

Poesia, musica e agoni nella Grecia antica

Poetry, Music and Contests in ancient Greece

Atti del IV convegno internazionale di ΜΟΙΣΑ
Proceedings of the IVth International Meeting of ΜΟΙΣΑ
Lecce, 28-30 ottobre 2010

a cura di D. CASTALDO - F.G. GIANNACHI - A. MANIERI

RUDIAE
RICERCHE SUL MONDO CLASSICO

22-23

2010-2011

I Tomo



CONGEDO EDITORE

ANTONIETTA PROVENZA

Gli *Heraia* di Olimpia e le donne di Elide.
Riti di passaggio e inni tra Era e Dioniso

La partecipazione femminile ad agoni sportivi nella Grecia antica¹ appare strettamente connessa con i riti di passaggio,² all'interno dei quali le gare rappresentavano per le fanciulle un'occasione privilegiata in cui mostrare di fronte alla comunità la propria prestanza fisica in vista dei ruoli che venivano loro tradizionalmente attribuiti nell'ambito delle nozze.³ Il valore religioso e iniziatico che predomina sullo sfondo delle gare

¹ Sulle donne e lo sport nell'antica Grecia, e il valore iniziatico dell'atletismo femminile si veda in particolare l'ampio e documentato saggio di G. Arrigoni (ARRIGONI 1985, p. 55 ss., insieme alle osservazioni e alle integrazioni bibliografiche della ristampa del 2008). La questione è affrontata in maniera originale e approfondita anche in SCANLON 2002, che inquadra efficacemente l'argomento sullo sfondo dell'eros; cfr. anche GOLDEN 1998, p. 104 ss.; MILLER 2004, p. 150 ss. (che tuttavia non fa riferimento all'aspetto rituale); KYLE 2007, p. 217 ss. Sui diversi aspetti della presenza femminile alle gare olimpiche cfr. DILLON 2000. Le fonti antiche sulle competizioni atletiche femminili sono raccolte in MILLER 2004³, p. 105 ss.

² Per un inquadramento generale di questa vasta tematica secondo le varie tipologie si rinvia a BURKERT 2004, p. 91 ss., con elenco delle fonti e della bibliografia caso per caso. Tra i numerosi studi a riguardo si segnalano CALAME 1977; DOWDEN 2003²; DODD – FARAONE 2003. Le tappe fondamentali nella definizione e nello studio di tale problematica sono ripercorse in VERSNEL 1993, p. 48 ss. (con ricca bibliografia in note).

³ L'atletica femminile nella Grecia antica riguarda esclusivamente le giovani vergini, libere di nascita. Nella *Repubblica* di Platone (451d–452a) si afferma l'importanza per le donne dei *phylakes* di ricevere la stessa educazione degli uomini, in vista di una medesima utilità sociale: in virtù di ciò, anche le donne devono praticare la *μουσική* e la *γυμναστική* (questo concetto è ribadito anche in *Resp.* 456a-b; *Leg.* 804d–805a; 813e–814c: le donne devono curare anche gli esercizi relativi al combattimento in guerra, analogamente agli uomini). È ben noto il passo della *Costituzione degli Spartani* di Senofonte (1, 4 [152a]) in cui si afferma che Licurgo, considerando la generazione di figli come la funzione più importante della donna libera, stabilì a Sparta gare di corsa e prove atletiche di resistenza e di forza fisica per le donne analoghe a quelle degli uomini, nella convinzione che genitori sani e forti avrebbero dato vita ad una prole altrettanto valida (cfr. anche Plut. *Lyc.* 14, 3: Licurgo stabilì che anche le donne si esercitassero nelle pratiche ginniche – corsa, lotta, lancio del disco e del giavellotto – perché il seme maschile si sviluppasse meglio in esse, e perché loro stesse fossero pronte ad affrontare il parto con vigore e capacità di resistenza alla fatica e al dolore). A questo proposito, la Arrigoni (cfr. ARRIGONI 1985, p. 74 ss.) ha opportunamente distinto, nel caso di Sparta, una “ginnastica politica” - mirante all'integrazione della donna nella *polis* in funzione del parto, evento in cui il suo corpo deve essere il più possibile resistente allo sforzo - e una “ginnastica rituale”, che segna per la fanciulla l'ingresso nella condizione di futura sposa; cfr. anche NAPOLITANO 1985 (sulla scia di CARTLEDGE 1981: la condizione “privilegiata” della donna spartana obbediva strettamente ad uno scopo eugenetico, e pertanto risultava subordinata, in definitiva, al predominio maschile); SCANLON 2002, p. 121 ss.

sportive di *parthénoi* si esprime nei riferimenti al mito, elemento inscindibile dall'occasione festiva della gara stessa: ad esso è affidata l'evocazione delle nozze, attraverso il contrasto tra follia e assenza di *logos* da un lato, e ripristino del *kosmos* tramite la definizione di prerogative fisse, assegnate a ciascun gruppo di individui, dall'altro.

Il riferimento alle nozze e alla fertilità come compimento della natura della donna⁴ appare efficacemente rappresentato negli agoni femminili che si tenevano ad Olimpia ogni quattro anni nell'ambito della festa in onore di Era (*Heraia*), in cui si svolgevano competizioni atletiche e musicali femminili contrapposte e complementari a quelle maschili delle Olimpiadi. Pausania (5, 16, 2-8) ci offre una dettagliata testimonianza su questi agoni,⁵ che mostrano alcune caratteristiche fondamentali del culto di Era, connesso con la sfera femminile delle nozze, ma rivelano anche aspetti interessanti del culto di Dioniso, divinità alla quale Era appare legata da quella che W. Burkert ha definito una "strana intimità".⁶ La presenza dei culti di Era e di Dioniso negli *Heraia* ben rappresenta i reciproci condizionamenti di queste due divinità attraverso la contrapposizione del femminile al maschile, e in seguito nella loro reciproca integrazione, adombrata nell'immaginario bovino che caratterizzava i riti stessi rinviando alla sfera della fertilità.

ELIDE, GLI *HERAIA* E IL CULTO DI DIONISO

Secondo la testimonianza di Pausania (5, 16, 2-8),⁷ unica fonte dalla quale è possibile apprendere notizie relative agli *Heraia* di Olimpia e alla loro istituzione, esisteva in Elide un collegio di sedici donne che ogni quattro anni tessevano un peplo per Era, riunendosi in un edificio sito

⁴ Cfr. in proposito il ben noto assunto di J.P. Vernant (VERNANT 1968, p. 15) in base al quale il matrimonio rappresenta per le fanciulle l'esatto corrispettivo di ciò che la guerra costituisce per i giovani: nozze e guerra definiscono infatti, rispettivamente, l'inizio dell'esistenza delle prime come donne, e degli altri come uomini, instaurando una differenziazione dei sessi in base a ruoli fissati in maniera definitiva.

⁵ Gli *Heraia* potrebbero aver avuto origine nell'Età del Bronzo, ma vennero riorganizzati negli anni intorno al 580 a.C., come si può desumere proprio da Pausania (cfr. a riguardo SCANLON 2002, p. 115 s.; SERWINT 1993, p. 404 ss.). Un'origine precedente rispetto ai giochi di Olimpia, nei primi anni dell'VIII sec. a.C., è ipotizzata da L. Deubner (cfr. DEUBNER 1936, p. 24 s. e 28), con il quale concorda H. Langenfeld (cfr. LANGENFELD 2006) in un'ampia rassegna relativa agli *Heraia* che mette in evidenza il loro carattere strettamente locale e la dimensione privata della gara femminile, ben lontana dalla grandiosità delle Olimpiadi.

⁶ Cfr. BURKERT 2003², p. 417.

⁷ MILLER 2004³, test. 158.

nell'*agorá* della città di Elide.⁸ Tale collegio femminile era lo stesso che indicava l'agone in onore di Era ad Olimpia (2, αἱ δὲ αὐταὶ τιθέασιν καὶ ἀγῶνα Ἑραῖα), consistente in una gara di corsa per ragazze⁹ (ἄμιλλα δρόμου παρθένους), raggruppate secondo tre classi di età a partire dalle più giovani; l'avvicendamento di tali gruppi nella corsa procedeva per età crescente. Le ragazze correvano con le chiome sciolte e indossando un chitone corto al di sopra del ginocchio, con la spalla destra nuda fino al petto (3, καθεῖται σφισιν ἡ κόμη, χιτῶν ὀλίγον ὑπὲρ γόνατος καθήκει, τὸν ὤμον ἄχρι τοῦ στήθους φαίνουσι τὸν δεξιόν).¹⁰ Gareggiavano nello stadio olimpico, ma la lunghezza della corsa femminile era ridotta di un sesto rispetto a quella della corsa maschile, ovvero, le fanciulle percorreva-

⁸ Cfr. Paus. 6, 24, 10, πεποιήται δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ ταῖς γυναιξίν οἴκημα ταῖς ἐκκαίδεκα καλουμέναις, ἐνθα τὸν πέπλον ὑφαίνουσι τῇ Ἑρᾷ.

⁹ Sulla corsa femminile nella Grecia antica cfr. ANGELI BERNARDINI 1988. Sull'organizzazione e le caratteristiche dell'agone femminile degli *Heraia* si veda in part. SCANLON 2002, p. 98 ss.

