



UNIVERSITÀ DI PISA

DIPARTIMENTO DI CIVILTÀ E FORME DEL SAPERE
CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN ARCHEOLOGIA

IL FUNZIONAMENTO DELL'ORACOLO DI DELFI
STUDI GEOLOGICI E ANESTESIOLOGICI

Relatore
Professor Giovanni Boschian

Correlatore
Professor Cesare Letta

Candidato
Milvio Nannipieri

ANNO ACCADEMICO 2012-2013



*Dite al Sovrano che a terra è crollato lo splendido tempio,
Febo non ha più casa, non ha più il profetico alloro,
né più la garrula fonte. Anche l'acqua canora si è spenta.*

SOMMARIO

INTRODUZIONE	5
I. LA DIVINAZIONE	8
I.1 Mantica deduttiva	10
I.2 Mantica ispirata	12
II. L'OMBELICO DEL MONDO	24
II.1 Origine dell' ὀμφαλός	25
II.2 Le divinità oracolari	27
II.3 Apollo e i suoi templi	28
III. DELFI NELLA POESIA E NELLA TRAGEDIA	41
III.1 Oreste	41
III.2 Dioniso	48
IV. L'ORACOLO DI DELFI	53
IV.1 La Sibilla	53
IV.1 La Pizia	64
IV.2 Gli Oracoli	74
V. ARCHEOLOGIA DI DELFI	90
V.1 La Via Sacra	98
V.2 Il tempio di Apollo	106
V.3 Il teatro e lo stadio	113
V.4 Il museo	118
VI. LE MODERNE RICERCHE	120
VI. 1 Gli scavi della Scuola Francese	120
VI. 2 Le ricerche americane	123
VI. 3 Le ricerche di Piccardi	135

VI. 4 Le ricerche di Etiope	140
VII. UN BILANCIO ALLA LUCE DELLE ODIERNE CONOSCENZE ANESTESIOLOGICHE	147
APPENDICE	154
STORIA E FARMACOLOGIA DEGLI ANESTETICI	154
1 Notizie storiche sui concetti e sulle terapie del dolore	154
2 Breve storia dell'anestesia	168
CONCLUSIONI	185
BIBLIOGRAFIA	193
FONTI ANTICHE	202
ICONOGRAFIA	206

INTRODUZIONE

Questa tesi trae ispirazione da un documentario, veduto alcuni anni fa, che si riferiva a ricerche intraprese con carattere multidisciplinare a Delfi, nell'area del santuario di Apollo.

Queste ricerche, se da un lato hanno confermato le descrizioni e le straordinarie intuizioni di Plutarco sul sito, sulla Pizia e sui caratteri dell'oracolo fino al suo declino, dall'altro hanno permesso di studiare le origini e l'evoluzione dell'oracolo sfruttando le tecniche di laboratorio più recenti, con la conseguenza di dare un'interpretazione dell'oracolo scientifica, che ha cambiato il modo di vedere il mito e la storia.

Queste ricerche, durate alcuni anni, hanno affiancato un archeologo, un geologo, un tossicologo e un chimico, permettendo di arrivare a conclusioni sbalorditive ed inattese.

Sarebbe un po' troppo restrittivo limitarsi a descrivere un lavoro d'équipe senza tener conto dell'importanza che aveva assunto l'oracolo a partire dal VII secolo a.C. e delle problematiche storico-religiose legate alle credenze divinatorie del mondo antico.

È, inoltre necessario fare un riferimento all'archeologia di Delfi, alla posizione del tempio e soprattutto dell'*adyton* e accennare brevemente ai lavori di scavo effettuati tra la fine dell'800 e i primi del '900, che avevano messo in dubbio la veridicità di tutto il sistema creato intorno alla Pizia e al suo oracolo.

Con questi ultimi scavi si era venuto a creare nei confronti di Delfi e della tradizione uno scetticismo che aveva cambiato l'atteggiamento delle persone nei confronti degli antichi testi sulla religione in generale e degli antichi scritti dei naturalisti greci in particolare.

Non si può neppure trascurare l'aspetto mitologico legato ad Apollo e agli dèi titolari del tempio prima del suo avvento, né passare sotto silenzio

l'ampia mole di letteratura, sia poetica che tragica, che ha fatto di Delfi uno dei luoghi più sacri dell'antichità.

È chiaro sin da ora che questa ampia trattazione ha la funzione di introdurre il soggetto principale di questo lavoro, la Pizia, la quale, dalla testimonianza di Plutarco, per venti anni sacerdote di Delfi, risulta assumere connotati storici e non è assolutamente da relegare nel mito.

Dopo l'esposizione delle nuove scoperte, alcune delle quali apparentemente contraddittorie, dedicherò, sulla base dei miei studi precedenti, l'ultimo capitolo ad una spiegazione dell'azione farmacologica degli anestetici e di una loro ancora fatale complicità, di cui restò vittima una sacerdotessa, cosa che mi permetterà di fornire una rilettura di Plutarco su base scientifica.

Plutarco descriveva quello che vedeva, indubbiamente con un acume degno di un filosofo, ma senza lasciarsi prendere la mano da teorie insostenibili.

La sua opera è pervasa da un senso di angoscia per il declino e la scomparsa di molti oracoli famosi. La scienza e la filosofia non sono sufficienti a garantire la liberazione dall'angoscia.

Resta solo la religione e la capacità di riconoscere il divino negli eventi della vita terrena.

«Questo è, per i Greci, il significato di Delfi. Nel santuario profetico di Apollo essi non trovavano la rivelazione misteriosa di un aldilà, ma costatavano il concreto schierarsi del dio a fianco dell'uomo, oppure contro di lui.

Nella divinazione non conta soltanto sapere ciò che accadrà, quanto accertare la presenza divina nelle cose terrene, secondo le forme enigmatiche che sanciscono la sua invalicabile diversità dalla dimensione umana.

La mantica è un modo di conoscere il mondo: irrazionale, ma dotata di particolari prerogative di sintesi. Allo stesso tempo essa è garanzia etica, sanzionata dal diretto rapporto con il dio.

L'oracolo delfico è una forma superiore di religione, in cui la devozione s'inserisce in uno schema di sapienza e di moralità¹».

¹ DEL CORNO, D., *Introduzione ai dialoghi delfici*, Milano 1983, p.13.

CAPITOLO I

LA DIVINAZIONE

Il mondo antico è caratterizzato da una profonda religiosità, che si manifesta in tutti i vari momenti della vita di un individuo, dalla nascita ai riti di passaggio dall'adolescenza all'età adulta, che in tutte le religioni, anche in quelle primitive, prevedevano una fase di uscita, di segregazione e una di ritorno, al matrimonio e alla morte.

Un aspetto importante di questa religiosità è rappresentato dalla divinazione, che, come vedremo, presenta molte caratteristiche, che hanno in comune la necessità di consultare gli dèi per avere la loro approvazione e per non fare nulla che non esprima la loro volontà, sia da parte del privato cittadino, sia da parte del magistrato prima di procedere ad un atto pubblico².

Per comprendere l'importanza delle osservanze religiose è sufficiente un episodio riferito da Cicerone³:

«Mentre Tiberio Sempronio Gracco, durante il suo secondo consolato, presiedeva all'elezione dei consoli (per l'anno successivo), lo scrutatore della prima centuria, nel momento stesso in cui riferiva i loro nomi, cadde morto improvvisamente.

Nonostante ciò, Gracco condusse a termine i comizi, ma poiché si accorse che il fatto aveva suscitato lo scrupolo del popolo, fece un rapporto al senato. Il senato decise di consultare chi era d'uso: vennero fatti entrare gli aruspici, i quali risposero che lo scrutatore dell'assemblea non era regolare.

² GIARDINA, A., *Perimetri*, in A. GIARDINA (a cura di), *Roma Antica*, Milano 2000, pp.23-24.

³ CICERONE, *De natura deorum*, II, 4, 11-12, introduzione, traduzione e note di C. M. Calcante, Milano 2007, pp.158-161.

Allora Gracco infiammato d'ira, come mio padre mi riferiva, disse: "Allora non sono in regola io che ho aperto le consultazioni in qualità di console e di augure e dopo aver preso gli auspici? Forse voi, Etruschi e barbari, conoscete il diritto romano relativo agli auspici e potete essere interpreti delle assemblee?". Quindi ordinò loro di uscire.

Successivamente, però, inviò dalla provincia al collegio una lettera in cui affermava di essersi ricordato, mentre leggeva i libri sacri, di aver varcato il pomeriggio per tenere una riunione del senato; al ritorno, mentre varcava per la seconda volta il pomeriggio, si era dimenticato di prendere gli auspici; pertanto c'era stata un'irregolarità nell'elezione dei consoli.

Gli auguri riferirono il fatto al senato; il senato decise che i consoli dovevano dare le dimissioni, e così essi fecero.

Cerchiamo degli esempi più significativi?

Un uomo di grandissima saggezza e forse superiore a tutti preferì confessare un suo errore, che avrebbe potuto nascondere, piuttosto che lasciare che un sacrilegio permanesse nello Stato; i consoli preferirono deporre immediatamente il sommo potere, piuttosto che tenerlo anche un solo istante violando la religione».

La vita politica e religiosa di Roma era segnata dagli *auspicia*, cioè dall'osservazione degli uccelli: dal volo, dal numero, dalla posizione e dal richiamo era possibile trarre delle precise indicazioni sulla volontà divina, che non era né prudente, né lecito disattendere.

All'origine della fondazione di Roma noi troviamo un auspicio per decidere a chi spettasse la fondazione. Romolo e Remo osservarono il volo degli avvoltoi: Fustel de Coulanges⁴ nel suo libro sulla città antica scrisse:

«Se Romolo, fosse stato greco, avrebbe consultato l'oracolo Di Delfi, se fosse stato sannita, avrebbe seguito l'animale sacro, il picchio verde o il lupo.

⁴ FUSTEL DE COULANGES, N, D., *La città antica*, traduzione di G. Perrotta, Firenze 1972, p.158.

Essendo latino, quindi vicino agli Etruschi, chiede agli dèi di rivelargli la loro volontà attraverso il volo degli uccelli».

La divinazione⁵ è una forma di rituale che ha la funzione di sottrarre al caso l'esistenza umana.

«Cicerone l'aveva definita “un presentimento e una conoscenza del futuro”, dal latino divinare: indovinare, prevedere».

Sinonimo di divinazione è il termine greco “mantica”. Esistono varie forme di divinazione, che si possono suddividere in due gruppi.

I.1 Mantica deduttiva

Innanzitutto abbiamo la mantica deduttiva, caratterizzata da specifiche pratiche divinatorie: la cleromanzia consiste nel tirare a sorte uno fra più oggetti simili, tavolette, bastoncini contraddistinti da segni; lo stesso scopo si può ottenere lanciando dadi o astragali e trarre i responsi dalla posizione in cui cadono.

Troviamo un esempio particolare di cleromanzia a Pharai, una cittadina dell'Acaia, dove vi era un culto di Hermes. Si potevano rivolgere le domande all'immagine di culto collocata nel tempio.

Non era, però, l'immagine a dare il responso: questo doveva essere desunto dalla prima parola che l'interrogante ascoltava casualmente per strada, dopo essere uscito dal tempio. Hermes era il dio della mantica casuale, al contrario di Apollo, cui spettava la mantica ispirata.

⁵ FILORAMO, G., MASSENZIO, M., RAVERI, M., SCARPI, P., *Manuale di storia delle religioni*, Roma- Bari 2007, pp.22-23.

La lecanomanzia consiste nell'osservazione del movimento di alcune gocce d'olio su un piatto.

La chiromanzia è un metodo deduttivo basato sull'osservazione delle linee della mano, mentre l'oniromanzia è caratterizzata dall'interpretazione dei sogni.

L'ornitomanzia corrisponde agli auspicia latini, che traggono i responsi dall'osservazione del volo degli uccelli. Questa pratica era ben nota anche ai Greci.

Priamo⁶, prima di andare con l'araldo Ideo nell'accampamento greco a riscattare presso Achille il corpo di Ettore, chiese a Zeus di inviargli un segno chiaro del suo favore:

*«Giove massimo iddio, che glorioso
dall'Ida imperi, fa che grato io giunga
ad Achille, e pietà di me gl'ispira.
Mandami a dritta il tuo veloce e caro
re dei volanti, e ch'io lo vegga: e certo
per lui del tuo favore, alle nemiche
tende i miei passi volgerò sicuro.
Esaudì Giove il prego, e il più perfetto
degli augurii mandò, l'aquila fosca,
cacciatrice, che detta è ancor la bruna».*

Talvolta la divinazione su base deduttiva prevede il sacrificio dell'animale con lo scopo di osservare eventi prodigiosi o inattesi, delle “mostruosità” (teratologia), oppure la conformazione delle interiora o del fegato (epatoscopia). Questo metodo non è noto solo nelle civiltà classiche e orientali, ma anche presso popoli primitivi, ed ha il suo presupposto nel

⁶ OMERO, ILIADE, XXIV, 395-404, traduzione di V. Monti, a cura di Manara Valgimigli e C. Muscetta con una scritto di Madame de Staël, Milano 1995, pp.671-672.

fatto che con la consacrazione la vittima entra in un particolare rapporto con gli dèi, di cui riflette le disposizioni.

In tempi recenti a questi procedimenti si è aggiunta la cartomanzia.

In ogni caso sono tutte pratiche a carattere deduttivo, che danno senso a un'evidente casualità dell'evento, inserito in un universo ordinato.

I.2 Mantica ispirata

L'altro gruppo che si discosta notevolmente dai metodi deduttivi è la divinazione ispirata⁷.

Vi sono persone (fattucchieri, indovini, sciamani, veggenti e profeti) che sono in grado di entrare direttamente in contatto con spiriti, antenati, divinità.

La comunicazione diretta con queste potenze in genere richiede un'uscita del soggetto dalla condizione di normalità: questa uscita si può realizzare nella forma di *trance* o estasi, che può essere indotta con mezzi artificiali (fumo, danze, narcotici, alcool) o con mezzi psichici e può essere considerata come possessione del soggetto da parte della divinità.

Ha avuto ed ha tutt'oggi una grande importanza un fenomeno culturale di origine centro asiatica, che in seguito a migrazioni ed invasioni si è esteso dalla Siberia all'Europa continentale, in cui la vita magico-religiosa si incentra sullo Sciamanismo⁸.

Secondo Mircea Eliade Sciamanismo corrisponde a tecnica dell'estasi: solo lo sciamano è il Maestro dell'estasi.

Tutti i popoli hanno vissuto una preistoria animistica e totemica ed hanno avuto (ed hanno ancora) maghi e visionari che all'interno della vita

⁷ BRELICH, A., *Introduzione alla Storia delle religioni*, Roma 2006, pp.52-54.

⁸ CAMILLA, G., CENTINI, M., *Sciamanismo e stregoneria*, Torino 2006, pp.9-35.

culturale della comunità assolvevano una funzione magica, ma lo sciamano ha caratteristiche del tutto particolari e uniche, che implicano il dominio degli elementi, il volo magico, un particolare rapporto con gli spiriti e, soprattutto, le tecniche dell'estasi.

Lo sciamano è l'unico che riesce a gestire l'estasi, durante la quale l'anima può lasciare il corpo e compiere viaggi celesti o discese negli inferi sotto forma di piccoli animali o trasformandosi in animali più grossi.

Lo sciamano, nell'estasi provocata spesso volontariamente per mezzo di droghe, entra in contatto con gli spiriti, comunica con le anime dei morti, recupera l'anima del malato, ma soprattutto domina le forze della natura senza mai trasformarsi in loro strumento.

Lo sciamano diventa tale o per trasmissione ereditaria della professione o per vocazione spontanea, la cosiddetta "chiamata".

A una di queste due vie di selezione si deve aggiungere una doppia istruzione, impartita direttamente dagli spiriti o dai vecchi maestri sciamani, insieme ad un'istruzione di ordine estatico, rappresentata da visioni e sogni.

Questa doppia istruzione corrisponde ad una vera e propria iniziazione e consacrazione.

È importante, però, chiarire che, pur avendo un ruolo importante nella vita religiosa del suo popolo, lo sciamano non è la vita religiosa di quel popolo: è soltanto un eletto e come tale ha accesso ad una zona del sacro inaccessibile agli altri membri della sua comunità.

Una delle pratiche più note di divinazione legata ad un luogo di culto è l'oracolo; con questo termine si intende anche il singolo responso.

Bisogna distinguere due tipi di oracolo: l'oracolo ad incubazione, che poteva anche essere iatrico, quando dalla divinità ci si aspettavano indicazioni terapeutiche, se non addirittura la guarigione⁹ e l'oracolo

⁹ BRELICH, A., *I Greci e gli dei*, a cura di V. Lanternari e M. Massenzio, Napoli 1985, pp.89-96.

finalizzato a fornire risposte atte ad orientare l'azione umana, sia individuale che pubblica.

I Greci spesso evocavano i morti per avere responsi e consigli: era la *nekyomanteia*, o oracolo dei morti. I morti sovrumani per eccellenza erano gli eroi, perciò è comprensibile che molti culti eroici fossero anche culti oracolari. In questo tipo di culti ci si doveva recare nell'*heroon* dell'eroe, e dopo aver eseguito i sacrifici richiesti dal culto, si doveva dormire per terra, spesso sulla pelle della vittima sacrificata e allora l'eroe talvolta appariva in sogno al postulante per dare la sua risposta alla questione che lo angosciava, oppure mandava un sogno chiaro, dal quale l'interrogante, con l'aiuto dei sacerdoti preposti al culto, traeva il responso.

Questi culti iatrici sono riferibili agli eroi in generale, senza fare riferimento a nessun eroe in particolare, come Podalirio e Macaone, figli di Asclepio, che nell'*Iliade* sono i medici degli Achei.

Tutti gli eroi possono avere culti di guarigione in quanto eroi. In un santuario ateniese una figura eroica anonima, definita *Heros Iatros* era venerata per la sua funzione guaritrice.

Il rito dell'incubazione ha la sua massima espressione nei culti guaritori del dio Asclepio, l'Esculapio dei Latini, il quale è contemporaneamente l'eroe e il dio della medicina.

Originatosi forse come eroe ctonio¹⁰, ben presto assunto fra gli dei olimpici, egli rivela nel suo stesso mito, che lo vuole generato da Apollo, ma da una madre non divina, l'umano desiderio di essere protetti da una divinità che aveva condiviso il bene e il male dello stato mortale e che quindi poteva comprendere la sofferenza; non a caso Asclepio rimane l'unico dio con cui era sempre possibile entrare in comunione nel tempio attraverso il sogno.

¹⁰ DE FILIPPIS CAPPAL, C., *Il culto di Asclepio da Epidauro a Roma: medicina del tempio e medicina scientifica*, Torino 1993, p.272.

Secondo le varie tradizioni locali¹¹, Apollo sedusse Coronide, figlia di Flegia, re di Orcomeno, il quale tentò di incendiare il tempio di Apollo a Delfi per vendicarsi del dio, che gli aveva ucciso la figlia, dopo la sua infedeltà.

.Flegia è rappresentato da Virgilio agli Inferi, punito per la sua empietà:

*«...e Flegias più misero garrisce
tutti a gran voce e predica tra l'Ombre:
"Imparate, ammoniti dall'esempio,
ad esser giusti e a non spregiar gli dèi"»*¹².

In Dante¹³ Flegias è un demone infernale che con la sua barca traghetta Dante e Virgilio fino alla città di Dite:

*«Corda non pinse mai da sé saetta
che si corresse via per l'aere snella,
com'io vidi una nave piccoletta
venir per l'acqua verso noi in quella,
sotto 'l governo d'un sol galeoto,
che gridava: "Or se' giunta, anima fella!"
"Flegiàs, Flegiàs, tu gridi a vòto",
disse lo mio signore, "a questa volta;
più non ci avrai che sol passando il loto».
Qual è colui che grande inganno ascolta
Che li sia fatto, e poi se ne rammarica,
fecesi Flegiàs ne l'ira accolta.*

¹¹ GRIMAL, P., *Mitologia: dei, eroi, temi legendari. Genealogie. Fonti letterarie a cura di C. Cordié con prefazione di C. Picard*, Brescia 1990, p.74.

¹² VIRGILIO, *Eneide, VI, 891-894, versione e commento di G. Vitali*, Milano 1985, p.238.

¹³ DANTE, *Divina Commedia, inferno, VIII, vv. 13-27*, in DANTE, *Tutte le opere, introduzione di I. Borzi, commento a cura di G. Fallani, N. Maggi e S. Zennaro*, Roma 1993, pp.75-76.

*Lo duca mio discese ne la barca,
e poi mi fece intrare appresso lui;
e sol quand'io fui dentro parve carca».*

Coronide, nonostante portasse in grembo il frutto dell'amore del dio, inflisse ad Apollo l'affronto estremo: il tradimento, e per giunta con un mortale, di nome Ischi.

A denunciare l'adulterio fu una cornacchia, l'uccello sacro al dio e che allora vantava candide penne, come leggiamo in Ovidio¹⁴:

*«e proseguì nel cammino per riferire al suo padrone
di aver visto Coronide stesa in braccio a un giovane dell'Emonia.
Appreso il tradimento, al dio che l'ama cadde l'alloro dal capo,
sbiancando in volto dalle mani gli sfuggì la cetra
e col cuore in fiamme che traboccava d'ira
afferrò al fianco le sue armi e, tendendo l'arco al limite estremo,
con una freccia infallibile le trafisse il petto,
quel petto che un'infinità di volte aveva stretto al suo.
[...] Quanto al corvo, che si attendeva un premio per la sua
franchezza, lo escluse dal novero degli uccelli bianchi».*

Nel momento in cui il corpo di Coronide fu posto sul rogo e stava per essere consumato dalle fiamme, il dio strappò dal seno di lei il bambino ancora vivo: così nacque Asclepio¹⁵:

*« Ma quando i parenti deposero la giovinetta
sul muro di legna
e correva d'intorno la vampa rapace d'Efesto,*

¹⁴ OVIDIO, *Metamorfosi*, II, vv. 598-605; 631-632, introduzione e traduzione di M. Ramous; note di L. Biondetti e M. Ramous, Milano 1995, pp.80-81.

¹⁵ PINDARO, *Pitiche*, III, vv. 57-71, in PINDARO: *Tutte le opere, con introduzione, traduzione, note e apparati a cura di E. Mandruzzato*, Milano 2010, p.235.

*allora Apollo disse:
“Non sopporterò oltre di far perire
la mia prole di morte tristissima
nella penosa sciagura materna”.*
*Disse, e raggiunto
al primo passo il bimbo
lo strappò dal cadavere;
e il rogo, divampando,
un varco gli aprì tra le fiamme.
E lo portò dal centauro di Magnesia
perché gli insegnasse a guarire
le dolorose malattie degli uomini».*

Asclepio fu, quindi, affidato dal padre al centauro Chirone, dal quale apprese la medicina.

I poteri di Asclepio andarono oltre gli insegnamenti di Chirone e dopo aver guarito tutti i tipi di mali, iniziò a risuscitare i morti destando lo sdegno di Zeus, che lo folgorò col fulmine e successivamente, grazie alle preghiere di Apollo, acconsentì a collocarlo in cielo, dove venne identificato con la costellazione del Sagittario.

Il culto di Asclepio iniziò probabilmente a Tricca, in Tessaglia, poi si diffuse in Messenia e soprattutto in Argolide, a Epidauro, che divenne il centro maggiore, estendendosi a tutta la Grecia, a Roma e nel resto del mondo conosciuto.

Nei luoghi di culto si dormiva e in sogno il dio mandava la guarigione o indicazioni terapeutiche per ottenerla in breve tempo.

Sulla scia del culto di Asclepio, diverse grandi divinità cominciarono ad esercitare funzioni guaritrici: ad Atene la dea della città, che di per sé tutelava la salute dei cittadini, assunse l'epiteto di *Hygieia*; in un suo culto nella Focide Dioniso dava oracoli e guarigioni per incubazione; anche Poseidone, lo scuotiterra, assunse il compito di elargire guarigioni.

L'oracolo, finalizzato a fornire risposte per orientare l'azione umana, spettava in genere ad una divinità, anche se non sono rari i casi di figure eroiche come Tiresia, Mopso e Anfiloco¹⁶.

Il responso dell'oracolo spesso aveva i caratteri di una profezia o di una sentenza non sempre chiara, che doveva essere interpretata.

L'oracolo più antico secondo Erodoto era quello di Zeus a Dodona nell'Epiro periferico.

Erodoto¹⁷ ci fornisce dell'oracolo di Dodona una versione che gli era stata raccontata dai sacerdoti di Tebe in Egitto:

«I sacerdoti di Zeus Tebano (Ammone) mi narrarono che, da Tebe, due sacerdotesse erano state rapite dai Fenici. Avevano poi saputo che una di esse era stata portata in Libia e ivi venduta, l'altra era giunta fra i Greci: queste donne sarebbero state quelle che per prime avevano stabilito gli oracoli presso i popoli suddetti. E poiché io chiesi come mai avevano saputo con sicurezza quanto raccontavano, mi risposero che essi avevano fatto attente ricerche di quelle donne e non erano riusciti a trovarle, ma, più tardi, avevano saputo su di loro quelle notizie, che appunto mi riferivano.

Questo il racconto che io sentii dai sacerdoti in Tebe. Ecco, invece, ciò che dicono le sacerdotesse di Dodona.

Da Tebe d'Egitto avrebbero spiccato il volo due colombe nere: una verso la Libia, l'altra, invece, era giunta presso di loro e, posatasi su una quercia, avrebbe dichiarato con voce umana che, in quel luogo, si doveva stabilire un oracolo di Zeus: gli abitanti avevano ritenuto che quello fosse un ordine divino e, di conseguenza, l'avevano eseguito.

L'altra colomba che s'era diretta verso la Libia, dicono, aveva imposto ai Libici di fondare un oracolo di Ammone. E anche questo è un oracolo di Zeus.

¹⁶ SCARPI, P., *Mantica ed oracoli*, in FILORAMO, C., (a cura di), *Storia delle religioni, mondo classico ed Europa precristiana*, Roma-Napoli 2005, pp.140-151.

¹⁷ ERODOTO, *Storie, II*, 54-57, introduzione di K.H. Waters, traduzione e note di L. Annibaletto, Milano 2000, pp.321-325.

Così, almeno, mi raccontavano le sacerdotesse di Dodona, delle quali la più anziana aveva nome Promenia, la seconda Timarete, la più giovane Nicandra e con esse concordavano anche gli altri abitanti che erano addetti al santuario.

Io, invece, ho sul fatto questa opinione:

Se è vero che i Fenici rapirono le due sacerdotesse e le andarono a vendere l'una in Libia, l'altra in Grecia, secondo me quest'ultima fu venduta agli abitanti di quella che è l'attuale Grecia, cioè ai Tesprozi.

Poi, schiava com'era, deve aver fondato in quel luogo, sotto una quercia cresciuta spontaneamente, un santuario di Zeus; come, del resto, era naturale che essa, in Tebe addetta al tempio di Zeus, ne conservasse il ricordo nel luogo dov'era giunta.

In seguito, imparata la lingua greca, fondò un oracolo.

Raccontò che sua sorella era stata venduta in Libia da quelli stessi Fenici, da cui essa pure era stata venduta.

Colombe, poi, furono chiamate queste donne dagli abitanti di Dodona, a mio modo di vedere, per il fatto che erano barbare e il loro parlare suonava a quegli orecchi quasi come un cinguettare di uccelli.

Dopo un po' di tempo, dicono, la colomba si espresse con voce umana, poiché la donna parlava per loro in modo comprensibile; mentre, finché usava una lingua diversa da quella greca, pareva loro che si esprimesse come un uccello: infatti, in che modo una colomba avrebbe potuto emettere una voce umana? Dicendo poi che la colomba era nera, vogliono indicare che la donna proveniva dall'Egitto».

Secondo un'altra versione, che è la più nota e ricordata anche da Omero, i responsi erano tratti dallo stormire delle fronde di una quercia sacra a Zeus e interpretati dai sacerdoti addetti al culto, i Selli, i quali per mantenere uno stretto contatto con la terra dovevano dormire sul suolo nudo e non dovevano lavarsi i piedi che lo calcavano.

Omero accenna in due occasioni all'oracolo di Dodona: la prima citazione compare nell'Iliade¹⁸.

Nel sedicesimo libro Achille si rivolge a Zeus pelasgo e lo prega di far ritornare Patroclo vivo dalla battaglia:

*«Dio che lungi fra' tuoni hai posto il trono,
Giove pelasgo, regnator dell'alta
agghiacciata Dodona, ove gli austeri
Selli, che han l'are a te sacrate in cura,
d'ogni lavacro schivi al fianco letto
fan del nudo terreno, i voti miei ...»*

Troviamo nell'Odissea¹⁹ la seconda citazione, nel XIV libro.

Essa ci informa che anche Ulisse aveva consultato l'oracolo di Dodona:

*«E aggiungeva che a Dodona era passato,
per Giove consultare, e udir dall'alta
quercia indovina, se ridursi ai dolci
colli d'Itaca sua dopo sì lunga
stagion dovea palesemente, o ignoto».*

Zeus aveva un'importante sede oracolare anche ad Olimpia, nell'Elide. Qui, però, i responsi si traevano dagli auspici e dalle interiora delle vittime sacrificate.

L'oracolo più prestigioso era quello di Apollo a Delfi, di cui parlerò più ampiamente nei prossimi capitoli. Ora mi preme sottolineare una differenza sostanziale nell'ambito del sacerdozio.

¹⁸ OMERO, *Iliade*, XVI, 335-340, traduzione di V. Monti, a cura di Manara Valgimigli e C. Muscetta con uno scritto di Madame de Staël, Milano 1995, p.443.

¹⁹ OMERO, *Odissea*, XIV, 391-395, traduzione di I. Pindemonte, con prefazione e commento di G. Lipparini, Bologna 1949, p.284.

Nella *polis* il sacerdote appare come un funzionario dello Stato, nominato dai cittadini. Doveva possedere alcuni requisiti generali, come l'integrità fisica, la cittadinanza, la purezza da omicidi; oppure specifici, come il sesso maschile prescritto in genere per divinità maschili, o quello femminile per il servizio preposto alle divinità femminili.

In genere ai sacerdoti non si richiedevano particolari conoscenze e non vi erano scuole preposte alla loro formazione. Per tutta la durata della carica il sacerdote veniva sottoposto ad alcuni tabù, di cui il più importante era la castità e una serie di proibizioni alimentari.

Doveva indossare un abbigliamento particolare con segni distintivi che variavano da un sacerdozio all'altro. Inoltre a lui spettavano le migliori porzioni delle vittime immolate durante i sacrifici pubblici, ai quali presiedeva, senza esserne l'esecutore materiale. L'uccisione delle vittime spettava ad uno specialista della macellazione, il *mágeiros*, il quale doveva anche preparare le varie parti da distribuire.

Il sacerdozio, quindi, si presenta come una carica onorifica, di durata limitata nel tempo e non è mai una scelta di vita.

A Delfi, invece, il sacerdozio sembra assumere i caratteri specifici di un servizio esclusivo. Diversamente da quanto avviene nella città, il personale dell'oracolo delfico è sottratto alle altre attività pubbliche e questo gli consente una costante disponibilità e un'azione capillare e continua, che trasformano Delfi in un polo di orientamento della vita religiosa, pubblica e privata, della Grecia.

La mediazione nei confronti delle forze extra-umane e l'interpretazione della loro volontà spettano agli indovini e ai poeti, i quali ultimi sembrano possedere caratteri religiosi già nell'età arcaica e possono essere considerati sacerdoti della parola.

Oltre ai luoghi deputati al culto oracolare, la Grecia, soprattutto in età arcaica, aveva conosciuto molte figure di indovini itineranti, come Melampo e Tiresia e ugualmente itineranti furono gli aedi e i rapsodi,

prima, i poeti come Simonide e Pindaro e i tragediografi come Eschilo, dopo.

Pur avendo dei ruoli diversi, gli indovini ed i poeti nel mondo culturale greco avevano una marcata analogia, poiché la poesia e la mantica erano poste sotto la giurisdizione di Apollo, in quanto forme di possessione divina.

L'indovino attraverso il delirio divino guidava il comportamento degli uomini; ma anche il poeta era posseduto e ispirato dalla divinità.

Istruito dalle Muse, aveva il compito di educare i Greci, come lascia comprendere Platone nella Repubblica²⁰.

«Né tu né io siamo poeti, ma fondatori di uno Stato, e chi fonda uno Stato non è tenuto a ideare lui stesso dei racconti mitologici, ma ad averne chiare le linee direttive, attenendosi alle quali i poeti avranno da costruire i loro miti».

Anche se con il tempo il suo ruolo ha subito un processo di secolarizzazione, il poeta aveva una funzione di guida sia sul piano politico e sociale, che su quello religioso. Era pertanto un maestro di verità come l'indovino.

Questa opinione era condivisa da Silvio Ferri, che nei primi anni del '900 ha scritto un Saggio sulla Religione popolare greca²¹.

Egli afferma che «sono affini alle Baccanti i vati, i profeti che vedono il futuro svelato dal soffio divino che scende su di loro; e sono affini ancora tutti i poeti creatori, invasi pur essi dal nume, che può anche a seconda dei casi identificarsi, secondo una credenza pur essa molto antica, con l'acqua di certe fonti, coi vapori di determinate fenditure.

²⁰ PLATONE, *Repubblica*, II, 379 A, presentazione, traduzione e note di R. Radice, in PLATONE, *tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Milano 2000, p.1127.

²¹ FERRI, S., *La Sibilla, saggio sulla religione popolare greca*, Pisa 1915, pp.42-43.

Perciò, e la Pizia che accoglie il πνεῦμα seduta sul tripode e il poeta che canta (Properzio, III, 1,3):

Primus ego ingredior puro de fonte sacerdos, in fondo accolgono semplicemente dentro di sé il δαίμων che li farà eccellere sugli altri».

CAPITOLO II

L'OMBELICO DEL MONDO

Angelo Brelich in una delle sue opere didattiche²² ha trattato l'importanza del mito, il quale, mentre in Omero aveva il significato di discorso o narrazione, in seguito, con i filosofi greci e per loro tramite anche ai nostri tempi, ha assunto il valore di discorso fantastico, in contrapposizione al termine *logos*.

Nella seconda metà del XIX secolo vi era una teoria “intellettualistica”, il cui maggior esponente era Tylor, il quale sosteneva che il mito rappresentasse un ingenuo e rozzo tentativo di spiegare i fatti della vita umana, contrariamente alla teoria “irrazionalistica”, che vedeva nei miti espressioni fantastiche delle vicende naturali.

I miti raccontano una serie di eventi che si sarebbero verificati in un tempo diverso e con personaggi diversi da quelli attuali, e in seguito a questi eventi qualcosa che prima non c'era avrebbe preso origine e qualcosa che prima era diverso, sarebbe diventato com'è oggi.

Secondo l'autore *«i miti fondano le cose che non solo sono come sono, ma devono essere come sono, perché così sono diventate in quel lontano tempo in cui tutto si è deciso. Il mito, dunque, non spiega le cose, ma le fonda, conferendo loro valore»*.

È incredibile pensare che eventi fantastici, avvenuti alle origini del cosmo, abbiano creato una realtà fra le più straordinarie del mondo antico, e che da questa realtà abbia preso origine uno dei luoghi più sacri e venerati da un numero incalcolabile di pellegrini provenienti da tutto il mondo allora conosciuto.

²² BRELICH, A., *Introduzione alla Storia delle religioni*, Roma 2006, pp.7-11.

II.1. Origine dell' ὀμφαλός

«C'è una storia, in cui si narra che due aquile, partite dai limiti estremi della terra e dirette al suo centro, si trovarono nello stesso posto, a Pito, dove c'è il cosiddetto ombelico²³».

Così inizia il “tramonto degli Oracoli” di Plutarco.

Le origini di questa storia sono descritte dalla Teogonia di Esiodo²⁴.

Dopo aver evirato, su istigazione della madre Gaia, il padre Urano, che seppelliva sotto la terra i figli appena nati, Crono diventa il nuovo re degli dèi. Sposa la sorella Rea, ma, nel timore che i figli possano spodestarlo, divora ogni nuovo figlio che nasce, fino a quando Rea, alla nascita di Zeus, nasconde il figlio in una grotta e fa mangiare a Crono una pietra avvolta in fasce:

*«A quello poi, avvolta di fasce, una grande pietra essa dette,
al figlio d'Urano grande signore, primo re degli dèi;
egli la prese con le sue mani e qui la inghiottì nel suo ventre,
sciagurato, e non pensava nel cuore che,
al posto del sasso, suo figlio invitto e indenne
gli era rimasto, e che quello presto lo avrebbe vinto per forza
[di braccia,
cacciato dal trono e fra gli immortali avrebbe regnato.
Presto la forza e le membra gloriose
di tale signore crebbero e volgendosi gli anni,
ingannato per gli accorti consigli di Gaia,
il grande Crono dai torti pensieri risputò i suoi figlioli
vinto dalle arti e dalla forza del figlio.*

²³ PLUTARCO; *De defectu oraculorum*, 1, 409E, introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di M. Cavalli, Milano 1983, p.59.

²⁴ ESiodo, *Teogonia*, vv. 485-500, introduzione, traduzione e note di G. Arrighetti, Milano 1996, p.95.

*Per prima vomitò la pietra che ultima aveva mangiato,
e che Zeus fissò nella terra dagli ampi cammini,
in Pito divina, sotto i gioghi del Parnaso,
che un segno fosse in futuro, meraviglia per i mortali».*

È la stessa pietra che descrisse Pausania²⁵, nel suo Viaggio in Grecia:

«Questa ogni giorno viene cosparsa di olio e a ogni festività viene coperta di lana greggia. A suo proposito corre anche la fama che sia stata data a Crono al posto del figlio e che Crono l'abbia rivomitata».

Questa pietra è L'ὀμφαλός, l'ombelico, il centro della terra. Vicino ad essa c'era il tripode su cui sedeva una sacerdotessa, in corrispondenza di una voragine, sulle pendici del Monte Parnaso, di cui Diodoro²⁶ ci fa un racconto molto esauriente.

«Poiché ho ricordato il tripode, non ritengo inopportuno riprendere l'antica storia tramandata su di esso.

Si dice che nei tempi antichi sono state delle capre a trovare l'oracolo: per questo motivo fino ad oggi i Delfi consultano l'oracolo soprattutto usando capre. Dicono che la scoperta avvenne in questo modo.

una voragine si apriva proprio nel luogo dove ora è il cosiddetto adyton del tempio e nelle sue vicinanze pascolavano capre, poiché Delfi non era ancora abitata: sempre la capra che si avvicinava alla voragine e guardava in essa, si metteva a saltellare in modo strano ed emetteva una voce diversa da quella che prima era solita far risuonare.

Il guardiano delle capre (di nome Koreta) era meravigliato della singolarità del fatto; avvicinatosi alla voragine e avendo guardato in basso per vedere come

²⁵ PAUSANIA, *Viaggio in Grecia, Delfi e Focide*, X, 24, 6, introduzione, traduzione e note di S. Rizzo, Milano 2011, p.235.

²⁶ DIODORO SICULO, *Biblioteca storica*, XVI, 26, traduzione di D. P. Orsi, Palermo 1992, pp.34-35.

fosse, patì lo stesso fenomeno che colpiva le capre: giacché quelle si comportavano come chi fosse ispirato dal dio, questo predicava il futuro.

In seguito, diffusasi fra gli abitanti della zona la notizia di quanto accadeva a chi si avvicinava alla voragine, parecchi vennero sul posto; a causa della singolarità del fatto, molti si sottoponevano alla prova e tutti coloro che si avvicinavano erano ispirati dal dio. Per questo motivo l'oracolo fu considerato un prodigio e ritenuto essere la voce profetica della terra.

Per un certo periodo, coloro che volevano consultare l'oracolo, avvicinandosi alla voragine, si davano l'un l'altro il responso; in seguito, molti piombando giù nella voragine perché in preda a furore divino e tutti scomparendo, sembrò opportuno agli abitanti del luogo, perché nessuno corresse pericolo, porre per tutti come unica profetessa una donna e che, tramite questa, avvenisse la consultazione dell'oracolo.

Per lei fu costruito un congegno, salendo sul quale poteva lasciarsi invadere dal furore divino in condizioni di sicurezza e dare responsi a chi lo volesse.

Il congegno aveva tre appoggi, per cui fu chiamato tripode; sono all'incirca riproduzioni dell'intero congegno i tripodi di bronzo che si fabbricano ancora oggi.

In qual modo, dunque, fu scoperto l'oracolo e per qual motivo fu costruito il tripode, ritengo di aver illustrato a sufficienza».

II.2. Le divinità oracolari

L'entità primordiale, la Terra, fu la prima divinità a possedere la sede oracolare di Delfi, come racconta la Pizia, sacerdotessa del dio, all'inizio delle Eumenidi di Eschilo²⁷:

«Tra tutti gli dei, per prima cosa, onoro con questa mia preghiera, Gea, la prima divinità oracolare; dopo di lei Themis, che seconda tenne, com'è fama, il

²⁷ ESCHILO, *Eumenidi*, vv. 1-8, in ESCHILO, *Oresteia, Agamennone, Coefore, Eumenidi*, introduzione di V. Di Benedetto, traduzioni e note di E. Medda, L. Battezzato, M. P. Pattoni, Milano 1995, pp.434-435.

seggio profetico della madre; terza vi ascese per volere di Themis e non per violenza d'alcuno, un'altra titanide, Febe, figlia della Terra: e questa lo trasmise quale dono genetliaco a Febo, che da Febe appunto ha derivato il nome».

L'immagine della prima pagina di questa tesi si riferisce al tondo interno di una *κύλιξ* attica a figure rosse, dipinta intorno al 440-430 a.C. dal "pittore di Codro", rinvenuta a Vulci e attualmente esposta negli *Staatliche Museen* di Berlino²⁸.

È l'unica rappresentazione nota della Pizia, ma in realtà non rappresenta la Pizia, bensì la dea Themis, seconda sacerdotessa di Delfi, che tiene nella mano destra un ramo di alloro, mentre nella sinistra ha una coppa piena, probabilmente, di acqua della fonte Cassiotis, che trasportava un gas capace di determinare uno stato di trance. La dea è raffigurata nell'atto di proferire un responso al re Egeo di Atene.

La successione delle divinità alla guida dell'oracolo non fu così pacifica come si potrebbe intuire dalla preghiera della Pizia²⁹.

II.3. Apollo e i suoi templi

Dall'inno omerico ad Apollo³⁰ sappiamo che il dio, dopo essere stato accolto nell'Olimpo dagli altri dei, discese sulla terra per cercare un luogo dove avrebbe fondato il proprio oracolo.

Errò a lungo per tutta la Grecia, senza trovare una sede di suo gradimento.

²⁸ CHARBONNEAUX, J., MARTIN, R., VILLARD, F., *fig. n°191, Grecia, l'età classica dal V al III secolo a.C.*, Milano 2005, p.270.

²⁹ DEL CORNO. D. e L., *Nella terra del mito, viaggiare in Grecia con dei, eroi e poeti*, Milano 2002, pp.98-101.

³⁰ INNI OMERICI, *III, Inno ad Apollo*, vv. 287-299, a cura di G. Zanetto, Milano 1996, pp.113-115.

Giunse infine in Beozia alla fonte Telfusa, dove restò incantato dalla bellezza di quel bosco remoto, ma la sorgente lo dissuase, adducendo il pretesto che il dio sarebbe stato infastidito dal rumore delle veloci cavalle e dei muli che si abbeveravano alle sue sorgenti sacre e lo consigliò di fondare il suo tempio alle pendici del Parnaso nevoso.

Apollo accettò il consiglio, prendendosi in seguito la sua vendetta contro quella fontana inospitale, la quale nel corso dell'Inno sarà sepolta da una grande frana di sassi.

Il dio giunse nella Focide e sotto le nevi del Parnaso decise di costruire il suo tempio e così disse:

*«Qui io intendo fondare un bellissimo tempio
che serva da oracolo per gli uomini, i quali sempre
mi porteranno qui perfette ecatombi.
Tutti verranno a interrogarmi, quanti abitano
sia il Peloponneso, fecondo, sia l'Europa e le isole
cinte dal mare. A tutti loro io darò consigli
veritieri, vaticinando nel ricco tempio.
Così disse Febo Apollo, e gettò fondamenta
ampie, lunghe tutto il perimetro; su di esse
posero un basamento di pietra Trofonio e Agamede,
figli di Ergino, cari agli dei immortali;
infinite stirpi di uomini poi costruirono il tempio
con massi squadrati, perché fosse per sempre oggetto di canti».*

Quello costruito da Trofonio e Agamede, in realtà, secondo il racconto di Pausania³¹, era il quarto tempio costruito a Delfi.

³¹ PAUSANIA, *Viaggio in Grecia, Delfi e Focide*, V, 8-13, introduzione, traduzione e note di S. Rizzo, Milano 2011, pp.116-119.

Come ci informa Angela Cerinotti³², alla costruzione del tempio Agamede e Trofonio, due giovani architetti figli del re di Orcomeno Ergino, avrebbero dato un contributo determinante.

Apollo li premiò facendo giungere loro la sua volontà attraverso l'oracolo, che li invitò a vivere allegramente per sei giorni, concedendosi ogni piacere e promise che il settimo giorno sarebbe stato esaudito il desiderio del loro cuore.

Quando arrivò il giorno vaticinato, i due furono trovati morti nei loro letti. A questo episodio si riferisce il famoso motto attribuito a Pindaro:

«Muore giovane chi è caro agli dèi».

Il ruolo giocatovi da Apollo rende conto di un altro suo aspetto: la conoscenza dei misteriosi disegni del destino, come depositario del potere oracolare, gli conferiva anche, in un certo senso, un'autorità sulla morte. La procurava con una delle sue infallibili frecce e il passaggio dalla luce alle tenebre era un evento dolce e senza sofferenze se, come Agamede e Trofonio, le persone colpite erano care al dio.

Per i nemici, i malvagi e gli empi, invece, le frecce erano avvelenate e persino causa di stragi e pestilenze, che potevano coinvolgere intere comunità.

Dei vari templi di Apollo, il primo era una semplice capanna alle pendici del Parnaso.

