

Zeitschrift: Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

Band: 76 (2019)

Heft: 2

Artikel: Pindaro a Orcomeno : il paesaggio attraversa la poesia

Autor: d'Alfonso, Francesca

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-864840>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 05.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Pindaro a Orcomeno

Il paesaggio attraversa la poesia

Francesca d'Alfonso, Torino

A Walter Burkert

Abstract: In this study I will attempt to illustrate all the Pindaric references to Orchomenos and its religious landscape (especially in *Olympian* 14). This *polis* was truly surrounded by water (the Lake Copais, the rivers Cephissus and Melas and several springs) and this landscape feature was culturally significant, as the most recent archaeological finds demonstrate. In order to focus on the specific characteristics of this place it is also crucial to better understand a few difficult passages in the Pindaric poems, such as the reference to the descent of Echo into the Hades in *Olympian* 14. Moreover, the analysis of the poetic representation of space can also play an important role in order to comprehend the performative event.

Keywords: Pindar, *Olympian* 14, Sacred Landscape, Lake Copais, Orchomenos, Charites, Echo.

Questo studio è l'ultimo di una serie di articoli incentrati sul rapporto tra paesaggio, tradizioni mitico-rituali e poesia¹. Il punto di partenza è stata la consapevolezza che il paesaggio, inteso come «complex landscape, a locale of deep history, a place of memory and imagination»², può costituire una chiave interpretativa importante nell'esegesi dei testi poetici antichi. Il luogo scelto è stato il lago Copaide in Beozia, sia per la sua particolare configurazione idrogeologica che lo esponeva a cicliche fluttuazioni idriche, minacciose o benefiche, sia per il gran numero di culti che si svilupparono sulle sue rive sin dall'epoca micenea.

Il paesaggio è una relazione, in cui i due poli (fisico e umano) non si annullano. L'uomo si appropria dello spazio in primo luogo nominandolo, le cavità della montagna diventano grotte, le altezze montagne, colline, e così via; ai nomi più generici si accompagnano nomi propri, che imprimono ancora più fortemente il sigillo della presenza umana, che consiste nel dare un senso allo spazio rendendolo divino. La relazione spazio-uomo è dunque in realtà per gli antichi un rapporto a tre, perché il paesaggio diventa tale in quanto l'uomo lo

* Ringrazio il Prof. Vassilis Aravantinos per avermi permesso di visitare in modo approfondito il sito di Orcomeno e i nuovi scavi al Thesmophorion.

1 F. D'Alfonso, *Afrodite Arginnide. Un mito beotico*, in: L. Bombardieri-T. Braccini-S. Romani (edd.), *Il trono variopinto. Figure e forme della Dea dell'Amore* (Alessandria 2014) 83-108; F. D'Alfonso, *Il paesaggio del mito. Aliarto, la fonte Cissusa e il fiume Lophis*, in: L. Bettarini (ed.), *A più mani. Linee di ricerca tracciate in «Sapienza»* (Pisa-Roma 2015) 45-71.

2 Ö. Harmanşah, *Stone Worlds: Technologies of Rock Carving and Place-Making in Anatolian Landscapes*, in: A.B. Knapp-P. van Dommelen (edd.), *The Cambridge Prehistory of the Bronze and Iron Age Mediterranean* (Cambridge 2015) 381.

rende divino. Secondo gli studi della cosiddetta geografia umanistica un ruolo centrale nella creazione dello spazio è svolto dal discorso umano, e *in primis* dai miti che creano una rete tra gli elementi spaziali, rafforzando il legame tra la popolazione e il luogo, e ponendo le basi per il passaggio da «space» a «place». È necessario un atto di possesso che avviene attraverso «the process of naming»: «Naming is power. The creative power to call something into being, to render the invisible visible, to impart a certain character to thing»³. Attraverso il linguaggio e i miti ci si appropria del paesaggio, e quando i luoghi hanno una configurazione geologica complessa e implicitamente minacciosa il linguaggio del mito contribuisce a una sorta di controllo del territorio⁴.

È in questa luce che intendo rileggere i carmi che Pindaro dedicò a Orcomeno, per individuare in essi l'effettiva incidenza del suggestivo paesaggio acquatico dell'importante *polis* beotica. In questo modo credo si possa far luce su alcune difficoltà esegetiche, presenti in particolare nell'*Olimpica* 14: mettere in contatto paesaggio e poesia è un'operazione altamente plausibile per i carmi pindarici, che conservano sempre uno stretto legame con la storia familiare e geopolitica del *laudandus*. Le particolarità geomorfologiche del territorio di Orcomeno e del contiguo lago Copaide erano note agli antichi, e dovevano trovare una risonanza anche nelle opere letterarie, soprattutto quelle pindariche, spesso destinate a *performances* in loco, e in quanto tali necessariamente condizionate dalla configurazione dello spazio civile e sacro. Come faceva notare P. Vivante, sia Pindaro che Corinna concepivano i luoghi «as animated presences», nei quali i miti erano come incorporati. Il mito, come sottolineava giustamente lo studioso, «remains bound to the earth, to the spot that first suggested it. [...] But what is for us, in most cases, a purely geographical sign was for Korinna and Pindar a *pregnant presence*» (il corsivo è mio)⁵. Le riflessioni di Vivante sono a mio avviso illuminanti, soprattutto oggi che le diverse linee della geografia umanistica mirano a restituire uno spessore polisemico ai luoghi e alle loro denominazioni⁶.

3 Y.-F. Tuan, *Language and the Making of Place: a Narrative-Descriptive Approach*, «Annals of the Association of American Geographers» 81 (1991) 688.

4 Su tale operazione riscontrabile nei paesaggi di natura carsica dell'Anatolia vd. ora gli studi di Ö. Harmanşah, *Event, Place, Performance: Rock Reliefs and Spring Monuments in Anatolia*, in: Ö. Harmanşah (ed.), *Of Rocks and Water: Towards an Archaeology of Place* (Oxford 2014) 147ss.; Harmanşah, *op. cit.* (n. 2) 379–394.

5 P. Vivante, *Korinna's Singing Mountains*, in: J.M. Fossey–A. Schachter (edd.), «Teiresias Suppl.» 2 (1979) 85.

6 La bibliografia è molto ampia: sull'importanza del 'naming': Y.F. Tuan, *Space and Place: Humanistic Perspective*, in: S. Gale–G. Olsson (edd.), *Philosophy in Geography* (Boston 1979) 409–411; Tuan, *op. cit.* (n. 3) 688. Sullo spazio continuamente «negotiated and reconstructed in the physical, cultural, and political map»: M. Skempis–I. Ziogas, *Introduction: Putting Epic Space in Context*, in: M. Skempis–I. Ziogas (edd.), *Geography, Topography, Landscape. Configurations of Space in Greek and Roman Epic* (Berlin–Boston 2014) 1; così M. Horster, *Religious Landscape and Sacred Ground: Relationships between Space and Cult in the Greek World*, «RHR» 4 (2010) 435–458.

1 Il paesaggio e i culti

Il paesaggio di Orcomeno era fortemente dominato dalla presenza dell'acqua: la *polis* si appoggiava alle pendici dell'Akontion, una collina di 369 m, anche se secondo il mito anticamente la città si trovava nelle immediate vicinanze della palude Copaide, dalle cui acque venne sommersa. Si trattava di una leggenda legata all'antica rivalità esistente tra Orcomeno e Tebe, in cui giocò un ruolo determinante Eracle, che distrusse l'antico sistema di drenaggio creato dai Minii inondando di nuovo la regione⁷. Vicino a Orcomeno scorrevano due fiumi, il Cefiso e il Melas, che con le loro acque contribuivano a creare una fertile zona paludosa intorno alla *polis*. Il Cefiso nasceva a Lilea nella Focide e, scendendo attraverso le montagne, sfociava nel lago presso Orcomeno (Strab. 9,3,16)⁸. Le deviazioni cui fu sottoposto il corso del fiume già dall'epoca micenea fecero sì che le sue acque alimentassero sia l'area a sud di Orcomeno, la cosiddetta pianura *Hippia*, che la regione più settentrionale⁹. Diverso e più breve il corso del Melas: il fiume raccoglieva le sue acque da almeno tre sorgenti sulle pendici settentrionali dell'Akontion, dando così origine alla baia Tsamali, che si estendeva dal lato settentrionale dell'Akontion fino al villaggio di Pyrgos: era un'area paludosa permanente che costituiva un piccolo golfo che Teofrasto chiamava «lago orcomenio» (HP 4,11,8)¹⁰. Anche Plutarco insisteva sulla natura paludosa del bacino del Melas (*Sulla* 20), che andava probabilmente identificato con la palude Πελεκανία, nota per la produzione di canne per auli di cui parla Teofrasto (HP 4,11,8)¹¹. La natura paludosa ma permanente, non esposta a cambiamenti di portata come le restanti acque del lago, la rendeva un'ottima terra da pascolo (cfr. anche IG VI,3171).

Un altro aspetto risultava interessante sotto diversi profili, la confluenza dell'acqua in bacini spesso paludosi e fertilissimi, nei quali si aprivano cavità sotterranee (βαθύσματα): Teofrasto chiamava queste cavità Χύτροι e le mette-

⁷ E. Kountouri et alii, *A New Project of Surface Survey, Geophysical and Excavation Research of the Mycenaean Drainage Works of the North Kopais: the First Study Season*, «3rd IWA Specialized Conference on Water & Wastewater Technologies in Ancient Civilizations» (Istanbul 2012) 470–472; E. Farinetti, *Fluctuating Landscapes: the Case of the Copais Basin in Ancient Boeotia*, «Annuario della Scuola Archeologica Italiana di Atene» 86 (2008) 115–138. Sul ruolo mitico di Eracle vd. A. Schachter, *Creating A Legend: the War Between Thebes and Orchomenos*, «QUCC» 106 (2014) 65–87.

⁸ Ad ostacolare il corso del fiume c'era l'Akontion, per cui presso la *polis* il Cefiso girava bruscamente verso Nord-Est formando la cd. Όξεία Καμπή («Curva acuta»), di cui parlava Teofrasto (HP 4,11,8).

⁹ E. Farinetti, *Boeotian Landscapes: A GIS-Based Study for the Reconstruction and Interpretation of the Archaeological Datasets of Ancient Boeotia* (Oxford 2011) 115.

¹⁰ Sul nome delle fonti/sorgenti: F. Geiger, *Kopais*, RE XI (1922) 1348.

¹¹ Il nome fa riferimento forse alla presenza di pellicani durante l'inverno: S. Amigues (ed.), *Théophraste. Recherches sur les plantes*, Tome II (Paris 1989) 281.

va in relazione alla ricca presenza di canne, spesso riunite insieme nelle cosiddette «isole fluttuanti» (HP 4,11,8)¹²:

Φύεται δὲ πλεῖστος μὲν μεταξύ τοῦ Κηφισοῦ καὶ τοῦ Μέλανος· οὗτος δὲ ὁ τόπος προσαγορεύεται μὲν Πελεκανία· τούτου δ' ἔστιν ἅττα Χύτροι καλούμενοι βαθύσματα τῆς λίμνης, ἐν οἷς κάλλιστόν φασι γίνεσθαι.

Queste canne crescono in grande abbondanza tra il Cefiso e il Melas; il luogo è chiamato Pelekania e qui si trovano alcune cavità profonde dette «Fosse», nelle quali dicono che queste canne siano le più belle.

Anche Strabone parlava di un χάσμα presso Orcomeno che accoglieva le acque del Melas (9,2,18), e la sua descrizione corrisponde a quella data da Plutarco (*Sulla* 20,7)¹³:

πόρρω δ' οὐ πρόεισιν (sc. ὁ Μέλας), ἀλλὰ τὸ μὲν πλεῖστον εὐθύς εἰς λίμνας τυφλὰς καὶ ἰλυώδεις ἀφανίζεται, μέρος δ' οὐ πολὺ τῷ Κηφισῷ συμμείγνυται, περὶ δὲ μάλιστα τόπον ἢ λίμνη δοκεῖ τὸν αὐλητικὸν ἐκφέρειν κάλαμον.

Tuttavia il Melas non procede più in là, ma scompare subito in gran parte in paludi cieche e fangose, e una piccola parte si unisce al Cefiso, proprio in quel luogo dove sembra che la palude produca la canna per gli auli.

Non solo palude quindi, ma anche acque cieche e limacciose, con profonde voragini, nelle immediate vicinanze della *polis* e dei suoi templi. Questa configurazione idrogeologica è evidentemente significativa perché è noto come tali luoghi venissero tradizionalmente investiti di significati religiosi, e in particolare come le cavità (marine o rocciose) venissero intese come porte verso gli inferi¹⁴.

