

LE TESTIMONIANZE LETTERARIE SUGLI ORACOLI DI BACIDE DA ERODOTO A PAUSANIA*

ADRIANA BENEDEUCE

Abstract: LITERARY SOURCES ABOUT BACIS' ORACLES FROM HERODOTUS TO PAUSANIAS.

The contribution aims to analyse all the Greek testimonies about Bacis, one of the best-known *chresmologoi* mentioned in the sources, starting with the two authors that provide the most significant information on him and report direct quotations from his oracles: Herodotus and Pausanias. The two authors, though at a distance, offer a positive portrait of the diviner, contrasting with a more devaluative idea, which, in the Attic context, is started by both Aristophanes' invective and judgments of Platonic-Aristotelian tradition, in the wake of a more general hostility towards mantic not related to the Delphic sanctuary.

Keywords: Bacis, Oracular literature, Herodotus, Pausanias, Divination in the ancient world

1. Le testimonianze letterarie sugli oracoli di Bacide da Erodoto a Pausania

Nel mondo greco, oltre all'attività mantica delfica, è attestata la circolazione di raccolte di oracoli, redatte da figure professionali, i cosiddetti *chresmologoi*, tra i quali spicca, per la centralità accordatagli dalle fonti in nostro possesso, la figura di Bacide.¹ Per questo indovino si è lontani dal disporre di dati biografici sicuri e di una rappresentazione univoca, in quanto il suo profilo risulta connotato di volta in volta in maniera diversa a seconda delle fonti.

Senza prendere in considerazione gli aspetti di natura più propriamente storica e storico-religiosa, il mio contributo si propone di riesaminare la fortuna letteraria del personaggio di Bacide, concentrandosi soprattutto sulle uniche due

adriana.beneduce@unina.it, Università degli Studi di Napoli 'Federico II', Italia.

* Il presente contributo è frutto di una ricerca intrapresa nell'ambito del Corso di perfezionamento in *Forme letterarie tra antico e moderno* tenutosi nel 2021 presso l'Università di Napoli 'Federico II', su proposta del Professore Lorenzo Miletti, a cui vanno i miei più sentiti ringraziamenti per avermi seguita in tutte le sue fasi. Ringrazio inoltre il Professore Giulio Massimilla per la lettura preliminare del lavoro e gli anonimi *referee* per i preziosi suggerimenti.

¹ Le prime attestazioni del termine χρησμολόγος sono in Erodoto (1.62; 7.6, 142-143; 8.96). I *chresmologoi* erano considerati da qualcuno semplici raccoglitori di oracoli, da altri dei veri e propri indovini, sulla base dell'ambiguità del verbo λέγω. A raccolte di oracoli fanno riferimento anche Sofocle (OT 906-909), Euripide (Alc. 962-972), Platone (Prot. 316d; Theag. 124d) e Pausania (10.9.11; 12.11). Sull'operato dei *chresmologoi*, cfr. Argyle 1970; Fontenrose 1978, 145-165; Bowden 2003; Dillery 2005; Flower 2008, 60-65; Zimm 2010; Giangulio 2023, 161-164.

testimonianze che, sia pure a grande distanza di tempo l'una dall'altra, restituiscono le informazioni più significative e ne riportano direttamente le presunte parole: Erodoto e Pausania.²

2. Le testimonianze: uno sguardo d'insieme

La più antica menzione di Bacide è nelle *Storie* di Erodoto, in una manciata di passi a cavallo tra i libri VIII (20; 77; 96) e IX (43). L'immagine che ne restituisce Erodoto è quella di una figura pienamente storica, un cresmologo fededegno, del quale si riportano in più occasioni i vaticini attraverso citazioni letterali, in riferimento ad avvenimenti specifici.

La rappresentazione di Bacide presente nelle *Storie* è tuttavia piuttosto isolata, in quanto le fonti successive recepiscono del cresmologo un'idea assai diversa. Già pochi anni dopo Erodoto, Aristofane ne offre un ritratto assai più negativo, facendo del nome di Bacide quasi un'antonomasia, evocandolo cioè come la figura più rappresentativa di un'intera categoria a lui invisita, quella degli indovini ciarlatani.³ Nei *Cavalieri* (vv. 997-1097) viene infatti messa in scena una gara tra gli oracoli di Bacide e quelli di suo fratello Glanide – personaggio di pura invenzione aristofanea –, un botto e risposta volto a mettere in ridicolo quel procedimento pseudo-oracolare che consente di predire tutto e il contrario di tutto, come è evidente dallo scambio di battute tra Cleone, il Demos e Paflagone ai vv. 1002-1010. Oracoli per ogni occasione, dunque, segno inconfondibile di ciarlataneria:⁴

- ΔΗΜ. φέρ' ἴδω, τίος γάρ εἰσιν οἱ χρησμοί ποτε;
 ΠΑ. οὐμοὶ μὲν εἰσι Βάκιδος.
 ΔΗΜ. οἱ δὲ σοὶ τίος;
 ΚΛ. Γλάνιδος, ἀδελφοῦ τοῦ Βάκιδος γεραιτέρου
 ΔΗΜ. εἰσὶν δὲ περὶ τοῦ;
 1005 ΠΑ. περὶ Ἀθηνῶν, περὶ Πύλου,
 περὶ σοῦ, περὶ ἐμοῦ, περὶ ἀπάντων πραγμάτων.
 ΔΗΜ. οἱ σοὶ δὲ περὶ τοῦ;
 ΚΛ. περὶ Ἀθηνῶν, περὶ φακῆς,
 περὶ Λακεδαιμονίων, περὶ σκόμβρων νέων,
 περὶ τῶν μετρούντων τάλφιτ' ἐν ἀγορᾷ κακῶς,
 1010 περὶ σοῦ, περὶ ἐμοῦ.

Popolo: Ma, insomma, di chi sono questi oracoli?

Paflagone: I miei sono di Bacide.

Popolo: E i tuoi?

² Nella storia degli studi, i contributi dedicati esclusivamente a Bacide si riducono ai soli Prandi 1993 e Asheri 1993, che hanno il merito, rispettivamente, di aver riunito i problemi sorti intorno alla figura dell'indovino per la prima volta in maniera sistematica e di aver offerto un'interpretazione dell'oracolo su Salamina riportato da Erodoto (8.77). Si vedano anche Crahay 1956, 338-340, e Foster 2021.

³ A questo proposito, cfr. Weinreich 1929.

⁴ Sugli agoni oracolari in Aristofane, cfr. Bellocchi 2009; Bravi 2023; Proietti 2024.

Salsicciaio: I miei di Glanide, il fratello maggiore di Bacide.

Popolo: E di che parlano?

Paflagone: Di Atene, di Pilo, di me, di te, di tutto quanto.

Popolo: E i tuoi?

Salsicciaio: Di Atene e della purea, di Sparta e degli sgombri freschi, di quelli che frodano sulle misure della farina al mercato, di te, di me.⁵

Il tema è toccato più volte in Aristofane: negli *Uccelli* (vv. 959-991) l'oracoloista di turno, che riporta un responso di Bacide, viene scacciato in malo modo da Pisetero, che è dedito a una forma di mantica opposta a quella tradizionale.⁶ Nella *Pace* (vv. 1045-1126) Bacide diviene l'emblema dell'indovino impostore, e a partire dalle sue azioni viene coniato addirittura un verbo, βακίζω (v. 1072), a indicare l'operato di tutti coloro che lo imitano.⁷

La tendenza, già presente in Aristofane, a considerare Bacide un simbolo più che un individuo, in altre fonti si fa ancora più evidente, e Bacide diviene un nome per indicare l'indovino in senso generico, associato di norma alle Sibille, delle quali finisce per costituire la controparte maschile.⁸ In Platone (*Theag.* 124d.8), Bacide, Anfilito e la Sibilla diventano i *chresmodoi* per eccellenza,⁹ e la medesima associazione la si ritrova nella maggior parte delle testimonianze più tarde: Luciano (*Peregr.* 30.3),¹⁰ Dione Crisostomo (13.36.2; 35.2.5), Elio Aristide (46.20; 29.16), Taziano (41.1.8), Temistio (*Or.* 26c.6; 235a.2), Libanio (*Ep.* 1462.3; *Or.* 56.11).

Lo stesso Callimaco (*Iamb.* 5, fr. 195 Pf., vv. 30-34), nell'attaccare un *grammatodidaskalos* che è accusato di abusare dei suoi allievi (καταισχύνω), nomina Bacide e la Sibilla, accanto all'alloro e alla quercia, come esempi di oracoli di difficile interpretazione:¹¹

ἄ, μή με ποιήσης γέλω.
ἐγὼ Βάκις τοι καὶ Σίβυλλα [καὶ] δάφνη

⁵ Trad. G. Paduano.

