ricostituzione della solidarietà civica,<sup>157</sup> dall'altro lato la fondazione del culto delle *Semnai* sull'Areopago richiama l'ossatura narrativa dell'*Oresteia* di Eschilo, che mette in scena il passaggio da una giustizia genetica (rappresentata dalle Erinni che, secondo il diritto del sangue, chiedono la vendetta come punizione del misfatto) a una giustizia collettiva (incarnata dalle Eumenidi "benigne" e dal processo areopagitico che si conclude con

<sup>147</sup> Parker, *Athenian Religion*, cit., 305-7.

<sup>148</sup> Pugliese Carratelli, *Cadmo*, cit., 375; cf. Baumgarten, *Heiliges Wort*, cit., 87; Bremmer, *Manteis*, cit., 27.

<sup>149</sup> Federico, *La kátharsis*, cit., *passim*; cf. Pugliese Carratelli, *Cadmo*, cit., 374; A. Giuliani, *La città e l'oracolo. I rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*, Milano 2001, 12-13 (con obiezioni). Sul legame fra Epimenide, Cilone, Museo e i Licomidi cf. anche Mazzarino, *Pensiero storico* I, cit., 29-31.

<sup>150</sup> Plut. *Sol.* 12,4; cf. Arist. *Ath.P.* 1; cf. Federico, *La kátharsis*, cit., 100.

<sup>151</sup> Sui culti di Flia vd. Plut. fr. 24 Sandbach = Hippol. *Ref.* V 20,5; Paus. I 31,4; cf. I.L. Loucas, *Φλύα. Συμβολή στην μελέτη της ιστορίας του αρχαίου Χαλανδρίου*, Chalandri 1986, 67ss.

<sup>152</sup> Rimando, a questo proposito, a N. Reggiani, *La voce del silenzio: il culto ateniese di Hēsychos e il dio Hermes*, di prossima pubblicazione negli Atti del Convegno Internazionale "Ascoltare gli Dèi / Divos Audire. Costruzione e percezione della dimensione sonora nelle religioni del Mediterraneo antico" (Velletri 2013), a cura di I. Baglioni, Roma 2015.

<sup>153</sup> Si potrebbe anzi pensare che il culto areopagitico per le *Semnai* sia stato fondato proprio in *contrapposizione* con quello di Flia, siccome era in qualche modo connesso al reintegro soloniano-epimenideo degli Alcmeonidi ad Atene (vd. *infra*).

<sup>154</sup> Federico, *La kátharsis*, cit., 109.

<sup>155</sup> Reggiani, *Giustizia cosmica*, cit., 271ss. (anche in relazione con Solone); cf. Vernant, *Origini del pensiero*, cit., 78-80.

<sup>156</sup> Cf. A. Visconti, *Epimenide Bouzyges*, in Federico - Visconti, *Epimenide*, cit., 129-67.

<sup>157</sup> Reggiani, *Giustizia cosmica*, cit., 287-91; sulla cerimonia dei *Bouphonia* cf. J.-L. Durand, *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris - Rome 1986.



l'inattesa assoluzione del colpevole).<sup>158</sup> Entrambi i racconti (*Bouphonia* e *Oresteia*) sembrano modellati sul ricordo della purificazione storica. La scansione fattuale è del resto chiara: Epimenide viene chiamato perché le procedure giuridiche tradizionali, che prevedevano l'esilio dei colpevoli secondo l'archetipo del *pharmakos*, non sono state sufficienti a placare l'*agos* e a fermare il *miasma*.<sup>159</sup> «presentare la purificazione epimenidea come un episodio di catartica che nasce da un evento naturale (la pestilenza) e che prescinde da ogni episodio o dialettica politica significa in parte neutralizzare quelle operazioni strumentali che facevano coincidere con l'arrivo del cretese ad Atene l'espiazione o, addirittura, l'atto di accusa di una colpa commessa dagli Alcmeonidi». <sup>160</sup> Le fonti disponibili non mettono mai in esplicita correlazione la purificazione epimenidea e la cacciata degli Alcmeonidi: ci deve peraltro essere una ragione se nella loro opposizione anti-alcmeonidea i Licomidi (così come del resto gli Spartani, che pure ne detenevano la "pelle") non sembrano aver mai rievocato Epimenide accanto al ricordo dell'*agos*, mentre l'unico tentativo di recuperare il *mantis* cretese alla ribalta della vita politico-religiosa ateniese viene forse da Nicia, che «si sarebbe propensi a credere [...] sostenesse in qualche modo una versione dei fatti riabilitante gli Alcmeonidi». <sup>161</sup>

Altra cosa è, del resto, il riuso, la rilettura per scopi specifici di una vicenda, rispetto al suo senso originario: quegli "usi e abusi" di cui il saggio di Federico <sup>162</sup> dà una magistrale visione d'insieme. Se anche i testi in mano ai Licomidi fossero veramente stati di matrice epimenidea (come potrebbe suggerire il rapporto individuabile fra questa famiglia e i Pisistratidi, <sup>163</sup> i primi raccoglitori degli oracoli epimenidei), insistere sul nome del *mantis* cretese non sarebbe convenuto neanche a loro, dal momento che doveva essere stato fautore della riconciliazione civica totale; la versione che faceva giungere Epimenide ad Atene dieci anni prima delle guerre persiane (vd. *supra*) non sarà stata tanto un *revival* anti-alcmeonide di fine VI secolo <sup>164</sup> (come notato, oracoli relativi alle guerre persiane circolavano sotto i nomi di Bacide e Museo), quanto piuttosto un recupero più tardo consono, come visto, agli intendimenti di Platone e dei coevi politici ateniesi. Certo, «il motivo degli Alcmeonidi 'impuri' costituì [...] un argomento usato nella lotta contro questo *genos* che caratterizzò non poco gli anni della *leadership* del licomide Temistocle», e non a caso gli alcmeonidi Megacle e Santippo furono ostracizzati (negli anni '80 del V secolo) all'insegna delle

---

<sup>158</sup> Cf. R. Seaford, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994, 92ss.; Federico, *La kátharsis*, cit., 118; Reggiani, *Giustizia cosmica*, cit., 224-26 e 256ss., e *Id.*, *Democrazia e Politeismo. La rifunzionalizzazione delle divinità nell'Atene della "rivoluzione democratica": il caso di Hermes*, di prossima pubblicazione negli Atti del Convegno Internazionale "Politeismo: Costruzione e percezione delle divinità nel Mediterraneo antico" (Velletri 2014), a cura di I. Baglioni, Roma 2016.