¹⁰ L'abbigliamento descritto appare analogo a quello rappresentato in un bronsetto greco arcaico proveniente dall'Albania (antico Epiro) e databile al terzo quarto del VI sec. a.C. (London BM 208 = Tavola 3 ARRIGONI 1985 = SCANLON 2002, fig. 4-1; per la discussione in proposito cfr. ARRIGONI 1985, p. 157; SERWINT 1993, p. 406 s.). Sull'impiego di tale tipo di abbigliamento nella corsa femminile cfr. SERWINT 1993, p. 406 ss., che esamina le testimonianze iconografiche concludendo che il costume in oggetto sarebbe l'*exomis*, una tunica maschile che lasciava le spalle scoperte: nel contesto del rito di iniziazione femminile, tale abbigliamento denoterebbe la liminalità della condizione delle fanciulle in gara. Riguardo ai bronzetti raffiguranti fanciulle in tale abbigliamento – per lo più manici o supporti di specchi, provenienti dalla Laconia o di officina laconica – si veda SCANLON 2002, p. 127 ss. e 136 s. (catalogo delle figure): secondo lo studioso (p. 127 ss.), tali statuine rappresentavano atlete spartane. Alcuni frammenti di vasi rinvenuti a Brauron testimoniano la medesima tenuta - e anche la nudità totale - per le fanciulle coinvolte nei riti di passaggio che avevano luogo presso il locale santuario di Artemide (cfr. *infra*, n. 63). Sappiamo da Plutarco (*Lyc.* 14, 4-7; MILLER 2004³, test. 153) che le ragazze spartane partecipavano nude ad alcune processioni, al pari dei giovani: tale pratica non appariva turpe, dal momento che la nudità, accompagnata da modestia e pudicizia, favoriva l'abitudine alla semplicità e, al tempo stesso, mostrando la prestantza fisica delle giovani, instillava in loro emulazione in vista del valore e della gloria, di cui esse ritenevano di poter essere partecipi al pari degli uomini. Cfr. Plat. *Resp.* 457b: gli uomini che ridono dinanzi a donne che si esercitano nude non hanno alcuna consapevolezza del senso di ridicolo che avvertono, dal momento che le donne fanno ginnastica in vista di ciò che è meglio (τοῦ βελτίστου ἔνεκα), e l'utile è bello, mentre il nocivo è turpe (τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν). All'opposto, Andromaca, nell'omonima tragedia di Euripide (595-601; cfr. MILLER 2004³, test. 154), sostiene che le fanciulle spartane non conoscono pudicizia e temperanza (595-596, οὐδ' ἄν εἰ βούλοιστο τις / σώφρων γένοιτο Σπαρτιατίδων κόρη), in quanto abbandonano le loro case (597, ἐξερημοῦσαι δόμους) per correre e praticare ginnastica nelle palestre insieme ai giovani, con le gambe nude e le vesti discinte (598, γυμνοῖσι μηροῖς καὶ πέπλοις ἀνειμένους). Su atletica femminile e nudità a Sparta cfr. SCANLON 2002, p. 125 ss.

no circa centosessanta metri contro i circa centonovanta dei maschi, corrispondenti all'intera lunghezza dello stadio olimpico.¹¹ Alle vincitrici veniva riservata una corona di ulivo e una porzione della vacca sacrificata ad Era (ταῖς δὲ νικώσαις ἐλαίας τε διδῶσι στεφάνους καὶ βοὸς μοῖραν τεθυμένης τῇ Ἥρᾳ), e veniva inoltre concesso loro di far realizzare e dedicare nel santuario immagini di loro stesse, col nome inciso.¹² Altre sedici donne assistevano il collegio che indicava i giochi (εἰσὶ δὲ καὶ αἱ διακονούμεναι ταῖς ἑκκαίδεκα κατὰ ταῦτὰ ταῖς ἀγωνοθετούσαις γυναῖκες).

Dopo tale descrizione, Pausania ricorda l'*aition* dell'agone, adducendo una motivazione mitico-religiosa ed una storica. Egli afferma infatti che le gare di corsa delle *parthénoi* si facevano risalire ad un tempo molto antico, ovvero ad Ippodamia, che le avrebbe istituite in ringraziamento ad Era per le sue nozze con Pelope (4, Ἴπποδάμειαν τῇ Ἥρᾳ τῶν γάμων τῶν Πέλοπος ἐκτίνουσαν χάριν): ad Ippodamia viene ascritta l'istituzione del collegio delle sedici donne, insieme alle quali ella stessa avrebbe celebrato gli *Heraia* per la prima volta. In quella prima edizione, la vincitrice fu Chloris, figlia di Niobe e di Anfione, unica superstite della stirpe dei Niobidi dopo la strage compiuta da Apollo e dalla sorella Artemide.

La versione storica dell'origine delle gare femminili di Olimpia è invece connessa da Pausania con la morte di Damofonte, crudele tiranno di Pisa che avrebbe molto vessato gli Elei. Gli abitanti di Pisa, infatti, non volevano essere corresponsabili delle malefatte del tiranno nei confronti degli Elei, mentre questi ultimi, a loro volta, intendevano porre fine alle accuse contro di quelli. Si istituì pertanto un collegio di sedici donne elee, una per ciascuna città della regione - che al tempo erano, appunto, sedici -, per risolvere le questioni che li dividevano: di ciascuna città veniva scelta la donna più anziana, che fosse anche la più nobile e quella che godeva di migliore reputazione (5, ἥτις ἡλικία τε ἦν πρεσβυτάτη καὶ ἀξιώματι καὶ δόξῃ τῶν γυναικῶν προεῖχεν). Le donne di queste città conciliarono Pisei ed Elei, e furono in seguito incaricate da essi di istituire la festa e gli agoni in onore di Era e di tessere il peplo. Le sedici donne istituirono pertanto due cori, e ne intitolarono uno a Physkóa e uno a Ippodamia (6, αἱ δὲ ἑκκαίδεκα γυναῖκες καὶ χοροὺς δύο ἰστασι

¹¹ La cornice rituale della corsa fa pensare che essa dovesse svolgersi dinanzi ad un pubblico di sole donne, tra le quali spiccava il collegio delle sedici sacerdotesse di Era, che presiedeva alla festa (cfr. ANGELI BERNARDINI 1988, p. 167).

¹² Il termine *eikónes* in Paus. 5, 16, 3 potrebbe riferirsi sia a ritratti dipinti su tavolette, sia a statue delle vincitrici: cfr. ANGELI BERNARDINI 1988, p. 181, n. 62 (secondo la studiosa si sarebbe trattato di statue).

καὶ τὸν μὲν Φυσκόας τῶν χορῶν, τὸν δὲ Ἴπποδαμείας καλοῦσι). Di Physkóa, Pausania dice che, secondo l'opinione diffusa, era originaria dell'Elide Cava (ἐκ τῆς Ἥλιδος τῆς Κοίλης), del demo di Orthía,¹³ e che a lei si unì Dioniso generando un figlio, Narkáios, che da adulto divenne molto potente e fondò il santuario di Atena Narkáia. Physkóa e Narkáios avrebbero per primi tributato onori a Dioniso (7, Διονύσω τε τιμὰς λέγουσιν ὑπὸ Ναρκαίου <καὶ> Φυσκόας δοθῆναι πρώτων). Il coro istituito in onore di Physkóa da parte delle sedici donne di Elide, e che prendeva nome dalla stessa eroina (χορὸς ἐπώνυμος), era – afferma Pausania – uno degli onori (γέρα καὶ ἄλλα) a lei tributati nella festa. Gli Elei avrebbero conservato fedelmente queste usanze anche in seguito: dopo che vennero ripartiti in otto tribù (φυλαί), infatti, scelsero da ciascuna due donne.¹⁴ Il Periegeta conclude tale descrizione rimandando alle usanze lustrali delle sedici donne e degli Ellanodici – ovvero dei membri del collegio incaricato di istituire, a sua volta, gli agoni olimpici maschili –, che compivano i loro atti rituali dopo essersi purificati con un maialino adatto alla catarsi¹⁵ e con acqua presso la fonte Pieria, che si raggiunge da Olimpia percorrendo la strada in pianura in direzione di Elide.

Nel testo di Pausania emergono due elementi che rimandano all'immaginario delle nozze come rimedio al disordine “ferino” della condizione femminile al di fuori delle funzioni di sposa e di madre: si tratta, da un lato, del sacrificio di vacche ad Era e del premio per le vincitrici della corsa, che potevano mangiare parte della carne, e dall'altro, dell'associazione rituale tra Era e Dioniso, ai quali l'immaginario bovino appare strettamente connesso. Al ruolo disciplinante delle nozze sembra alludere

¹³ Alcuni studiosi hanno ipotizzato – in maniera tuttavia infondata – una sostituzione del culto di questa eroina al culto di Artemide Orthía, ma cfr. SCANLON 2002, p. 99, il quale mostra come l'associazione di Physkóa al demo di Orthía rappresenti piuttosto un elemento ulteriore a favore dei forti legami culturali tra Sparta e l'Elide nel VI sec. a.C.

¹⁴ Secondo la ricostruzione di G. Nagy (cfr. NAGY 1990, p. 365 s.), le due donne provenienti da ciascuna delle otto *phylai* venivano assegnate rispettivamente a Ippodamia e a Physkóa; da tale suddivisione risultavano nel complesso otto *performances* corali, ciascuna delle quali era costituita da due cori rivali, rispettivamente in onore della prima eroina e della seconda. Le sedici donne, a loro volta, fungevano ciascuna da *khoregós* per ciascuna delle sedici suddivisioni corali. Lo studioso interpreta l'elemento della “divisione” (“division”) all'interno dell'“istituzione” (“setting up”) delle esecuzioni corali attraverso la dialettica tra ἵσθημι, il verbo che indica l'“istituzione” dei cori stessi, e il sostantivo στάσις da esso derivato, al quale si associa il significato negativo di “conflitto”: l'istituzione di un coro implica infatti la costituzione di divisioni al suo interno.

¹⁵ Si tratta della purificazione col sangue di un animale ucciso (in proposito si veda ad es. PARKER 1983, p. 371 ss.).

anche l'abbigliamento delle *parthénoi* che gareggiano:¹⁶ esso è infatti essenzialmente dettato da esigenze di praticità, ma potrebbe anche rimandare, come vedremo, al mito delle Pretidi, che sembra ispirare la corsa in virtù della complementarità di Era e Dioniso, divinità, quest'ultima, che, come mostra lo stesso Pausania (6, 26, 1-2), ricopre un ruolo di primo piano tra gli dèi venerati dagli Elei (θεῶν δὲ ἐν τοῖς μάλιστα Διόνυσον σέβουσιν Ἥλεῖοι).

Secondo la descrizione del Periegeta, tra l'*agorà* di Elis e il fiume Peneios sorgeva un antico teatro, e anche un santuario (ἱερόν) di Dioniso con una statua eseguita da Prassitele. Gli Elei avrebbero sostenuto che il dio si manifestava presso di loro nella festa delle *Thyiai*¹⁷ (τὸν θεόν σφισιν ἐπιφοιτᾶν ἐς τῶν Θυῶν¹⁸ τὴν ἑορτὴν λέγουσιν). Inoltre, in un luogo distante circa otto stadi dalla città, i sacerdoti introducevano tre lebeti in un edificio¹⁹ e li lasciavano vuoti, di fronte ai cittadini e ad eventuali stranieri; sia i sacerdoti, sia chiunque lo desiderasse, apponevano in seguito dei sigilli alle porte dell'edificio, e si ritiravano. Il giorno seguente si constatava che, nonostante i sigilli fossero rimasti intatti, i lebeti erano pieni di vino.