La già difficile comprensione del regime idrico della città si complica se si cerca di collocare più precisamente i siti culturali e civici della *polis*, e in particolare il santuario delle Cariti, che doveva essere in stretta relazione con le acque. La topografia dell'antica Orcomeno non è infatti ancora chiara: nella

¹² Amigues, *op. cit.* (n. 11) 274–275; S. Amigues, *Théophraste. Recherches sur les plantes. À l'origine de la botanique* (Paris 2010) 167–177; cfr. anche Plinius *NH* 16,168 (*in insulis fluitantibus*); Hesych. s.v. Πλοάδες τῶν ἐν Ὀρχομενῷ.

¹³ Sul corso del Melas: R. Baladié (ed.), *Strabon. Géographie*, Livre IX (Paris 1996) 202–203; P.W. Wallace, *Strabo's Description of Boiotia* (Heidelberg 1979) 78–79.

¹⁴ I paesaggi carsici si prestavano a tali interpretazioni in tutta l'area del Mediterraneo e del Vicino Oriente, come mostrano anche i recenti studi sul rapporto tra paesaggio e la religione urritta-ittita dell'Anatolia. Nella religione urritta-ittita esisteva «the practice of associating caves, sinkholes, and river-gorges with the underworld»: Harmanşah, *op. cit.* (n. 4) 150. Nei loro testi cuneiformi compare spesso un'espressione di norma tradotta come «The Divine Road of the Earth», che è associata a questi paesaggi liminali (grotte, fonti, *poljes*, etc.) e indicava una naturale via di contatto con il mondo dei morti: Harmanşah *op. cit.* (n. 4) 154; Y. Erbil-A. Mouton, *Water in Ancient Anatolian Religions: An Archaeological and Philological Inquiry on the Hittite Evidence*, «JNES 71» (2012) 53–74.

piana immediatamente ai piedi dell'Akontion c'era l'*agora*, che corrispondeva all'area piana dove sorge oggi la chiesa della Panagia, e in questa zona c'erano l'imponente *tholos* di Minia, le tombe con i culti eroici (vd. tomba di Esiodo), e il teatro¹⁵.

L'acropoli della *polis* sorgeva sulla terrazza orientale dell'Akontion, prospiciente il lago: qui è stato scoperto un grande edificio rettangolare (*temenos*), che è stato identificato con il tempio di Dioniso o con quello delle Cariti. Pausania nella descrizione della città cita in sequenza i due templi, anche se in realtà manca nelle sue parole un preciso intento topografico («Gli Orcomenii hanno anche un santuario di Dioniso, ma il più antico è quello delle Cariti»: 9,38,1). La scoperta del più tardo teatro di Dioniso nella piana ai piedi dell'Akontion, dove si trova la chiesa della Panagia, ha indotto a pensare che anche il tempio più antico del dio si trovasse nella stessa area. Il *temenos* sull'acropoli sarebbe dunque quello delle Cariti, non lontano dal versante settentrionale dell'Akontion dove sgorgavano molte fonti, tra le quali si potrebbe identificare quella che Pausania definisce «degnata di essere vista» (Paus. 9,38,2). Si tratterebbe della fonte Acidalia, che i *testimonia* più tardi collegavano strettamente al culto delle Cariti orcomenie, facendo del nome un'epiclesi della dea Afrodite. Ancora oggi sul lato orientale dell'acropoli c'è una ricca sorgente, collocata leggermente più in basso e raggiungibile attraverso un sentiero e gradini tagliati nella roccia (9,38,1–2):¹⁶

Ὁρχομενίοις δὲ πεποιήται καὶ Διονύσου, τὸ δὲ ἀρχαιότατον Χαρίτων ἐστὶν ἱερόν. τὰς μὲν δὴ πέτρας σέβουσί τε μάλιστα καὶ τῷ Ἐτεοκλεῖ αὐτὰς πεσεῖν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ «φασιν». [...] ἔστι δὲ σφισι καὶ κρήνη θεάς ἀξία. καταβαίνουσι δὲ ἐς αὐτὴν ὕδωρ οἷσοντες.

Gli Orcomenii hanno anche un santuario di Dioniso, ma il più antico è quello dedicato alle Cariti. Onorano soprattutto le pietre e dicono che caddero dal cielo a Eteocle. [...] Hanno anche una fontana degna di essere vista. Vi scendono per attingere acqua.

¹⁵ M. Moggi–M. Osanna (edd.), *Pausania. Guida della Grecia. Libro IX. La Beozia* (Milano 2010) 429–431.

¹⁶ Moggi–Osanna, *op. cit.* (n. 15) 428–429; i resti del tempio arcaico delle Cariti furono rinvenuti da Spyropoulos all'inizio degli anni '70: P. Amandry–T. Spyropoulos, *Monuments choréiques d'Orchomène de Béotie*, «BCH» 98 (1974) 171–244. Per l'identificazione della fonte sul versante settentrionale dell'Akontion: J.G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, vol. 5 (London 1898) 187. In effetti, il corso del Cefiso era deviato verso nord e finiva per ricongiungersi al Melas: vd. ora V. Aravantinos et alii, *La scoperta di un Thesmophorion e di un culto delle Charites (?) ad Orchomenos (Beozia)*, in: A.R. Tagliente–F. Guarneri (edd.), *Santuari mediterranei tra Oriente e Occidente. Interazioni e contatti culturali* (Roma 2016) 466–467. D. Knoepfler ha proposto un'altra identificazione del santuario, presso la chiesa della Panagia, in prossimità delle acque del Cefiso: D. Knoepfler, *Épigraphie et histoire des cités grecques*, «Annuaire du Collège de France» 107 (2006–2007) 637–662.

Va segnalato inoltre il rapporto tra il nome della fonte Ἀκιδάλια e quello della collina Ἀκόντιον: come è frequente nella toponomastica beotica, la collina prendeva il nome da un'arma, il giavellotto, la cui etimologia rimanda a una radice indoeuropea *ak «exprimant l'idée de 'pointe'», che ha dato in gr. ἀκή, ἀκίς, ἀκών, ἄκαινα, ἀκρός, ἀκμή¹⁷. Il dato è interessante perché rende altamente probabile che il nome Ἀκιδάλια non fosse un'invenzione seriore, magari determinata da paretimologie o giochi di parole poetici, ma appartenesse pienamente alla toponomastica locale beotica, o meglio orcomenia.

I pochi *testimonia* sulla fonte Acidalia facevano per lo più riferimento all'antica relazione tra le Cariti e il bagno, come il carme attribuito al poeta ellenistico Menofilo Damasceno e citato da Stobeo (SE 558 = Stob. Anth. 4,21a,7), in cui il poeta paragonava l'amata alle Cariti che si dirigono verso l'Olimpo, muovendosi a passo di danza dalla fonte Acidalia (Χαρίτεσσιν ἰ ἐρχομέναις πρὸς Ὀλυμπον Ἀκιδάλιης ἀπὸ πηγῆς)¹⁸. Risale solo a *testimonia* latini l'associazione tra la fonte Acidalia e Afrodite (Verg. Aen. 1,720: *Mater Acidalia*)¹⁹. Nel commento di Servio *ad locum*, la fonte Acidalia è localizzata a Orcomeno:

Acidalia Venus dicitur vel quia inicit curas, quas Graeci ἄκιδας dicunt, vel certe a fonte Acidalio qui est in Orchomeno Boeotiae civitate, in quo se Gratiae lavant, quas Veneri esse constat sacratas; ipsius et Liberi filiae sunt.

È interessante notare come alla relazione tra l'epiteto e la fonte fosse associata una rara genealogia delle Cariti, considerate figlie di Afrodite e di Dioniso (*ipsius et Liberi filiae sunt*)²⁰. Essa ricorre propriamente solo in questo *testimonium*, e in modo meno chiaro in Nonno (Dion. 16,131), più volte interessato dalle tradizioni orcomenie²¹. Ora è noto che proprio a Orcomeno esisteva uno stretta vicinanza tra il tempio di Dioniso e quello delle divine *parthenoi*, che rifletteva anche una

17 Chantraine *DELG* s.v. ἀκ; sulla toponomastica beotica: A. Schachter, *Kadmos and the Implications of the Tradition for Boiotian History*, in: P. Roesch–G. Argoud (edd.), *La Béotie antique* (Paris 1985) 151–152.

18 Alle Cariti orcomenie era anche associata una fonte detta Ἀργαφίη, in cui le *parthenoi* danzanti andavano a bagnarsi (Alcifrone *ep.* 3,1), e alla stessa fonte fa riferimento un verso citato anonimamente nell'*Etymologicum Genuinum* (s.v. Ἀργαφίης), attribuito *dubie* a Callimaco (fr. 740 Pf.). Una fonte Ἀργαφίη si trovava presso Platea (Hdt. 9, 25 e 49). Sui possibili rapporti tra la fonte Acidalia e la fonte Argafia: L. Preller, *Griechische Mythologie* (Berlin 1872) 395, e ora J.L. Larson, *Ancient Greek Cults: A Guide* (New York–London 2007) 162.

19 In Virgilio l'epiteto *Acidalia* rimanderebbe ad ἀκίς, in quanto «mother who produces sharp *curae*»: così J. O'Hara, *The Significance of Vergil's Acidalia Mater and Venus Erycina in Catullus and Ovid*, «HSCP» 9 (1990) 335–342. Cfr. O. Hirschfeld, *Akidalia*, RE I 1 (1893) 1167. In Marziale (9,12,3–4; cfr. anche 6,13,5) l'epiteto *Acidalia* si presta a un *Wortspiel*: C. Henriksen (ed.), *A Commentary on Martial. Epigrams Book 9* (Oxford 2012) 67.

20 Per le genealogie della Cariti vd. *infra* n. 29.

21 Sull'interesse di Nonno per le tradizioni orcomenie vd. F. Vian (ed.), *Nonnos de Panopolis. Les Dionysiaques. IX* (Paris 1990) 198ss. Nell'enumerazione delle differenti paternità ricorre il nome di Dioniso anche in Diod. Sic. 5,73,1.

probabile contiguità culturale²². Come indicano le recenti indagini archeologiche, il tempio di Dioniso e il teatro si trovavano nella piana sottostante l'Akontion, mentre il santuario delle Cariti sorgeva poco più in alto, sull'acropoli²³. Un analogo vincolo materno tra una fonte dal nome simile e le *parthenoi* è ravvisabile anche in un racconto di Plutarco presente negli *Aetia Romana et Graeca* (301a–c), in cui si narrava la particolare genealogia della fonte Ἀκίδουσα²⁴. La fonte andava localizzata molto probabilmente lontano da Orcomeno, presso Tanagra, ma va notato come, oltre alle affinità onomastiche (Ἀκίδουσα, Ἀκιδάλια), anche Acidusa fosse madre di tre fanciulle, oggetto di venerazione con il nome di Παρθένοι²⁵.

Come si è detto, non è nota l'esatta ubicazione della fonte Ἀκιδάλια sulle pendici dell'Akontion, ma è significativo, come fanno notare Moggi–Osanna, che «dell'apprestamento monumentale antico nulla resta, a eccezione di gradini tagliati nella roccia e soprattutto del sentiero che dal santuario conduceva con una serie di tornanti alla sorgente»²⁶. Esisteva dunque un percorso in discesa che collegava il santuario alla fonte che come tale poteva prestarsi a diversi significati religiosi.

A tale proposito va segnalata una recente scoperta compiuta da V. Aravantinos nel 2008, che ha rinvenuto un piccolo santuario rurale a ca. 500 m. da Orcomeno, sul versante meridionale dell'Akontion, molto vicino alla riva sinistra del Cefiso²⁷. Posto su terrazzamenti naturali e nicchie rocciose, il santua-

22 Moggi–Osanna, *op. cit.* (n. 15) 426; le Cariti accompagnavano Dioniso nell'inno delle donne di Elide (Plut. *Quaest. Gr.* 299b = 871 PMG); Schlesier 2002, 178s. e n. 50. A Olimpia presso il recinto di Pelope c'era un altare comune di Dioniso e delle Cariti (Paus. 5,14,10). A Orcomeno in onore di Dioniso si svolgevano gli *Agrionia*: A. Schachter, *Cults of Boiotia. 1. Acheloos to Hera* (London 1981) 173–174; 179–181. A fonti scure era analogamente associata anche Afrodite: a Mantinea esisteva il santuario di Afrodite Μελαίνις situato vicino a una zona detta Μελαγγεῖα («terre nere», i.e. «umide, fertili»), da dove scendeva l'acqua potabile per la città (Paus. 8,6,4): anche in questo caso il santuario si trovava vicino al μέγαρον di Dioniso (forse un recinto), presso una fonte detta dei Meliasti, dove si svolgevano dei misteri legati al dio. Come a Orcomeno anche in questo caso si arrivava alla località detta Melangea attraverso un percorso in discesa, una vera e propria scala (Κλίμαξ), costituita di gradini scavati nella roccia (βασμίδας ποτὲ ἐμπειποιημένας: Paus. 8,6,4). La fonte, probabilmente consacrata alle Ninfe, svolgeva un ruolo centrale nel mettere in relazione i culti di Dioniso e di Afrodite, venerati molto probabilmente nel loro aspetto ctonio. Sugli aspetti ctoni di Afrodite: G. Pironti, *Entre ciel et guerre. Figures d'Aphrodite en Grèce ancienne* (Liège 2007) 80ss.