⁶ Nell'agone (vv. 451-626), Pisetero si era reso portavoce di una nuova forma di mantica, basata su un rapporto diretto tra uomini e uccelli, e la sua proposta era stata accolta favorevolmente dal coro nella parabasi (vv. 676-800).

⁷ Come sottolinea Giuseppe Zanetto (in Zanetto, *Del Corno* 1987, 256), l'atteggiamento di Aristofane è probabilmente influenzato dal ruolo svolto dagli oracoli durante la guerra del Peloponneso e in particolare alla vigilia della spedizione in Sicilia, quando i fautori dell'impresa basarono il loro consenso su predizioni di vittoria. L'attacco alla figura dell'oracoloista, di cui Bacide costituisce l'incarnazione, probabilmente risulta un modo per condannare una pratica ormai svuotata, secondo il poeta comico, dell'autentico significato religioso e rappresentante il partito dei guerrafondai a cui egli era avverso. A questo proposito, cfr. anche Smith 1989; Muecke 1998; Yu 2017.

⁸ Sui problemi legati all'identità della Sibilla, come per il legame tra Bacide e Sibilla, cfr. Parke 1988, 23-49, 178-187.

⁹ ΣΩ. εἴποις ἂν οὖν μοι τίνα ἐπωνυμίαν ἔχει Βάκις τε καὶ Σίβυλλα καὶ ὁ ἡμεδαπὸς Ἀμφίλυτος; ΘΕ. τίνα γὰρ ἄλλην, ὦ Σώκρατες, πλὴν γε χρησμοφδοί;

¹⁰ Per il rapporto tra letteratura oracolare e satira di Luciano, cfr. Tagliaferro 2000.

¹¹ Cfr. Kerkhecker 1997, 123-146; Acosta-Hughes 2002, 211-217, 251-264; D'Alessio 2018, 615-618.

καὶ φηγός. ἀλλὰ συμβαλεῖ
τῶνιγμα, καὶ μὴ Πιτθέως ἔχε χρεῖην.

Ah, non ridere di me.
Io sono Bacide per te, Sibilla e alloro
e quercia. Su, risolvi
l'enigma, e non chiedere a Pitteo soccorso.¹²

A partire da Aristotele (*Probl.* 954a36),¹³ all'associazione per antonomasia con le Sibille si aggiunge un altro elemento, che nasconde piuttosto un problema di carattere storico: la 'pluralizzazione' dell'identità del cresmologo, fenomeno per cui da Bacide si passa a parlare di Bacidi.¹⁴ La medesima tendenza si riflette anche nella notizia riportata negli scolii ad Aristofane¹⁵ secondo cui esistettero ben tre personaggi denominati Bacide, uno proveniente da Cafie, in Arcadia, un altro da Eleone, in Beozia, e un altro ancora dall'Attica.¹⁶

Tuttavia, l'uso del plurale e del singolare può talvolta oscillare in uno stesso autore, a riprova della sua valenza generica, ormai lontana dalla memoria di un Bacide come figura storica. Nelle *Mulierum virtutes* (243b), Plutarco pone sullo stesso piano gli esempi di Saffo e Anacreonte per l'arte poetica e della Sibilla e Bacide per l'arte profetica, nel tentativo di dimostrare che tali *technai* non hanno un diverso valore a seconda che siano praticate da uomini o donne; tuttavia, nel *De Pythiae oraculis* (399a7), riprendendo motivi aristofanei, Plutarco mette in piedi un attacco contro l'intera categoria di Bacidi e Sibille, stavolta al plurale, i quali hanno profetizzato senza criterio e hanno disseminato nel tempo, in modo casuale, parole o frasi che potessero adattarsi alle più svariate circostanze.

Una voce fuori dal coro è quella di Pausania (4.27.4; 9.3.9, 17.5-6; 10.12.11, 14.6, 32.8-11), nella cui opera Bacide torna a essere un individuo dotato di una propria identità storica, cui vengono attribuiti vaticini decisivi per le sorti degli eventi, secondo un procedimento che richiama molto da vicino la testimonianza erodotea.

In base a questa visione d'insieme, sull'indovino sembrano esistere due fi-

¹² Trad. G.B. D'Alessio.

¹³ πολλοὶ δὲ καὶ διὰ τὸ ἐγγὺς εἶναι τοῦ νοεροῦ τόπου τὴν θερμότητα ταύτην νοσήμασιν ἀλίσκονται μανικοῖς ἢ ἐνθουσιαστικοῖς, ὅθεν Σίβυλλαι καὶ Βάκιδες καὶ οἱ ἐνθεοὶ γίνονται πάντες, ὅταν μὴ νοσήματι γένωνται ἀλλὰ φυσικῇ κράσει.

¹⁴ Di qui diviene parimenti ricorrente l'accostamento, al plurale, tra Bacidi e Sibille, che si ritrova, ad esempio, in Claudio Eliano (*VH* 12.35) e Clemente Alessandrino (*Strom.* 1.21.132).

¹⁵ Cfr. *Schol. in Aristoph.* Eq. 123, p. 39 Jones-Wilson (I); *Schol. in Aristoph.* Av. 962, p. 151 Holwerda (II); *Schol. in Aristoph.* Pac. 1071, p. 156 Holwerda (I).

¹⁶ Lo stesso elenco, attribuito a un certo Filita di Efeso, compare anche in Ael. *VH* 12.35 e nella *Suda* (β 47 Adler). Lo scolio al v. 1071 della *Pace*, inoltre, riporta anche che Teopompo (*FGrHist* 117 F 77) era a conoscenza di molti *paradoxa* su Bacide tra cui quello secondo il quale egli avrebbe purificato le donne spartane, impazzite a causa di Apollo. Tzetzes, nella sua parafrasi al v. 1278 dell'*Alessandra* di Licofrone, dice che, come erano tre le Sibille (Cuma, Eritrea, Sardi), così erano tre i Bacidi (Eleone, Atene, Arcadia). Cfr. Scheer 1908, 361-362.

loni interpretativi distinti, uno positivo, che fa capo a Erodoto e che è ripreso successivamente da Pausania, e uno più svalutativo, che sembra svilupparsi ad Atene e al quale danno inizio, da un lato, le posizioni filosofiche di matrice platonico-aristotelica e, dall'altro, l'invettiva aristofanea. All'interno di questo panorama, la ricezione 'positiva' di Bacide come figura storica di cresmologo fededegno è senz'altro minoritaria, ma è certo la più interessante ai nostri fini, in quanto è proprio dalle testimonianze di Erodoto e del suo 'epigono' Pausania che possiamo recuperare le informazioni più preziose sulle tradizioni oracolari attribuite a questo cresmologo. È dunque su queste due fonti che ci soffermeremo nelle pagine seguenti.

3. La testimonianza di Erodoto

Lo storico di Alicarnasso costituisce, come detto, la fonte più antica in nostro possesso su Bacide. Sono ben quattro le menzioni dell'indovino nelle *Storie*, tre nel libro VIII e una nel IX, e ciò costituisce, già di per sé, un dettaglio niente affatto trascurabile, soprattutto se si considerano gli sporadici e succinti cenni agli altri cresmologi, in un'opera che, com'è noto, mostra invece enorme interesse per la mantica ufficiale dei santuari e soprattutto per quella delfica.¹⁷

In Hdt. 8.20, l'indovino viene ricordato per la prima volta nel racconto di una vicenda che vede protagonisti gli Eubei, durante la ritirata dei Greci dall'Artemisio. Gli Eubei erano stati esortati da un oracolo attribuito a Bacide a mettere in salvo il proprio bestiame, ma lo avevano ignorato, andando incontro alla confisca del bestiame da parte degli Ateniesi, prevista nei piani di Temistocle (8.19):

οἱ γὰρ Εὐβοέες παραχρησάμενοι τὸν Βάκιδος χρησμὸν ὡς οὐδὲν λέγοντα οὐτ' ἐξεκομίσαντο οὐδὲν οὔτε προεσάξαντο ὡς παρεσομένου σφι πολέμου, περιπετέα τε ἐποίησαντο σφίσι αὐτοῖσι τὰ πρήγματα. Βάκιδι γὰρ ὥδε ἔχει περὶ τούτων ὁ χρησμός·

φράζεο, βαρβαρόφωνος ὅταν ζυγὸν εἰς ἄλλα βάλλῃ
βύβλινον, Εὐβοίης ἀπέχειν πολυμηκάδας αἶγας.

τούτοισι δὴ οὐδὲν τοῖσι ἔπεισι χρησαμένοισι, ἐν τοῖσι τότε παρευούσι τε καὶ προσδοκίμοις κακοῖσι παρὴν σφι συμφορῇ χρᾶσθαι πρὸς τὰ μέγιστα.

