

## ***Nota a Plu. Cim. 18.2-5:***

### ***il sogno di Cimone ed Astifilo di Poseidonia***

[*A Note on Plu. Cim. 18.2-5: Cimon's Dream and Astyphilus of Poseidonia*]  
di

**Fabio Tanga**

**Università degli Studi di Salerno**

tangafabio@libero.it

#### **Riassunto**

Lo studio prende in esame *Vita di Cimone* 18.2-5, passo dove Astifilo di Poseidonia interpreta un sogno di Cimone preconizzando la morte dello statista ateniese. Un'analisi letteraria dell'aneddoto plutarco, considerata in parallelo con analoghe pratiche divinatorie descritte all'interno delle *Vite parallele* e rapportata ad alcune deduzioni sulla figura di Astifilo e sull'attività degli oniromanti nel mondo antico, se messa in relazione con alcune evidenze dalla storia ed archeologia di Poseidonia e con la testimonianza di Hdt. 1.165-167, suggerisce di ipotizzare l'esistenza, nell'antica città di Poseidonia, di una rilevante tradizione di oniromanzia ed esegesi oracolare.

**Parole chiave:** Plutarco, *Vita di Cimone*, Astifilo, Poseidonia, Oniromanzia.

#### **Abstract**

The paper examines Plutarch's *Life of Cimon* 18.2-5, passage in which Astyphilus from Poseidonia interprets a dream made by Cimon and predicts the death of the Athenian statesman. A literary analysis of Plutarch's anecdote, compared with other similar dreams from the *Parallel Lives* and considered with some deductions on Astyphilus and the activity of the ancient dream interpreters, if related with some evidences from the history and archaeology of Poseidonia and with the testimony of Hdt. 1.165-167, suggests to postulate the existence of a notable tradition of oniromancy and oracular exegesis from the ancient city of Poseidonia.

**Key-words:** Plutarch, *Life of Cimon*, Dream, Astyphilus, Poseidonia, Oneiromancy.

**D**opo le vicende di Itome e la condanna ad un ostracismo decennale, richiamato in patria dall'esilio per decreto di Pericle nell'ottica di difendere Atene in previ-

sione di un attacco peloponnesiaco, Cimone non solo pose fine alla guerra con Sparta, ma decise anche di evitare ogni fonte di lagnanza ed accuse da parte degli alleati. Così, allestì duecento triremi per

una nuova spedizione contro Egitto e Cipro, allo scopo di esercitare continuamente gli Ateniesi nello scontro con i barbari e di procurare bottino in modo da avvantaggiarli in prestigio senza intaccare gli equilibri politici con le altre *poleis*<sup>1</sup>.

Tuttavia, quando tutto sembrava pronto e l'esercito era in prossimità delle imbarcazioni, Cimone fece un sogno<sup>2</sup>, in cui gli parve che una cagna rabbiosa<sup>3</sup> abbaiasse contro di lui<sup>4</sup>, producendo un latrato misto ad una voce di uomo<sup>5</sup> che

<sup>1</sup> Plu. *Cim.* 17.3-18.1.

<sup>2</sup> ὄναρ εἶδεν ὁ Κίμων. ἐδόκει κύνα θυμουμένην ὑλακτεῖν πρὸς αὐτόν, ἐκ δὲ τῆς ὑλακῆς μεμιγμένον ἀφείσαν ἀνθρώπου φθόγγον εἰπεῖν· στεῖχε· φίλος γὰρ ἔση καὶ ἐμοὶ καὶ ἐμοῖς σκυλάκεσσιν (“... Cimone fece un sogno. Gli parve che una cagna abbaiasse contro di lui e che mista al suo abbaiare uscisse una voce umana e dicesse: ‘Vai, che sarai amico a me e ai miei cuccioli’”, tr.it. C. Carena in C. CARENA, M. MANFREDINI & L. PICCIRILLI, 1990, 59); Plu. *Cim.* 18.2-3. Sines. *De insomniis* 20, a proposito della ricercatezza di stile come di ausilio all’esercizio dell’arte divinatoria e coronamento alle declamazioni dei retori, dice di trovar sconveniente che questi ultimi esercitino la loro abilità insistendo, tra gli altri, ancora su Cimone; cf. N. MONTENZ, 2010, 86. Non pare così remoto pensare che la prossimità della vicenda biografica di Cimone con l’arte della divinazione (Zaccarini ha ritenuto significativo che Plutarco abbia registrato per Cimone una certa familiarità, sebbene in un momento vicino alla sua morte, con contesti legati alla divinazione; cf. M. ZACCARINI, 2013, 46) lo abbia reso personaggio in qualche modo paradigmatico nel contesto della dissertazione di Sinesio su sogni e premonizioni oniriche. Per i sogni nelle *Vite parallele* di Plutarco cf. soprattutto F.E. BRENK, 1998, 104-117.

<sup>3</sup> Traglia ha tradotto ἐδόκει κύνα θυμουμένην ὑλακτεῖν πρὸς αὐτόν con “sognò una cagna rabbiosa che abbaiava contro di lui”; A. TRAGLIA, 1992, 719. Carena ha tradotto invece: “Gli parve che una cagna abbaiasse contro di lui”, obliterando così l’inferocirsi della quadrupede; cf. C. CARENA, M. MANFREDINI & L. PICCIRILLI, 1990, 59.

<sup>4</sup> Artem. *Onirocritica* 2.11 distingue in cani da caccia, da guardia e da divertimento. A proposito dei cani da guardia, ricorda che, se si inferociscono o abbaiano nei confronti del padrone, preannunciano offese (ἀδικία) e gravi danni (βλάβαι μεγάλα) alle mogli, ai servi e al patrimonio; se, invece, cani appartenenti ad altri latrano, segnalano azioni ostili (ἐπιθέσεις) ed offese (ἀδικία); cf. D. DEL CORNO, 1975, 103-104. In tale circostanza, oltre ad essere una cagna (tipologia specifica su cui Artemidoro non si sofferma, differentemente da altri animali, di cui discute apparizioni in genere maschile e femminile), sembra trattarsi di una cagna di cui Cimone non era proprietario e di cui non è nemmeno specificato il contesto di ubicazione/operatività.

<sup>5</sup> Traglia ha tradotto ἐκ δὲ τῆς ὑλακῆς μεμιγμένον ἀφείσαν ἀνθρώπου φθόγγον εἰπεῖν con “emettendo una voce umana mescolata a un latrato”; A. TRAGLIA, 1992, 719. Anche Carena ha tradotto il passo con: “mista al suo abbaiare uscisse una voce umana”; C. CARENA, M. MANFREDINI & L. PICCIRILLI, 1990, 59. Tuttavia, in questa occasione, Plutarco pare voglia definire una voce umana specificamente maschile che si mescola al latrato di un animale di genere femminile (creando, così, un’immagine di impatto visivo ed acustico notevole),

diceva: “Procedi, così sarai amico a me e ai miei cuccioli”. Essendo la visione difficile da interpretare (δύσκριτος), probabilmente dopo dei primi tentativi di esegesi risultati fallimentari a causa dell’ambiguità del sogno<sup>6</sup>, intervenne Astifilo di Poseidonia<sup>7</sup>, uomo probabilmente versato nell’inter-

pretazione dei sogni<sup>8</sup> e prossimo a Cimone<sup>9</sup>, il quale spiegò che la visione presagiva la morte del condottiero ateniese. Infatti, un cane ostile all’uomo contro cui abbaia può diventargli amico soltanto dopo la morte di quest’ultimo, così come la sovrapposizione di latrato e voce umana

più che una semplice ed indefinita “voce umana” mescolata ad un latrato canino; perciò, sembrerebbe più opportuno tradurre ἀνθρώπου con “di uomo”.