23 Knoepfler, *art. cit.* (n. 16), 655.

24 W.R. Halliday, *The Greek Questions of Plutarch* (Oxford 1928) 177–178. Nel brano quasi tutti i personaggi sono fiumi o sorgenti (Scamandro, Glauce, Eleone, Acidusa). Eleone è eponimo della polis già nota a Omero (*Il.* 2,500; 10,266), e localizzabile a nord-ovest di Tanagra, presso l'attuale Harma (già Dritsa): il sito è attualmente oggetto di una campagna di scavi: B. Burke et alii, *Eastern Boeotia Archaeological Project 2011: Excavations at Ancient Eleon*, «Teiresias» 41 (2011) 26–38. Il nome di Ἐλεών, malgrado la differenza nello spirito, rimandava a ἔλος «zona paludosa» (cfr. già Hom. *Il.* 2,776 e Strab. 9,2,12; 2,17). Sul problema dell'aspirazione Chantraine, *DELG* s.v. ἔλος.

25 Sulle Cariti *parthenoi* vd. *infra* (Appendix).

26 Moggi–Osanna, *op. cit.* (n. 15) 429.

27 Aravantinos, *art. cit.* (n. 16); cfr. C. Morgan, *Archaeological Reports for 2007–2008*, «AR» 54 (2007–2008) 51.

rio fu frequentato dal VII sec. a. C. fino all'età alessandrina. Molto probabilmente apparteneva a divinità femminili come indicano i reperti rinvenuti, figurine femminili, coroncine di argilla decorate con fiori, *hydriaphoroi*, e altri oggetti votivi²⁸. Ma il ritrovamento più interessante è un peso da telaio in argilla con l'iscrizione EYPYNOMA, il nome dell'Oceanina madre delle Grazie (Hes. *Th.* 907ss.), che è spesso associata alla dimensione oltremondana²⁹. È probabile dunque che anche in questo santuario venissero onorate le Cariti, in stretta contiguità con le acque del Cefiso dove le dèe «abitano», secondo l'icastica espressione pindarica (ναίετε: *Ol.* 14,2). Non si può escludere anche un legame con i culti demetriaci, sia per la natura del culto orcomenio delle Cariti sia per la presenza di Persefone nelle tradizioni mitiche della *polis*³⁰.

Proprio in relazione a Eurinome, va sottolineata la natura del luogo in cui sorgeva il santuario, un ambiente dominato dall'acqua e dalla vegetazione palustre. Anche in Arcadia esisteva un singolare tempio in onore di Eurinome, posto alla confluenza di due fiumi (Limace e Neda), descritto da Pausania (8,41,4). Il santuario era molto antico e si trovava in un luogo scosceso e di difficile accesso, e la deà rivelava un'evidente natura ctonia, perché il suo *xoanon* rappresentava una figura semiteriomorfa (metà donna e metà pesce), che durante i riti annuali veniva legata con catene d'oro dai Figalesi³¹. La natura ctonia dell'Oceanide è testimoniata da Ferecide di Siro (7 B 4 D.-K.), secondo il quale Eurinome era figlia di Oceano e Teti e sposa di Ofione, con il quale combatté contro Kronos per il possesso del cielo³². Vennero entrambi puniti e relegati nel Tartaro (cfr. anche

28 Molte coppe (*skyphoi*), protomi animali e femminili, figurine femminili con melograno o colombe, vasetti in miniatura, maialini di argilla; molto originali le coroncine con fiori che si adattano sia all'iconografia delle Cariti che a quella di Persefone. Anche la presenza di maialini in argilla e di una protome di cavallo in corsa (vd. ratto di Persefone) ha fatto pensare a un culto tesmoforico, che si svolgesse in questo santuario rurale posto *extra moenia*: Aravantinos *art. cit.* (n. 16) 465, 468.

29 Molte le genealogie delle Cariti: per la più antica esse erano figlie di Zeus e dell'oceanina Eurinome (Hes. *Th.* 907s.; Onomacr. fr. 3 Kinkel = Paus. 9,35,5); altre tradizioni più tarde le associavano a potenze celesti (Urano: *Anth. Pal.* 15,25,14; Helios e Aigle: Antim. fr. 100 K. = Paus. 9,35,5) o inferi, come Lete (Λήθης παῖδας: Eust. *ad Il.* 3,630), Erebo e Notte (*Gratia*: Cic. *de nat. deor.* 3,44), e forse Hermes e Hekate (che generarono τρεῖς θυγατέρας: *schol.* Lycophr. 679): per un quadro completo si rimanda a J. Escher, *Charites*, RE III 2 (1899) 2150–2151.

30 Vd. *infra*, p. 16. Anche il germe di grano che compare sulle monete di piccolo conio di Orcomeno può far riferimento a Demetra, oltre che alla fertilità del suolo: Aravantinos, *art. cit.* (n. 16) 465–466 e n. 44. Di recente è tornata sul problema M. Pisani, a proposito di una statua fittile di *peplophoros* trovata nel Thesmophorion scoperto a Orcomeno, che può essere identificata con Demetra. Anche in questo caso è di particolare rilievo il paesaggio sacro, che prevedeva un difficile percorso processionale in salita: M. Pisani, *La scoperta di una statua fittile dal Thesmophorion in Orchomenos in Beozia*, «ASAA» 93 (2015) 169–191.

31 M. Moggi–M. Osanna (edd.), *Pausania. Guida della Grecia. Libro VIII. L'Arcadia* (Milano 2003) 483–484.

32 Sul fr. di Ferecide vd. G.S. Kirk et alii (edd.), *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts* (Cambridge 1983) 69–70. T. Zielinski vedeva una relazione tra Eurimone e il demone Eurinomo raffigurato nella *Nekya* delfica di Polignoto (Paus. 10,28,7): T. Zielinski, *Charis*

Apoll. Rh. 1,503ss.). La raffigurazione semiteriomorfa ricorda inoltre quella di Echidna, figlia di un'altra Oceanide, Calliroe, sposa di Tifone, metà fanciulla e metà serpente, che abitava anche lei i recessi della terra (Hes. *Th.* 295ss.). Le due figure presentavano tratti in comune sia per le nozze con mostri avversi all'ordinamento cosmico (Ofione, Tifone), sia per il loro legame con le profondità delle acque. Secondo Licofrone (*Alex.* 1353–1354), Echidna era relegata nelle acque della palude Gigaia in Lidia, un lago che per molti aspetti ricorda quella che doveva essere la conformazione geografica della palude Copaide, in un recesso di caverna (κευθμῶνος ... μυχόν)³³. Come fa notare H.S. Schibli, sulla scorta di Apoll. Rh. 1,503–509, è possibile ipotizzare che in Ferecide la moglie di Ofione che sprofondò con lui nell'Oceano fosse in realtà Eurinome³⁴. L'oceanina Eurinome condivideva inoltre l'ambiguità onomastica con altre figure del *pantheon* orcomenio (cfr. Climenio «il famoso» = Ade; Eufemo, etc.), denominazioni eufemistiche della dimensione oltremondana³⁵.

Sul versante settentrionale dell'Akontion sorgeva un altro luogo cultuale, in cui si riscontra di nuovo un forte legame con l'acqua. Si tratta di un *rock sanctuary*, identificabile con l'*Herakleion* di cui parla Pausania (9,38,6):

σταδίους δὲ ἀφέστηκεν ἑπτὰ Ὀρχομενοῦ ναός τε Ἡρακλέους καὶ ἄγαλμα οὐ μέγα.
ἐνταῦθα τοῦ ποταμοῦ τοῦ Μέλανός εἰσιν αἱ πηγαὶ καὶ ὁ Μέλας ἐς λίμνην καὶ οὗτος
τὴν Κηφισίδα ἐκδίδωσιν.

Un tempio di Eracle con una statua non grande dista sette stadi da Orcomeno. Qui ci sono le sorgenti del Melas e il Melas stesso si getta nella palude Cefisia.

Il sito, scoperto da De Ridder nel 1893, si sviluppava su gradini e basi scavate a diversa altezza sulle pendici settentrionali dell'Akontion, e il primo livello del terrazzamento si trovava a solo un metro dalla palude³⁶. La scoperta dell'archeologo francese è stata messa in dubbio negli anni successivi, soprattutto perché i resti sono veramente esigui, ma recenti ricognizioni e ripulitura del sito hanno dimostrato la validità dell'identificazione di De Ridder, che trova una conferma

and Charites, «CQ» 18 (1924) 158. Sul passo vd. soprattutto H.S. Schibli, *Pherekydes of Syros* (Oxford 1990) 95–96 (vd. anche *infra*).

³³ Vd. anche *schol.* Lycophr. *Alex.* 1353. Il lago, di cui parla anche Strabone (13,4,5–6), presentava recessi naturali, molte canne e «isole fluttuanti»: L. Robert, *Documents d'Asie Mineure*, «BCH» 106 (1982) 309–378, 334ss. Per le isole fluttuanti nel lago Copaide vd. Theophr. *HP* 4,12,4.

³⁴ Schibli, *op. cit.* (n. 32) 95–96: devo questa segnalazione al Prof. Christoph Riedweg.

³⁵ A. Henrichs, *Namenlosigkeit und Euphemismus. Zur Ambivalenz der chthonischen Mächte im attischen Drama*, in: H. Hofmann–A. Harder (edd.), *Fragmenta Dramatica. Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte* (Göttingen 1991) 161–201. Su Climenio vd. *infra* n. 72.

³⁶ A. de Ridder, *Fouilles d'Orchomène*, «BCH» 19 (1895) 150–155; anche secondo Blackmann, le postazioni per sei tripodi conservate nella roccia danno ancora l'idea dell'importanza del santuario: D. Blackmann, *Archeology in Greece*, «AR» 45 (1998–1999) 55–56 (con fotografia del sito).

anche nel fatto che il tempio dista effettivamente ca. 1250 m. (= 7 stadi) dalla più importante porta di Orcomeno (a nord-ovest), come affermava Pausania³⁷. L'esistenza di un *Herakleion* così vicino alle acque era probabilmente legata al mito dell'inondazione della città ad opera dell'eroe tebano, che andava venerato e 'ammansito'. Ciò che va rilevato è di nuovo la stretta contiguità dei luoghi culturali con le acque, che doveva costituire un elemento distintivo di tutta l'area.

Il paesaggio orcomenio presentava dunque tutte le caratteristiche dei territori carsici, ricchi di cavità sotterranee, spesso attraversati da corsi d'acqua o, come nel caso del Copaide, occupati da laghi o paludi. Sulle rive del lago Copaide sorgevano molti luoghi culturali legati al contatto con la dimensione ctonia, attraverso il *medium* dell'acqua, il più noto dei quali è l'antro di Trofonio a Lebadea: A. Schachter ha parlato a tale proposito di un 'Cult-type', che si esprimeva in una ricorrente associazione tra la dimensione mantica dei santuari locali e l'acqua (fonti, grotte, lago)³⁸.

2 Pindaro e Orcomeno

Nelle odi pindariche, all'interno di un linguaggio altamente stilizzato, si possono individuare riferimenti al paesaggio del luogo in cui si è svolta la gara oppure in cui si è celebrato il κῶμος, o ancora in cui si svolsero i miti paradigmatici. Accanto all'uso di espressioni deittiche che rimandano all'*hic et nunc* della *performance*, si riscontrano descrizioni o più spesso accenni alla configurazione geografica dei luoghi in cui tali feste venivano celebrate³⁹. Pindaro visse in un periodo in cui la potenza di Orcomeno era stata seriamente ridimensionata da Tebe, sua mitica e storica nemica; sul piano religioso permanevano tuttavia elementi identitari che permettevano una convivenza accettabile, e un ruolo di rilievo era svolto soprattutto dai santuari di Poseidone a Onchesto e di Atena Itonia a Cheronea⁴⁰.