Il secondo tempio fu costruito dalle api con cera mista a penne, ma ben presto Apollo lo inviò agli Iperborei, che abitavano le estreme contrade settentrionali, probabilmente per evitare che si sciogliesse al sole.

³² CERINOTTI, A., *Atlante dei miti dell'antica Grecia e di Roma antica*, Verona 1998, p.167.

Il terzo era fatto interamente di bronzo e fu arso da un incendio o inghiottito da una voragine. Nel frammento di un peana di Pindaro³³ vi è una storia inquietante:

*«Di bronzo erano le mura, di bronzo
le colonne che lo sostenevano;
ma d'oro erano le sei ammaliatrici
che cantavano dal frontone.
Ma gli dèi figli di Crono
squarciando la terra con il fulmine
fecero sparire l'opera più sacra di tutte.
Erano adirati per quella voce dolce,
perché gli stranieri si consumavano
lontano dai figli
e dalle spose, incatenati
al canto soave».*

Pausania è scettico sull'esistenza e la scomparsa di questo tempio e rifiuta l'attendibilità della leggenda, che, secondo lui, è solo un'imitazione dell'episodio omerico delle sirene.

Il quarto tempio, ricordato dall'Inno omerico ad Apollo, fu distrutto da un incendio nel primo anno della cinquantottesima Olimpiade, nel 548 a.C., nella quale vinse Diogneto di Crotone, quando ad Atene era arconte Erxiclide.

Il nuovo tempio, il quinto, fu opera dell'architetto Spintaro di Corinto e fu distrutto da un terremoto nel 373 a.C.; i resti che si vedono oggi si riferiscono ad un tempio successivo, che si atteneva a quello precedente.

Dopo la titanide Febe, quindi, Apollo diventò il nuovo signore dell'oracolo di Delfi, il dio della mantica ispirata.

³³ PINDARO, *Frammento del Peana* 8, vv. 68-79, in PINDARO: *Tutte le opere, con introduzione, traduzione, note e apparati a cura di E. Mandruzzato*, Milano 2010, p.617.

Apollo, però, ha anche la tutela dell'ordine costituito, dell'osservanza rigorosa delle norme: è il custode della legge e del rito nell'ambito della *polis*, ma è anche il protettore delle Muse, in particolare dell'armonica espressione della loro essenza, la musica, ed è anche il protettore della salute e quindi dell'arte medica, come padre di Asclepio.

Sull'origine del nome di Apollo si sono sbizzarriti gli studiosi di tutti i tempi³⁴.

Mettendo in relazione il nome del dio con il verbo *'απόλλυμι*, che in greco significa “mando in rovina, distruggo, uccido”, gli antichi vedevano nel dio la figura dello sterminatore.

Su questo aspetto c'è una notevole evidenza nell'Iliade, dove, in seguito all'oltraggio fatto da Agamennone a Crise, sacerdote di Apollo, l'accampamento degli achei fu affetto da una pestilenza indotta dalle frecce del dio.

In tempi più recenti il suo nome è stato collegato all'idea della luce, che si esprime nell'aggettivo *πολιός* che significa “candido, splendente”.

È suggestivo anche il richiamo al verbo latino *pello*, nel significato di “respingo”: Apollo è colui che allontana, che respinge il male; spesso gli viene dato l'epiteto di *παιών*, risanatore, ed è lui il padre di Asclepio, il risanatore per eccellenza.

Inizialmente dio della natura, delle greggi e dei pastori, Apollo estende la sua sfera d'azione al campo delle arti e del pensiero, fino a diventare l'ordinatore del tempo, il dio solare che illumina la vita, che dà bellezza alle opere degli uomini, armonia alle città e garanzia ai giuramenti.

Nei poemi omerici Delfi è chiamata Pito e a questo nome è legata una storia strana e sconcertante in relazione alle continue liti coniugali tra Zeus ed Era, raccontata nell'Inno omerico ad Apollo. Indubbiamente Era non aveva torto a lamentarsi dei continui tradimenti del marito, ma questa volta

³⁴ PULIGA, D., PANICHI, S., *In Grecia, racconti dal mito, dall'arte e dalla memoria, introduzione di M. Bettini*, Torino 2001, pp.73-75.

Zeus aveva superato ogni limite, perché nella sua onnipotenza si era arrogato il privilegio di fare da madre e da padre, facendo a meno del contributo femminile alla generazione di una nuova vita.

Quando Zeus partorì dalla sua testa Atena già adulta e splendente nella sua armatura, Era giurò di vendicarsi, rifiutando per un anno gli amplessi del marito, per dare vita ad un figlio, che fosse esclusivamente suo.

Con l'aiuto della Terra e del Cielo riuscì a riempire il suo ventre senza il contributo del seme maschile, ma generò un mostro orrendo e crudele, diverso dagli dèi e dagli uomini: Tifone, il signore del male.

Sappiamo che Zeus con grande fatica riuscì a sconfiggerlo e a rinchiuderlo sotto l'Etna³⁵, dopo una prima lotta in cui egli stesso era stato fatto prigioniero.

L'Inno ad Apollo non parla di queste lotte, ma si limita a dire che Era fece allevare Tifone dalla dragonessa, il gigantesco serpente Pitone, che imperversava a Delfi, saccheggiava il territorio, intorbidava le fonti e rubava le mandrie.

Per liberare la zona da quel mostro, Apollo dovette ucciderlo:

*«finché Apollo il dio arciere, la colpì con la freccia
infallibile: consumata da dolori atroci, essa
stramazzerò, ansimando e contorcendosi sul terreno.
Si udì un urlo altissimo, strano: convulsa,
essa si agitava qua e là per la selva, finché lasciò la vita
con uno sbuffo sanguinoso. Febo Apollo esultò così:
Rimani qui a marcire ora, sulla terra feconda;
non sarai più un flagello per gli uomini mortali,
che mangiano il frutto della terra generosa».*

³⁵ CERINOTTI, A., *Atlante dei miti dell'antica Grecia e di Roma antica*, Verona 1998, p.85.

Si diceva che Apollo avesse celebrato la vittoria sul drago con l'esecuzione di un inno con la cetra, in cui erano mimeticamente rappresentate le fasi dell'uccisione.

Warburg³⁶ in uno dei suoi saggi mirati a dimostrare come gli artisti del Rinascimento avessero fatti propri i canoni dell'arte antica, ci informa che nel 1589 a Firenze fu festeggiato con spettacoli di varia natura il matrimonio fra il Granduca Ferdinando I e Cristina di Lorena, nipote della regina di Francia Caterina dei Medici.

L'anima di questi festeggiamenti fu Giovanni dei Bardi, che, insieme a Ottavio Rinuccini, fu uno dei pionieri della riforma del Melodramma in senso anticheggiante.

Fra i vari spettacoli, i più impegnativi, dispendiosi e di notevole attrazione furono gli Intermezzi. Fra questi, il terzo doveva rappresentare una festa musicale secondo l'usanza degli antichi Greci.

Il Bardi si era proposto di raffigurare la Battaglia pitica. Secondo i racconti degli autori antichi la parte musicale di queste feste consisteva in un canto, che doveva esprimere il combattimento di Apollo col Drago e che dapprima si cantava solo con l'accompagnamento della cetra e più tardi col flauto.

«Il Bardi, basandosi forse su un passo di Luciano, si immaginò che in onore di Apollo pitico non si eseguisse solo una canzone, ma anche una rappresentazione mimica col coro.

Le scene furono disegnate da Buontalenti. I suoi disegni e anche un'incisione del Caracci ci provano che al Coro Delfico, composto da 36 persone, era riservata una parte veramente drammatica.

³⁶ WARBURG, A., *La rinascita del paganesimo antico; contributi alla storia della cultura, raccolti da G. Bing*, Firenze 1980, pp.87-95.

Il coro esprime dapprima la paura suscitata dalla vista del mostro, quindi le preghiere rivolte ad Apollo, l'attenzione concitata durante il combattimento e finalmente il giubilo per la liberazione.

Al canto di gioia del coro seguì la danza e il canto di Apollo».

Dalla esibizione mitica di Apollo ebbe origine un concorso per citarodi e nel 586 a.C. furono istituiti i Giochi Pitici, che comprendevano gare atletiche e musicali, aperte a tutto il mondo greco.

Dopo l'uccisione di Pitone Apollo ebbe l'appellativo di Pizio. Alcuni collegano questo epiteto alla radice del verbo greco *πυνθάνομαι*, che significa "mi informo, chiedo per sapere", con un chiaro riferimento all'attività profetica che si praticava a Delfi.

Secondo un'altra etimologia proposta dall'Inno omerico³⁷, l'epiteto Pizio sarebbe da ricollegare al verbo *πύθειν*, che significa "far imputridire", ed è quello che fece Apollo, lasciando il mostro a marcire sulla terra.

Fondato l'Oracolo e liberato il santuario da ogni pericolo, occorre trovare i sacerdoti che provvedessero ai riti sacri.

Come ci informa l'Inno omerico, Apollo vide una nave di mercanti cretesi e il dio decise di affidare a loro la gestione del santuario.

Nel mare prese l'aspetto di un delfino e balzò sulla nave terrorizzando i naviganti. Approdati nel porto di Crisa, Apollo si trasformò in un giovane fiorento, con lunghe chiome sulle spalle e condusse gli uomini fino al santuario.

Ai mercanti, che esitavano a cambiare la certezza dei propri commerci con l'incertezza di quella terra desolata, il dio garantì che tutti gli uomini sarebbero giunti numerosi con doni e sacrifici al suo oracolo per conoscere la volontà divina. E fu lui a decretare che quel luogo si chiamasse Delfi, perché ai suoi sacerdoti era apparso sotto forma di delfino.

³⁷ INNI OMERICI, III, *Inno ad Apollo*, vv. 357-365, a cura di G. Zanetto, Milano 1996, pp.116-119.

Il drago primordiale era un essere sacro e Apollo dovette purificarsi della sua uccisione prestando servizio presso un uomo mortale per “un grande anno”, corrispondente a otto anni umani.

Un'altra versione del mito, forse la più tradizionale, riferita da Apollodoro³⁸, attribuisce una causa diversa all'esilio e al servizio di Apollo.

Zeus, sdegnato perché Asclepio si era arrogato il diritto di risuscitare i morti, lo incenerì col fulmine. Apollo s'infuriò e uccise i Ciclopi che avevano fabbricato il fulmine. Zeus stava per gettarlo nel Tartaro, ma per intercessione di Latona si limitò a punire il dio con un anno di esilio e con l'obbligo di servire un mortale come lavoratore alla giornata.

Così Apollo andò a Fere, in Tessaglia, come mandriano del re Admeto, che in gioventù aveva partecipato alla caccia del cinghiale di Calidone e alla spedizione degli Argonauti.

Tra il dio e il re nacque un'amicizia disinteressata che indusse Apollo a barare con il destino per favorire l'amico³⁹.

Per tutto il tempo che Apollo prestò servizio presso Admeto le sue vacche partorivano sempre due gemelli.

Quando poi Admeto decise di sposare Alceste, figlia di Pelia re di Iolco, Apollo lo aiutò a superare la prova richiesta dal padre per concedere la sua mano: si trattava di aggiogare ad un carro un leone e un cinghiale e di guidarli in una corsa.

Durante i preparativi delle nozze, però, Admeto trascurò di fare i sacrifici ad Artemide e la dea lo punì facendogli trovare nel letto nuziale al posto della sposa un groviglio di serpenti, che avrebbero dovuto ucciderlo.

Ancora una volta Apollo gli venne in aiuto, intercedendo presso la sorella e ottenendo dalle Moire, dopo averle fatte ubriacare, che quando

³⁸ APOLLODORO, *Biblioteca, Il libro dei miti*, a cura di M. Cavalli, Milano 1998, p.165.

³⁹ CERINOTTI, A., *Atlante dei miti dell'antica Grecia e di Roma antica*, Verona 1998, pp.169-170.

fosse giunto per Admeto il momento di morire, egli avrebbe potuto cambiare la sua morte con quella di un altro congiunto.

Purtroppo il momento venne presto, ma né il padre, né la madre, già abbastanza vecchi, furono pronti a lasciare la luce del sole, perché il figlio potesse continuare a goderne.

Si offrì, invece, Alceste, esempio sublime di amore incondizionato, ed il suo gesto commosse tutti gli dèi dell'Olimpo e degli Inferi, i quali tollerarono che Eracle la strappasse a **Θάνατος** e la riportasse al marito più bella di prima.

A Delfi si riteneva autentica la prima versione del mito e ogni otto anni si celebrava l'espiazione del delitto di Apollo con una festa detta *Septerione*.

Non la conosciamo nella sua interezza, per cui ci dobbiamo avvalere di due fonti antiche: Plutarco (Il tramonto degli Oracoli) e Eliano (Storie varie), che si integrano a vicenda, ad eccezione del fatto che Eliano sostituisce con il mirto i rami di alloro, con le cui corone erano premiati i vincitori dei Giochi Pitici.

Sul sagrato del tempio si costruiva una baracca di legno e davanti a questa veniva posta una tavola: i due oggetti probabilmente, erano una rappresentazione simbolica della tana del drago e del drago stesso.

«Attraverso la via chiamata Dolonia conducono con le fiaccole accese un ragazzo che abbia vivi entrambi i genitori [seguito da un gruppo di coetanei, che dovevano essere anche loro di origine nobile⁴⁰]. Poi danno fuoco alla baracca, rovesciano la tavola e fuggono senza voltarsi per la porta del tempio.

Pensa poi alla purificazione e alla schiavitù del fanciullo, che viene infine purificato a Tempe⁴¹».

⁴⁰ DEL CORNO, D., e L., *Nella terra del mito: viaggiare in Grecia con dèi, eroi e poeti*, Milano 2002, p.105.

⁴¹ PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, 15 B, introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di M. Cavalli, Milano 1983, p.80.

Il resto del rituale sacro viene descritto da Eliano⁴²:

«Giunti nella valle di Tempe, costoro celebrano solenni sacrifici; intrecciate quindi delle corone con quello stesso mirto, di cui un tempo il dio si era cinto il capo, tornano in patria.

Essi percorrono quella strada che è chiamata Piziade e che attraversa la Tessaglia, la Pelasgia, la regione del monte Eta, il paese degli Eniani, la Malide, la Doride e la Locride occidentale; e gli abitanti di queste regioni accompagnano la processione con un rispetto e un ossequio per nulla inferiori a quelli che altre genti tributano a coloro che portano allo stesso dio le sacre offerte provenienti dal paese degli Iperborei. Anche le corone assegnate ai vincitori degli agoni pitici sono fatte con quel medesimo mirto».

Plutarco afferma che immediatamente dopo la corsa a Tempe, nello stesso anno, si celebravano le feste dell'Erotidie. Plutarco ci dice poco di questa festa, che aveva un significato in gran parte segreto e alla quale partecipavano le Tiadi, per cui la festa è riferita a Dioniso. Aggiunge che la parte dei riti celebrati in pubblico, potrebbe voler significare il ritorno alla luce di Semele.

Il fatto che Plutarco, sacerdote di Delfi, non conoscesse il vero senso e i riti di questa festa è così strano, che non si può pensare se non che si trattasse di un rito iniziatico, riservato alle donne e forse solo alle Tiadi. Anche il fatto che questa eroina, senza dubbio anonima all'origine, sia stata paragonata a Semele, madre di Dioniso, che il dio va a cercare agli Inferi perché salga all'Olimpo, presso gli dèi, fa pensare che si tratti di un'antica festa preistorica il cui senso era stato perduto e che i Greci dell'epoca storica hanno collegato ad un mito più familiare.

La risalita dal mondo sotterraneo ricorda i misteri di Eleusi che evocavano a loro volta Demetra, dea del grano, alla ricerca della figlia

⁴² ELIANO, *Storie varie, III, 1*, a cura di N. Wilson, traduzione di C. Bevegni, Milano 1996, pp.83-84.

condotta agli Inferi da Ade e che tornò poi sulla Terra per sei mesi l'anno e regnò sugli Inferi per gli altri sei mesi con Ade.

E come già il mito di Demetra e Persefone o Core, quello dell'eroina è certamente di origine cretese.

Dopo la festa di **Septerione** si celebrava a Delfi una cerimonia sacra, che faceva riemergere da un lontanissimo passato una leggenda triste e dignitosa. La festa si chiamava **Charila** e ci è narrata da Plutarco⁴³:

«Di Charila si tramandavano alcune notizie come queste: una carestia, in seguito a siccità, afflisse gli abitanti di Delfi, che si recavano, con mogli e figli, alle porte del re, per supplicarlo.

Il re, intanto, distribuiva, ai cittadini più in vista, porzioni di farina d'orzo e legumi, non certo sufficienti per tutti; ma quando gli si presentò una fanciulla, orfana così piccola dei genitori, e che gli stava presso insistentemente, la percosse con un sandalo e glielo scagliò sul volto. La fanciulla, che nel suo misero abbandono conservava tuttavia un carattere fiero, si allontanò e, sciogliendo la cintura delle vesti, s'impiccò. Poiché la carestia aumentava con l'incremento delle malattie, la Pizia prescrisse al re di propiziarsi l'anima di Carila, fanciulla suicida. Perciò, quando, dopo lunghe ricerche, scoprirono che questo nome corrispondeva a quello della fanciulla percossa, compirono un sacrificio purificatorio che, ancora oggi, celebrano ogni otto anni: il re siede in prima fila, distribuendo farina d'orzo e legumi a tutti, sia agli stranieri che ai cittadini.

Intanto viene portato un simulacro di bimba rappresentante Carila; quindi una volta che tutti lo abbiano accolto, il re lo colpisce con il suo sandalo, mentre la donna che guida le Tiadi raccoglie il simulacro e lo porta in un luogo dirupato e colà, adattando al collo di esso una corda, lo interrano nel luogo dove Carila, dopo essersi impiccata, era stata sepolta».

⁴³ PLUTARCO, *Questioni greche*, 12, 293 C- D-F, introduzione, testo critico, traduzione e commento di A. Carrano, Napoli 2007, pp.32-35.

I miti raccontano tante storie legate ad Apollo e al suo oracolo. Fra queste vi è un grave episodio legato al tempio di Delfi e ad un evento che segnò la fine della felicità familiare di Eracle.

Il tutto ebbe inizio quando l'eroe prese la decisione di partecipare alle gare di tiro con l'arco organizzate da Eurito, re di Ecalia, che avevano come premio per il vincitore sua figlia Iole.

Secondo le previsioni, l'eroe vinse tutte le gare, ma il re si rifiutò di mantenere la promessa, perché il vincitore era già sposato, e, di conseguenza, non poteva prendere Iole come legittima sposa.

Eracle, infuriato, rubò i cavalli di Eurito e ritornò a Tirinto.

Dopo poco tempo arrivò Ifito in cerca dei cavalli del padre ed Eracle lo uccise. Ancora una volta Eracle doveva lasciare il suo paese per purificarsi.

Quando arrivò a Delfi per chiedere il consiglio di Apollo, la Pizia rifiutò di dargli il vaticinio, perché si era macchiato di un assassinio, commesso trasgredendo le regole dell'ospitalità. Il rifiuto della Pizia fece infuriare ancora di più Eracle, il quale rubò dal santuario il tripode sacro ad Apollo, con lo scopo di fondare un suo oracolo a Feneo.

Nacque una tremenda lite fra Eracle ed Apollo, che terminò solo dopo l'intervento di Zeus, che lanciò la folgore fra loro.

Alla fine della contesa, Eracle si rifugiò con la famiglia a Trachina, dove fu ospitato dal re Ceice.

CAPITOLO III

DELFI NELLA POESIA E NELLA TRAGEDIA

Il santuario di Delfi non era solo la sede del prestigioso Oracolo di Apollo, ma era anche un asilo, un luogo in cui si poteva rifugiare impunemente chiunque volesse porsi sotto la protezione del dio.

Apollo, inoltre, non era l'unica divinità presente a Delfi, ma per un breve periodo dell'anno il santuario passava in gestione a Dioniso.

Nella ceramica e nella letteratura sia poetica che tragica troviamo numerosi esempi che ci rivelano come i poeti, i tragici e i ceramografi avessero molto a cuore alcuni temi della mitologia.

III.1 Oreste

Delfi è lo scenario della conclusione pacifica di una delle vicende più tragiche narrate dal mito: il matricidio compiuto da Oreste, figlio di Agamennone e di Clitennestra, ultimo anello di una catena di sangue, iniziata quando Tantalò, il capostipite della dinastia, invitò a pranzo gli dèi e diede loro da mangiare il figlio Pelope, fatto a pezzi⁴⁴.

Clitennestra, con l'assassinio del marito, aveva vendicato il sacrificio della figlia Ifigenia, compiuto dallo stesso Agamennone ad Aulide per propiziarsi il favore degli dèi nell'imminenza della partenza alla volta di Troia⁴⁵.

⁴⁴ KARABATEA, M., *Mitologia greca, dèi ed eroi, Iliade, Odissea, traduzione di I. Simiakaki*, Atene 2000, pp.111-113.

⁴⁵ CAMPAGNARI, N., *Oreste, immagini di un discusso eroe del passato*, Firenze 2003, pp.13-18.



CHARBONNEAUX, J., MARTIN, R., VILLARD, F., fig. n°229, *Grecia, l'età classica dal V al III secolo a.C.*, Milano 2005, p.311.

Su un cratere a volute rinvenuto a Ruvo di Puglia ed attualmente al Museo Nazionale di Napoli⁴⁶, datato al 380 a.C. ed alto 90 cm., è raffigurato Oreste che si rifugia nel tempio di Delfi, protetto da Apollo, che allontana le Erinni, dee vendicatrici dei delitti contro la famiglia.

L'enfasi tragica è sottolineata dai capelli al vento e dagli occhi sbarrati di Oreste, che si è rifugiato nel tempio con la spada in mano, mentre il mantello policromo gli scende giù dalla spalla.

L'inviolabilità del luogo è espressa dal gran numero di oggetti sacri e votivi, connessi al culto del dio, che si notano dovunque nella scena rappresentata.

⁴⁶ CHARBONNEAUX, J., MARTIN, R., VILLARD, F., *fig. n°229, Grecia, l'età classica dal V al III secolo a.C.*, Milano 2005, p.311.

Oreste era giunto a Delfi cercando di fuggire il fantasma del rimorso; così aveva parlato dopo aver compiuto la propria vendetta contro Clitennestra e il suo amante Egisto⁴⁷:

«Ma perché lo sappiate, non so, infatti, dove andrà a terminare, come un auriga io volgo le briglie fuori dalla pista; la mente non si lascia comandare, e né portar via sconfitto; presso al cuore la paura è pronta a cantare e a danzare al suono della rabbia.

Ma finché sono ancora in senno, io annuncio agli amici ed affermo di aver ucciso mia madre non senza giustizia, lei, macchiata dalla morte di mio padre e odiata dagli dèi.

E l'incanto più forte che mi spinse a questa audacia io dico che fu Lossia, il profeta di Pito, che mi diede il responso: "se lo farai, sarai fuori da ogni colpa malvagia, se però lo tralasci"; non dico la pena: con l'arco nessuno può raggiungere i dolori. Ed ora guardatemi: pronto con questo ramoscello coperto di lana andrò a sedere presso il tempio che è l'ombelico del mondo, la terra del Lossia, e presso lo splendore del fuoco che dicono eterno, in esilio per questo sangue della stessa mia famiglia; ad un altro focolare vietò il Lossia di rivolgermi».

Ma la fine delle sofferenze di Oreste era ben lontana dal venire.

Tutti i tragici hanno narrato con accenti diversi il tema della vendetta e il dramma interiore di Oreste, al quale lo stesso Apollo, nella prima profezia aveva dato l'ordine di uccidere la madre per vendicare l'assassinio di Agamennone.

Dalla versione di Eschilo risulta che anche la sorella Elettra lo avesse istigato a compiere il matricidio. Subito dopo erano iniziate le lunghe

⁴⁷ ESCHILO, *Coefore*, vv. 1021-1039, in ESCHILO, *Oresteia, Agamennone, Coefore, Eumenidi*, introduzione di V. Di Benedetto, traduzione e note di E. Medda, L. Battezzato, M. P. Pattoni, Milano 1995, pp.424-427.

peregrinazioni scandite da un delirio ossessivo, che gli derivava dal senso di colpa per il delitto commesso, unito alla coscienza della sua inevitabilità.

Contro Oreste si era scatenata la furia delle Erinni, dee vendicatrici dei reati commessi contro i sacri vincoli della parentela e dell'ospitalità.

Da un punto di vista iconografico le Erinni erano creature alate, con serpenti intrecciati nei capelli e occhi iniettati di sangue; secondo il mito erano tre: Aletto, Tisifone e Megera. Dopo l'intervento di Athena, che ha placato la loro ira, le Erinni diventano "Eumenidi", cioè "benigne, benevole".

I momenti culminanti della liberazione della colpa sono due: il primo è rappresentato dalla purificazione dell'eroe a Delfi per intervento di Apollo e l'abbiamo veduto ritratto sul cratere di Napoli.

Il secondo momento ha come scenario Atene, dove Oreste è giudicato dal tribunale dell'Areopago, che deliberava sui delitti di sangue, e viene assolto dall'accusa di matricidio.

Mentre si stanno per riunire i giudici, il Coro chiede ad Apollo che parte abbia in questa contesa:

«Sono venuto a testimoniare — quest'uomo secondo il rito è suplice ed ospite del mio tempio ed io stesso l'ho purificato del suo delitto — ed assisterlo di persona: ho le responsabilità di questo assassinio contro la madre. (Rivolto ad Athena) Ma tu apri il processo e, come sai fare, decidi di questa disputa⁴⁸».

Apollo esercita le funzioni di difensore e fa questa affermazione:

«Coei che viene chiamata madre non è genitrice del figlio, bensì soltanto nutrice del germe appena in lei seminato. È il fecondatore che genera; ella, come ospite ad ospite, conserverà il germoglio, se un dio non lo soffoca prima.

⁴⁸ ESCHILO, *Eumenidi*, vv.576-581; 658-666; 734-743, in ESCHILO, *Oresteia, Agamennone, Coefore, Eumenidi*, introduzione di V. Benedetto, traduzione e note di E. Medda, L. Battezzato, M. P. Pattoni, Milano 1995, pp.484-485; 490-491; 496-497.

Ti darò la prova di quanto dico: può esserci un padre anche senza la madre. Proprio qui ne è testimone la figlia di Zeus Olimpico, che non fu nutrita nell'oscurità di un grembo, eppure è un germoglio quale nessuna dea potrebbe dare alla luce».

L'assoluzione dipende in gran parte dall'intervento di Athena, che abbraccia la tesi di Apollo:

«È mio compito esprimere per ultima il mio giudizio e aggiungerò questo voto in favore di Oreste. Non vi è madre che mi abbia generato: escluso i legami di nozze, prediligo con tutto l'animo ciò che è maschile, e sono interamente di mio padre.

Così non farò prevalere la morte di una donna che ha ucciso lo sposo custode della sua casa. Oreste vincerà anche se giudicato a parità di voti. Estraiete al più presto le sorti dalle urne, o giudici cui fu affidato tale incarico».

Nella vicenda di Oreste noi troviamo lo scontro di due diverse concezioni della giustizia: una arcaica, legata ad una dimensione tribale, secondo la quale lo spargimento di sangue produce altro sangue; una più moderna, nella quale la vendetta è mitigata dalle istituzioni giuridiche, le uniche che possono garantire la convivenza civile.

Con questa pacificazione termina la vicenda di Oreste narrata da Eschilo.

Secondo la versione fornita da Euripide, l'assoluzione del tribunale dell'Areopago non libera completamente Oreste dalla persecuzione delle Erinni, che lo costringono a vagare in cerca di pace.

Per espiare definitivamente il matricidio, il figlio di Agamennone deve recarsi in Tauride con l'amico Pilade per venire in possesso di una statua di culto di Artemide.

Per ironia della sorte lì Oreste incontra la sorella che credeva morta.

Nella tragedia “Ifigenia in Aulide” Euripide così descrive il sacrificio di Ifigenia:

«Il sacerdote prese la spada, levò una preghiera, osservò la gola cercando il punto dove vibrare il colpo. Una fitta di angoscia mi attraversò il cuore e restai col capo chino.

Improvvisamente avvenne un prodigio: perché ognuno udì distintamente il colpo della spada, eppure nessuno vide in che punto del suolo si fosse inabissata la ragazza.

Il sacerdote emise un grido, a cui fece eco tutto l'esercito, alla vista dell'inatteso miracolo operato da un dio, al quale non potevamo credere pur avendolo davanti agli occhi.

Giaceva lì una cerva palpitante, enorme e bellissima, che spruzzava del suo sangue tutto l'altare della dea⁴⁹».

All'ultimo momento Artemide, che accettava di buon grado i sacrifici umani, soprattutto quando le vittime erano stranieri, sottrasse il corpo della ragazza al sacerdote che stava per compiere il sacrificio e lo sostituì con quello di una cerva, e contemporaneamente trasportò in Tauride Ifigenia, che divenne sua sacerdotessa.

I due fratelli si riconoscono, rubano una statua di Artemide e fuggono in Attica, dove innalzano un tempio alla dea.

In Argolide si compie l'epilogo della vicenda di Oreste.

Egli ritorna in possesso del trono paterno e pensa di sposare Ermione, figlia di Menelao e di Elena, che il padre gli aveva promesso in matrimonio quando era ancora bambino.

Menelao, però, durante la guerra di Troia, aveva ritrattato ed aveva promesso Ermione al figlio di Achille Neottolemo, soprannominato Pirro per i suoi capelli color fiamma.

⁴⁹ EURIPIDE, *Ifigenia in Aulide*, vv. 1578-1593, introduzione, traduzione e note di F. Ferrari, Milano 1995, pp.314-317.

Oreste si recò da Ermione, mentre Pirro era andato a consultare l'oracolo di Delfi, e la rapì.

E proprio a Delfi si conclude la storia di Oreste: Qui egli suscitò un tumulto, durante il quale uccise Neottolema, proprio in un luogo sacro ad Apollo.

Neottolema aveva recato un grave oltraggio al dio, uccidendo il re Priamo, che nella notte fatale di Troia si era rifugiato supplice dietro l'altare di Apollo:

*«.....ed all'altar lo trasse,
tremulo e vacillante, in mezzo al sangue
sparso del figlio; con la man sinistra
l'afferrò per la chioma, e con la destra
levò su lui la spada balenante
e fino all'elsa gliela immerse in seno.
E questa fu di Priamo la fine;
ebbe tal sorte, per voler dei Fati,
quel già superbo re di tante genti
e contrade d'Asia, arsa vedendo
Troia, Pergamo al suol precipitata:
giacque gran tronco nell'arena, capo
dal busto avulso, corpo senza nome⁵⁰».*

Così Oreste si conferma vendicatore dei crimini contro i sacri vincoli della religione e della parentela.

⁵⁰ VIRGILIO, *Eneide*, II, 813-825, versione e commento di G. Vitali, Milano 1985, pag. 91.

III.2 Dioniso

Plutarco ci informa che anche Dioniso era venerato a Delfi⁵¹:

«Se qualcuno dunque chiedesse cos'ha tutto questo a che fare con Apollo, noi risponderemo che ciò riguarda non solo lui, ma anche Dioniso, che in Delfi ha un ruolo non meno importante di Apollo.

I teologi affermano e cantano, talora in poesia e talora in prosa, che il dio è per natura incorruttibile ed eterno, ma che, per effetto di una legge fatale, va soggetto a trasformazioni. E talvolta brucia nel fuoco la sua natura, eguagliando tutte le sostanze in un magma unico; altre volte si moltiplica in ogni sorta di forme, di proprietà e di stati – come accade attualmente – e con il più illustre dei suoi appellativi è chiamato “mondo”.

I sapienti, per tenere nascosto il loro pensiero alla folla, danno alla trasformazione del dio in fuoco il nome di Apollo a causa della sua unicità, e quello di Febo per la sua purezza incorruttibile.

Quando poi la trasformazione del dio dà luogo all'aria, all'acqua, alla terra, agli astri, alla vita delle piante e degli animali, i sapienti occultano questo processo sotto i simboli della lacerazione e dello smembramento. Essi lo chiamano con i nomi di “Dioniso”, “Zagreo”, “Nichelio”, “Isodaete”; e favoleggiano di morti e sparizioni e poi di rinascite e palingenesi, alludendo con questi favolosi enigmi alle trasformazioni di cui si è detto.

E a questo dio cantano ditirambi ricchi di passione e movimento, da cui si esprime un certo vagabondo smarrimento.

Dice infatti Eschilo:

“Il ditirambo dalle molte grida conviene che accompagni Dioniso alla festa”.

All'altra divinità, invece, si canta il peana, che è musica ordinata e riflessiva; e nei dipinti e nelle statue Apollo è raffigurato come immune da vecchiaia e sempre giovane, mentre a Dioniso si attribuiscono mille volti e mille

⁵¹ PLUTARCO, *De E apud Delphos*, introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di G. Lozza, Milano 1983, pp.145-146.

forme. Insomma, ad Apollo assegnano costanza, ordine e una serietà senza scarti, a Dioniso un'irregolarità mista di scherzo, di insolenza e di follia, e lo acclamano dio dell'evoè,

Dioniso che scuote le donne

Ed esulta dei loro folli onori.

In queste definizioni si esprimono bene le caratteristiche dell'una e dell'altra trasformazione. Ma la durata di tali mutazioni non è uguale: il periodo detto della "sazietà" è maggiore, e minore quello del "bisogno". Accade dunque che si rispetti questo rapporto cantando il peana nei sacrifici per tutto il resto dell'anno; ma all'inizio dell'inverno si ridesta il ditirambo e si fa tacere il peana, invocando per tre mesi Dioniso anziché Apollo».

Per la mentalità greca le due divinità rappresentavano aspetti diversi della realtà e la tradizione delfica, pur riconoscendo questa diversità, tuttavia era in grado di riconciliarla con una ingegnosa procedura devozionale.

Si pensava che nei tre mesi invernali Apollo visitasse il lontano paese degli Iperborei, il popolo dell'estremo settentrione che gli era particolarmente devoto, e durante questo periodo il santuario passasse in gestione a Dioniso, che era seguito dalle Tiadi, che, come le Baccanti del mito, celebravano le orge del dio sul monte Parnaso.

Così scrive Lucano nella Farsaglia⁵²:

*«...ugualmente lontano
dall'estremità occidentale e da quella orientale, si leva
nel cielo con duplice vetta il Parnaso, montagna
sacra a Febo e a Bromio, al quale, unificando i numi,
le Baccanti tebane dedicano le triennali feste delfiche».*

⁵² LUCANO, *Farsaglia*, V, vv. 70-74, introduzione e traduzione di L. Canali, premessa al testo e note di F. Brena, Milano 2007, pp.304-305.

La mitologia dionisiaca collegava il Parnaso con la prima incarnazione del dio, precedente alla sua nascita da Semele. Anche in questo caso il padre è Zeus, mentre la madre è Persefone, che Zeus seduce sotto forma di serpente, compiendo un incestuoso connubio ⁵³:

*«Vergine Persefone, non hai potuto evitare le nozze,
ma è ad un serpente che ti sei dovuta unire in matrimonio!
Ecco infatti che Zeus mutatosi in serpente sinuoso
avvolto in amoroze spire, come uno sposo
penetra nei bui recessi della tua camera verginale,
agitando le mascelle squamose; quanto ai dragoni suoi simili
che sono di guardia alla porta, nel passare li addormenta.
E dolcemente lecca il corpo della fanciulla
Con la sua bocca di sposo. Per l'unione con il serpente celeste
Il ventre di Persefone si gonfia d'un frutto fecondo
e genera Zagreo, bambino munito di corna, che sale, lui solo,
sul trono celeste di Zeus.....».*

Come tutte le altre volte, Era reagì all'adulterio del marito con la consueta violenza. La dea scatenò contro il piccolo Zagreo, il primo Dioniso, i Titani, liberandoli dagli Inferi dove Zeus li aveva relegati; e costoro sorpresero il bambino mentre si guardava allo specchio.

Si erano tinti il viso di bianco con la calce e uccisero Zagreo e lo tagliarono in sette pezzi, che misero a cuocere dapprima in una caldaia e poi allo spiedo, ma non fecero in tempo a consumare il loro banchetto, perché Zeus li sorprese e li arse con il fulmine.

⁵³ NONNO DI PANOPOLI, *Le Dionisiache*, VI, 155-166; VIII, 368-374; IX, 3-10, introduzione, traduzione e note di D. Gigli Piccardi, Milano 2006, pp.480-483; 610-611; 634-637.

Il secondo Dioniso era figlio di Zeus e di Semele, la figlia di Cadmo, la quale, istigata da Era, chiese al dio di mostrarsi a lei nel suo splendore olimpico. Zeus, contro voglia, acconsentì:

*«... attraversò lampeggiando
il cielo immenso e pur non volendo,
esaudì la preghiera della sua sposa, Zeus, sposo adunatore
[di fulmini.
Ed eccolo recarsi con passo di danza da Semele, tendere con la
[mano triste
le scintille nuziali del fulmine, che lo priverà del suo matrimonio.
La camera si illumina per il bagliore dei lampi; anche l'Ismeno
[sfavilla
per la vampa del fuoco, tutta Tebe risplende».*

Semele fu incenerita dal fulmine di Zeus, ma nel frattempo il feto, lavato dal fuoco celeste nelle acque della sorgente Dirce, fu portato da Hermes a Zeus, il quale:

*«... cucce Dioniso nella sua coscia maschia,
aspettando che splenda la Luna in cui si compie la gravidanza.
La mano del Cronide al timone del parto
s'improvvisa levatrice di questo neonato così ben cucito,
sciogliendo nel dolore i lacci della coscia che genera così un
[bambino.
La curva della coscia di Zeus gestante si fa femminile
E il bambino nasce secondo un principio che esclude la madre,
passato ancora immaturo da un ventre femminile
ad un ricettacolo maschile».*

Il Parnaso, come tutto il territorio di Delfi, apparteneva ad Apollo, in quanto sede del dio della Poesia⁵⁴.

La vista stessa del monte suscitava una serie di immagini che richiamavano la sublimità dell'arte.

Le due vette che sfiorano i 2500 metri, la corona delle nubi che spesso le cela a chi sta in basso, il candore delle nevi che vi persistono per gran parte dell'anno, tutto dava l'idea di un luogo in cui Apollo si riuniva con le Muse per celebrare i riti della poesia, della musica e della danza.

«L'animale sacro alle Muse era la cicala e a Delfi si narrava una leggenda sulle sue facoltà musicali (Del Corno p.109), che è riportata da Clemente di Alessandria (Protrettico, 1).

L'autore cristiano la interpreta secondo i propri fini, ma ha il merito di tramandare il fatto, che andò così: il citarodo Eunomo di Locri eseguiva nell'agone Pitico l'inno sull'uccisione del drago: faceva un gran caldo e le cicale cantavano tutte insieme sugli alberi, esaltate dal sole.

Alla cetra di Eunomo si ruppe all'improvviso una corda, ed egli sarebbe stato costretto ad interrompere il concerto, ma una cicala si calò nello strumento e sostituì la propria voce al suono della corda, intonandola secondo l'intenzione del musicista, che, grazie a questo prodigioso soccorso, poté ottenere la vittoria.

A Eunomo e alla sua canora aiutante fu eretta a Delfi una statua di bronzo».

⁵⁴ DEL CORNO, D. e L., *Nella terra del mito; viaggiare in Grecia con dèi, eroi e poeti*, Milano 2002, pp. 107-109.

CAPITOLO IV

L'ORACOLO DI DELFI

Prima di parlare della Pizia è necessario fare una distinzione fra le Sibille e la Pizia.

Marie Delcourt⁵⁵ nel suo importante saggio “L’Oracolo di Delfi” contrappone nettamente le due figure:

«Le leggende sulle Sibille, passando dall’Asia Minore alla Focide, hanno fornito alla sacerdotessa delfica un alone brillante e misterioso e l’hanno posta per sempre sotto una luce irreali».

Tutto ciò che riguarda le Sibille è enigmatico: esse sembrano sorte dall’immaginazione anatolica, poi, dall’Asia Minore sono passate in Libia, a Cuma, a Delo e a Delfi. Né Omero, né Esiodo parlano di loro, e, fatto più curioso, neppure Erodoto, conoscitore di tante raccolte di oracoli e profezie».

IV. 1 La Sibilla

Noi siamo meglio informati sulla Sibilla Cumana⁵⁶, la profetessa che, secondo la tradizione, vaticinava il futuro scrivendo i responsi su foglie, che poi il vento trascinava via.

L’antro della Sibilla a Cuma era un corridoio lungo 135 metri, nella parte superiore a sezione trapezoidale, di età arcaica, mentre nella parte

⁵⁵ DELCOURT, M., *L’oracolo di Delfi*, traduzione di L. Cosso, Genova 1998, pp.253-259.

⁵⁶ DURANDO, F., BORGHI, G., *I luoghi della colonizzazione greca in Occidente*, in F. BOURBON, F. DURANDO, (a cura di), *I Greci in Italia, civiltà e arte della Magna Grecia*, Udine 2004, pp.206-207.

inferiore, di età ellenistica, era rettangolare. Questo antro, discendendo dal tempio di Apollo, si sviluppava in una serie di vani e strutture accessorie di età e funzioni così diverse, da lasciare perplessi sulla loro identificazione.

Le tre vasche poste a metà del corridoio dovrebbero essere cisterne per l'acqua, di età romana. Al termine del corridoio si trovano le supposte stanze degli oracoli, tre vani disposti a croce, dei quali in quello di sinistra, più piccolo, si vorrebbe riconoscere la sede vera e propria della Sibilla.

La fondazione di Cuma⁵⁷, avvenuta un decennio dopo quella di Pithecusa sull'antistante costa campana, è dovuta all'iniziativa calcidese con la partecipazione dei Cumani della città di Kyme in Eolide. I suoi ecisti furono Megastene di Calcide ed Ippocle di Cuma: probabilmente il nome della nuova città era legato alla predominanza del gruppo cumano.

La fama di Cuma, fin dall'antichità, era legata al mito della Sibilla, una delle tante sacerdotesse di Apollo, tutte con lo stesso nome, che avevano la facoltà di profetare ed interpretare gli oracoli.

La Sibilla Cumana, che nelle fonti è chiamata con diversi nomi, ora Erofile, ora Demo, Deifobe, Demofile, Amaltea, era la più celebre fra queste sacerdotesse.

Nel racconto di Ovidio⁵⁸ la Sibilla è pervasa da una profonda tristezza e quando Enea, che non sa se sia una dea o una persona diletta agli dèi, le esprime la sua riconoscenza e promette di erigerle un tempio e di onorarla con l'incenso, così risponde:

*«Non sono una dea» risponde; «non venerare con l'incenso sacro
un essere umano. E perché la cecità non ti induca in errore,
sappi che la luce eterna e senza fine avrei potuto ottenere,
se la mia verginità si fosse concessa a Febo, che mi amava.*

⁵⁷ GRECO, E., *Archeologia della Magna Grecia*, Milano 2005, pp.15-18.

⁵⁸ OVIDIO, *Metamorfosi*, XIV, vv. 130-153, introduzione e traduzione di M. Ramous, note di L. Biondetti e M. Ramous, Milano 1995, pp.640-643.

*Nella speranza di ottenerla, corrompendomi con i suoi doni,
Febo mi disse: “Esprimi un desiderio, vergine cumana:
sarà esaudito”. Io presi un pugno di sabbia e glielo mostrai,
chiedendo che mi fossero concessi tanti anni di vita
quanti granelli di sabbia c'erano in quel mucchietto.
Sciocca, mi scordai di chiedere che anni fossero di giovinezza.
Eppure anche questo mi avrebbe concesso, un'eterna giovinezza,
se avessi ceduto alle sue voglie. Disprezzato il dono di Febo,
eccomi qua ancora nubile. Ma ormai l'età più bella
mi ha voltato le spalle, e a passi incerti avanza un'acida vecchiaia,
che a lungo dovrò sopportare. Vedi, sette secoli
son già vissuta: per eguagliare il numero dei granelli,
trecento raccolti e trecento vendemmie devo ancora vedere.
Tempo verrà che la lunga esistenza renderà il mio corpo piccolo
da grande che era, e le mie membra consunte dalla vecchiaia
si ridurranno a niente. E non si potrà credere che m'abbia amata
un dio, che a lui sia piaciuta. E forse persino Febo
non mi riconoscerà o negherà d'avermi mai amata,
tanto sarò mutata. Alla fine nessuno più mi vedrà: solo
la voce mi rivelerà, la voce che il fato vorrà lasciarmi».*

Il racconto di Ovidio segue cronologicamente un'importante descrizione che della Sibilla Cumana ci fa Virgilio, nel VI libro dell'Eneide⁵⁹.

È una descrizione che ci mostra la potenza dello spirito profetico di Apollo, che agita e trasfigura la sacerdotessa:

*«Ora è tempo di chiedere i destini,
ecco il dio, ecco il dio!». Così parlando*

⁵⁹ VIRGILIO, *Eneide*, VI, vv. 63-70; 104-117, versione e commento di G. Vitali, Milano 1985, pp.213-215.

*si trasfigura in volti e color nuovi,
irta la chioma si scompiglia, il petto
ansima, il cuor frenetico si gonfia,
e più grande in aspetto e non mortale
sembra alla voce, poi che tutta è invasa
dall'empito del dio che già l'incalza».*

Come nel precedente racconto di Ovidio, Enea promette di innalzare alla sacerdotessa un santuario, dove saranno custoditi i responsi sibillini, e di destinarle un collegio di sacerdoti, ma aggiunge:

*«Ma non darmi su foglie i tuoi presagi,
che non volino sparsi in preda ai venti;
prego, dimmi tu stessa il tuo responso.
E qui chiuse le labbra e qui si tacque.
Ma, riluttante contro Febo ancora,
frenetica per l'antro infuriava
la profetessa, più e più tentando
di scuotersi dal petto il grande iddio;
ei più e più le affaticò l'irosa
bocca, le domò l'anima ribelle,
l'infrenò, la piegò, la sottomise.
Ed i cento grandi aditi del tempio
da sé si spalancarono, effondendo
il vaticinio della profetessa».*

Nell'Eneide la voce della Sibilla, oltre a scandire una gran parte del mito e della poesia, attraverso i suoi oracoli rivela anche la storia della penisola italica e della stessa Roma.