- <sup>6</sup> Artem. *Onirocritica* 2.12 ricorda non solo che “gli animali che si tramutano da mansueti in feroci sono cattivo segno, e che di converso quelli feroci che diventano pacifici sono propizi e favorevoli”, ma anche che “grandi vantaggi preannunciano pure gli animali che si mettono a parlare e mandano voce come uomini, soprattutto se dicono cose di buon augurio e gradevoli. Tutto quello che dicono è verità, e bisogna prestarvi fede: e se il loro discorso è esplicito, occorre tenersi a questo; se invece è enigmatico, tentare di interpretarlo”; cf. D. DEL CORNO, 1975, 110. Non è dunque difficile immaginare perché il sogno fosse, ad un primo livello di analisi, di così difficile interpretazione: di certo la cagna sembra arrabbiarsi in un momento precedente a quello del latrato, quindi passerebbe ad essere da feroce a più mansueta e di presagio indicativamente positivo; inoltre, il fatto che la cagna si sia messa a parlare emettendo voce come uomini, pronunciando in aggiunta parole di apparente buon augurio, avrebbe contribuito a rendere il sogno univocamente positivo. Tuttavia, la ferocia del latrato della cagna, unita all’ambiguità di parole non esplicitamente benevole, avrebbe condotto ad una percezione più enigmatica della visione, rendendola, di conseguenza, bisognosa di ulteriori riscontri interpretativi.
- <sup>7</sup> Astifilo, indicato come esempio di “peripatetic life” degli indovini, è indicato con il n. 10 nell’*Appendix A. A prosopography of Greek Manteis* in P.A. ROTH, 1991, 178; 272.
- <sup>8</sup> Plutarco lo definisce μαντικὸς ἀνήρ; l’aggettivo (LSJ s.v.: of persons, like a prophet, oracular) non sembrerebbe voler qualificare automaticamente un professionista (diversamente da quanto avviene per la forma sostantivata del termine), bensì un esperto “paragonabile” o “assimilabile” ad un profeta vero e proprio, in quanto privo di riconoscimento pubblico o poiché dedito forse ad esegesi oniriche più che oracolari, se non ad entrambe, comunque in maniera non professionale. Per le ricorrenze di μαντικός nell’opera di Plutarco cf. D.A. WYTENBACH, 1843, 535. Nell’opera di Plutarco, invece, il termine tecnico di ονειροκριτικός compare solo una volta (*mor.* 335D); cf. D.A. WYTENBACH, 1843, 598. L’ipotesi più plausibile è che Astifilo fosse una sorta di consulente (non specialista) di Cimone, o di qualcuno del suo circolo familiare/amicale poi indicato anche a Cimone, dedito all’esegesi di episodi sovranaturali senza essere una figura sacerdotale *stricto sensu*. Sull’argomento, cf. anche C. MILANI, 1993, 31-36.
- <sup>9</sup> Potrebbe ipotizzarsi un’amicizia di lungo corso tra i due, sebbene non sia affatto chiaro l’effettivo rapporto di Astifilo con Cimone. Per Astifilo come indovino personale dello stratego prima della spedizione cf. W.K. PRITCHETT, 1979, 62; A. BLAMIRE, 1989, 180.

indicherebbe che il nemico è l'esercito persiano, il quale si fonda sulla mescolanza di Greci e barbari. Successivamente, Cimone sacrificò a Dioniso, e dopo che l'indovino<sup>10</sup> fece a pezzi la vittima, molte formiche trasportarono a poco a poco il sangue ormai rappreso del sacrificio presso i piedi di Cimone, impastandolo intorno al suo alluce per lungo tempo,

senza che nessuno se ne accorgesse<sup>11</sup>. Non appena Cimone si accorse di quanto gli stava accadendo, giunse il sacrificante<sup>12</sup> a mostrargli il fegato della vittima privo di testa<sup>13</sup> (ὁ θύτης ἐπιδεικνύμενος αὐτῷ τὸν λοβὸν οὐκ ἔχοντα κεφαλὴν; *Cim.* 18.5), pessimo auspicio per la spedizione incipiente, a cui il condottiero non poteva ormai più sottrarsi<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Il riferimento ad un μάντις sembrerebbe indicare un personaggio diverso da Astifilo, in quanto collegato agli aspetti più religiosi del nuovo contesto sacrificale; inoltre, il passaggio ad una fase nuova della vicenda, in cui Cimone, dopo i presagi iniziali dell'oniromanzia, pare avviarsi ad una conoscenza di livello più 'elevato' del proprio destino mediante un atto sacrificale che porterebbe a più solide conferme, potrebbe confortare l'ipotesi dell'accantonamento dell'amico oniromante Astifilo in favore di un indovino professionista, padrone anche degli aspetti più tecnici del rito. Per i μάντις come interpreti dei messaggi divini con maggior carattere di ufficialità rispetto ai χρησμολόγοι e con un operato da estendersi a una gamma più variabile di segni, cf. A. GIULIANI, 1993, 77-78. Giangiulio, invece, ha parlato di Astifilo come legato da rapporti di intima consuetudine con Cimone, indovino personale dello stratego in vista della spedizione, coadiutore di un sacrificio divinatorio dionisiaco e verosimilmente specialista di tale tipologia sacrificale, nonché specialista di epatoscopia, identificando dunque Astifilo anche con il *mantis* di cui si parla nella seconda sezione dell'aneddoto plutarco; cf. M. GIANGIULIO, 2008, 731.

<sup>11</sup> Per episodi analoghi in cui, in contesto sacrale o oracolare, la divinità preconizza le sorti di grandi condottieri o di intere *poleis* mediante segnali naturali, interventi di animali o eventi miracolosi attivi sui monumenti del santuario delfico, cf. *De Pyth. oraculis* 397EF. In questo caso, l'operato delle formiche sembra ricollegare il sangue della vittima sacrificale ai piedi di Cimone, quasi a creare una sorta di *trait d'union* con quella che sarebbe stata la prossima 'vittima' di un altro imminente sacrificio stabilito dalla sorte.

<sup>12</sup> Anche se, in un primo momento, Plutarco aveva parlato di Cimone quale diretto realizzatore del sacrificio, successivamente subentra la figura di un sacrificante: probabilmente Cimone era stato l'organizzatore e patrono del sacrificio, mentre gli aspetti tecnici del rito erano stati demandati ad un sacerdote.

<sup>13</sup> Per l'importanza, nella pratica estispicina, del lobo del fegato che i Romani chiamavano *caput jecoris*, cf. R. FLACELIÈRE, 1972, 22-23. Cf. anche M. GIANGIULIO, 2008, 732 n. 5.

<sup>14</sup> Come spiegato da Bearzot, anche se il pensiero greco raccomanda unanimemente - almeno a chi riveste una qualche responsabilità - il rifiuto della mantica come strumento di conoscenza, in quanto sostanzialmente ascientifico, e il rifiuto quindi di ogni interferenza sostanziale con l'ambito politico-militare, ma insieme il rispetto del suo carattere tradizionale e della sensibilità religiosa delle masse, gli strateghi potevano provvedere a reinterpretare e riutilizzare i segnali in un senso più conveniente agli interessi operativi

Una ὄψις ambigua, e difficile ad un primo impatto da comprendere per Cimone ed i suoi familiari più prossimi, richiese l'intervento di un amico dotato di conoscenze di esegesi onirica, che propose una spiegazione. Tuttavia, l'interpretazione di indirizzo politico-militare forse non sembrò sufficientemente convincente (o suffragata), in quanto si provvide subito a ritrovare ulteriori riscontri<sup>15</sup>, che arrivarono con l'operato di un nuovo - e forse più affidabile<sup>16</sup> - professionista dell'arte estispicina, con l'intervento delle formiche sul sangue sacrificale, e la conferma definitiva del fegato della vittima privo di testa mostrato dal sacrificante.