Gli Eubei, siccome avevano preso alla leggera l'oracolo di Bacide come se non avesse alcun significato, non misero in salvo nulla, né introdussero viveri in città per il fatto

¹⁷ Erodoto riporta poco più del nome della maggior parte dei cresmologi che menziona nelle *Storie* e non lascia trapelare il suo giudizio su di loro (cfr. *c.g.* 1. 62; 4.149; 5.43, 59, 61), fatta eccezione per il caso di Onomacrito (8.6.3), colto in flagrante nella falsificazione di un oracolo della raccolta di Orfeo e Museo al tempo di Ipparco. Su Onomacrito, cfr. Ferreri 2009. Sulle forme della circolazione degli oracoli al tempo di Erodoto e sul loro uso da parte dello storico cfr. Luraghi 2014. Sulle storie oracolari in Erodoto, cfr. Crahay 1956; Kirchberg 1965; Lachenaud 1978; Elayi 1979; Lévy 1997; Miletto 2004; Giangiulio 2014 e 2023; Kindt 2021.

che incombeva una guerra su di loro e furono loro stessi artefici della propria rovina. Così recita infatti l'oracolo di Bacide su questi eventi:

«Quando un uomo che si esprime in lingua barbara getterà in mare un giogo di papiro, bada ad allontanare dall'Eubea le capre molto belanti».

Perciò, proprio per il fatto che non avevano tenuto queste parole in nessuna considerazione tanto nei mali allora presenti quanto in quelli attesi, dipendeva da loro fare esperienza di una tale disgrazia nella maniera più onerosa possibile.¹⁸

Poco più avanti, poi, nel riportare un oracolo riguardante la battaglia di Salamina (8.77), Erodoto prende la parola in prima persona per esprimersi a difesa dell'indovino:¹⁹

χρησιμοῖσι δὲ οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὥς οὐκ εἰσὶ ἀληθείες, οὐ βουλόμενος ἐναργέως²⁰ λέγοντας πειρᾶσθαι καταβάλλειν, ἐς τοιάδε πρήγματα ἐσβλέψας.

ἀλλ' ὅταν Ἀρτέμιδος χρυσαόρου ἱερὸν ἀκτὴν
νηυσὶ γεφυρώσωσι καὶ εἰναλίην Κυνόσουραν
ἐλπίδι μαινομένη, λιπαρὰς πέρσαντες Ἀθήνας,
δίᾳ Δίκη σβέσσει κρατερὸν Κόρον, Ὑβριος υἱόν,
δεινὸν μαιμώνοντα, δοκεῦντ' ἀνὰ πάντ' ἐπιθέσθαι.
χαλκὸς γὰρ χαλκῷ συμμίζεται, αἵματι δ' Ἄρης
πόντον φοινίξει. τότε ἑλεύθερον Ἑλλάδος ἡμᾶρ
εὐρύσπα Κρονίδης ἐπάγει καὶ πότνια Νίκη.

[ἐς] τοιαῦτα μὲν καὶ οὕτω ἐναργέως λέγοντι Βάκιδι <δι> ἀντιλογίης χρησμῶν περὶ οὔτε αὐτὸς λέγειν τολμέω οὔτε παρ' ἄλλων ἐνδέκομαι.

Io non ho di che contraddire gli oracoli come se non fossero veritieri, visto che non ho alcuna intenzione di tentare di confutare chi parla chiaramente, dopo aver volto l'attenzione a questi fatti:

«Ma quando aggiogheranno con navi la sacra spiaggia di Artemide dall'aurea

¹⁸ Laddove non è diversamente segnalato, le traduzioni dei passi presi in esame sono mie.

¹⁹ Non tutti sono d'accordo nel considerare autentica questa singolare difesa: essa è stata usata da alcuni come ulteriore giustificazione per l'espunzione del capitolo 77 oltre all'interruzione della continuità narrativa tra il capitolo 76 e i capitoli 78-82, in particolare tra l'οἱ μὲν δὴ (i Persiani) di 76.3 e il τῶν δὲ (i Greci) di 78. Al di là del problema testuale che meriterebbe un'analisi più esaustiva, almeno dal punto di vista del senso non credo che ci siano elementi validi per ritenere il capitolo spurio. Il capitolo 77, infatti, si configura soltanto come una conferma più esplicita di quanto Erodoto mostra di pensare in generale su Bacide. A questo proposito, cfr. Carrière 1988, 230-236; Asheri 1993, 65-66; Wilson 2015, 161. Sull'indispensabilità del capitolo 77 per il racconto complessivo degli eventi di Salamina e Psitaleia, cfr. Proietti 2015. Va segnalato che Powell 1939 espunge tutti i passi erodotei relativi a Bacide.

²⁰ Anche se tradizionalmente ἐναργής indica la vividezza delle immagini (cfr. e.g. Hom. *Od.* 3.420; 4.841; 7.201; 16.161; Aeschyl. *Pers.* 179) e così è inteso in Erodoto in riferimento all'ὄψις (5.55; 7.47), l'aggettivo può essere utilizzato anche per indicare chiarezza e comprensibilità di parole o discorsi (Aeschyl. *Pr.* 663; Plat. *Ion* 535c; *Tim.* 72b etc.). In questo punto è come se Erodoto intendesse dire che i responsi di Bacide sono tanto chiari da risultare evidenti.

spada e la marina Cinosura dopo aver devastato con folle speranza l'instancabile Atene, la divina Dike placherà il possente Koros, figlio di Hybris, che infuriava in modo atroce, mentre immaginava di attaccare da ogni dove. Il bronzo si scontrerà con il bronzo, Ares renderà rosso il mare col sangue. Allora il Cronide dall'ampio sguardo e la veneranda Dike condurranno la Grecia alla libertà».

A Bacide che parla di questi avvenimenti e in maniera così vicina alla realtà né io oso contestare i responsi oracolari imbastendo un contraddittorio, né accetto che lo facciano altri.

Al cresmologo si fa nuovamente riferimento in 8.96, in un passo in cui si descrive la realizzazione di un oracolo attribuito congiuntamente a Bacide e a Museo,²¹ relativo all'episodio delle donne Coliadi, durante la battaglia di Salamina, che era stato anticipato anni prima da un responso di un certo Lisistrato di Atene, del quale si era perduta la memoria:²²

ὥς δὲ ἡ ναυμαχία διελέλυτο, κατειρύσαντες ἐς τὴν Σαλαμῖνα οἱ Ἕλληνες τῶν ναυηγίων ὅσα ταύτῃ ἐτύγχανε ἔτι ἑόντα, ἔτοιμοι ἦσαν ἐς ἄλλην ναυμαχίην, ἐλπίζοντες τῇσι περιουσίῃσι νηυσὶ ἔτι χρῆσεσθαι βασιλέα. τῶν δὲ ναυηγίων πολλὰ ὑπολαβὼν ἄνεμος ζέφυρος ἔφερε τῆς Ἀττικῆς ἐπὶ τὴν ἡϊόνα τὴν καλεομένην Κωλιάδα, ὥστε ἀποπλῆσαι τὸν χρησμὸν τὸν τε ἄλλον πάντα τὸν περὶ τῆς ναυμαχίης ταύτης εἰρημένον Βάκιδι καὶ Μουσαίῳ καὶ δὴ καὶ κατὰ τὰ ναυήγια τὰ ταύτῃ ἐξενειχθέντα τὸ εἰρημένον πολλοῖσι ἔτεσι πρότερον τούτων ἐν χρησμῷ Λυσιστράτῳ Ἀθηναίῳ, ἀνδρὶ χρησμολόγῳ, τὸ ἐλελήθεε πάντας τοὺς Ἕλληνας·

Κωλιάδες δὲ γυναῖκες ἑρετμοῖσι φρύξουσι.

τοῦτο δὲ ἔμελλε ἀπελάσαντος βασιλέος ἔσεσθαι.

Quando la battaglia navale terminò, i Greci, dopo aver trascinato a Salamina quanto dei relitti si trovasse ancora lì, si prepararono per un'altra battaglia navale, credendo che il re si sarebbe servito delle navi rimanenti. Lo zefiro sospingeva molti relitti portandoli sulla costa dell'Attica chiamata Coliade, in modo tale da realizzare pienamente non solo l'oracolo pronunciato da Bacide e Museo su questa battaglia navale, ma anche quello sui relitti trascinati lì pronunciato molti anni prima di questi eventi in un oracolo dal cresmologo Lisistrato di Atene, che tutti i Greci avevano tralasciato:

²¹ Museo gode di una certa considerazione nelle fonti, tanto da divenire ben presto una figura leggendaria. Erodoto stesso non sembra mai metterne in dubbio l'autorità, pur non enfaticandone molto l'operato. In Erodoto Bacide e Museo vengono sempre menzionati insieme, quasi a voler trasferire la reputazione dell'uno sull'altro. La prima testimonianza su Museo è offerta dal passo erodoteo sulla cacciata di Onomacrito, mentre è Pausania a restituirci l'unico oracolo musaico sopravvissuto integralmente (10.9.11).