Dionigi di Alicarnasso⁶⁰ in un lungo racconto ci riferisce la storia dei Libri Sibillini, che venivano consultati nelle situazioni di pericolo per la città e alla cui sorveglianza e consultazione era addetto un collegio di magistrati: *i quindecimviri sacris faciundis*.

«Si tramanda, poi, che un altro prodigio stupefacente si sia verificato a Roma durante il regno di Tarquinio e che sia stato dato in dono dalla benevolenza di un dio o di un genio; tale evento non in poche circostanze, ma per tutta la vita trasse spesso in salvo la città da grandi mali.

Si presentò al tiranno una donna non del luogo con il proposito di vendergli nove libri, pieni di oracoli sibillini. Poiché Tarquinio non ritenne giusto comprarli al prezzo richiesto, ella se ne andò e ne bruciò tre.

Dopo non molto tempo ella, riportando i sei libri rimasti, glieli propose allo stesso prezzo, ma fu schernita e ritenuta folle, visto che richiedeva lo stesso prezzo, per un numero inferiore di libri, sebbene non avesse potuto prenderlo per tutti.

La donna andò via e bruciò la metà di quelli rimasti; poi riportò i tre avanzati e chiese la stessa quantità di denaro.

Tarquinio, stupefatto per la determinazione della donna, mandò a chiamare gli auguri, ed esposto loro il fatto domandò che cosa dovesse fare. E quelli avendo compreso da certi segni che era stato rifiutato un bene inviato dagli dèi e mostrando come una grande sventura il fatto che egli non avesse comprati tutti i libri, lo incitarono a pagare alla donna tutta la somma che chiedeva e a prendere gli oracoli restanti.

La donna, dopo aver consegnato i libri e raccomandato di averne cura, scomparve dalla vista degli uomini.

Tarquinio scelse tra i cittadini due insigni uomini e, dopo averli affiancati con due collaboratori pubblici, affidò loro la custodia dei libri.

⁶⁰ DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, IV, 62, a cura di F. Donadi e G. Pedullà, traduzione di E. Guzzi, Torino 2010, pp.268-269.

Ma poi, fattolo cucire in una pelle bovina come un parricida, fece precipitare in mare uno di quelli, Marco Atilio, che sembrava avesse tradito la fiducia promessa ed era stato accusato da uno degli assistenti.

Dopo la cacciata dei re, lo stato prese la cura degli oracoli e designò uomini molto insigni come custodi. Costoro per tutta la vita ebbero questo incarico, essendo esentati da obblighi militari e da impegni politici, e assegnò loro due assistenti pubblici, senza i quali non era loro consentito consultare gli oracoli.

Insomma niente i Romani custodiscono in modo così scrupoloso come gli oracoli sibillini, neppure il sacro tesoro o il tempio. Essi li consultano quando il senato ha votato, durante una sommossa civile o dopo una grande sciagura per effetto di una guerra o dopo il manifestarsi di prodigi o di fenomeni mostruosi e incomprensibili per loro, come accade spesso.

Tali oracoli rimasero in auge fino al tempo della guerra detta marsica, conservati nei sotterranei del tempio di Zeus Kapitolios in una urna di marmo, sotto la custodia di dieci uomini.

Ma in seguito all'incendio del tempio, avvenuto dopo la centosettantatreesima Olimpiade, di origine dolosa, come taluni reputano, o per incidente casuale, con gli altri arredi sacri anche i libri furono distrutti dalle fiamme.

I rimanenti che esistono tuttora sono raccolti da vari luoghi, alcuni portati dalle città d'Italia, altri da Eritre d'Asia, essendo stati inviati tre ambasciatori per la trascrizione con un decreto del senato, altri ancora da altre città e furono trascritti da privati cittadini: tra questi si trovano alcuni inseriti in quelli sibillini, ma si possono riconoscere con i cosiddetti acrostici. Sto esponendo notizie che ha raccontato Terenzio Varrone nella sua opera teologica».

Noi conosciamo alcuni oracoli attraverso la testimonianza di vari autori, fra cui Livio⁶¹, il quale racconta che nell'anno in cui erano consoli Publio Volumnio e Servio Sulpicio, nel 461 a.C. «*il cielo parve incendiarsi, e il suolo fu scosso da un violento terremoto. Si credette, cosa cui non si era*

⁶¹ LIVIO, *Storia di Roma dalla sua fondazione, III, 10*, traduzione di M. Scandola, note di C. Moreschini, Milano 2008, pp. 26-29.

prestata fede l'anno precedente, che una vacca avesse parlato. Tra gli altri prodigi si ebbe anche una pioggia di carne che fu afferrata, a quanto si narra, da un gran numero di uccelli, che vi svolazzavano in mezzo; quella che cadde a terra vi sarebbe rimasta abbandonata per alcuni giorni senza minimamente imputridire.

Dai duumviri dei sacri riti furono consultati i Libri: fu predetto il pericolo che da un convegno di genti straniere derivassero assalti contro le parti più alte dell'Urbe, con conseguenti stragi; tra le altre cose si ammonì che ci si astenesse dalle sedizioni».

Ancora Livio⁶² racconta che durante la seconda guerra punica:

«i senatori furono anche spaventati, oltre che da sventure così grandi, sia da una serie di altri prodigi, sia dal fatto che in quell'anno due Vestali, Opimia e Floronia, erano state riconosciute ree di peccato carnale, e l'una era stata sepolta viva, come era costume, presso la porta Collina, l'altra, invece, si era data morte volontaria.

L. Cantilio, uno di quei segretari pontifici che oggi si chiamano pontefici minori, il quale insieme con Floronia aveva consumato il reato, dal pontefice massimo era stato sferzato sul pubblico comizio con tale violenza, da morire sotto le frustate.

Questo scandalo, in mezzo a tante calamità, come avviene, fu interpretato come un prodigio, perciò i decemviri ebbero l'incarico di consultare i Libri Sibillini.

Q. Fabio Pittore fu mandato ad interrogare l'oracolo di Delfi, per sapere con quali preghiere e cerimonie si potessero placare gli dèi e quando mai sarebbe venuta la fine di sventure così grandi.

Nel frattempo si fecero alcuni sacrifici straordinari, secondo i precetti dei Libri Sibillini; fra questi uno che non era affatto in uso presso i Romani.

⁶² LIVIO, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, XXII, 57,2, traduzione di B. Ceva, note di M. Scandola, Milano 2007, pp.356-357.

Infatti un Gallo e una donna gallica, un Greco e una Greca furono calati vivi sotto terra nel Foro Boario, in un luogo circondato da pietre, già da anni prima impregnato dal sangue di vittime umane».

Gli oracoli erano noti per la testimonianza di alcuni storici, però non sappiamo come fossero composti, dal momento che nessuno di quei testi è giunto fino a noi.

Dobbiamo, perciò, accontentarci della testimonianza di Cicerone⁶³:

«Noi crediamo ai carmi della Sibilla, che essa, si dice, pronunciò in stato di esaltazione. Si credeva poco tempo fa, che un interprete di tali carmi si apprestasse a dire in senato che colui che di fatto era già nostro re, avrebbe dovuto anche ricevere il titolo regale, se volevamo essere salvi. Se questo è scritto nei Libri Sibillini, a quale uomo o a quale tempo si riferisce? Colui che aveva scritto quei versi aveva agito furbescamente: omettendo ogni precisazione di persona e di tempo, aveva fatto in modo che, qualunque cosa accadesse, sembrasse l'avverarsi di una profezia. Aveva aggiunto anche l'oscurità dell'espressione, perché gli stessi versi potessero adattarsi ora ad una cosa, ora ad un'altra in diverse circostanze.

Che quel carme, poi, non sia il parto di uno spirito invasato, lo rivela sia la fattura dei versi stessi, sia quel tipo di composizione che si suol chiamare "acrostico", nella quale, leggendo di seguito le prime lettere di ciascun verso, si mette insieme un'espressione di senso compiuto. Un simile artificio è certamente caratteristico di una mente attenta, non furente».

Cicerone aveva visto giusto: ancora oggi, tante interpretazioni di versi profetici (da quelli di Nostradamus agli oroscopi più sofisticati), si basano sui molti significati che, secondo le diverse circostanze, si possono attribuire ad una stessa parola.

⁶³ CICERONE, *Della Divinazione, II, 110-112, introduzione e note di S Timpanaro*, Milano 2012, pp.198-201.

Dante⁶⁴ nel XXII canto del Purgatorio fa dire a Stazio:

«... *Tu prima m'inviasi*
verso Parnaso a ber ne le sue grotte,
e prima appresso Dio mi alluminasti.
Facesti come quel che va di notte,
che porta il lume dietro e sé non giova,
ma dopo sé fa le persone dotte,
quando dicesti: Secol si rinnova;
torna giustizia e primo tempo umano,
e progenie scende da ciel nova”.
Per te poeta fui, per te cristiano».

Nella tradizione cristiana medievale e rinascimentale, in virtù della mediazione di alcuni scrittori cristiani, fra cui Lattanzio, le Sibille e i loro oracoli ebbero una notevole importanza, per il ruolo insostituibile, ad essi attribuito, nella predizione, nonostante la loro provenienza da ambiti pagani, di molte verità cristiane⁶⁵.

Sul pavimento del Duomo di Siena vi sono tarsie marmoree che rappresentano dieci Sibille, cinque nella navata destra e cinque in quella sinistra. Vi è naturalmente anche la Sibilla Cumana che, con il suo vaticinio riportato nella IV Ecloga di Virgilio, sembrò preannunciare, come abbiamo letto in Dante, l'avvento di Cristo.

⁶⁴ DANTE, *Divina Commedia, Purgatorio, XXII, vv. 64-73*, in DANTE, *Tutte le opere*, introduzione di I. Borzi, commento a cura di G. Fallani, N. Maggi e S. Zennaro, Roma 1993, p.364.

⁶⁵ PULIGA, D., PANICHI, S., *Un'altra Grecia,; le colonie d'Occidente tra mito, arte e memoria*, introduzione di M. Bettini, Torino 2007, pp.20-23.



Puliga-Panichi, immagine p.21

Ai suoi piedi si legge: **SIBYLLA CUMANA CUIUS MEMINIT VIRGILIUS ECLOG IV**. La profetessa ha in mano un ramo d'albero, nell'altra alcuni libri, simbolo delle sue profezie. Ai suoi piedi bruciano i Libri Sibillini, veicoli di profezie pagane.

Questa rappresentazione della Sibilla fa riferimento alla leggenda della Sibilla, che abbiamo letto in Dionigi di Alicarnasso: i sei libri deposti a terra corrispondono a quelli fatti bruciare dalla Sibilla, mentre quelli tenuti in mano sono quelli acquistati dal re Tarquinio.

Sulla epigrafe tenuta da due angioletti sono impressi i versi della IV ecloga di Virgilio:

ULTIMA CUMAEI VENIT IAM CARMINIS AETAS MAGNUS AB INTEGRO SAECLORUM NASCITUR ORDO IAM REDIT ET VIRGO. REDEUNT SATURNIA REGNA IAM NOVA PROGENIES CAELO DEMITTITUR ALTO («Giunge ormai l'ultimo tempo della profezia cumana, rinasce daccapo un nuovo ordine dei secoli, ritorna anche la

Vergine. Torna l'età di Saturno, e già dall'alto del cielo scende una nuova stirpe».

Le Sibille non fanno riferimento solo all'avvento di Cristo, ma anche a quello della Vergine, alla quale è dedicato il Duomo di Siena, come recita l'epigrafe sul portale centrale:

**CASTISSIMUM VIRGINIS TEMPLUM CASTE MEMENTO
INGREDI**

Le Sibille, rappresentate nella pittura rinascimentale europea, arrivano anche nella iconografia ecclesiastica del Nuovo Mondo.

Nella sagrestia della chiesa di S. Pedro Gonzales Telmo di Buenos Aires dodici quadri dipinti ad olio rappresentano ciascuno una Sibilla.

Sono quadri probabilmente eseguiti da un atelier peruviano agli inizi del XVIII secolo, utilizzando incisioni europee del secolo precedente.



Puliga-Panichi, immagine p.22

In tutte le immagini vi è una figura femminile che appoggia la mano destra su un ovale, circondato da una ghirlanda, nella quale è rappresentata un'immagine della passione di Cristo, commentata da una frase biblica in lingua spagnola.

Nonostante la fama e l'importanza di cui godeva nell'antichità per risolvere situazioni particolari di crisi, la Sibilla era pur sempre un personaggio leggendario, non dissimile, seppure con ruoli diversi, dalle varie figure mitologiche, di cui ho trattato in queste pagine.

Un discorso diverso va fatto per la Pizia, la quale, nonostante l'alone irrealista che l'avvolgeva, era un personaggio reale, a partire dal VII secolo a.C., quando fu istituito storicamente l'Oracolo di Delfi.

IV. 2 La Pizia

Sono numerose le fonti che attestano l'esistenza della Pizia.

La profetessa di Apollo è ricordata, innanzitutto, nella Bibbia⁶⁶, nel libro I dei Re. Saul, avendo veduto l'accampamento dei Filistei ed avendo consultato inutilmente il Signore, disse ai suoi servi:

«Cercatemi una donna che abbia lo spirito di Pithone, e anderò a trovarla e consulterò per mezzo di lei».

In realtà questa maga non era la Pizia, ma una donna che abitava in Endor, ai piedi dei monti di Gelboe, e che aveva “lo spirito di Pithone”, era, quindi invasata da Apollo, che nella Bibbia è considerato una divinità demoniaca.

⁶⁶ LA SACRA BIBBIA, *Libro I dei Re*, 28, 7, traduzione secondo la vulgata di Mons. A. Martini, *Antico Testamento*, tomo I, Padova 1980, p.391.

Diodoro⁶⁷ ci informa sulle fasi più antiche dell'Oracolo:

«Si dice che nei tempi antichi cantassero vaticini delle vergini, per la loro natura incorrotta e per l'affinità con Artemide: queste, infatti, erano adatte a custodire i segreti degli oracoli.

Dicono che nei tempi più recenti Echecrate di Tessaglia, giunto all'Oracolo e avendo contemplato la fanciulla che vaticinava, se ne innamorasse per la sua bellezza, e la rapisse e le usasse violenza.

A causa di quel disgraziato evento, i Delfi stabilirono con una legge che, da quel momento in poi, non vaticinasse più una fanciulla, ma desse responsi oracolari una donna di età superiore a cinquanta anni; ella doveva essere adorna di vesti adatte ad una fanciulla, quasi in ricordo dell'antica profetessa. Questo, dunque, è quanto si racconta sulla scoperta dell'oracolo».

Come afferma Marie Delcourt⁶⁸, noi non siamo in grado di risalire al periodo in cui si affermò la tradizione delfica e come i Greci immaginassero la Pizia vivente, dal momento che era succeduta alla profetessa leggendaria (Themis).

Non ci dobbiamo stupire se il primo testo dal quale emerge la necessità di spiegare i responsi della Pizia sia di Eraclito di Efeso, il quale dice della Sibilla:

«Parla con voce delirante, senza sorridere, senza ornamenti, francamente, e la sua voce arriva oltre mille anni».

⁶⁷ DIODORO SICULO, *Biblioteca storica*, XVI, 26, traduzione di D. P. Orsi, Palermo 1992, p.35.

⁶⁸ DELCOURT, M., *L'oracolo di Delfi*, traduzione di L. Cosso, Genova 1990, pp.253-261.

Eraclito, che viveva nel paese che creò la Sibilla, oppose alla Pizia questa figura associata ad un sogno di rigenerazione periodica, ad un ritorno all'età dell'oro, prestando alla Pizia alcuni tratti della Sibilla.

Da qui derivano i tentativi di Plutarco⁶⁹, mirati a liberare una realtà da tutto ciò che sapeva di immaginario e di poetico.

Così grazie a lui, noi ritroviamo una Pizia autentica, quale, almeno, appariva ai suoi occhi nel I secolo d.C..

«Finiremo per rimproverare alla Pizia che la sua voce è meno armoniosa di quella della citarista Glauce; la criticheremo perché non scende nell'antro oracolare unta di profumi e cinta di porpora, e non brucia cannella, ladano o incenso., ma soltanto alloro o farina d'orzo.

Non vedi quanta grazia possiedono i canti da Saffo per incantare e sedurre gli ascoltatori? Ma “la Sibilla con bocca folle”, come dice Eraclito “pronunciando parole senza riso, né ornamento, né profumo, attraversa con la sua voce i millenni, grazie al dio”.

Ma anche se questi versi (della Pizia) non fossero inferiori a quelli di Omero, non dobbiamo credere che siano stati composti dal dio, piuttosto egli avrà dato l'impulso all'ispirazione che ogni profetessa ha ricevuto dalla natura.

Non al dio appartengono, infatti, la voce, la pronuncia, lo stile e il metro, bensì alla donna. Egli si limita a suscitare in lei le visioni, e fa luce nell'anima sua riguardo al futuro: questo è l'invasamento profetico».

Delfi non era solo un luogo di culto come tanti altri⁷⁰. Era anche uno di quei sacri posti in cui gli dèi parlavano agli uomini, rivelando i misteri del futuro e dell'aldilà.

Questo, però, non avveniva sempre.

⁶⁹ PLUTARCO, *De Pythiae oraculis*, 397 A, B, C, traduzione e note di G. Lozza, introduzione di D. Del Corno, Milano 1983, pp.170-171.

⁷⁰ FAVOLE, P., *Il santuario di Delfi*, in H. C. LINDINGER (a cura di), *Il trionfo della fede, i 100 monumenti che hanno fatto la civiltà dell'uomo*, Milano 1978, pp.54-56.

All'inizio il responso era dato solo una volta all'anno, il giorno 7 del mese di Bisio (che cadeva a cavallo dei nostri mesi di febbraio e marzo). Quel giorno era l'anniversario della nascita di Apollo ed era particolarmente celebrato a Delfi, perché corrispondeva al ritorno del dio dopo i tre mesi invernali trascorsi presso gli Iperborei.

In seguito, a causa dell'aumento del numero dei pellegrini che venivano ad interrogare l'Oracolo, le consultazioni avvenivano una volta al mese, sempre nel settimo giorno, per i nove mesi in cui Apollo era presente nel santuario.

Alcuni autori hanno messo in dubbio che le consultazioni avvenissero anche nei tre mesi invernali, in cui diventava titolare del tempio Dioniso.

Apollo non parlava direttamente ai pellegrini, ma si manifestava attraverso la sua sacerdotessa, la Pizia, che inizialmente, prima dell'episodio sopra riferito di Echecrate, veniva scelta fra le vergini di Delfi.

Plutarco⁷¹ parla delle virtù profetiche della Pizia:

«Le anime hanno innato dentro di sé il potere profetico....Ma la facoltà profetica è come una tavoletta priva di scrittura, di significati, di qualsiasi determinazione per se stessa, ma possibile di immaginifiche fantasie e di presentimenti. E si impossessa del futuro senza tanti ragionamenti, soprattutto quando si sia staccata dalla realtà presente, in uno stato di estasi.

Allora si verifica, attraverso una particolare disposizione del corpo, che si adatta a tale trasformazione, quello che noi chiamiamo entusiasmo....

Quasi tutti i nostri vecchi credevano che Apollo e il sole fossero un unico dio: ma quelli che conoscevano la bella sapiente legge dell'analogia,sostennero che il sole è il prodotto, in eterno generato, del dio in eterno esistente.

⁷¹ PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, 40 C. D; 42 E, introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di M. Cavalli, Milano 1983, pp.116-117; 119-120.

Infatti, nell'ambito dei sensi, è il sole che accende, indirizza e stimola la facoltà visiva, così come il potere profetico dell'animo è determinato da Apollo».

Nei periodi di maggiore vigore dell'Oracolo, come ci informa Plutarco:

«...c'erano qui due profetesse che scendevano a turno nel sacrario, e una terza faceva da supplente.

Ora non è rimasta che una profetessa, ma non c'è da reclamare: lei sola è sufficiente per tutte le richieste. Il dio, quindi, non va incolpato per nulla. La divinazione, così come è qui e si mantiene, basta per tutti, ognuno se ne torna indietro con il responso che aveva richiesto».

La Pizia dettava i suoi oracoli secondo un rituale prestabilito⁷², sia per lei, sia per i **Θεοπρόποι**, i postulanti in attesa dell'Oracolo.

Questi si purificavano nelle acque della fonte Castalia, pagavano una tassa detta **πελανός** e sacrificavano un animale, in genere una capra, sull'altare di Apollo.

L'animale doveva essere sano e senza difetti; prima del sacrificio veniva bagnato con acqua fredda, e se cominciava a tremare, questo era considerato un segno evidente che il giorno era favorevole, che il dio era presente nel tempio e che era possibile ottenere il responso.

Nel caso, quindi, di esito positivo del sacrificio, la Pizia entrava nel tempio dopo aver osservato nei giorni precedenti astinenza sessuale e probabilmente il digiuno, per mantenere la purezza del corpo alla presenza del dio; poi si purificava con l'acqua della fonte Castalia, cosa che facevano anche i sacerdoti che avrebbero assistito alla **Χρησιμοδοσία**.

Fra i sacerdoti di Delfi, gli **Ἵσιοι**, i Puri, venivano scelti fra le famiglie più nobili, che facevano risalire la loro origine al diluvio di Deucalione e Pirra, ed erano eletti a vita.

⁷² PETRAKOS, V., *Delfi*, traduzione di E. Vacalopulu, Atene, pp.11-13.

Gli altri sacerdoti potevano anche provenire da un'altra città, come accadde a Plutarco nel II secolo d.C., il quale, sebbene originario di Cheronea in Beozia, assunse con magnificenza l'incarico di sacerdote a Delfi.

La Pizia dapprima incensava con alloro e farina d'orzo il fuoco immortale, poi entrava nell'*adyton* in fondo alla cella del tempio, mentre i sacerdoti e i *Θεοπρόποι* aspettavano in una stanza adiacente. Qui i postulanti ponevano le loro domande a voce alta.

La Pizia, dopo aver bevuto l'acqua della fonte Cassotide, che come vedremo, aveva una non eccessiva quantità di gas etilene in essa disciolto (non in gran quantità, perché l'etilene è poco solubile nell'acqua), masticava foglie d'alloro, saliva sul treppiede sacro accanto "all'ombelico" e inalava lo spirito che saliva dal *χάσμα*, la fenditura della roccia.

Gli antichi attribuivano la presenza di sostanze naturali, qualunque fosse la loro forma, all'azione di una divinità. Naturalmente se una sostanza era in grado di determinare modificazioni dello stato di coscienza, tali da indurre un afflato profetico, era più che naturale attribuirne la causa ad Apollo, il dio della mantica ispirata.

Plutarco aveva compreso che lo stato di trance della Pizia non era dovuto alle foglie di alloro che masticava, ma a quel gas che emergeva dal sottosuolo e che la Pizia respirava, pur non essendo in grado di comprenderne il meccanismo d'azione.

Ancora una volta ci è utile Plutarco⁷³ per comprendere il significato di questo spirito che saliva dalle profondità della terra:

«Certe volte, sebbene non di frequente, è il corpo stesso ad avere in sé la disposizione profetica; e anche la terra fa scaturire sorgenti di molti altri stati potenziali per gli uomini: alcune sono causa di turbamenti mentali, di malattie e

⁷³ PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, 40 E; 42 D; introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di M. Cavalli, Milano 1983, pp.117-119.

di morte, altre, invece, risultano benigne, utili e salutari, come sa chi ne ha fatto esperienza.

Ma il flusso, l'afflato profetico è qualcosa di più divino, di più santo, sia che si propaghi da solo attraverso l'aria, sia che gli occorra un vettore liquido.

Insinuatosi in un corpo, l'afflato profetico produce una insolita temperie, una strana disposizione dell'anima, il cui carattere non si lascia facilmente definire, e tuttora possiamo tentare varie congetture razionali. È probabile, ad esempio, che col calore e con la dilatazione si aprano certi pori che colgono l'immagine del futuro: anche i fumi del vino risvegliano strani moti e svelano dal fondo dell'anima nascosti pensieri....

Non c'è niente di strano, dunque, se fra tante esalazioni che la terra fa scaturire, solo queste di Delfi riescono ad invasare le anime, traendole alla visione del futuro.

La tradizione conferma senz'altro il nostro discorso. Si racconta, infatti, che il potere di questo luogo si rivelò per la prima volta quando un pastore, capitato qui per caso, cominciò a proferire voci ispirate.

Da principio i presenti dissero che era matto, ma poi, quando le predizioni di quell'uomo si realizzarono, restarono sbalorditi. A Delfi i più eruditi ricordano ancora il suo nome: Coreta».

Sia gli archeologi che si sono occupati degli scavi di Delfi, sia gli scrittori che hanno trattato questo argomento, non hanno dato nessuna importanza alle testimonianze che rivelavano la presenza di gas all'interno del tempio, perché in tempi moderni questa fuoriuscita non c'era più.

Vedremo in seguito il motivo di questa interruzione, che già Plutarco aveva messo in relazione con terremoti.

Non si può, però, trascurare il passo più importante di Plutarco⁷⁴, in cui espone il problema come testimone oculare e non per sentito dire:

⁷⁴ PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, 50 D; introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di M. Cavalli, Milano 1983, pp.129-130.

«A volte il locale dove siedono i consultanti, senza regola alcuna ma per caso, si riempie di una dolce brezza profumata, che spira dal sacrario come da una sorgente; e diffonde effluvi, quali le più soavi e preziose essenze....

Ma se questo non vi sembra un esempio convincente, pensate alla Pizia: ...sono molti i malori e i turbamenti di cui è cosciente, ma ancor più sono quelli inavvertiti; ...quando ne sia completamente pervasa, è meglio che non scenda nel penetrabile e non si offra al dio, perché non è completamente pura, ma agitata ed inquieta».

Dopo aver respirato lo spirito che saliva dal *χάσμα*, la Pizia cadeva in uno stato di estasi, che prima delle recenti ricerche veniva considerato possessione da parte della divinità.

Oggi sappiamo che la Pizia passava da uno stato di agitazione psicomotoria ad uno di depressione della coscienza, per cui è naturale che gli autori precedenti a queste ricerche abbiano criticato i versi di Lucano, che sembra non aver mai messo piede a Delfi.

Lucano⁷⁵ nella Farsaglia descrive una scena apparentemente isterica, di cui si rese protagonista la Pizia, quando Appio Claudio Pulcro andò a consultare l'oracolo di Delfi sull'esito della battaglia di Farsalo:

*«...Ella delira forsennata, scuotendo per l'antro
la testa perduta e agita con le chiome irte
le bende e le corone di Febo per i vuoti spazi del tempio:
ruota il capo oscillante, rovescia i tripodi che si oppongono
al suo vagolare, e ribolle d'un grande fuoco, portando
in sé il tuo furore, o Febo. E tu non ti accontenti
di sferzarla e d'immetterle nelle viscere pungoli e fiamme,
ma anche la freni; alla profetessa non è lecito rivelare
quanto conosce. L'eternità si palesa in una sola congerie,*

⁷⁵ LUCANO, *Farsaglia o la guerra civile*, vv. 169-197; 209-218, introduzione e traduzione di L. Canali, premessa al testo e note di F. Brena, Milano 2007, pp.310-315.

e tanti secoli opprimono quel misero petto.

*Le s'apre la vasta serie degli eventi, tutto il futuro
tenta di venire alla luce, i destini lottano disputandosi
la sua voce; non manca il primo giorno del mondo,
né l'ultimo, la misura dell'Oceano, il numero dei granelli di sabbia.*

*Come nel recesso euboico la Sibilla Cumana, adirata
Che tanti popoli si avvalessero del suo delirio profetico,
con mano superba trascelse nel groviglio dei destini
quelli romani, così Femonoe si travaglia,
invasata da Febo: infine ti trova a fatica,
o Appio, che consulti il dio nascosto nella terra castalia,
cercandoti a lungo, celato fra così imponenti destini.*

*Finalmente la schiuma del delirio cola dalla bocca
dell'invasata ed escono dalla gola ansimante gemiti
e mormorii confusi; allora nei vasti antri risuonano
lugubri ululati e le ultime parole della vergine domata:*

*“Tu, o Romano, sfuggirai incolume fra rischi
tremendi, alla minaccia della guerra, e solo potrai trovare
quiete in un'ampia convalle della riva d'Eubea”.*
Apollo represses il resto e lo soffocò nella gola....

... Allora,

*urtate dal petto della profetessa, le porte si aprirono, ed ella
balzò fuori del tempio: continua il delirio,
non avendo tutto svelato, e il suo dio la possiede ancora.*

*Stravolge gli occhi feroci e lo sguardo che ruota dovunque
nel cielo, con volto ora atterrito ora torvo
e minaccioso; mai uniforme l'aspetto, il viso di fuoco,
le guance livide, il pallore non di chi teme,
ma incute timore; né il cuore stremato si placa,
ma come il mare si gonfia alle raffiche di Borea e geme
rauco, così inespresi sospiri scuotono la veggente».*

Questa Pizia, che abbandona il suo tripode in preda al delirio è molto lontana dalle rappresentazioni dei vasi attici, in cui appare maestosamente seduta con in una mano un ramoscello d'alloro e nell'altra una *phiale*.

Il suo delirio probabilmente è quello reale indotto da sostanze che agivano sul suo stato di coscienza.

E in questo stato di estasi pronunciava parole incomprensibili, che venivano interpretate e trascritte dai sacerdoti in duplice copia, una per il postulante e l'altra da conservare negli archivi del tempio.

I sacerdoti del tempio, in base alle loro conoscenze e alla loro convenienza, scrivevano le risposte, mantenendo una certa distanza dai fatti e da lì derivavano i responsi ambigui, per cui Apollo fu denominato l'Obliquo.

Inizialmente le profezie venivano espresse in esametri, così come anticamente i filosofi esponevano in versi le loro dottrine e le loro tesi, come fecero Esiodo, Parmenide, Senofane ed Empedocle.

Questa, però, non era una regola, perché *«pure nel passato molti oracoli di qui furono espressi in prosa, anche a proposito di fatti notevoli.*

Tucidide narra che agli Spartani, i quali lo avevano consultato intorno all'esito della guerra contro gli Ateniesi, il dio promise vittoria e dominazione, assicurando che lui stesso li avrebbe aiutati, sia che lo invocassero oppure no...

Ma ecco la prova più importante di tutte: le leggi con cui Licurgo organizzò lo stato spartano, egli le ricevette in forma di prosa.

Sono innumerevoli i responsi in prosa citati da Erodoto, da Filocoro e da Istro, che pure si diedero gran cura di raccogliere le profezie in versi».

Ai tempi di Plutarco molti oracoli in Grecia avevano perduto la loro importanza, ed anche a Delfi era notevolmente diminuita la consultazione per diversi motivi: innanzitutto le cause geologiche di cui tratterò in un prossimo capitolo, poi vi erano cause politiche legate alla conquista della

Grecia da parte Roma e in un mondo così pacificato diminuiva la necessità di consultare l'Oracolo.

«A me dà grande gioia ciò che ora si chiede al dio, segno della situazione in cui viviamo.

C'è una pace grande e tranquilla, ogni guerra è finita, non ci sono più migrazioni, rivolte, tirannidi; la Grecia non conosce mali e sciagure tali da richiedere medicine complicate ed eccezionali.

Non c'è complessità, oscurità e pericolo, ma solo domande sugli affari della gente comune, che sembrano i temi che si danno a scuola: “È bene sposarsi? È opportuno mettersi in mare? Si deve prendere a prestito denaro?”; e i quesiti più gravi delle città riguardano il raccolto, la fecondità del bestiame e la salute pubblica.

Stando così le cose, comporre versi e costruire perifrasi e introdurre parole rare per domande che esigono una risposta semplice e concisa, sarebbe fatica degna di un retore vanesio, in vena di sfruttare il santuario per la sua fama personale.

Ma la Pizia, che già di per sé è nobile d'indole, quando scende al santuario e comunica con il dio, lo diventa ancor di più; non ha alcun bisogno della fama che proviene dalla lode o dal biasimo degli uomini⁷⁶».

IV. 3 Gli oracoli

Fra i numerosi oracoli della Pizia riferirò solo quelli più significativi, che hanno avuto una portata storica rilevante, tralasciando i leggendari, come quello riferito da Licofrone nell'Alessandra⁷⁷, che attesta una consultazione dell'Oracolo di Delfi da parte di Agamennone:

⁷⁶PLUTARCO, *De Pythiae oraculis*, 19 B, 28 C, 19E, traduzione e note di G. Lozza, introduzione di D. Del Corno, Milano 1983, pp.185-187; 198-199.

⁷⁷LICOFRONE, *Alessandra*, vv. 205-214, introduzione, traduzione e note di V. Gigante Lanzara, Milano 2000, pp.77-79.

*«Il capo dell'armata rovinosa, nei penetranti del Delfinio
darà l'avvio delle segrete offerte
delle acque lustrali a lui che è Toro
presso l'antro del dio Cerdo.
Il dio Enorche Figaleo Fausterio
ricambierà le offerte inaspettate
e, aggrovigliando il piede del leone
nei viticci, lo fermerà dal pasto
perché coi morsi e le mascelle ingorde
non annienti la spiga alla radice».*

Non sappiamo se la guerra di Troia sia solo un bel racconto poetico o faccia riferimento ad una guerra realmente accaduta, ma è certo che la consultazione di Agamennone è inverosimile, poiché l'Oracolo di Delfi era attivo a partire dal VII sec. a.C., mentre la guerra di Troia secondo Eratostene terminò nel 1183 a.C. e secondo il Marmor Parium ebbe fine nel 1209 a.C.⁷⁸.

Erodoto⁷⁹ ci racconta l'episodio dell'incontro e del dialogo fra Solone il legislatore e Creso, re di Sardi in Asia Minore:

«Due o tre giorni dopo il suo arrivo, per ordine di Creso stesso, dei servi condussero Solone per le sale del tesoro e gli mostrarono che tutto era splendido e fastoso.

Quando egli ebbe visto e osservato con tutta comodità ogni cosa, Creso gli rivolse questa domanda: "Ospite di Atene, poiché è giunta fino a noi grande fama di te, della tua saggezza e dei tuoi viaggi, che, cioè, per amore del sapere tu hai con cura visitato gran parte della terra, ora mi è venuto il desiderio di domandarti se tu hai già visto un uomo, che sia il più felice del mondo".

⁷⁸ WOOD, M., *Alla ricerca della guerra di Troia*, traduzione di R. Pelà, Milano 1985, pp.248-250.

⁷⁹ ERODOTO, *Storie*, I, 30-31; 32-33, introduzione di K. H. Waters, a cura di L. Annibaletto, Milano 2000, pp.33-37.

Questo egli domandava nella segreta speranza di essere lui stesso indicato come il più felice degli uomini; ma Solone, lontano da ogni adulazione e badando solo alla sua verità, rispose: “Sì, o re: Tello di Atene!”.

Pieno di stupore per questa affermazione, Creso gli domandò con vivacità: “E per quale motivo pensi tu che Tello sia l’uomo più felice del mondo?”.

L’altro replicò: “Tello, in un momento di splendore per la città, ebbe dei figli belli e buoni e di tutti vide venire al mondo i figli e tutti rimanere in vita, non solo, ma, fortunato egli stesso nella vita come si può esserlo tra noi, gli sopraggiunse la fine più gloriosa; poiché, essendo gli Ateniesi impegnati in una battaglia ad Eleusi contro i vicini egli, accorso sul campo e costretti i nemici alla fuga, morì nel modo più bello. Gli Ateniesi lo seppellirono a spese pubbliche là, nel luogo stesso dov’era caduto, e gli tributarono grandi onori”.

Quando Solone, esaltandone a lungo la felicità, ebbe rivolto alle vicende di Tello l’animo di Creso, questi gli chiese quale degli uomini che avesse visto poteva essere secondo dopo di quello, convinto che il secondo posto, almeno, sarebbe stato per lui. Ma Solone disse: “Cleobi e Bitone.

Erano, infatti, costoro di stirpe argiva e godevano di sufficienti mezzi di vivere e in più, di una vigoria fisica a tutta prova; poiché ambedue, allo stesso modo, erano stati vincitori di pubbliche gare e si racconta di essi anche questo episodio: celebrando gli Argivi la festa di Era, la loro madre doveva assolutamente farsi portare su un carro al tempio. Ma i buoi, che erano in campagna, non tornavano in tempo; allora i giovani, che non potevano più oltre attendere, si misero essi stessi sotto il gioco e tirarono il carro, sul quale veniva trasportata la loro madre e dopo averlo trainato per 45 stadi, giunsero al santuario.

Compiuta che ebbero questa prodezza, ammirati da tutta la folla radunata, toccò ad essi la miglior fine della vita; e nel loro caso la divinità fece chiaramente comprendere che è meglio per l’uomo esser morto, piuttosto che godere la vita.

Gli argivi, infatti, affollatisi intorno, complimentavano i due giovani per la loro forza, mentre le donne d’Argo si congratulavano con la loro madre perché aveva dei figli siffatti. Tanto che essa, piena di gioia per la loro impresa e per le

lodi che sentiva intorno, stando ritta davanti alla statua divina, pregò la dea che ai suoi figli Cleobi e Bitone, che l'avevano grandemente onorata, concedesse ciò che un uomo può ottenere di meglio.

In seguito a questa preghiera, terminato il sacrificio e il sacro banchetto, i due giovani, che s'erano addormentati nel santuario stesso, non si rialzarono più, ma in questo modo morirono.

Gli Argivi, fatte fare due statue a loro immagine, le consacrarono nel tempio di Delfi, come quelle di uomini che s'erano mostrati eccellenti”.

Solone aveva messo in testa alla lista degli esseri umani più felici del mondo solo dei morti.

Creso, indispettito, domandò: “Ma perché?”.

“Perché nessun essere umano può dirsi felice finché non abbia varcato l'estrema soglia, finché non abbia concluso la vita con un bilancio positivo. Ogni giorno può portarci disgrazie inaspettate, dolori indicibili, e non ci sono tesori, né potere umano in grado di farceli evitare”.

E proseguì imperterrito: “O Creso, a me che so che la divinità è tutta invidiosa e turbolenta fai domande sulle vicende umane. Nel lungo corso del tempo molte cose si devono vedere che non si vorrebbe e anche soffrire. A settanta anni io pongo il limite della vita per un uomo. Ora, di tutti questi giorni compresi in settanta anni, che sono ventiseimiladuecentocinquanta, un giorno non porta assolutamente niente di simile all'altro. Stando dunque così le cose, o Creso, l'uomo non è che vicissitudine....Chi è molto ricco non è in nulla più felice di chi vive alla giornata, se non lo accompagna la ventura di finir bene la vita».

Dopo questo incontro, quando Creso ritenne di avere forze sufficienti per contrastare la nuova potenza dell'Impero Persiano che, sotto la guida di Ciro il Grande, aveva sconfitto i Medi nel 550 a.C.⁸⁰, consultò l'oracolo di Delfi, che gli predisse: «*Tu distruggerai un grande impero*» e affrontò in battaglia Ciro II, ma fu sconfitto e fatto prigioniero.

⁸⁰ WIESEHÖFER, J., *La Persia antica*, Bologna 2009, p.25.

Come ci racconta Erodoto (Storie I, 86), Creso, quando era già sul rogo incatenato e pronto per essere arso vivo, si ricordò in quella tragica situazione le parole di Solone: «*Nessuno di quelli che sono in vita è felice*».

Dopo un lungo silenzio, mentre stava per essere appiccato il fuoco alla pira, Creso per tre volte ripeté un nome: «Solone!».

Queste parole furono la sua salvezza, perché Ciro, incuriosito da quell'esclamazione, lo fece liberare per farsene spiegare il significato, "temendo la punizione divina e pensando che non v'era nulla di sicuro nelle umane vicende" e da allora lo tenne come suo consigliere.

Il senso del dialogo fra Creso e Solone presenta molte analogie con la morte di Socrate.

Socrate fu incriminato sotto una duplice accusa: corruzione dei giovani ed empietà. La prima imputazione era dovuta al fatto che due allievi di Socrate, Carmide e Crizia, erano diventati i capi del partito oligarchico dei Trenta Tiranni, i quali nel 404 a.C. furono sconfitti da Trasibulo, che ripristinò ad Atene la democrazia.

L'accusa di empietà aveva le sue radici nella vittoria navale ateniese delle Arginuse (406 a.C.) contro gli Spartani⁸¹. Dopo la battaglia si abbatté sulla zona un violento fortunale, che rese impossibile ai sei comandanti della flotta salvare i naufraghi.

I comandanti furono accusati di omissione di soccorso e condannati a morte: fra questi v'era Pericle il giovane, figlio di Pericle e di Aspasia. Probabilmente si voleva gettare un colpo di spugna su un recente passato, in cui la dittatura illuminata di Pericle aveva offuscato la democrazia ateniese.

L'unica voce di dissenso contro la sentenza di morte fu quella di Socrate, che accusò i suoi concittadini di non aver ascoltato, prima di emettere il verdetto, il *δαίμων*, che non era una nuova divinità che si

⁸¹ BENGTON, M., *L'antica Grecia, dalle origini all'Ellenismo*, traduzione di C. Tommasi, Bologna 1989, pp.250-262.

pensava che Socrate volesse introdurre ad Atene, ma era semplicemente la propria coscienza.

Se prima della sentenza i concittadini avessero ascoltato la propria coscienza, probabilmente si sarebbero resi conto che i generali erano impossibilitati materialmente a soccorrere i naufraghi.

Per quella volta, Socrate si salvò, ma dopo la sconfitta dei Trenta Tiranni, fu sottoposto a giudizio e condannato a morte.

Sembra che gli sia stata proposta la fuga con la complicità delle guardie carcerarie, ma Socrate rifiutò; volle inchiodare la città alle proprie responsabilità, rendendosi conto che faceva più paura da morto che da vivo. Passò il tempo ragionando con i familiari e gli amici, e poi si rivolse al boia per chiedere cosa dovesse fare perché il veleno agisse nel migliore dei modi⁸².

Gli fu risposto che doveva passeggiare avanti e indietro finché non avesse sentito freddo ai piedi. Allora si sarebbe dovuto coricare e quando il freddo avesse raggiunto il cuore, sarebbe sopraggiunta la morte.

Socrate bevve la cicuta e salutò gli amici affranti:

«E adesso è ora di andare, voi verso la vita, io verso la morte, chi di noi vada verso una vita migliore, solo il dio lo sa».

Così Platone termina il Fedone:

«E ormai intorno al basso ventre era quasi tutto freddo; ed egli si scoprì – perché s'era coperto – e disse, e fu l'ultima volta che udimmo la sua voce: “O Critone, disse, noi siamo debitori di un gallo ad Asclepio: dateglielo e non ve ne dimenticate”».

⁸² PLATONE, *Fedone, traduzione e note di Manara Valgimigli, introduzione e note aggiornate di B. Centrone*, Roma- Bari 2007, pp.171-173.

Il gallo era sacro ad Asclepio in quanto simbolo del giorno e della vita che rinascono; ma in questo caso il gallo identifica la morte con la guarigione dal male della vita, come è accaduto a Socrate, a Tello, a Cleobi e a Bitone. A questi uomini, cui la divinità ha concesso il dono più bello, si possono aggiungere i due costruttori del quarto tempio di Delfi, Trofonio ed Agamede, ai quali Apollo concesse di vivere spensieratamente sei giorni, prima del premio finale, a memoria perenne per le loro azioni.

Secondo il racconto di Livio⁸³ mentre Tarquinio il Superbo era intento alla fondazione del tempio di Giove Capitolino, un serpente, sbucato fuori da una colonna della reggia, provocò un tale spavento che il re, anziché rivolgersi come al solito ad indovini etruschi, «...stabilì di ricorrere a Delfi, al più celebre oracolo del mondo. E non osando affidare ad alcun altro il responso dell'oracolo, mandò in Grecia, attraverso terre a quei tempi ignote e ancor più ignoti mari, due suoi figli.

Partirono Tito ed Arrunte; ad essi fu aggiunto come compagno Lucio Giunio Bruto, figlio di Tarquinia sorella del re, giovane d'indole ben diversa da quella che aveva preso a simulare.

Egli, avendo saputo che i maggiorenti della città, e fra essi suo fratello, erano stati fatti uccidere dallo zio, decise di sgombrare dal suo animo tutti quei sentimenti che potessero fare ombra al re e di rinunciare a tutti quegli averi che potessero destare la cupidigia, trovando riparo nel disprezzo, là dove nel buon diritto v'era sì poca sicurezza.

Sostenendo dunque a bella posta la parte dello stolto, e lasciando se stesso e i suoi averi in preda al re, non rifiutò nemmeno il soprannome di bruto, affinché, nascosto sotto il velo di tale soprannome, il suo coraggio, quel coraggio che avrebbe dato la libertà al popolo romano, potesse attendere il momento più propizio.

⁸³ LIVIO, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, I, 56, 4-13, introduzione e note di C Moreschini, traduzione di M. Scandola, con un saggio di Syme, Milano 2004, pp.356-359.

Condotto allora dai Tarquini a Delfi, più come zimbello che come compagno, si dice che abbia portato in dono ad Apollo un bastone d'oro racchiuso in un altro di corno, che era stato ricavato a tal fine, come simbolica immagine dell'animo suo.

Giunti là, dopo aver eseguito gli ordini del padre, i giovani furono presi dal desiderio di chiedere a chi di loro sarebbe toccato il regno di Roma.

Si narra che dal fondo dell'antro uscirono queste parole: "Avrà il supremo potere a Roma quello di voi, o giovani, che per primo darà un bacio a sua madre".

I Tarquini, affinché Sesto, che era rimasto a Roma, fosse ignaro del responso e privo del potere, raccomandano caldamente di tener segreta la cosa; di comune intesa lasciano alla sorte di decidere chi per primo, una volta tornato a Roma, dovesse baciare la madre.

Ma Bruto, convinto che le parole della Pizia dovessero avere un altro significato, fingendo di cadere per uno scivolone, baciò la terra, perché essa è appunto la madre di tutti i mortali».

Indubbiamente la Terra doveva essere una madre molto premurosa, dal momento che, fra il 510 a.C. e l'anno successivo, tre eventi eccezionali sconvolsero il mondo allora conosciuto.