Il primo epinicio pindarico è di norma considerato la *Pitica* 10 (498 a. C.), ed anche i carmi orcomeni appartengono alla prima fase della produzione del poeta

37 Blackmann, *art. cit.* (n. 36) 55–56.

38 A. Schachter, *A Boeotian Cult Type*, «BICS» 14 (1967) 1–16.

39 Di recente Christopher Eckerman ha riletto alcuni epinici pindarici destinati a celebrare Delfi ed Olimpia, ravvisando in essi una manipolazione dello spazio sacro in relazione alle finalità encomiastiche: si tratta di un «vicarious transport», secondo la definizione di N. Felson, che anche Eckerman ritiene una costante degli epinici pindarici: C. Eckerman, *The Landscape and Heritage of Pindar's Olympia*, «CIW» 107 (2013) 3–33; C. Eckerman, *Pindar's Delphi*, in: K. Gilhuly–N. Worman (ed.), *Space, Place, and Landscape in Ancient Greek Literature and Culture* (Cambridge–New York 2014) 21–62; vd. anche N. Felson, *Vicarious Transport: Fictive Deixis in Pindar's Pythian Four*, «HSPC» 99 (1999) 1–31.

40 Orcomeno minia nel II millennio aveva esercitato un'ampia egemonia non solo sulle città e i santuari che sorgevano sulle rive del lago Copaide, ma anche su zone più interne. Sull'importanza di Orcomeno e sulla sua secolare rivalità con Tebe vd. ora M.H. Hansen, *Boiotia*, in: M.H. Hansen–T.H. Nielsen (edd.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis* (Oxford 2004) 447–448; Schachter, *art. cit.* (n. 7).

tebano (*Pyth.* 12: 490 a. C.; *Ol.* 14: 488 a. C.; per il fr. 333a Sn.–Maehl. non si hanno indicazioni). L'ode che meglio rappresenta Orcomeno nelle sue tradizioni mitiche e cultuali è di certo l'*Olimpica* 14, composta probabilmente nel 488 a. C. per la vittoria olimpica nello stadio di Asopico di Orcomeno. Un altro riferimento alla *polis* è anche nella *Pitica* 12, in cui si rende omaggio alla qualità dei κάλαμοι del lago Copaide, i migliori per la costruzione di sonori αὐλοί, e la città e il suo paesaggio tornano in un breve riferimento nella *Istmica* 1 e nel fr. 70 Sn.–Maehl. Infine a Pindaro è attribuito un brevissimo frammento citato nell'*Etymologicum Magnum* (s.v. Κιδαλία, 513 = fr. 244 Sn.–Maehl.), in cui compare il nome di Acidalia, eponima di una celebre fonte orcomenia legata al culto delle Cariti:

Κιδαλία· οἶον Κιδαλῆς κρηνίδος ἐπλανήθην· ἐκ Πινδάρου·

χεῖρα Κιδαλίας

Εἰς τὴν χεῖρα αἰτιατικὴν μὴ ποιήσης ἔκθλιψιν.

In entrambi i frammenti Κιδαλία va corretto in Ἀκιδαλία, come indicano il riferimento alla fonte (κρηνίς) e il confronto con altre glosse affini, in cui si offre anche un'etimologia del nome (*Etym. M.* s.v. Ἀκιδαλίη 48: ἔστιν δὲ ὄνομα κρήνης· ἔστιν Ἄκιδος ἄκιδος, ὄνομα κύριον· καὶ ἐκ τούτου Ἀκίδαλος καὶ Ἀκιδαλίη. Οὕτω Χοιροβοσκός)⁴¹. Un Echecrate di Orcomeno è lodato in un carme attribuito a Pindaro (fr. 333a Sn.–Maehl.), il cui testo è purtroppo troppo lacunoso per poterne individuare il possibile contesto festivo.

In tutti i carmi in cui c'è un riferimento a Orcomeno la *polis* è la *polis* dell'acqua e della vegetazione paludosa. Se si eccettua il riferimento a Ergino nell'*Olimpica* 4 (vv. 19–27a), privo di riferimenti territoriali proprio perché la vicenda si svolgeva in un altro contesto (spedizione degli Argonauti)⁴², negli altri casi Pindaro allude spesso alle particolarità territoriali che resero Orcomeno famosa ma anche vulnerabile. Si tratta a volte di espressioni che sono state banalizzate nella traduzione o ignorate nei commenti nella loro valenza geografica, o ancora di riferimenti a figure mitiche (Eco) la cui presenza può trovare una plausibilità proprio se si fa attenzione al paesaggio del sacro.

⁴¹ Si tratta di un errore di *scriptio continua*: Th. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci* (Leipzig 1878) fr. 244 (apparato). Cfr. anche Suida e Zonaras s.v. Ἀκιδαλία. Per il motivo della «tenera mano» di Afrodite vd. e.g. Hom. *Il.* 5,425 (χεῖρα ἀραιήν). Ἀκιδαλία è apparentato con una serie di nomi di fiumi o fonti dalle particolari prerogative sacrali, tutti etimologicamente connessi a una radice *ak: così Ἄκιδος in Sicilia (Theocr. 1,69: Ἀκιδος ἱερὸν ὕδωρ), presso le cui acque Demetra cercò la figlia Persefone (Ov. *Fasti* 4,468: *praeterit et ripas, herbifer Aci, tuas*), o Ἀκίδων (Ἀκίδας) nell'Elide, che confluisce nell'Anigro dalle acque mefitiche ma anche curative, presso la grotta delle Ninfe (Strab. 8,3,19; Paus. 5,5,8; Ov. *Met.* 14,281–284): cfr. U.v. Wilamowitz-Moellendorf, *Pindaros* (Berlin 1922) 154 n. 1.

⁴² Sul riferimento a Eufemo, nato da Europa e Posidone, sulle rive del Cefiso (v. 46a–b), vd. *infra* p. 21. Ergino è di nuovo citato nello *schol.* Pind. *Paeon* 8,143ss. (B2 Rutherford), in relazione alla consultazione dell'oracolo da parte dell'eroe che in tarda età era ancora privo di figli: I. Rutherford (ed.), *Pindar's Paeans. A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre* (Oxford 2001) 210–232.

2.1 L'Olimpica 14: le Cariti, l'acqua e le fonti

L'Olimpica 14 è l'unico carme a noi noto dedicato a un vincitore orcomenio⁴³. In esso l'acqua e le Cariti si fondono in un'unica lode⁴⁴. Il carme ha una particolare struttura contenutistica e metrica: più che a un epinicio appare simile a un inno liturgico, perché è quasi completamente incentrato sulla lode delle Cariti orcomenie, secondo le modalità stilistiche della poesia innodica (epiclesi, topografia sacra, enumerazione delle ἀρεταί delle dee). Mancano una sezione mitica vera e propria e la gnome, mentre la lode del vincitore è priva di riferimenti agonistici precisi⁴⁵. Anche sul piano metrico è costituita da uno schema AB, secondo quanto segnalavano gli scolii, e consiste in una struttura mista di metri eolici, senza un ritorno strofico (ἀπολελυμένα)⁴⁶. Anche questa particolarità metrica rimanda al genere innodico e insieme si adatta al significato complessivo dell'ode, che, anche se non era destinata ad essere eseguita durante una processione, doveva richiamarne significativamente l'atmosfera⁴⁷.

Nell'epinicio un ruolo centrale è svolto dalle Cariti, di cui si descrivono le ἀρεταί e soprattutto i luoghi dove esse esercitano il proprio potere. Pindaro sembra far loro percorrere un cammino singolare, che parte dalla polis beotica, tocca i vertici dell'Olimpo e poi torna sulla terra per penetrare addirittura nell'Ade, attraverso la figura di Eco. Le Cariti appaiono dunque nella loro dimensione olimpica e panellenica, ma anche nel loro rapporto preferenziale con Orcomeno e il suo suggestivo paesaggio acquatico⁴⁸. Pindaro le invoca come σεμναί (v. 8a; cfr. πότνια Ἀγλαΐα: v. 13), sottolineandone l'antica sacralità⁴⁹.

⁴³ L'Istmica 1 è dedicata a Erodoto, figlio di Asopodoro di origini orcomenie (cfr. v. 35). La datazione è incerta ma è da collocare dopo il 475 a. C.: G.A. Privitera (ed.), *Pindaro. Le Istmiche* (Milano 1982) 9.

⁴⁴ Così in particolare G. Norwood, *Pindar* (Berkeley-Los Angeles 1945) 100s.; R. Alden Smith, *Pindar's Ol. 14: A Literal and Literary Homecoming*, «Hermes» 127 (1999) 257-262; G.F. Osmun, *Pindar: Olympian XIV*, «CW» 61 (1967) 6-8.

⁴⁵ Una risonanza gnomica potrebbero avere i vv. 5-7, per la breve meditazione su ciò che rende grande la vita dell'uomo: devo questa indicazione a Christoph Riedweg.

⁴⁶ L. Lomiento, *Interpretazione metrica di Pindaro*, Ol. 14, «QUCC» 60 (1998) 109-131.

⁴⁷ Di una «atmosphere of procession» parla ora Eckerman, *op. cit.* (n. 39) 34. J.T. Kakridis sosteneva che la *performance* si svolgesse dinanzi al tempio delle Cariti: J.T. Kakridis, *Die 14. Olympische Ode. Ein Beitrag zum Problem der Religiosität Pindars*, «Serta Philologia Aenipontana» 3 (1979) 144.

⁴⁸ In onore delle Cariti erano celebrati a Orcomeno i *Charitiesia*, ma la documentazione epigrafica risale solo al II sec. a. C.: si trattava di agoni musicali e poetici, che prevedevano probabilmente anche competizioni orchestriche (cfr. i *Museia* di Tespie) e gare atletiche (IG II² 3160): così A. Manieri, *Agoni musicali in Beozia: gare di 'epinici' nel I sec. a. C.*, in: M. Vetta-C. Catenacci (edd.), *I luoghi e la poesia nella Grecia antica* (Alessandria 2006) 345-352. È possibile che manifestazioni a carattere agonale avessero luogo già nel III sec.: S. Barbantani, *Competizioni poetiche tespiesi e mecenatismo tolemaico: un gemellaggio tra l'antica e la nuova sede delle Muse nella seconda metà del III secolo a. C. Ipotesi su SH 959*, «Lexis» 18 (2000) 164. Più discussa è l'intitolazione degli *Homoloia*, probabilmente una competizione minore: J. Robert-L. Robert, *Bulletin épigraphique*, «REG» 87 (1974) 229-230.

⁴⁹ U. v. Wilamowitz-Moellendorf, *Griechische Tragoedien*, II (Berlin 1901) 220. Σεμνός, in relazione agli dèi e ai luoghi sacri, significa «venerable», qui inspire un respect religieux mêlé de crainte: Chantraine, *DELG* s.v. σέβομαι.

Si trattava di un culto molto antico che si faceva risalire a Eteocle, nipote di Atamante, che per primo venerò le dèe nella forma di tre pietre cadute dal cielo (Paus. 9,38,1). Il culto della pietra aniconica aveva origini antichissime, probabilmente di derivazione semitica, ed era ampiamente diffuso in tutto il Mediterraneo: si trattava spesso di meteoriti, come nel caso delle pietre di Orcomeno, assimilabili al betilo, spesso infisse verticalmente nel terreno⁵⁰. L'antico culto aniconico si legava alla tradizionale relazione delle Cariti con l'acqua, che apparteneva alle origini del culto, risalenti all'Età del Bronzo. Divinità legate alla vegetazione, probabilmente assimilate alle Ninfe, le Cariti furono rappresentate o in coppia o in triadi, spesso in atteggiamento danzante⁵¹. A Orcomeno erano tre, numero che ricorre nelle fonti più antiche (Hes. *Th.* 907ss.) e che appare proprio della dimensione mitica beotica⁵².

La danza era un elemento costitutivo del rapporto tra le Cariti e Orcomeno, tanto che Polluce forniva una paretimologia del toponimo facendo riferimento alla ὄρχησις e citando al riguardo un frammento di Euforione (91 van Groningen = 87 Powell: Ὀρχομενὸν Χαρίτεσσιν ἀφαρέσιν ὄρχηθέντα)⁵³. È noto come proprio in relazione al bagno e all'acqua delle fonti già da Omero le Cariti venissero associate ad Afrodite, alla quale apparivano subordinate (Hom. *Od.* 8,362–366; *h.h.* 5,60–63), anche se tra le loro prerogative esisteva una sorta di interscambiabilità, di cui restano tracce negli epiteti cultuali (Χάρις Ἥγεμόνη ad Atene, Ἥγεμόνη epiteto di Afrodite; Χάρις moglie di Efesto, etc.)⁵⁴.

⁵⁰ In uno scolio pindarico si ricorda come Pindaro fosse stato spinto a consacrare un altare a Era a causa di una immagine di pietra (ἄγαλμα λίθινον) caduta dal cielo ai suoi piedi (*schol.* Pind. *Pyth.* 3,137b): M. Osanna, *Santuari e Culti dell'Acaia antica* (Napoli 1986) 155ss. Anche a Tespie esisteva una immagine antichissima di Eros definita da Pausania ἀργός λίθος («pietra non lavorata»: 9,27,1).