²² Sulla figura di Lisistrato di Atene non ci sono altre testimonianze, oltre a quella erodotea. Cfr. Kircheberg 1965, 106.

«Le donne Coliadi useranno remi per la brace».

Questo sarebbe accaduto una volta scacciato il re.

Il quarto e ultimo riferimento a Bacide si inserisce in un punto dell'opera in cui Erodoto descrive l'operato di Mardonio (9.43), intento a recuperare quanti più oracoli fosse possibile dai santuari greci:²³

τοῦτον δ' ἔγωγε τὸν χρησμόν, τὸν Μαρδόνιος εἶπε ἐς Πέρσας ἔχειν, ἐς Ἰλλυριοὺς
τε καὶ τὸν Ἑγγελέων στρατὸν οἶδα πεποιημένον, ἀλλ' οὐκ ἐς Πέρσας. ἀλλὰ τὰ
μὲν Βάκιδι ἐς ταύτην τὴν μάχην ἐστὶ πεποιημένα,

τὴν δ' ἐπὶ Θερμώδοντι καὶ Ἀσωπῷ λεχεποίῃ
Ἑλλήνων σύνοδον καὶ βαρβαρόφωνον ἰυγὴν,
τῇ πολλοὶ πεσέονται ὑπὲρ λάχεσιν τε μόρον τε
τοξοφόρων Μήδων, ὅταν αἵσιμον ἡμᾶρ ἐπέλθῃ.

ταῦτα μὲν καὶ παραπλήσια τούτοις ἄλλα Μουσαίου ἔχοντα οἶδα ἐς Πέρσας. ὁ
δὲ Θερμώδων ποταμὸς ῥέει μεταξὺ Τανάγρης τε καὶ Γλίσαντος.

Io invece so che quest'oracolo, che Mardonio affermò che riguardava i Persiani, è stato fatto per gli Illiri e l'esercito degli Enchelei, e non per i Persiani. Per altro questi sono i responsi di Bacide relativi a questa battaglia:

«Il concilio dei Greci e il grido in lingua barbara al Termodonte e all'Asopo dal letto erboso, laddove molti cadranno contro la sorte e il destino dei Medi che portano archi quando giunga il giorno fatale».

So che queste parole e altre di Museo simili a queste si riferiscono ai Persiani. Il fiume Termodonte scorre tra Tanagra e Glisanto.

Benché elusive, queste menzioni di Bacide consentono di ricostruire il ritratto erodoteo del cresmologo. La prima menzione dell'indovino si riferisce a un oracolo veritiero che però non era stato tenuto in alcun conto dagli Eubei, ὥς οὐδὲν λέγοντα, «come se non dicesse nulla». Nelle *Storie* vengono spesso trascurati responsi oracolari anche assai autorevoli come quelli della Pizia, e qui non è chiaro se gli Eubei si fossero comportati in questo modo per scarsa fiducia in Bacide o per altri motivi. Fatto sta che l'indovino viene introdotto nella narrazione senza alcuna presentazione, come se si trattasse di un personaggio ben noto al pubblico, al punto che lo storico non sente il bisogno di indugiare su dettagli quali la sua provenienza o la natura dei suoi oracoli; il disinteresse

²³ Alla stessa maniera di Creso (cfr. Hdt. 1.46-91), il generale dimostra di non avere autenticamente fede nel messaggio oracolare, al punto tale da pensare di poter manipolare a proprio piacimento le fonti a sua disposizione. La mancanza di fede assoluta potrebbe dipendere dal fatto che sia Creso sia Mardonio sono stranieri e in quanto tali non hanno assimilato del tutto i principi della religione greca. La diversa provenienza però non pregiudica la comprensione dell'oracolo, come dimostra, ad esempio, l'episodio di Mys (cfr. 8.133-136). A questo proposito, cfr. Miletta 2008, 54-59.

dimostrato da parte degli Eubei può costituire una spia del fatto che Erodoto era consapevole della sostanziale crisi del prestigio dei responsi oracolari.

In 8.77, Erodoto, come si è visto, assume una posizione fortemente apologetica nei confronti dell'indovino. In questo contesto, egli si indigna non tanto con chi, all'epoca dei fatti, ha sottovalutato o ignorato volutamente i responsi bacidei quanto piuttosto con chi ne ha screditato a priori l'operato e non ha reso giustizia alla costante affidabilità delle sue premonizioni. Questa dichiarazione di fede negli oracoli di Bacide da parte di Erodoto è tanto più interessante perché rende l'idea di una discussione riguardo alla loro veridicità (poco presente, ad esempio, in Tucidide)²⁴ ed è degno di considerazione che l'unica affermazione di fiducia da parte della voce autoriale sulla storicità degli oracoli abbia come protagonista un personaggio la cui stessa identità è così controversa.

Per quanto vaghe, in 8.77 le parole dello storico suonano come la risposta a una polemica in atto: da un lato infatti il brusco inizio del periodo con il termine *χρησιμοῖσι*, che mette in evidenza la centralità della discussione sugli oracoli, fa da *pendant* all'uso copioso di negazioni (*οὐκ ἔχω ἀντιλέγειν ὥς οὐκ εἰσὶ ἀληθείες, οὐ βουλόμενος ἐναργέως λέγοντας πειρᾶσθαι καταβάλλειν, οὔτε αὐτὸς λέγειν τολμέω οὔτε παρ' ἄλλων ἐνδέκομαι*), dall'altro, la presenza costante della voce autoriale, sottolineata dall'uso insistente della prima persona, si accompagna all'impiego di verbi che esprimono una forte autorità, come *τολμέω* ed *ἐνδέκομαι*.²⁵

Inoltre, la presenza del verbo *ἀντιλέγω* e del suo corrispettivo nominale *ἀντιλογία* sono poco comuni nelle *Storie*: mentre il primo è utilizzato esclusivamente in questo punto dell'opera, il secondo fa la sua comparsa anche in 9.87-88 col senso di «pubblico dibattito» o «processo», che permette all'imputato di contrapporre un argomento opposto o diverso (*εἰ δὲ ἡμέων ἀληθῶς δεόμενοι πολιορκέουσι, ἡμεῖς ἡμέας αὐτοὺς ἐς ἀντιλογίην παρέξομεν*).²⁶ La menzione dell'*ἀντιλογία* in un capitolo cruciale per la difesa di Bacide sembra richiamare quell'*antilogike technē* padroneggiata dai sofisti e potrebbe far pensare

²⁴ Tucidide menziona l'operato dei cresmologi in alcuni punti dell'opera: in un caso (2.21.3), lo storico afferma che costoro recitavano oracoli di ogni genere e che il popolo li intendeva secondo il proprio desiderio; in un altro passo (8.1.1), esprime la sua riprovazione per le loro profezie non veritiere. Non sembra che per Tucidide i responsi dei cresmologi abbiano una reale presa sugli eventi, ad essere disapprovata è piuttosto la credulità del popolo ateniese. Cfr. Powell 1939; Marinatos 1981; Giuliani 2000, 16-20; Zimm 2010. Secondo l'ipotesi di Brock 1996, anche l'oracolo sulla purificazione di Delo riportato da Tucidide (3.104) è da ricondurre all'operato di Bacide.

²⁵ Cfr. Powell 1938, 120, 358. Sulle negazioni come 'spie' di riferimenti erodotei a polemiche in atto cfr. Miletto 2022, con relativa bibliografia. Sul rapporto tra Erodoto e i suoi contemporanei, cfr. Fowler 1996.