Anche in *Alex.* 73.4, quando nella primavera del 323 a.C. Apollodoro, stratego di Babilonia, aveva fatto un sacrificio per conoscere il destino di Alessandro, il re macedone, appena lo venne a sapere, convocò subito il μάντις

che aveva tenuto la pratica divinatoria, di nome Pitagora, chiedendogli come erano le vittime: gli fu risposto che era stato trovato il fegato senza lobi. Al che, Alessandro riconobbe, disperato, che un ἦπαρ ἄλοβον era senz'altro un ἰσχυρὸν σημεῖον e non fece alcun male a Pitagora, che aveva sacrificato per conto del nemico, anzi si pentì di non aver seguito i consigli dei Caldei riferiti da Nearco e di aver trascurato il cattivo presagio dei corvi che, beccandosi presso le mura di Babilonia al suo passaggio, gli erano caduti ai piedi. Il passo poi contiene pure altre affinità con *Cim.* 18.2-5, in quanto non solo interviene un indovino di cui si ricorda il nome, vi è una pluralità di consulti (Cimone consulterà poi anche l'oracolo di Ammone) e vi sono vari stadi di consapevolezza nei confronti degli oscuri presagi che appaiono, ma intervengono anche animali nei pressi dei piedi di entrambi i condottieri ed i

del momento, senza cadere in preda alla superstizione, operando scelte responsabili sulla base della propria specifica competenza, ponendo comunque in primo piano le esigenze di carattere politico-militare, cf. C. BEARZOT, 1993, 118-121.

<sup>15</sup> Artem. *Onirocritica* 2.12 forse aiuta a comprendere la dinamica del presente aneddoto, poiché sostiene che, quando un animale parla con voce umana rilasciando affermazioni enigmatiche, occorre provare ad interpretarle per attenersi al meglio alle sue indicazioni. Infatti Cimone, per comprendere a pieno il senso del suo sogno, si rivolge non solo ad un onirocante, ma anche ad un indovino e ad un sacrificante, trovando ulteriori conferme persino nell'operato delle formiche.

<sup>16</sup> Per il passaggio di livello da un esegeta privato ad un indovino professionista, già Bearzot ha notato come Pl. *Phd.* 244a, pur mostrando interesse per le possibilità conoscitive offerte dalla divinazione e per la validità della divinazione come strumento di comunicazione tra umano e divino, sembra delimitare tale prassi tradizionalmente consolidata all'ambito preciso della mantica ufficiale, riconosciuta dallo Stato, mentre l'attività di indovini e *chresmologoi* privati è ritenuta priva di ogni legittimazione; cf. C. BEARZOT, 1993, 98-101.

generali oggetto di premonizioni trovano di lì a poco la morte.

In *Ages.* 9.5, poi, quando la cavalleria spartana fu sconfitta in Frigia da Tissaferne che aveva rotto i patti e violato la tregua, dato che gli auspici presi erano funesti e le vittime risultarono con il fegato privo di lobi (τῶν ἱερῶν ἀλόβων φανέντων)<sup>17</sup>, Agesilao, senza aver ricevuto in precedenza altri presagi, riparò immediatamente e cautamente ad Efeso per salvare la pelle e preparare una nuova spedizione contro i Persiani. Assenti gli indovini - forse per *brevitas* narrativa - e mancando ogni ambiguità, Agesilao si attiene al responso<sup>18</sup>, abbandonando temporaneamente ogni velleità di scontro coi Persiani.

In *Marcel.* 29.8, invece, dopo che Annibale aveva conquistato un colle ben protetto per natura per tendere un agguato ai Romani, Marcello, avendo fatto prima un sopralluogo con pochi cavalieri, chiamò un μάντις per sacrificare, ma gli si presentò un responso composto di fasi successive e contraddittorie. Infatti, inizialmente l'indovino gli mostrò il fe-

gato della prima vittima a cui mancava un lobo (τοῦ πρώτου πεσόντος ἱερείου δείκνυσιν αὐτῷ τὸ ἦπαρ οὐκ ἔχον κεφαλὴν ὁ μάντις), poi il fegato della seconda vittima possedeva un lobo dalla grandezza eccezionale<sup>19</sup>, mentre tutto il resto pareva straordinariamente favorevole. A quel punto, gli indovini si dichiararono perplessi e turbati, poiché risultava loro sospetta la stranezza del mutamento quando segni oltremodo propizi succedevano ad altri molto negativi ed ostili<sup>20</sup>. Allora Marcello, portatosi sul colle, insieme al collega console Crispino con il figlio tribuno e duecentoventi cavalieri, tra cui vi erano alcuni etruschi e quaranta fedelissimi fregellani, trovò la morte in un agguato, trafitto ai fianchi da una lunga lancia, mentre Crispino fuggì colto da due frecce, e morì per le ferite alcuni giorni dopo. Anche questo passo presenta analogie con *Cim.* 18.2-5 in quanto vi si ritrovano non solo una pluralità di indovini e diversi stadi di consapevolezza dei presagi ricevuti, ma si presentano anche delle ambiguità interpretative da approfondire, nei cui riguardi i condottieri mostrano rispetto,

<sup>17</sup> Per il medesimo episodio, cf. X. *Hell.* 3.4.15: θυομένῳ τῷ Ἀγησιλάῳ τῇ ὑστεραίᾳ ἐπὶ προόδῳ ἄλοβα γίνεσθαι τὰ ἱερά.

<sup>18</sup> Per gli Spartani come scrupolosi osservatori dei segni vuoi per vera religiosità, vuoi per superstizione e per la rigida osservanza dei segni per motivi di superstizione come incapacità di assumere responsabilità decisionali per chi ricopre compiti direttivi, cf. C. BEARZOT, 1993, 101-102.

<sup>19</sup> Secondo Val. Max. 1.6.9 alla prima vittima il fegato era risultato privo di un lobo, mentre alla seconda il fegato aveva presentato un lobo in più.

<sup>20</sup> Per la successione di presagi negativi e favorevoli, cf. anche Liv. 27.26.14.

senza tuttavia sottrarsi alla necessità bellica e politica e al proprio temperamento, che li condurrà alla morte.

In *Pyrrh.* 30.5, mentre si avviava ad espugnare Argo, a Pirro fu riferito dal μάντις che la mancanza dei lobi al fegato delle vittime prefigurava la perdita di uno dei congiunti (τῷ δὲ Πύρρῳ προείρητο μὲν ἔκ τῶν ἱερῶν ἀλόβων γενομένων ὑπὸ τοῦ μάντεως ἀποβολή τινος τῶν ἀναγκαίων); senza aver tempo di riflettere per la confusione dovuta al disordine e alla concitazione del momento, il re epirota ordinò lo stesso al figlio Tolemeo di unirsi alla cavalleria scelta per andare a portare soccorso alla retroguardia, oggetto di imboscate da parte degli Spartani. Nello scontro successivo, dopo che Tolemeo perse la vita, Pirro dapprima fece accerchiare a sorpresa gli Spartani in campo aperto, e poi li attaccò con audacia e violenza inaudita per vendicare la morte dell'erede, combattendo davanti al proprio esercito a cavallo ed in piedi e facendo strage dei migliori soldati lacedemoni. Anche in quest'occasione il condottiero che riceve un responso temibile dell'arte estispicina decide di procedere senza

mostrare particolari remore per i lobi mancanti dai fegati di più vittime dei sacrifici, ma mostrando tutta la propria furia dopo che il presagio si è realizzato.