⁵¹ Significativo che la χάρις («grazia, bellezza») venisse assimilata già da Omero a un liquido che viene versato: M. Rocchi, *Contributi allo studio delle Charites (I)*, «*Studii clasice*» 18 (1979) 7–10; B. Breitenberger, *Aphrodite and Eros. The Development of Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult* (Oxford–New York 2007) 107. Per le danze cfr. Hom. *Od.* 18,193s.; *h. h.* 3,194s.; *Cypria* F 5 West: A. Lo Schiavo, *Charites. Il segno della distinzione* (Napoli 1993) 43 e n. 35.

⁵² Tre le Cariti secondo Esiodo (*Th.* 907ss.: Aglaia, Eufrosine, e Talia, figlie di Zeus e dell'oceanina Eurinome), tre le Prassidiche, affini alle Erinni, rappresentate come 'teste' senza corpo ad Alalcomene presso la fonte Tilfusia: per tutti i *testimonia* si rimanda a Schachter, *op. cit.* (n. 22) 111–114; A. Schachter, *Cults of Boiotia. 3. Potnia to Zeus. Cults of Deities Unspecified by Name* (London 1994) 5–6. Anche Afrodite era venerata con una triplice epiclesi a Tebe (Urania, Pandemos, Apostrophia: Paus. 9,16,3). Sull'importanza delle triadi in Beozia: V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque: Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque et classique* (Athènes–Liège 1994) 200–201, 278–281.

⁵³ Un simile gioco di parole è in Nonn. *Dion.* 24,261: οὐ χορὸν ὠρχήσαντο χορίτιδες Ὀρχομενοῖο. Sul nome della *polis* (Ὀρχομενός/Ερχομενός) vd. *infra* p. 24.

⁵⁴ Afrodite Ἥγεμόνη: cfr. *IG* II², 2798; Hesych. s.v. Ἥγεμόνη; per Ἥγεμόνη nome di una delle Cariti vd. Paus. 9,35,2. Per Χάρις moglie di Efesto vd. Hom. *Il.* 18,382s.; in Hom. *Od.* 8,319 Afrodite è, come di consueto, sposa di Efesto: Breitenberger, *op. cit.* (n. 51) 107–115. Per il culto delle due Cariti (Cleta e Faenna) a Sparta (Paus. 9,35,1) vd. Moggi–Osanna, *op. cit.* (n. 15) 400.

Pur essendo di norma collegate alla luce e alla gioia, esse manifestavano a volte un'ambivalenza nell'ambito mitico-rituale. In Arcadia le Erinni e le Cariti erano associate in una singolare polarità (le Nere/le Bianche), in un rito che si faceva risalire al cammino espiatorio di Oreste nella regione (Paus. 8,34,1–3). A Paro le Cariti venivano celebrate in un rituale funebre, senza musica e fiori, in ricordo dell'annuncio a Minosse della morte del figlio Androgeo, avvenuto durante un sacrificio in onore delle dèe ([Apoll.] *Bibl.* 3,15,7)⁵⁵. Non si trattava propriamente di un lato oscuro ma dell'esistenza di una *Charis* che, conservando i propri tratti benefici, creava una relazione tra il mondo dei viventi e quello dei morti, per cui, come nell'*Edipo a Colono* di Sofocle (1751–1753), la χάρις ἢ χθονία diveniva motivo di consolazione per il re defunto e vietava il lamento (παύετε θρήνων)⁵⁶.

L'*incipit* dell'ode dà il tono a tutto il carme: le Cariti hanno ottenuto in sorte le acque del Cefiso e abitano il suolo sacro dai bei puledri, per i quali Orcomeno era celebre (vv. 1–5)⁵⁷:

Καφισίων ὕδάτων λαχοῖσαι
αἶτε ναίετε καλλίπωλον ἔδραν,
ὦ λιπαρᾶς αἰσίδιμοι βασιλειαί
Χάριτες Ἐρχομενοῦ,
παλαιγόνων Μινυᾶν ἐπίσκοποι,
5 κλυτ', ἐπεὶ εὖχομαι·

Voi che otteneste in sorte le acque del Cefiso
e abitate un suolo dai bei puledri,
o Cariti celebrate nei canti,
regine della fulgida Ercomeno,
custodi dei Minii d'antica prole,
datemi ascolto, vi prego;
(trad. B. Gentili)⁵⁸

Nel carme pindarico si insiste sul fatto che le Cariti non sono solo legate genericamente all'acqua, ma hanno ricevuto come loro sacra sede proprio le acque del

55 Le Cariti erano associate spesso con divinità ctonie (Hermes, Gaia, Demetra, Posidone): F.W. Hamdorf, *Griechische Kultpersonifikationen der vorhellenistischen Zeit* (Mainz 1964) 45–46. Sull'ambivalenza delle Cariti: C. Darbo-Peschanski, *La folie pour un regard. Oreste et les divinités de l'échange (Érinyes, Euménides, Charites)*, «Métis» 4 (2006) 13–28.

56 M. Rocchi, *Contributi al culto delle Charites (II)*, «Studi classici» 19 (1980) 24–25.

57 Orcomeno era celebre per i suoi cavalli sin dall'antichità, come indica anche il nome della pianura *Hippia* a sud della *polis*. Cfr. δῶξιππος (Pind. fr. 333a, 9 Sn.–Maehl.). Nell'epitafio della tomba di Esiodo a Orcomeno, riportato tra gli altri da Pausania (9,38,4), i Minii sono definiti «domatori di cavalli» (πληξιππων γῆ Μινυῶν); non lontano da Onchesto veniva venerato Eracle *Hippodetes* («che lega i cavalli»), in ricordo della vittoria dell'eroe tebano contro gli Orcomenii (Paus. 9,26,1).

58 La sistemazione del testo e la traduzione sono di Bruno Gentili, in B. Gentili–C. Catenacci–P. Giannini–L. Lomiento (edd.), *Pindaro. Le Olimpiche* (Milano 2013) 348–351.

Cefiso. Come affermava U. v. Wilamowitz, «Pindar kennt die Gegend ... Hier ist alles ein Gebet an die Chariten, und das ist nicht nur durch den Ort geboten, sondern kommt ihm von Herzen»⁵⁹. Questo legame è ulteriormente rafforzato dal verbo ναίω, verbo che torna in un altro epinicio pindarico riferito a Orcomeno, a proposito delle celebri canne (κάλαμοι) che sorgevano nel lago Copaide, nelle immediate vicinanze della polis⁶⁰. Le Cariti di Orcomeno sono citate anche in un altro carme pindarico, in cui vengono lodati contestualmente Apollo ed Echecrate, figlio di Pythangelos (fr. 333a Sn.–Maehl.)⁶¹. Nel testo, molto lacunoso, si fa riferimento a un banchetto sacrificale (δαιτί: v. 9) e a una corona (στεφάνωμα: v. 9), nell'ambito di un rito apollineo molto probabilmente svoltosi a Orcomeno, vista la contestuale lode delle Cariti (vv. 11–16)⁶². Anche nell'*Olimpica* 14, compare un'analoga associazione tra i banchetti sacrificali (δαῖτας: v. 9a), le Cariti orcomenie e Apollo (v. 11)⁶³.

Uno dei punti più controversi dell'ode è il suo *explicit*, in cui viene presentata Eco, incaricata di annunciare la vittoria di Asopico al padre defunto Cleodamo (vv. 20–24a):

20 [...] μελαντειχέα νῦν δόμον
21 Φερσεφόνας ἔλθ', Ἀχοῖ,
21a/22 πατρὶ κλυτὰν φέροις' ἀγ-
γελίαν, Κλεόδαμον ὄφρ' ἰδοῖς', υἱ-
ὸν εἴπῃς ὅτι οἱ νέαν
κόλποις παρ' εὐδόξοιο Πίσας
24 ἐστεφάνωσε κυδῖμων ἀέθλων
24a πτεροῖσι χαίταν.

Ora, Eco, va' nella casa di Persefone
dalle nere mura
recando al padre l'annuncio di gloria,

⁵⁹ Wilamowitz-Moellendorf, *op. cit.* (n. 41) 151.

⁶⁰ In questo caso sono proprio le canne ad abitare (ναίωσι) presso la polis (Pind. *Pyth.* 12,26).

⁶¹ Si tratta di un testo trådito da *PLouvre E 7734+7733* e pubblicato da Fr. Blass nel 1877, attribuito *dubie* a Pindaro (fr. 333a Sn.–Maehl.): Fr. Blass, *Zu den griechischen Lyrikern. I. Neue Fragmente des Pindar*, «RhM» 32 (1877) 450–458; 462.

⁶² Si è ipotizzato con buoni argomenti che Echecrate sia da identificare con il μάντις del santuario di Tegira nel V sec. a. C. (Plut. *Pel.* 16): così Bergk, *op. cit.* (n. 41) 716. Oltre a una dubbia lettura del nome di Eurinome (v. 12), va segnalato come epiteto delle dee la congettura di G.B. D'Alessio, che integra Κα]φισσίας al v. 13: G.B. D'Alessio, «Tra gli dèi ad Apollo, e tra gli uomini ad Echecrate». *P. Louvre E 7734 + 7733 (Pind. fr. dub. 333 S. –M.)*, in: M. Cannatà Fera–S. Grandolini (edd.), *Poesia e Religione in Grecia. Studi in onore di G. Aurelio Privitera* (Napoli 2000) 247–250 (con approfondita rilettura del testo).

⁶³ Nel fr. 333d Sn.–Maehl., ancora più lacunoso, che appartiene probabilmente alla stessa ode, va segnalato al v. 22 l'aggettivo πάννυχος, perché una παννυχίς in onore delle Cariti prevedevano i *Charisia* (Eust. *ad Od.* 2,175), probabilmente una festa con connotazioni misteriche affine a quella che si svolgeva ad Atene (Paus. 9,35,3): O. Kern, *Charisia*, RE III 2 (1899) 2145–2146; Escher, *art. cit.* (n. 29) 2153; B. MacLachlan, *The Age of Grace: Charis in Early Greek Poetry* (Princeton 1993) 47. Per i *Charitesia* vd. *supra* n. 48.

perché vedendo Cleodamo
 tu gli dica del figlio, che
 nelle valli famose di Pisa
 gli ha incoronato la giovane chioma
 con l'ali dei celebri agoni.
 (trad. B. Gentili)

La strada tra l'Olimpo e le buie case di Persefone è percorsa sotto l'auspicio delle Cariti. Persefone e Demetra appartenevano alle tradizioni culturali di Orcomeno, perché Minia era detto padre di una Persefone e un riferimento a Kore è riconoscibile in un fr. della *Miniade* (F 8* W.)⁶⁴:

ἦ [δὲ με]τὰ φθιμένοισι πολυ[λ]ίστη βασιλεια

[Ma] lei tra i morti, la Regina molto invocata

L'associazione delle Cariti con Demetra o Persefone non è un *unicum*: in un coro dell'*Elena* euripidea (1301–1368), Zeus manda le Cariti, le Muse (1341–1345) e infine Afrodite a placare il dolore lacerante di Demetra e le tristi conseguenze del suo lutto sulla terra isterilita (1346–1352)⁶⁵. Un'altra associazione esplicita tra le Cariti e Persefone è presente in un *Inno Orfico* (43,7–8) in cui χοροὶ κύκλιοι delle Cariti e delle Moire fanno risalire Persefone dall'Ade⁶⁶:

... ἡνίκα Μοῖραι ταύτην (scil. Περσεφόνην)
 καὶ Χάριτες κυκλίοισι χοροῖς πρὸς φῶς ἀνάγωσι.

... quando le Moire
 e le Cariti la fanno risalire alla luce con danze circolari.

Appare evidente dunque che il rapporto tra le Cariti e il mondo infero non presuppone una loro natura ctonia, perché le dèe sono sempre associate alla luce e alla gioia che intendono assicurare sulla terra e anche, in particolari circostanze, negli inferi (cfr. la χάρις ἢ χθονία di Soph. *OC* 1751–1753). Nell'epinicio è Eco ad avere l'incarico di scendere nelle case di Persefone per annunciare la vittoria di

⁶⁴ Sulla presenza di Persefone nei culti orcomenii vd. L. Breglia Pulci Doria, *Miti di Demetra e storia beotica*, «DHA» 12 (1986) 232. Della *Miniade* si sa molto poco ma il poema era probabilmente legato alla storia mitica dei Minii orcomenii: i pochi frammenti che si conservano fanno riferimento alla discesa di Teseo e Piritoo nell'Ade per rapire Persefone e all'incontro con Melagro (Minyas FF 5 e 7* W.): A. Debiasi, *Orcomeno, Ascra e l'epopea regionale 'minore'*, in: E. Cingano (ed.), *Tra panellenismo e tradizioni locali: generi poetici e storiografia* (Alessandria 2010) 266–279 (con ampia bibliografia).