²⁶ Cfr. Powell 1938, 30; Kraus 2006. Per altre attestazioni del termine in questa accezione, al di fuori di Erodoto, cfr. Thuc. 1.31.4; 2.87.3; 4.59.4; 5.76.3; 8.53.2, dove con il termine *ἀντιλογία* si indicano sempre i dibattiti assembleari in un contesto di guerra, preceduti spesso da un discorso del comandante alle sue truppe. Nella testimonianza aristofanea, invece, il termine viene utilizzato nel contesto più moraleggiante della contesa del primato tra Sofocle ed Euripide (cfr. *Ran.* 775). Infine, Aristotele cita l'*ἀντιλογία* a proposito delle parti del discorso, accanto a *κατηγορία* e *συμβουλή* (cfr. *Rhet.* 3, 1414b3), e a proposito dei tipi di persuasione (cfr. *Rhet.* 3, 1418b25).

all'esistenza di un dibattito sofistico sulla liceità degli oracoli, a cui lo storico avrebbe sentito la necessità di partecipare.²⁷

Dal momento che l'attività cresmologica è degna di considerazione non soltanto per il peso religioso ma anche per quello politico, un altro elemento che potrebbe aiutare a chiarire la posizione di Erodoto è l'associazione tra cresmologi e Pisistratidi. Le vicende dei Pisistratidi coinvolgono spesso varie forme di mantica, come testimoniano da un lato i vari episodi narrati da Erodoto (1.62; 5.56 e 93; 6.107; 7.6) e dall'altro lo scolio al v. 1071 della *Pace*, in cui si dice che Bacide divenne ben presto un epiteto di Pisistrato. Non a torto, Alessandro Giuliani, mettendo in evidenza come la strumentalizzazione della cultura oracolare da parte dei tiranni fosse ispirata all'indipendenza dall'Apollo delfico, vicino alle famiglie più in vista, propone di pensare a un utilizzo delle raccolte di Bacide alternativo ai responsi delfici, secondo un procedimento analogo rispetto a quello riscontrato a proposito degli stessi Pisistratidi.²⁸

Secondo questa linea di pensiero, le radici della polemica alla quale Erodoto prenderebbe parte apertamente in questo capitolo andrebbero ricercate nel più complesso sistema di rapporti politici e insieme religiosi tra centro delfico e attività periferiche. Inoltre, questo spiegherebbe anche l'animosità antibacidea degli autori attici, inclusi i filosofi di tradizione socratica che, come unica fonte di sapere mantico, riconoscono invece proprio la Pizia delfica.

Come si è visto, la difesa di Bacide da parte di Erodoto non si arresta al momento della sua esplicita dichiarazione di fiducia nel capitolo 77. La menzione di Lisistrato di Atene, a conclusione dell'oracolo bacideo (8.96), sembra derivare dalla necessità di aggiungere nuovi elementi a conferma dell'affidabilità delle parole dell'indovino. Non sono solo i fatti a dimostrarla ma anche il lavoro parallelo dei suoi 'colleghi', che avevano vaticinato sui medesimi avvenimenti e sulla cui autorità Erodoto non solleva dubbi.

I responsi bacidei rappresentano anche, nel caso di Mardonio, l'occasione per dichiarare disprezzo verso comportamenti empì nei confronti dell'autorità divina: di fronte a una chiara contraffazione della verità da parte del generale, giustificata dalla necessità di convincere il suo esercito e gli alleati greci ad appoggiare il proprio piano d'azione, lo storico non può far altro che proporre fonti certe sull'argomento. Bacide si riconferma una di esse, nella misura in cui

²⁷ Che Erodoto sia coinvolto e allo stesso tempo influenzato dal pensiero e dal modo di argomentare sofistici è un fatto appurato, sebbene non sia possibile stabilire in che misura questo scambio avvenisse. Già Nestle 1908 e Dihle 1962 si erano occupati dei rapporti tra Erodoto e sofistica. Tra gli studi più recenti sul tema, cfr. Johnson 1994; Thomas 2000 e 2003; Raaflaub 2002; Nicolai 2021, tutti con relativa bibliografia.

²⁸ Giuliani 2001. Gli studi sulla categoria dei cresmologi hanno messo in luce che essi non erano nominati da parte del santuario delfico, ma erano interpellati per motivi specifici, spesso in periodi di guerra, per offrire il loro contributo su questioni che erano oggetto di discussione. Cfr. Bearzot 1993. In questo quadro, risulta particolarmente significativo lo studio condotto da Bowden 2003, che porta alla luce alcune testimonianze epigrafiche che dimostrerebbero che non solo i cresmologi erano presenti nella vita politica di età arcaica e classica ma che godevano anche, al contrario di quanto si immagina dalla lettura di altre fonti, di una buona reputazione.

alle falsità messe in circolo dal persiano si oppone la veridicità dei suoi responsi.

Per concludere il discorso riguardo a questa vicenda erodotea, per lo storico non sembrano sussistere dubbi sulla storicità dell'indovino né sulla sua identità; nella sua opera non figura insomma nulla che giustifichi l'accostamento generico alle sibille o il sorgere dell'idea di una identità multipla, di più Bacidi al posto dell'individuo Bacide. Quello che, piuttosto, sembra trasparire dall'esigenza dello storico di difendere l'indovino è che fossero messi in dubbio la dignità del suo operato e la validità dei suoi responsi, in un contesto, quale quello della guerra del Peloponneso, in cui si era affermata una forma di attività cresmologica indipendente dal santuario delfico, di cui Aristofane costituisce una preziosa testimonianza.²⁹

4. La testimonianza di Pausania

Veniamo ora all'autore che prolunga, pur a distanza di secoli, la prospettiva erodotea su Bacide. Sono ben sei le menzioni di Bacide nella *Periegesi* di Pausania, nei libri IV, VIII, IX e X. A proposito dell'indovino, Pausania si conferma nella sostanza, come per molti altri aspetti, erodoteo.³⁰ Rispetto al suo modello, tuttavia, il Periegeta si pronuncia prima di tutto sulla questione delle origini, connettendo esplicitamente il cresmologo alla Beozia sia quando, nel libro IX (17.5-6), cita i suoi oracoli alla lettera, usandoli come fonti locali per il racconto antiquario della regione, sia quando, nel libro X (12.11), fornisce una lista di cresmologi di cui sostiene di aver letto i responsi. Partiamo proprio da questo passo:

χρησμολόγους δὲ ἄνδρας Κύπριόν τε Εὐκλουν καὶ Ἀθηναίους Μουσαῖον τὸν Ἀντιοφίμου καὶ Λύκον τὸν Πανδίωνος, τούτους τε γενέσθαι καὶ ἐκ Βοιωτίας Βάκιν φασὶ κατὰσχετον ἄνδρα ἐκ νυμφῶν· τούτων πλὴν Λύκου τῶν ἄλλων ἐπέλεξάμην τοὺς χρησμούς· τοσαῦτα μὲν ἄχρι ἐμοῦ λέγονται γυναῖκες καὶ ἄνδρες ἐκ θεοῦ μαντεύσασθαι· ἐν δὲ τῷ χρόνῳ τῷ πολλῷ καὶ αὖθις γένοιτο ἂν ἕτερα τοιαῦτα.

Si dice che siano cresmologi Euclò di Cipro e gli Ateniesi Museo, figlio di Antiofemo, e Lico, figlio di Pandione, e oltre a costoro anche Bacide, proveniente dalla Beozia, un uomo invasato dalle Ninfe. Di questi altri, fatta eccezione per Lico, ho letto gli oracoli. Si dice che costoro, uomini e donne, abbiano emesso responsi oracolari, ispirati da un dio. Nel lungo tempo trascorso potrebbero esserci anche altri casi del genere.

Non solo di Bacide si afferma con chiarezza la provenienza beotica, ma se ne propone una interessante associazione con le Ninfe.³¹ Nel libro IX, in piena

²⁹ Sulla costituzione e la circolazione dei testi oracolari all'interno del discorso pubblico cittadino all'epoca della guerra del Peloponneso, cfr. Proietti 2024.

³⁰ Sui rapporti tra Erodoto e Pausania, cfr. Juul 2010, 44, 124; Hawes 2016; Kirkland 2022, 261-329.

³¹ Sul culto delle Ninfe, i relativi miti e il rapporto con la divinazione, cfr. Nock 1972; Borgeaud 1988, 103-107; Larson 2001, 11-20. Il legame tra Ninfe e arte mantica è connesso alla loro affinità con l'acqua. Cfr. Paus. 7.21.12.

descrizione della Beozia, Pausania aveva già parlato della presenza sul monte Citerone di un antro consacrato alle Ninfe, chiamato Sfragidio, dove, secondo una tradizione antica, queste ultime pronunciavano oracoli. Ed è a questa tradizione che sembra riferirsi Pausania quando definisce Bacide «invasato dalle Ninfe» (9.3.9):

ὑπὸ δὲ τῆς κορυφῆς, ἐφ' ἣ τὸν βωμὸν ποιοῦνται, πέντε που μάλιστα καὶ δέκα ὑποκαταβάντι σταδίους νυμφῶν ἐστὶν ἄντρον Κιθαιρωνίδων, Σφραγίδιον μὲν ὀνομαζόμενον, μαντεύεσθαι δὲ τὰς νύμφας τὸ ἀρχαῖον αὐτόθι ἔχει λόγος.