L'aneddoto narrato in *Cim.* 18.2-5, pur presentando alcune analogie o affinità con altri episodi simili, offre tuttavia degli elementi che contribuiscono a renderlo unico nel panorama delle pratiche divinatorie estispicine descritte nelle *Vite*: prima di un evento importante il protagonista ha una visione onirica, comprensiva di cagna furiosa che mescola latrati a voce di uomo e pronuncia un'esortazione tanto enigmatica quanto apparentemente positiva, poi trova difficoltà a comprenderne il significato ed interpella un amico oniromante, che fornisce una spiegazione chiara del sogno e senza parlare genericamente di "cattivo segnale", ed infine un indovino adopera il fegato di un'unica vittima per confermare il precedente presagio negativo<sup>21</sup>.

A destare particolare attenzione è la figura di Astifilo, interpellato il quale, Cimone riesce ad avere una spiegazione del sogno, forse tuttavia non ritenuta pienamente ed immediatamente

<sup>21</sup> La presenza di svariati elementi distintivi narrati nel dettaglio, rispetto alle rapide (spesso espresse con un genitivo assoluto) e generiche formule che negli aneddoti simili descrivevano lo svolgimento della pratica divinatoria, potrebbe forse indicare che si tratti di un episodio effettivamente accaduto. In proposito, invece, soffermandosi marginalmente sulla questione, Lombardo aveva parlato di "narrazione attinta come altre simili a una delle solite raccolte di sogni tanto usate"; cf. G. LOMBARDO, 1934, 120. Potrebbe essere da considerare l'idea che un intervento di Atene in Lucania verso la metà del V secolo a.C. avesse potuto creare una tradizione di amicizia e reciproco soccorso tra le due *poleis* secondo cui un indovino/oniromante poseidoniate cercava di aiutare Cimone. Per gli interessi di Cimone in Campania, cf. anche M. GIANGIULIO, 1997, 323-336 e A. MELE, 2007.

plausibile - poiché si rende necessario praticare l'arte divinatoria a conferma - ma che, in definitiva, si rivela esatta. Elemento chiaro è l'appartenenza di Astifilo al circolo di conoscenze cimoniano, in quanto definito da Plutarco συνήθης τῷ Κίμωνι<sup>22</sup>: tuttavia, dato che nell'*entourage* di Cimone non sembra esserci luogo per amici più o meno 'intimi' che fossero esperti di oniromanzia<sup>23</sup>, probabilmente si tratta di una qualche conoscenza di livello inferiore o 'non ufficiale' che lo statista ateniese coltivava nelle sue uscite pubbliche, o forse piuttosto di un personaggio "well-acquainted", ovvero ben noto a Cimone da tempo per la

sua presenza in città, per la sua attività di oniromante/esperto in faccende sovranaturali, o per gli incontri avuti in pubblico nei luoghi in cui lo stesso si poteva ritrovare. Nell'Atene del V secolo a.C.<sup>24</sup> l'attività di oniromante, che nel mondo omerico era ricondotta alla sfera sacrale<sup>25</sup>, era una τέχνη<sup>26</sup> di aspetto laico, non integrata con la dimensione religiosa ufficiale, praticata da specialisti retribuiti per il lavoro svolto - e non da rappresentanti religiosi - spesso associata, per il suo carattere, alla superstizione popolare<sup>27</sup> e, in base ad alcune testimonianze, probabilmente anche scarsamente remunerata<sup>28</sup>. Come già chiarito da Guidorizzi<sup>29</sup>, al tempo

<sup>22</sup> LSJ, s.v. segnala che συνήθης, per ritrovarsi nella meno frequente funzione di sostantivo dal significato di "friend, intimate", dovrebbe essere seguito dal genitivo, mentre nella formula seguita da συν τινί, a cui sembra più probabilmente riconducibile l'espressione adoperata da Plutarco in quest'occasione, dovrebbe significare "well-acquainted or intimate with one". Tuttavia occorrerebbe un riscontro nelle fonti adoperate da Plutarco in questo passaggio per poter arrivare a comprendere l'effettiva portata del termine tradotto da Plutarco con συνήθης.

<sup>23</sup> Cf. M. ZACCARINI, 2013, 192-211.

<sup>24</sup> Giangiulio, considerando Plu. *Cim.* 18.2-5, ha parlato di Atene vista da Occidente come polo di attrazione per la mobilità internazionale della metà del V secolo a.C. (come quella dei filosofi di Elea; per un quadro delle relazioni tra Atene ed Elea, con particolare riferimento al viaggio di Parmenide e Zenone, cf. M. GIANGIULIO, 2021, 180) e di come Atene in questa fase avesse acquisito su scala mediterranea non solo risorse materiali, ma anche competenze e pratiche del sacro che presuppongono relazioni e mutue conoscenze preesistenti; cf. M. GIANGIULIO, 2008, 732; M. GIANGIULIO, 2021, 83. Per la presenza di Astifilo ad Atene in contemporanea con quella di Parmenide e Zenone, e per le strette relazioni tra le città confinanti di Elea e Poseidonia, cf. L. VECCHIO, 2005, 241-262 e L. VECCHIO, 2017.

<sup>25</sup> Cf. Hom. *Il.* 1.62-64; 5.148-149; *Od.* 19.562-567.

<sup>26</sup> Cf. Hp. *Acut.* 4.87 e G. GUIDORIZZI, 1973, 81-105.

<sup>27</sup> D. SALVO, 2007, 307-314.

<sup>28</sup> Cf. Ar. *V.* 52-53; Plu. *Arist.* 27.4; *Comparat. Arist. et Cat.* 3.6.

<sup>29</sup> G. GUIDORIZZI, 1988, XX.

vi erano professionisti, che operavano nei pressi di grandi templi e santuari e che beneficiavano anche della protezione del personale del tempio, i quali esercitavano la professione in prossimità di luoghi sacri al fine di provare a conferire più credibilità ed ufficialità ad un lavoro che non doveva risultare molto redditizio e che non incontrava sempre il favore degli strati colti della cittadinanza<sup>30</sup>. Potrebbe sembrare, perciò, plausibile che Cimone avesse incontrato e ritrovato più volte, presso uno dei santuari della città, magari anche nel corso di cerimonie religiose pubbliche con grande afflusso popolare, Astifilo, il quale, da probabile appartenente ad una categoria di tecnici<sup>31</sup> dall'attività non molto redditizia, non di alto lignaggio e di origine straniera, poteva verosimilmente gravitare intorno a Cimone con un livello di prossimità di certo non ad alti livelli, ma forse come conoscenza di medio corso, peraltro non in possesso di particolare intimità con il leader politico<sup>32</sup>. Inoltre, se quanto accade a Cimone è che:

ἔδοκει κῶνα θυμουμένην ὑλακτεῖν πρὸς αὐτόν, ἐκ δὲ τῆς ὑλακτῆς μεμιγμένον ἀφεΐσαν ἀνθρώπου φθόγγον εἶπεῖν·

στεῖχε· φίλος γὰρ ἔση καὶ ἔμοι καὶ ἔμοις σκυλάκεσσιν

l'esegesi di Astifilo, così riferita da Plutarco, è la seguente:

φράζει θάνατον αὐτῶ προσημαίνει τὴν ὄψιν, οὕτω διαιρῶν· κύων ἀνθρώπων, πρὸς ὃν ὑλακτεῖ, πολέμιος· πολεμίῳ δ' οὐκ ἂν τις μᾶλλον ἢ τελευτήσας φίλος γένοιτο· τὸ δὲ μίγμα τῆς φωνῆς Μῆδων ἀποδηλοῖ τὸν ἐχθρόν<sup>33</sup>. ὁ γὰρ Μήδων στρατὸς Ἑλλήσιν ὁμοῦ καὶ βαρβάρους μέμικται.