L'epifania di Dioniso è evocata anche in un inno al dio che Plutarco (*Quaest. Gr.* 36, 299b = *Carm. Pop.* fr. 25 [871] *PMG*) riporta affermando che era intonato dalle donne di Elide. Nell'edizione di Furley e Bremer,²⁰ l'inno, che nei manoscritti è riportato in prosa, ha la seguente forma: ἐλθεῖν, ἦρω Διόνυσε, / Ἀλείων ἐς ναὸν / ἄγνὸν σὺν Χαρίτεσσιν

¹⁶ Cfr. *supra*, n. 10.

¹⁷ Si tratta di un ulteriore appellativo delle Menadi derivante dal verbo θύω, che designa le seguaci di Dioniso nel furore e nello sconvolgimento della danza estatica ispirata dal dio. Secondo Pausania (10, 6, 4), le *Thyiades* (altro appellativo delle medesime seguaci di Dioniso, di uso più frequente e derivante dallo stesso verbo) prenderebbero il nome da *Thyia*, la prima sacerdotessa di Dioniso.

¹⁸ I codici hanno Θυῶν, che designa una festa denominata Θυῖα, mentre Θυῶν è congettura di K. Preisendanz (cfr. PREISENDANZ 1936, col. 680), accettata da S. Scullion (cfr. SCULLION 2001, p. 205 s.).

¹⁹ Accetto in questo punto del testo (ἀπέχει μὲν γε τῆς πόλεως ὅσον τε ὀκτὼ στάδια ἔνθα [τὴν ἑορτὴν ἄγουσι Θυῖα ὀνομάζοντες]· λέβητας δὲ ἀριθμὸν τρεῖς ἐς οἴκημα ἐσκομίσαντες) l'espunzione proposta da S. Scullion (cfr. SCULLION 2001, p. 207), che considera la pericope contenente la denominazione specifica della festa (*Thyia*) una glossa interpolata: le altre due fonti che parlano del prodigio del vino (Ps. Aristot. *Mirab.* 123, 842a 25, in GIANNINI 1966, p. 286 e Theopomp. *FrGrHist* 115 F 277 = Athen. 1, 34a), infatti, non lo connettono alla festa delle *Thyiai*, ovvero all'epifania di Dioniso. Una attenta e approfondita analisi di queste tre testimonianze è SCULLION 2001, al quale si rinvia.

²⁰ Cfr. FURLEY – BREMER 2001, vol. 1, p. 371 (per il commento al testo e la bibliografia in proposito cfr. vol. 1, p. 369 ss. e vol. 2, p. 373 ss., a cui si rinvierà più volte qui di seguito).

/ ἔς ναόν / τῷ βοέῳ / ποδὶ θύων, / ἄξιε ταῦρε, / ἄξιε ταῦρε (“vieni, eroe Dioniso, al puro tempio degli Elei con le Cariti, al tempio, imperversando con piede bovino, degno toro, degno toro”).²¹ Il testo, quasi unanimemente riconosciuto come antico - ovvero risalente a prima del sinecismo dell’Elide nel 580 a.C.²² - è molto controverso: a partire da L. Weniger,²³ l’inno è stato infatti connesso con la festa del prodigio del vino, all’interno della quale esso costituiva l’invocazione al dio perché compisse il miracolo; tuttavia, come ha efficacemente mostrato S. Scullion²⁴ sulla base di un’attenta lettura della testimonianza di Pausania (6, 26, 1-2), i tentativi in tal senso appaiono infondati, poiché i personaggi incaricati di compiere i riti preliminari al prodigio del vino sono dei sacerdoti (ἱερεῖς), e non donne. Nell’inno delle donne di Elide, inoltre, non si riscontra alcun riferimento al vino, che non sarebbe potuto mancare, considerata la straordinarietà dell’evento del quale si auspicava il compimento grazie alla presenza di Dioniso. L’occasione in cui l’inno era intonato sembra essere invece la festa denominata *Thyia*, distinta dal prodigio del vino: il participio θύων²⁵ potrebbe deporre in tal senso, mettendo in evidenza l’incedere del dio dal “piede bovino” come una sorta di danza estatica²⁶ che si comunica alle sue seguaci, le *Thyiai* (o *Thyades*). Il luogo in cui si svolgeva il prodigio del vino, del resto, era un edificio (οἶκημα) distante otto stadi dalla città di Elide, secondo la testimonianza di Pausania, il tempio (ναός) dell’inno potrebbe identificarsi, invece, secondo S. Scul-

²¹ Il dativo strumentale τῷ βοέῳ ποδὶ richiama Soph. *Ant.* 1144, in cui il coro supplica Dioniso di “giungere con piede purificatore” (μολεῖν καθαροῖο ποδὶ).

²² Cfr. FURLEY – BREMER 2001, vol. 1, p. 369 (la semplicità della forma poetica avvalorerebbe la considerazione dell’inno delle donne di Elide come il più antico canto culturale greco pervenutoci, il cui *terminus post quem* sarebbe proprio il sinecismo tra Elei e Pisati attestato in Paus. 5, 16, 5). Cfr. anche WENIGER 1883; SCANLON 2002, p. 115 s. (la data del 580 a.C. sarebbe connessa con la riorganizzazione degli *Heraia* di Olimpia in seguito al rafforzarsi dei legami dell’Elide con Sparta, che comportò anche un forte influsso dell’atletica femminile spartana sugli agoni locali). La complessa problematica del legame tra il passo di Pausania sugli *Heraia* di Olimpia e il passo delle *Quaestiones* di Plutarco in cui è riportato l’inno è sinteticamente trattata qui di seguito.

²³ Cfr. WENIGER 1883, pp. 2, 8, 11 s.; per questo riferimento cfr. SCULLION 2001, p. 205, n. 7.

²⁴ Cfr. SCULLION 2001, p. 205 ss.

²⁵ Nei manoscritti si riscontra anche una variante δύων: cfr. a riguardo le osservazioni in FURLEY – BREMER 2001, vol. 2, p. 376 s.). R. Schlesier (cfr. SCHLESIER 2002, p. 181 s.) sottolinea che la lezione δύων metterebbe in evidenza il tema della *katábasis*, connesso col culto eroico al quale l’inno sembra rimandare; accettando δύων in luogo di θύων, tuttavia, si perde l’elemento del furore caratteristico del culto di Dioniso, che animerebbe le donne dedite ad onorare il dio intonandone l’epiclesi (SCHLESIER 2002, p. 180 s.).

²⁶ Cfr. SCULLION 2001, p. 210 s.

lion, col ναὸς Διονύσου sito tra l'*agorá* e il fiume Peneios di cui si parla in Paus. 6, 26, 1, mentre secondo R. Schlesier – che accetta la lezione dei codici, ἄλιον (“marino”, “presso il mare”), contro Ἀλείων (“degli Elei”), congettura di Bergk²⁷ accettata dalla maggior parte degli studiosi²⁸ – si tratterebbe di un tempio posto fuori dalla città e vicino al mare.²⁹ L'elemento dirimente per l'interpretazione dell'inno e del suo contesto è comunque rappresentato dal riferimento al culto eroico, che desta non pochi problemi: diversi sono stati i tentativi di emendare la forma ἦρω contenuta nel primo verso,³⁰ lezione dei codici, che non si incontra mai come vocativo di ἦρωσ, sebbene possa trattarsi, come propongono W.D. Furley e J.N. Bremer, di un vocativo formatosi per analogia rispetto a nomi del tipo Πυθαγόρας (vocativo Πυθαγόρα) o Σωκράτης (per i quali sono attestati sia vocativi in -εσ, sia in -η).³¹ La lezione dei codici è apparsa

²⁷ Cfr. BERGK 1882⁴.

²⁸ A riguardo si rinvia a SCHLESIER 2002, p. 165, n. 17. Accetta Ἀλείων anche S. Scullion (cfr. SCULLION 2001, p. 207).

²⁹ Cfr. SCHLESIER 2002, pp. 166 s. e 174 ss. (cfr. anche p. 162, n. 6, per gli altri studiosi favorevoli a mantenere il testo tràdito). La studiosa richiama a favore della lezione dei codici altri passi di Pausania in cui il culto di Dioniso si svolge in località costiere (cfr. SCHLESIER 2002, p. 174 s., n. 44), mentre, d'altro canto, pur nell'incertezza dovuta alla mancanza di ritrovamenti archeologici nel territorio dell'antica Elide relativi ad un santuario presso il mare, non esclude che tale culto possa aver avuto luogo in una località circostante (ad esempio, su una penisola lontana circa venticinque chilometri dall'antica città di Elide: cfr. SCHLESIER 2002, p. 180, n. 54). Recentemente, anche Ch. Faraone (cfr. FARAONE 2011, p. 316 s.), riproducendo il testo di W.R. Halliday (cfr. HALLIDAY 1928), ha difeso ἄλιον, sostenendo che le donne che intonavano l'inno avrebbero altrimenti detto “nel nostro tempio” o “a Elide”, mentre difficilmente avrebbero menzionato specificamente il tempio “degli Elei”, come a voler frapporre una certa distanza rispetto all'evento.

³⁰ Tra questi tentativi emergono in particolare la proposta di A.B. Cook - accettata da Jane Harrison (cfr. HARRISON 1963², p. 205, n. 1) - in base alla quale ἦρω andrebbe sostituito con ἦρ' (ι), con riferimento alla “rinascita” della natura in primavera. Lo studioso, tuttavia, rigetta in seguito questa convinzione (cfr. COOK 1925, p. 823, n. 1; entrambi i riferimenti sono ricordati in SCHLESIER 2002, p. 165, n. 18; si veda a riguardo anche CARRANO 2007, p. 148, che propone ἦρ' (ι) nel significato di “presto”). Molto articolata è l'ipotesi di Ch. Brown (cfr. BROWN 1982, p. 313 s.), che emenda il testo congetturando al posto di ἦρω un elemento più convenzionale per un inno cletico, ovvero il pronome ἡμῶν, e quindi proponendo ἔλθ' ἡμῶν, ὃ Διόνυσε come forma originale del primo verso: confrontando il testo ottenuto con un inno di Saffo, come illustra lo studioso, si rileverebbero significative somiglianze (cfr. Sapph. fr. 2 V.: δεῦρό μ', αὐτὴ Κρήτεσσ<σ>ί πτερο, ἔλθ]ε ναῦον / ἄγνον [...]). Per altre congetture si vedano FURLEY – BREMER 2001, vol. 2, p. 374 s. e SCHLESIER 2002, p. 165 e nn. 18-20.