⁶⁵ La descrizione rifletteva probabilmente alcune fasi iniziali del rito eleusino, in cui la musica aveva un carattere concitato e gli strumenti che accompagnavano il rito erano gli *auloi*, i timpani e i cimbali. Sui caratteri orfici dell'inno: L. Malten, *Altorphische Demetersage*, «ARW» 12 (1909) 417ss.

⁶⁶ G. Ricciardelli (ed.), *Inni orfici* (Milano 2000) 118–119 e 404. Le Cariti sono nominate insieme a Hermes in un'iscrizione eleusina (CIA I,5): Malten, *op. cit.* (n. 65) 421 e n. 4.

Asopico a Olimpia. Sin dalla critica antica Eco è stata intesa come personificazione della Fama (*schol.* Pind. *Ol.* 14,28a), senza alcun riferimento alla ninfa, che appartenerrebbe a uno stadio mitopoietico successivo⁶⁷. In particolare, in Pindaro Eco assolverebbe lo stesso ruolo di Ἀγγελία nell'*Olimpica* 8 (v. 82), personificazione della potenza del canto che penetra fin negli inferi, per annunciare la vittoria del *laudandus* anche agli avi defunti⁶⁸.

Tuttavia esistono degli elementi che a mio avviso rendono insoddisfacente la semplice equiparazione Eco-Fama e che al contrario indirizzano verso una diversa ipotesi, più coerente con la personalità della ninfa e con il ruolo svolto nell'ode orcomenia. Va notato in primo luogo che Eco sembra avere nell'epinicio un'individualità più forte: ai vv. 20–22 è esortata a discendere nel regno di Persefone (μελαντειχέα νῦν δόμον | Φερσεφόνας ἔλθ'), a individuare Cleodamo (ἰδοῖς) e infine a parlargli (εἶπης), annunciando la vittoria del figlio. A differenza di Ἀγγελία nell'*Ol.* 8, voce che annuncia la vittoria, in questo caso Eco si rivela vera e propria 'persona', che scende a cercare e a riconoscere il defunto (ἰδοῖσα).

In Pindaro Eco è dunque messaggera del canto epinicio, la cui funzione celebrativa e consolatrice è estesa al padre defunto di Asopico. La sua discesa negli inferi risulta solo apparentemente anomala: già Ch. Segal aveva suggerito di vedere in lei un demone locale che scende dalla terra agli Inferi, per portare un annuncio ai morti⁶⁹. Ma il particolare rapporto con il mondo infero può essere ulteriormente precisato. Secondo un'iscrizione ateniese il 14 *Boedromion*, il giorno precedente i Grandi Misteri, efebi armati partivano da Atene per incontrare la processione che proveniva da Eleusi in un luogo intitolato a Eco (μέχρι τῆς Ἥχοῦς: *IG* II² 1011: una statua o un altare?), presso le rive di Cefiso⁷⁰. È noto inoltre che una fase del rito eleusino prevedeva che lo ierofan-

67 Per una sintesi delle diverse ipotesi: L. Athanassaki, *A Divine Audience for the Celebration of Asopichus' Victory in Pindar's Fourteenth Olympian Ode*, in: G.W. Bakewell–J.P. Sickinger (edd.), *Gestures. Essays in Ancient History, Literature, and Philosophy Presented to Alan L. Boegehol* (Oxford 2003) 7–9.

68 G.F. Gianotti, *Per una poetica pindarica* (Torino 1975) 74 e n. 121; A.M. Miller, *THALIA ERASIMOLPOS: Consolation in Pindar's Fourteenth Olympian*, «TAPA» 107 (1977) 225–234. È certo che per Pindaro anche i morti godono delle ἀρεταί dei congiunti viventi, ascoltando le lodi dei canti: così nella *Pitica* 5 i re «con cuore di defunti (χθονία φρενί) ascoltano (ἀκούοντι) la grande virtù irrorata di molle rugiada e di libami di inni trionfali (vv. 98 ss.). Cfr. anche Pind. *Pyth.* 4, 186–187; *Nem.* 4,85ss.

69 Ch. Segal faceva notare come anche nell'*Ol.* 8 il ruolo di Ἀγγελία non fosse così generico, perché è detta figlia di Hermes, con il quale condivide in questo caso «the god's funeral role»: Ch. Segal, *Messages to the Underworld: an Aspect of Poetic Immortalization in Pindar*, «AJPh» 106 (1985) 210.

70 F. Lenormant, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne, de ses monuments et de ses souvenirs* (Paris 1864) 279–285; G.E. Mylonas, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries* (Princeton 1961) 246; N.D. Robertson, *The Two Processions to Eleusis and the Program of the Mysteries*, «AJPh» 119 (1998) 552–553.

te facesse risuonare il gong (ήχχείον), per evocare Kore producendo una sorta di eco, dalle probabili valenze apotropaiche nei confronti degli spiriti inferi⁷¹.

A Ermione Eco era legata a Demetra Ctonia, in un contesto dalle evidenti connotazioni infere (Paus. 2,35,4–5). Il tempio della dea si trovava vicino a quello di Ade/Climeno e ai χωρία di Climeno, di Plutone e della palude Acherusia⁷². Come afferma L. Breglia, si trattava di «uno spazio di tipo ‘Ploutonion’, caratterizzato da presenza di Eracle, passaggio al mondo infero, [...] culto di una Demetra legata alle sorgenti calde»⁷³. Il luogo presentava inoltre una voragine (γής χάσμα: Paus. 2,35,9–10), dalla quale si diceva che Eracle avesse portato fuori dagli inferi Cerbero, e proprio alla destra del santuario di Demetra Ctonia c'era il portico di Eco, dove la voce risuonava per tre volte (Paus. 2,35,10)⁷⁴. La contiguità della στοά di Eco con questa area legata al passaggio nel mondo infero è certo significativa e difficilmente può essere considerata una semplice casualità.

Come a Ermione, anche a Orcomeno il paesaggio del sacro con le sue voragini e l'acqua paludosa rappresentava un luogo di passaggio⁷⁵. Tuttavia anche

71 Apoll. 244 F 110b FGrHist = *schol.* Theocr. 2,35–36. Anche la tradizione che faceva di Eco la madre di Iambe rimandava a un rapporto con Demetra e con le fasi principali del mito eleusino. Va aggiunto che secondo una paretimologia antica anche l'epiclesi Ἀχαία di Demetra andava legata all'ήχος prodotto dai cembali e dai tamburi durante la ricerca di Kore (*schol.* Aristoph. *Acharn.* 708a; 708c). Altre fonti spiegavano l'epiteto come un riferimento al dolore (ἄχος) sofferto dalla dea (Plut. *de Is.* 378e; Hesych. s.v. Ἀχαία): V. Suys, *Le culte de Demeter Achaia en Béotie. État actuel des connaissances*, «ACI» 63 (1994) 1–20.

72 Climeno è sposo di Persefone/Kore anche in Laso di Ermione (fr. 1 Privitera = 702 PMG; cfr. Call. *Hec.* fr. 285 Pf.): M. Giuseppetti, *Miti e culti tra Attica e Argolide nell'Ecale di Callimaco*, in: A. Martina et alii (edd.), *Callimachea II. Seconda Giornata di Studi su Callimaco (Roma, 12 maggio 2005)* (Roma 2012) 144–145. Climeno è anche il nome di un re di Orcomeno, padre di Ergino, la cui uccisione a opera di alcuni tebani durante una festa Onchesto scatenerà una lunga guerra tra le due città: sul significato eufemistico di Climeno (~Ade): J. Fontenrose, *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins* (Berkeley–Los Angeles–London 1959) 479.

73 L. Breglia Pulci Doria, *Falce di Demetra, falce per Demetra*, in: N. Parise (ed.), *Bernhard Laum. Origine della moneta e teoria del sacrificio* (Roma 1997) 47. A Ermione si celebravano feste dal probabile carattere iniziatico, gli *Chthonia*: vd. ora L. Pauscello, *Demeter and Dionysus in the Sixth-Century Argolid: Lasos of Hermione, the Cult of Demeter Chthonia, and the Origins of Dithyramb*, in: B. Kowalzig–P. Wilson (edd.), *Dithyramb in Context* (Oxford 2013) 80–88. Anche a Olimpia fu costruito nel IV sec. un portico detto di Eco, perché la voce vi risuonava per sette volte (Paus. 5,21,17; cfr. Plut. *de garrul.* 502d; Luc. *Peregr.* 40; etc.).

74 Secondo Strabone (8,6,12), gli abitanti di Ermione beneficiavano di una veloce discesa (κατάβασις) nel mondo infero, senza l'obbligo di pagare l'obolo (ναῦλον): Giuseppetti, *art. cit.* (n. 72) 140s.

75 A tale proposito è interessante notare come anche nella regione orcomenia fosse individuato il punto in cui Eracle uscì dall'Ade insieme a Cerbero, in un luogo dove si venerava Eracle Χάροψ. Il santuario era collocato da Pausania sul monte Lafistio a ca. 3,750 km. (20 stadi) da Coronea non lontano da Orcomeno (9,34,5–6): Moggi–Osanna, *op. cit.* (n. 15) 413. Χάροψ (cfr. χαροπός «dallo sguardo brillante»), Χάρων, Χάρις, così come la città di Χαίρωνεια, rimandano etimologicamente al verbo χαίρω (Chantraine, *DELG* s.v.), di cui è attestato l'uso antifrastico: da notare che Aglaia (la Carite?) è in Hom. *Il.* 2,671s. la sposa di Charops (~ Caron) e madre di Nireo, signore di Sime: cfr. Fontenrose, *op. cit.* (n. 72) 477ss.

in questo caso Eco appartiene solo parzialmente al mondo infero, perché la sua funzione a Eleusi come anche a Ermione era probabilmente di natura apotropaica⁷⁶. Nell'epinicio pindarico, la discesa di Eco negli inferi non viola dunque l'atmosfera gioiosa propria delle Cariti, ma contribuisce ad allargare il campo d'azione delle dèe, capaci di portare la χάρις del canto dall'Olimpo fino alle buie dimore di Persefone. La presenza di Eco, come negli altri esempi sopra riportati, è in qualche modo 'determinata' dal paesaggio, dalle grotte e dalle cavità che naturalisticamente creano l'eco, e questa considerazione va tenuta presente anche quando si prende in considerazione l'*Olimpica* 14.

Quello che a mio avviso è importante notare è quanto tale descrizione, dall'andamento quasi catabatico, risentisse delle peculiarità del luogo, e in particolare dello stretto rapporto tra le Cariti e il Cefiso, presso le cui acque sorgevano anche altri luoghi cultuali legati forse ai culti demetriaci. Paesaggio e luoghi cultuali si saldavano nelle tradizioni sacre, di cui restano tracce nella particolare localizzazione di altri spazi sacri legati al più importante culto delle Cariti (il santuario periurbano di Eurinome e il *rock sanctuary* di Eracle): Si trattava di templi o santuari limitrofi all'acqua, ai quali si giungeva percorrendo un cammino in discesa, di cui ancora oggi si possono osservare le tracce (vd. fig. 1).



Fig. 1: Gradini scavati nella roccia alle pendici nord-orientali dell'Akontion.
(fotografia dell'autore)

76 Eco è ulteriormente legata all'acqua e a Orcomeno perché, come è noto, l'amato Narciso era figlio del fiume Cefiso.

2.2 La vegetazione e le cavità carsiche: Καφισίδος ἐν τεμένει (Pind. *Pyth.* 12,26–27; fr. 70 M.) e τὸν Μινύα ... μυχόν (Pind. *Isthm.* 1,56)

Altri versi pindarici contribuiscono a rappresentare in modo icastico la sovrabbondanza di acque del territorio orcomenio: in essi il paesaggio sembra acquisire il ruolo di vero e proprio protagonista tanto da essere sottoposto a una sorta di personificazione. Tali descrizioni, inserite a volte in odi solo marginalmente legate a Orcomeno, si configurano come ulteriori tasselli per comprendere l'*Olimpica* 14, in cui l'acqua, le Cariti e il benefico rapporto con il mondo sotterraneo appaiono così strettamente legati.