A Roma⁸⁴ «...la violenza da parte di Sesto, figlio del Superbo, ai danni di Lucrezia, moglie di Tarquinio Collatino, scatenò contro la monarchia una congiura di nobili, guidati da L. Giunio Bruto»

Dopo la cacciata dei re, fu istituita la repubblica e L. Giunio Bruto e Tarquinio Collatino ne furono i primi consoli, «eletti nei comizi centuriati

⁸⁴ BRIZZI, G., *Storia di Roma, dalle origini ad Azio*, Bologna 1997, p.45.

dal prefetto della città, secondo le norme (commentarii) stabilite da Servio Tullio⁸⁵».

«Sesto cercò scampo a Gabii, dove aveva importanti legami, mentre il padre ed i fratelli si rifugiarono a Caere; e da qui, con l'aiuto di Veio e di Tarquinia e poi del sovrano di Chiusi, Porsenna, mossero contro Roma.

Indotto dall'eroismo di alcune figure leggendarie, come Orazio Coclite, Mucio Scevola e Clelia, ad abbandonare l'assedio, Porsenna, o forse suo figlio Arrunte, fu sconfitto, poco dopo, dalla Lega Latina, non lontano da Aricia.

Abbandonato dagli alleati etruschi, Tarquinio si rifugiò a Tuscolo, presso il genero Ottavio Mamilio, il quale convinse la Lega Latina ad appoggiarne le pretese.

Quando anche questo alleato venne sconfitto nella battaglia del lago Regillo, il Superbo si ritirò definitivamente a Cuma, dove morì nel 496 a.C.».

Ad Atene⁸⁶ nel 510 a.C. l'ultimo dei Pisistratidi, Ippia, s'arrese all'esercito peloponnesiaco, guidato dal re Cleomene I e alla tirannide, in seguito alle riforme di Clistene, si sostituì un consiglio di 500 cittadini che contrappose l'isonomia attica allo stato militare spartano.

Nel 510 a.C. Sibari, che nel giro di due secoli aveva raggiunto una potenza tale, che le aveva permesso di sottomettere quattro popoli indigeni e venticinque delle loro città, subì una irrimediabile sconfitta presso il fiume Traente e dopo un assedio fu conquistata e distrutta dai Crotoniati, i quali, per non lasciare scampo alla città, deviarono su di essa il corso del

⁸⁵ LIVIO, *Storia di Roma dalla sua fondazione, I, 60, 3, introduzione e note di C. Moreschini, traduzione di M. Scandola, con un saggio di Syme*, Milano 2004, pp.366-367.

⁸⁶ BENGTON, M., *L'antica Grecia, dalle origini all'Ellenismo, traduzione di C. Tommasi*, Bologna 1989, pp.130-131.

Crati⁸⁷. La notizia della sconfitta fu accolta in Grecia con grandi manifestazioni di dolore: a Mileto, come ci riferisce Erodoto⁸⁸, *«tutti i Milesi in età atta alle armi si rasarono il capo e dimostrarono un grande dolore, perché Sibari e Mileto erano, fra tutte le città che conosciamo, unite fra loro dai vincoli più stretti di ospitalità»*.

Erodoto⁸⁹ riferisce una serie di responsi della Pizia nel momento in cui, nel 480 a.C., Serse si preparò ad invadere la Grecia con l'intenzione di estendere il suo impero a tutto il bacino del Mediterraneo abitato da Greci.

L'unico pericolo per i Persiani poteva venire da Gelone di Siracusa, se questi avesse deciso di schierarsi dalla parte dei Greci della madrepatria.

Temendo questa possibilità Serse fece un patto di alleanza con i Cartaginesi, sulla cui storicità non dovrebbero più sussistere dubbi⁹⁰.

Gli Ateniesi, inviati a Delfi, ascoltarono con trepidazione e profondo dolore il responso della Pizia:

«O sventurati, perché ve ne state qui seduti? Lascia le tue case e le alte cime della tua città dalla rotonda cinta e fuggi agli estremi limiti del mondo!...solo rovina c'è.

Infatti la distrugge l'incendio e l'impetuoso Ares che guida un cocchio siriano. Anche molte altre fortezze rovinerà, non soltanto la tua....Suvvia, andatevene dal sacrario e ai mali opponete il coraggio dell'animo vostro».

Mentre gli Ateniesi se ne stavano così addolorati sui gradini del tempio, passò un cittadino di Delfi, che, saputo il loro tormento, li consigliò di

87 CERCHIAI, L. JANNELLI, L. LONGO, F., *Città greche della Magna Grecia e della Sicilia*, Verona 2007, pp.118-121.

88 ERODOTO, *Storie*, VII, 140-239; VIII, 1-106, introduzione di K. H. Waters, a cura di L. Annibaletto, Milano 2000, p. 995.

89 ERODOTO, *Storie*, VII, 140-239; VIII, 1-106, introduzione di K. H. Waters, a cura di L. Annibaletto, Milano 2000, pp.1259-1473.

90 BENGTON, M., *L'antica Grecia, dalle origini all'Ellenismo*, traduzione di C. Tommasi, Bologna 1989, p.161.

ritornare nel tempio con dei rami di ulivo in mano come supplici e chiedere un responso migliore, minacciando la divinità di restare in quel luogo fino alla loro morte.

La profetessa diede loro questo secondo oracolo:

«Pallade non può piegare Zeus Olimpico, ma a te io darò questo nuovo responso, saldo come acciaio.

Quando sarà preso tutto quello che è racchiuso fra il colle di Cecrope e l'antra del divino Citerone, l'onniveggente Zeus concede alla Tritogenia che solo il muro di legno sia inespugnabile; questo salverà te e i tuoi figli.

E non aspettare, inerte, la cavalleria e le forze di terra, che arrivano in massa dal continente; ma ritirati voltando le spalle: verrà ancora il tempo che potrai restare in campo a viso aperto».

Anche gli Spartani consultarono l'Oracolo di Delfi e la Pizia dette questa risposta in versi esametri:

«A voi, abitatori di Sparta dalle larghe piazze: o la vostra grande gloriosissima città viene distrutta sotto i colpi dei discendenti di Perseo, oppure questo non avverrà; ma il paese di Sparta piangerà la morte di un re della stirpe di Eracle».

Quest'ultimo oracolo si riferiva al sacrificio delle Termopili, in cui trovarono la morte Leonida con i suoi trecento Spartiati e settecento Tespiesi, che si rifiutarono di abbandonare il re di Sparta al suo destino.

Simonide celebrò il massacro con due epigrafi e un encomio in onore dei caduti.

Un'epigrafe era dedicata a tutti i partecipanti alla difesa del passo:

***QUI, UN GIORNO, 4000 UOMINI DEL PELOPONNESO
NE IMPEGNARONO A BATTAGLIA 300 MIRIADI.***

L'altra iscrizione si riferiva solo agli Spartani:

***STRANIERO, ANNUNCIA A SPARTA
CHE QUI NOI SIAMO CADUTI
IN OBEDIENZA ALLE SUE LEGGI.***

Come riferisce Valerio Massimo Manfredi⁹¹, le Termopili erano uno stretto passaggio fra il monte Oeta e il mare nella Grecia centrale fra Beozia e Tessaglia.

«Oggi il luogo sarebbe irriconoscibile, se non fosse per il monumento che negli anni Cinquanta trecento Spartani migrati negli Stati Uniti costruirono a loro spese. Il fiume Spercheo, infatti, con i suoi sedimenti aveva spinto indietro la costa di quasi un chilometro».

Su questo Monumento è scolpito l'encomio solenne che Simonide tributò a Leonida e ai suoi compagni:

***GLORIOSA È LA VOSTRA SORTE,
IL VOSTRO MONUMENTO FUNEBRE È UN ALTARE.***

Gli Ateniesi accolsero con sgomento i responsi di Delfi, che furono interpretati nel modo giusto da Temistocle, il quale comprese che il muro di legno inespugnabile era rappresentato da una flotta.

Convinsse l'Assemblea a votare l'utilizzo dei proventi delle miniere d'argento del Laurion per armare cento triremi rostrate ed elaborò un piano per una battaglia navale contro i Persiani nei pressi di Salamina.

L'Imperatore Serse si era fatto costruire un trono sulla vetta del monte Skaramangà per osservare l'indomani la vittoria della sua armata, ma il

⁹¹ MANFREDI, V. M., *Akropolis, la grande epopea di Atene*, Milano 2000, p.106.

piano di Temistocle funzionò alla perfezione e dalla montagna Serse assistette impotente alla disfatta della sua flotta e forse il vento portò fino ai suoi orecchi l'eco del peana, che si alzava dalle navi greche vittoriose.

Le fonti antiche riferiscono che l'Oracolo di Delfi veniva sempre consultato prima della deduzione di una colonia: spesso il cattivo esito di una fondazione veniva attribuito ad una colpa dell'ecista, che aveva disatteso le prescrizioni del dio.

Gli autori moderni hanno la tendenza a sminuire il ruolo dell'Oracolo di Delfi come centro d'informazione e organizzazione delle imprese di colonizzazione⁹². Sicuramente a Delfi si diffusero notizie sulle *ἀποικίαι* già fondate e sulla preparazione di nuove spedizioni, ma la sua portata non va esagerata, in quanto può essere frutto di una elaborazione propagandistica successiva.

Questa affermazione risulta chiara, se analizziamo la fondazione della più antica colonia greca in Sicilia, Naxos, fondata dai Calcidesi d'Eubea, guidati da Tucle, con la collaborazione di coloni provenienti dall'isola egea di Nasso⁹³.

Strabone⁹⁴ riferisce la testimonianza di Eforo, per il quale *«le prime città greche fondate in Sicilia furono Nasso e Megara Iblea, dieci generazioni dopo la guerra di Troia»*.

Secondo Eforo, insieme al contingente di Calcidesi guidati da Tucle, sarebbero arrivati in Sicilia altri coloni greci di stirpe ionica.

Probabilmente questo contingente proveniva dall'isola egea di Nasso⁹⁵.

⁹² FINLEY, M. I., LEPORE, E., *Le colonie degli antichi e dei moderni*, Roma 2000, pp.23-44.

⁹³ TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso*, VI, 3, 1, introduzione e traduzione di E. Savino, Milano 1995, p.384.

⁹⁴ STRABONE, *Geografia*, VI, 2, 2, introduzione, traduzione e note di A. M. Biraschi, Milano 2007, pp.254-255.

⁹⁵ PUGLIESE CARRATELLI, G., *Profilo della storia politica dei Greci in Occidente*, in PUGLIESE CARRATELLI, G., (a cura di), *I Greci d'Occidente*, Milano 1996, p.146. (141-176).

L'imposizione del nome dell'isola cicladica alla nuova città siciliana è significativo: in età arcaica i Naxii dell'Egeo furono preminenti in Delo, l'isola sacra ad Apollo, che diventò il centro religioso di tutte le genti ioniche.

I fondatori del centro siciliano dichiararono il loro legame col famoso santuario di Apollo, dedicando un altare ad Apollo Archegétés prima ancora di costituire il centro urbano.

Si tratta di un episodio importante, perché ci rivela come durante la prima fase di colonizzazione sia stato Apollo Delio la guida spirituale

del movimento coloniale, che, attraverso i suoi iniziatori euboici, tra i quali vigevano antiche tradizioni egee ed anatoliche, si ricollegava all'espansione commerciale e culturale minoica e micenea.

Solo in età più recente fu attribuita all'Apollo delfico una rituale funzione di guida nella fondazione delle colonie, ma a Virgilio non sfuggì il prestigio che l'Oracolo di Delo aveva avuto, prima che lo soppiantasse quello di Delfi, quando nel libro III dell'Eneide fece sostare a Delo i Troiani in fuga dalla patria, per interrogare il dio sulla loro destinazione.

Angelo Brelich⁹⁶ conferma queste affermazioni, adducendo il motivo che nell'VIII sec. a.C., epoca a cui risalgono le prime fondazioni di colonie in Magna Grecia e in Sicilia, la religione greca era ancora in piena formazione e non esisteva una forma classica di culto.

Delfi raggiunse il suo prestigio panellenico in epoca più recente, rispetto alle più antiche fondazioni di Sicilia, per cui solo a posteriori si può dedurre una relazione fra *κτίσις* e oracolo di Delfi.

Erano divinità predelfiche non solo l'Apollo Archegetes, ma anche il predecessore dorico del dio, che avrebbe lasciato la sua traccia nell'epiteto Karneios. A Siracusa il mese karneios documenta un culto predelfico, ma anche la grandiosa statua dell'Apollo Temenites con il suo culto fuori città

⁹⁶ BRELICH, A., *Mitologia, Politeismo, Magia, e altri studi di storia delle religioni (1956-1977)*, a cura di P. Xella, Napoli 2002, pp.72-77.

crea un parallelismo con il culto dell'Apollo di Naxos, anch'esso localizzato fuori città.

Per quanto riguarda Gela, noi sappiamo da Diodoro⁹⁷ che i Geloi avevano innalzato fuori città una statua di Apollo di bronzo e di grandi dimensioni, la quale fu asportata dai Cartaginesi e inviata a Tiro.

«I Geloi l'avevano innalzata per obbedire all'oracolo del dio e gli abitanti di Tiro, in occasione dell'assedio che qualche tempo dopo subirono per mano di Alessandro il Macedone, mancarono di rispetto verso la divinità, credendo che essa combattesse a fianco dei nemici; e quando Alessandro conquistò la città, come riferisce Timeo, nello stesso giorno e alla stessa ora in cui i Cartaginesi avevano asportato la statua di Apollo presso Gela, i Greci onorarono la divinità con sacrifici e le processioni più solenni, convinti che avesse favorito la caduta della città».

Secondo Brelich, *«la posizione fuori città della statua, corrispondente a quella dell'Archegetes di Nasso e del Temenites di Siracusa, fa pensare che, prima del colossale monumento di bronzo richiesto dall'oracolo di Delfi, già i fondatori di Gela, al principio del VII secolo e indipendentemente da Delfi, abbiano lì eretto un'immagine del dio più antico e solo successivamente delficizzato».*

Gianfranco Maddoli⁹⁸ ci informa che non sempre dobbiamo riportare a Delfi *«i tratti del dio presente in Magna Grecia. Anche se, col passare del tempo e la progressiva crescita di autorità del santuario focidese, il modello delfico agisce nel plasmare la religiosità dei Greci occidentali, nondimeno le diverse figure di Apollo conservano tracce della loro*

⁹⁷ DIODORO SICULO, *Biblioteca storica*, a cura di C. Micciché, Milano 1992, pp.577-578.

⁹⁸ MADDOLI, G., *I culti delle città italiote*, in G. PUGLIESE CARRATELLI, (a cura di), *Magna Grecia, vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano 1988, pp.149-158.

originaria fisionomia, ereditata dalle singole tradizioni delle poleis d'origine.

Tipico è il caso di Taranto, dove si impose l'Apollo dei Dori, che ad Amicle, uno dei centri inglobati nella fondazione di Sparta, si era affiancato all'antico nume preolimpico della natura, Hyakinthos.

Polibio⁹⁹ nota che la città e il territorio di Taranto presentavano molte analogie con la città e il territorio di Sparta, tra esse il culto di Apollo e di Hyakinthos (di quest'ultimo si mostrava a Taranto la tomba presso le porte Temenidi)».

Mentre nelle colonie achee si venerava l'Apollo delfico, fu diverso l'Apollo *ἀλάιος*, che si venerava a Punta Alice, l'antica sacra Crimissa fondata da Filottete. La tradizione fa derivare da Patara, in Licia, l'origine di questo Apollo, che ha le caratteristiche del dio guaritore, al quale si associano Asclepio ed altre figure guaritrici.

Una loro influenza si nota nel culto di Apollo ed Asclepio a Velia, ed anche l'Apollo di Cuma può essere ricondotto ad un modello anatolico.

⁹⁹ POLIBIO, *Storie*, VIII, 33, a cura di D. Musti, traduzione di M. Mari, note di J. Thornton, Milano 2009, pp. 135-137.

CAPITOLO V

ARCHEOLOGIA DI DELFI

Delfi si trova nella Focide, in una valle a forma di semicerchio alle radici di due enormi rocce del monte Parnaso: le Fedriadi, le Splendenti, di cui quella di destra si chiamava Yampeia e quella di sinistra probabilmente Nauplia. Oggi si chiamano rispettivamente Flemboucos e Rodinè. L'orizzonte verso sud è chiuso dalla catena montuosa di Desfina e la stretta vallata fra le due montagne, coltivata ad uliveti, è attraversata dal fiume Pleistos.

Le prime testimonianze archeologiche risalgono al XV sec. a.C., con un insediamento miceneo collocato nell'angolo NE del *temenos* del tempio di Apollo. La scoperta di numerose statuette micenee indica la presenza di un culto molto antico, legato alla dea Ghě¹⁰⁰.

Dopo i secoli oscuri, nel periodo geometrico (secoli XI-IX a.C.) avviene la conquista del santuario da parte di Apollo. Il cambiamento di culto è rivelato dalla sostituzione delle statuette votive: le figure femminili in ceramica sono sostituite da figure maschili in bronzo e compaiono anche tripodi ed altri oggetti di valore in bronzo.

Prima di fare una descrizione esaustiva dell'archeologia di Delfi, è necessario fare un accenno alle guerre sacre, che avevano lo scopo di conferire a Delfi un certo grado di autonomia attraverso il controllo esercitato dalla Anfizionia, un'alleanza sacra di popoli vicini con mete politiche comuni, che proteggeva il santuario dalle aspirazioni di conquista delle popolazioni focesi vicine a Delfi.

¹⁰⁰ PETRAKOS, V., *Delfi*, traduzione di E. Vacalopulu, Atene 1977, pp.7-9.

Il santuario di Delfi partecipava ad una Anfizionia di popoli della Grecia centrale e della Tessaglia, formata intorno al santuario di Demetra ad Antela, vicino alle Termopili.

Questa Anfizionia assunse ben presto un ruolo decisivo nell'amministrazione del santuario di Apollo, influenzandone le scelte politiche.

Nell'Anfizionia ogni città-stato era rappresentata da due delegati, il *πολαγώρας* e lo *ἱερομνήμων*: Il secondo aveva diritto di voto alle assemblee dell'Anfizionia, che venivano convocate due volte all'anno, a primavera a Delfi, in autunno alle Termopili.

All'inizio del VI sec. a.C. (600-590) scoppiò la prima guerra sacra. La città di Crisa, vicino a Delfi, cercò di approfittare del notevole afflusso di persone al santuario, imponendo una tassa ai pellegrini e alle delegazioni che attraversavano il suo territorio. Il risultato della guerra fu la totale distruzione di Crisa e il consolidamento dell'indipendenza di Delfi.

Per iniziativa dell'Anfizionia furono riorganizzati i Giochi Pitici, i quali, inizialmente, erano una festa religiosa e locale per commemorare il trionfo di Apollo Pizio: si trattava di un concorso musicale, il cui primo vincitore fu il cretese Chrothemis, che cantò un inno ad Apollo.

Dopo la prima guerra sacra gli Anfizionici, ad imitazione dei Giochi Olimpici, aggiunsero al programma musicale anche prove ginniche, ippiche e corse di carri.

I primi Giochi Pitici iniziarono nel 582 a.C. e si svolgevano ogni quattro anni, il terzo anno di ogni Olimpiade. Per tutta la durata dei Giochi, come ad Olimpia, veniva proclamata una tregua santa. Potevano partecipare tutti i greci ed erano invitate anche le potenze straniere.

Il giorno di apertura dei giochi iniziava con una processione dei rappresentanti (*θεωποί*) delle città, che sfilavano lungo la via sacra fino al tempio di Apollo, portando preziose offerte per il dio¹⁰¹.

Prima dei Giochi venivano fatti solenni sacrifici in onore di Apollo. Poi si svolgevano le gare, i cui vincitori ricevevano in premio una corona di alloro, ma godevano anche degli stessi onori dei vincitori dei giochi Olimpici, poiché potevano collocare le loro statue nel santuario.

Nonostante la solennità delle feste, i Giochi Pitici avevano un'importanza secondaria: più di tutto contava l'Oracolo.

La seconda guerra sacra avvenne nel 448 a.C., quando i Focesi occuparono Delfi, ma furono respinti dagli Spartani; in seguito riacquitarono il santuario con l'aiuto degli Ateniesi, ma solo nel 421 a.C. il santuario riacquistò la sua autonomia.

Nel 356 a.C. iniziò la terza guerra sacra, causata dalla multa pesante cui furono costretti i Focesi per aver coltivato terre di proprietà del santuario. In aiuto dei Focesi questa volta intervennero Spartani ed Ateniesi, uniti da timore di un eventuale intervento di Filippo di Macedonia.

Così i Focesi, sotto la guida di Filomelo, occuparono Delfi, la fortificarono e per far fronte alle spese di guerra depredarono il santuario di Apollo e di Atena Pronaia di numerosi oggetti preziosi, ma nel 346 a.C. Filippo II intervenne sconfiggendo i Focesi e li obbligò a pesanti retribuzioni per i danni causati al santuario.

Dopo la sconfitta i Focesi cedettero a Filippo il loro diritto di voto ai convegni dell'Anfizionia.

Nel 339 a.C. si scatenò la quarta guerra sacra contro i Locresi di Anfissa, che avevano occupato la vallata di Crisa, proprietà del dio.

Anche questa volta intervenne Filippo, incaricato dal consiglio dell'Anfizionia: sconfisse i Locresi, distruggendone la città, e, avanzando

¹⁰¹ MELETZIS, S., PAPADAKIS, E., *Delfi, Il recinto sacro ed il museo, traduzione di G. Kumaris*, München- Zürich 1970, pp.VI-VII.

nella Grecia centrale, sconfisse a Cheronea (338 a.C.) gli Ateniesi e i Tebani, stabilendo la sua egemonia sull'intera Grecia.

La nostra fonte principale è Pausania¹⁰², il quale nel II sec. d.C., all'epoca di Adriano e degli Antonini, fece la sua Periegesi intorno alla Grecia, descrivendo in ogni località statue e monumenti, in gran parte oggi perduti, di cui solo la sua descrizione ce ne ha permesso la conoscenza.

Chi vien dalla Beozia, come Pausania, o, per meglio dire, chi arriva a Delfi dalla Stereà orientale, incontra per primo il santuario di Atena Pronaia, –“colei che viene prima del naòs”, cioè il tempio di Apollo–, situato sulla terrazza di Marmarià¹⁰³.

I rinvenimenti archeologici più antichi rivelano che la zona era destinata fin dall'età micenea al culto della dea madre, sostituito in età arcaica dal culto di Atena Pronaia.

Entrando nel santuario, nell'area ad est del tempio si trovano i resti di alcuni altari, consacrati, come attestano le iscrizioni, ad Ilizia, protettrice della fecondità e del parto, ad Igea, dea della salute, ad Atena Zosteria ed Ergane, protettrice del lavoro e della scienza, e a Zeus Polieo.

Vicino agli altari vi sono due edifici, interpretati come tempietti dedicati all'eroe Filaco, che, insieme all'eroe Autonoo, mise in fuga i Persiani, quando volevano depredare Delfi, secondo il racconto di Erodoto¹⁰⁴:

«...Quando i barbari furono all'altezza del tempio di Atena Pronaia, altri prodigi si manifestarono, più importanti di quelli avvenuti in precedenza. Infatti, quando i barbari invasori furono nei pressi del tempio, proprio allora caddero su

¹⁰² PAUSANIA, *Viaggio in Grecia, guida antiquaria ed artistica, Delfi e Focide, introduzione, traduzione e note di S. Rizzo*, Milano 2012.

¹⁰³ BEJOR, G., CASTOLDI, M., LAMBRUGO, C., *Arte greca dal decimo al primo secolo a.C.*, Milano 2008, pp.134-143.

¹⁰⁴ ERODOTO, *Storie, VIII, 37-39, traduzione e note di L. Annibaletto*, Milano 2000, pp.1400-1401.

di loro fulmini dal cielo, mentre, staccatesi dal Parnaso, due cime rocciose rotolarono con immenso fragore su di essi e ne travolsero un gran numero.

Per l'improvviso concorso di tutti questi prodigi era piombato il terrore sui barbari; e i Delfi, avuta notizia che essi si volgevano alla fuga, scesero dalle alture ad assalirli e ne uccisero un buon numero. Quei barbari che poterono tornare dalla spedizione raccontarono poi (come ho sentito dire), che, oltre a questi fatti prodigiosi, avevano visto anche altri interventi degli dèi: infatti due opliti, d'una statura ben più grande dell'umana, li inseguivano uccidendo e dando loro la caccia.

I Delfi sostengono che questi due guerrieri erano gli eroi del luogo Filaco ed Autonoo, i cui sacri recinti si trovano nelle vicinanze del santuario: quello di Filaco è proprio lungo la strada al di sopra del santuario della Pronaia; quello di Autonoo vicino alla fonte Castalia, ai piedi della rupe Iampea».

Accanto ai tempietti sorgeva il tempio in tufo di Atena Pronaia, costruito intorno al 500 a.C. su un precedente tempio, ugualmente in tufo, innalzato intorno alla metà del VII secolo a.C.. Il tempio più tardo, in stile dorico, era periptero con sei colonne sui lati brevi e dodici su quelli lunghi. Questo tempio subì vari danni a causa dello smottamento del terreno e della caduta di massi dalle Fedriadi.

Quando iniziarono gli scavi, erano ancora erette quindici colonne, ma dopo le grandi piogge del 1905, in seguito ad una frana i massi caduti dalla rupe Yampeia completarono la distruzione del tempio.

Al tempio del VII secolo il re di Lidia Creso aveva offerto un grande scudo d'oro che, secondo Erodoto, era ancora presente nel secondo tempio costruito nel 500 a.C., ma fu depredato dai Focesi per far fronte alle spese della terza guerra sacra.

Ad ovest del tempio vi sono le fondazioni di un Tesoro in marmo pario, di ordine dorico, datato intorno al 470 a.C.; ancora più ad ovest vi è un tempietto costruito in stile ionico dai Massaloti nel 530 a.C..

Al centro della terrazza, ad ovest dei Tesori, vi sono tre colonne della Tholos, uno dei capolavori dell'architettura del IV sec. a.C., costruito intorno al 380-370 a.C. da Teodoro di Focea.



Schneider-Ferrazzoli, *Delphi, Passato e presente*, p.44



Schneider-Ferrazzoli, *Delfi, Passato e presente*, p.46

Dell'edificio, purtroppo, non si conoscono né la funzione, né la destinazione¹⁰⁵.

La Tholos è una tipologia templare piuttosto rara, essendo un edificio a pianta circolare, con un diametro di m. 13,50; è costruito con marmo pentelico su un basamento in pietra scura di Eleusi.

Il peribolo esterno era formato da venti colonne doriche, mentre dieci semicolonne corinzie, su un alto zoccolo di pietra scura, erano poste all'interno della cella. Il soffitto del portico era decorato a cassettoni; esternamente il tetto appariva conico, ricoperto da tegole di pietra.

¹⁰⁵ SCHNEIDER, E. E., FERRAZZOLI, A. F., *Delfi, passato e presente*, Roma 2009, pp.42-48.

Vi erano due fregi, composti ognuno da quaranta metope, uno all'esterno e uno all'interno, sul muro della cella, con la rappresentazione dell'Amazzonomachia e della Centauromachia.

Ad ovest della Tholos di Teodoro di Focea, vi era il secondo tempio di Atena, costruito in calcare locale grigio del Profeta Elia, nome odierno di una miniera vicino a Delfi, intorno al 370 a.C., dopo il terremoto del 373 a.C., che distrusse il tempio arcaico.

Era un tempio di stile dorico, prostilo, esastilo, con pronao e cella dal triplice ingresso. Le metope erano prive di decorazione.

Ad est del santuario di Atena Pronaia, prima della fonte Castalia, era costruito il ginnasio, che era la sede degli allenamenti degli atleti che partecipavano ai Giochi Pitici e il luogo che i giovani di Delfi utilizzavano per la loro educazione e la pratica sportiva.

I resti che si vedono oggi risalgono alla costruzione finanziata dall'Anfizionia nel 330 a.C.. Era un complesso di edifici costruito su due livelli: quello più alto ospitava un grande portico colonnato rettangolare, lo *ξυστός*, delle stesse dimensioni dello stadio (circa 180 metri) e di fronte c'era uno spazio aperto, il *παραδρομίσ* (viale), nei quali si svolgevano le prove di corsa.

A livello inferiore si vedono i resti della palestra, una piscina per i bagni freddi, alimentata dalla fonte Castalia e le terme per i bagni caldi, aggiunte in età romana, ma oggi non più visibili.

Sul lato occidentale del complesso vi era un piccolo tempio, trasformato in chiesa in epoca cristiana; come ci riferisce Vassilis Petrakos (pag. 41), su una colonna della chiesa, proveniente dal ginnasio, lord Byron e il suo amico Hobhouse hanno inciso i loro nomi nel 1809.

Poco distante dal santuario di Atena vi è la fonte Castalia, che si trova ai piedi della rupe Yampeia nella gola delle Fedriadi, nel luogo dove si narra che la ninfa Castalia si fosse rifugiata per sfuggire ad Apollo.

Nell'acqua della fontana si dovevano purificare i pellegrini e i sacerdoti prima di consultare l'Oracolo.

Delle due fontane monumentali che ricevevano l'acqua dalla sorgente, rimangono i resti appartenenti a strutture di età arcaica, ellenistica e romana.

Il bacino inferiore, scavato nel tufo, di forma rettangolare, risale al VI secolo a.C., ed è collegato ad una cisterna. Il lastricato è di età ellenistica. L'area era recintata da un muro, lungo il quale erano disposte delle panche.

Nel III secolo a.C. l'area fu riorganizzata, con la creazione di una seconda fontana, posta un po' più in alto della fonte arcaica. Fu realizzato un ambiente scavato nella roccia, sulle cui pareti sono visibili delle nicchie destinate a contenere le offerte fatte alla ninfa Castalia.

L'acqua della sorgente si raccoglieva in una prima vasca rettangolare, dotata di paratie di marmo, che venivano azionate per il troppo pieno e la pulizia.

L'acqua sgorgava da sette bocche a forma di protomi leonine e passava in una seconda vasca più grande, che serviva per i bagni rituali.

V.1 La Via Sacra

Oltrepassata la fonte Castalia, ci avviciniamo al santuario di Apollo percorrendo la Via Sacra, che si inerpica sul pendio della montagna.

Oggi si accede al santuario di Apollo dall'*Agorà* romana, una piazza rettangolare di epoca imperiale, porticata su tre lati e lastricata, probabilmente destinata alla vendita di ex voto, di souvenir e di oggetti destinati al culto di Apollo.

Sul lato settentrionale della piazza rimangono alcune colonne del portico ionico e i resti di alcune botteghe.

- | | | | |
|--------------------------------|--------------------------|-----------------------------|------------------------------------|
| AGORA ROMANA 1 | TESORO DEI TEBANI 9 | HALOS 18 | STATUA DI APOLLO 25 |
| TORO DI CORCIRA 2 | TESORO DEI BEOTI 10 | TESORO DEI CORINZI 19 | SITALCAS 25 |
| MONUMENTO DEI NAVARCHI 3 | TESORO DEI MEGARESI 11 | PORTICO DEGLI ATENIESI 20 | ALTARE DI APOLLO 26 |
| CAVALLO DI TROIA 4 | TESORO DEI SIRACUSANI 12 | TRIPODE DI PLATEA 21 | TEMPIO DI APOLLO 27 |
| STATUE DEI SETTE CONTRO TEBE 5 | TESORO DEGLI CNIDI 13 | STOA DI ATTALO 22 | NUOVO TEMPIO DI ATENA PRONAIA 28 |
| DONARIO ARGIVO 6 | TESORO DEGLI ATENIESI 14 | COLONNA DELLE DANZATRICI 23 | THOLOS 29 |
| TESORO DEI SICIONI 7 | BOULEUTERION 15 | LESCHÉ DEGLI CNIDI 24 | TESORO DI MASSALIA 30 |
| TESORO DEI SIFNI 8 | ROCCIA DELLA SIBILLA 16 | | TESORO DORICO 31 |
| | SFINGE DEI NASSI 17 | | TEMPIO ARCAICO DI ATENA PRONAIA 32 |



Schneider-Ferrazzoli, *Delfi, Passato e presente*, via Sacra, p.2

Oltrepassata una porta, dall'agorà si entra nell'area sacra del santuario di Apollo, costruito su terrazze artificiali nella parte più elevata della città.

Da qui ha inizio la Via Sacra, che, attraverso tre rampe, conduce al tempio di Apollo. La pavimentazione del primo tratto è quella di età bizantina, mentre il restante lastricato, dalla seconda rampa in poi, è di età romana.

Lungo il percorso della Via Sacra vi sono i *Thesauròi* e i monumenti votivi offerti ad Apollo dalle varie città.

I primi resti sono rappresentati da una base, che doveva sostenere un toro di bronzo, opera dello scultore Teopropo di Egina, che fu offerto dagli abitanti di Corcyra, l'odierna Corfù, come decima per una splendida pesca di tonni. Un ex voto identico esisteva anche ad Olimpia¹⁰⁶.

¹⁰⁶ PETRAKOS, V., *Delfi, traduzione di E. Vacalopulu*, Atene 1997, pp.15-30.

A breve distanza dalla base del toro vi è una seconda base, che reggeva nove statue di bronzo, donario della lega Arcadica che, con l'aiuto del generale tebano Epaminonda, sconfisse gli Spartani a Leuttra e Mantinea nel 371 a.C..

Le statue rappresentavano dèi e eroine dell'Arcadia: Apollo, Nike, Callisto, Afida, Elato, Azana, Trifillo ed Eraso.

Di fronte all'ex voto degli Arcadi, sul lato sinistro della Via Sacra, restano le fondazioni del monumento dei Navarchi, che gli Spartani dedicarono ad Apollo dopo la vittoria navale di Egospotami (404 a.C.) contro gli Ateniesi.

Vi erano 37 statue in bronzo, disposte su tre file, che rappresentavano l'ammiraglio Lisandro incoronato dagli dèi e tutti i generali e ammiragli che avevano partecipato alla battaglia.

Alla sua destra vi era il donario di Maratona, eretto dagli ateniesi per commemorare la vittoria sui Persiani nel 490 a.C.: questo monumento, al quale, secondo Pausania, lavorò anche Fidìa, era composto da 16 statue di bronzo, fra cui quella di Apollo, di Atena e di Milziade, vincitore della battaglia. Il monumento fu eretto nel 460 a.C., con il bottino della vittoria riportata da Cimone contro i Persiani nel 467 a.C. all'Eurimedonte.

Vicino al donario di Sparta si conserva la base del Cavallo di Troia, una statua equestre in bronzo opera dello scultore Antifane di Argo, offerta dagli Argivi dopo la vittoria contro gli Spartani nella battaglia della Tireatide nel 414 a.C..

Accanto al cavallo di Troia vi era un gruppo di sculture, offerte dagli Argivi, dopo la vittoria di Enoe, nel 456 a.C. contro gli Spartani. Queste statue raffiguravano i sette eroi mitici che avevano assediato Tebe, per detronizzare Eteocle. Tra le statue vi era la biga di Anfiarao con l'auriga Vatone, tutte opere di Ipatodoro e Aristogitone.

Accanto al precedente donario vi erano due emicicli: quello di sinistra conteneva le statue dei sette Epigoni, i figli dei re morti a Tebe, i quali a

loro volta assediaron e distrussero la città; in quello di destra c'erano dieci statue di eroi e re, offerte dagli Argivi dopo la fondazione della colonia di Messene nel 369 a.C. insieme ai Tebani e a Epaminonda. Queste statue erano opera dello scultore Antifane.

Ad est del semicerchio degli Epigoni vi sono i resti di una base imponente, che, secondo Pausania, conteneva un ex voto dei Tarantini: si trattava di statue in bronzo di cavalli e donne prigioniere, fabbricate con il bottino di una battaglia vittoriosa contro i Messapi nel 473 a.C.. I bronzi erano opera dello scultore Agelada.

A questo punto, sul lato sinistro della Via Sacra, inizia la serie dei *Thesauroi*, piccoli edifici che contenevano le offerte delle varie città ad Apollo.

Si incontra per primo il Tesoro dei Sicioni, un edificio in tufo di stile dorico, distilo In antis, costruito intorno al 500 a.C. dai discepoli del partito oligarchico, che avevano rovesciato il regime degli Ortagoridi, tiranni di Sicione.

Nelle fondazioni del tesoro sono stati incorporati i resti di due edifici più antichi, in tufo, anch'essi costruiti dai Sicioni: un edificio circolare periptero con tredici colonne doriche, costruito intorno al 580 a.C., e un piccolo edificio rettangolare monoptero, circondato da quattordici colonne doriche, che reggevano il tetto senza muro interno. Di questo edificio, che risale al 560 a.C., restano alcune metope, di cui quattro esposte al Museo, in cui erano rappresentati i miti di Giasone e degli Argonauti e il ratto di Europa da parte di Zeus.

Accanto al Tesoro dei Sicioni vi era il Tesoro dei Sifni, che doveva essere talmente bello, da suscitare l'ammirazione di Erodoto¹⁰⁷.

¹⁰⁷ ERODOTO, *Storie, III, 57, traduzione e note di L. Annibaletto*, Milano 2000, p.529.

Era un tempietto ionico distilo in antis, con due cariatidi al posto delle colonne, costruito in marmo pario nel 525 a.C. dai Sifni con la decima dei guadagni delle miniere d'oro e d'argento scoperte nell'isola. I frontoni e il fregio, esposti nel Museo, rappresentano uno dei capolavori dell'arte arcaica.

Con il Tesoro dei Sifni raggiungiamo quello che viene chiamato l'“incrocio dei Tesori”, perché all'altezza della prima curva della Via Sacra troviamo le rovine del Tesoro dei Tebani, costruito dopo la battaglia di Leuttra nel 371 a.C., di quello in tufo dei Beoti, dei Megaresi, del Tesoro dei Siracusani, costruito nel 313 a.C., dopo la vittoria contro gli Ateniesi e del Tesoro degli Cnidi, eretto in marmo pario prima della conquista di Cnido da parte dei Persiani nel 544 a.C..

L'edificio successivo è il Tesoro degli Ateniesi, restaurato con pezzi originali fra il 1903 e il 1906. È stato costruito intorno al 490-489 a.C. in marmo pario con le decime del bottino della battaglia di Maratona. È un tempietto dorico distilo in antis, con trenta metope (di cui gli originali sono esposti al museo, mentre sull'edificio vi sono i calchi in gesso), sulle quali erano raffigurate una amazzonomachia, che doveva simboleggiare la guerra fra Greci e Barbari, le imprese di Teseo e le fatiche di Eracle.

A partire dal III secolo a.C. è prevalsa l'abitudine di incidere sui muri del Tesoro numerose iscrizioni, fra le quali sono rilevanti due inni ad Apollo, esposti al Museo.

Di fronte al Tesoro degli Ateniesi sorgeva il *Bouleuterion*, un edificio rettangolare in tufo, nel quale si riuniva il consiglio di Delfi, composto da trenta persone fra “bouleti” e “pritani”.

Nello spazio antistante vi è il luogo più antico e sacro del Santuario, lasciato intenzionalmente libero da costruzioni: il santuario di Gea.

In questo luogo, recintato da grandi massi, sgorgava la sorgente sacra, custodita da Pitone. Alcuni di questi massi hanno un nome legato al mito.

Sulla pietra di Latona, sedette la madre di Apollo per osservare lo scontro fra il figlio e il serpente Pitone.

Un altro grande masso è conosciuto come roccia della Sibilla, perché, secondo la tradizione, qui dava gli oracoli la profetessa Erofile, che avrebbe predetto la guerra di Troia.

Dietro la roccia della Sibilla vi è un masso più piccolo, dove è visibile la colonna su cui era collocata la sfinge di Nassi, che ora è al Museo.¹⁰⁸

Di fronte alle rocce si trova una piazza rotonda, che gli antichi chiamavano Halos, il mitico nascondiglio di Pitone, dove ogni otto anni veniva celebrata la festa di Septerione.

A destra dell'Halos vi sono le rovine del Tesoro più antico di Delfi, il Tesoro dei Corinzi, che, secondo Erodoto, fu dedicato dal tiranno di Corinto Cipselo, padre di Periandro.

Di fronte, sull'altro lato della strada, in prossimità della seconda rampa, si vedono le rovine del Portico degli Ateniesi, una *stoa* lunga 30 metri in stile ionico con sette colonne in marmo pario. Lo stilobate del portico conserva incisa l'iscrizione che ci informa che l'edificio fu eretto dopo il 478 a.C. per custodire i trofei delle battaglie navali vinte contro i Persiani, fra i quali vi erano i rostri, cioè le prue delle navi nemiche e le corde del ponte di barche costruito da Serse per attraversare l'Ellesponto.

Continuando il percorso lungo la Via sacra, sul lato destro della curva della seconda rampa, si incontrano due Tesori, di cui sono sconosciute le città dedicanti, dopo i quali si vedono i resti di uno dei monumenti più prestigiosi della storia greca, il tripode di Platea, di cui resta solo la base.

Il tripode fu offerto dalla Lega Greca per celebrare la vittoria riportata a Platea nel 479 a.C. contro i Persiani: si trattava di un lebete d'oro posto su

¹⁰⁸BARRAL Y ALTET, X., *Storia universale dell'arte, 2, L'Antichità classica, Grecia, Roma e il mondo mediterraneo, traduzione di M. B. Greco, L. Pepe*, (edizione originale Historia Universal del Arte, Barcellona 1985-1988), Novara 1989-2000, pp.86-97.

una colonna di bronzo formata da tre serpenti attorcigliati. Sul corpo dei serpenti era inciso il nome delle città che avevano partecipato alla battaglia.

Il tripode d'oro fu fuso dai Focesi durante la seconda guerra sacra, mentre il gruppo dei serpenti fu trasferito a Costantinopoli dall'Imperatore Costantino e attualmente è esposto nella piazza dell'ippodromo di Istanbul.

Più a nord esiste una *stoa* costruita dal re di Pergamo Attalo I, un portico a due piani, di ordine dorico, con undici colonne sul prospetto; di fronte vi erano le statue del sovrano e di suo figlio Eumene II. Dopo la conquista romana, nel IV sec. d.C. la *stoa* fu trasformata in cisterna per servire un edificio termale posto fuori del recinto del santuario.

A sinistra del portico si ergeva la colonna delle danzatrici, attualmente al Museo. Era un monumento costituito da una colonna di marmo alta dodici metri, che terminava con foglie di acanto. Sul capitello vi erano tre danzatrici con in testa un *καλαθίσκος*, un cestello di vimini, che doveva sorreggere un tripode.

Probabilmente era un ex -voto ateniese del IV sec. a.C.. A fianco si trovano i resti dell'ex-voto di Daocho II, tetrarca della Tessaglia e Ieromnemone delfico dal 336 al 332 a.C.

Esiste ancora il piedistallo lungo con le nove cavità per le statue dei membri della famiglia, ora esposte al Museo. Sulla fronte del piedistallo si leggono le epigrafi, prevalentemente in versi, che corrispondono a ciascuna statua.

Sul terrazzo più alto, vicino al teatro, si trovano i resti della Lesche degli Cnidi, una sala ipostila rettangolare con colonne di legno a sostegno della copertura. La sala era destinata alle riunioni e al convivio: lungo le pareti vi era una banchina per far sedere i frequentatori. L'edificio fu dedicato dagli Cnidi nel 460 a.C. ed era famoso per gli affreschi di Polignoto di Taso, che raffiguravano la presa di Troia e la discesa di Ulisse agli inferi.

Più in basso, di fronte all'ex-voto di Daocho restano le basi dell'ex-voto dei Dinomenidi. Secondo le epigrafi incise e secondo le fonti filologiche queste basi portavano tripodi d'oro e Vittorie alate offerte dai Tiranni di Gela e Siracusa, Gelone e Ierone insieme ai loro fratelli Polizalo e Trasibulo, dopo le vittorie di Imera sui Cartaginesi nel 480 a.C. e di Cuma sugli Etruschi nel 474 a.C..

Affrontata l'ultima rampa della Via Sacra, nel piazzale di fronte al tempio di Apollo si trova la base rettangolare, sulla quale era collocata la grande statua di Apollo Sitalcas, protettore del grano, alta m. 15,50, donata da tutti i Greci dopo la vittoria di Salamina (480 a.C.).

Nel piazzale gli abitanti di Chio nel V secolo a.C. fecero erigere il grande altare di Apollo. L'altare non è perfettamente in asse col tempio, poiché venne costruito sulle rovine dell'altare precedente, distrutto in seguito all'incendio del 548 a.C.; era alto m. 4,60 e largo m. 8,50; era realizzato in marmo nero di Chio e poggiava su tre scalini, il primo dei quali in marmo bianco. Le iscrizioni incise sulle cornici e sulla base dell'altare ricordano la donazione dei Chioti e ci informano sul loro diritto alla promanzia, cioè il privilegio straordinario loro accordato di poter consultare l'oracolo per primi, dopo gli abitanti di Delfi.

Nel 184 a.C. vicino all'altare fu eretta una stele, che portava sulla sua cima la statua equestre del re Prusia II di Bitinia, dedicata dagli Etoli in seguito alle vittorie sui Galati.

Nell'angolo sud orientale del tempio venne collocato un pilastro, sul quale era collocata una statua equestre del generale romano Emilio Paolo, che a Pidna nel 168 a.C. sconfisse il re di Macedonia Perseo.

V.2 Il Tempio di Apollo

La Via Sacra termina di fronte all'edificio più importante del Santuario: il Tempio di Apollo.

Il tempio sorge su una spianata contenuta da un grande muro di sostruzione, l'*ἰσχύραον*¹⁰⁹. Su questo muro sono ancora visibili circa 800 iscrizioni: si tratta di decreti della città, dell'Anfizionia e di atti di affrancamento di schiavi.

Il tempio, documentato storicamente e archeologicamente, fu costruito nel VII secolo a.C., dagli architetti Trofonio e Agamede (come già riferito a pag. 29) o.

Il tempio fu distrutto da un incendio nel 548 a.C. e di esso rimangono pochi resti di difficile interpretazione.