³¹ Cfr. FURLEY – BREMER 2001, vol. 2, p. 374. A supporto, i due studiosi richiamano anche SCHWYZER 1990⁶, vol. 1, p. 838 (*addendum* a p. 480), in cui la lezione ἦρω in quest'inno è accettata come forma di vocativo senza alcun commento in proposito.

problematica anche per il riferimento a Dioniso come “eroe”, che tuttavia si può interpretare sia alla luce della testimonianza di Pausania sui culti dell’Elide, sia grazie ai rinvenimenti archeologici sul sito dell’antica città eponima della regione.

Considerata l’antichità dell’inno, il termine ἡρώς potrebbe riallacciarsi, infatti, all’uso miceneo di ἡρα / ἡρώς nel significato secolare di “signora / signore”, che convive, come si evince in diversi documenti in Lineare B, con quello religioso di “essere divino oggetto di culto”.³² L’aspetto religioso del culto eroico non sembra quindi da escludersi, poiché la lezione ἡρω potrebbe rimandare, oltre che alla labilità dei confini tra lo *status* eroico e quello divino nella religione greca arcaica – attestata ad esempio nel culto delfico, in cui si offriva un sacrificio annuale presso quella che veniva ritenuta essere la tomba di Dioniso³³ –, anche ad un culto congiunto di Dioniso con un eroe,³⁴ che risulta attestato, ad esempio, a Sparta.³⁵ Anche dall’archeologia emergono importanti riferimenti al culto eroico: gli scavi austriaci a Elide hanno infatti confermato la vicinanza del teatro e del santuario di Dioniso all’*agorá*, già attestata da Pausania (6, 26, 1),³⁶ e hanno portato alla luce, sotto l’orchestra del teatro – databile alla fine del IV sec. a.C. –, sepolture risalenti a circa settecento anni prima, che i costruttori del teatro avevano preservato. In quest’ambito, V. Mitsopoulos-Leon ha rinvenuto, al di sotto del pavimento di mattoni di una vasca nell’orchestra, uno spazio rettangolare (m. 0.90 × 0.40) allestito con cura, sul retro del quale si trovava – secondo le parole stesse dell’archeologa – “un cranio bovino (corna e parti della fronte) su cocci di tegole, rivolto verso Est e contrassegnato o fermato tra le corna con una pietra”.³⁷ Il contesto rituale verrebbe messo in luce dal fatto che l’acqua raccolta nella vasca sovrastante scorreva verso il basso attraverso un

³² Cfr. FURLEY – BREMER 2001, vol. 2, p. 374 (secondo cui gli Elei potrebbero avere invocato Dioniso come Ἡρω, in associazione con Ἡρα, l’altra loro divinità più importante) e vol. 1, p. 369 (“Lord Dionysos”). Sugli usi e i significati di ἡρώς cfr. CURRIE 2005, p. 62 ss.

³³ Cfr. Plut. *De Is. et Os.* 365a e FURLEY – BREMER 2001, vol. 2, p. 375.

³⁴ Tale fenomeno non appare peregrino: cfr. ad es. Herodot. 5, 67, in cui la politica anti-argiva del tiranno Clistene di Sicione si concretizza dal punto di vista religioso con l’esclusione dal culto dell’eroe argivo Adrasto, al quale si tributavano anche cori tragici, e l’attribuzione dei cori stessi a Dioniso, mentre si assumeva nel culto un altro eroe, Melanippide.

³⁵ Cfr. Paus. 3, 13, 7-8 (ved. *infra*).

³⁶ Cfr. *supra*.

³⁷ Cfr. MITSOPOULOS-LEON 1984, p. 285: “ein auf Ziegelfragmente gebetteter Rinder-schädel (Hörner und Strnpartie) gegen Osten blickend; er war durch einen Feldstein zwischen den Hörnern >markiert< oder beschwert”; la studiosa inserisce anche un’illustrazione (p. 287).

apposito canale, vicino allo sbocco del quale è stato rinvenuto il cranio bovino, che doveva essere bagnato da una parte dell'acqua come a ricordare o a proseguire un antico rito sacrificale.³⁸ Questi risultati hanno indotto la studiosa a collegare l'inno in cui Dioniso è invocato come "eroe" al culto delle sedici donne di Elide che istituivano gli *Heraia*:³⁹ il tempio di cui si parla nel componimento sarebbe pertanto l'edificio presso il teatro, e l'esecuzione dell'inno stesso sarebbe avvenuta proprio in tale zona, mentre l'appellativo di "eroe" si legherebbe ad un culto eroico⁴⁰ connesso con Dioniso, attestato dall'esistenza di tombe al di sotto dell'orchestra del teatro⁴¹ e dal ritrovamento del piccolo locale col cranio bovino presso il quale venivano fatti scorrere dei liquidi.⁴² Dioniso, pertanto, avrebbe potuto essere onorato come "toro" al quale si attribuiscono onori eroici. Un ulteriore elemento sembra collegare la zona dell'*agorá* di Elide con l'inno: tra i suoi edifici, infatti, Pausania menziona anche un santuario delle Cariti (6, 24, 6, ἔστι δὲ καὶ Χάρισιν ἱερόν), richiamate come accompagnatrici di Dioniso nell'inno delle donne.

Sebbene la ricostruzione di tale scenario non implichi un legame specifico delle sedici donne con l'inno per Dioniso, non sembra tuttavia da escludersi una situazione analoga a quella prospettata da Pausania per i cori in onore di Ippodamia e di Physkóa: il Periegeta, che enumera le at-

³⁸ Cfr. MITSOPOULOS-LEON 1984, p. 286.

³⁹ L'identificazione del collegio delle sedici donne di Elide con le donne che intonano l'inno a Dioniso risale a L. Weniger (cfr. WENIGER 1883, p. 8), ed è stata accettata in seguito da molti studiosi, fra i quali, più recentemente, W.D. Furley e J.N. Bremer (cfr. FURLEY – BREMER 2001, vol. 1, p. 370); cfr. anche SCANLON 2002, p. 118 s. (l'inno sarebbe connesso col culto di Dioniso e Physkóa, per il quale, analogamente a quanto avveniva col culto di Era e Ippodamia, si istituivano cori che non prevedevano comunque la partecipazione delle sedici donne).

⁴⁰ Riguardo al culto eroico mi limito a rinviare ai due studi "classici" di L.R. Farnell (FARNELL 1921) e C.M. Antonaccio (ANTONACCIO 1995). Utili osservazioni in KEARNS 1992 e SEAFORD 1994, p. 109 ss.

⁴¹ Come ha osservato E. Kearns (cfr. KEARNS 1992, p. 72), la rarità della sepoltura di un eroe nell'*agorá* avvicina il personaggio in questione a un dio, distanziandolo dall'uomo comune.

⁴² W.D. Furley e J.N. Bremer (cfr. FURLEY – BREMER 2001, vol. 1, p. 371) citano a riguardo due iscrizioni: nella prima (SIG I, 145, 32) si afferma che "il prezzo del bue dell'eroe (o "del bue, l'eroe") è cento stateri" (τοῦ βουδς τιμὰ τοῦ ἥρωος ἑκατὸν στατηρας), mentre la seconda (IG II², 1006) riguarda gli efebi che "condussero Dioniso dall'altare al teatro portando le fiaccole; e alle Dionisie fecero scortare un toro degno del dio, che sacrificarono nel santuario" (εἰσήγαγον δὲ καὶ τὸν Διόνυσον ἀπὸ τῆς ἐσχάρας εἰς τὸ θέατρον μετὰ φωτός· καὶ ἔπεμψαν τοῖς Διονυσίοις ταῦρον ἄξιον τοῦ θεοῦ, ὃν καὶ ἔθυσαν ἐν τῷ ἱερῷ). Secondo J. Harrison (cfr. HARRISON 1963², p. 209, citata in FURLEY – BREMER 2001, vol. 1, p. 371, n. 6), quest'ultima iscrizione chiarisce il ritornello ἄξιε ταῦρε dell'inno: il toro è davvero "degnò" poiché è Dioniso stesso.

tività del collegio femminile, non fa riferimento all'inno per Dioniso, ma afferma che le sedici donne istituivano dei cori per le due eroine, legate rispettivamente a Era e a Dioniso. Questo collegio femminile che onorava le due divinità, pertanto, avrebbe potuto anche presiedere all'istituzione di cori in onore dello stesso Dioniso in cui erano coinvolte altre donne. Le "donne degli Elei" alle quali Plutarco (*Quaest. Gr.* 36, 299a, αἱ τῶν Ἡλείων γυναῖκες) associa il canto senza riferirsi alle "sedici" sono quindi ben distinte da queste ultime, ma non si può escludere che le loro celebrazioni fossero organizzate e presiedute dalle sedici donne, che Plutarco menziona esplicitamente nel *De mulierum virtutibus* definendole come "le donne sacre che si occupano del culto di Dioniso e che chiamano "le sedici"" (251e, αἱ περὶ τὸν Διόνυσον ἱεραὶ γυναῖκες, ἅς τὰς ἑκκαίδεκα καλοῦσιν).⁴³ Pertanto, sebbene il culto di Dioniso risulti essere molto caro alle donne di Elide, si può comunque constatare che una identificazione delle "sedici donne" con le "donne di Elide" non aggiungerebbe alcunché di nuovo alla caratterizzazione delle stesse come donne dedite ai culti di Era e di Dioniso, resa esplicita da Pausania e da Plutarco. Insieme a questi due culti "maggiori", apprendiamo infatti che le donne di Elide onoravano anche dei culti eroici ad essi connessi: quelli, appunto, per Ippodamia - eroina legata ad Era - e per Physkóa - amante di Dioniso che generò dal dio un figlio,⁴⁴ Narkáios, eroe politico che combatté con le popolazioni vicine espandendo il territorio dell'Elide, divenne molto potente, e istituì inoltre un santuario di Atena Narkáia -,⁴⁵ ma anche un culto eroico per lo stesso Dioniso, divinità introdotta in Elide dallo stesso Narkáios e dalla madre Physkóa, e ispiratrice della danza estatica delle Menadi, alla quale il participio θύων nell'inno sembra ri-

⁴³ Cfr. PREISENDANZ 1936, col. 681 ss., secondo cui le sedici donne potrebbero essere state le organizzatrici di un rito che coinvolgeva le donne di Elide in generale, e non loro stesse, come nel caso dei cori in onore di Ippodamia e di Physkóa, che esse istituivano, ma di cui non facevano parte. Questa interpretazione è stata riproposta da S. Scullion (cfr. SCULLION 2001, p. 210 ss.), mentre secondo R. Schlesier (cfr. SCHLESIER 2002, p. 170 ss.) mancano indizi dirimenti che mettano in relazione l'inno per Dioniso col collegio delle sedici donne.