L'analisi di Astifilo, strutturata in maniera solenne con la successione di brevi proposizioni imperniate sulla contrapposizione tra πολέμιος/ἐχθρός e φίλος, insistendo sul concetto della morte (θάνατος, τελευτήσας) e sull'idea della mescolanza (μίγμα, μέμικται), punta sulla sovrapposizione di voce umana e latrato canino a sottolineare il primo elemento di diversità tra

<sup>30</sup> Per la svalutazione del carattere premonitore dei sogni e della validità dell'oniromanzia, cf. A. A. 274-278; Ch. 37; E. IT 1259-1282.

<sup>31</sup> Giangiulio, identificando Astifilo anche nel *mantis* che pratica il sacrificio dionisiaco, ha parlato del poseidoniate come esperto di *hieroscopia* e in possesso di domestichezza sia con culti dionisiaci italoti, da quello acheo a quello cumano, sia con epatoscopia etrusca; M. GIANGIULIO, 2008, 732.

<sup>32</sup> Questo potrebbe dimostrarlo anche il fatto che, sentita la precisa spiegazione del sogno, Cimone non solo opta per una conferma di secondo livello, quasi disprezzando il lavoro di Astifilo, ma decide anche di non sottrarsi alla spedizione precedentemente pianificata, senza che quest'ultimo provi a dissuaderlo o ad intervenire, cosa che ad un amico intimo sarebbe stata forse concessa.

ellenofoni (Ἕλλησιν) e barbari persiani (Μῆδον, Μήδων, βαρβάρους), ovvero la lingua, adoperando anche un lessico da veggente in fase di delucidazione (προσημαίνειν, διαιωῶν, ἀποδηλοῖ). Eppure, non vi è alcun cenno indirizzato a spiegare le ragioni e le modalità dell'invito al movimento da parte della cagna (στεῖχε), né alcun riferimento al significato dei cuccioli (ἔμοῖς σκυλάκεσσιν). Inoltre, ma non da ultimo: se la cagna è già metafora dell'interrezza del multietnico esercito persiano, dovrebbe dire "vieni", per invitare Cimone ad affrontarlo; dicendo, invece, "vai", sembra quasi indirizzare verso un nemico terzo diverso dall'esercito persiano stesso.

L'espressione μετὰ δὲ ταύτην τὴν ὄψιν lascia intravedere senza troppa difficoltà il passaggio ad una seconda fase dell'aneddoto e della 'risposta' di Cimone al messaggio della visione onirica: si può individuare una sorta di cesura tra un'esegesi dettagliata di un interprete di sogni come Astifilo, forse considerata non esauriente o del tutto affidabile/attendibile in quanto pratica divinatoria di livello più basso e di tenore non ufficiale (ritenuta anche influenzata dalla superstizione po-

polare), e l'intervento risolutore di un indovino a tutti gli effetti, interprete, per così dire, 'ufficiale' del volere degli dei attraverso il codice comunicativo insito negli *exta* delle vittime durante il rito sacrificale rivolto a Dioniso. Nella fase del sacrificio, ogni riferimento ad Astifilo scompare<sup>34</sup>, lasciando subentrare un *mantis* esperto della pratica estispicina ed un sacrificante addetto all'ostensione del fegato delle vittime che sembrano avere nulla a che vedere con il consulto informale oniromantico ricevuto inizialmente da Cimone. Infatti, nella prima fase della vicenda, dove occorreva fornire dettagli sui protagonisti, Plutarco aveva definito Astifilo μαντικὸς ἀνὴρ in quanto oniromante non collegato all'esegesi del volere divino tramite gli *exta*; nella seconda fase dell'aneddoto, invece, come già avvenuto in quasi tutti gli altri aneddoti delle *Vite parallele* dove si era praticata l'arte estispicina prima di azioni belliche, i nomi dei *manteis* e dei sacrificanti, altra categoria di specialisti rispetto a quella degli interpreti dei sogni, spariscono dalla cronaca dell'episodio senza lasciare alcuna traccia, come se Plutarco avesse

<sup>33</sup> “Disse che il sogno preannunciava a lui la morte. Egli ragionava così: un cane è nemico di un uomo, contro il quale abbaia; al nemico nessuno potrebbe essere più caro che morendo; la mescolanza della voce indica che medo è il nemico, giacché l'esercito dei Medi è un miscuglio di Greci e di Barbari”; tr.it. A. TRAGLIA, 1992, 719.

<sup>34</sup> Questo potrebbe togliere dal campo l'ipotesi che Astifilo fosse sia oniromante che indovino; inoltre, il doppio consulto a fine confermativo, di per sé, già sembra implicare la necessità di rivolgersi ad interpreti diversi del volere divino, piuttosto che ad una medesima persona che svolga entrambi i compiti.

desiderato far sfumare nell'indefinito queste figure di mediazione con il divino per lasciare in primo piano il volere degli dei attraverso le interiora delle vittime.

Se il nome Ἀστούφιλος<sup>35</sup> potrebbe far pensare in qualche modo ad un *nomen loquens*, vista la sua funzione nell'economia del racconto riguardante le ultime fasi della vita di Cimone<sup>36</sup>, tuttavia è attestata, nell'Atene di IV secolo, un'orazione di Iseo - che tratta della veridicità del testamento di un esperto comandante militare prima di una spedizione a Mitilene dove trovò la morte - intitolata Περὶ τοῦ Ἀστυφίλου κλήρου (*Per l'eredità di Astifilo*), il che lascerebbe pensare ad un appellativo comunque documentato dall'utilizzo

nell'Atene del tempo. Tuttavia, Astifilo era nativo di Poseidonia<sup>37</sup>, *polis* magnogreca situata nella piana del Sele al confine con il territorio degli Etruschi<sup>38</sup>, e la sua presenza ad Atene in qualità di oniromante ben noto a Cimone pone al vaglio una serie di questioni. Essendo stato richiamato Cimone dall'ostracismo nel 451 a.C., quindi ormai alla soglia dei suoi sessant'anni, potremmo presumere che Astifilo, per essergli συνήθης (ben noto), gli fosse legato da una conoscenza di almeno un paio di lustri, essendogli coetaneo, o poco meno, ipotizzando dunque la presenza dell'oniromante ad Atene almeno dal 460 a.C. circa, poco meno che cinquantenne. Per indagare i motivi che avrebbero potuto

<sup>35</sup> Nome che, nei volgarizzamenti e commenti cinquecenteschi alle *Vite parallele*, fu spesso trasformato in *Aristifilo*, "uomo peritissimo dell'arte di indovinare"; cf. O. TOSCANELLA, 1568, 221.

<sup>36</sup> Il racconto di un oniromante che rivela il destino di un importante stratego ateniese non molto prima della sua morte potrebbe far sorgere qualche dubbio in tal senso, lasciando aperta l'ipotesi che possa trattarsi di un personaggio fittizio, collocato a protagonista di una storia inventata di sana pianta, o di un aneddoto che, col passare dei secoli che separano Cimone, e le fonti che parlano della sua vita, da Plutarco, abbia mescolato elementi veri e verosimili ormai difficili da identificare.

<sup>37</sup> Nota successivamente come Paistom (durante il periodo di occupazione da parte dei Lucani) e poi come Paestum (in epoca romana), fu colonia achea fondata come ultimo avamposto (verso la dorsale dell'Appennino, evitando il giro di circumnavigazione della costa calabra e dello stretto di Messina) di Sibari per commerci e scambi con il medio e basso Tirreno, che avevano conferito alla *polis* sibarita il ruolo di intermediario privilegiato per i traffici tra Asia Minore ed Etruria. Per le fonti cf. soprattutto Str. 5.4.13; 6.1.1; Plin. *NH* 3.71. Per citare solo alcuni studi sulla città, cf. E. GRECO, 1979, 219-234; A.A.V.V., 1988; G. PUGLIESE CARRATELLI, 1990, 229-244; M. TORELLI, 1999.