La costruzione del tempio successivo fu finanziata in parte dagli abitanti di Delfi e in parte dai Greci di Grecia e delle colonie, con contributi importanti di Amasi, re d'Egitto e di Creso, re di Lidia.

La conduzione dei lavori fu affidata agli Alcmeonidi, una nobile famiglia ateniese esiliata dai Pisistratidi¹¹⁰. Alla morte di Ipparco fece seguito una svolta repressiva: gli Alcmeonidi guidarono i fuoriusciti nel tentativo di organizzare un'opposizione armata, utilizzando come base militare la roccaforte di Leipsydrion.

Sconfitti militarmente, nell'intento di opporsi in ogni modo a Ippia, acquisirono l'appalto per la ricostruzione del tempio di Delfi; realizzarono il nuovo tempio con materiali più ricchi rispetto a quanto era stato pattuito e approfittarono della situazione per convincere attraverso gli oracoli gli Spartani a intervenire contro la tirannide ateniese: coruppero, infatti, la

¹⁰⁹ SCHNEIDER, E. E., FERRAZZOLI, A. F., *Delfi, passato e presente*, Roma 2009, pp.33-34.

¹¹⁰ GIULIANI, A., *La città e l'oracolo, i rapporti fra Atene e Delfi in età arcaica e classica*, Milano 2001, pp.35-45.

Pizia perché, ad ogni consultazione dell'oracolo da parte degli Spartani, rispondesse che dovevano liberare Atene.

Gli Spartani decisero di inviare una prima spedizione guidata da Anchimolio, che ebbe un esito negativo; mentre ebbe successo il secondo tentativo, guidato dal re Cleomene.

A questa versione fornita da Erodoto, Giuliani oppone un gruppo di fonti, che presenta i fatti in maniera diversa. Secondo questa versione, gli Alcmeonidi approfittarono dei fondi accumulati per la ricostruzione del tempio per finanziare una spedizione di mercenari contro i Pisistratidi.

All'interno di questa tradizione vi è un filone più favorevole agli Alcmeonidi, rappresentato da un passo di Demostene ed uno di Isocrate, i quali parlano di un prestito effettuato con il consenso delfico, e un filone più ostile, rappresentato da un frammento di Filocoro, il quale parla di uno storno di fondi, realizzato sottobanco.

Comunque siano andate le cose, il nuovo tempio, terminato dagli Alcmeonidi sul finire del VI secolo a.C., fra il 510 e il 506 a.C., riproponeva i modelli architettonici, che dalla madre patria, attraverso botteghe itineranti cicladiche, si diffusero anche in Occidente.

In Magna Grecia e in Sicilia in un periodo di tempo che va dal 480 al 430-420 a.C. furono costruiti dieci templi con il tetto in marmo pario. Ha creato problemi di cronologia il santuario di Punta Stilo a Caulonia¹¹¹, perché nella fase di crollo del tempio, insieme a tegole in marmo pario Paolo Orsi trovò frammenti di sima in terracotta. Datando il tempo dorico al 420 a.C. c'era contemporaneità tra tetto in marmo e sima in terracotta.

¹¹¹ PARRA, M. C., *Dal Santuario di Afrodite a Punta Stilo, guardando alla città e al territorio, dopo oltre un decennio di ricerche*, in M. C. PARRA-A. FACELLA (a cura di), *Kaulonia, Caulonia, Stilida (e oltre), III. Indagini topografiche nel territorio*, Pisa 2011, pp.3-44.

Si tratta di elementi presenti nel tetto, quando cadde. Nessun tempio greco ha un tetto misto, per cui è pensabile che la sima datata al 420 a.C. sia un restauro della copertura marmorea, avvenuta intorno al 450 a.C..

Suscita ammirazione la condanna per sacrilegio inflitta dal Senato romano al censore Q. Fulvio Flacco¹¹², che nel 173 a.C. aveva smontato il tetto di marmo del tempio di Hera Lacinia a Capo Colonna, per decorare il tempio della Fortuna Equestris a Roma. In seguito a questo grave episodio il Senato impose a Flacco di riportare a Crotone quanto aveva indebitamente sottratto. Nessuno, però, fu in grado di rimontare il tetto, che fu abbandonato vicino al tempio.

Giorgio Rocco¹¹³, nelle sue ricerche sulle vie di penetrazione in Occidente delle forme architettoniche della madrepatria, prende dapprima in esame il santuario di Era Lacinia, scavato senza le prescritte autorizzazioni da Emerson e Clarke e successivamente da Robert Koldewey e Otto Puchstein.

Il contributo più importante fu quello di D. Mertens, il quale con l'analisi della unica colonna rimasta, dei cavi di fondazione e dei blocchi di triglifo, oltre a restituire una peristasi di sei per quattordici colonne, evidenziò una vistosa affinità con i coevi templi sicelioti, riconducibili all'attività dei Dinomenidi, il tempio di Athena a Siracusa e quello della Vittoria a Himera, entrambi peripteri di sei per quattordici colonne e con una doppia contrazione angolare applicata ai lati lunghi.

Un grosso problema che caratterizzava il tempio dorico¹¹⁴ era rappresentato dalla correzione del cosiddetto “conflitto angolare”;

¹¹² SPADEA, R., *Il santuario di Hera Lacinia*, in *IL TESORO DI HERA, Scoperte nel santuario di Hera Lacinia a Capo Colonna di Crotona, catalogo a cura di R. Spadea*, Roma 1996, pp.33-50.

¹¹³ ROCCO, G., *Architettura protoclassica occidentale e influssi della madrepatria*, in *atti del XLVII convegno di studi sulla Magna Grecia*, Taranto 27-30 settembre 2007, Taranto 2008, pp.287-324.

¹¹⁴ CARPI, W., VIDALE, M., *La civiltà greca*, Roma 2000, pp.156-160.

l'inevitabile spostamento dei triglifi angolari dall'asse della colonna ai margini del tempio poteva essere compensato o con l'ampliamento della prima metopa, o con la contrazione angolare, cioè la diminuzione degli interassi agli angoli.

A Siracusa e ad Himera fu introdotta una doppia contrazione angolare su tutti i lati, ma come vedremo presto, questa fu applicata in molti altri templi.

Rocco prende in esame molti templi, in cui, oltre al tetto in marmo pario, compare una doppia contrazione angolare, che è di origine ionica; quindi maestranze ioniche hanno introdotto in Grecia e successivamente in Occidente questi nuovi modelli architettonici.

Ritroviamo questi modelli nel tempio pisistratide di *Athena Poliás* ad Atene, nel tempio di Aphaia a Egina, nei templi di Athena a Karthaia e a Korissia, entrambi sull'isola di Keos, nel *Thesauros* della Marmariá a Delfi, interamente costruito in marmo pario.

Giorgio Rocco, inoltre, ha riesaminato il secondo fascicolo degli scavi di Courby a Delfi¹¹⁵, in cui sono riportate tutte le misure di *regulae*, triglifi e mutuli.

In base a un triglifo di marmo, che secondo l'Autore era pertinente ai lati dell'edificio, ma che in realtà lascia perplessi soprattutto se si considera la presenza di una metopa in poros, essendo inconsueta la combinazione di un triglifo in marmo e una metopa in poros, Rocco ha ritenuto che il tempio degli Alcmeonidi avesse una doppia contrazione angolare, secondo i nuovi canoni di origine ionica.

¹¹⁵ COURBY, F., *Fouilles de Delphes II, Topographie et architecture I, la terrasse du temple*, Paris 1915, pp.92-110.



Schneider-Ferrazzoli, *Delfi, Passato e presente*, p.34

Il tempio di Delfi, quindi, aveva una peristasi di sei colonne sui lati brevi e quindici sui lati lunghi, con doppia contrazione angolare, tetto in marmo pario e sembra che anche il prospetto orientale del tempio, con il frontone est fosse in marmo, opera dello scultore Antenore.

I due frontoni sottolineavano l'aspetto doppio, apollineo e dionisiaco, oracolare e orgiastico del culto delfico: il frontone orientale era dedicato ad pollo, quello occidentale a Dioniso.



Schneider-Ferrazzoli, *Delfi, Passato e presente*, p. 34

Nel tempio vi era un pronao, probabilmente distilo in *antis*, una cella allungata e un *adyton*, nel quale venivano introdotti i consultanti, che, però, non potevano vedere la Pizia seduta sul tripode, perché era nascosta ai loro sguardi da una tenda.

Nel pronao del tempio erano scolpite le massime dei sette sapienti, di cui le più importanti sono: “conosci te stesso” e “nulla di troppo”; vi era incisa anche una “E”, cui Plutarco dedica un piccolo trattato¹¹⁶.

Plutarco, innanzitutto, nega che i sapienti fossero sette: per lui erano solo cinque:

¹¹⁶ PLUTARCO, *De E apud Delphos*, traduzione e note di G. Lozza, introduzione di D. Del Corno, Milano 1983, pp.37-38; 156-157.

«Chilone, Talete, Solone, Biante e Pittaco. In seguito Cleobulo, tiranno di Lindo e poi Periandro di Corinto, che non erano né virtuosi, né saggi, forzarono l'opinione pubblica con la potenza, con gli amici e con la corruzione, ed entrarono nel novero dei sapienti diffondendo in Grecia alcune massime analoghe a quelle pronunciate dai cinque.

Questi rimasero profondamente indignati, ma non vollero svergognare la tracotanza e attirarsi l'odio di persone così potenti, confutando apertamente il loro titolo di gloria; si riunirono allora qui, e decisero di dedicare la lettera che sta al quinto posto nell'ordine alfabetico e indica il numero cinque, chiamando il dio a testimoniare di essere solo cinque e rifiutando il sesto e il settimo come estranei al loro gruppo».

Plutarco non si limita ad attribuire un valore numerico alla lettera E, ma le attribuisce il significato della seconda persona singolare del verbo essere e da buon fedele si rivolge al dio, dicendogli “Tu sei”, professandone l’eternità e l’unicità, di fronte al divenire e alla molteplicità della sostanza mortale.

La massima “*μηδὲν ἄγαν*”, nulla di troppo, è un invito alla moderazione, a non desiderare più di quello che si ha.

La massima “Conosci te stesso”, “*γνῶθι σαυτόν*” è un’esortazione morale di carattere strettamente filosofico¹¹⁷.

Sul preciso significato che la scritta comunicava a chi entrava nel tempio per interrogare l’Oracolo di Apollo, gli studiosi hanno raggiunto un sostanziale accordo: Apollo invitava l’uomo a riconoscere la propria limitatezza e finitezza e, quindi, esortava a mettersi in rapporto col dio, sulla base di questa consapevolezza; perciò, a chi entrava nel tempio di Delfi veniva detto: «Uomo, ricordati che sei un mortale e che, come tale, ti

¹¹⁷ COURCELLE, P., *Conosci te stesso, da Socrate a San Bernardo, presentazione di G. Reale, introduzione e traduzione di F. Filippi*, Milano 2010, pp.3-15.

avvicini al dio immortale». Questo tempio fu distrutto da un terremoto¹¹⁸ nel 373 a.C..

L'ultimo tempio, di cui oggi vediamo le rovine, fu costruito, grazie ad una sottoscrizione dell'Anfizionia, dagli architetti Spintaro, Xenodoro e Agaton. Fu terminato nel 327 a.C. dopo un'interruzione di dieci anni, dovuta alla guerra sacra contro i Focesi. La contabilità dei lavori fu incisa sulla pietra e rappresenta una testimonianza unica di un grande cantiere del tempo.

L'edificio rispettava la pianta del tempio precedente, ma fu costruito in calcare e tufo, con colonne in tufo rivestite di stucco, poggiate su una sostruzione artificiale con uno stilobate di tre gradini. Si accedeva al tempio mediante una rampa.

Le sculture dei frontoni, in marmo pario, furono eseguite dagli scultori ateniesi Praxias e Androstenes e riprendevano il motivo dell'epifania di Apollo, Dioniso e le Menadi.

V.3 Il teatro e lo stadio

Il teatro di Delfi è uno dei teatri greci meglio conservati. Anche qui, come ad Epidauro e ad Atene, durante l'estate vengono eseguiti spettacoli musicali e recitate le antiche tragedie, alcune delle quali hanno proprio qui a Delfi la loro ambientazione.

Il teatro¹¹⁹, al quale si accede dalla porta orientale del *temenos* del santuario, fu costruito intorno al IV a.C., probabilmente in sostituzione di un precedente teatro in legno e fu restaurato nel 159 a.C. dal re di Pergamo

¹¹⁸ SCHNEIDER, E. E., FERRAZZOLI, A. F., *Delfi, passato e presente*, Roma 2009, p.34.

¹¹⁹ RACHET, G., *L'Universo dello Spirito, Delfi, il santuario della Grecia*, traduzione di M. Segre, Milano 1981, pp.40-41.

Eumene II, come indicato da una epigrafe, che ci informa che il re inviò a Delfi denaro e schiavi per i lavori di riparazione.

Pausania¹²⁰ fu colpito dalla bellezza del teatro «*costruito con pietre del tipo che si trova più frequentemente sul Parnaso, finché Erode Attico lo rifece più bello con marmo pentelico*».



Schneider-Ferrazzoli, *Delfi Passato e presente*, p.38

Il teatro poteva ospitare cinquemila spettatori sui trentacinque gradoni di pietra bianca del Parnaso, che ne formano la cavea, la quale è divisa in due ordini di gradinate: la parte inferiore è formata da sette cunei, quella superiore da sei.

¹²⁰ PAUSANIA, *Viaggio in Grecia, Delfi e Focide*, X, 32, 1, introduzione, traduzione e note di S. Rizzo, Milano 2011, p.283.

L'orchestra, pavimentata con pietre poligonali, è circondata da una canaletta per lo scolo delle acque.

Da alcune epigrafi rinvenute a Delfi sappiamo che il teatro era impiegato per le gare drammatiche e liriche.

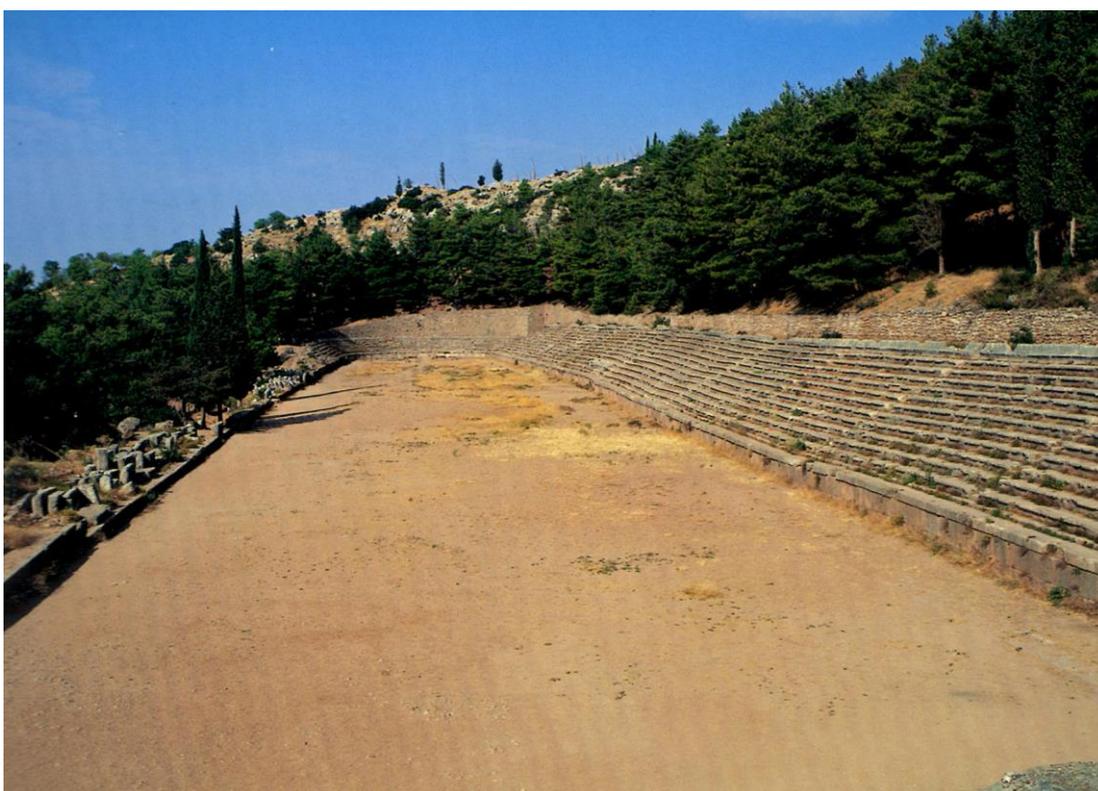


Schneider-Ferrazzoli, *Delfi Passato e presente*, p.38

Oltre a questo uso, essendo un luogo di raduno per molte persone, veniva impiegato anche per la pubblicazione di atti vari, che riguardavano soprattutto la liberazione degli schiavi, come attestano le abbondanti epigrafi incise sugli ortostati dell'orchestra e sui muri dei vicoli di accesso.

Dell'edificio scenico, su due ordini, restano solo le fondazioni; la scena aveva due ali sporgenti ed era decorata da un fregio con le fatiche di Eracle, oggi al Museo.

Un sentiero ripido che parte dal teatro conduce al pianoro dove, nel V secolo a.C., fu costruito lo stadio. Prima della sua costruzione le gare ginniche e ippiche, durante i Giochi Pitici, si svolgevano nella piana di Crisa; dopo la sua costruzione inizialmente gli spettatori sedevano sulla terra battuta, ma nel II secolo d.C. vi fu un radicale intervento di restauro ad opera del mecenate Erode Attico¹²¹.



Schneider-Ferrazzoli, *Delfi, Passato e presente*, p.40

Ai due lati della pista furono costruite le tribune, sostenute da un muro a valle, mentre a monte erano ricavate nella roccia.

Al centro del lato settentrionale, vi erano i posti riservati alla giuria e agli ospiti d'onore, riconoscibili perché i sedili erano provvisti di schienale.

La lunghezza dello stadio è circa 178 metri: si conservano ancora la linea di partenza *ἄφεισις* e quella di arrivo *τέρμα*, realizzate con due file di

¹²¹ PETRAKOS, V., *Delfi, traduzione di E. Vacalopulu*, Atene 1997, pp.33-34.

lastre di marmo, con fessure per i piedi dei corridori e con buchi rettangolari per il fissaggio delle aste che li separavano.



Schneider-Ferrazzoli, *Delfi, Passato e presente*, p.40

Le prime gare ufficiali ebbero luogo nel 582 a.C., anno in cui il tiranno di Sicione Clistene vinse la gara delle quadrighe.

Le nuove gare non erano solo musicali come quelle precedenti, ma anche ginniche ed equestri.

Le celebrazioni cominciavano il 6 del mese **Βουκάτιος** (agosto-settembre). Il 9 era il giorno delle gare musicali, il 10 di quelle ginniche: lo stadio, il diaulo, il dolicho, il pentathlo, la lotta, il pugilato e il pancrazio; il giorno 11 si svolgevano le gare equestri nella vallata di Crisa.

V.4 Il Museo

Il Museo Archeologico di Delfi fu costruito nel 1903 su progetto dell'architetto francese A. Tournaire e fu ampliato e restaurato negli anni successivi, fino alla completa riorganizzazione del 1980.

Il Museo ospita tutti i reperti rinvenuti negli scavi effettuati dalla Scuola Archeologica Francese; di alcuni di essi ho parlato nella descrizione del percorso della Via Sacra, dove si trovano i donari e i Tesori dedicati ad Apollo dalle varie città, per cui in questa sede mi limito a citare alcune statue fra le più rappresentative¹²².

Due di queste sono esempi famosi della scultura arcaica greca, i due *Kouroi* che rappresentano i gemelli Cleobi e Bitone, che abbiamo già incontrato nel racconto di Erodoto, premiati da Era per la generosità del loro gesto.

Un'altra statua importante è quella criso-elefantina di Apollo, a grandezza naturale, sepolta dopo l'incendio del 548 a.C. e scavata nel 1939. Si tratta di una statua in cui le parti anatomiche, testa, mani e piedi erano in avorio, attualmente annerito per l'esposizione al fuoco.

Le vesti e i capelli erano in lamina d'oro, fissate su un supporto di legno.

È esposta anche una straordinaria opera dell'arte ionica arcaica, un toro a grandezza naturale, realizzato in lamine d'argento unite con bande di bronzo inchiodate su una matrice di legno, con particolari eseguiti in oro.

Una famosissima statua in bronzo, l'Auriga di Delfi, è giunta fino a noi, perché sepolta dal terremoto del 373 a.C. sulla terrazza sovrastante il tempio di Apollo, vicino al teatro, e rinvenuta nel 1896 insieme a frammenti di una quadriga in bronzo e una base che recava la dedica di Polizalo,

¹²² DURANDO, F., *Le Grandi Civiltà del Passato, Antica Grecia, l'alba dell'Occidente*, Vercelli 2004, pp.204-211.

tiranno di Gela, per una vittoria ottenuta nella corsa dei carri nei Giochi Pitici del 478 o 474 a.C.

Mentre abbiamo pochissimi resti della quadriga (tre gambe di cavalli, una coda e un braccio di adolescente), la statua dell'Auriga è priva solo del braccio sinistro, ma perfetta nel suo raffinato gioco di pieghe e nel suo lento volgersi verso destra con una delicata rotazione del busto e della testa. È probabile che l'Auriga fosse rappresentato nell'atto di compiere il giro d'onore dopo la vittoria, mentre si volgeva verso il pubblico che lo acclamava.

La base di statua ci permette anche di stabilire la data di realizzazione della statua: poiché Polizalo divenne tiranno di Gela nel 478 a.C. alla morte del fratello Gelone, mentre l'altro fratello, Ierone, divenne tiranno di Siracusa, la statua è stata realizzata fra il 478 e il 466 a.C., anno della caduta dei Dinomenidi¹²³.

Probabilmente accanto all'Auriga di Delfi vi erano due statue in bronzo, alte circa due metri, che non sappiamo se rappresentassero due divinità o due eroi. Pausania non ne parla, perché quando fece la sua *Periegesi* intorno alla Grecia le statue non c'erano più.

Erano state depredate al tempo di Nerone, ma non arrivarono mai a Roma, perché la nave che le trasportava fece naufragio nei pressi di Capo Riace.

¹²³ FINLEY, M. I., *Storia della Sicilia antica, traduzione di L. Biocca Marghieri*, (edizione originale *A History of Sicily, ancient Sicily to the Arab Conquest*, London 1968), Roma-Bari 2003, pp. 58-69.

CAPITOLO VI

LE MODERNE RICERCHE

VI.1 Gli scavi della Scuola Francese

Dopo l'ultimo editto di Teodosio, che proibiva il culto degli dèi e ne chiudeva i templi, di Delfi non si parlò più.

L'antico centro del mondo, dove si incontrarono le due aquile inviate da Zeus, fu dimenticato. La sua resurrezione coincise con la rinascita a nazione libera della Grecia, dopo oltre duemila anni di servitù.

Kastri, piccolo villaggio di montanari alle pendici del monte Parnaso, era costruito sulle rovine di Delfi, quando nel 1892 la Scuola Archeologica Francese di Atene, guidata da Théophile Homolle, decise di iniziare gli scavi.

In seguito ad un credito votato dal Parlamento francese si procedette all'espropriazione totale del villaggio, che fu ricostruito due chilometri più ad ovest, in una posizione pittoresca. Oggi ha ripreso il nome antico di Delfi.

I primi scavi furono interrotti nel 1904, ma a più riprese sono continuati e continuano anche oggi, sempre per opera della Scuola Francese di Atene.

Per far rivivere Delfi, il poeta greco Angelo Sikelianos¹²⁴ organizzò nel maggio del 1927 le Feste Delfiche, che comprendevano, oltre alla rappresentazione del "Prometeo incatenato" di Eschilo al teatro di Delfi, concorsi ginnici e antiche danze.

¹²⁴ MELETZIS, S., PAPADAKIS, E., *Delfi, Il recinto sacro ed il museo, traduzione di G. Kumaris*, München- Zürich 1970, pp.XIII-XIV.

La resurrezione di Delfi ha acquisito un aspetto del tutto nuovo. Non si tratta più di un pellegrinaggio al santuario di Apollo Pythios per interrogare il dio, ma di una marcia verso antichi luoghi della Fede, che per interi secoli costituirono il centro intellettuale del mondo civile.

La Scuola Francese ha compiuto un lavoro straordinario, che con l'anastilosi di alcuni monumenti ci ha permesso di avere un'idea più concreta delle proporzioni del santuario.

Gli archeologi che scavarono a Delfi in realtà intrapresero il loro lavoro anche per verificare la credibilità delle fonti antiche, che parlavano di una fenditura nella roccia, dalla quale risaliva uno *pneuma*, un gas capace di produrre una possessione divina.

Gli archeologi¹²⁵ che hanno, uno dopo l'altro, scavato le terrazze di Delfi, speravano di trovare nel fondo del *manteion* alcune tracce che chiarissero almeno un aspetto del mistero, per permettere di fare qualche ipotesi sul meccanismo delle consultazioni: le loro conclusioni sono state negative¹²⁶.

Courby e Bourguet negarono l'esistenza di una cavità del terreno e tanto meno di una fessura naturale o artificiale nel granito: tutt'al più vi era una modesta camera sotterranea.

Si pensa che la fonte Cassotide all'epoca di Pausania scorresse attraverso l'adyton¹²⁷; ma gli scavi hanno portato alla luce un complesso sistema di canalizzazione, realizzato allo scopo di portare acqua a questo ipotetico "antro".

Secondo Courby le Pizie potevano così avvalersi delle virtù divinatorie contenute nelle acque di Cassotide.

¹²⁵ COURBY, F., *Fouilles de Delphes, la terrasse du temple, tome II*, Paris 1927, p.66.

¹²⁶ BOURGUET, E., *Le rovine di Delfi*, Parigi 1914, p.249.

¹²⁷ DELCOURT, M., *L'Oracolo di Delfi, traduzione di L. Cosso*, Genova 1998, pp.51-52.

Intorno al 1900 un giovane studioso inglese, Adolphe Paul Oppé¹²⁸ visitò gli scavi di Delfi. Non vide alcun crepaccio, né sentì parlare di fuoriuscite di gas e pubblicò un articolo interessante, in cui espose alcune osservazioni critiche.

Innanzitutto a Delfi non era mai esistita una fenditura della roccia, da cui potesse uscire il gas.

In secondo luogo, nel caso che fosse esistita, nessun gas avrebbe potuto causare effetti simili ad una possessione spiritica.

Infine, il racconto di Plutarco, secondo cui una Pizia era uscita gridando dal tempio, era in contrasto con la consueta descrizione della Pizia seduta sul tripode, mentre salmodiava i suoi responsi.

Oppé concluse che i racconti di Plutarco non avevano nessun valore.

Naturalmente la critica di Oppé fece scalpore nel mondo accademico.

Egli espresse le sue convinzioni in modo così convincente, che Delfi e la Pizia furono relegati nel mito. Anche l'assenza della spaccatura nella roccia, che gli archeologi francesi si erano aspettati di trovare, sembrava dimostrare le sue argomentazioni.

Un'ulteriore conferma della sua tesi arrivò nel 1950, quando l'archeologo Pierre Amandry¹²⁹ fece notare che solo in prossimità di aree vulcaniche avrebbe potuto sprigionarsi un gas, come quello descritto dalle fonti classiche. Poiché nella zona di Delfi non ci sono vulcani, fu semplice eliminare l'ipotesi dell'emissione di gas sotterranei.

Il capitolo di Delfi sembrava, quindi, chiuso: la Pizia era una figura leggendaria, come le tante Sibille che avevano diffuso in tutto il mondo le loro profezie e Plutarco si era sbagliato, o addirittura era un bugiardo.

¹²⁸ OPPÉ, A. P., *The chasm at Delphi*, *journal of Hellenic studies*, 24, 1904, 214.

¹²⁹ AMANDRY, P., *La mantique Apollinienne à Delphes*, (*Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, fasc. 170), Paris 1950, pp.219-220.

VI.2 Le ricerche americane

La situazione ebbe una svolta negli anni '80, quando, nell'ambito di un progetto delle Nazioni Unite, si intraprese in Grecia una ricognizione delle faglie attive, cioè quelle che avevano generato terremoti negli ultimi secoli.

Con il termine di faglia¹³⁰ si indica la frattura o una zona di frattura fra due blocchi di roccia in cui si verifica o si è verificato nel passato il movimento relativo (dislocazione) delle parti adiacenti alla frattura.

A causa del movimento della crosta terrestre le rocce sono sottoposte a continue pressioni e tensioni che ne possono provocare la rottura. Una faglia si ha quando, appunto, nella crosta si produce una frattura e le rocce, che si trovano ai due lati della frattura, si spostano verticalmente in direzioni opposte.

Se lo spostamento si ha verso l'alto si forma il pilastro tettonico, quando invece la parte di crosta compresa tra le due faglie si abbassa, si forma la fossa tettonica. Quando lo spostamento avviene su un piano orizzontale si parla di faglia trasforme.

La formazione di una faglia provoca terremoti.

Era membro del progetto Jelle Zeilinga De Boer, professore di geologia alla Wesleyan University, il quale notò superfici di faglie esposte sia ad est che ad ovest del santuario di Delfi e le interpretò come tracce che indicavano l'andamento di una faglia decorrente lungo il pendio meridionale del Monte Parnaso e sotto il sito dell'Oracolo. Poiché conosceva la tradizione classica ed era all'oscuro dello scetticismo dei moderni, De Boer non attribuì particolare importanza alla propria osservazione.

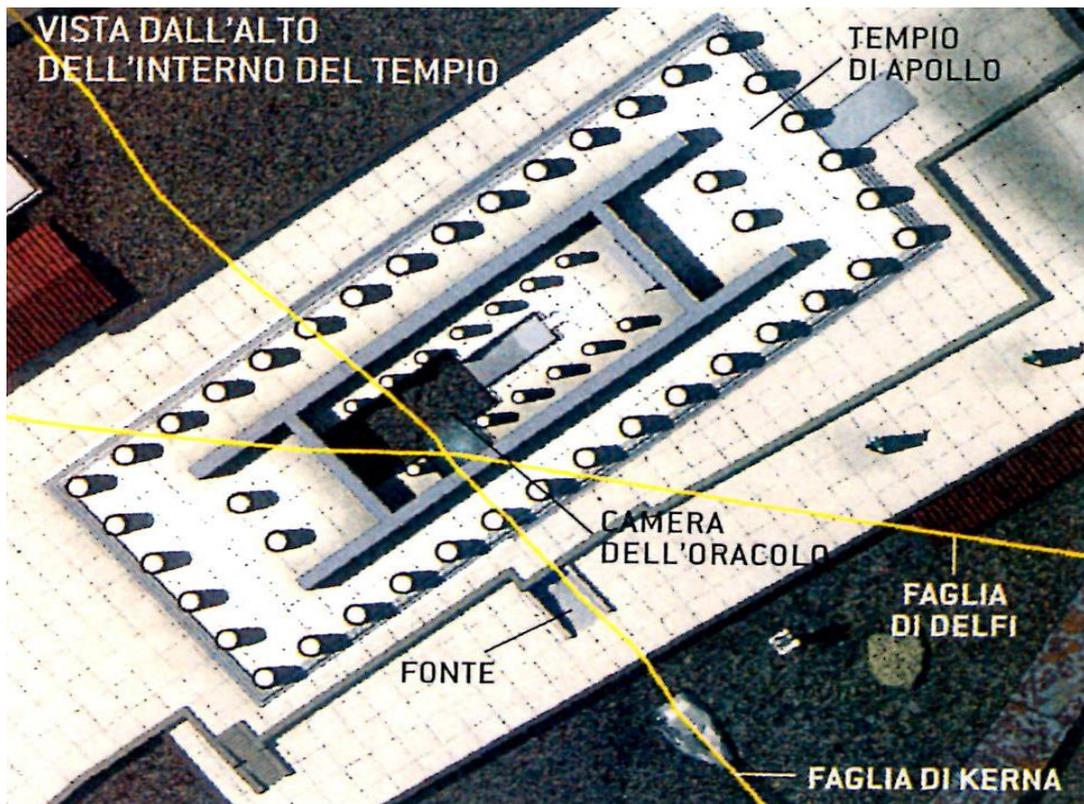
Un decennio più tardi, De Boer incontrò il professor John R. Hale, archeologo all'Università di Louisville, presso un sito archeologico in

¹³⁰ DEVOTO, G., *Geologia applicata all'archeologia*, Roma 1985, pp.169-170.

Portogallo. Hale aveva chiesto un parere al geologo sulla possibilità che una villa romana fosse stata danneggiata da un terremoto.

Durante il loro colloquio De Boer accennò alla faglia che aveva visto decorrere sotto il tempio di Delfi. Hale, che da studente aveva appreso l'interpretazione ormai comunemente accettata, lo contraddisse; il geologo, però, riuscì a fargli cambiare idea con la sua descrizione della faglia, le sue spiegazioni su come i gas interni della Terra possano risalire in superficie attraverso le faglie e i riferimenti degli autori antichi.

Comprendendo l'importanza di queste affermazioni, i due decisero di formare un gruppo di studio per l'esplorazione del sito¹³¹.



Disegno art. De Boer « Le Scienze », n.421, p.73

¹³¹ HALE, J. R., DE BOER, J. Z., CHANTON, J. P., SPILLER, H. A., *L'Oracolo di Delfi tra mito e realtà*, Le scienze, 421, settembre 2003, pp 69-75.

Nel loro primo sopralluogo del 1996 condussero rilevamenti geologici: il professor De Boer portò il professor Hale a vedere la faglia scoperta durante il suo primo viaggio. Era una faglia a gradoni. Anche se un tempo correva sotto il tempio, certamente non era più attiva. Sarebbe stato duro provare che l'attività sismica producesse un gas che alterava le facoltà mentali.

Esaminarono inoltre le fondamenta del tempio che erano state portate alla luce dagli archeologi francesi.

Il tempio presentava un certo numero di caratteri anomali che imporrebbero un'interpretazione particolare delle sue funzioni, anche se non ci fossero stati tramandati i resoconti di Plutarco e degli altri autori.

In primo luogo, il cuore dell'area sacra risultava infossato e giaceva 2-4 metri al di sotto del livello del pavimento circostante. Inoltre questa zona si presentava asimmetrica: un'interruzione del colonnato interno lasciava posto ad una struttura, oggi scomparsa. Infine vi era un complesso scarico per l'acqua sorgiva costruito direttamente nelle fondamenta, accanto all'area infossata, insieme con altri passaggi sotterranei.

Sembrava che il tempio di Apollo fosse stato progettato per racchiudere un'area specifica in cui si trovava una sorgente d'acqua, anziché per ospitare il simulacro del dio, come era la funzione normale di un tempio.

Durante quella prima esplorazione, i due studiosi rilevarono la grande linea di faglia decorrente in senso est-ovest, chiamata faglia di Delfi, che De Boer aveva già veduto nella sua precedente ricognizione.

In seguito, in un canalone al di sopra del tempio, scoprirono la superficie esposta di una seconda faglia.

Questa faglia, che chiamarono faglia di Kerna, decorreva in senso nordovest-sudest e intersecava la faglia di Delfi in corrispondenza dell'Adyton del tempio.

Una serie di sorgenti disposte linearmente attraverso l'area del santuario e il tempio vero e proprio, indicava la posizione della faglia di Kerna al di sotto dei terrazzamenti antichi e dell'accumulo di materiali franati.



Disegno art. De Boer « Le Scienze », n.421, p.72

Una caratteristica della pianta del tempio incuriosì il professor Hale. Se si fosse trattato di un perfetto simmetrico tempio greco, il muro interno avrebbe dovuto essere l'immagine speculare del muro esterno, invece qui c'era un'asimmetria.

Inoltre Hale notò un'altra irregolarità: un canale tagliato sotto il tempio, nascosto alla vista.

A cosa serviva e dove portava?

Per scoprirlo Hale si avventurò nelle fondamenta del tempio e risalì il canale sul lato nord del tempio.

Qui c'era il varco da cui l'acqua doveva uscire per arrivare nell'Adyton, dove la Pizia sedeva e pronunciava le sue profezie.

Il canale, allineato con l'Adyton, è una parte di quel dispositivo profetico.

Vi era un passaggio per far uscire l'acqua dal tempio di Apollo.

Scorreva fuori dall'Adyton attraverso le fondamenta e poi lungo il pendio, verso sud.

Nessun altro tempio greco combina un canale artificiale con una fonte naturale.

Finora le prove sembravano suggerire che il gas salisse attraverso il pavimento dell'Adyton.

Prima di delegittimare definitivamente le teorie ottocentesche sulla messa in scena dell'Oracolo, il professor Hale si recò al municipio di Delfi per vedere i piani della spedizione del 1892. Vi era il gradino rialzato indispensabile per entrare all'interno del tempio, ma a questo punto si cominciava a scendere: c'era un Adyton infossato come aveva detto Plutarco.

I primi esploratori erano stati portati fuori strada da un limitato livello di conoscenza della geologia. I geologi credevano che solo i vulcani fossero una fonte di gas.

A Delfi però non c'era attività vulcanica.

L'errore consisteva nel collegare l'attività vulcanica con le emissioni gassose.

In quello stesso anno Michael D. Higgins, archeologo , e suo figlio Reynold, geologo, pubblicarono un libro¹³²che fece pensare ai due ricercatori americani di essere sulla strada giusta.

Nel loro *Geological companion to Greece* i due Higgins notarono che la linea di sorgenti indicava l'esistenza di una faglia quasi verticale, che attraversava il santuario da nord-ovest a sud-est.

I due studiosi rilevarono anche che nessun elemento geologico impediva di respingere l'antica tradizione.

Secondo Higgins padre e figlio, il gas emesso poteva essere biossido di carbonio.

Circa dieci anni prima un altro gruppo di ricerca aveva individuato un'emissione di questo tipo presso un altro tempio di Apollo, quello situato a Hierapolis (l'attuale città turca di Pamukkale), in Asia Minore.

Seguendo i resoconti di Strabone i ricercatori avevano scoperto che il tempio di Apollo a Hierapolis era stato intenzionalmente costruito sopra una cavità dalla quale emergevano gas tossici.

Il tempio di Hierapolis non era un sito oracolare e l'anidride carbonica era decisamente tossica, non inebriante, tanto che veniva usata per uccidere animali sacrificali, dagli uccelli ai tori.

Ancora oggi il gas, che fuoriesce irregolarmente, uccide i piccoli uccelli che si posano sulla recinzione, costruita per tenere i visitatori a distanza di sicurezza.

Altri templi di Apollo in Turchia erano sede di un oracolo ed erano costruiti al di sopra di sorgenti attive come a Didime a Claros.

Sembrava quindi emergere un chiaro legame fra i templi dedicati ad Apollo e siti di attività geologica.

Sebbene le faglie da poco scoperte a Delfi indicassero che gas e acqua sorgiva potessero raggiungere la superficie attraverso fessurazioni nel suolo

¹³² HIGGINS, M. D., HIGGINS, R., *A geological companion to Greece and the Aegean*, Cornell University Press 1996.

al di sotto del tempio, tuttavia non spiegavano come venisse generato il gas stesso.

De Boer, tuttavia, aveva osservato depositi di travertino (colate di calcite depositate dall'acqua) che ricoprivano i pendii al di sopra del tempio.

Queste colate gli avevano fatto pensare che l'acqua fosse risalita attraverso spessi strati di roccia calcarea e che, una volta giunta in superficie, avesse depositato mineralizzazioni calcitiche, fenomeno che si osserva anche a Hierapolis.

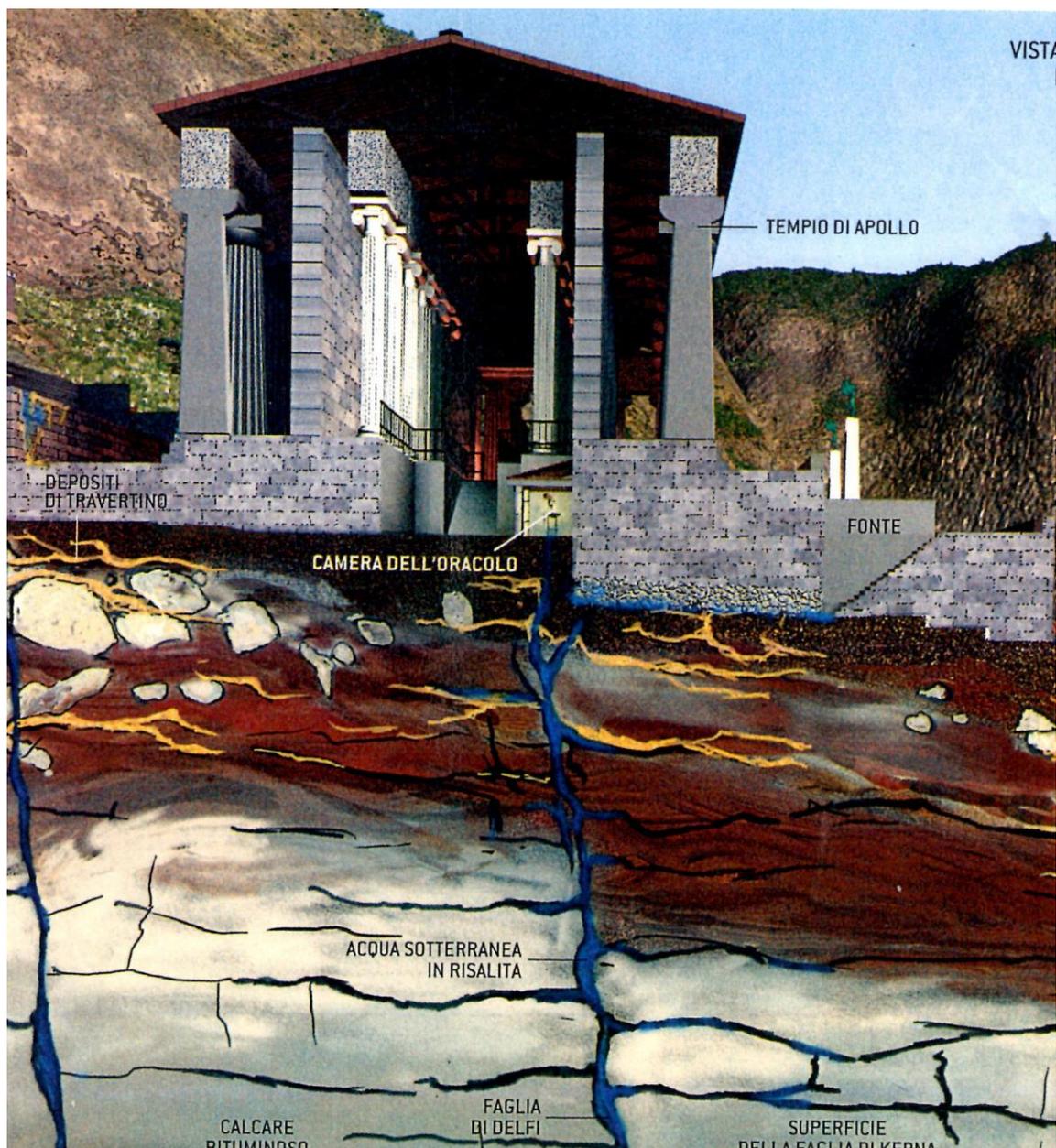
Una ricerca nella letteratura geologica, riguardante il Monte Parnaso, rivelò che, fra le formazioni rocciose del Cretaceo, in prossimità del tempio vi erano strati di calcare bituminoso con un contenuto in idrocarburi che poteva arrivare fino al 20 %.

De Boer comprese che le faglie visibili sui fianchi del Monte Parnaso attraversavano strati di roccia calcarea bituminosa.

I movimenti lungo le faglie creavano attriti e riscaldavano la roccia fino a provocare la vaporizzazione degli idrocarburi presenti; questi composti volatili risalivano lungo la frattura insieme con l'acqua, soprattutto nei punti in cui la presenza di intersezioni fra le faglie rendeva la roccia più permeabile.

Con il tempo le emissioni di gas tendevano a decrescere, perché croste di calcite ostruivano gli spazi all'interno della faglia; il successivo scorrimento tettonico provvedeva ad aprirne di nuovi.

Il ragionamento di De Boer sembrava in accordo con le scoperte degli archeologi francesi all'inizio del '900, i quali avevano raggiunto il basamento roccioso sotto l'Adyton, poco tempo dopo la pubblicazione dell'articolo di Oppé.



Disegno art. De Boer « Le Scienze », n.421, p.73

Al di sotto di uno strato di argilla bruna avevano trovato roccia fessurata dall'erosione delle acque.

Probabilmente le fessure erano dovute a processi di fagliazione e fratturazione della roccia, anziché all'azione dell'acqua, sebbene quest'ultima possa averle ampliate nel corso del tempo; nei primi tentativi

di raggiungere il basamento roccioso gli archeologi francesi avevano osservato che le fessure continuavano a riempirsi di acqua.

È possibile che il crepaccio visibile nell'Adyton fosse una fessura aperta che si estendeva nello strato di argilla al di sopra della roccia fratturata del basamento.

Nonostante le attente osservazioni stessero risolvendo un enigma dietro l'altro, restava in sospeso il problema della natura dei gas che fuoriuscivano dalla roccia.

De Boer venne a sapere che i geologi che lavoravano nel Golfo del Messico avevano analizzato i gas che uscivano da faglie sommerse.

Avevano scoperto che le faglie attive in quest'area ricca di calcare bituminoso producevano idrocarburi leggeri come metano ed etano.

Poteva essere così anche a Delfi?

I due studiosi chiesero il permesso di prelevare campioni di acqua di fonte e di travertino depositato dalle antiche sorgenti, sperando di scoprire tracce dei gas che, in tempi antichi, avevano raggiunto la superficie.

A questo punto si unì al gruppo di ricerca Jeffrey P. Chanton¹³³, docente di chimica presso il Dipartimento di Oceanografia della Florida State University.

Nei campioni di travertino raccolti da De Boer e Hale, egli trovò metano ed etano, quest'ultimo prodotto dalla decomposizione dell'etilene.

Chanton si recò in Grecia per campionare l'acqua delle sorgenti vicine al sito dell'Oracolo. Mentre l'acqua della fonte Castalia era completamente pura anche dal punto di vista batteriologico, l'acqua della fonte di Kerna rivelò la presenza di metano, etano ed etilene.