⁴⁴ La funzione di Physkóa di fondatrice del culto di Dioniso in Elide ne fa la prima *Thyia* mitica, come ha messo in evidenza R. Hanslik (cfr. HANSLIK 1941, col. 1166).

⁴⁵ Cfr. Paus. 5, 16, 7, πολεμεῖν τοῖς προσοικοῖς καὶ δυνάμεως ἐπὶ μέγα ἀρθῆναι, καὶ δὴ καὶ Ἀθηνᾶς ἱερὸν ἐπέκλιθιν Ναρκαΐας αὐτὸν ἰδρύσασθαι. M. Untersteiner (cfr. UNTERSTEINER 1942, p. 68 e UNTERSTEINER 1955, p. 72) tenta di stabilire un legame tra questa figura e l'inno delle donne di Elide, affermando che l'"eroe" in questione (lo studioso considera ἦρω un caso genitivo da connettersi a ναόν, così da intendere "tempio dell'eroe"; cfr. UNTERSTEINER 1942, p. 66 s. e UNTERSTEINER 1955, p. 75 s., n. 32) è proprio Narkáios, figlio di Dioniso, così che l'inno stesso sarebbe "un frammento" di uno dei due cori istituiti dalle sedici donne (cfr. UNTERSTEINER 1942, pp. 71 e 73).

mandare. I cori per Era e per *Physkóa* e il coro per Dioniso rappresenterebbero quindi delle attività cultuali connesse tra di loro, ma comunque indipendenti, dal momento che, nel primo caso, il contesto è costituito dai riti di passaggio pre-nuziali delle fanciulle, mentre l'inno per Dioniso fa esplicito riferimento al Menadismo delle *γυναῖκες*, donne sposate che si dedicano ad un culto in cui è evocata la fertilità connessa col dio e al centro del loro *status*. La familiarità delle donne di Elide con i culti eroici, del resto, è ulteriormente amplificata nel testo di Pausania (6, 23, 3) dal riferimento al culto di Achille, del quale esisteva nel ginnasio di Elide una tomba vuota con funzione di oracolo (*κενὸν [...] μνημα ἐκ μαντείας*), presso la quale, nel giorno della festa, le donne onoravano l'eroe e si percuotevano il petto in segno di lutto (*αἱ γυναῖκες αἱ Ἥλεϊται ἄλλα τε τοῦ Ἀχιλλέως δρῶσιν ἐς τιμὴν καὶ κόπτεσθαι νομίζουσιν αὐτόν*).

Il legame tra corse di fanciulle, culto di Dioniso e culto eroico all'interno dei compiti di un collegio femminile si ritrova anche in un altro contesto, sempre in ambito peloponnesiaco: lo stesso Pausania (3, 13, 7-8)⁴⁶ riferisce infatti di gare di corsa femminili che si tenevano a Sparta, istituite da undici donne dette Dionisiadi nell'ambito del culto di Dioniso *Kolonátas*,⁴⁷ accanto al cui tempio vi era un recinto sacro (*τέμενος*) dedicato ad un eroe anonimo che fu guida (*ἡγεμών*) del dio a Sparta, introducendovi il suo culto. Il Periegeta afferma che "a questo eroe, prima che al dio, sacrificano le Dionisiadi e le Leucippidi,⁴⁸ mentre indicano una gara di corsa per le altre undici donne, che chiamano anch'esse Dionisiadi;⁴⁹ acquisirono questa pratica in seguito ad una prescrizione dell'oracolo di Delfi" (*τῷ δὲ ἥρω τούτῳ πρὶν ἢ τῷ θεῷ θύουσιν αἱ Διονυσιάδες καὶ αἱ Λευκιπίδες. τὰς δὲ ἄλλας ἑνδεκά ἄς καὶ αὐτάς Διονυσιάδας ὀνομάζουσι, ταύταις δρόμου προτιθέασιν ἀγῶνα· δρᾶν δὲ οὕτω σφίσις ἦλθεν ἐκ Δελφῶν*). Il contesto illustrato mostra notevoli somiglianze con quello degli *Heraia* di Olimpia: dei collegi femminili istituiti

⁴⁶ Cfr. MILLER 2004³, test. 159.

⁴⁷ Tale epiteto è connesso con la localizzazione del santuario sull'altura denominata *Κολώννα* ("collina").

⁴⁸ In numero di due, tali sacerdotesse traevano il nome dalle Leucippidi del mito, andate sposate ai Dioscuri (su tale mito cfr. LARSON 1995, p. 64 ss.; CALAME 1977, p. 323 ss.). L'analogia tra queste gare spartane e l'agone di Olimpia per Era risalta anche dal punto di vista delle modalità del culto: le Leucippidi infatti tessevano ogni anno una tunica per Apollo ad Amicle, in un edificio denominato proprio *Χιτών* ("tunica"; cfr. Paus. 3, 16, 2), analogamente a quanto facevano per Era le sedici donne di Elide.

⁴⁹ Cfr. anche Hesych., s.v. *Διονυσιάδες· ἐν Σπάρτῃ παρθέναι, αἱ ἐν τοῖς Διονυσίοις δρόμον ἀγωνιζόμεναι*. Su questa gara di corsa e le sue analogie con quella olimpica degli *Heraia* cfr. SCANLON 2002, p. 133 ss.

scono infatti gare di corsa per ragazze, ed onorano non solo divinità, ma anche eroi. L'analogia tra la corsa femminile istituita dalle Dionisiadi e dalle Leucippidi a Sparta e gli *Heraia* di Olimpia coinvolge anche l'aspetto del rito di passaggio, reso ulteriormente esplicito dal fatto che il culto di Dioniso al quale l'agone spartano è connesso risulta spazialmente contiguo a quello di Apollo Karnéios,⁵⁰ che prevede a sua volta una gara di corsa iniziatica per ragazzi;⁵¹ inoltre, il mito del ratto delle Leucippidi,⁵² evocato dalla presenza delle sacerdotesse con lo stesso nome, sembra adombrare il rito preliminare alle nozze al quale le fanciulle verranno in seguito sottoposte, come era uso a Sparta.⁵³ In virtù di tali elementi, l'assenza di spiegazioni riguardo alla contrapposizione del collegio sacerdotale delle Dionisiadi con le partecipanti alla gara di corsa - designate da Pausania come "le altre undici Dionisiadi"⁵⁴ - non sembra oscurare il significato dell'evento: i due gruppi, nell'ambito del rito di passaggio, potevano infatti contrapporsi in base alla condizione di *gynáikes* (donne sposate) da una parte, e di *parthénoi* (ragazze vergini) dall'altra, evocando ancora una volta la contiguità tra Dioniso e Era e la complementarità dei loro culti riguardo all'aspetto della fertilità e alle nozze.⁵⁵ Corse di fanciulle a Sparta sono evocate, del resto, anche da una

⁵⁰ Il santuario di Apollo Karnéios sorge nelle immediate vicinanze di quello di Dioniso (cfr. Paus. 3, 13, 4).

⁵¹ Pausania (3, 13, 4-6) parla delle origini di questo culto, uno dei principali a Sparta. Nell'ambito della festa di Apollo Karnéios, la presenza degli *Staphylodrómoi*, "corridori del grappolo", ovvero maschi impegnati in una gara di corsa all'inseguimento di uno di loro per la salvezza dello Stato (cfr. a riguardo SCANLON 2002, pp. 82 e 150), potrebbe rinviare alla corsa delle undici Dionisiadi, della quale rappresenterebbe il corrispettivo maschile (cfr. SCANLON 2002, p. 135).

⁵² Efficacemente rappresentato, tra l'altro, su una *hydria* attica a figure rosse (London BM E224, attribuita al Pittore di Meidias; 420-410 a.C. ca.) in cui Peithó (la Persuasione) fugge, in presenza della forza con cui i Dioscuri afferrano e portano via le due fanciulle; cfr. CALAME 1977, p. 328 ss.

⁵³ Cfr. SCANLON 2002, p. 135 (le Leucippidi si pongono quindi come "natural overseers of the race of the maiden Dionysiades"). Sul ratto precedente alle nozze a Sparta cfr. ad es. Plut. *Lyc.* 15, 4-7; l'antecedente mitico - la leggenda filo-laonica delle fanciulle spartane violentate nel tempio di Artemide Limnátis come causa della prima guerra messenica - è narrato in Paus. 4, 4, 2-4 (che ne offre anche la versione filo-messenica, con gli aristocratici messeni che, raccolti nel tempio di Artemide, riescono a sventare un complotto spartano uccidendo il re di Sparta, Téleklos, e i giovani che li avrebbero assassinati); Strab. 8, 4, 9; 6, 3, 3; cfr. anche CALAME 1985, p. 34 ss. (trad. it. di CALAME 1977, p. 254 ss.).

⁵⁴ M. Torelli (cfr. MUSTI - TORELLI 1991, p. 208) considera il testo mutilo in questo punto, ma tale supposizione appare ingiustificata.