<sup>159</sup> La frase aristotelica Ἐπιμενίδης δ' ὁ Κοῖης ἐπὶ τούτοις ἐκάθηρε τὴν πόλιν, che segue il resoconto della condanna e dell'esecrazione dei sacrileghi, è solitamente intesa alludere alla contemporaneità dei due eventi (purificazione ed esilio), mentre ἐπὶ τούτοις dovrebbe indicare semplicemente l'oggetto dell'azione di Epimenide, qualcosa come «fu a proposito di questi fatti che purificò la città». La cosa trova riscontro nel racconto plutarco (Sol. 12,4-7), che lascia intendere che il *miasma* continuava anche dopo i primi tentativi di purificazione. Che i due giovani sacrificati nel corso del rituale (secondo D.L. I 110) appartenessero alla famiglia Alcmeonide è un'inferenza moderna (cf. Federico, *La kátharsis*, cit., 89-90), e se anche tale rito cruento si svolse veramente, dovremmo piuttosto vedervi all'opera la stessa sottostruttura rituale del mito eziologico dei *Bouphonia*, ovvero la ripetizione collettiva, ritualizzata, del delitto originario – le due vittime sarebbero del resto volontari (cf. Neanth. 84F16 FGH, in Athen. XIII 602c) come il bue del mito eziologico.

<sup>160</sup> *Ibid.*, 97.

<sup>161</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 97ss.

<sup>163</sup> Cf. R. Böhme, *Der Lykomyde. Tradition und Wandel zwischen Orpheus und Homer*, Bern - Stuttgart 1991, part. 52-5.

<sup>164</sup> Come propone Federico, *La kátharsis*, cit., 101-3.



parole d'ordine *aleiteros* ("empio") e *Kylone(i)os* ("ciloniano")<sup>165</sup>; ma pur nel suo sfoggio oracolare,<sup>166</sup> all'artefice della potenza navale ateniese non sembra essere riconosciuto alcun recupero della figura di Epimenide. La raccolta licomide doveva verosimilmente limitarsi a quel *background* vagamente orfico, bacideo-museico, cui attingeva anche la miscellanea pisistratica; sicuramente, al suo proposito, non fu mai fatto il nome del *mantis* cretese: per ragioni di opportunismo politico, come abbiamo cercato di mostrare, o anche di "propaganda" di certe fonti storiografiche filocalmeonidee, e, forse, pure per motivi contenutistici.

Nicola Reggiani  
Università degli Studi di Parma  
Dipartimento di Lettere, Arti, Storia e Società – Area Storia  
str. M. D'Azeglio 85 - 43125 Parma  
nicola.reggiani@nemo.unipr.it  
*on line dal 13.07.2015*

---

<sup>165</sup> *Ibid.*, 101.

<sup>166</sup> «...one can argue that Themistocles plays the role of a diviner in much the same way that we saw the Pisistratid Hippias earlier» (Dillery, *Chresmologues*, cit., 210). Il riferimento è alla notissima profezia su Salamina (Hdt. VII 142-4), ma le parole di Thuc. I 138,3 («Themistocle [...] era, dopo un brevissimo esame, il giudice migliore delle questioni presenti, e di quelle future, spingendosi con la mente lontanissimo nel tempo, era il miglior presago», trad. F. Ferrari) farebbero supporre una più estesa e conclamata abilità mantica del *leader* ateniese (vd. anche Plut. *Them.* 10, e cf. Dillery, *Chresmologues*, cit., 210-2).



## Abstract

La tradizione relativa alla sepoltura dell'indovino-purificatore cretese arcaico Epimenide a Sparta e il ritrovamento postumo della sua pelle "iscritta" può essere riletta come un riferimento a un supporto scrittorio in pelle (secondo usi vicino-orientali) contenente un *corpus* di scritti oracolari, identificabili almeno in parte con la raccolta in possesso dei Pisistratidi ad Atene, sottratta poi dal re spartano Cleomene contestualmente alla cacciata di Ippia. L'articolo propone una ricostruzione della storia di questa raccolta, delineando una tradizione scritta sapienziale portata da Creta in Grecia nel corso dell'età arcaica e ancora attiva e vitale nel corso dei secoli, almeno fino all'età ellenistica.

Parole chiave: Epimenide, pelle iscritta, raccolte oracolari, Atene arcaica, Sparta arcaica

The tradition about archaic Cretan seer-purifier Epimenides' burial in Sparta and the posthumous find of his "inscribed" skin can be read as referring to a writing support made with leather (according to Near-Eastern customs) containing a *corpus* of oracular writings, identifiable (at least in part), with the collection belonged to the Peisistratids at Athens, later stolen by Spartan king Kleomenes when he chased Hippias away. The article tries to reconstruct the history of such collection, outlining a sapiential written tradition taken from Crete to Greece during the archaic age and still active and vital over the centuries, at least up to the Hellenistic age.

Keywords: Epimenides, inscribed skin, oracular collections, archaic Athens, archaic Sparta