Poiché l'etilene ha un odore dolce, la sua presenza sembrava confermare la descrizione di Plutarco (p.71), secondo cui «... *il locale dove siedono i consultanti...si riempie di una dolce brezza profumata, che spira*

¹³³ DE BOER, J. Z. HALE, J. R., CHANTON, J., *New evidence for the geological origins of the ancient Delphic oracle (Greece)*, in «Geology», 29, n° 8, pp.707-711, 2001.

dal sacrario come da una sorgente; e diffonde effluvi, quali le più soavi e preziose essenze....».

Per comprendere meglio i possibili effetti fisiologici di questi gas in uno spazio ristretto come quello dell'Adyton, invitarono Henry A. Spiller¹³⁴, tossicologo e direttore del Kentucky Regional Poison Center, a unirsi al gruppo.

Il suo lavoro sui giovani, che per alterare il proprio stato mentale, inalavano sostanze quali colla e trementina, che quasi sempre contengono idrocarburi leggeri gassosi, aveva rivelato numerosi paralleli con i racconti sul comportamento della Pizia durante il suo stato di trance.

Spiller trovò un numero ancora maggiore di paralleli nei resoconti sulle proprietà anestetiche dell'etilene condotti, come vedremo nel prossimo capitolo, da Isabella Herb, pioniera dell'Anestesiologia negli Stati Uniti.

La ricercatrice aveva osservato che una miscela con 20% di etilene causa perdita di coscienza, ma concentrazioni più basse provocano uno stato di trance. Nella maggior parte dei casi la trance era leggera: il soggetto restava cosciente, era in grado di sedere in posizione eretta e rispondere alle domande e manifestava amnesia al termine della somministrazione del gas.

Occasionalmente, però, Isabella Herb assistette a reazioni violente, con paziente che si agitava ed emetteva grida incoerenti. Di questo, però, parlerò in occasione della morte di una Pizia e delle complicanze che possono verificarsi in corso di anestesia.

Secondo l'analisi di Spiller, l'inalazione di etilene poteva spiegare ogni aspetto delle descrizioni del gas che saliva dal *χάσμα* di Delfi: dagli odori dolci agli effetti fisiologici variabili e in alcuni casi potenzialmente mortali.

¹³⁴ SPILLER, H. A., HALE, J. R., DE BOER, J. Z., *The Delphic oracle: a multidisciplinary defense of the gaseous vent theory*, in «Journal of clinical toxicology», 40, n° 2, 2002, pp.189-196.

Il terremoto del 373 a.C., probabilmente, chiuse la maggior parte dei canali che portavano il gas in superficie. Questa causa del tramonto degli oracoli fu ipotizzata anche da Plutarco.

Gli autori così concludono questa interessante ricerca:

«Duemila anni fa, Plutarco era interessato a conciliare religione e scienza. Come sacerdote di Apollo, doveva giustificare l'idea che una divinità si servisse di un gas naturale dall'emissione variabile per compiere prodigi, quando avrebbe, più semplicemente, potuto impossessarsi del corpo della Pizia. Ma Plutarco riteneva che gli dèi dovessero servirsi della materia del mondo corrotto e transitorio per compiere le loro opere.

A dispetto della sua natura divina, Apollo doveva affidare i propri vaticini alla voce di mortali e doveva ispirarli con stimoli che facevano parte del mondo naturale. Le attente osservazioni di Plutarco sulle emissioni gassose a Delfi dimostrano che gli antichi cercavano di non escludere l'indagine scientifica dall'esperienza religiosa.

La lezione principale che abbiamo ricavato dal nostro progetto di ricerca sull'oracolo di Delfi, non è la conclusione abbastanza trita che la scienza moderna può chiarire antichi misteri. Forse più importante è comprendere quanto sia vantaggioso avvicinarsi ai problemi con la stessa apertura mentale e lo stesso atteggiamento interdisciplinare dimostrati dagli antichi Greci».

Due mesi dopo la presentazione dell'articolo "L'Oracolo di Delfi tra mito e realtà" nel settembre 2003, Le Scienze n° 421, comparve sulla stessa rivista una lettera del professor Luigi Piccardi¹³⁵, ricercatore del CNR, il quale rivendicava la paternità delle ricerche eseguite a Delfi, delle quali aveva inviato un resoconto «fin dal gennaio 2000 a De Boer, per la valutazione preliminare sotto vincolo di riservatezza ».

¹³⁵ PICCARDI, L., *Delfi, una scoperta italiana*, Le Scienze 423, novembre 2003.

Piccardi, riferendosi al lavoro degli americani, afferma:

«L'articolo presenta come innovativa la conferma geologica dei miti dell'Oracolo di Delfi, affermando che finora gli studiosi avrebbero declassato a mito l'esistenza della voragine esalante gas presso l'Oracolo di Delfi.

Faccio presente che un analogo studio sui riscontri geologici dei miti relativi all'Oracolo, emissioni gassose incluse, è stato infatti da me presentato prima al Congresso della Federazione italiana di Scienze della Terra nel settembre 1999, poi pubblicato sulla stessa rivista "Geology" nel luglio 2000 e quindi presentato su invito in congressi scientifici internazionali nell'ottobre 2000 e marzo 2001. Ha inoltre fatto parte di più ampie presentazioni a vari congressi fra il 2000 e il 2002.

Pretendere quindi che il lavoro pubblicato dagli autori sia innovativo è, quanto meno, indice di scarsa informazione.

Colpisce anche il fatto che il mio lavoro non sia neppure stato citato dagli autori che, pur essendone a conoscenza, sostengono di fornire per la prima volta una spiegazione geologica dei miti di Delfi... Non necessariamente tutto ciò che arriva da oltreoceano deve essere accettato per antica consuetudine come verità rivelata! ».

Piccardi, di cui fra breve descriverò le ricerche, ha scritto un libro¹³⁶ *Myth and Geology*, in cui tratta eventi mitologici e racconti leggendari che hanno la loro origine da fenomeni geologici come vulcanismo, terremoti, frane, impatto di meteoriti.

Per quanto riguarda l'Oracolo di Delfi Piccardi prende posizione contro le affermazioni dei primi anni del '900, che negavano il *χάσμα* e facevano della Pizia una figura leggendaria e conferma che il sito dell'Oracolo è posto sulla superficie di una faglia sismica attiva del Golfo di Corinto, che

¹³⁶ PICCARDI, L., MASSE, W. B., *Myth and Geology*, London 2007, pp.5-6; 16; 61; 103.

si potrebbe essere attivata durante un terremoto creando una fessura, dalla quale fuoriuscivano vari tipi di gas.

VI. 3 Le ricerche di Piccardi

L'Oracolo di Delfi unisce geologia, archeologia e mito.

Si diceva che la Pizia pronunciava i suoi oracoli sedendo su un tripode, in uno stato di trance indotto dall'inalazione di gas emessi da una spaccatura del suolo.

La presenza di questo *χάσμα*, nei tempi moderni, è stata oggetto di ampia investigazione da parte di letterati, archeologi e geologi. L'opinione moderna segue il lavoro di Oppé, che ha liquidato questa sacra spaccatura della roccia come una invenzione ellenica.

Piccardi¹³⁷ suggerì che l'originale spaccatura dell'Oracolo di Delfi si potesse collegare ad una rottura sismica del terreno, probabilmente sotto il santuario di Atena e il rilascio conseguente di anidride carbonica e di solfuro di idrogeno era tipico dei fenomeni geosismici.

De Boer ha supposto che l'abisso profetico potesse dipendere dall'intersezione di due faglie attive al di sotto del tempio di Apollo, dalle quali scaturivano gas ricchi di etilene.

In accordo con questi nuovi studi, l'etilene trovato in piccole concentrazioni nelle acque sotterranee di Kerna, deriverebbe dall'interazione dei fluidi con le pietre bituminose presenti nell'area.

Ai piedi della scarpata dell'Oracolo di Delfi è stato misurato un flusso anomalo di metano nella fonte di Kerna, che ha evidenziato che il benzene, più dell'etilene, fosse il componente dolce delle esalazioni di gas.

¹³⁷ PICCARDI, L., MONTI, C., VASELLI, O., TASSI, F., PAPANASTASSIOU, K. G., PAPANASTASSIOU, D., *Scent of a myth: tectonics, geochemistry and geomorphology at Delphi (Greece)*, Journal of the Geological Society 2008, v. 165, pp.5-18.

L'esatta posizione dell'abisso sacro è difficile da determinare, per di più con il tempo l'esatta posizione si sarebbe potuta spostare a causa dell'attività tettonica.

Tuttavia le posizioni possibili per l'abisso esalante si trovavano fra i siti archeologici del sacrario di Apollo, quello di Atena e la sorgente Castalia.

Il presente testo, attraverso un'investigazione geochimica, integrato con nuovi lavori sul campo, propone la prima interpretazione del mito di Delfi attraverso la geologia e la storia.

L'antica Delfi sorge su una faglia attiva, che è delimitata a sud dal massiccio del Monte Parnaso. Si tratta di una faglia attiva normale, con una piccola componente di trascorrenza laterale destra. La faglia probabilmente ha iniziato la propria attività intorno ad un migliaio di anni fa e ai nostri giorni è la principale responsabile dell'estensione del Golfo di Corinto.

Sono molte le faglie attive di questa zona: come De Boer ha riportato, la faglia di Kerna, che si trova nella valle del Pleistos, si estende dal Monte Parnaso al Monte di Kedria. Questa faglia interseca la faglia di Delfi sotto le fondamenta del tempio dell'Oracolo di Apollo.

Gli autori hanno documentato la faglia di Kerna citando tre prove: identificazione a distanza; proiezione stereografica degli indicatori cinematici nel piano della faglia; scoperta di cinque sorgenti sotto il tempio di Apollo.

Queste prove, tuttavia, non sono abbastanza schiaccianti. L'allineamento di cinque fonti non è una prova sufficiente per dimostrare la presenza di una faglia. In più le faglie (indicate con DB2 e DB3) non coincidono e compongono un angolo.

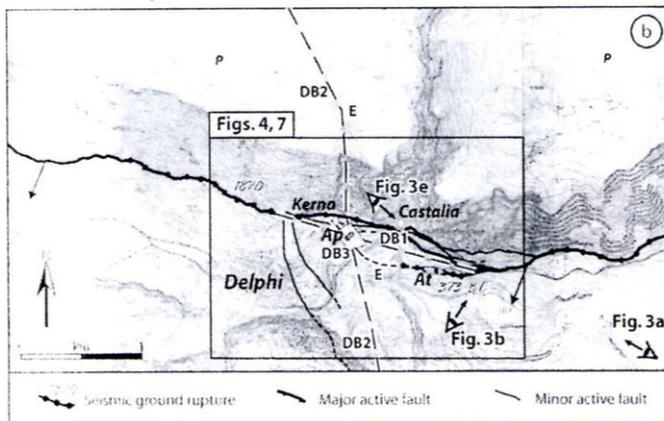
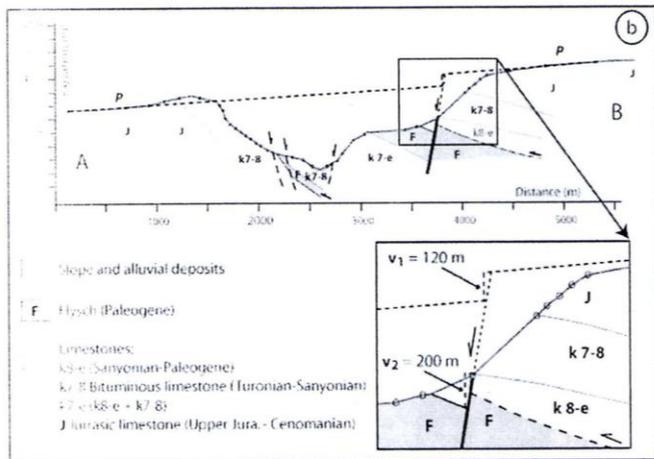
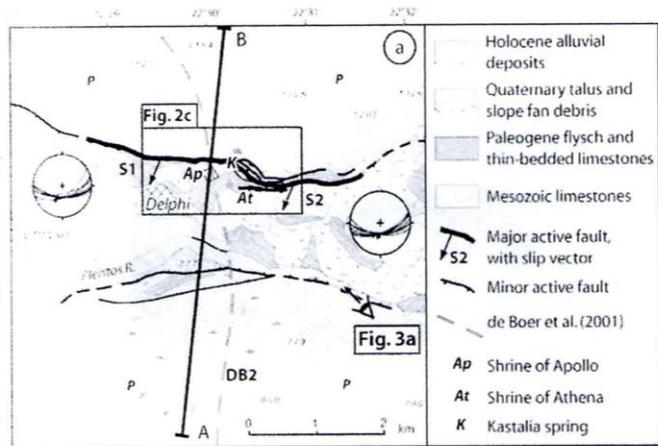


Fig. 2. (a) Geological map of the Delphi area, modified from Piccardi (2000). Geology from Zachos (1964) and Etiopie *et al.* (2006). P indicates the summit palaeosurface. (b) Profile across the fault, with (detail) estimate of vertical throw from geomorphological and geological evidence. (c) Morphology of the area, showing the summit palaeosurface, with faults indicated by De Boer & Hale (2000) (DB1, DB2 and DB3), Piccardi (2000), Etiopie *et al.* (2006) (E) and field work. Topography is from 1:5000 maps of Hellenic Army Geological Survey, sheets 63022 and 63031.

Etiopie ed altri hanno ravvisato due segmenti di faglie indipendenti che coincidono con DB2 e non attraversano la superficie, ma restano confinate nelle rocce basali e un secondo segmento, ancora più a sud, coincidente con DB3, che si incrocia con il tempio di Atena.

L'analisi, che Piccardi ha effettuato sul campo, ha dimostrato che la faglia di Delfi è l'unica effettivamente attiva di tutta l'area archeologica. Non c'è prova dell'esistenza di una faglia di Kerna.

Un percorso possibile della faglia di Delfi è stato suggerito da Etiopie, ma allo stesso modo non è visibile sul campo e potrebbe coincidere con la mappa delle faglie attive.

Per valutare meglio l'attività della faglia di Delfi Piccardi ha usato indicatori geomorfologici e geologici. Una stima poco accurata della disposizione morfologica ha indotto a valutare l'altezza della faglia in 120 metri. La faglia di Delfi è una faglia sismica capace di terremoti di magnitudo >6,5. In passato ha subito diverse rotture e più recentemente il 1 agosto del 1870. L'epicentro di questi eventi è stato localizzato a Kastri.

Sono stati raccolti 20 campioni di acqua da Delfi e dalle zone circostanti, nella primavera del 2004 (periodo piovoso), e 10 di questi sono stati nuovamente raccolti nell'estate del 2005 (periodo secco), per determinare gli effetti dei cambiamenti stagionali nelle composizioni chimiche. Non sono state notate variazioni stagionali significative.

Nell'estate del 2005 Piccardi ha condotto delle misurazioni del flusso di CO₂ all'interno e attorno al sito archeologico e attraverso la faglia di Delfi. Le misurazioni ottenute sono nella norma.

Questo studio fornisce una spiegazione dell'origine dell'Oracolo di Delfi, che mette sullo stesso piano la storia, l'archeologia, la mitologia e la geologia.

Il prof. Piccardi crede, in accordo con la maggior parte degli studiosi classici che studiano la storia di Delfi, che sia le esalazioni di gas che la voragine esistessero durante il periodo di maggior attività del santuario.

Non sono quindi una invenzione letteraria o mitologica.

L'indagine geochimica mostra che, allo stato attuale, non ci sono siti di rilascio di gas anomali nella zona di Delfi. Tuttavia il gas mitologico che esalava dalla voragine oracolare può essere spiegato come una rottura della terra per antica attività sismica, ed è esistito per un periodo di tempo limitato.

Quando la faglia si attivava, i gas assiepati nelle profonde falde acquifere e accumulati nelle tasche sotterranee potevano risalire alla superficie.

Questo è un processo comune che coinvolge principalmente gas ricchi di CO₂ e H₂S (frequentemente associati al metano e al radon).

Il luogo chiamato Πυθώ, e la sua assimilazione con gli odori e il marcito serpente dragone, confortano la natura solforosa delle esalazioni profetiche.

Lo scarico dei gas ricchi di CO₂ e H₂S dal sacro abisso possono anche spiegare gli effetti psichici. Indagini mediche indicano che il CO₂ ha un impatto sul cervello umano causando vertigini, confusione e disfunzioni visive e uditive.

Alte concentrazioni di etilene, come ipotizzato da De Boer, sono termodinamicamente impossibili e non realistiche, in un'area non vulcanica e in presenza di povere emissioni di CO₂.

VI. 4 Le ricerche di Etiope

Il professor Etiope¹³⁸ ha iniziato le sue ricerche dopo aver preso visione dei risultati conseguiti da De Boer e da Piccardi. Le sue conclusioni confermano, entro certi limiti, le ricerche americane.

Studi recenti hanno ipotizzato che i poteri profetici della Pizia fossero indotti dai vapori di idrocarburi, specialmente etilene, che fuoriusciva dalle fessure della roccia all'intersezione della faglia E-O di Delfi con quella NNO-SSE di Kerna, che produceva effetti neurotossici, compreso lo stato di trance e delirio.

Nuovi sondaggi sul gas che fuoriusciva dal suolo, sul gas nelle falde sotterranee, e analisi isotopiche delle sorgenti, hanno documentato le conferme sperimentali dei gas rilasciati nell'area di Delfi.

Attualmente, metano, etano, anidride carbonica sono rilasciate da un ambiente termogenico favorevole agli idrocarburi. Questo ambiente non è adatto alla produzione di etilene in quantità tale da indurre effetti neurotossici.

Una faglia secondaria all'interno della zona della faglia di Delfi, estesa circa 2 km, passa sotto il tempio di Apollo e il santuario di Atena.

Il tempio di Apollo, situato sopra questa faglia, potrebbe essere stato il sito di maggiore fuoriuscita di gas nel passato.

Se si deve ipotizzare che queste neurotossine collegate ai gas abbiano avuto effetto sulla Pizia, bisogna ricercare la ragione nella possibilità dell'esaurimento dell'ossigeno dovuta alle esalazioni di gas serra all'interno del tempio. Altrimenti, una possibile spiegazione geologica riguardo la naturale presenza di odori dolci potrebbe essere la presenza di idrocarburi aromatici, come il benzene, disciolti nelle acque delle falde sotterranee.

¹³⁸ ETIOPE, G., PAPTAEODOROU, G., CHRISTODOULOU, D., GERAGA, M., FAVALI, P., *The geological links of the ancient Delphic Oracle (Greece): a reappraisal of natural gas occurrence and origin*, *Geology*, October 2006, v.34, n° 10, pp.821-824.

Il santuario di Delfi, situato nella Grecia centrale, è considerato la più importante località religiosa dell'antica Grecia ed è stato il maggior polo di attrazione per i pellegrini per circa 11 secoli, tra il 700 a.C. e il 400 d.C.

Plutarco, che ha servito come sacerdote l'Oracolo per molti anni, ha scritto che i vapori tossici fuoriuscivano da questo abisso e inducevano nella Pizia uno stato mentale che la rendeva capace di fare da intermediaria con il profetico dio.

Due articoli pubblicati su *Geology*, proposero un collegamento tra le faglie, la presenza dei gas, e le proprietà profetiche del tempio di Apollo.

Piccardi (2000) suggerì che i vapori che fuoriuscivano dall'abisso erano collegati alla faglia di Delfi, una conosciuta dislocazione tettonica di importanza regionale nel Golfo di Corinto, che attraversava precisamente il santuario di Atena circa a 500 m. a est del tempio di Apollo.

De Boer (2001) suggerì che il tempio di Apollo fosse situato esattamente sopra l'intersezione della faglia di Delfi e di Kerna, e riguardo le analisi delle falde sotterranee di Kerna, furono trovate piccole quantità di etilene.

Si è concluso che l'etilene fosse il gas che induceva effetti neurotossici, trance e delirio, nella sacerdotessa seduta sull'Adyton. Oltretutto, Piccardi, riporta che le emissioni di gas e i locali depositi di travertino, potrebbero indicare attività idrotermali.

Per meglio capire le proprietà dei gas compressi delle rocce e delle faglie di Delfi, e la natura di questi gas espulsi, uno studio più completo fu compiuto nel 2004 e 2005, che incluse la ricerca dei punti in cui il gas si infiltrava, investigando sulle concentrazioni di metano in superficie, misurando il flusso di metano dal suolo e analizzando le sorgenti.

La disposizione e l'orientamento delle faglie sono stati rivisitati nel tempo e sono stati riesaminati il potenziale idrotermico e la generazione di idrocarburi dell'area di Delfi.

Il santuario di Delfi è collocato sopra la faglia omonima, che si sviluppa verso sud ed è la più prominente delle strutture attive della spaccatura del Golfo di Corinto. Questa spaccatura è una delle vene più attive dal punto di vista sismico e delle aree più in espansione del mondo.

Piccardi ha dimostrato come il santuario di Atena sia stato costruito sopra una faglia complessa attiva, larga molti metri, costituita dalla faglia di Delfi e da alcune faglie secondarie parallele.

De Boer suppone, invece, che il tempio di Apollo sia stato costruito sull'intersezione di due faglie, quella di Delfi e quella di Kerna.

La faglia di Kerna fu osservata dal versante sopra Delfi e senza interruzione in direzione sud-est, passando sotto il tempio di Apollo, su una sequenza di più o meno cinque sorgenti in linea.

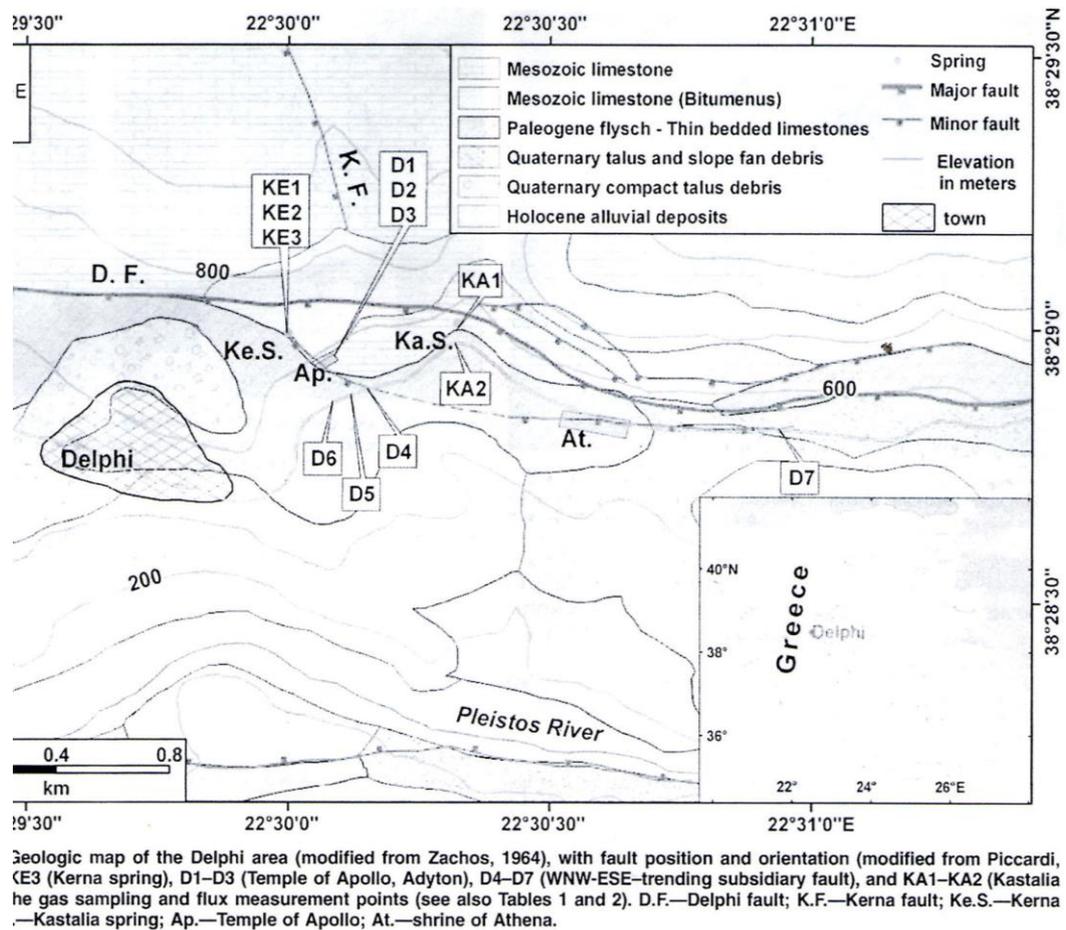
È stata riesaminata la posizione delle cinque sorgenti.

Queste costituiscono un allineamento da nordovest a sudest, tutto sommato parallelo alle faglie, che sono state considerate come secondarie di quella principale di Delfi dal Piccardi.

Ad ogni modo è difficile interpretare una sequenza lineare delle sorgenti. La loro posizione potrebbe suggerire che si trovino al margine ovest della faglia sussidiaria che passa sotto il santuario di Atena, più precisamente una faglia orientata da nordovest a sudest per circa due km nella zona della faglia di Delfi e ad essa parallela, che passa sotto il santuario di Atena e il tempio di Apollo. Questa precisa faglia si suppone essere associata all'abisso dell'Oracolo mitologico del tempio di Apollo.

La faglia di Kerna, invece, è stata trovata sul versante montuoso di Delfi, ma la continuazione a sud est sotto il tempio di Apollo, così come proposta da De Boer non è stata verificata nell'indagine di Etiope. Ad ogni modo, l'oracolo di Delfi è collocato in un'area che è caratterizzata da una situazione dinamica geologica dovuta alla tendenza E-O della struttura estensionale e dalla preesistente struttura costitutiva NNO-SSE.

Come risultato ci si aspetta che la roccia calcarea mesozoica intorno all'antico sito dell'oracolo sia pesantemente fratturata e altamente permeabile ai gas e alle infiltrazioni di acque sotterranee.



Piccardi ha scritto che le emissioni descritte da Fontenrose¹³⁹ e i depositi di travertino indicano un'attività idrotermale. De Boer ha ipotizzato la generazione di idrocarburi da parte delle rocce bituminose. Entrambe le condizioni sono comunque incompatibili con la generazione di etilene.

L'etilene è un idrocarburo olefinico, prodotto dalla fermentazione batterica nella fase diagenica (bassa temperatura e pressione) della maturazione del cherogene verso l'idrocarburo. È presente solo nei gas

¹³⁹ FONTENROSE, J., *The Delphic Oracle, its responses and operations*, Berkeley, California, University of California Press, 1981, p.476.

biogenici e solo in piccole quantità. L'etilene non può resistere per sufficiente tempo per accumularsi, così viene rapidamente ridotto in forma di paraffina dall'idrogeno.

Grandi tasche di gas, che potrebbero costituire uno stoccaggio dei sedimenti, non hanno però che pochi ppmv di etilene. In media circa 2-6 ppmv di etilene sono stati trovati nel terreno sopra le riserve di gas biogenico. Le riserve di gas hanno una minor concentrazione di etilene e l'arricchimento del suolo è dovuto all'attività microbiologica, non alla migrazione dei gas dei depositi.

Durante la fase termogenica (alta temperatura e pressione) ogni molecola di etilene viene distrutta per formare un idrocarburo più pesante.

Se il dolce profumo dei vapori descritto da Plutarco fosse dovuto alla presenza dell'etilene, la sua concentrazione avrebbe dovuto essere oltre la soglia della sensibilità dell'uomo, che è di 290 ppmv.

Delfi si estende nell'unità tettonica del Parnasso-Ghiona dell'Ellade. I flussi di calore di questa area sono 80 mW/m² che è troppo basso per produrre circolazione idrotermale, e in ogni caso nessuna fonte umida si trova nella zona del Parnaso. Il flusso di calore è, comunque, più alto che in qualsiasi altra zona della Grecia.

Questo regime relativamente alto accelera la maturazione e la distruzione dei gas microbiologici ed è coerente con la presenza di rocce calcaree bituminose, che sono il prodotto di avanzata maturazione termale di cherogene sapropelico.

Le rocce mesozoiche, con alto contenuto petrolchimico sono rocce dalle quali si produce l'etilene, come afferma De Boer. Egli riporta come prova della presenza di etilene, l'analisi dei gas in due fonti di Delfi, Kerna e Castalia.

Un sensore laser portatile, basato sugli infrarossi e con una modulazione spettroscopica delle onde fu usato per individuare presenze anomale di metano nell'aria (>2ppmv) alcuni centimetri sopra il terreno.

Il laser ha scansionato l'area da un metro fino ad una dozzina, usando catarifrangenti nel sito dell' Adyton, sotto il livello del terreno del tempio e delle porte, intorno al tempio, in corrispondenza delle tracce delle faglie, dei depositi di travertino e nelle fonti di Kerna e a Castalia.

Nessun segno di stoccaggio significativo di metano è stato riscontrato. Al momento l'area non presenta macroscopiche emissioni di gas.

L'esistenza di deboli e diffuse esalazioni di metano del terreno, che non indicano necessariamente presenza anomala di metano nell'atmosfera, sono state analizzate usando il metodo della camera chiusa.

La misurazione di dodici flussi di metano è stata fatta nell'area del tempio di Apollo, nell'Adyton e intorno alle sorgenti di Kerna e di Castalia. L'aria estratta dalla camera è stata analizzata per il metano con il cromatografo. La misurazione dei flussi riproducibili parla di un 15%.

Queste misurazioni non dimostrano alte emissioni di gas, ma alcuni flussi positivi sono stati trovati in tre siti lungo la faglia sussidiaria ONO-ESE. Uno è il pavimento del tempio di Apollo, che si suppone fosse l'Adyton, e ha mostrato concentrazioni di metano fino a 65 mg. Ai piedi della scarpata la fonte di Kerna ha mostrato i flussi più alti (145mg). Allontanandosi dalla faglia ONO-ESE non si trovano misurazioni positive di metano.

È stato riscontrato un ampio spettro di gas disciolti nelle acque di Kerna e Castalia. La caratteristica principale è la presenza di anidride carbonica e una molto bassa concentrazione di metano ed etano, L'etilene e altri idrocarburi sono sotto il livello di verifica. La sorgente Castalia non mostra alcuna anomalia significativa nei gas, con valori vicini a quelli atmosferici. La concentrazione dell'anidride carbonica nella sorgente di Kerna è molto minore delle acque geotermali tipiche, ma sufficiente per spiegare il deposito di travertino allo scarico.

Etioppe conferma l'ipotesi di base delle esalazioni di idrocarburi nel tempio di Apollo, suggerita da De Boer, tuttavia, la possibilità di emissioni significative di etilene non è scontata.

L'etilene può non essere prodotto, né oggi, né in passato, nelle rocce calcaree profonde di Delfi in quantità significative (centinaia di ppmv) per produrre un odore percettibile. L'etilene può essere trovato in quantità molto piccole solo nei sedimenti clastici superficiali, con gas biogenico.

La struttura geologica di Delfi è caratterizzata da una piattaforma carbonatica con un regime termico relativamente alto, che causa una maturazione avanzata del cherogene sapropelico. Il metano, l'etano e la loro concentrazione, i bitumi sono tutti prodotti tipici di queste condizioni.

Il metano e l'anidride carbonica rilasciate devono avere più di qualche centinaio di anni, come indica la formazione di travertino, le cui analisi suggeriscono che la precipitazione di CO₂ deriva dall'ossidazione del CH₄.

Scarse esalazioni di CH₄ derivano dal suolo nei tre siti lungo la faglia sussidiaria ONO-ESE dalle parti della zona della faglia di Delfi. Il tempio di Apollo, collocato sopra di questa, può essere stato un sito di esalazione di gas nel passato.

Se qualche neurotossina legata al gas abbia avuto effetto sulla Pizia, come suggerito dalla tradizione storica, potrebbe essere ricercata nella possibilità della scissione dell'ossigeno dovuto al CO₂-CH₄ nella stanza chiusa dell'Adyton (forse accelerata dall'uso di carbone bruciato e oli, profumi o droghe per guidare la produzione di monossido di carbonio).

Gli archeologi potrebbero avere bisogno di una ragione per la presenza naturale di odori dolci: una spiegazione alternativa geologica può essere la presenza di idrocarburi aromatici, come il benzene, disciolto nelle sorgenti sotterranee.

CAPITOLO VII

UN BILANCIO ALLA LUCE DELLE ODIERNE CONOSCENZE ANESTESIOLOGICHE

Plutarco, che è così attento nel darci le sue informazioni, in un periodo in cui la mortalità infantile era talmente elevata da essere considerata una cosa normale, ci informa della morte di una Pizia, ma tace sulle eventuali morti a cui potrebbero essere andate incontro altre Pizie, se accettiamo l'ipotesi di Etiope che il gas che profumava l'aria non fosse l'etilene ma il benzene.

«L'intossicazione acuta da benzene», come si rileva dal trattato "Intossicazioni acute"¹⁴⁰ presente in tutte le Rianimazioni e Centri Antiveneni d'Italia, «è dovuta ad assorbimento per via inalatoria. L'assorbimento può avvenire anche attraverso la cute. Gli organi bersaglio sono il SNC e il miocardio in caso di esposizione acuta e il midollo osseo in caso di esposizione cronica. L'azione sul midollo osseo si manifesta con un quadro di aplasia midollare.

L'avvelenamento acuto provoca, dopo latenza di una o più ore, a seconda della quantità inalata, vertigini, euforia, cefalea, nausea, vomito, senso di costrizione al torace, tosse, atassia. Progressivamente sfocamento del visus, tremori, respiro superficiale, perdita di coscienza, talora dopo uno stato di violenta eccitazione e delirio.

Dosi massive provocano agitazione ed euforia, seguite subito da perdita della coscienza fino a coma profondo. La morte è dovuta a paralisi

¹⁴⁰ BOZZA MARRUBINI, M., GHEZZI LAURENZI, R., UCCELLI, P., *Intossicazioni acute: meccanismi, diagnosi e terapia*, Milano 1987, pp.769-771.

respiratoria o a fibrillazione ventricolare. Sulle mucose dell'apparato respiratorio, il benzene svolge azione irritante che si manifesta con tosse».

Una malattia fatale per quei tempi come la leucemia, se avesse fatto morire una Pizia, non sarebbe sfuggita all'attenzione di Plutarco, sempre pronto a discernere fra l'umano e il divino. Si riteneva che la Pizia godesse di una particolare protezione da parte della divinità, quindi una sua morte occasionale, qualunque ne fosse la causa, non sarebbe passata sotto silenzio.

Solo apparentemente le tre ricerche sono in contrasto tra loro. I tre gruppi di ricercatori hanno cercato di mettere in evidenza i gas che hanno trovato in maggiore quantità, ma, come ora si vedrà, queste sostanze hanno fra loro legami molto intimi.

Rileggiamo il passo di Plutarco nella sua interezza¹⁴¹:

«Io credo che neppure l'esalazione sia sempre uguale, ma che abbia invece periodi di diminuzione e poi di nuovo periodi di maggior vigore. La prova di questa mia asserzione è suffragata anche da molti stranieri e da tutti i ministri del santuario.

A volte il locale dove siedono i consultanti senza regola alcuna, ma per caso, si riempie di una dolce brezza profumata, che spira dal sacrario come da una sorgente; e diffonde effluvi quali le più soavi e preziose essenze. Ed è probabile che questo spirare di fiori sia provocato dal tepore o dall'attività di qualche altra forza.

Ma se questo non vi sembra un esempio convincente, pensate alla Pizia: sarete d'accordo nel riconoscere che essa subisce influenze diverse da momento a momento, in quella parte dell'anima che viene ispirata dall'afflato profetico; e che non conserva, come un accordo senza modulazioni, la medesima disposizione in ogni circostanza.

Sono molti i malori e i turbamenti di cui è cosciente, ma ancor di più sono quelli inavvertiti, che possiedono il suo corpo e scorrono nella sua anima:

¹⁴¹ PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, 50, C-D-E, introduzione di D. del Corno, traduzione e note di M. Cavalli, Milano 1983, pp.129-130.

quando ne sia completamente pervasa, è meglio che non scenda nel penetrale e non si offra al dio, perché non è completamente pura, ma agitata e inquieta.

Nemmeno il vino produce sempre lo stesso effetto sull'ubriaco, né il suono del flauto sugli invasati: le stesse persone saranno più o meno prese dal delirio bacchico e dall'ebbrezza del vino a seconda della disposizione in cui si trovano».

Plutarco è vissuto ottanta anni, dal 47 al 127 d.C., cioè all'incirca millenovecento anni fa; il terremoto che distrusse Delfi nel 373 a.C. è avvenuto più o meno quattrocentosettanta anni prima che lui scrivesse queste cose. Se il terremoto, sia da Plutarco, sia dai ricercatori americani, viene considerato una causa del tramonto degli oracoli, bisogna, però, riconoscere che una certa quantità di gas doveva ancora essere presente e manifestare le sue azioni.

Di queste tre sostanze solo l'etilene¹⁴² risponde alle caratteristiche del gas descritto da Plutarco. È un idrocarburo insaturo gassoso, incolore, non irritante, con un odore e sapore etereo, che si può definire dolciastro.

Ha una buona azione anestetica, di cui parlerò più diffusamente nel prossimo capitolo.

Il metano¹⁴³ è praticamente inodore ed ha deboli proprietà anestetiche; una ripetuta esposizione a questo gas può determinare fenomeni di accumulo, ma questo non è il caso della Pizia, che dava i suoi responsi una volta al mese per nove mesi all'anno, quindi non poteva andare incontro ai danni cumulativi causati da questo gas. Ricordo, inoltre, che nei periodi di maggiore frequentazione dell'Oracolo non vi era una sola profetessa, ma se ne alternavano almeno tre nell'*adyton* del tempio.

¹⁴² ADRIANI, J., *Farmacologia degli anestetici*, Roma 1978, pp.34-36.

¹⁴³ ADRIANI, J., *Farmacologia degli anestetici*, Roma 1978, pp.3; 89.

Per quanto riguarda l'anidride carbonica, dal trattato "Intossicazioni acute"¹⁴⁴ di M. Bozza Marrubini, R. Ghezzi Laurenzi, P. Uccelli, leggiamo:

«Si tratta di un gas dall'odore pungente e corrosivo per la cute e le mucose con cui viene a contatto. Gli effetti provocati dall'esposizione ad esso variano a seconda delle concentrazioni alle quali viene respirato. Determina depressione miocardica diretta e vasodilatazione periferica e cerebrale, con stimolazione del sistema adrenergico: il risultato globale di questi effetti sul sistema cardiocircolatorio è quello di un aumento della portata e della frequenza cardiaca, aumento della pressione sistolica e diastolica, aumento della pressione differenziale, possibile comparsa di aritmie.

Sul Sistema Nervoso Centrale il CO₂ esercita a tutte le concentrazioni azione deprimente corticale; fra il 25 e il 30% si ha però attivazione subcorticale con possibile comparsa di convulsioni; al 50% e oltre tutte le strutture nervose sono depresse con effetto narcotico ed appiattimento dell'EEG; se l'inalazione a questi livelli è prolungata oltre qualche minuto, circolo e respiro divengono rapidamente insufficienti».

Il respiro spontaneo dipende dalla scarica ritmica del centro respiratorio, situato nella parte caudale della formazione reticolare bulbare (midollo allungato).

Il centro respiratorio è costituito da un centro inspiratorio e da un centro espiratorio. Secondo un'ipotesi ampiamente sostenuta da molti studiosi, fra il bulbo e il ponte esisterebbe un centro pneumotassico, che renderebbe intermittente la scarica dei neuroni inspiratori¹⁴⁵.

L'attività del centro respiratorio è regolata dai valori della pressione parziale (P) di CO₂ e di O₂ nel sangue arterioso. Un aumento della PCO₂ o una diminuzione della PO₂ determinano un aumento dell'attività del centro

¹⁴⁴ BOZZA MARRUBINI, M., GHEZZI LAURENZI, R., UCCELLI, P., *Intossicazioni acute: meccanismi, diagnosi e terapia*, Milano 1987, pp.313-315.

¹⁴⁵ GANONG, W. F., *Fisiologia medica, a cura di G. Stella*, Padova 1971, pp.536-543.

respiratorio, il quale aggiusta la ventilazione in modo che la PCO₂ si mantenga costante e la PO₂ si risollevi.

Esistono due glomi carotidei, vicino alla biforcazione della carotide comune, e due o più glomi aortici, vicini all'arco dell'aorta, che contengono dei recettori chimici che sono stimolati da un aumento della PCO₂ o da una diminuzione della PO₂. La loro stimolazione determina una iperventilazione, che, in condizioni normali, riporta alla normalità i valori arteriosi della PCO₂ e della PO₂.

Quando aumenta la PCO₂ arteriosa, la ventilazione, e quindi anche l'eliminazione polmonare della CO₂, aumentano sino a quando la PCO₂ non sia stata riportata a valori normali, rimuovendo così lo stimolo.

Questo meccanismo mantiene l'equilibrio fra la produzione e l'eliminazione della CO₂.

Se viene inalata una miscela gassosa contenente CO₂, la PCO₂ alveolare e arteriosa salgono, stimolando la ventilazione, non appena il sangue così arricchito di CO₂ raggiunge il bulbo.

L'aumentata eliminazione di CO₂ che ne deriva fa ridiscendere la PCO₂ alveolare verso il livello normale. Per questo, aumenti anche relativamente grandi della PCO₂ nell'aria inspirata elevano relativamente di poco la PCO₂ alveolare. Tuttavia, la PCO₂ non scende sino al livello normale; si stabilisce un nuovo equilibrio nel quale la PCO₂ alveolare è leggermente elevata, e l'iperventilazione persiste sin tanto che l'aria inspirata contiene CO₂. C'è, naturalmente, un limite a questa linearità.

Se la PCO₂ dell'aria inspirata è poco differente da quella dell'aria alveolare, l'eliminazione di CO₂ diventa difficile.

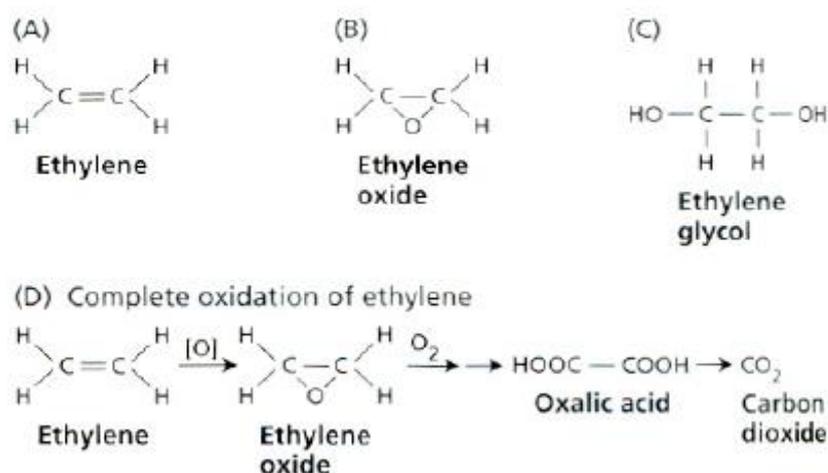
Quando l'aria inspirata contiene più del 7% di CO₂, le PCO₂ arteriosa e alveolare salgono rapidamente, nonostante l'iperventilazione.

L'accumulo di anidride carbonica che ne risulta (ipercapnia) deprime il SNC, incluso il centro respiratorio, e produce cefalea, confusione e, da ultimo, coma (narcosi da CO₂).

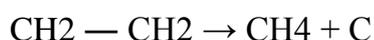
Questi gas, rinvenuti nelle ricerche eseguite dal gruppo dei ricercatori americani e dai due ricercatori italiani, hanno, in realtà uno stretto legame tra loro: il metano e l'anidride carbonica sono prodotti di degradazione dell'etilene¹⁴⁶.

In condizioni di ossigenazione ottimale, l'etilene brucia completamente, trasformandosi in anidride carbonica e acqua.

ossidazione dell'etilene



Per riscaldamento in assenza di aria, l'etilene si decompone in metano e carbonio secondo la seguente formula:



Sicuramente l'odore pungente della CO₂ e soprattutto la sua azione corrosiva sulla cute e le mucose avrebbero sconsigliato la Pizia, dopo la prima esposizione, a tornare di nuovo nell'*adyton*. Oltre alla sua azione

¹⁴⁶ BERTINI, I., LUCHINAT, C., MANI, F., *Chimica*, Milano 2011, pp.443-448.

tossica sul cuore e sul Sistema Nervoso Centrale bisogna riferire un'azione anestetica solo sul ratto e su altri piccoli animali da laboratorio¹⁴⁷.

Per quanto riguarda il solfuro di idrogeno (H₂S)¹⁴⁸, che Piccardi mitologicamente riferisce alla dragonessa uccisa e lasciata marcire sul posto, dobbiamo dire che *«l'idrogeno solforato è un gas incolore, più pesante dell'aria, solubile nell'acqua, dal tipico sgradevole odore di uova marce. La sua tossicità è riferibile al blocco della citocromossidasi; una esposizione di breve durata ad una concentrazione di 100 ppm (pari a 150 mg/m³) provoca irritazione delle vie aeree superiori (rinite, tracheo-bronchite) e delle mucose oculari (congiuntivite, lacrimazione, blefarospasmo).*

L'esposizione a 200 ppm provoca una più intensa irritazione con broncospasmo e, se di qualche durata, con rischio di edema polmonare.

Concentrazioni di 500 ppm, che sono letali per un'esposizione di circa mezz'ora, danno anche segni ipossici cerebrali e generali: vomito, cefalea, vertigini, atassia, dispnea con cianosi e tachicardia, caduta della pressione arteriosa, perdita della coscienza, coma; edema polmonare, acidosi metabolica. Il decesso è dovuto a paralisi respiratoria e ad anossia istotossica».

¹⁴⁷ ADRIANI, J., *Farmacologia degli anestetici*, Roma 1978, p.192.

¹⁴⁸ BOZZA MARRUBINI, M., GHEZZI LAURENZI, R., UCCELLI, P., *Intossicazioni acute: meccanismi, diagnosi e terapia*, Milano 1987, pp.567-569.