Sotto la cima, sulla quale allestiscono l'altare, dopo una discesa di circa quindici stadi, c'è un antro dedicato alle Ninfe del monte Citerone, che è chiamato Sfragidio. La tradizione vuole che lì anticamente le ninfe emettessero oracoli.

Della medesima associazione, totalmente assente nel resto delle fonti sull'indovino, si trova traccia solo in Aristofane (*Pax* 1070-1071):

εἰ γὰρ μὴ νύμφαι γε θεαὶ Βάκιν ἐξαπάτασκον
μηδὲ Βάκις θνητοῦς, μηδ' αὖ νύμφαι Βάκιν αὐτὸν

Se le divine ninfe non avessero avuto l'abitudine di ingannare Bacide
né Bacide gli uomini né ancora le Ninfe lo stesso Bacide.

Oltre che nel luogo già citato (10.12.11), la possessione da parte delle Ninfe ricorre anche in 4.27.4, nella descrizione del ritorno dei profughi messeni nel Peloponneso, culminato con la fondazione di Messene da parte di Epaminonda:³²

μάλιστα δὲ τὸν Ἐπαμινώνδαν ἐς τὸν οἰκισμὸν οἱ Βάκιδος ἐνῆγον χρησμοί. Βάκιδι γὰρ μανέντι ἐκ Νυμφῶν ἐς ἄλλους τέ ἐστιν Ἑλλήνων καὶ ἐς τὴν Μεσσηνίων κάθοδον προειρημένα

καὶ τότε δὴ Σπάρτης μὲν ἀπ' ἀγλαὸν ἄνθος ὀλεῖται,
Μεσσήνῃ δ' αὖτις οἰκήσεται ἡματα πάντα.

ἐγὼ δὲ καὶ περὶ τῆς Εἵρας, ὅντινα ἀλώσοιτο τρόπον, Βάκιν ἐφώρασα εἰρηκότα·
καὶ οἱ καὶ τότε ἐστὶ τῶν χρησμῶν,

οἱ τ' ἀπὸ Μεσσήνης πατάγῳ κρουνοῖς τε δαμείσης.

Soprattutto gli oracoli di Bacide spingevano Epaminonda alla fondazione. Da Bacide, invasato dalle Ninfe, erano state predette queste cose, sia riguardo gli altri Greci sia riguardo il ritorno dei Messeni:

³² Sul responso bacideo relativo ad Epaminonda, cfr. Juul 2010, 39. Sulla centralità delle storie oracolari nel libro IV della *Periegesis*, cfr. Alcock 2001; Juul 2010, 107-108.

E allora lo splendido fiore di Sparta perirà, ma Messene sarà di nuovo abitata ogni giorno.

Io ho scoperto che Bacide ha parlato anche di Ira, in quale modo sarebbe stata presa. E anche questo è tra i suoi oracoli:

Quelli di Messene, domata dal fragore e dalle sorgenti.

La tradizione sulle Ninfe del Citerone è attestata anche in Plutarco (*Arist.* 11.3–4), il quale riferisce che, tra le indicazioni fornite dall'oracolo di Delfi per ottenere la vittoria a Platea, gli Ateniesi ricevettero anche quella di compiere voti a queste Ninfe (caso unico di invocazione alle Ninfe durante una guerra), insieme a Zeus, Era Citeronia e Pan, e di sacrificare ad alcuni eroi.³³ Nelle *Quaestiones convivales* (10.3, 628e), Plutarco afferma poi che ad Atene la tribù Eantide avrebbe rivolto alle stesse Ninfe citeronidi un culto commemorativo della vittoria di Platea per ordine dell'oracolo di Delfi. Plutarco aggiunge qui un dato interessante: l'antica presenza dell'oracolo in una grotta su uno dei picchi del Citerone aveva lasciato in molti abitanti, definiti *nympholeptoi*, facoltà divinatorie.³⁴

Bacide viene dunque presentato, secondo gli indizi sparsi qua e là dal Periegeta, come uno dei *nympholeptoi* della tradizione riferita da Plutarco che, come si è visto (cfr. *supra*), pur mostrando di avere presente il cresmologo, non ne parla mai né come un individuo specifico né come un invasato delle Ninfe.

La testimonianza di Pausania fornisce, inoltre, dati utili per l'inquadramento cronologico del cresmologo. In base al contenuto dei vaticini riportati da Erodoto, egli risulterebbe operante nel periodo delle guerre persiane; i vaticini riferiti da Pausania nel libro IV, però, riguardano anche eventi di IV secolo. È probabile, quindi, che l'attività cresmologica di Bacide sia stata portata avanti nel corso dei secoli dai suoi successori, e che molti responsi contenuti nelle raccolte oracolari siano stati tramandati sotto il suo nome ampliando il lasso temporale ricoperto dai suoi vaticini.³⁵

Pausania, che spesso afferma di avere a disposizione fonti assai antiche, non sembra avere esitazioni nell'attribuire allo stesso individuo responsi su eventi così

³³ Ἀριστείδου δὲ πέμψαντος εἰς Δελφούς, ἀνείλεν ὁ θεὸς Ἀθηναίους καθυπερτέρους ἔσεσθαι τῶν ἐναντίων εὐχομένους τῷ Διὶ καὶ τῇ Ἥρᾳ τῇ Κιθαιρωνίᾳ καὶ Πανὶ καὶ νύμφαις Σφραγίτισι, καὶ θύοντας ἤρῳσιν Ἀνδροκράτει Λεύκωνι Πεισάνδρῳ Δαμοκράτει Ὑψίονι Ἀκταίωνι Πολυεῖδῳ, καὶ τὸν κίνδυνον ἐν γὰρ ἰδίᾳ ποιούμενους ἐν τῷ πεδίῳ τὰς Δάματρος τὰς Ἐλευσινίας καὶ τὰς Κόρας. οὗτος ὁ χρησμὸς ἀνενεχθεὶς ἀπορίαν τῷ Ἀριστείδῃ παρέχεν. οἱ μὲν γὰρ ἥρωες οἷς ἐκέλευε θύειν ἀρχηγέται Πλαταιέων ἦσαν, καὶ τὸ τῶν Σφραγιτίδων νυμφῶν ἄντρον ἐν μιᾷ κορυφῇ τοῦ Κιθαιρωνός ἐστιν, εἰς δυσμὰς ἡλίου θερινὰς τετραμμένον, ἐν ᾧ καὶ μαντεῖον ἦν πρότερον ὥς φασὶ καὶ πολλοὶ κατεῖχοντο τῶν ἐπιχωρίων, οὓς νυμφολήπτους προσηγόρευον.

³⁴ ἐγὼ δὲ τῷ Γλαυκίᾳ προσετίθην, ὅτι καὶ τὸ ψήφισμα, καθ' ὃ τοὺς Ἀθηναίους ἐξήγαγεν, τῆς Αἰαντίδος φυλῆς πρυτανευούσης γραφεῖν, καὶ ὅτι περὶ τὴν ἐν Πλαταιαῖς μάχην εὐδοκίμησεν ἡ φυλὴ μάλιστα· διὸ καὶ ταῖς Σφραγίτισι Νύμφαις τὴν ἐπινίκιον καὶ πυθόχρηστον ἀπήγον Αἰαντίδαι θυσίαν εἰς Κιθαιρῶνα, τῆς πόλεως τὸ ἱερεῖον καὶ τὰ ἄλλα παρεχούσης αὐτοῖς.

³⁵ Secondo Carrière 1988, 230–234, tutti gli oracoli riguardanti l'inquadramento religioso erodoteo della battaglia di Salamina sono da considerarsi il recupero di vecchi oracoli, composti *ex eventu* dopo anteriori battaglie e adattati alle nuove esigenze.

lontani nel tempo.³⁶ Se da un lato ciò rende più difficile provare a ricostruire il nucleo storico o storico-biografico relativo al cresmologo, dall'altro potrebbe contribuire a spiegare il motivo per cui, da un certo momento in poi, nella tradizione letteraria 'Bacide' sia diventato 'i Bacidi': è possibile che con l'utilizzo del nome di Bacide al plurale si volesse far riferimento alla 'scuola' o alla 'discendenza' dell'originario Bacide, ovvero all'esistenza di professionisti della mantica che ne avrebbero continuato l'attività nel tempo, in maniera analoga a quanto accadde per altri gruppi professionali che elaborarono l'immagine del 'capostipite' da cui avevano ereditato la propria arte, per esempio nei casi celebri di Omeridi e Asclepiadi.³⁷ D'altra parte, la tradizione sull'esistenza di tre Bacidi, ognuno di diversa provenienza, riportata da Aristotele (*Probl.* 954a36) e dalla tradizione scolastica, di cui si è detto sopra, potrebbe essere derivata dal tentativo da parte di città diverse di contendersi la paternità di un indovino divenuto ormai rinomato.