<sup>38</sup> L'esistenza di altre *poleis* greche eventualmente intitolate a Poseidone a cui attribuire la cittadinanza di Astifilo e dell'uomo poseidoniate menzionato in Hdt. 167.3 è un'ipotesi tutta da verificare.

spingere un oniromante a spostarsi dalla propria città di origine<sup>39</sup>, la prima ipotesi potrebbe essere che Astifilo, forse tra i personaggi più noti della città di Poseidonia del suo tempo, forse per le sue facoltà divinatorie ma non solo, avesse lasciato la patria, in un contesto di lavoro/ricerca<sup>40</sup> o di interscambio civile e culturale<sup>41</sup> di una fase in cui Atene aveva esteso la sua influenza intervenendo sulle città magnogreche<sup>42</sup>, facendosi poi co-

noscere anche in piazze, mercati e santuari di Atene in qualità di indovino/oniromante itinerante<sup>43</sup>. E non è remoto pensare che, la prossimità geografica di Poseidonia con gli Etruschi, intrattenendo nella piana del Sele traffici nella forma di scambi commerciali e di contatti culturali e religiosi tra *poleis* magnogreche, popoli enotri ed Etruria, abbia trasmesso ai Poseidoniani anche particolari conoscenze nel campo della divinazione,

<sup>39</sup> Per provare ad identificare in qualche modo l'*humus* culturale di Poseidonia in questa fase storica non occorre dimenticare il fronte politico comune di Poseidonia ed Elea in età arcaica.

<sup>40</sup> Artemidoro di Daldis ha narrato nel proemio degli *Onirocritica* di aver compiuto molti viaggi e trasferite in Asia, Grecia (spesso assistendo ai giochi olimpici), nelle isole più popolate, e in Italia per prendere parte a festività e celebrazioni pubbliche, visitare luoghi di culto e mercati famosi che richiamavano gli indovini girovaghi ai quali egli attingeva un materiale prezioso di tradizioni e tecniche circa l'onirocritica. Artemidoro ha affermato inoltre di aver trascorso molti anni con indovini che si trovavano nelle piazze e nei mercati prestandosi ad ascoltare antichi sogni ed i loro esiti, e raccogliendo quanti più sogni poteva; cf. R. PACK, 1963, 2; 301. Tuttavia, all'epoca di Artemidoro di Daldis ricorrevano di certo possibilità di spostamenti molto maggiori che verso la metà del V sec. a.C. e, se per Artemidoro è stata formulata l'ipotesi che una condizione familiare agiata fosse l'origine della facilità di spostamento, per Astifilo la prossimità con ambienti ateniesi e la sua eminenza nel contesto culturale e religioso poseidoniate, oltre che esigenze politico-lavorative potrebbero essere stati motivi importanti per una migrazione ad Atene.

<sup>41</sup> Burkert ha parlato di come la diffusione dell'epatoscopia in Grecia ed Italia fosse uno tra i più chiari esempi di contatto culturale tra mondo occidentale ed orientale nel periodo orientalizzante, ascrivendola a piccoli movimenti migratori di personaggi carismatici; cf. W. BURKERT, 1984. Giangiulio ha parlato di Astifilo ad Atene come esempio dell'esistenza di reti mediterranee di dislocazione personale, identificando, in un contesto di mobilità, gli specialisti del sacro tra le tipologie più mobili, ad indice di un fenomeno di natura strutturale; cf. M. GIANGIULIO, 2008, 729-760 e, in particolare, 731-732.

<sup>42</sup> Per Atene divenuta protagonista della scena del Tirreno e dell'Italia achea dopo la seconda guerra persiana e la fine del sistema di relazioni e scambi nell'ambito del quale si era affermata la cultura orientalizzante, cf. A. MELE, 2014, 321-323.

<sup>43</sup> Sembra meno plausibile l'ipotesi che Cimone avesse condotto/fatto condurre via con sé Astifilo da Poseidonia per trapiantarli (temporaneamente e poi definitivamente) ad Atene in nome di un imprecisato sodalizio politico/religioso.

di cui gli Etruschi erano grandi cultori. Considerando il territorio, i luoghi di culto ed alcune testimonianze archeologiche provenienti da Poseidonia, si nota come nell'iconografia delle metope dell'*Heraion* di Foce Sele abbia un ruolo di grande rilievo Apollo, evocato direttamente mediante il mito di Tityos e di Niobe, ed indirettamente tramite i miti delle Pretidi e della contesa per il tripode delfico, come riaffermazione dell'unicità e centralità dell'oracolo delfico, così come ad Apollo si ricollega, per le sue qualità iatromantiche, il centauro Chirone, venerato a Poseidonia presso l'*Apollonion* e con forme di culto come gli ἄργοι λίθοι<sup>44</sup>. Come ipotizzato da Torelli<sup>45</sup>, una presenza dominante di

Apollo nel contesto culturale di Poseidonia<sup>46</sup> sarebbe stata documentata anche dal gigantesco tempio c.d. di Nettuno<sup>47</sup>, da ritenere con tutta verosimiglianza l'*Apollonion* urbano, dove il dio sarebbe stato venerato per le sue qualità iatromantiche in stretta relazione con il culto di Chirone<sup>48</sup>. Nei pressi dei templi di Poseidonia probabilmente vi erano indovini ed oniromanti<sup>49</sup> che offrivano interpretazioni di oracoli, presagi e sogni forse rinomate anche al di fuori dei confini della *polis* per via dei traffici che ivi coinvolgevano popolazioni di provenienza greca, magnogreca, etrusca ed osca, promuovendo la fama di una sorta di tradizione/cultura di esegesi oracolare poseidoniate plausibilmente legata al culto

<sup>44</sup> C. MASSERIA-M. TORELLI, 1999, 205-262, e, in particolare, 244-245.

<sup>45</sup> Cipriani ha parlato di "presenza di Apollo nel *pantheon* poseidoniate ... plausibile se non certa"; cf. M. CIPRIANI, 2012, 27-169.

<sup>46</sup> Per una panoramica dei culti poseidoniate cf. M.G. HANSEN-T.H. NIELSEN, 2004, 288-289.

<sup>47</sup> Per l'identificazione del c.d. Tempio di Nettuno come *Apollonion* e per una valutazione dell'ipotesi di Torelli, fondata principalmente su analogie con la topografia sacra metapontina, su una serie di cippi, su alcune terrecotte votive ed una statuetta del Louvre ritenuta di provenienza poseidoniate, cf. M. CIPRIANI, 2012, 68-69.

<sup>48</sup> C. MASSERIA-M. TORELLI, 1999, 205-262, e, in particolare, 246-247. Magari, come avveniva forse anche a Cuma (N. VALENZA MELE, 1991-1992, 5-71), la presenza del culto di Hera e di Apollo, testimoniato dai templi presenti dentro e fuori le mura di Poseidonia, avrebbe forse potuto aver a che fare anche con un contesto che riguardava suggestioni simili ad un qualche *iter* di consultazione oracolare; cf. C. RESCIGNO, 2019, 15-25 con bibliografia. Inoltre, Valenza Mele ricorda una *squat lekythos* del pittore pestano di IV secolo a.C. Assteas, dove Manto (figlia di Tiresia e madre del primo profeta di Apollo Claros, Mopso) appare come Pizia accanto ad Apollo, nell'episodio della purificazione di Oreste a Delfi, per mostrare come Apollo assorbisse anche personaggi femminili originariamente non profetici, legati a santuari di Apollo diversi da quello di Delfi, nel proprio culto; cf. N. VALENZA MELE, 1991-1992, 39; A.D. TRENDALL, 1987, 109-110, tav. 62a.