APPENDICE

STORIA E FARMACOLOGIA DEGLI ANESTETICI

1 Notizie storiche sui concetti e sulle terapie del dolore

Per oltre tremila anni il problema più importante che ha preoccupato l'umanità, più importante della ricerca del cibo e della povertà, è sempre stato il rimedio contro il dolore, qualunque fosse la sua natura.

«Tutti dobbiamo morire. Ma che io possa preservarlo dai giorni della tortura: ecco ciò che sento come mio grande e sempre rinnovato privilegio; Il dolore domina l'umanità ancor più della morte¹⁴⁹».

Così Albert Schweitzer, filantropo, medico e Premio Nobel, descriveva la natura del dolore e il compito e il privilegio del medico di alleviarlo. Il dottor Schweitzer scriveva queste frasi nel 1931, dopo circa venti anni di esercizio medico nella giungla africana.

Certamente l'uomo è stato afflitto da questo problema sin dai primordi, perché, esaminando i documenti storici di ogni razza, si trovano testimonianze dell'onnipresenza del dolore.

Preghiere, esorcismi e incantesimi, testimonianza della diffusione di questa calamità, si trovano nelle tavolette d'argilla babilonesi, nei papiri scritti al tempo della costruzione delle piramidi, sui documenti persiani in cuoio, nelle iscrizioni di Micene.

¹⁴⁹ SCHWEITZER, A., *On the edge of the primeval forest*. New York, Macmillan 1931, p.62.

Queste documentazioni si ritrovano attraverso i secoli in ogni civiltà e in ogni gruppo culturale¹⁵⁰.

Gli scheletri dell'uomo preistorico portano indelebili i segni di malattie dolorose, dimostrando, così, quanto sia stata precoce la strada della sofferenza umana.

Inducono ad audaci ipotesi i ritrovamenti dei crani preistorici con reperti di trapanazione e segni di rigenerazione ossea, prova certa di sicura sopravvivenza.

La trapanazione del cranio consiste nel praticare volontariamente una soluzione di continuo nella teca cranica, di solito nel paziente vivente e mediante l'utilizzo di strumenti specifici, che inizialmente consistevano in manufatti litici in selce o ossidiana, i quali venivano sfregati sulla superficie cranica, provocando un'abrasione progressiva fino alla perforazione totale. In tempi successivi veniva usato un bulino o un trapano vero e proprio, che provocavano un foro ovale o rotondo.

L'indicazione alla trapanazione è stata oggetto di dibattito fra gli studiosi, soprattutto per il periodo preistorico, a causa dell'assenza di fonti scritte.

Talvolta la trapanazione veniva usata a scopo terapeutico per curare disturbi legati all'ipertensione endocranica, di cui in tempi remoti c'era già la cognizione¹⁵¹, oppure malattie mentali o una ferita pregressa.

Talora la trapanazione aveva una finalità magico-terapeutica, per curare sintomi neuro psichici come cefalee, vertigini, convulsioni.

Nel maggior numero dei casi la trapanazione veniva praticata a scopo magico rituale, per prelevare le rondelle ossee, che venivano appese al collo come amuleti protettivi.

¹⁵⁰ BONICA; J. J., *Il dolore, diagnosi, prognosi, terapia. Edizione italiana a cura di O. Galletta*, Roma 1992, pp.2-7.

¹⁵¹ FORNACIARI, G., GIUFFRÀ, V., *Lezioni di paleopatologia*, Genova 2009, pp.175-179.

Il cranio della fotografia sottostante appartiene allo scheletro della «donna di Sisaia», cultura di Bonnanaro (II millennio, 1800-1500 a.C.) ritrovato nei pressi di Nuoro¹⁵². Esso reca evidenti segni di trapanazione, con reinnesto di disco osseo attecchito.



Bellucci, G., *Storia dell'anestesiologia*, immagine p.7

Gli uomini primitivi avevano scarsa difficoltà a capire il dolore associato ad una lesione accidentale, ma erano terrorizzati dal dolore causato da una malattia interna o da quello provocato da una freccia.

Essi trattavano il dolore da ferita massaggiando la parte o esponendola al freddo dell'acqua dei fiumi o dei laghi, o al calore del sole e poi a quello del fuoco. Veniva usata anche la pressione per intorpidire la parte e diminuire il dolore e probabilmente con il tempo avranno osservato che la pressione su alcune zone (dove decorrevano nervi) aveva un effetto più marcato, senza comprenderne il motivo.

¹⁵² FERRARESE CERUTI, M. L., GERMANÀ, F., *Una deposizione in grotta della cultura di Bonnanaro*, Quaderni della Soprintendenza ai beni archeologici per le provincie di Sassari e Nuoro, 6. Sassari 1978, p.79.

La causa delle malattie dolorose o il dolore inflitto da un corpo estraneo erano associati all'intrusione di liquidi magici o di spiriti maligni o all'ingresso di demoni. La terapia consisteva nella rimozione del corpo estraneo o nei tentativi di rabbonire, spaventare o cacciare i demoni mediante talismani, amuleti, anelli portati al naso o alle orecchie.

Quando non erano in grado di alleviare il dolore, si rivolgevano al capo famiglia, che in epoca preistorica era una donna, diretta incarnazione della Grande Madre, che fungeva da sacerdotessa e da stregona.

In seguito il compito di bandire il dolore fu assunto dal medico stregone o dallo sciamano, i quali praticavano piccole ferite al paziente, per farne uscire gli spiriti nocivi. In altri casi lo sciamano suggeriva lo spirito dalla ferita, introducendolo nel proprio corpo, dove lo neutralizzava con il suo potere magico.

Nell'antico Egitto si pensava che la sensazione dolorosa fosse causata dalle divinità o dagli spiriti dei morti, che arrivavano nell'oscurità ed entravano nel corpo attraverso le narici o le orecchie.

I demoni più attivi nell'infliggere il dolore erano gli dèi Sekhamet e Seth. I papiri di Ebers e di Berlino indicano le vie d'uscita dei demoni attraverso il vomito, le urine, lo starnuto ed il sudore. Secondo il papiro di Ebers, un'ampia rete vascolare, chiamata *metu*, portava al cuore l'alito vitale e le sensazioni. Questo è il primo concetto che fa del cuore il centro delle sensazioni.

Nella medicina assiro-babilonese il corpo estraneo, penetrato nell'organismo, era la causa del dolore. Si pensava che il dolore della carie dentaria fosse causato da vermi, che scavavano all'interno del dente.

Nell'India antica, il dolore veniva attribuito al dio Indra, come è narrato nei Veda e negli Upanishads. Budda, intorno al 500 a.C., attribuiva la causa del dolore alla frustrazione dei desideri. La nascita è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolorosa. Dolorosa è l'unione con ciò che è sgradevole;

dolorosa è la separazione da ciò che è piacevole; qualunque desiderio insoddisfatto è fonte di dolore.

Come gli Egizi, anche gli antichi Indù credevano che la sede del dolore fosse il cuore e fino al 100 d.C. Charaka, maestro della medicina indiana, affermava che le gioie e i dolori provenivano dal cuore, che era considerato la sede della coscienza.

Nella Cina antica la pratica medica è stata codificata nello *Huang Ti Nei Ching Su Wen*, che risale al tempo dell'Imperatore Giallo Huang Ti, che visse nel 2600 a.C.. Quest'opera, compilata fra l'VIII e il V secolo a.C., è alla base della medicina tradizionale cinese.

Secondo la concezione cinese, le due forze opposte, lo Yin, la forza femminile passiva e negativa, e lo Yang, la forza maschile, attiva e positiva, sono in equilibrio fra loro e favoriscono la circolazione dell'energia vitale, chiamata *chi*, attraverso 14 canali o meridiani, ciascuno collegato con una funzione o un organo interno. L'ostruzione, il deficit o l'eccesso di flusso del *chi* sono cause di squilibrio fra le due forze e da questo squilibrio nascono le malattie e i dolori. La terapia con agopuntura di uno o più dei 365 punti situati lungo i meridiani corregge lo squilibrio ed elimina la malattia ed il dolore.

Gli antichi Greci erano molto interessati alla natura delle sensazioni.

Pitagora spinse il suo discepolo Alcmeone a studiare i sensi. Alcmeone per primo prospettò l'idea che il cervello e non il cuore fosse il centro delle sensazioni e della ragione.

Nonostante il sostegno di Anassagora, di Diogene e di Democrito questo punto di vista non fu accettato nell'antica Grecia, in parte per l'opposizione di Empedocle, ma soprattutto di Aristotele, per il quale il cuore rappresentava il *sensorium comune*.

Ippocrate elaborò la teoria dei quattro umori: sangue, flegma, bile gialla e bile nera. Quando uno di questi umori era scarso o eccessivo, si avvertiva dolore.

Ippocrate, nato a Kos nel 460 a.C. e morto a Larissa nel 377 a.C., era uno dei medici più famosi dell'antichità, discendente da una celebre famiglia di medici, gli Asclepiadi, che vantavano come loro antenato Asclepio, figlio di Apollo. Ad Ippocrate risale il famoso Giuramento, tuttora ripetuto dai medici di tutto il mondo.

Mediante l'osservazione di un gran numero di pazienti, Ippocrate si rese conto che *«se il malato ha una ferita nella parte sinistra della testa, lo spasmo colpisce la parte destra del corpo, se, invece ha la ferita nella parte destra della testa, lo spasmo colpisce la parte sinistra¹⁵³; questi sintomi sono segnali validi allo stesso modo sia per il ferito più anziano che per quello più giovane. Bisogna allora, se si comprende che la febbre ha colpito il soggetto ed uno degli altri sintomi si sovrappone a questo, non indugiare ma, trapanato l'osso presso la meninge o raschiato col raschietto—l'osso diviene infatti fragile e facile da raschiare—curare poi il soggetto con i restanti metodi nel modo in cui sembri utile, badando a ciò che succede. Non è benefico che la meninge patisca l'esser priva dell'osso per molto tempo, ma in qualche modo al termine si può anche imputridire. C'è anche un altro pericolo, se subito si rimuova l'osso presso la meninge dopo averlo trapanato, e cioè di ferire nell'operazione la meninge col trapano. Bisogna allora, dopo aver trapanato, quando bisogna trapanare una piccolissima parte, e già l'osso si muove, cessare di trapanare e, se ciò avviene spontaneamente, l'osso si disgiungerà da sé. Infatti nell'osso trapanato in cui si è poi interrotta la trapanazione, non può sopraggiungere alcun male: infatti è sottile la zona ancora non trapanata».*

¹⁵³ IPPOCRATE, *Scritti scelti*, traduzione di G. Cordiano, Milano 1993, p.108.

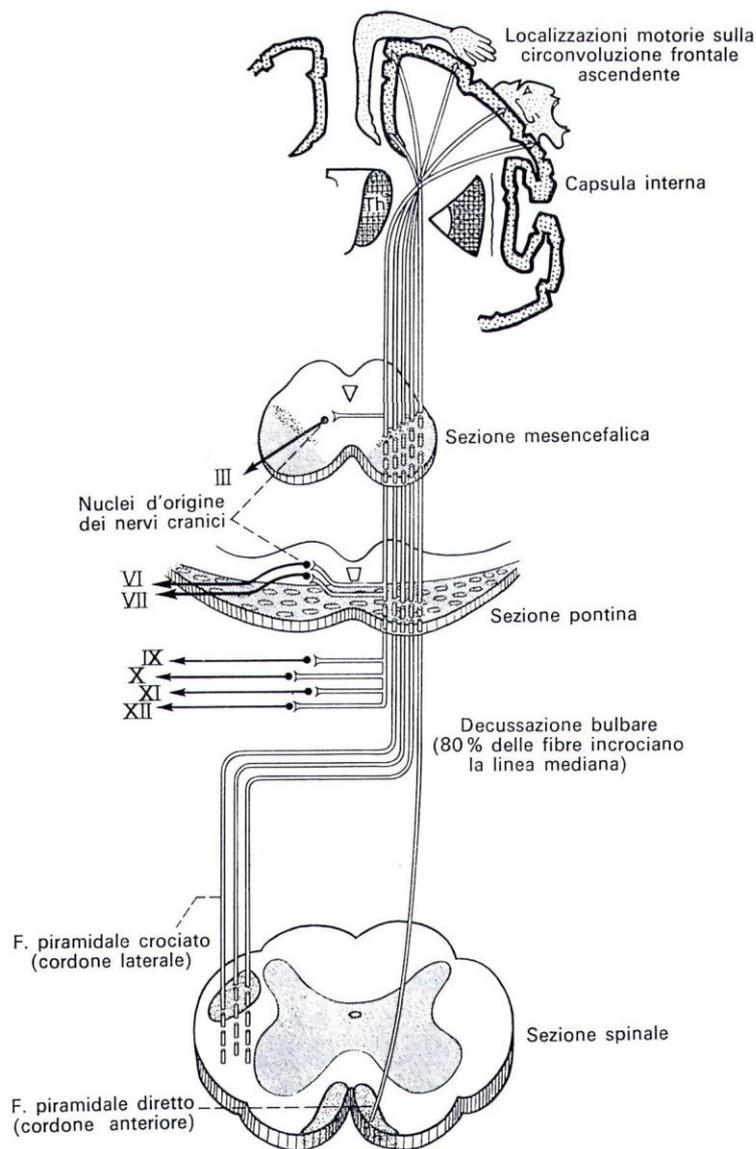


Fig. 22. Schema anatomico del fascio piramidale.

Cambier- Masson, *Compendio di Neurologia*, p.38

Queste deduzioni non gli provenivano da una diretta osservazione anatomica delle fibre nervose, ma solo dall'esperienza.

Come si vede nella fotografia, le principali fibre nervose, che determinano i movimenti volontari, discendono per la capsula interna e la piramide, partendo dal giro precentrale del lobo frontale e da aree corticali vicine. L'80% di queste fibre attraversa la linea mediana e va a formare il fascio cortico-spinale laterale, il restante 20% discende con il fascio cortico-spinale anteriore, decussandosi solo poco prima della sua terminazione¹⁵⁴.

Anche Platone riteneva che il cuore e il fegato fossero i centri della percezione di tutte le sensazioni, e credeva che il dolore insorgesse non solo da una stimolazione periferica, ma anche da uno stato emotivo dell'anima, che risiedeva nel cuore.

Dopo la morte di Aristotele, Teofrasto mise in dubbio l'opinione del maestro, e Stratone, che succedette a Teofrasto, affermò il concetto che il centro delle sensazioni, compreso il dolore, fosse il cervello.

Successivamente Erofilo e Erasistrato di Alessandria fornirono la prova anatomica che il cervello era parte del Sistema Nervoso e che i nervi attaccati al cervello erano di due tipi: di moto e di senso.

Nell'antica Roma, Celso considerava il dolore in stretto rapporto con l'infiammazione, ed ancora oggi *Dolor, Rubor, Calor e Tumor* sono i pilastri dell'infiammazione, insieme alla *Functio Laesa*.

Nonostante Celso avesse accolto i concetti di Erasistrato, non tenne, tuttavia, conto della sua concezione sul cervello, sul midollo spinale e sui nervi. Per quasi quattro secoli il lavoro dei Greci fu ignorato dai Romani, fino a quando fu riscoperto da Galeno.

Galeno era stato educato in Grecia e ad Alessandria e in seguito si stabilì a Roma, dove divenne medico di corte di Marco Aurelio.

Studiò con accuratezza la fisiologia dei sensi e riaffermò l'importanza del Sistema Nervoso Centrale e Periferico e chiarì l'anatomia dei nervi cranici e spinali e dei tronchi simpatici. Sulla base di esperimenti eseguiti

¹⁵⁴ CAMBIER, J., MASSON, M., *Compendio di Neurologia, traduzione di F. Visentini, Torino-Parigi 1974, pp.37-40.*

sui nervi e su sezioni di midollo spinale di piccioni appena nati, Galeno elaborò una teoria della sensibilità.

Egli distinse tre classi di nervi: i nervi “soffici”, che avevano funzioni sensitive, i nervi “duri”, coinvolti nelle funzioni di moto, e un terzo tipo di nervi, implicati nella sensazione dolorosa.

Nonostante il suo contributo sul Sistema Nervoso Centrale situato nel cervello, il concetto aristotelico dei cinque sensi e il concetto del dolore come “passione dell’anima” percepita dal cuore, hanno prevalso per ventitré secoli.

Dopo Galeno, gli scrittori successivi hanno riassunto i concetti espressi dai filosofi dell’antica Grecia, con qualche diversa interpretazione sul dolore. È degno di ricordo Celio Aureliano, che per primo usò il termine: *passio cardiaca propria* per il dolore cardiaco, quattordici secoli prima che Heberden coniasse il termine di *angina pectoris* per il dolore di origine cardiaca.

Per quanto riguarda i rimedi contro il dolore dobbiamo constatare che il guaritore ben presto viene sostituito dal sacerdote, il quale faceva affidamento sulle preghiere per indurre la divinità ad ascoltare le suppliche dei sacerdoti e concedere il sollievo richiesto. Anche Ippocrate riteneva che *divinum est opus sedare dolorem*.

Oltre alle preghiere i sacerdoti usavano rimedi naturali, rappresentati dalle erbe. Nel Rg Veda (Veda delle Strofe) degli antichi Indù si legge che «queste erbe ci pervengono da tempi antichi, da epoche anteriori alla nascita degli dèi».

L’uso di analgesici estratti dalle piante è stato preminente in tutte le culture antiche. I documenti più antichi si riferiscono agli effetti di piante come il papavero, la mandragora, la canapa e il giusquiamo. L’utilizzo di questi analgesici era diffuso nella Grecia antica.

Omero nell'Odissea narra che Elena, quando Telemaco si recò a Sparta, accompagnato da Pisistrato, figlio di Nestore, per chiedere notizie del padre¹⁵⁵:

*«...Nel dolce
vino, di cui bevean, farmaco infuse
contrario al pianto e all'ira, e che l'obblio
seco inducea d'ogni travaglio e cura.
Chiunque misto col vermiglio umore
Nel seno il ricevè, tutto quel giorno
Lagrime non gli scorrono dal volto,
non, se la madre o il genitor perduto,
non, se visto con gli occhi a sé davanti
figlio avesse, o fratel di spada ucciso».*

Nell'Iliade Omero racconta che Euripilo, figlio di Evemone, fu ferito con una saetta alla coscia e fu curato da Patroclo¹⁵⁶:

*«Indi col ferro dispiccò dall'anca
l'acerbissimo strale, e con tepenti
linfe la tabe ne lavò. Vi spresse
poi colle palme il leniente sugo
d'un'amara radice. Incontanente
calmossi il duolo, ristagnossi il sangue
ed asciutta si chiuse la ferita».*

¹⁵⁵ OMERO, *Odissea*, IV, vv.283-292, traduzione di I. Pindemonte, con prefazione e note di G. Lipparini, Bologna 1949, p.70.

¹⁵⁶ OMERO, *Iliade*, XI, vv.1125-1131, traduzione di V. Monti, a cura di Manara Valgimigli e C. Buscetta, con uno scritto di Madame de Staël, Milano 1995, p.330.

Egiziani, Greci e Romani usarono anche l'elettroterapia, mediante scosse erogate dal pesce elettrico del Nilo e della torpedine, per la cura delle nevralgie, della cefalea e di altre affezioni dolorose¹⁵⁷.

Virgilio nel VII libro dell'Eneide¹⁵⁸ parla di un sacerdote, Umbrone, del popolo dei Marsi, che curava con le erbe i morsi di serpenti:

*«E venne pur dalla marruvia gente,
inviato di Archippo, un sacerdote,
con l'elmo adorno di fecondo ulivo:
il fortissimo Umbrone. Egli soleva
con formule e con gesti addormentare
vipere e bisce dall'infetto fiato,
e con l'arte blandiva i lor furori,
medicava con l'arte i loro morsi».*

Nel XII libro dell'Eneide Virgilio narra l'episodio del pietoso intervento di Venere, che, non resistendo allo strazio del figlio Enea ferito, cui il medico Iapige cerca inutilmente di estrarre una freccia infissa nella coscia, prepara un infuso di dittamo cretese, che risana la ferita e restituisce integre le forze all'eroe troiano¹⁵⁹:

*«Allor la madre Venere, commossa
dall'indegno dolor del suo figliolo,
spiccò sul monte cretico dell'Ida
uno stelo di dittamo...
Questo, racchiusa in un'oscura nube,
ella recava, e lo posò nell'acqua,*

¹⁵⁷ KANE, K., TAUB, A., *A history of local electrical analyses*, Pain, 11, 125, 1976.

¹⁵⁸ VIRGILIO, *ENEIDE*, VII, vv. 1087-1094, versione e commento di G. Vitali, Milano 1981, pp.289-290.

¹⁵⁹ VIRGILIO, *ENEIDE*, XII, vv. 584-602, versione e commento di G. Vitali, Milano 1981, p.471.

*e la potenza medica v'infuse
poscia i salubri succhi dell'ambrosia
e l'odorante panacea vi sparse.
Con quella linfa medicò l'ignaro
Iapige la ferita, e d'improvviso
Fuggì via dalle membra ogni dolore;
si stagò il sangue al fondo della piaga,
uscì la freccia docile seguendo
senza sforzo la mano, e rinnovate
tornarono al lor primo uso le forze».*

Noi sappiamo poco delle conoscenze mediche degli Etruschi, ad eccezione di ciò che si può dedurre dai reperti archeologici, che ci rivelano una notevole perizia nella realizzazione di protesi dentarie in oro, unica eccezione prevista dalla legge delle XII Tavole, sul divieto di collocare oro nelle tombe.



Bellucci, G., *Storia dell'Anestesiologia*, immagine p.27

Nel Medioevo la filosofia aristotelica era dominante, ma il concetto del cuore come centro delle sensazioni non era accettato da tutti.

In quel periodo il centro della Medicina si spostò in Arabia, dove Avicenna (*Abù Alì al Hussein ibn Abdallâh ibn Sina*) fu una delle figure più importanti. Nel suo Canone della Medicina distingueva cinque sensi esterni e cinque interni, questi ultimi localizzati nei ventricoli cerebrali e descriveva quindici diversi tipi di dolore, proponendo come terapia il massaggio, il calore, l'esercizio fisico, l'applicazione di neve e di acqua gelata, oltre all'uso dell'oppio e di altre erbe.

Durante il Rinascimento furono studiate le opere di Platone e di Aristotele, con un interesse particolare per i testi originali greci e non per le traduzioni arabe e furono scritti commenti da Marsilio Ficino, da Pico Della Mirandola e da altri membri appartenenti alla Accademia Platonica, fondata a Firenze da Lorenzo il Magnifico.

Leonardo considerava i nervi come strutture tubulari e la sensibilità dolorifica strettamente correlata al senso del tatto. Localizzava il *sensorium comune* nel terzo ventricolo cerebrale e considerava il midollo spinale come un conduttore, che trasmetteva le sensazioni al cervello.

Nel XVI secolo altri scienziati, fra cui Vesalio e Varolio, seguirono il pensiero di Leonardo e nei loro lavori ritennero il cervello centro delle sensazioni.

Durante il Medioevo e il Rinascimento non vi fu alcun progresso nella terapia del dolore: Paracelso consigliava l'uso dell'oppio ed altre erbe, insieme a metodi terapeutici fisici, come l'elettroterapia, il massaggio e l'esercizio fisico. Verso la fine del Medioevo ebbe un largo impiego la Spugna Soporifera, una spugna di mare imbevuta di oppio, ioscina, mandragora ed altre piante. Una di queste spugne fu elaborata dalla Scuola Salernitana. Secondo le teorie dei loro ideatori, le spugne dovevano procurare insensibilità durante gli interventi chirurgici, ma,

malauguratamente, gli effetti erano imprevedibili, per cui spesso il sonno si prolungava nella morte.

Nel XVII secolo il pensiero aristotelico era ancora condiviso dalla maggior parte degli autori. William Harvey, che nel 1628 scoprì la circolazione del sangue, era convinto che il cuore fosse la sede in cui veniva percepito il dolore.

Cartesio, però, suo contemporaneo, considerava il cervello sede delle sensazioni e delle funzioni motorie. In un suo libro, pubblicato postumo, “L’Homme”, Descartes descriveva i risultati dei suoi studi anatomici, che lo avevano portato a considerare i nervi come tubi formati da numerosi sottili filamenti, che connettevano il cervello con le terminazioni nervose contenute nella cute e in altri organi. Gli stimoli sensoriali venivano trasmessi al cervello mediante questi filamenti.

Nel XVIII secolo furono confermate le teorie del secolo precedente.

Il XIX secolo fu denso di scoperte che condizioneranno tutta l’evoluzione della Medicina.

Agli inizi del secolo nacque la Fisiologia come scienza sperimentale.

Bell e Magendie con esperimenti sull’animale dimostrarono che le radici dorsali dei nervi spinali hanno una funzione sensitiva, mentre quelle ventrali hanno una funzione motoria.

Johannes Muller nel 1840 propose la “Dottrina delle energie nervose specifiche”, in base alle quali il cervello rappresentava un sistema unitario che riceveva le informazioni somato-estesiche dai cinque organi di senso.

Nel corso dell’800 furono compiuti notevoli progressi nella terapia del dolore: fu isolata la morfina dall’oppio da Serturmer nel 1806 ed altri alcaloidi dell’oppio, fra cui la codeina.

Leroux isolò la saligenina, da cui, anni dopo deriverà l’acido acetil salicilico.

Quasi contemporaneamente, Rynd ha ideato l’ago e Wood la siringa, che hanno consentito l’iniezione di analgesici. Questi progressi, insieme

all'isolamento e agli studi farmacologici sulla cocaina hanno portato alla successiva dimostrazione, da parte di Karl Koller, delle sue proprietà anestetiche locali nel 1884, e quindi allo sviluppo dell'anestesia regionale.

Nel corso di questo secolo furono sperimentate nuove sostanze gassose, il cui uso porterà alla nascita di una nuova branca specialistica della Medicina: l'Anestesiologia.

In un secolo che ha gettato le fondamenta sulle quali si sarebbero sviluppate, oltre alla moderna anestesia, anche e soprattutto la chirurgia, che non sarebbe possibile senza anestesia, è doveroso ricordare la singolare figura di Franz Anton Mesmer, misto di genialità e di ciarlataneria, di avventuriero e di scienziato. La sua opera, se si eccettuano le iniziali teorie del magnetismo animale, oggi potrebbe venir nuovamente interpretata come suggestione, ipnotismo, psicoterapia di gruppo, parapsicologia.

2 Breve storia dell'anestesiologia

Il primo gas ad essere utilizzato fu il protossido di azoto (N₂O), il quale fu sperimentato su se stesso da Humphray Davy, chimico auto didatta e neodirettore ventenne della Medical Pneumatic Institution di Bristol, che lo soprannominò gas esilarante in ricordo delle piacevoli sensazioni avvertite in occasione della autoinalazione¹⁶⁰.

Il merito di essersi sottoposto per la prima volta ad una anestesia con protossido di Azoto spetta ad un dentista del Connecticut: Horace Wells¹⁶¹, il quale si fece estrarre un dente l'11 dicembre 1844 dal collega Riggs, dichiarando al termine dell'avulsione: «Non ho sentito più di una puntura di spillo».

¹⁶⁰ BELLUCCI, G., *Storia dell'Anestesiologia*, Padova 1982, pp.149-155.

¹⁶¹ WELLS, H., *A history of discovery of the application of nitrous gas*, Hartford 1847.

L'esperimento fu ripetuto una seconda volta alla presenza di un gran numero di studenti, ma, probabilmente il sacco dell'anestetico fu tolto troppo presto, cosicché il paziente dichiarò di aver sentito dolore.

Il protossido d'azoto¹⁶² attualmente trova il suo impiego in anestesia soprattutto come analgesico, associato agli altri agenti anestetici, endovenosi o per inalazione. È un gas inorganico di odore dolciastro, non irritante. Esso viene conservato sotto forma liquida in bombole d'acciaio a 30 o 40 atmosfere, colorate in azzurro, per distinguerle da quelle dell'ossigeno, che sono bianche. Prima che gli attacchi, con innesto a baionetta diversificato per l'ossigeno ed il protossido, fossero centralizzati ad una colonna proveniente dal soffitto della sala operatoria, sopra il quale vi erano i magazzini, che contenevano molte bombole di scorta, con personale tecnico addetto alla loro sostituzione, toccava a noi armeggiare con le chiavi inglesi per sostituire le bombole vuote.

Il protossido d'azoto non è infiammabile, né esplosivo.

È un gas inerte, che non cede il suo ossigeno all'organismo. Non si combina con l'emoglobina. Viene trasportato nel plasma, nel quale è solubile cento volte più dell'ossigeno, per cui il protossido d'azoto non si può somministrare puro, ma con una certa percentuale di O₂, variabile dal 50 al 70% di N₂O. Somministrato puro o con debole percentuale di ossigeno provoca facilmente ipossia, visibile per la comparsa di cianosi delle mucose e del letto ungueale. L'ipossia è in rapporto al fatto che, trattandosi di un gas più solubile dell'ossigeno nel plasma, ostacola l'assunzione di ossigeno.

¹⁶² PRYOR, W. J., BUSH, D. C., Edizione italiana a cura di G. Giannelli, Roma 1975, pp.71-72.

Viene eliminato immutato dall'organismo attraverso i polmoni in breve tempo. È un gas debole, atto a produrre al massimo uno stato d'incoscienza, ma è impiegato per le sue ottime proprietà analgesiche.

Come tutti gli anestetici, provoca una depressione del S.N.C. e deprime direttamente il miocardio, determinando un aumento della frequenza cardiaca.

I segni della narcosi con protossido d'azoto hanno solo un interesse storico, perché è difficile che oggi si pratichi una narcosi esclusivamente con una miscela di ossigeno e protossido.

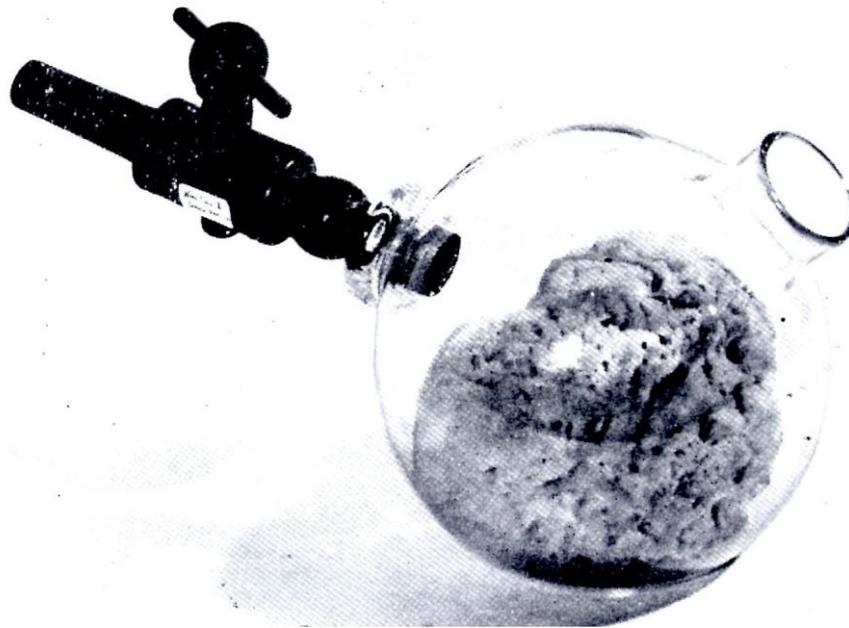
Il primo stadio è quello dell'analgesia, che viene superato rapidamente: il paziente è cosciente, con una notevole acutezza uditiva, non percepisce il dolore ed è euforico.

A questo stadio segue un secondo, detto lo stadio del delirio, per depressione corticale. Il terzo stadio è caratterizzato da respiro profondo e frequente, rigidità muscolare, cianosi, miosi, tendenza al collasso circolatorio.

L'esperienza negativa conseguente al secondo esperimento del 1845 stimolò il dott. William Thomas Green Morton a cercare un agente anestetico più potente. Il dottor Morton raccolse il suggerimento di Charles T. Jackson, suo insegnante di chimica ad Harvard, di utilizzare l'etere.

Dopo averlo sperimentato puro con successo su un cucciolo di cane, su gatti, galline e in un caso di estrazione dentaria, alla fine arrivò il grande giorno, il 16 ottobre 1846, che passerà alla Storia della Medicina come "Ether Day". L'intervento fu eseguito a Boston, al Massachusetts Hospital.

Per la seduta operatoria di quel giorno, Morton arrivò in ritardo, scusandosi e dicendo di aver trascorso la notte preparando, con l'aiuto di alcuni costruttori di strumenti medici, un inalatore, munito di una valvola, in modo da evitare il ritorno dell'espirato nell'ampolla in cui si trovava una spugna imbevuta di etere.



Bellucci, G., *Storia dell'Anestesiologia, inalatore di Morton*, p.159

L'avvenimento si svolse secondo un classico cerimoniale, che rasenta la comicità: il chirurgo Warren si rivolse irritato a Morton, dicendogli: «Signore, il vostro paziente vi attende».

Morton si avvicinò all'operando, Gilbert Abbot di 20 anni, portatore di un angioma sottomandibolare sinistro e dopo averlo tranquillizzato lo invitò a respirare profondamente nell'ampolla, che aveva costruito durante la notte.

Quando il paziente perse conoscenza, Morton ribatté a Warren: «Signore, il vostro paziente vi attende».

Il Prof. Henry Jacob Bigelov aggiunse profeticamente: «Ho visto oggi qualcosa che farà il giro del mondo». Ed effettivamente, dopo quel giorno l'etere iniziò la sua marcia trionfale in Europa, fino a quando ne fu vietato l'impiego, perché a causa della sua infiammabilità non era compatibile con la moderna chirurgia.



Bellucci, G., Dipinto di R. Hinckley "Ether Day", p.160

L'etere dietilico o solforico¹⁶³ è un liquido incolore, di odore pungente, infiammabile ed esplosivo. Non subisce modificazioni nell'organismo e viene eliminato quasi totalmente attraverso le vie respiratorie.

È un anestetico potente, capace di provocare una narcosi profonda con un buon rilassamento muscolare. Ha un ampio margine fra la concentrazione anestetica e quella tossica, per cui è l'anestetico volatile più sicuro.

Vorrei aggiungere che tutti gli anestetici volatili di nuova generazione, di cui riferisco solo il nome, alotano, etrane, sevorane, hanno dovuto confrontarsi con l'etere, che resta l'anestetico più potente, migliore e più sicuro.

¹⁶³ CIOCATTO, E., *Lezioni di anesthesiologia e Rianimazione*, raccolte da O. Zaffiri, Torino 1977, pp.84-86.

L'etere determina una stimolazione del sistema adrenosimpatico, con liberazione di adrenalina in circolo e una depressione del sistema parasimpatico, le cui conseguenze sono rappresentate da tachicardia, broncodilatazione, coronarodilatazione, aumento della secrezione salivare.

Sul sistema cardiovascolare determina una tachicardia e una ipertensione iniziale, per stimolazione simpatica. Dopo la prima mezz'ora di somministrazione determina una ipotensione progressiva, causata da riduzione della gittata cardiaca, depressione del centro vasomotorio e vasodilatazione periferica.

Ha un'azione stimolante sul centro respiratorio e sulla mucosa tracheobronchiale, ma durante l'approfondimento della narcosi vi è una progressiva diminuzione di ampiezza del respiro con un aumento della frequenza respiratoria. La depressione respiratoria compare solo tardivamente.

I farmaci anestetici possono essere somministrati, oltre che per via inalatoria, anche per via endovenosa, intramuscolare, rettale e orale.

Qualunque sia la via di introduzione, il narcotico agisce sempre selettivamente sul Sistema Nervoso Centrale.

	RESPIRAZIONE		MOVIMENTI OCULARI	PUPILLE IN ASSENZA DI PRE-MEDICAZIONE	RIFLESSI OCULARI	SECREZIONE LACRIMALE	RIFLESSI LARINGEI E FARINGEI	RISPOSTA RESPIRATORIA A INCISIONE CUTANEA	TONO MUSCOLARE
	INTER-COSTALE	DIAPHRAMMATICA							
STADIO I			CONTROLLO VOLONTARIO			NORMALE			NORMALE
STADIO 2					PALPEBRALE				
STADIO 3					CILIARE		DIGLUTIZIONE VOMITO		
I					CONGIUNTIVALE				
II					CORNEALE PUPILLARE ALLA LUCE		LARINGEO		
III									
IV									
STADIO 4									

Novelli, G. P., *Anestesia e Rianimazione, stadi dell'anestesia secondo Guédel*, p.216

Secondo la classica descrizione di Guédel¹⁶⁴ (1920), si distinguono quattro stadi progressivi della narcosi: nel primo stadio (dello stupore psichico o dell'analgia relativa) si ha perdita di coscienza.

Il secondo stadio (di eccitamento o del delirio e dell'analgia profonda) è caratterizzato da uno stato irritativo dei centri corticali.

Il terzo stadio (dell'anestesia chirurgica o del rilasciamento muscolare) rappresenta l'effettivo stadio della narcosi chirurgica ed è suddiviso in quattro piani, che corrispondono alla progressiva profondità dell'anestesia:

1° piano: dall'inizio della respirazione automatica alla cessazione dei movimenti oculari.

2° piano: dalla cessazione dei movimenti oculari all'inizio della paralisi dei muscoli intercostali.

3° piano: dall'inizio fino alla completa paralisi degli intercostali.

4° piano: dall'inizio della completa paralisi degli intercostali alla paralisi del diaframma.

Nel quarto stadio (o della paralisi respiratoria) compaiono i segni della sofferenza dei centri bulbari in seguito all'azione tossica del narcotico.

I primi due stadi rappresentano l'induzione della narcosi, cioè il periodo che arriva fino alla perdita della sensibilità dolorifica.

Gli stadi della narcosi, descritti da Guédel sono molto modificati dai farmaci e dalle tecniche attualmente in uso.

Così avviene che con l'induzione mediante una dose unica endovenosa ipnotica e non narcotica di un barbiturico si ottiene una immediata perdita della coscienza, senza che compaiano segni di eccitamento psicomotorio, pur persistendo la sensibilità dolorifica.

¹⁶⁴ NOVELLI, G. P., *Fondamenti di anestesia e Rianimazione*, Napoli 1982, pp.216-217.

La curarizzazione maschera tutti i segni della narcosi, soprattutto quelli respiratori. Per questi motivi sono state tentate altre classificazioni degli stadi della narcosi, allo scopo di renderli più aderenti alla narcosi mista:

Laycock (1953) ha classificato la narcosi in quattro stadi:

1°: Coscienza con disorientamento ed analgesia.

2°: Incoscienza, con persistenza dell'attività riflessa.

3°: Incoscienza, con depressione dei riflessi.

4°: Paralisi respiratoria.

Woobridge (1957) ha proposto di sostituire il termine di anestesia con quello di "Nothria", che indica il blocco combinato sensoriale, mentale e motorio ed ha suddiviso la *Nothria* in quattro fasi:

1°: sonno

2°: blocco del sensorio

3°: blocco motorio

4°: soppressione dei riflessi.

Ritornando al problema dell'inflammabilità¹⁶⁵ degli anestetici, oggi non si usano più l'etere etilico, l'etere divinilico, l'etere propil etilico, il cloruro di etile, il ciclopropano e l'etilene, perché è sufficiente una scintilla prodotta dal bisturi elettrico per provocare un'esplosione.

Fra un incendio e un'esplosione non vi è una differenza essenziale: un incendio diventa un'esplosione quando la combustione è tanto rapida da provocare una variazione di pressione capace di produrre onde sonore.

I vapori di etere, mescolati in determinate proporzioni con l'ossigeno, provocano, in presenza di una sorgente di accensione, una esplosione.

¹⁶⁵ WYLIE, W. D., CHURCHILL-DAVIDSON, H. C., *Anestesia clinica, edizione italiana a cura di P. Mazzoni, traduzione di G. P. Novelli, L. Sarcinelli, S. Giochetti, E. Boccaletti*, Milano 1969, pp.469-471.

Le condizioni indispensabili per il verificarsi di un'esplosione sono la presenza di una miscela esplosiva ed una scintilla di sufficiente energia, oppure una superficie abbastanza calda da provocare l'accensione.

Il protossido d'azoto non è infiammabile, però recenti ricerche hanno posto in luce il fatto che l'aggiunta del protossido d'azoto ad una miscela di gas anestetici, rende tale miscela più facilmente infiammabile.

Queste sostanze volatili o gassose fra non molto tempo faranno parte solo della Storia dell'Anestesiologia, fatta eccezione per l'anestesia del bambino piccolo, in cui, essendo spesso problematico un approccio venoso, si preferisce ricorrere all'induzione dell'anestesia con queste sostanze mediante una mascherina non nera come quelle abituali, ma colorata e spesso, secondo la disponibilità dell'ospedale e la sensibilità dell'anestesista, aromatizzate al gusto di fragola, lampone o cioccolato.

Alcuni anni fa, prima del 2000 è entrata in uso una nuova tecnica di anestesia, che ha, in un certo senso, rivoluzionato la vecchia tecnica tradizionale, che aveva impiegato più di un secolo per arrivare a livelli apprezzabili.

Un nuovo tipo di anestesia, denominato TIVA, dalle iniziali delle parole che compongono la frase: Anestesia Totalmente Intravenosa, ha messo improvvisamente da parte tutti gli anestetici gassosi e liquidi volatili, lasciando in uso solo l'ossigeno.

Questa nuova anestesia¹⁶⁶ consiste nella somministrazione endovenosa di una dose ipnotica di un nuovo farmaco (nome farmacologico "Propofol, nome commerciale Diprivan) e nel mantenere un livello di anestesia-analgesia chirurgica con lo stesso farmaco, somministrato mediante una pompa ad infusione in base al peso del paziente, e nella somministrazione

¹⁶⁶ HOGUE Jr, C. W., BOWDLE, T. A., O' LEARY, C., DUNCAL, F. D., MIGUEL, R., PITTS, M., STREISAND, J., KIRVASSILIS, G., JAMERSON, B., McNEAL, S., BATHENORST, R., *Una valutazione multicentrica di anestesia endovenosa totale con Remifentanil e Propofol, Per la chirurgia ospedaliera elettiva*, Anestesia & Analgesia agosto 1996, vol.83 n° 2, pp.279-285.

di un nuovo analgesico di sintesi, Remifentanil, che ha una azione antidolorifica più potente rispetto alla morfina.

Gli altri farmaci e le altre misure sono identici alla precedente tecnica anestesiológica, quindi preanestesia, farmaci miorilassanti, intubazione orotracheale e ventilazione meccanica.

Questa anestesia ha risolto il problema dell'inquinamento ambientale dovuto ai gas ed anestetici liquidi volatili, erogati attraverso un vaporizzatore collegato all'apparecchio di anestesia.

Questo inquinamento esponeva cronicamente l'anestesista e tutto il personale di sala operatoria al rischio di dosi cumulative di sostanze tossiche¹⁶⁷, che secondo varie indagini erano causa di sintomi di insufficienza epatica, astenia, cefalea, indebolimento della memoria, gastrite, insonnia, crisi depressive, nevralgie e aborto.

I risultati di queste indagini non fanno altro che confermare quanto era già stato reso noto dalla stampa medica specializzata russa, svedese, americana e inglese, che cioè l'esposizione cronica agli anestetici volatili sottopone al rischio costituito dalla metabolizzazione degli anestetici con formazione e liberazione di sostanze ad elevata tossicità per organi essenziali, quali il fegato e il rene.

Già da tempo si era cercato di risolvere il problema, convogliando i gas in uscita dal circuito mediante un tubo corrugato, collegato ad un aspiratore situato nella parte posteriore del ventilatore, dal quale partiva un altro tubo, che convogliava all'esterno i gas, che indubbiamente non erano più tossici rispetto allo smog o ai fumi di scarico delle auto.

La nuova anestesia ha risolto molti di questi problemi, però non è indicata per tutti i pazienti, perché ritengo che si debba evitare nel bambino piccolo, per non esporlo ad una sensibilizzazione allergica a quei farmaci.

¹⁶⁷ CIOCATTO, E., *Lezioni di anesthesiologia e Rianimazione, raccolte da O. Zaffiri*, Torino 1977, pp.119-123.