⁵⁵ Come ha mostrato C. Calame (cfr. CALAME 1977, p. 330 s.), i riti di passaggio compiuti dalle Dionisiadi e dalle Leucippidi possono essere considerati preliminari ad

glossa di Esichio (ε 2823, 1 Latte, ἐν Δριώνας· δρόμος παρθένων ἐν Λακεδαίμονι),⁵⁶ e lo stesso lessicografo fa menzione delle Baccanti danzatrici di Sparta (δ 2600, 1, Δύμαιναι· αἱ ἐν Σπάρτη χορίτιδες Βάκχαι) e di un particolare epiteto di Dioniso connesso col fico (σ. 2226.1, Συκάτης· ὁ Διόνυσος),⁵⁷ che sembra rivelare un aspetto dendriforme del suo culto.⁵⁸ Tale caratteristica si ritrova anche nel culto di Era Argiva,⁵⁹ dove rappresenta un elemento fondamentale: proprio questo culto, come risulta dallo stesso Pausania (3, 13, 8), si celebrava a Sparta su una collina (Ἡρας ἐπὶ τῷ λόφῳ ναὸς Ἀργείας), in un tempio poco distante da quello di Dioniso Kolonátas e a sua volta menzionato dal Periegeta insieme ad un santuario dedicato alla stessa dea con l'appellativo di Ὑπερχειρία (“che tiene sopra le mani”, ovvero “protettrice”), di cui si dice che “venne costruito in seguito ad un responso oracolare, poiché l’Eurota aveva inondato gran parte della loro terra” (Ἡρας δὲ ἱερὸν Ὑπερχειρίας κατὰ μαντείαν ἐποιήθη, τοῦ Εὐρώτα πολὺ τῆς γῆς σφισιν ἐπικλύζοντος). L’esondazione del fiume è evocata anche da Strabone, che colloca il santuario di Dioniso a Limne (ἐν Λίμναις, “nelle Paludi”), spiegando che “anticamente la parte suburbana di Sparta era paludosa, e per questo la chiamavano Limne, e il santuario di Dioniso era costruito su terreno umido; ora, invece, esso ha le fondamenta su un terreno asciutto” (Strab. 8, 5, 1 [363], τὸ δὲ παλαιὸν ἐλίμναζε τὸ προάστειον, καὶ ἐκάλουν αὐτὸ Λίμνας· καὶ τὸ τοῦ Διονύσου ἱερὸν ἐν Λίμναις ἐφ’ ὑγροῦ βεβηκὸς ἐτύγχανε, νῦν δ’ ἐπὶ ξηροῦ τὴν ἰδρυσιν ἔχει).⁶⁰ A Limne si trovava anche il santuario di Ar-

una iniziazione dionisiaca: ormai alle soglie dell’età adulta, le fanciulle, future spose, possono accedere al culto di Dioniso.

⁵⁶ Secondo P. Chantraine (cfr. CHANTRAINE 1999², s.v. δριός), tale glossa non si può connettere col sostantivo neutro δριός (“boschetto, macchia”), rimanendo pertanto priva di spiegazione.

⁵⁷ Tale epiteto ci è tramandato anche da Sosibio (ap. Athen. 3, 78c).

⁵⁸ Cfr. MUSTI – TORELLI 1991, p. 209.

⁵⁹ Cfr. a riguardo O’BIEN 1993, p. 152 ss. L’elemento dendriforme nel culto di Era sembra espressamente richiamato nella costruzione del suo tempio ad Olimpia, la cui peristasi doveva essere in origine interamente costituita da colonne in legno (cfr. MALLWITZ 1972, p. 142, fig. 113: tale caratteristica è resa evidente dagli incassi di forma lunata visibili sullo stilobate), poi sostituite da colonne in pietra. Una delle due colonne dell’opistodomo del tempio di Era a Olimpia era di legno di quercia ancora al tempo di Pausania (5, 16, 1, ἐν δὲ τῷ ὀπισθοδόμῳ δρυὸς ὁ ἕτερος τῶν κιώνων ἐστὶ). Cfr. anche Paus. 6, 24, 8, in cui, nell’ambito della descrizione degli edifici dell’*agorá* di Elide, si parla di una piccola costruzione con la forma di un tempio (ναοῦ σχῆμα), non alta e priva di muri, il cui tetto è sostenuto da colonne di quercia.

⁶⁰ Considerando la distribuzione e le denominazioni delle *obai* (divisioni territoriali) spartane, M. Torelli (cfr. MUSTI – TORELLI 1991, p. 208) concilia la denominazione del san-

temide Orthía,⁶¹ una delle divinità maggiormente onorate a Sparta, alla quale erano connessi riti di passaggio per fanciulle.⁶² Tutte e tre queste divinità – Dioniso, Artemide ed Era – appaiono pertanto coinvolte nei riti di passaggio femminili, sia a Sparta – dove il riferimento a Dioniso è ulteriormente esplicitato nella denominazione di “Dionisiadi” associata al gruppo di undici ragazze che corrono –, sia in Elide. Le stesse divinità, come vedremo, si ritrovano anche nel mito delle Pretidi, che rappresentano il modello delle ragazze “domate” e in seguito divenute donne con l’accettazione delle nozze. Queste similitudini appaiono del resto facilmente spiegabili: gli agoni femminili di Olimpia dedicati a Era riprendono infatti una tradizione rituale comune in diversi santuari, come ad esempio nel culto di Artemide a Brauron, al quale essi si possono accostare sia per la corsa delle fanciulle, sia per l’abbigliamento delle stesse, come appare nella pittura vascolare,⁶³ ma il loro legame con Artemide risiede già nelle origini, poiché la prima vincitrice della corsa per Era fu la niobide Chloris, la cui stirpe venne annientata proprio da Apollo e da Artemide. Un ulteriore elemento degno di attenzione è l’associazione di Dioniso con le Cariti nell’inno delle donne di Elide, che rimanda sia alla festa femminile, con il suo retroscena di evocazione dell’eros – le Cariti accompagnano tradizionalmente Afrodite, ma sono anche, secondo una tradizione mitica,

tuario di Dioniso presente in Strabone con quella fornita da Pausania: la Κολώνα si trovava infatti nella zona sud-orientale della città, corrispondente alla divisione di Λίμναϊ.

⁶¹ Cfr. Paus. 3, 16, 7 (τὸ δὲ χωρίον τὸ ἐπωνομαζόμενον Λιμναῖον Ὀρθίας ἱερὸν ἐστὶν Ἀρτέμιδος, “la zona denominata Limnàion è sacra ad Artemide Orthía”); Strab. 8, 4, 9 [362], in cui si distingue il *Limnàion* di Sparta dalla località della Messenia denominata Limne, dove si trovava l’importante santuario di Artemide Limnátis, teatro della violenza subita ad opera dei Messeni dalle vergini spartane che celebravano Artemide (cfr. *supra*, n. 53).

⁶² La connessione del culto di Artemide con quello di Dioniso a Sparta sembra attestata, tra l’altro, da alcune figurine laconiche in bronzo raffiguranti giovani atlete con nacchere in mano: le fanciulle, iniziate alle nozze attraverso i riti di passaggio che avevano luogo presso il santuario di Artemide a Limne, venivano introdotte ai riti dionisiaci una volta divenute *gynáikes*. Un legame tra Artemide e Dioniso nell’ambito dei riti di passaggio è attestato anche per l’Attica, e in particolare nei riti che avevano luogo a Brauron: cfr. a riguardo ISLER-KERÉNYI 2002.

⁶³ Su tali raffigurazioni cfr. KAHIL 1965; KAHIL 1977, p. 97 s.; MILLER 2004, p. 158 s. e fig. 241 s.; SCANLON 2002, p. 139 ss. (secondo cui i riti di passaggio che avevano luogo presso il santuario di Artemide Brauronia non implicavano una corsa, bensì un insegnamento basato sul modello della caccia, che si rifà ai miti di fondazione di Brauron e Munichion – altra località in cui si trovava un importante santuario di Artemide, dove sono stati rinvenuti vasi simili – e si inserisce coerentemente nello scenario selvaggio del luogo evocando un mondo lontano dalla civilizzazione, e quindi il “domare” la fanciulla in vista del ruolo sociale che essa acquisirà con le nozze).

figlie di Dioniso e della stessa Afrodite –,⁶⁴ sia al contesto in cui la festa stessa si svolgeva: alle Cariti, infatti, come illustra Pausania (6, 24, 6), era dedicato un santuario nell'*agorá* di Elide, nelle cui vicinanze sorgevano il teatro e il santuario di Dioniso.⁶⁵

All'interno di questo scenario, le nozze e la fertilità sembrano costituire il motivo dominante, ulteriormente amplificato nella corsa delle fanciulle che partecipano ai riti di passaggio attraverso il riferimento a modelli ai quali conformarsi. Ippodamia e Physkóa, in onore delle quali si istituiscono dei cori, sono infatti due donne mortali elevate allo stato di eroine grazie al privilegio divino di cui hanno goduto in vita e al pieno adempimento della loro condizione di donne: la prima ha infatti sposato Pelope, e istituisce gli agoni per ringraziare Era; il suo sepolcro è oggetto di culto, come la tomba di Pelope, che sorge presso un altare frequentato da moltissimi stranieri.⁶⁶ Physkóa, a sua volta, pur non condividendo con la prima la condizione di donna sposata, si è comunque unita a un dio, dal quale ha generato un figlio: entrambe, quindi, sono famose e oggetto di culto per avere pienamente adempiuto, sebbene con modalità diverse, alle funzioni tradizionalmente femminili, che dovevano essere esaltate nei cori ad esse dedicati.⁶⁷ Il motivo della fertilità ritorna anche nell'inno delle donne di Elide, che, sebbene non dovesse essere intonato in occasione degli *Heraia*, rimanda tuttavia anch'esso all'eros: Dioniso è infatti invocato come "degno toro" e gli si chiede di imperversare "con piede bovino" (τῷ βοέῳ ποδὶ θύων), così che attraverso l'ipostasi animale il

⁶⁴ Nella *Teogonia* di Esiodo (907-909) le Cariti sono tre – i loro nomi sono Aglaia, Euphrosyne e Thalia – e vengono considerate figlie di Zeus e di Eurinome. Nei Poemi Omerici non si fa mai cenno al loro numero, ma esse appaiono connesse con Afrodite, che assistono nel bagno e nella vestizione (cfr. ad es. Hom. *Od.* 8, 364-366 e *Hymn. Aphr.* 61-62; cfr. anche Hes. *Op.* 73-74, in cui Afrodite riveste Pandora di *charis*, mentre le Cariti la adornano di collane d'oro). Altre fonti (Serv. *in Aen.* 1, 720; Diod. 5, 72, 5) considerano le Cariti figlie della stessa Afrodite e di Dioniso, oppure di Dioniso e Coronide (Nonn. *Dionys.* 48, 555 ss.; 15, 91). Sul culto delle Cariti cfr. BREITENBERGER 2007, p. 105 ss. Sulla connessione tra le Cariti e Dioniso nell'inno delle donne di Elide cfr. SCHLESIER 2002, p. 178 s. e n. 50.