<sup>49</sup> E, probabilmente, anche dotti e/o intellettuali locali o, in qualche modo, itineranti.

apollineo<sup>50</sup> ed a Delfi. E probabilmente per questo Plutarco, in *Cim.* 18.2-5, menziona la provenienza poseidoniate del μαντικός ἀνὴρ, che giunge a divenire consulente oniromante di un importantissimo stratego ateniese, sopravanzando di certo altri non meno celebri indovini che vi erano ad Atene più che per la presunta amicizia intima con Cimone, forse per l'appartenenza ad una tradizione di esegesi divinatoria poseidoniate al tempo presumibilmente celebre.

Porta a riflettere in tal senso anche la testimonianza di Erodoto 1.165-167<sup>51</sup>: quando i Focei insediati ad Alalia ebbero sconfitto in una sanguinosa battaglia navale nel mar di Sardegna la coalizione di Tirreni e Cartaginesi e si ritrovarono privi di forza d'urto offensiva, imbarcarono figli, mogli e beni e navigarono in direzione di Reggio (Hdt. 1.165-166). Muovendo da lì, s'impadronirono di una città nella terra degli Enotri, che ora si chiama Hyele<sup>52</sup> e

ἔκτισαν δὲ ταύτην πρὸς ἀνδρὸς Ποσειδωνίητεω μαθόντες ὡς τὸν Κύρνον σφι ἢ Πυθίη ἔχρησε κτίσαι ἤρων εὐόντα, ἀλλ' οὐ τὴν νῆσον.

La fondarono per aver saputo da un uomo di Poseidonia come quel Cirno, che la Pizia aveva vaticinato loro di fondare, fosse il santuario dell'eroe, non l'isola<sup>53</sup>.

Dunque, per provare ad attenersi ad un responso della Pizia che aveva loro prescritto di colonizzare Cirno, i Focei non solo si erano recati in Corsica a fondare Alalia, dovendo affrontare problemi di vicinato con le popolazioni locali prima, con Etruschi e Cartaginesi dopo, ma avevano anche subito gravi danni in una battaglia navale dopo cui molti compatrioti superstiti furono disonorevolmente lapidati dagli Agillei. Fuggiti via con le famiglie ed i beni a Reggio (Hdt. 1.166), città amica, vi ritrovarono un uomo di Poseidonia<sup>54</sup>,

<sup>50</sup> Attestazione del culto di Apollo a Poseidonia, associato a quello di Zeus (tra l'altro, nel trattato di amicizia tra Sibariti e Serdaioi - ritrovato ad Olimpia su una tavola bronzea databile tra la metà e la fine del VI sec. a.C. - (SEG 22, 1967, 336) sono menzionati come garanti proprio Zeus ed Apollo, insieme alla città di Poseidonia; cf., tra gli altri, M. LOMBARDO, 2008, 49-60) è un'iscrizione poseidoniate su orlo di lebe, proveniente dall'area del c.d. giardino romano, contenente una dedica votiva alle due divinità, studiata (a breve ne è prevista la pubblicazione) dal prof. L. Vecchio e da lui mostrata durante il seminario del 15/2/2023, intitolato "Epigrafi arcaiche da Poseidonia tra vecchie e nuove acquisizioni", e incluso nella serie di incontri "Officina di IG XIV" del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Roma Tre.

<sup>51</sup> A fondo sulla questione, cf. L. VECCHIO, 2017, 15-30 con bibliografia.

<sup>52</sup> Trattasi della *polis* di Elea/Velia, situata nel territorio a Sud di Poseidonia.

<sup>53</sup> Trad.it. di V. Antelami, in D. ASHERI, 1988, 187. Cf. anche E. GRECO, 1975, 209-211.

<sup>54</sup> Pugliese Carratelli ha parlato di "uomo poseidoniate" come di "espressione che sembra

forse anche di alto rango, seppur il suo nome resti sconosciuto, che spiegò loro il senso più autentico del vaticinio della Pizia: l'ordine dell'oracolo era stato quello di istituire un culto/edificare un *heroon*<sup>55</sup> all'eroe Cirno (figlio di Eracle, eponimo della Corsica) - senza dunque specificarne il luogo preciso -, e non di colonizzare l'isola di Cirno, ovvero la Corsica, fondando Alalia<sup>56</sup> (Hdt. 1.165).

Il poseidoniate svolge dunque un ruolo decisivo, mediante un'esegesi oracolare che con grossa probabilità era indirizzata anche da necessità politico-strategiche della stessa *polis* di Poseidonia: infatti, la consultazione di quello che Asheri chiama "il dotto di Poseidonia"<sup>57</sup> e Pugliese Carratelli "esegeta di Poseidonia"<sup>58</sup>, descritta con la formula πρὸς ἀνδρὸς Ποσειδωνιῆτεω μαθόντες, sembra indicare un'informazione sopraggiunta da parte di qualcuno, forse un emissario che non

era direttamente lì in mezzo ai Focesi al loro arrivo, o che non fosse stato deliberatamente interpellato, ma che aveva voluto informarli facendo forse filtrare la notizia per interposta persona, o senza qualificarsi. Dato di fatto è che, poco prima della fondazione di Elea, collocabile nel terzo quarto del VI sec. a.C., dunque svariate decine di anni prima dell'esperienza di Astifilo ad Atene, si ritrova nel racconto di Erodoto un altro, stavolta sconosciuto, poseidoniate<sup>59</sup>, che è non solo in possesso di conoscenze in materia di esegesi oracolare evidentemente sopra la media (e che, nell'economia della narrazione, risultano decisive e, soprattutto, di riscontro positivo in quanto non errate), ma che risulta operativo a Reggio, lontano centinaia di chilometri dal contesto della propria *polis* di appartenenza.

In mancanza di ulteriori riscontri e di notizie più approfondite da parte delle

ricalcare una nota formula orientale, «l'uomo di...», indicante un personaggio di rilievo di un certo paese»; cf. G. PUGLIESE CARRATELLI, 1990, 240-241.

<sup>55</sup> Cf. L. VECCHIO, 2013, 221-262, e, in particolare, 260-261.

<sup>56</sup> Cf. D. ASHERI, 1988, 360-361. Dopo tale spiegazione, i focesi s'impossessarono (o meglio, comprarono un pezzo di terra dagli Enotri, su cui fondarono la città; cf. D. ASHERI, A. LLOYD & A. CORCELLA, 2007, 187) di Elea, in Enotria.

<sup>57</sup> Cf. D. ASHERI, 1988, 361. In D. ASHERI, A. LLOYD & A. CORCELLA, 2007, 188, il poseidoniate è definito "learned interpreter from Poseidonia".

<sup>58</sup> G. PUGLIESE CARRATELLI, 1990, 241.

<sup>59</sup> Per l'uomo di Poseidonia come un *mantis*, o cresmologo, la cui provenienza poseidoniate sarebbe stata menzionata per rimarcare il ruolo politico svolto da Poseidonia in quella vicenda, cf. L. VECCHIO, 2017, 17-30 e, in particolare, 18, che ha parlato anche dell'uomo di Poseidonia come personaggio "importante ed autorevole", tanto da contribuire in maniera così decisiva alla fondazione di un insediamento a poca distanza dalla sua città di provenienza.

fonti, il testo di Erodoto sembra proprio poter confermare in qualche modo la presenza, per lo meno in contesto italiota, di personaggi provenienti da Poseidonia, forse esponenti di una tradizione di esegesi oracolare nota e così prestigiosa da valicare i confini della *polis* di cui erano originari, attivi nel fornire corrette interpretazioni di sogni ed oracoli al servizio di altri coloni provenienti dall'Ellade. La competenza, riconosciuta nelle realtà italiote, di tali indovini (o esperti) itineranti poseidonati forse anche nell'attribuire risvolti politici non peregrini ai segnali mandati dagli dei, attestata, a quanto paiono indicare le fonti, nell'arco di quasi un secolo, fu forse anche all'origine dello spostamento di Astifilo ad Atene e del suo coinvolgimento, da parte del circolo cimoniano, nell'interpretazione dell'ambiguo sogno dello stratego, il quale, nell'ultima fase della sua vita, sembrò particolarmente prossimo ad ambienti oracolari, essendo stato anche particolarmente coinvolto, in precedenza, anche nell'edificazione di monumenti presso il santuario panellenico di Delfi.