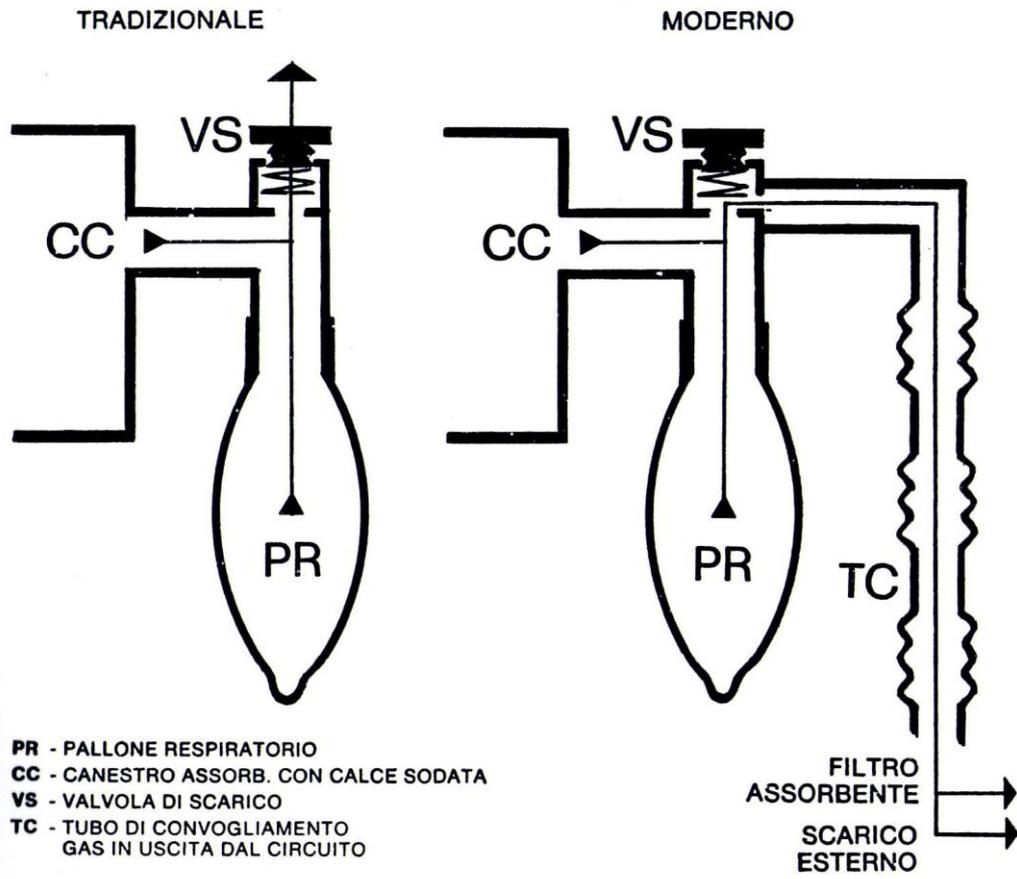
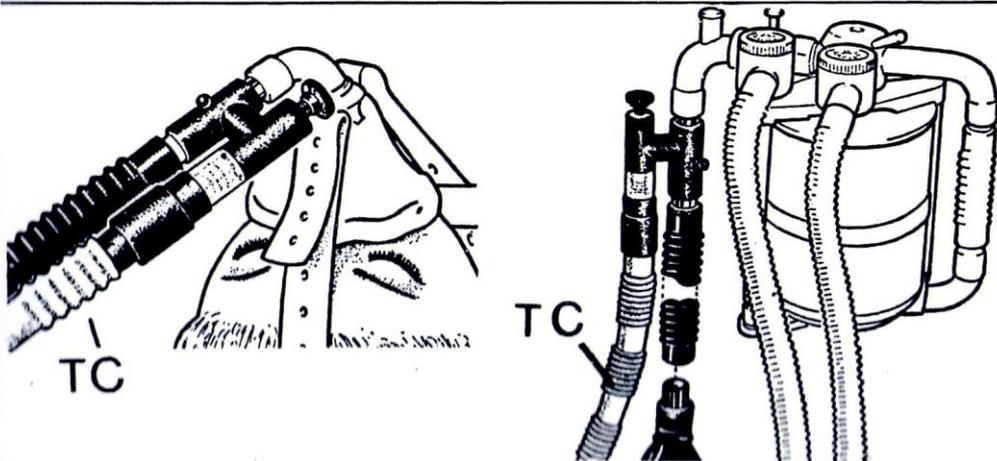


Fig. 18: Sistema di scarico dei gas in eccesso nel circuito di anestesia.



Ciocatto, E., *Lezioni di Anestesia e Rianimazione, sistema di scarico dei gas in eccesso nel circuito di anestesia*, p.121.

Fra gli anestetici gassosi o liquidi volatili che non hanno più una indicazione clinica a causa della loro infiammabilità, vi è l'etilene, che io, andando per esclusione, ritengo uno dei gas presenti nell'*adyton* del tempio di Apollo a Delfi.

L'etilene è un idrocarburo insaturo gassoso, incolore, non irritante e con odore dolciastro¹⁶⁸. Ha una potenza di poco superiore a quella del protossido d'azoto. Con una elevata concentrazione riesce a provocare l'incoscienza, mentre per ottenere analgesia è sufficiente una miscela del 20-40% di etilene con ossigeno; per produrre anestesia occorre arrivare all'80-90%.

Rispetto al protossido d'azoto ha una maggiore rapidità di induzione ed un maggiore rilasciamento muscolare. Viene eliminato quasi completamente per via respiratoria, mentre una piccola percentuale è eliminata per via cutanea. È notevole l'incidenza di nausea e vomito post operatorio.

L'etilene fu introdotto per la prima volta a Chicago da Luckhardt e Carter nel 1923. Un'indagine clinica completa fu eseguita da Isabella Herb nel 1924 a Chicago, ma dopo tre anni fu escluso dall'uso clinico.

In una statistica relativa agli Stati Uniti si è visto che su circa 200.000 anestesie con etilene, si sono avuti cinque casi di morte in sala operatoria e tre nel periodo post-operatorio, tutti attribuibili all'agente anestetico. Dalla stessa statistica risulta che vi sono state tre esplosioni non fatali.

È arrivato il momento di parlare della morte di una Pizia e cercare di metterla in relazione con il gas, che agiva sul suo stato mentale.

¹⁶⁸ WYLIE, W. D., CHURCHILL-DAVIDSON, H. C., *Anestesia clinica, edizione italiana a cura di P. Mazzoni, traduzione di G. P. Novelli, L. Sarcinelli, S. Giochetti, E. Boccaletti*, Milano 1969, pp.267-269.

Plutarco, nel *De defectu oraculorum*¹⁶⁹ ci fornisce una descrizione completa dell'intero episodio:

«Erano arrivati dall'estero degli inviati per consultare l'Oracolo; a quanto pare, la vittima era rimasta immobile e impassibile sotto le prime aspersioni, e solo dopo molto tempo, poiché i sacerdoti per non far brutta figura continuavano con le libagioni, inzuppata d'acqua e quasi affogata, finì per cedere.

Cosa accadde, allora, alla Pizia? Scese nel penetrante profetico, si dice, riluttante, controvoglia; e subito, fin dalle prime risposte, risultò chiaro, dal tono aspro della sua voce, che non si era ancora ripresa, posseduta da una ispirazione muta e maligna, come nave sbattuta dalle onde. Alla fine, completamente sconvolta, si lanciò verso l'uscita con un grido assurdo, spaventoso, e cadde a terra.

I consultanti allora fuggirono, e insieme a loro anche il profeta Nicandro e tutti i sacerdoti presenti. Dopo un po' ritornarono e la sollevarono da terra ancora senza conoscenza: ma non sopravvisse che pochi giorni. È per questo che sorvegliano la Pizia perché mantenga il suo corpo puro da contatti sessuali e trascorra la vita in solitudine, senza alcun rapporto con gli estranei; ed è per questa ragione che prima di consultare l'oracolo osservano i segni della volontà divina, nella convinzione che il dio sappia bene quando la profetessa si trova in quella disposizione che le permetta di ricevere l'entusiasmo senza danno».

Ai fini di questa tesi è doveroso ricordare l'inizio del capitolo precedente: *«Io credo che neppure l'esalazione sia sempre uguale, ma che abbia invece periodi di diminuzione e poi di nuovo periodi di maggior vigore».*

Bisogna ricordare che la Pizia (pag. 68) nei giorni che precedevano la consultazione doveva mantenere una purezza di corpo, che non si riferiva solo all'astinenza sessuale, ma anche al digiuno. Io penso che la mancata

¹⁶⁹ PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, 50,C; 51, B-C, introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di M. Cavalli, Milano 1983, pp.129-132.

osservazione di quest'ultima norma sia stata la causa della sua morte, associata ad un momento in cui la fuoriuscita di gas era aumentata.

L'*adyton* in cui la Pizia dava i suoi responsi non era completamente chiuso, c'era un certo grado di circolazione d'aria, che in parte diluiva il gas che usciva dal *chasma*, per cui è pensabile che non si arrivasse mai, o quasi mai, ad una perdita totale di coscienza, come avviene durante una anestesia generale.

Plutarco, però, ci ricorda che il flusso non era sempre uguale e che talvolta aumentava e la Pizia avvertiva questo malessere e talvolta ne era cosciente. La Pizia fu costretta a scendere nell'*adyton*, perché erano arrivati degli inviati importanti, ai quali non si poteva dire di no.

La sacerdotessa era riluttante, nervosa, e probabilmente non aveva seguito la consueta preparazione.

Un flusso di gas aumentato, lo stomaco pieno e un probabile stato iniziale di incoscienza possono aver determinato una complicanza molto grave che si può verificare nel corso di un'anestesia d'urgenza: una inalazione di materiale gastrico con conseguente broncopolmonite *ab ingestis*, che prende il nome di sindrome di Mendelson¹⁷⁰, dal nome del primo studioso che la osservò nel 1946.

La sindrome di Mendelson viene definita da Vourch (1975) come un quadro di insufficienza respiratoria con dispnea, cianosi, tachicardia, seguita da un edema polmonare acuto, che insorge dopo un periodo di latenza variabile. L'insufficienza respiratoria è dovuta all'azione lesiva dell'acido cloridrico del succo gastrico sul parenchima polmonare.

Oggi vi è la tendenza ad inquadrare questa sindrome nella comune denominazione di A.R.D.S. «Acute Respiratory Distress Sindrome» dell'adulto.

¹⁷⁰ BELLUCCI, G., BLASETTI, A., PROSPERINI, M., *Sindrome di Mendelson*, in *Trattato enciclopedico di Anestesia, Rianimazione e terapia intensiva*, diretto da G. Bellucci, G. Damia, A. Gasparetto, III volume, 46, Padova 1987, pp.1-8.

Sulla patogenesi dell'edema polmonare sono state avanzate alcune teorie, fra le quali quella dell'origine riflessa (Cameron 1973): il succo gastrico agirebbe sulla parete bronchiale e bronchiolo alveolare, stimolando le terminazioni vagali intrapolmonari.

Il succo gastrico ha, indubbiamente, un'azione citostatica sull'epitelio bronchiale, bronchiolare e sull'endotelio dei capillari perialveolari, oltreché di estesa distruzione del surfactant.

In seguito a tali azioni si verificherebbe iperemia congestizia ed aumento della permeabilità cellulare, fino all'istaurarsi del quadro di edema generalizzato.

Da un punto di vista anatomo-patologico, macroscopicamente all'apertura del torace i polmoni non si collassano, sono turgidi, congesti, edematosi, con aree necrotiche; la pleura può essere anch'essa edematosa ed imbibita. Il peso del polmone è nettamente aumentato. Alla sezione fuoriesce liquido sieroso rosato e il parenchima appare cosparso di zone nodulari violacee o grigiastre.

Non è infrequente il reperto autoptico della presenza di piccole emorragie subepicardiche.

Microscopicamente l'elemento caratteristico è una alveolo-capillarite diffusa: la mucosa bronchiale e bronchiolare presenta numerose zone di desquamazione con marcata reazione essudativa.

È notevole la congestione capillare, mentre si verifica un vero e proprio distacco dell'endotelio vascolare dalla membrana basale.

Queste lesioni sono state classicamente attribuite all'azione irritante dell'acido cloridrico sulle strutture polmonari.

Precocemente (entro quattro ore) si forma fibrina nella cavità alveolare e alla quarantottesima ora possono comparire membrane ialine.

In terza giornata si può verificare una regressione della sintomatologia, rigenerazione dell'epitelio bronchiale e regressione della flogosi. Non disponiamo di dati recenti: la statistica di Evan e Gray (1959) fa ascendere a

poco più del 10% dei decessi da anestesia la inalazione di materiale gastrico.

I settori più colpiti sono quelli delle urgenze, soprattutto ostetriche, della chirurgia dell'apparato digerente e della chirurgia pediatrica.

L'accidentale inalazione, nella maggior parte dei casi è seguita da tachipnea con subcianosi o cianosi, tosse, edema polmonare, laringo e broncospasmo e rialzo termico.

Dopo un periodo di remissione si può mettere in evidenza uno stato ansioso, sforzo nel parlare, turgore delle vene del collo, subcianosi.

La sindrome di Mendelson è una patologia rara, ma assai temibile.

Pur potendosi manifestare in diversi settori della medicina d'urgenza (stati comatosi, sindromi neurologiche), acquista fondamentale importanza nell'anestesia e soprattutto nell'anestesia d'urgenza.

L'inalazione può verificarsi sia nella fase dell'induzione che durante il mantenimento o il risveglio.

È necessario il digiuno preoperatorio e uno svuotamento del contenuto gastrico mediante sonde gastriche, tenendo presente che queste non danno un'assoluta garanzia di un totale svuotamento, poiché sono inadatte all'aspirazione di materiale grossolano.

Non abbiamo la certezza che a Delfi le cose siano andate proprio così. Con molta probabilità non si conosceranno mai i motivi della morte della Pizia, anche se queste deduzioni si avvicinano molto alla realtà.

Indubbiamente sono stati fatti notevoli progressi rispetto ad un passato recente e remoto, nel quale gli stati di trance della Pizia venivano attribuiti dagli storici delle religioni ad una possessione da parte della divinità, mentre ora sembra che non si possa escludere un'azione di vere e proprie sostanze anestetiche, che influivano sullo stato di coscienza e sulla mente della sacerdotessa.

Rileggendo il passo di Lucano (pp. 71-73), si ha l'impressione, non tanto di una sacerdotessa invasata dal dio, quanto di una persona che si sia alzata improvvisamente da un tavolo operatorio, ed abbia cominciato a correre, immemore e con lo sguardo perso nel vuoto.

CONCLUSIONI

L'oracolo di Delfi andò incontro ad un progressivo e rapido declino, probabilmente, come ritiene il professor De Boer, a causa di una occlusione delle fessure, attraverso le quali passava il gas, in seguito ad azioni sismiche, delle quali aveva avuto sentore anche Plutarco in un passo del *“De defectu oraculorum”*¹⁷¹:

«Io sostengo che il dio non c'entra con la scomparsa degli oracoli e dei santuari. Secondo me succede come per molte altre cose, che il dio ha creato per noi e mette a nostra disposizione: in alcune di queste è la natura ad instillare rovina e annientamento. O meglio, poiché la materia è per se stessa annientamento, accade sovente che essa svanisca e si decomponga ciò che era stato creato da una causa superiore... Ed è questo che bisogna pensare anche dell'afflato profetico: il suo potere non è eterno e neppure immune da vecchiaia, bensì soggetto a mutamenti.

È logico, ad esempio, che piogge torrenziali possano estinguerlo e che i fulmini lo disperdano; ma è soprattutto quando la terra subisce dei terremoti, per cui avvengono crolli e rivolgimenti nelle sue viscere, che le esalazioni mutano luogo o si estinguono completamente».

Questa fu la causa occasionale di un tramonto legato essenzialmente alla vittoria di Filippo II di Macedonia a Cheronea (338 a.C.) contro Ateniesi e Tebani, schierati contro la Macedonia e all'assoggettamento di tutta la Grecia alla potenza macedone, che esercitò la sua influenza anche sul santuario e sull'oracolo¹⁷².

¹⁷¹ PLUTARCO, *De defectu oraculorum*, 9; 44, introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di M. Cavalli, Milano 1983, pp.70-71; p.121.

¹⁷² SCHNEIDER, E. E., FERRAZZOLI, A. F., *Delfi, passato e presente*, Roma 2009, pp.15-17.

Non essendoci più guerre, diminuiva anche la necessità di consultare l'oracolo.

Nel 279 a.C. i Galati cercarono di saccheggiare il santuario sotto la guida di Brenno, ma furono respinti dalla Lega Etolica,

Alla Macedonia subentrò il controllo di Roma: dopo la battaglia di Cinocefale (197 a.C.), nel corso delle Feste Istmie del 196 a.C. il generale T. Quinzio Flaminio proclamò l'autonomia dei Greci, fino ad allora soggetti alla Macedonia.

Nel 168 a.C. Emilio Paolo sconfisse a Pidna Perseo, l'ultimo re di Macedonia e nel 146 a.C. la Grecia divenne provincia romana.

Delfi fu proclamata indipendente, ma Roma esercitò un'influenza stabile sul santuario, il quale nel corso del I secolo a.C. subì alcuni saccheggi, fra cui quello del console romano Silla, che nell'86 a.C. per coprire i costi della guerra contro Mitridate, re del Ponto, si impossessò di tutte le offerte in metallo prezioso.

In seguito, Nerone visitò Delfi nel 67 d.C. e fece asportare molti tesori contenuti nel santuario, in particolare le statue di bronzo, destinate ad adornare la Domus Aurea.

«Egli stesso diede alla Pizia, come segno di gratitudine per aver vaticinato degli oracoli secondo il suo intendimento, quattrocentomila sesterzi, recuperati poi da Galba. Tuttavia ad Apollo, sia perché l'imperatore si fosse sdegnato per alcune parole fastidiose pronunciate dalla divinità o perché egli fosse stato colto da un impeto di follia, tolse il territorio di Cirra e lo diede ai soldati; abolì inoltre l'oracolo e uccise alcuni uomini facendoli gettare nella cavità dalla quale esalava il soffio sacro»¹⁷³.

¹⁷³ CASSIO DIONE, *Storia romana*, LXIII, 14,2, introduzione di M. Sordi, traduzione di A. Stroppa, note di A. Galimberti, Milano 1999, pp.532-533.

Il santuario negli anni successivi fu oggetto di restauri da parte di Domiziano (90 d.C.) e Adriano (125 d.C.), ma la crisi era ormai imminente e nel corso del III secolo l'Anfizionia, ormai priva del suo ruolo politico, scomparve.

Giorgio Seferis, Premio Nobel per la Letteratura nel 1963, in un suo saggio¹⁷⁴ riferisce l'ultimo oracolo fornito dalla Pizia ai messi dell'Imperatore Giuliano l'Apostata nel 360 d.C.:

*«Dite al Sovrano che a terra è crollato lo splendido tempio.
Febo non ha più casa, non ha più il profetico alloro,
né più la garrula fonte. Anche l'acqua canora s'è spenta».*

Il poeta chiarisce in una nota (pag. 250) che questi versi non sono gli originali, ormai perduti, ma sono quelli riportati dal cronografo bizantino Giorgio Cedreno, vissuto nell'XI secolo.

«Ma anche se l'oracolo sembra scrivere da sé l'ultima pagina della sua storia e scendere volontariamente nella tomba, i teorici della nuova religione ritengono che mettesse il conto di spendere, per combatterlo, inchiostro e pensiero.

E lo strano si è che non attendono a dimostrare che vaticini siffatti sono imprese da ciarlatani. Riconoscono la potenza oracolare di Delfi; solo che tali cose, per loro, sono opere di Satana e delle potenze delle tenebre, e Apollo un'incarnazione del diavolo.

Qui nella Focide, oltre il monastero di S. Luca, un Onnipotente a mosaico, sulla soglia della porta Ovest, mostra la scritta:

¹⁷⁴ SEFERIS, G., *Le parole e i marmi*, Milano 1965, p.176.

“Ἐγὼ εἶμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου ὃ ἀκολουθῶν ἐμοὶ οὐ μὴ περιπατήσει ἐν τῷ σκότει” (*Io sono la luce del mondo e chi mi segue non camminerà nella tenebra*). *La natura non tollera vuoti*».

[Giovanni, 8, 12]

Giuliano morì nel 363 dopo due anni di regno combattendo valorosamente contro i Persiani di Sapore II¹⁷⁵.

Con lui morirono il filosofo neoplatonico e il Paganesimo. Anche il Campidoglio perse il suo diritto come sede in cui venivano incoronati gli Imperatori e il Senato romano fu privato di questa prerogativa.

Dopo la morte di Giuliano gli Imperatori verranno consacrati in S. Pietro dal Papa.

Fu memorabile la notte di Natale dell'anno 800 l'incoronazione di Carlo Magno¹⁷⁶, il quale ricevette da Papa Leone III una sacra unzione alla maniera dei re d'Israele.

«Per la promozione ad Imperatore, Carlo Magno avrebbe potuto fare a meno del Papa, solo se fosse stato in grado di ottenere quel titolo da Costantinopoli, che si considerava l'unica depositaria della tradizione imperiale dell'antica Roma; ma questo era impossibile, data la scarsa reputazione di cui godevano a Bisanzio i sovrani dell'Occidente, considerati ancora semi barbari.

Le reazioni agli avvenimenti romani della notte di Natale, infatti, oscillarono fra ostilità e derisione: lo si vede dalla Cronografia della principessa bizantina Teofane, che ci presenta il nuovo imperatore “unto dalla testa ai piedi”».

Dovranno passare quasi mille anni prima di assistere ad una nuova incoronazione in Campidoglio.

¹⁷⁵ BONAMENTE, G., *Giuliano l'Apostata e il breviario di Eutropio*, Roma 1986, pp.102-105.

¹⁷⁶ VITOLO, G., *Medioevo: i caratteri originali di un'età di transizione*, Milano 2000, p.135.

Negli anni che seguirono al 1300 le idee sulla dignità imperiale mutarono in fretta.

Il pensiero politico di Dante fu teorizzato nel *De Monarchia*¹⁷⁷. Dante «...vedeva alla guida della cristianità due supreme autorità tra loro uguali e indipendenti, il Papa e l'Imperatore, che come due Soli avrebbero dovuto guidare gli uomini, rispettivamente verso la salvezza eterna e la felicità terrena; l'imperatore avrebbe dovuto avere verso il Pontefice solo un atteggiamento di filiale devozione, ma non di subordinazione».

A queste idee si sostituirono le teorie sulla sovranità popolare di Marsilio da Padova, docente universitario alla Sorbona.

Nel suo trattato di teoria politica¹⁷⁸, il *Defensor pacis* Marsilio espresse il concetto di un nuovo tipo di potere, che pur derivato da Dio, poggiava sul consenso del popolo e proponeva, inoltre, che i vescovi venissero eletti da assemblee popolari e che la massima autorità ecclesiastica fosse non più il papato, ma il Concilio.

«Ludovico IV il Bavaro, dopo la morte di Enrico VII si fece incoronare re di Germania nel 1322 senza chiedere alcuna ratifica pontificia.

Il Papa Giovanni XXII, lo scomunicò, ma Ludovico rispose accusandolo di abuso di potere, in quanto usurpava funzioni temporali che non gli competevano.

Ludovico il Bavaro nel gennaio 1327 si fece incoronare imperatore a Roma in Campidoglio, non da un vescovo emissario del Papa, ma dal senatore della città, quello Sciarra Colonna che aveva insultato Bonifacio VIII, quando fu catturato ad Anagni dai francesi».

Dopo la morte di Giuliano (363 d.C.) il Cristianesimo divenne nuovamente religione di Stato, ma per il Paganesimo il peggio doveva

¹⁷⁷ VITOLO, G., *Medioevo: i caratteri originali di un'età di transizione*, Milano 2000, p.395.

¹⁷⁸ CARDINI, F., MONTESANO, M., *Storia medievale*, Firenze 2006, pp.359-361.

ancora arrivare: Teodosio I¹⁷⁹ il 24 febbraio 391 d.C. mise al bando qualsiasi sacrificio, pubblico o privato e vietò l'accesso ai templi e ai santuari. Il 16 giugno dello stesso anno estese le disposizioni precedenti anche all'Egitto.

Sotto l'effetto della persecuzione molte case divennero luoghi di culto, dove i pagani si riunivano per adorare i loro dèi.

Con il terzo editto del 391 la persecuzione si intensificò e molti si sentirono autorizzati ad iniziare la distruzione degli edifici pagani.

Il quarto editto fu emanato l'8 novembre 392. Esso prevedeva la pena di morte per chi effettuava sacrifici e pratiche divinatorie, la confisca delle abitazioni dove si svolgevano i riti, multe pesanti per i decurioni che non applicavano la legge e infine la proibizione di libagioni, altari, offerte votive.

Con la chiusura dei templi e dei santuari furono annullati i Giochi Panellenici che si svolgevano periodicamente sotto il patrocinio di una divinità, i Giochi Olimpici, i Nemei, gli Istmici e i Pitici.

Solo le Olimpiadi saranno nuovamente istituite nel 1896 nel segno di una fratellanza fra i popoli, anche se talvolta saranno sconvolte da stragi, violenza, odio e fanatismo politico e religioso all'interno e all'esterno del villaggio olimpico, contrariamente alla tregua che, in tempi antichi, sospendeva tutte le guerre in concomitanza con i giochi Panellenici.

Oggi Delfi continua ad essere un luogo di pellegrinaggio da parte di numerosi turisti:

« Il santuario era affollato anche nell'antichità, anche allora c'era un "turismo" religioso che faceva arricciare il naso ai visitatori più colti e preparati; ma le masse di oggi sono animate da una curiosità frivola, e in ultima

¹⁷⁹ LEPPIN, H., *Teodosio il grande*, Roma 2008, pp.200-215.

*analisi inconsapevole, che è la grottesca antitesi della fede popolare di un tempo*¹⁸⁰».

Non si respira più quell'aura sacra che faceva di Delfi il luogo più frequentato dell'antichità. Le due forze che l'avevano creato, geologia e religione, contribuirono al suo declino. L'attività sismica causò l'occlusione delle fessure e una nuova religione, il Cristianesimo, chiuse i templi dell'antico Pantheon ellenico.

Dante¹⁸¹ nel XXVI canto dell'Inferno fa dire ad Ulisse:

*«Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e canoscenza».*

La conoscenza spesso, però, determina la fine di un'illusione, di un sogno e addirittura di una credenza religiosa.

Le nuove scoperte, se da un lato confermano le intuizioni di Plutarco, dall'altro conferiscono storicità alla figura della Pizia, ma le tolgono la parte più bella, tutta la simbologia mitica.

E così anche la Pizia sarà solo un ricordo di altri tempi: secondo le antiche idee religiose, posseduta dalla divinità che le ispirava l'afflato profetico; secondo le ricerche più recenti, in preda ad un gas anestetico che ne sconvolgeva la mente.

In base alla testimonianza di Plutarco si può affermare senza ombra di dubbio che la Pizia, ma sarebbe più opportuno dire le Pizie, perché erano tante le sacerdotesse che si alternavano nell'adyton del tempio di Apollo,

¹⁸⁰ ZANETTO, G., *Entra di buon mattino nei porti: un viaggio all'origine della nostra storia*, Milano 2012, p.24.

¹⁸¹ DANTE, *Divina Commedia, Inferno, XXVI, vv. 118-120*, in *Dante, Tutte le opere, introduzione di I. Borzi, commenti a cura di G. Fallani, N. Maggi e S. Zennaro*, Milano 1993, p.185.

siano state le prime persone ad assumere, sia pure involontariamente, ma ripetutamente, sostanze anestetiche che influivano sul loro stato di coscienza, molto tempo prima della data canonica dell' *"Ether Day"* del 16 Ottobre 1846.

Una volta un mio piccolo paziente, al risveglio dopo un intervento di tonsillectomia con anestesia indotta con alotano, un anestetico volatile con azione simile a quello dell'etere e dell'etilene, mi disse: « Ho ancora in bocca il sapore del gelato che mi hai fatto sognare».

Voglio concludere questa tesi con il pensiero rivolto alla Pizia, sperando che lei, aldilà degli interessi della classe sacerdotale di Delfi, fosse l'unica a sognare una vita migliore per tutti quei pellegrini che, arrivati a Delfi dopo viaggi disagiati ed interminabili, si aspettavano dalla sua voce un segno del favore del dio.

BIBLIOGRAFIA

- ADRIANI, J., *Farmacologia degli anestetici*, Roma 1978.
- AMANDRY, P., *La mantique Apollinienne à Delphes, (bibliothèque des écoles franchises di Athène et de Rome, fasc. 170)*, Paris 1950, pp. 219-220.
- BARRAL Y ALTET, X., *Storia universale dell'arte, 2, L'Antichità classica, Grecia, Roma e il mondo mediterraneo, traduzione di M. B. Greco, L. Pepe, (edizione originale Historia Universal del Arte, Barcellona 1985-1988)*, Novara 1989-2000.
- BEJOR, G., CASTOLDI, M., LAMBRUGO, C., *Arte greca dal decimo al primo secolo a.C.*, Milano 2008.
- BELLUCCI, G., BLASETTI, A., PROSPERINI, M., *Sindrome di Mendelson, in Trattato enciclopedico di Anestesia, Rianimazione e terapia intensiva, diretto da G. Bellucci, G. Damia, A. Gasparetto, III volume, 46*, Padova 1987, pp.1-8.
- BELLUCCI, G., *Storia dell'Anestesiologia*, Padova 1982.
- BENGTSON, M., *L'antica Grecia, dalle origini all'Ellenismo, traduzione di C. Tommasi*, Bologna 1989.
- BERTINI, I., LUCHINAT, C., MANI, F., *Chimica*, Milano 2011.
- BONAMENTE, G., *Giuliano l'Apostata e il breviario di Eutropio*, Roma 1986.
- BONICA; J. J., *Il dolore, diagnosi, prognosi, terapia. Edizione italiana a cura di O. Galletta*, Roma 1992.

- BOURGUET, E., *Le rovine di Delfi*, Parigi 1914, p.249.
- BOZZA MARRUBINI, M., GHEZZI LAURENZI, R., UCCELLI, P., *Intossicazioni acute: meccanismi, diagnosi e terapia*, Milano 1987.
- BRELICH, A., *I Greci e gli dei, a cura di V. Lanternari e M. Massenzio*, Napoli 1985, pp.89-96.
- BRELICH, A., *Introduzione alla Storia delle religioni*, Roma 2006.
- BRELICH, A., *Mitologia, Politeismo, Magia, e altri studi di storia delle religioni (1956-1977), a cura di P. Xella*, Napoli 2002.
- BRIZZI, G., *Storia di Roma, dalle origini ad Azio*, Bologna 1997.
- CAMBIER, J., MASSON, M., *Compendio di Neurologia, traduzione di F. Visentini*, Torino-Parigi 1974.
- CAMILLA, G., CENTINI, M., *Sciamanismo e stregoneria*, Torino 2006.
- CAMPAGNARI, N., *Oreste, immagini di un discusso eroe del passato*, Firenze 2003, pp. 13-18.
- CARDINI, F., MONTESANO, M., *Storia medievale*, Firenze 2006.
- CARPI, W., VIDALE, M., *La civiltà greca*, Roma 2000.
- CERCHIAI, L. JANNELLI, L. LONGO, F., *Città greche della Magna Grecia e della Sicilia*, Verona 2007.
- CERINOTTI, A., *Atlante dei miti dell'antica Grecia e di Roma antica*, Verona 1998.
- CHARBONNEAUX, J., MARTIN, R., VILLARD, F., fig. n° 229, *Grecia, l'età classica dal V al III secolo a.C.*, Milano 2005.

CIOCATTO, E., *Lezioni di anestesiologia e Rianimazione, raccolte da O. Zaffiri*, Torino 1977.

COURBY, F., *Fouilles de Delphes II, Topographie et architecture I, la terrasse du temple*, Paris 1915, pp. 92-110.

COURBY, F., *Fouilles de Delphes, la terrasse du temple, tome II*, Paris 1927, pag. 66.

COURCELLE, P., *Conosci te stesso, da Socrate a San Bernardo, presentazione di G. Reale, introduzione e traduzione di F. Filippi*, Milano 2010.

DANTE, *Divina Commedia, Inferno, XXVI, in Dante, Tutte le opere, introduzione di I. Borzi, commenti a cura di G. Fallani, N. Maggi e S. Zennaro*, Milano 1993.

DANTE, *Divina Commedia, Purgatorio, XXII, vv. 64-73, in DANTE, Tutte le opere, introduzione di I. Borzi, commento a cura di G. Fallani, N. Maggi e S. Zennaro*, Roma 1993.

DE BOER, J. Z., HALE, J. R., CHANTON, J., *New evidence for the geological origins of the ancient Delphic oracle (Greece), in «Geology», 29, n° 8, pp. 707-711, 2001.*

DE FILIPPIS CAPPALÀ, C., *Il culto di Asclepio da Epidauro a Roma : medicina del tempio e medicina scientifica*, Torino 1993, pag. 272.

DEL CORNO, D. e L., *Nella terra del mito; viaggiare in Grecia con dèi, eroi e poeti*, Milano 2002.

DEL CORNO, D., *Introduzione ai dialoghi delfici*, Milano 1983.

DELCOURT, M., *L'Oracolo di Delfi*, traduzione di L. Cosso, Genova 1998.

DEVOTO, G., *Geologia applicata all'archeologia*, Roma 1985

DURANDO, F., BORGHI, G., *I luoghi della colonizzazione greca in Occidente*, in F. BOURBON, F. DURANDO, (a cura di), *I Greci in Italia, civiltà e arte della Magna Grecia*, Udine 2004.

DURANDO, F., *Le Grandi Civiltà del Passato, Antica Grecia, l'alba dell'Occidente*, Vercelli 2004.

ETIOPE, G., PAPTAEODOROU, G., CHRISTODOULOU, D., GERAGA, M., FAVALI, P., *The geological links of the ancient Delphic Oracle (Greece): a reappraisal of natural gas occurrence and origin*, *Geology*, October 2006, v.34, n° 10, pp. 821-824.

FAVOLE, P., *Il santuario di Delfi*, in H. C. LINDINGER (a cura di), *Il trionfo della fede, i 100 monumenti che hanno fatto la civiltà dell'uomo*, Milano 1978.

FERRARESE CERUTI, M. L., GERMANÀ, F., *Una deposizione in grotta della cultura di Bonnanaro*, *Quaderni della Soprintendenza ai beni archeologici per le province di Sassari e Nuoro*, 6. Sassari 1978.

FERRI, S., *La Sibilla, saggio sulla religione popolare greca*, Pisa 1915.

FILORAMO, G., MASSENZIO, M., RAVERI, M., SCARPI, P., *Manuale di storia delle religioni*, Roma- Bari 2007.

FINLEY, M. I., LEPORE, E., *Le colonie degli antichi e dei moderni*, Roma 2000.

FINLEY, M. I., *Storia della Sicilia antica, traduzione di L. Biocca Marghieri, (edizione originale A History of Sicily, ancient Sicily to the Arab Conquest, London 1968), Roma-Bari 2003.*

FONTENROSE, J., *The Delphic Oracle, its responses and operations: Berkeley, California, University of California Press, 1981.*

FORNACIARI, G., GIUFFRÀ, V., *Lezioni di paleopatologia, Genova 2009.*

FUSTEL DE COULANGES, N. D., *La città antica, traduzione di G. Perrotta, Firenze 1972.*

GANONG, W. F., *Fisiologia medica, a cura di G. Stella, Padova 1971.*

GIARDINA, A., *Perimetri, in A. GIARDINA (a cura di), Roma Antica, Milano 2000, pp. 23-24.*

GIULIANI, A., *La città e l'oracolo, i rapporti fra Atene e Delfi in età arcaica e classica, Milano 2001.*

GRECO, E., *Archeologia della Magna Grecia, Milano 2005.*

GRIMAL, P., *Mitologia: dei, eroi, temi leggendari. Genealogie. Fonti letterarie a cura di C. Cordié con prefazione di C. Picard, Brescia 1990.*

HALE, J. R., DE BOER, J. Z., CHANTON, J. P., SPILLER, H. A., *L'Oracolo di Delfi tra mito e realtà, Le scienze, 421, settembre 2003, pp. 69-75.*

HIGGINS, M. D., HIGGINS, R., *A geological companion to Greece and the Aegean, Cornell University Press 1996.*

HOGUE Jr, C. W., BOWDLE, T. A., O' LEARY, C., DUNCAL, F. D., MIGUEL, R., PITTS, M., STREISAND, J., KIRVASSILIS, G., JAMERSON, B., McNEAL, S., BATHENORST, R., *Una valutazione multicentrica di anestesia endovenosa totale con Remifentanil e Propofol, Per la chirurgia ospedaliera elettiva, Anestesia & Analgesia* agosto 1996, vol.83 n° 2, pp.279-285.

KANE, K., TAUB, A., *A history of local electrical analyses*, Pain, 11, 125, 1976.

KARABATEA, M., *Mitologia greca, dèi ed eroi, Iliade, Odissea, traduzione di I. Simiakaki*, Atene 2000, pp. 111-113.

LEPPIN, H., *Teodosio il grande*, Roma 2008.

MADDOLI, G., *I culti delle città italiote*, in G. PUGLIESE CARRATELLI, (a cura di), *Magna Grecia, vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, Milano 1988, pp.149-158.

MANFREDI, V. M., *Akropolis, la grande epopea di Atene*, Milano 2000.

MELETZIS, S., PAPADAKIS, E., *Delfi, Il recinto sacro ed il museo, traduzione di G. Kumaris*, München- Zürich 1970.

NOVELLI, G. P., *Fondamenti di anestesia e Rianimazione*, Napoli 1982.

OPPÉ, A. P., *The chasm at Delphi, journal of Hellenic studies*, 24, 1904, 214.

PARRA, M. C., *Dal Santuario di Afrodite a Punta Stilo, guardando alla città e al territorio, dopo oltre un decennio di ricerche*, in M. C. PARRA-A. FACELLA (a cura di), *Kaulonìa, Caulonia, Stilida (e oltre), III. Indagini topografiche nel territorio*, Pisa 2011, pp.3-44.

- PETRAKOS, V., *Delfi, traduzione di E. Vacalopulu*, Atene 1997.
- PICCARDI, L., *Delfi, una scoperta italiana*, *Le Scienze* 423, novembre 2003.
- PICCARDI, L., MASSE, W. B., *Myth and Geology*, London 2007.
- PICCARDI, L., MONTI, C., VASELLI, O., TASSI, F., PAPANASTASSIOU, K. G., PAPANASTASSIOU, D., Scent of a myth: tectonics, geochemistry and geomytology at Delphi (Greece), *Journal of the Geological Society* 2008, v. 165, pp.5-18.
- PRYOR, W. J., BUSH, D. C., *Edizione italiana a cura di G. Giannelli*, Roma 1975.
- PUGLIESE CARRATELLI, G., *Profilo della storia politica dei Greci in Occidente*, in PUGLIESE CARRATELLI, G., (a cura di), *I Greci d'Occidente*, Milano 1996, pag. 146. (141-176)
- PULIGA, D., PANICHI, S., *In Grecia, racconti dal mito, dall'arte e dalla memoria, introduzione di M. Bettini*, Torino 2001.
- PULIGA, D., PANICHI, S., *Un'altra Grecia,; le colonie d'Occidente tra mito, arte e memoria, introduzione di M. Bettini*, Torino 2007.
- RACHET, G., *L'Universo dello Spirito, Delfi, il santuario della Grecia, traduzione di M. Segre*, Milano 1981, pp.40-41.
- ROCCO, G., *Architettura protoclassica occidentale e influssi della madrepatria, in atti del XLVII convegno di studi sulla Magna Grecia*, Taranto 27-30 settembre 2007, Taranto 2008, pp.287-324.

SCARPI, P., *Mantica ed oracoli*, in FILORAMO, C., (a cura di), *Storia delle religioni, mondo classico ed Europa precristiana*, Roma-Napoli 2005, pp.140-151.

SCHNEIDER, E. E., FERRAZZOLI, A. F., *Delfi, passato e presente*, Roma 200.

SCHWEITZER, A., *On the edge of the primeval forest*. New York, Macmillan 1931.

SEFERIS, G., *Le parole e i marmi*, Milano 1965.

SPADEA, R., *Il santuario di Hera Lacinia*, in *IL TESORO DI HERA, scoperte nel santuario di Hera Lacinia a Capo Colonna di Crotona*, catalogo a cura di R. Spadea, Roma 1996, pp.33-50.

SPILLER, H. A., HALE, J. R., DE BOER, J. Z., *The Delphic oracle : a multidisciplinary defense of the gaseous vent theory*, in «*Journal of clinical toxicology*», 40, n° 2, pp.189-196, 2002.

VITOLO, G., *Medioevo: i caratteri originali di un'età di transizione*, Milano 2000.

WARBURG, A., *La rinascita del paganesimo antico; contributi alla storia della cultura*, raccolti da G. Bing, Firenze 1980.

WELLS, H., *A history of discovery of the application of nitrous gas*, Hartford 1847.

WIESEHÖFER, J., *La Persia antica*, Bologna 2009.

WOOD, M., *Alla ricerca della guerra di Troia*, traduzione di R. Pelà, Milano 1985.

WYLIE, W. D., CHURCHILL-DAVIDSON, H. C., *Anestesia clinica*,
edizione italiana a cura di P. Mazzoni, traduzione di G. P. Novelli, L.
Sarcinelli, S. Giochetti, E. Boccaletti, Milano 1969.

ZANETTO, G., *Entra di buon mattino nei porti: un viaggio all'origine*
della nostra storia, Milano 201

FONTI ANTICHE

APOLLODORO, Biblioteca, *Il libro dei miti*, a cura di M. Cavalli, Milano 1998.

CASSIO DIONE, *Storia romana*, introduzione di M. Sordi, traduzione di A. Stroppa, note di A. Galimberti, Milano 1999.

CICERONE, *De natura deorum, II*, introduzione, traduzione e note di C. M. Calcante, Milano 2007.

CICERONE, *Della Divinazione*, introduzione e note di S. Timpanaro, Milano 2012.

DIODORO SICULO, *Biblioteca storica*, traduzione di D. P. Orsi, Palermo 1992.

DIONIGI DI ALICARNASSO, *Antichità romane*, a cura di F. Donadi e G. Pedullà, traduzione di E. Guzzi, Torino 2010,

ELIANO, *Storie varie*, a cura di N. Wilson, traduzione di C. Bevegni, Milano 1996.

ERODOTO, *Storie*, introduzione di K.H. Waters, traduzione e note di L. Annibaletto, Milano 2000.

ESCHILO, *Coefore* in *ESCHILO, Oresteia, Agamennone, Coefore, Eumenidi*, introduzione di V. Benedetto, traduzione e note di E. Medda, L. Battezzato, M. P. Pattoni, Milano 1995.

ESCHILO, *Eumenidi*, in *ESCHILO, Oresteia, Agamennone, Coefore, Eumenidi*, introduzione di V. Benedetto, traduzione e note di E. Medda, L. Battezzato, M. P. Pattoni, Milano 1995.

ESIODO, *Teogonia, introduzione, traduzione e note di G. Arrighetti*, Milano 1996.

EURIPIDE, *Ifigenia in Aulide, introduzione, traduzione e note di F. Ferrari*, Milano 1995.

INNI OMERICI, *III, Inno ad Apollo, a cura di G. Zanetto*, Milano 1996.

IPPOCRATE, *Scritti scelti, traduzione di G. Cordiano*, Milano 1993.

LA SACRA BIBBIA, *Libro I dei Re, traduzione secondo la vulgata di Mons. A. Martini, Antico Testamento, tomo I*, Padova 1980.

LICOFRONE, *Alessandra, introduzione, traduzione e note di V. Gigante Lanzara*, Milano 2000.

LIVIO, *Storia di Roma dalla sua fondazione, traduzione di B. Ceva, note di M. Scandola*, Milano 2007.

LUCANO, *Farsaglia, introduzione e traduzione di L. Canali, premessa al testo e note di F. Brena*, Milano 2007.

NONNO DI PANOPOLI, *Le Dionisiache, introduzione, traduzione e note di D. Gigli Piccardi*, Milano 2006.

OMERO, *ILIADE, traduzione di V. Monti, a cura di Manara Valgimigli e C. Muscetta con una scritto di Madame de Staël*, Milano 1995.

OMERO, *Odissea, XIV, traduzione di I. Pindemonte, con prefazione e commento di G. Lipparini*, Bologna 1949.

OVIDIO, *Metamorfosi, introduzione e traduzione di M. Ramous, note di L. Biondetti e M. Ramous*, Milano 1995.

PAUSANIA, *Viaggio in Grecia, Delfi e Focide, introduzione, traduzione e note di S. Rizzo*, Milano 2011.

PINDARO, *Frammento del Peana 8, in PINDARO: Tutte le opere, con introduzione, traduzione, note e apparati a cura di E. Mandruzzato*, Milano 2010.

PINDARO, *Pitiche, III, in PINDARO: Tutte le opere, con introduzione, traduzione, note e apparati a cura di E. Mandruzzato*, Milano 2010.

PLATONE, *Fedone*, traduzione e note di Manara Valgimigli, introduzione e note aggiornate di B. Centrone, Roma- Bari 2007.

PLATONE, *Repubblica, presentazione, traduzione e note di R. Radice, in PLATONE, tutti gli scritti, a cura di G. Reale*, Milano 2000.

PLUTARCO, *De defectu oraculorum, introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di M. Cavalli*, Milano 1983.

PLUTARCO, *De E apud Delphos, introduzione di D. Del Corno, traduzione e note di G. Lozza*, Milano 1983.

PLUTARCO, *De Pythiae oraculis traduzione e note di G. Lozza, introduzione di D. Del Corno*, Milano 1983.

PLUTARCO, *Questioni greche, introduzione, testo critico, traduzione e commento di A. Carrano*, Napoli 2007.

POLIBIO, *Storie, a cura di D. Musti, traduzione di M. Mari, note di J. Thornton*, Milano 2009.

STRABONE, *Geografia, introduzione, traduzione e note di A. M. Biraschi*, Milano 2007.

TUCIDIDE, *La guerra del Peloponneso, introduzione e traduzione di E. Savino*, Milano 1995.

VIRGILIO, *Eneide, versione e commento di G. Vitali*, Milano 1985.

ICONOGRAFIA

Le immagini vascolari di p.1 e di p.41 sono tratte da CHARBONNEAUX, J., MARTIN, R., VILLARD, F., figg. n°191 e n°229, *Grecia, l'età classica dal V al III secolo a.C.*, Milano 2005, pp. 270 e 311.

Le immagini delle due Sibille Cumane del IV capitolo sono tratte da PULIGA, D., PANICHI, S., *Un'altra Grecia,; le colonie d'Occidente tra mito, arte e memoria, introduzione di M. Bettini*, Torino 2007, pp.21-22.

Le fotografie nel V capitolo sono tratte da SCHNEIDER, E. E., FERRAZZOLI, A. F., *Delfi, passato e presente*, Roma 2009, pp.2, 34, 38, 40, 44, 46.

I disegni a colori del VI capitolo sono tratti dalla rivista “*Le Scienze*” n° 421, sett. 2003.

Le immagini ossee di pp.158 e 167 sono tratte da BELLUCCI, G., *Storia dell'Anestesiologia*, Padova 1982, pp.7 e 27.

Il sistema dei fasci piramidali a p.162 è tratto da CAMBIER, J., MASSON, M., *Compendio di Neurologia, traduzione di F. Visentini*, Torino-Parigi 1974, p.38.

L'inalatore di Morton a p.173 e il dipinto di R. Hinckley che rappresenta “L'Ether Day” a p. 174 del VII capitolo, si trovano a p.159 e p.160 della “*Storia dell'Anestesiologia*” di G. Bellucci.

La tavola degli stadi dell'anestesia secondo Guédel a p.175 è tratta da NOVELLI, G. P., *Fondamenti di anestesia e Rianimazione*, Napoli 1982, p.216.

L'illustrazione del sistema di scarico dei gas a p.180 è tratta da CIOCATTO, E., *Lezioni di anestesiologia e Rianimazione, raccolte da O. Zaffiri*, Torino 1977, p.121.

La fotografia di copertina è dell'autore della tesi.