⁶⁵ Ad Olimpia sorgeva un altare comune delle Cariti e di Dioniso nei pressi del Pelopion (cfr. Paus. 5, 14, 10 e Pind. *Ol.* 13, 18).

⁶⁶ Cfr. Pind. *Ol.* 1, 92-93, τύμβον ἀμφίπολον ἔχων πολυξενῶ-/τάτω παρὰ βωμῶ.

⁶⁷ Cfr. SCHLESIER 2002, p. 173. Come ha evidenziato E. Stehle (cfr. STEHLE 1997, p. 105), partecipando ai cori in onore di Era e Physkóa le *parthénoi* rappresentavano simbolicamente l'"alienazione dal loro corpo" - ovvero la disponibilità di questo al maschio che ne prende possesso - come fase ineludibile e necessaria al loro passaggio alla condizione di donne adulte: entrambi i miti mostrano quindi che le fanciulle non hanno alcun diritto a resistere alla "violazione" di loro stesse da parte di una figura maschile.

dio diviene simbolo di virilità,⁶⁸ a sua volta strettamente connesso col riferimento alle nozze proprio del culto di Era, divinità il cui epiteto omerico, βρωπις,⁶⁹ si riferisce esplicitamente all'immaginario bovino.

ERA E IL MITO DELLE PRETIDI

A livello rituale, la presenza dell'elemento bovino nel culto di Era istituisce un legame tra gli *Heraia* e gli *Agriania*, feste connesse col mito delle Pretidi in quanto evocano l'inseguimento di donne "folli", che abbandonano le proprie case e le famiglie fuggendo in luoghi selvaggi,⁷⁰ da parte di uomini che intendono ricondurle all'ordine, e il successivo ritorno alla stabilità attraverso l'accettazione della propria condizione. Gli *Agriania* sono attestati ad Argo,⁷¹ ma si ritrovano con lo stesso retroscena mitico e rituale – presenza caratterizzante di donne-vacche all'interno di riti di iniziazione –⁷² anche altrove, ad esempio in Beozia, dove si evocava il mito delle Miniadi, affine a quello delle Pretidi. I riti femminili previsti in tale festività⁷³ sembrano configurarsi come una controparte di analoghi riti di iniziazione maschili in cui i giovani venivano assimilati a buoi o a tori, con evidente riferimento alla virilità.⁷⁴ La leggenda iniziatica delle Pretidi, fanciulle in età da marito,⁷⁵ ci è pervenuta in due versioni – la prima im-

⁶⁸ Sui sottintesi sessuali nell'inno per Dioniso cfr. SCHLESIER 2002, p. 185 ss. Secondo S. Scullion (cfr. SCULLION 2001, p. 213 ss.), il riferimento al "piede bovino" nell'inno a Dioniso va interpretato – anche sullo sfondo delle *Baccanti* euripidee – all'insegna del Menadismo e della danza estatica che lo caratterizza (p. 217: l'esperienza di Dioniso delle donne di Elide è "less visual than kinetic"); cfr. anche PROVENZA 2010, p. 49 ss.

⁶⁹ Su questo epiteto, frequentemente associato alla dea in Omero, cfr. in part. O'BRIEN 1993, p. 134 ss., che mostra come l'elemento bovino sia proprio del culto di Era Argiva sin dall'età micenea.

⁷⁰ Come si legge in Plutarco (*Quaest. Rom.* 112), gli *Agriania* contemplavano θίασοι καὶ βακχεύματα di Menadi.

⁷¹ Il legame tra i giochi femminili istituiti da Ippodamia e le feste argive in onore di Era appare rafforzato dalla tradizione relativa al trasferimento delle ossa di Ippodamia da Midea a Olimpia (cfr. Paus. 6, 20, 7), avvenuta in seguito all'allenza in funzione antispertana dell'Elide con Argo nel 420 a.C. (su tale episodio cfr. MCCAULEY 1998).

⁷² Un'analogia può essere rappresentata dalle fanciulle-orse nei riti in onore di Artemide a Brauron.

⁷³ Le fanciulle, sullo schema delle Pretidi, erano sottoposte ad un isolamento selvaggio dalla comunità, e venivano reintegrate in essa come donne pronte alle nozze in seguito ad una purificazione.

⁷⁴ Cfr. DOWDEN 2003², p. 114. Nella festa degli *Anthesteria* la moglie dell'arconte veniva data in sposa al dio-toro Dioniso.

⁷⁵ Cfr. Bacchyl. *Ep.* 11, 47-48, παρθενία [...] ψυχῆ (le figlie di Preto si recano al tempio di Era "con animo di vergini"). Sul mito delle Pretidi si vedano DOWDEN 2003², p. 96 ss.; CASADIO 1994, p. 51 ss.; DORATI 2004; KOWALZIG 2007, p. 274 ss.

prontata sull'azione punitrice di Era, la seconda connessa con Dioniso –,⁷⁶ che risultano sostanzialmente fuse in Apollodoro (2, 2, 26 = Acusilaus *FGrHist* 2 F 28). L'immaginario bovino coinvolge tale mito sia nella caratterizzazione delle fanciulle, sia riguardo al culto di Era, che diveniva negli *Agriania* il retroscena di cerimonie di iniziazione femminili in cui si riprendevano i *chorói* istituiti da Preto, padre delle fanciulle, per ringraziare Artemide, che aveva placato l'ira di Era. In entrambe le versioni del mito ritorna il motivo delle nozze,⁷⁷ adombrato, nel primo caso, nella riparazione dell'offesa ad Era, e nel secondo nell'unione del vate Melampo, che aveva purificato le figlie di Preto dall'ira di Dioniso, e del fratello Biante, che lo aveva aiutato, con due delle fanciulle.

Secondo la tradizione mitica in cui la divinità punitrice è Era, le Pretidi deridono lo *xóanon* della deà che si trovava a Tirinto⁷⁸ e vengono punite con un vagare folle e con una crudele metamorfosi del loro aspetto di giovani donne;⁷⁹ nella seconda versione, le Pretidi sono purificate dal vate dionisiaco Melampo.⁸⁰ Bacchilide, che tratta questo mito nell'*Epinicio* 11,⁸¹ mette in evidenza che la punizione di Era per l'oltraggio subito nel suo tempio

⁷⁶ Questi due aspetti del mito sono già rintracciabili in due frammenti del *Catalogo delle Donne* esiodeo (cfr. Hes. fr. 131 e 37 M.-W.).

⁷⁷ La verginità delle Pretidi, il rifiuto delle nozze e il successivo passaggio dalla sfera di influenza di Artemide a quella di Era, sullo sfondo della *lyssa* dionisiaca e della vita selvaggia improntata all'attitudine delle Menadi, che allude ai riti di passaggio, sono l'oggetto di approfondita analisi in SEAFORD 1988.

⁷⁸ Dopo la caduta di Tirinto in mano argiva (465-464 a.C., secondo la cronologia in FORREST 1960, p. 232), la statuetta venne portata ad Argo, dove era ancora visibile a Pausania (cfr. Paus. 2, 17, 5; 8, 46, 3).

⁷⁹ In Hes. fr. 131 M.-W. la punizione delle Pretidi consiste nella *μαχλοσύνη* ("lussuria"), che causò lo sfiorire della loro gioventù, e nel deturparsi della loro bellezza, poiché esse furono colpite da scabbia (*κνύος*), vitiligine (*ἀλφός*) e calvizie (*ψίλωτο δὲ καλὰ κάρηνα*). Cfr. anche Aelian. *Var. hist.* 3, 42: le Pretidi, lascive (*μάχλους*) per opera di Afrodite, vagano nude in preda al loro male, che le rende fuori di sé (*γυμναὶ μαινόμεναι [...] παράφοροι οὔσαι ὑπὸ τῆς νόσου*). Sul significato simbolico di questi mali cfr. SAUZEAU 2005, p. 129 s.

⁸⁰ Cfr. Apollod. 2, 2, 28-29 (che contamina le due tradizioni); Hes. fr. 37, 13-14 M.-W. Apollodoro (2, 2, 26) afferma che le Pretidi sono punite da Dioniso, adirato per il rifiuto da esse opposto ai suoi riti; il mitografo attribuisce questo particolare ad Esiodo, che invece non ne riporta traccia. L'ira di Dioniso potrebbe essere stata invece menzionata nella *Melampodia* (cfr. DOWDEN 2003², p. 270, n. 12).

⁸¹ Si vedano in part. 40-58 e 82-112; cfr. anche Pherekydes, fr. 114 FOWLER (*FGrHist* 3 F 114). Nella versione bacchilidea, la deà Era, oltraggiata nel proprio tempio dalle fanciulle, che ritenevano il proprio padre più ricco di lei, le punisce con la follia, inducendole ad allontanarsi da Tirinto e a vagare per i boschi. Preto invoca in seguito l'intervento di Artemide, che intercede presso la deà offesa ottenendo la guarigione delle figlie.

consiste nella persecuzione da parte di Lyssa, il demone della follia ben noto dalla proposopea dell'*Eracle* di Euripide. Le Pretidi vengono in seguito liberate dai mali che Era ha inflitto loro grazie all'intervento di Artemide, invocata dal loro padre affinché le sottragga all'infelice delirio del demone che le perseguita (102-103, τέκνα δυστάνοιο Λύσσης / πάρφορος ἔξαγαγεῖν): a questo scopo, Preto offre alla dea sacrifici di "buoi che non hanno conosciuto il giogo" (104-105, βοῦς ἄζυγας) - evidente metafora delle figlie non ancora sposate - e l'istituzione di *chorói* femminili, attraverso i quali le fanciulle stesse ringraziano Artemide (112, χοροὺς ἴσταν γυναικῶν).⁸² Nella versione "dionisiaca",⁸³ invece, la purificazione delle fanciulle è opera del vate Melampo,⁸⁴ istitutore, secondo Erodoto (2, 49), dei riti catartici dionisiaci.⁸⁵ Prima di intervenire, Melampo chiede a Preto di concedergli la terza parte del suo regno come ricompensa, ma il re non accetta, così che la follia delle sue figlie finisce per coinvolgere anche le altre donne di Argo, che abbandonano le case, uccidono i figli e vagano in solitudine.⁸⁶ Preto cede pertanto alle richieste di Melampo, che, dopo aver richiesto un terzo del regno anche per il fratello Biante, prende con sé i giovani più forti, lanciandosi nell'inseguimento delle donne dai monti fino a Sicione, con grida di guerra e con una danza estatica (μετ' ἀλαλαγμοῦ καὶ τινος ἐνθέου χορείας). Ifinoe, una delle Pretidi, muore durante tale inseguimento, al termine del quale le altre donne guariscono comunque dalla

⁸² Cfr. a riguardo KOWALZIG 2007, p. 281 ss., che riferisce (p. 281, n. 32) del ritrovamento di un certo numero di tori in terracotta presso il sito del santuario peloponnesiaco di Lousoi (in Acaia, come si desume da Bacchyl. *Ep.* 11, 114, ma successivamente considerato arcadico, come appare in Paus. 8, 18, 7), nel quale Artemide era onorata con l'epiclesi di Ἡμέρα in quanto Melampo aveva guarito proprio in quel luogo la follia delle Pretidi (cfr. *Schol. in Callim. Hymn. in Dian.* (3), 236; Paus. 8, 18, 8). Interessante è anche il ritrovamento presso il santuario di Artemide Heméra a Lousoi di offerte votive che rimandano ad agoni musicali e atletici connessi a riti di passaggio sia femminili, sia maschili (due statuette bronzee, in particolare, rappresentano due giovani nudi con una lira): cfr. MITSOPOULOS-LEON 2009.