In primo luogo va preso in considerazione il fr. 70 Sn.–Maehl. (= *249b Sn.–Maehl.), citato in un commentario di Ammonio a Hom. *Il.* 21,195 (*P.Oxy.* 221) a proposito del ruolo cosmico di Acheloo vs Oceano⁷⁷. Tra le varie posizioni al riguardo viene citata quella di Seleuco che portava a sostegno della propria ipotesi (Acheloo = Oceano) un frammento di Pindaro⁷⁸:

Τοῦτο δὲ ἐμφαίνε[ι]ν καὶ Πίνδαρον, λέγοντα τὸν αὐλητικὸν κ[ά]λαμον Ἀχελώϊο[υ],
ἀντὶ [το]ῦ ὕδατος[ς]

πρόσθα μὲν ἰς Ἀχελώϊου [τ]ὸν ἀοιδ[ότα]τον
Εὐρωπία κράνα Μέλ[α]ν[ό]ς τε π[οτ]αμοῦ
ῥοαὶ τρέφον κάλαμο[ν]

Questo lo dimostra anche Pindaro quando dice che la canna auletica (*scil.* nasce) dalle fonti di Acheloo, invece che dall'acqua:

Un tempo la forza di Acheloo
alla fonte Europa e le correnti del fiume Melas
nutrivano la musicalissima canna.

Nel frammento Pindaro insiste sulla preponderante presenza delle acque nell'area orcomenia, che garantisce la ricca vegetazione palustre e la crescita dei «musicalissimi calami»⁷⁹. Il testo è stato oggetto di diverse interpretazioni rispetto all'*editio princeps*⁸⁰: un punto ancora controverso riguarda la lettura di Εὐρωπία

⁷⁷ Il commentatore riportava i diversi giudizi degli antichi sul potere di Acheloo, origine di tutte le acque, rispetto a quello di Oceano: G.B. D'Alessio, *Textual Fluctuations and Cosmic Streams: Ocean and Achelooios*, «JHS» 124 (2004) 16–37. Il fr. è stato collocato tra i *Peani* in base alla testimonianza di *schol.* Pind. *Pyth.* 12,44a.

⁷⁸ D. Loscalzo, *Pindaro e la canna auletica della palude Copaide*, «QUCC» 33 (1989) 21s.

⁷⁹ Difficile individuare il contesto della citazione: l'avverbio πρόσθα sembra collocare nel passato il ruolo di Acheloo, tanto che si è supposto un riferimento alla sconfitta del dio fluviale ad opera di Eracle (*schol.* AB Hom. *Il.* 21,194): A. Turyn, *Pindari Carmina cum Fragmentis* (Oxonii 1952) ad fr. 71.

⁸⁰ B.P. Grenfell–A.S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri II* (London 1899) 52–85: per una ricostruzione attenta delle diverse letture Loscalzo, *art. cit.* (n. 78).

κράνα (nominativo) che andrebbe intesa come apposizione di ἱς Ἀχελώϊου, e dunque non far riferimento a una fonte vera e propria presente sulle pendici settentrionali dell'Akontion dove sgorga il Melas⁸¹. Il significato complessivo dei versi verterebbe in tal modo sul riferimento a un tempo (πρόσθα) in cui la forza delle acque (i.e. di Acheloo) irrorava le regioni occidentali (Europa) e produceva ricca vegetazione presso il Melas⁸².

In realtà non si può escludere che il nome fosse quello di una fonte dell'Akontion: già Wilamowitz riteneva di intervenire sul testo e di leggere Εὐρωπία κράνα, facendo notare come i versi pindarici si conciliassero perfettamente con le descrizioni del luogo fatte dagli antichi⁸³. Si tratta in particolare delle testimonianze di Plutarco (*Sulla* 20) e di Teofrasto (*HP* 4,11,8), che insistevano sulla ricchezza delle acque sorgive sul versante settentrionale dell'Akontion⁸⁴. Inoltre esisteva un'antica relazione mitica tra Europa, figlia di Tizio, e Orcomeno, cui fa riferimento proprio Pindaro (*Pyth.* 4,46), lì dove descrive la nascita di Eufemo argonauta, che Europa unitasi a Posidone generò sulle rive del Cefiso (τόν ποτ' Εὐρώπα Τιτυοῦ θυγάτηρ τίκτε Καφισοῦ παρ' ὄχθαις)⁸⁵.

Ma un'ulteriore testimonianza rende verosimile l'esistenza di una fonte di tale nome: secondo una tradizione di probabile origine beotica il nome della madre di Tizio era Elara/Alara, figlia di Orcomeno. La notizia era riportata da diverse fonti (Pherec. 3 F 55 FGrHist = *schol.* Apoll. Rh. 1,762; [Apoll.] *Bibl.* 1,4,1; *schol.* Hom. *Od.* 7,324; Eust. *ad Od.* 1,278), cui vanno aggiunte le testimonianze poetiche più antiche citate in una glossa dell'*Etym. M.* (s.v.): Esiodo (fr. 78 W.: Εἰλαρίδης), Pindaro (fr. 294 Sn.–Maehl.: Ἀλέρας υἱόν) e Simonide (560 PMG: Ἐλάρας γενεά)⁸⁶.

⁸¹ Così Turyn, *op. cit.* (n. 79) 287; Loscalzo, *art. cit.* (n. 78) 24 (Acheloo come «fonte di altri corsi d'acqua»).

⁸² Contro l'ipotesi che Europa sia il nome di una fonte orcomenia si è invocata la mancanza di altri raffronti e un non decisivo confronto con un verso callimacheo (fr. 630 Pf.), in cui si cita una fonte Europa presso Dodona (κρηνέων τ' Εὐρώπη μισγομένων ἑκατόν, «[delle?] cento fonti che si mescolano con Europa»: trad. G.B. D'Alessio).

⁸³ U.v. Wilamowitz-Moellendorf, *Rec. The Oxyrynchos Papyri II*, «GGA» 162 (1900) 43–44. Anche in Esiodo Europa è il nome di una fonte, figlia di Oceano e Teti (*Th.* 357): M.L. West (ed.), *Hesiod. Theogony* (Oxford 1966) *ad loc.*, che fa riferimento anche a Europs, nome di un fiume tessalo.

⁸⁴ Vd. *supra* p. 3.

⁸⁵ Wilamowitz-Moellendorf, *art. cit.* (n. 83) 43–44; P. Chuvin, *Un éloge paradoxal de l'aulos dans la douzième Pythique à Midas d'Agrigente, aulète, 490 av. J.-C.*, in: L. Dubois (ed.), *Poésie et lyrique antiques* (Villeneuve-d'Ascq 1995) 124. Sulle caratteristiche ctonie di Europa e del figlio Eufemo: Fontenrose, *op. cit.* (n. 72) 482.

⁸⁶ Va segnalata anche la proposta di A. Turyn di leggere il nome dell'eroina al v. 3 del *Peana* 13 (fr. 52n (b) Sn.–Maehl.) (Ἀλέρας [υἱόν, con riferimento a Tizio, probabilmente il φέρτατος ἀνθρώπων φύσιν del v. 5: Turyn, *op. cit.* (n. 79) 281 *adnot.*; sulla validità della congettura vd. ora il riesame autoptico del papiro di G.B. D'Alessio, *Su di un papiro berlinese di lirica corale* (*P. Berol. inv.* 13411 = *Pind. fr.* 52N S.M.), «ZPE» 126 (1999) 22–24; Rutherford, *op. cit.* (n. 42) 420 (S 5: apparato).

Pindaro conosceva dunque tradizioni beotiche che associavano la genealogia di Tizio a Orcomeno attraverso il nome di due figure femminili (Elara, Europa). Elara/Alara, figlia di Orcomeno, era una figura dalle connotazioni ctonie, perché, amata da Zeus, fu nascosta dal dio nelle viscere della terra per timore dell'ira di Era, dove generò Tizio, chiamato per questo anche Γαϊήϊος⁸⁷. Il legame tra Europa e l'elemento acquatico è assodato, ma anche nel caso di Elara alcune paretimologie creavano una singolare relazione tra l'antroponimo e la vegetazione palustre e le canne auletiche. In una glossa di Esichio (s.v. ἐλάραι) il termine era associato con l'accordatura dell'*aulos* (τὰ ἐν τῷ αὐλῷ τῶν δοράτων ἁρμοζόμενα), e Fr. Bechtel suggeriva al riguardo che il nome dell'eroina potesse essere simile a quello di Ἀμπυξ (Ampice e «benda, cerchio») o di Τελαμών (Telamone e «benda»)⁸⁸. Si tratta di un'associazione suggestiva, tanto più in relazione all'origine orcomenia di Elara e al rapporto con il paesaggio locale e con la sua vegetazione, evidente anche nei riferimenti a Europa (Pind. fr. 294 Sn.–Maehl.; Pind. *Pyth.* 4,46)⁸⁹.

È dunque più economico lasciare la fonte Europia citata da Pindaro sulle pendici dell'Akontion piuttosto che ipotizzare un significato lato dell'espressione (Europa ~ regioni occidentali) o supporre un riferimento a una omonima (ma non attestata) fonte epirota⁹⁰. Anche in questo frammento il mito si salda al paesaggio, di cui rappresenta l'abbondanza di acque e la ricca vegetazione.

Le stesse peculiarità del territorio orcomenio venivano illustrate in un breve passo di un'altra ode pindarica in cui la descrizione insisteva sulla personificazione delle canne auletiche che abitavano (ναίοισι) presso la città e assumevano la funzione di testimoni fedeli delle danze sacre alle Cariti (*Pyth.* 12,25–27)⁹¹.

Pindaro usa la iunctura Καφισίδος ἐν τέμενει (v. 27) ed è possibile che l'associazione tra τέμενος e acqua (palude o fiume), oltre a rimandare alla sacralità del luogo, indicasse al contempo la natura circoscritta del sito⁹². A tale proposito va presa in considerazione anche un'altra particolare *iunctura* pin-

⁸⁷ Strabone (9,3,14) conosceva un antro Elarion (Ελάριον τι σπήλαιον) in Eubea, dove venne nascosta la fanciulla.

⁸⁸ Cfr. anche Hesych. s.v. ἄλαρα; Etym. M. s.v. ἄλαρα. Entrambe le glosse, con diverso vocalismo (ἄλαρα, ἐλάραι) rimandavano agli *auloi*.

⁸⁹ Acheloo è legato a Orcomeno attraverso la figura di Atamante in un frammento sofocleo (*Athamas* 1 = fr. 5 R.), in cui si fa probabilmente riferimento al miracolo delle acque che si trasformano in vino («per noi il fiume Acheloo scorre con il vino»): D'Alfonso, *art. cit.* (n. 1) 56.

⁹⁰ Loscalzo, *art. cit.* (n. 78) 24 («fonte d'Europa»).

⁹¹ Vd. supra p. 3.

⁹² Τέμενος indica in Pindaro sempre un luogo circoscritto di particolare sacralità (cfr. *Pyth.* 4,204; 5,33; etc.). Per un'associazione tra τέμενος e fiume cfr. Pind. *Pyth.* 4,56 (Νεῖλοιο πρὸς πῖον τέμενος Κρονίδα): B.K. Braswell, *A Commentary on the Fourth Pythian Ode of Pindar* (Berlin 1988) 138.

darica presente nell'*Istmica* 1 (v. 56: τὸν Μινύα τε μυχόν), composta per la vittoria con il carro di Erodoto, un tebano che venne esiliato a Orcomeno per motivi politici⁹³. Anche se l'espressione è stata per lo più tradotta in modo generico («la valle di Minia»)⁹⁴, essa ha un significato più pregnante, perché μυχός indica una cavità o un'insenatura profonda (Chantraine *DELG* s.v.: «fond' d'une caverne, d'une maison»): Pindaro usa di norma il termine nella sua originale accezione, come parte più interna e profonda di una valle (*Ol.* 3,27; 10,33; *Pyth.* 5,68; 6,49; fr. 51a,4 Sn.–Maehl.), o anche del mare (*Pyth.* 6,12; *Nem.* 6,26; 10,42)⁹⁵. È dunque verosimile che l'espressione τὸν Μινύα ... μυχόν presentasse un significato più specifico («il recesso di Minia») e avesse una valenza geografica, come il cenno al bosco sacro di Demetra presso Eleusi citato al verso seguente nella stessa ode (v. 57: κλυτὸν ἄλσος).

Il riferimento al μυχός come «recesso» si concilia inoltre con il paesaggio orcomenio, con le sue cavità che si aprivano nelle immediate vicinanze della *polis* a cui facevano riferimento gli autori antichi già citati: Strabone parlava di un χάσμα in cui confluivano le acque del Melas (9,2,18), in una zona fangosa utile alla produzione di canne auletiche, descritta anche da Plutarco (*Sulla* 20,7). Ancora più interessante era la descrizione di Teofrasto, che definiva Χύτροι tali cavità profonde (*HP* 4,11,8: vd. *supra* p. 4)⁹⁶. In modo analogo Lico-

⁹³ Il *laudandus* era figlio di Asopodoro, di origini orcomenie (v. 35), di cui il poeta lodava la città e il vicino santuario di Onchesto, sacro a Poseidone (vv. 33–34): Privitera, *op. cit.* (n. 43) 9. Nella quarta triade (vv. 52–59) Pindaro enumerava i luoghi in cui Erodoto aveva già conseguito altre vittorie, e tra questi faceva riferimento proprio a Orcomeno dove si svolgevano τὰ Μινύεια, in onore di Minia: i Μινύεια di Orcomeno avevano molto probabilmente una connotazione funebre, poiché erano in onore del re Minia e di Hermes (*IG* VII 3218); tale carattere era condiviso da tutte le gare citate da Pindaro in questa sezione dell'ode (vv. 52–59): τὰ Ἡράκλεια / Ἰολαία, presso la tomba di Anfitrione a Tebe (vv. 55–56); τὰ Ἐλευσίνια, dedicate a Demetra e Kore (v. 57), τὰ Βασίλεια in Eubea, dedicate ad Ade (v. 58); e ἡ ἐπιτάφιος ἀγών per Protesilao, a Filace (vv. 58–59): vd. *schol.* Pind. *Isthm.* 1,81d e 83.