L'ultima menzione di Bacide da parte di Pausania chiama in causa molti dei maggiori problemi emersi finora: dimensione beotica, rapporto con Erodoto, questione dell'affidabilità. In 10.32.8-9, Pausania afferma che, a proposito del nome della città di Titorea, esistevano due versioni discordanti, una che faceva capo alla narrazione erodotea (8.32) e l'altra agli oracoli di Bacide:

διάφορα ἐς τὸ ὄνομα οἶδα τῆς πόλεως Ἡροδότῳ τε εἰρημένα ἐν ἐπιστρατείᾳ τοῦ Μήδου καὶ Βάκιδι ἐν χρησμοῖς. Βάκις μὲν γε Τιθορέας τοὺς ἐνθάδε ἐκάλεσεν ἀνθρώπους· Ἡροδότου δὲ ὁ ἐς αὐτοὺς λόγος ἐπιόντος φησὶ τοῦ βαρβάρου τοὺς ἐνταῦθα οἰκοῦντας ἀναφυγεῖν ἐς τὴν κορυφὴν, ὄνομα δὲ Νεῶνα μὲν τῇ πόλει, Τιθορέαν δὲ εἶναι τοῦ Παρνασσοῦ τῇ ἄκρᾳ. ἔοικεν οὖν ἀνὰ χρόνον πρῶτα μὲν δὴ τῇ ἀπάσῃ χώρᾳ, μετὰ δὲ ταῦτα, ἐπειδὴ ἀνωκίσθησαν ἀπὸ τῶν κωμῶν, ἐκνικῆσαι καὶ ἐπὶ τῇ πόλει Τιθορέαν μηδὲ ἔτι Νεῶνα ὀνομάζεσθαι· Τιθορέα δὲ οἱ ἐπιχώριοι τεθῆναί φασιν ἀπὸ Τιθορέας νύμφης, οἶαι τὸ ἀρχαῖον λόγῳ τῶν ποιητῶν ἐφύοντο ἀπὸ τε ἄλλων δένδρων καὶ μάλιστα ἀπὸ τῶν δρυῶν.

So che riguardo al nome della città [Titorea] sono state date versioni discordanti da Erodoto nell'invasione dei Medi e da Bacide nei suoi oracoli. Bacide chiamò gli uomini che abitavano qui Titorei. Il racconto di Erodoto su di loro, invece, dice che coloro che abitavano qui, sopraggiunto il barbaro, si rifugiarono in cima e che, mentre la città aveva il nome di Neone, la cima del Parnaso, invece, aveva il nome di Titorea. Sembra dunque che il nome Titorea, nel tempo, dapprima ebbe la meglio per tutto il territorio e dopo questi fatti, cioè dopo che si furono riuniti dai villaggi, ebbe la meglio anche per la città e che, quindi, non si chiamasse più Neone. I nativi dicono che il nome Titorea è derivato dalla ninfa Titorea, di quelle Ninfe che anticamente, secondo il racconto dei poeti, nascevano dagli alberi e in particolare dalle querce.

³⁶ Sul recupero del passato da parte di Pausania, cfr. Schreyer 2017. Sul rapporto tra Pausania e le sue fonti nelle storie oracolari, cfr. Juul 2010, 31-46.

³⁷ Per un approfondimento sul tema, cfr. Pòrtulas 2000 e Ferrari 2008. Lo stesso Erodoto fornisce ulteriori esempi di tali categorie, quando cita i Taltibiadi di Sparta, araldi discendenti da Taltibio (cfr. *e.g.* Hom. *Il.* 9.250; Hdt. 7.134) e i Melampodidi, indovini discendenti da Melampo (Hdt. 7.221). Per ulteriori esempi cfr. Càssola 1975, XXXI; Durante 1976, 187-190.

A dimostrazione dell'interesse per Titorea da parte del cresmologo, già nel libro IX (17.4-6) Pausania aveva riportato un oracolo bacideo riguardante una tensione tra la città focidese e Tebe.³⁸ In questo punto dell'opera l'attenzione dell'autore si sposta invece sulle origini del nome della città, sulle quali sarebbero esistite le due tradizioni discordanti di cui sopra. Dal momento che nelle *Storie* (8.32.1) Erodoto fa riferimento alla questione senza menzionare la versione dell'indovino, pare lecito chiedersi se lo storico non fosse a conoscenza del responso citato da Pausania o se invece avesse evitato di menzionarlo per non doversi esprimere contro l'opinione di una figura della quale intende offrire un ritratto pienamente positivo, come abbiamo visto.³⁹ Dal canto suo, Pausania sembra quasi compiacersi nell'aver scovato una versione della vicenda alternativa rispetto a quella erodotea, non tanto per la questione in sé quanto per la sua tendenza a volersi misurare con lo storico di Alicarnasso, proponendo tradizioni che sembrano più autorevoli in virtù della loro maggiore antichità.

In conclusione, se non può fare meraviglia l'esistenza di un orientamento ostile a Bacide, che rientra nella più generale ostilità nei confronti della mantica non delfica – un'ostilità frutto di razionalismo ma anche cementata dalla ricezione platonica –, più interessante resta la strenua difesa erodotea in un contesto, quale quello della guerra del Peloponneso, che doveva già essere polemico nei confronti del cresmologo, e risulta ancora più interessante l'approccio – al solito 'arcaizzante' – di Pausania, che riprende senz'altro la prospettiva erodotea, nella misura in cui dipinge Bacide come un cresmologo credibile e fededegno, obliterando difatti ogni traccia della tendenza più svalutativa che abbiamo visto operare nel grosso delle altre fonti. Entrambi gli autori, seppur a distanza di tempo, preservano e restituiscono dignità a una figura altrimenti destinata ad essere poco più che un nome.

Riferimenti bibliografici

- Acosta-Hughes B. (2002), *Polyeideia. The Iambi of Callimachus and the Archaic Iambic Tradition*, Berkeley - Los Angeles - London.
- Alcock S.E. (2001), *The Peculiar Book IV and the Problem of the Messenian Past*, in *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece*, ed. by S.E. Alcock, J.F. Cherry, J. Elsner, Oxford, 142-172.
- Argyle A.W. (1970), Χρησμολόγοι and μάντις, «CR» 20, 139.

³⁸ La tradizione voleva che gli abitanti di Titorea, annualmente, quando il sole entrava nella costellazione del toro, cercassero di rubare la terra dal tumulo di Anfione e Zeto, per portarla intorno al tumulo di Antiope e assicurare così la fertilità della loro terra a scapito di quella dei Tebani. Pausania ricorda questa tradizione anche alla fine di 10.32.11: ἐδήλωσε δὲ καὶ ὥς ἐρασθέντι Φώκῳ τῷ Ὀρνυτιῶνος συνῆλθε καὶ τέθαιπται ὁμοῦ τῷ Φώκῳ, καὶ Βάκιδι ὁποῖα ἐστί τῷ χρησμολόγῳ κοινὰ ἐς τοῦτον τὸν τάφον καὶ ἐς τὸν Ζήθου τε ἐν Θήβαις καὶ Ἀμφίονος.

³⁹ ὥς δὲ ἐκ τῆς Δωρίδος ἐς τὴν Φωκίδα ἐσέβαλον, αὐτοὺς μὲν τοὺς Φωκέας οὐκ αἰρέουσι. οἱ μὲν γὰρ τῶν Φωκέων ἐς τὰ ἄκρα τοῦ Παρνησοῦ ἀνέβησαν (ἔστι δὲ καὶ ἐπιτηδὴ δέξασθαι ὅμιλον τοῦ Παρνησοῦ ἢ κορυφὴ <ή> κατὰ Νέωνα πόλιν κειμένη ἐπ' ἐωυτῆς, Τιθορέα οὖνομα αὐτῇ· ἐς τὴν δὴ ἀνηνέικαντο καὶ αὐτοὶ ἀνέβησαν).