#### BIBLIOGRAPHY

- A.A.V.V.,  
- *Poseidonia - Paestum: Atti del XXVII Convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto/Paestum, 9-15 ottobre 1987*, Taranto, 1988.
- ASHERI, D.,  
- *Erodoto, Le storie, Libro I, La Lidia e la Persia*, Milano, 1988.
- ASHERI, D., LLOYD, A. & CORCELLA, A.,  
- *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford, 2007.
- BEARZOT, C.,  
- "Mantica e condotta di guerra: strateghi, soldati e indovini di fronte all'interpretazione dell'evento 'prodigioso'", in M. SORDI (ed.), *La profezia nel mondo antico*, Milano, 1993, pp. 97-121.
- BLAMIRE, A.,  
- *Plutarch, Life of Kimon*, London, 1989.
- BRENK, F.E.,  
- "The Dreams of Plutarch's Lives", in F.E. BRENK (ed.), *Relighting the Souls. Studies in Plutarch, in Greek Literature, Religion, and Philosophy, and in the New Testament Background*, Stuttgart, 1998, pp. 104-117.
- BURKERT, W.,  
- *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Padova, 1984.
- CARENA, C., MANFREDINI, M. & PICCIRILLI, L.,  
- *Plutarco, Vite di Cimone e Lucullo*, Milano, 1990.
- CIPRIANI, M.,  
- "Le testimonianze in città e nel territorio", in A.M. BRASCHI, M. CIPRIANI, G. GRECO, & M. TALIERCIO MENSITIERI (eds.), *Poseidonia-Paestum*, Taranto, 2012, pp. 27-169.
- DEL CORNO, D.,  
- *Artemidoro, Il libro dei sogni*, Milano, 1975.
- FLACELIÈRE, R.,  
- *Devins et oracles grecs*, Paris, 1972.
- FLOWER, M.,  
- *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley/Los Angeles/London, 2008.
- GIANGIULIO, M.,  
- "Atene e l'area tirrenica in età periclea. Forme ideologiche di un rapporto", *Ostraka*, 6.2 (1997) 323-336.
- GIANGIULIO, M.,  
- "Atene e la Magna Grecia, la Magna Grecia e Atene. Aspetti religiosi e di-

- namiche culturali bilaterali nel quadro della mobilità mediterranea”, in *Atene e la Magna Grecia, dall'età arcaica all'ellenismo, Atti del quarantasettesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 27-30 settembre 2007*, Taranto, 2008, pp. 729-760.
- *Magna Grecia, una storia mediterranea*, Roma, 2021.
- GIULIANI, A.,
- “Atene e l’oracolo delfico”, in M. SORDI (ed.), *La profezia nel mondo antico*, Milano, 1993, pp. 77-95.
- GRECO, E.,
- “Sul cosiddetto ‘errore’ di Alalia”, *La Parola del Passato*, 30 (1975) 209-211.
  - “Poseidonia entre le VI et le IV siècle avant Jésus-Christ. Quelques problèmes de topographie historique”, *Revue Archéologique*, n.s. 2 (1979) 219-234.
- GUIDORIZZI, G.,
- “L’opuscolo di Galeno *De dignotione ex insomniis*”, *BPEC*, 21 (1973) 81-105.
  - *Il sogno in Grecia*, Roma/Bari, 1988.
- HANSEN, M.G.-Nielsen, T.H.,
- *An inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford, 2004.
- LOMBARDO, G.,
- *Cimone. Ricostruzione della biografia e discussioni storiografiche*, Roma, 1934.
- LOMBARDO, M.,
- “Il trattato tra i Sibariti e i Serdaioi: problemi di cronologia e inquadramento storico”, *Studi di Antichità*, 12 (2008) 49-60.
- MASSERIA, C.-TORELLI, M.,
- “Il mito all’alba di una colonia greca. Il programma figurativo delle metope dell’*Heraion* alla Foce del Sele”, in F.H. MASSA-PAIRAULT (ed.), *Le mythe grec dans l’Italie antique. Actes du colloque international organisé par l’École française de Rome, l’Istituto italiano per gli studi filosofici (Naples) et l’UMR 126 du CNRS (Archéologies d’Orient et d’Occident)*, Roma, 14-16 novembre 1996, Roma, 1999, pp. 205-262.
- MELE, A.,
- *Magna Grecia: colonie achee e pitagorismo*, Napoli, 2007.
  - *Greci in Campania*, Roma, 2014.
- MILANI, C.,
- “Note sul lessico della divinazione nel mondo classico”, in M. SORDI (ed.), *La profezia nel mondo antico*, Milano, 1993, pp. 31-51.
- MONTENZ, N.,
- *Sinesio di Cirene, Il libro dei sogni*, Milano, 2010.
- PACK, R.,
- *Artemidori Daldiani Onirocriticon Libri V*, Leipzig, 1963.
- PRITCHETT, W.K.,
- *The Greek State at War. Part III: Religion*, Berkeley/Los Angeles/London, 1979.
- PUGLIESE CARRATELLI, G.,
- *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d’Occidente*, Bologna, 1990.
- RESCIGNO, C.,
- “Una lettera capovolta e il nome di Hera. Breve nota sul dischetto Carafa”, *Polygraphia*, 1 (2019) 15-25.
- ROTH, P.A.,
- *Mantis: the nature, function, and status of a Greek prophetic type*, Diss. Ann Arbor, Mich., 1991.
- SALVO, D.,
- “Sull’oniromanzia nel mondo greco e romano”, *Hormos*, 9 (2007) 307-314.
- TORELLI, M.,
- *Paestum Romana*, Roma, 1999.
- TOSCANELLA, O.,
- *Gioje storiche aggiunte alla prima parte delle Vite di Plutarco*, Venezia, 1568.

- TRAGLIA, A.,  
- *Vite di Plutarco, vol. I*, Torino, 1992.
- TRENDALL, A.D.,  
- *The red-figured Vases of Paestum*, Hertford, 1987.
- VALENZA MELE, N.,  
- “Hera ed Apollo a Cuma e la mantica sibillina”, *RIA*, 14-15 (1991-1992) 5-71.
- VECCHIO, L.,  
- “Zenone e la tirannide ad Elea”, in M. BUGNO (ed.), *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Napoli, 2005, pp. 241-262.  
- *Elea. Un profilo storico. I. Dalle origini alla fine del V sec. a.C.*, Alessandria, 2017.
- “La documentazione letteraria ed epigrafica”, in G. GRECO (ed.), *Elea-Velia. Culti greci in Occidente, Fonti scritte e documentazione archeologica 4*, Taranto, 2023, pp. 221-263.
- WYTTENBACH, D.A.,  
- *Lexicon Plutarcheum et Vitas et Opera Moralia complectens, vol. II*, Lipsiae, 1843.
- ZACCARINI, M.,  
- *Studi su Cimone. Saggio di storia greca, ca. 478-461 a.C.*, Diss. Bologna, 2013.