⁹⁴ E. Thummer vedeva nella *iunctura* un riferimento alla configurazione del territorio («Niederung») e citava giustamente a confronto Pind. *Isthm.* 3,11: E. Thummer (ed.), *Pindar. Die isthmischen Gedichte*, II (Heidelberg 1969) 31. Anche L.R. Farnell faceva riferimento alla «far-retired home of Minuas»: L.R. Farnell, *Critical Commentary to the Works of Pindar* (London 1932) 340; per una traduzione più generica vd. Privitera, *op. cit.* (n. 43) 23 («la valle di Minia»); E.L. Bundy, *Studia Pindarica* (Berkeley–Los Angeles 1986) 70.

⁹⁵ Nella *Nem.* 1,42 da un recesso profondo (μυχὸν εὐρύον) escono fuori i serpenti per attaccare Eracle, e nella *Pyth.* 1,21–22 dai recessi dell'Etna (ἐκ μυχῶν) eruttano fonti arcane (ἀγνόταται ... παγαί). Solo in un caso il significato appare più generico (*Pyth.* 8,79: μυχῶ τ' ἐν Μαραθῶνος, «nella stretta piana di Maratona»).

⁹⁶ Χύτροι è un termine tecnico utilizzato proprio in relazione ai recessi da cui sgorgano fonti sotterranee: secondo Erodoto (7,176) le Termopili, con le loro sorgenti di acqua calda, erano chiamate Χύτροι dagli abitanti del luogo, e l'espressione era ripresa da Pausania (4,35,9: Χύτρος γυναικείος). Si trattava di cavità geologiche che venivano spesso intese come luoghi di passaggio per il mondo ctonio, e dunque rivestite di un significato religioso: così C. Calame, *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique* (Lausanne 1986) 330. Lo stesso poteva valere an-

frone (*Alex.* 1354) definisce le profondità del lago Gygai *κευθμῶνος ... μυχόν* («recesso di caverna»).

Le espressioni pindariche *Καφισίδος ἐν τεμένει* (*Pind. Pyth.* 12,27) e *τὸν Μινύα τε μυχόν* (*Isthm.* 1,56) sembrano rimandare alla natura del luogo circondato dalle acque. A tale proposito è interessante citare una difficile glossa di Suida (*Ὀρχομενός*· ναὸς τῶν εἰδῶλων), che spiegava il toponimo facendo riferimento a uno luogo sacro, un *τέμενος* probabilmente⁹⁷. Anche le altre etimologie, sia che partissero dalla forma *Ὀρχομενός* (da *ὄρχοι*, *ὄρχατοι* «spazi chiusi»), sia che facessero riferimento alla forma più antica del toponimo, *Ἐρχομενός* (da *ἐργω*, *εἶργω* «chiudere», *ἔρκος* «recinto»), richiamavano un luogo recintato e chiuso⁹⁸. È probabile che tale chiusura fosse appunto determinata dalle acque e dalle cavità che si aprivano nelle immediate vicinanze di Orcomeno, e che dunque il recesso indicasse al contempo l'esigua striscia di terra e i *βόθροι* contigui. In queste descrizioni l'eredità mitico-rituale del luogo trovava una suggestiva corrispondenza nelle caratteristiche del paesaggio.

Appendix: La morte nel pozzo

Un ulteriore legame tra le Cariti orcomenie, l'acqua e Persefone è presente in una testimonianza molto tarda, che tuttavia presenta tratti antichi. Si tratta di un *aition* narrato nei *Geoponica*, un trattato enciclopedico di agronomia di epoca bizantina (X sec.), che faceva uso di svariate fonti tardo-antiche⁹⁹. L'autore spiegava il nome alternativo dei cipressi, *Χάριτες* (11, 4), narrando la morte e la trasformazione delle figlie di Eteocle, avvenuta durante una danza rituale in onore delle dee Demetra e Persefone (*αἱ θεαί*): la Terra impietosa fece nascere sul luogo dei cipressi, piante dalle caratteristiche simili alle fanciulle (*ἡδεῖαι καὶ τερπναί*). Il riferimento alla paternità di Eteocle è coerente con il ruolo del re minio nell'istituzione del culto delle Cariti orcomenie (*Paus.* 9,38,1), ed è presente anche in uno scolio teocriteo (*Id.* 16,104: *Ἐτεόκλειους θυγατέρας ἔφη τὰς Χάριτας*)¹⁰⁰. Nella testimonianza dei *Geoponica* sono di certo interessanti il motivo della danza sacra delle Cariti intorno al pozzo e la loro tragica morte (*ὑπορχούμεναι δὲ ταῖς θεαῖς, εἰς φρέαρ ἐξελιττόμεναι πίπτουσι*): secondo K. Latte si trattava di un'eco di un'antica tradizione sul-

che per una fase degli *Antheateria* ateniesi chiamata *Χύτρα* («marmitte»), proprio per la valenza funeraria della festa (387 n. 81).

⁹⁷ «Also ursprünglich ein *τέμενος* bedeuten soll»: L. Grasberger, *Studien zu den griechischen Ortsnamen* (Würzburg 1888) 165.

⁹⁸ Grasberger, *op. cit.* (n. 97) 165, che cita e discute le diverse etimologie. Per un ulteriore legame tra le etimologie del toponimo e le cavità vd. anche *Etym. M.* s.v. *ὄρχος*: γὰρ ἐστὶν ὁ βόθρος. Per il legame tra *Ὀρχομενός* e *ὄρχεω* («danzare») vd. *supra* p. 13. *Ἐρχομενός* è la forma consueta del toponimo nell'antica monetazione locale, e viene di norma ristabilita nei carmi pindarici (*Ol.* 14,4: *Isthm.* 1,35; ma vd. fr. 333a,8 Sn.–Maehl.: πόλιν ἐς Ὀρχομενῶ).

⁹⁹ E. Lelli (ed.), *L'Agricoltura antica. I Geoponica di Cassiano Basso*, vol. 1 (Soveria Mannelli 2010) 971.

¹⁰⁰ L'espressione teocritea ha un differente tenore (*Id.* 16,104–105: ὦ Ἐτεόκλειοι Χάριτες θεαί, ὦ Μινύειον | Ὀρχομενὸν φιλέοισαι κτλ.), perché *θεαί* implica la loro discendenza divina ed «Eteocle» va inteso come «adorate da Eteocle».

le danze intorno al pozzo («usus vetustus in saltatione circum puteum ducta»), già adombrata nell'*incipit* della *Theogonia* esiodea, dove le Muse danzano intorno alla fonte scura (περὶ κρήνην ἰοειδέα: v. 3)¹⁰¹, e presente nella toponomastica e nei miti eleusini¹⁰². Oltre a rimandare alla nota e antica valenza funeraria dei cipressi¹⁰³, il racconto dei *Geoponica* sottolineava non solo il rapporto tra le Cariti e la dimensione misterica (danza per Demetra e Persefone), ma anche la funzione mediatrice con il mondo infero svolta dalle fonti o i pozzi, intorno ai quali le Cariti danzavano¹⁰⁴.

3 Qualche riflessione conclusiva

Questo studio si colloca al termine di un lungo lavoro sulle interazioni tra il paesaggio del lago Copaide, oggi non più riconoscibile dopo il drenaggio cui fu sottoposto il bacino dalla fine del XIX secolo, e le testimonianze letterarie e storico-religiose ad esso legate¹⁰⁵.

Come si è detto, non si può ignorare l'incidenza del paesaggio sacro sull'immaginario poetico, anche nel caso di autori che come Pindaro lo sottoponevano spesso a una sorta di manipolazione, in relazione alle necessità eulogistiche proprie del genere epinicio¹⁰⁶.

Tuttavia è stato forse sottovalutato l'impatto che un particolare paesaggio esercitava sulla descrizione dei miti e dei culti legati a un determinato luogo. Come ha fatto osservare J. Mylonopoulos, «die Präsenz landschaftlicher Elemente in der griechischen Bilderwelt wurde zwar kurz angesprochen, aber keineswegs ihrer Bedeutung entsprechend gewürdigt»¹⁰⁷. In realtà un «poetic landscape» è un luogo potente nell'immaginazione culturale¹⁰⁸: in questo ampio e articolato contesto giocano un ruolo particolare i luoghi in cui l'acqua è una presenza forte e pervasiva. Il confronto con simili configurazioni idrogeologiche in Anatolia ha dimostrato quanto la presenza di sorgenti, acque sot-

¹⁰¹ K. Latte, *De saltationibus capita quinque* (Giessen 1913) 72.

¹⁰² Come è noto, presso il pozzo delle Vergini (Παρθενίῳ φρέατι: *h.h.* 2,99) si sedette Demetra affranta alla ricerca della figlia dove incontrò le figlie del re Celeo, che si recavano ad attingere l'acqua; in seguito la dea ingiunse agli eleusini di costruire il grande tempio «sopra» il pozzo Καλλίχορον (*ibid.* 272): cfr. Call. *hymn.* 6,15; fr. 611 Pf.; Nic. *Ther.* 484–487; [Apoll.] *Bibl.* 1,5,1; Paus. 1,38,6; Mylonas, *op. cit.* (n. 70) 44–46; 72–73; 97–99; K. Clinton, *The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis*, in: N. Marinatos–R. Hägg (edd.), *Greek Sanctuaries. New Approches* (London–New York 1993) 118.

¹⁰³ La valenza funeraria dei cipressi è nota sin dall'antichità: vd. ora F. Ferrari, *La fonte del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall'Odissea alle lamine misteriche* (Torino 2007) 119–120 e 127–129.

¹⁰⁴ Cfr. Hesych. s.v. φρέαρ· πηγή, λάκκος.

¹⁰⁵ Vd. D'Alfonso, artt. citt. (n. 1).

¹⁰⁶ Eckerman, *opp. cit.* (n. 39).

¹⁰⁷ J. Mylonopoulos, *Natur als Heiligtum – Natur im Heiligtum*, «Archiv für Religionsgeschichte» 10 (2008) 80.

¹⁰⁸ Harmanşah, *op. cit.* (n. 4) 144.

terrane, pozzi, elementi tipici dei territori carsici, si prestassero a interpretazioni religiose o meglio a una sorta di appropriazione religiosa da parte della popolazione locale¹⁰⁹. Come afferma icasticamente Besse «la geografia è un'esperienza ermeneutica ... l'essere umano è il guardiano del mondo, il guardiano del senso»¹¹⁰. Non si può evidentemente affermare che da tale interpretazione ermeneutica fosse escluso proprio il poeta che, come nel caso di Pindaro, necessariamente doveva prendere contatto con i luoghi, anche se a volte ciò non presupponeva una sua reale presenza durante la *performance*.

È in tale prospettiva che ho voluto offrire una lettura delle odi orcomenie di Pindaro ponendo un'attenzione maggiore al paesaggio e alle sue relazioni con i miti e i riti locali. In particolare lo speciale orientamento verso il basso del paesaggio sacro di Orcomeno, con la presenza di diversi siti cultuali nelle immediate vicinanze dell'acqua, cui si arrivava attraverso un cammino in discesa, ancora oggi riconoscibile (fig. 1), sembra riflettersi nell'*Olimpica* 14, con il suo asse verticale (dall'Olimpo all'Ade). Come per lo studio sulle controverse modalità della *performance*, indagare sulle relazioni tra luoghi e poesia si può configurare come un altro tentativo di riportare la poesia antica a contatto con l'occasione che l'ha generata.

Corrispondenza:

Francesca D'Alfonso

Università di Torino

Corso IV Novembre 6 bis

I-12100 Cuneo

f.dalfonso@libero.it

¹⁰⁹ Y. Erbil-A. Mouton, *Water in Ancient Anatolian Religions: An Archaeological and Philological Inquiry on the Hittite Evidence*, «Journal of Near Eastern Studies» 71 (2012) 62–74.

¹¹⁰ J.M. Besse, *Vedere la terra. Sei saggi sul paesaggio e la geografia* (Milano 2008) 118–119.