- Asheri D. (1993), *Erodoto e Bacide. Considerazioni sulla fede di Erodoto negli oracoli* (Hdt. VIII 77), in *La profezia nel mondo antico*, 63-76.
- Bearzot C. (1993), *Mantica e condotta di guerra: strateghi, soldati e indovini di fronte all'interpretazione dell'evento "prodigioso"*, in *La profezia nel mondo antico*, 97-121.
- Bellocchi M. (2009), *Gli oracoli in esametri di Aristofane*, «RFIC» 137, 23-40.
- Borgeaud P. (1988), *The Cult of Pan in Ancient Greece*, Chicago - London [Rome 1979].
- Bowden H. (2003), *Oracles for Sale*, in *Herodotus and his World. Essays from a Conference in memory of George Forrest*, ed. by P. Derow, R. Parker, Oxford, 256-274.
- Bravi L. (2023), *Esametri ed oracoli nei Cavalieri di Aristofane*, in *Il teatro greco. Strutture, società, eredità*, a cura di L. Bravi et al., Pisa - Roma, 21-27.
- Brock R. (1996), *Thucydides and the Athenian Purification of Delos*, «Mnemosyne» 49, 321-327.
- Carrière J. (1988), *Oracles et prodiges de Salamine. Hérodote et Athènes*, «DHA» 14, 219-275.
- Cassola F. (1975), *Inni omerici*, Milano.
- Crahay R. (1956), *La littérature oraculaire chez Hérodote*, Paris.
- D'Alessio G.B. (2018), *Callimaco. Opere*, Milano.
- Dihle A. (1962), *Herodot und die Sophistik*, «Philologus» 106, 207-220.
- Dillery J. (2005), *Chresmologues and manteis. Independent Diviners and the Problem of Authority*, in *Mantikê. Studies in Ancient Divination*, ed. by S.I. Johnston, P.T. Struck, Leiden - Boston, 167-231.
- Durante M. (1976), *Sulla preistoria della tradizione poetica greca. Risultanze della comparazione indoeuropea*, Roma.
- Elayi J.E. (1979), *Le rôle de l'oracle de Delphes dans le conflit grécoperse d'après «Les Histoires» d'Hérodote*, «IA» 14, 67-151.
- Ferrari F. (2008), *Omero e gli Omeridi*, in "Arma virumque cano...": *l'epica dei Greci e dei Romani* (Atti del convegno nazionale di Studi. Torino, 23-24 aprile 2007), a cura di R. Uglione, Alessandria, 37-56.
- Ferreri L. (2009), *Onomacrito di Atene*, «IncidAntico» 7, 159-182.
- Flower M. (2008), *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley - Los Angeles. Fontenrose J. (1978), *The Delphic Oracle. Its Responses and Operations*, Berkeley - Los Angeles - London.
- Foster M. (2021), *Bacis*, in *The Herodotus Encyclopedia*, I, 214-215.
- Fowler R. (1996), *Herodotos and His Contemporaries*, «JHS» 116, 62-87.
- Giangiulio M. (2014), *Storie oracolari in contesto*, in *Verbum Dei*, 211-232.
- (2023), *Decentralising Delphi: Predictive Oracles, Local Knowledge, and Social Memory*, in *Divination and Prophecy in the Ancient Greek World*, ed. by R.D. Woodard, Buffalo, 139-168.
- Giuliani A. (2000), *Erodoto, Tucidide e gli indovinelli degli indovini. Considerazioni sull'ambiguità del linguaggio oracolare*, «Aevum» 74, 5-20.
- (2001), *La città e l'oracolo. I rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*, Milano.
- Hawes G. (2016), *Pausanias and the Footsteps of Herodotus*, in *Brill's Companion to the Reception of Herodotus in Antiquity and Beyond*, ed. by J. Priestley, V. Zali, Leiden, 322-345.
- The Herodotus Encyclopedia*, I-III, ed. by C. Baron, Hoboken 2021.
- Johnson W.A. (1994), *Oral Performance and the Composition of Herodotus' Histories*, «GRBS» 35, 229-254.
- Juul L.O. (2010), *Oracular Tales in Pausanias*, Odense.

- Kerkhecker A. (1997), *Callimachus' Book of Iambi*, Oxford.
- Kindt J. (2021), *Oracles*, in *The Herodotus Encyclopedia*, II, 1012-1014.
- Kirchberg J. (1965), *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots*, Göttingen.
- Kirkland N.B. (2022), *Herodotus and Imperial Greek Literature. Criticism, Imitation, Reception*, New York.
- Kraus M. (2006), *Antilogia: zu den Grundlagen sophistischer Debattierkunst*, «Rhetorik» 25, 1-13.
- Lachenaud G. (1978), *Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote*, Paris.
- Larson J. (2001), *Greek Nymphs. Myth, Cult, Lore*, Oxford.
- Lévy E. (1997), *Devins et oracles chez Hérodote*, in *Oracles et prophéties dans l'Antiquité* (Actes du colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995), Paris, 345-365.
- Luraghi N. (2014), *Oracoli esametrici nelle Storie di Erodoto: appunti per un bilancio provvisorio*, in *Verbum Dei*, 233-255.
- Marinatos N. (1981), *Thucydides and Oracles*, «JHS» 101, 138-140.
- Miletti L. (2004), *L'analisi dei testi oracolari in Erodoto*, in *L'ultima parola. L'analisi dei testi: teorie e pratiche nell'antichità greca e latina*, a cura di G. Abbamonte et al., Napoli, 215-230.
- (2008), *Linguaggio e metalinguaggio in Erodoto*, Pisa - Roma.
- (2022), *Erodoto e i dibattiti aperti del suo tempo tra oralità e scrittura: dichiarazioni esplicite e spie lessicali*, in *Filosofia, storia, immaginario mitologico. Nuovi approcci*, a cura di E. Berardi et al., Torino, 369-390.
- Muecke F. (1998), *Oracles in Aristophanes*, «SemRom» 1.2, 257-274.
- Nestle W. (1908), *Herodots Verhältnis zur Philosophie und Sophistik*, Stuttgart.
- Nicolai R. (2021), *Sophists*, in *The Herodotus Encyclopedia*, III, 1349-1351.
- Nock A.D. (1972), *Nymphs and Nereids*, in Id., *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. by Z. Stewart, II, Cambridge (MA), 919-927.
- Paduano G. (2009), *Aristofane. I Cavalieri*, Milano.
- Parke H.W.P. (1988), *Sibyls and Sibylline Prophecy in Classical Antiquity*, London.
- Pòrtulas J. (2000), *Omeridi e creofilei*, «Lexis» 18, 39-53.
- Powell J.E. (1938), *A Lexicon to Herodotus*, Cambridge.
- (1939), *Herodotus. Book VIII*, Cambridge.
- Prandi L. (1993), *Considerazioni su Bacide e le raccolte oracolari greche*, in *La profezia nel mondo antico*, 51-62.
- La profezia nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano 1993.
- Proietti G. (2015), *War and Memory. The Battle of Psytaleia*, «BICS» 58.2, 43-54.
- (2024), *Come un'aquila tra le nubi. Note sulla tradizione testuale dell'oracolo in Aristoph. Eq. 1011-13 et scholl. (PW 121; Fo Q180)*, in *Oracoli delfici e storia greca*, a cura di M. Giangiulio, G. Proietti, Trento, 95-125.
- Raaflaub K. (2002), *Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of his Time*, in *The Brill's Companion to Herodotus*, ed. by E.J. Bakker et al., Leiden, 149-186.
- Scheer E. (1908), *Lycophronis Alexandra. Scholia continens*, II, Berolini.
- Schreyer J. (2017), *The Past in Pausanias. Its Narration, Structure and Relationship with the Present*, in *Imagines Antiquitatis. Representations, Concepts, Reception of the Past in Roman Antiquity and the Early Italian Renaissance*, ed. by S. Rocchi, C. Mussini, Berlin, 49-64.
- Smith N.D. (1989), *Diviners and Divination in Aristophanic Comedy*, «ClAnt» 8, 140-158.

- Tagliaferro E. (2000), *Linguaggi oracolari a confronto e la satira di Luciano*, in *Letteratura scientifica e tecnica greca e latina*, a cura di P. Radici Colace, A. Zumbo, Messina, 117-162.
- Thomas R. (2000), *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge, 264-267.
- (2003), *Performance and Written Publication in Herodotus and the Sophistic Generation*, in *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, hrsg. v. W. Kullmann und J. Althoff, Tübingen, 225-243.
- Verbum Dei. Oracoli e tradizioni cittadine nella Grecia antica* (Atti del Convegno in memoria di Domenico Musti. Roma, La Sapienza, 11-12 febbraio 2011), a cura di P. Vannicelli («SemRom» n.s. III, 2, 2014), Roma 2014.
- Weinreich O. (1929), *Die Seher Bakis und Glanis, ein Witz des Aristophanes*, «ARG» 27, 57-60.
- Wilson N.G. (2015), *Herodotea. Studies on the Text of Herodotus*, Oxford.
- Yu K.W. (2017), *The Divination Contest of Calchas and Mopsus and Aristophanes' Knights*, «GRBS» 57, 910-934.
- Zanetto G., Del Corno D. (1987), *Aristofane. Gli Uccelli*, Milano.
- Zimm M. (2010), *The Chrēsmologoi in Thucydides*, «SCI» 24, 5-11.