⁸³ Risultante, come mostra K. Dowden (cfr. DOWDEN 2003², p. 99 ss.), da una contaminazione tra le fonti, evidente in particolare in Apollodoro. Sulle intersezioni tra Artemide e Dioniso nel mito delle Pretidi cfr. SEAFORD 1988, p. 124 ss.

⁸⁴ La prima testimonianza su Melampo è Hom. *Od.* 11, 291, in cui tale personaggio è detto μάντις ἀμύμων. Sulla sua presenza nel mito delle Pretidi cfr. VIAN 1965.

⁸⁵ Cfr. anche Apollod. 2, 2, 27, μάντις ὦν καὶ τὴν διὰ φαρμάκων καὶ καθαρῶν θεραπείαν πρῶτος εὐρηκώς.

⁸⁶ Apollod. 2, 2, 28, καὶ γὰρ αὐταὶ τὰς οἰκίας ἀπολιποῦσαι τοὺς ἰδίους ἀπώλλουσιν παῖδας καὶ εἰς τὴν ἐρημίαν ἐφοίτων. Il coinvolgimento delle donne di Argo nella follia delle figlie di Preto si riscontra anche in Apollod. 1, 9, 102; Herodot. 9, 34; Diod. 4, 68; Paus. 2, 18, 4.

folliā (ταῖς δὲ λοιπαῖς τυχούσαις καθααρμῶν σωφρονῆσαι συνέβη), e alla fine Melampo e Biante sposano le due fanciulle rimaste.⁸⁷

Entrambe le versioni del mito lasciano emergere la disumanizzazione come terribile forma di punizione della *hybris* di queste fanciulle. La molesta lascivia che consuma il fiore della loro giovinezza (Hes. fr. 132 M.-W., εἴνεκα μαχλοσύνης στυγερῆς τέρεν ὄλεσεν ἄνθος), insieme ai deturpanti mali fisici che le affliggono,⁸⁸ rimandano alle più antiche connotazioni di Era come dea della fertilità e della vegetazione,⁸⁹ mentre nell'*Epinicio* 11 di Bacchilide le Pretidi lanciano grida terribili (56, σμερδαλέαν φωνᾶν ἰεῖσαι) e abbandonano la città e le sue vie (57-58, Τιρύνθιον ἄστυ λιποῦσαι / καὶ θεοδμάτους ἀγυιάς) per vagare in mezzo ai boschi, sul monte (55-56, φεῦγον δ' ὄρος ἐς τανίφυλλον). Le fanciulle mostrano quindi un atteggiamento "selvaggio" di rifiuto nei confronti delle regole della società, che prelude all'isolamento: il loro distacco dalla condizione umana, che attribuisce alle donne la cura della casa e dei figli, viene efficacemente rappresentato in un verso di Virgilio (*Ecl.* 6, 48, *Proetides imple-runt falsis mugitibus agros*, "le Pretidi riempirono i campi di falsi mugiti")⁹⁰ che sembra conciliare le due versioni,⁹¹ in quanto richiama sia l'immaginario bovino associato col culto di Era Argiva, sia le connotazioni bovine dello stesso Dioniso, evocate nell'inno delle donne di Elide. Inoltre, considerando la parte finale del mito, che prevede il ritorno alla civiltà tramite riti religiosi di ringraziamento - i *chorói* in onore di Artemide, che riesce a placare l'ira di Era - e, nella versione "dionisiaca", le nozze delle fanciulle stesse, possiamo affermare che la condizione iniziale delle Pretidi rappresenta, come ha ben mostrato C. Calame,⁹² la conseguenza del loro rifiuto delle nozze, sfera di influenza di Era alla quale preludono i riti di passaggio presso i santuari di Artemide, che si trovavano in zone liminali, a

⁸⁷ Cfr. Apollod. 2, 2, 29. In Herodot. 9, 34 non compare alcun riferimento alle Pretidi: Melampo interviene per guarire la follia delle donne di Argo, avanza le sue pretese sul regno, che vengono in un primo tempo rigettate, causando un inasprimento dell'afflizione delle donne, e poi accettate, con la conseguente guarigione delle stesse e la cessione di metà del regno a Melampo, e di un ulteriore terzo a Biante.

⁸⁸ Cfr. *supra*, n. 79.

⁸⁹ Cfr. O'BRIEN 1993, p. 138 ss.

⁹⁰ Cfr. in proposito *Schol. in Verg. Ecl.* 6, 48, *se putantes vaccas in saltus abirent...credierunt se boves factas...*; *Prob. ap. Serv., quos Iuno in vaccas convertit insania compulsae crediderunt se boves esse et altos montes petierunt. Falsis mugitibus quia transfiguratae erant*. Su questi passi si veda DOWDEN 2003², p. 121 ss. Lo stretto legame delle Pretidi con l'immaginario bovino traspare anche nel nome della loro madre, *Sithéné-boia*, che compare nel *Catalogo delle Donne* (cfr. Hes. fr. 129, 18 M.-W.).

⁹¹ Cfr. a riguardo STERN 1965, p. 281 s.

⁹² Cfr. CALAME 1977, p. 241 ss.

una certa distanza dal centro abitato. Alle nozze è legato comunque anche Dioniso, non solo per il riferimento alle doppie nozze dei purificatori con le fanciulle, ma anche per la fertilità alla quale egli stesso rimanda. La connessione delle Pretidi con i riti femminili di passaggio, del resto, è sovente evocata nell'iconografia: in un cratere siciliano databile al terzo quarto del IV sec. a.C.,⁹³ ad esempio, esse compaiono mentre siedono, esauste e scarmigliate, in un santuario in cui si trovano anche una statua di Artemide e una di Era, e sono confortate da una sacerdotessa, quasi a voler significare, con la rappresentazione dei due simulacri, il passaggio dalla condizione di *parthénoi* a quella di *gynáikes* alla quale dovranno sottostare. Le fanciulle sono rappresentate anche con Artemide e Dioniso, come si nota in una *nestorís* lucana⁹⁴ in cui - sempre sullo sfondo di un santuario - una di loro abbraccia la statua di Artemide ai cui piedi è seduta, con un seno che fuoriesce dalle vesti discinte e i capelli scomposti, mentre al tempo stesso tiene in mano un tirso. La rappresentazione di Dioniso che assiste alla purificazione sembra sostituire, in un certo senso, quella di Era, evocando anch'essa le nozze finali come ripristino dell'ordine dopo la follia della fuga e dell'isolamento, richiamata in queste raffigurazioni dalle vesti discinte. Il medesimo abbigliamento ha indotto L. Kahil⁹⁵ a identificare come Pretidi le due giovani raffigurate in un rilievo in avorio proveniente da Taranto e datato al 660 a.C. circa:⁹⁶ la figura meglio conservata indossa un *himátion* che copre solo le spalle e la base delle gambe, e tiene la mano sinistra poggiata sul petto, mentre l'altra indossa un peplo che scopre il petto ed è trattenuto sulla spalla sinistra. L'abbigliamento discinto con cui vengono raffigurate le Pretidi sembra richiamare la tenuta con cui le fanciulle gareggiavano negli agoni iniziatici di Olimpia e di Sparta, raffigurato a sua volta in diverse statuine di bronzo:⁹⁷ al di là delle esigenze di praticità dettate dalla circostanza, il chitone corto indossato dalle fanciulle nella corsa iniziatica, che - come afferma Pausania - lasciava scoperte le gambe e la spalla destra nuda fino al petto, sembra rievocare pertanto come antecedente della gara stessa il mito delle Pretidi, che cercano di sottrarsi alle nozze, prerogativa di Era, fuggendo e isolandosi dalla civiltà, ma finiscono tuttavia per essere

⁹³ Cratere a calice proveniente da Canicattini (Siracusa, Museo Regionale 47038) e attribuito al Gruppo di Lentini-Manfria (cfr. *LIMC* VII, s.v. 'Proitides', 5* = 'Melampous' 5).

⁹⁴ Napoli, Museo Nazionale 82929 (H 1760), attribuita al Pittore di Brooklyn-Budapest (cfr. *LIMC* VII, s.v. 'Proitides', 4* = 'Melampous' 4).

⁹⁵ Cfr. KAHIL 1994, col. 524.

⁹⁶ New York, MMA 17, 190, 73 (cfr. *LIMC* VII, s.v. 'Proitides', 3*).

⁹⁷ Cfr. *supra*, n. 10.

“domate” grazie all’intervento di Artemide - la divinità vergine e “selvaggia” nella quale sembrano rispecchiarsi - presso la stessa Era.

Nel caso degli agoni di Olimpia, inoltre, i *chorói* in onore di Ippodamia e di Physkóa sembrano sostituire quelli istituiti dalle Pretidi e dal loro padre in onore di Artemide: al ringraziamento rituale delle Pretidi per la divinità che ha consentito il ripristino dell’ordine turbato dall’oltraggio, si sostituiscono quindi nella vita reale delle giovani dei cori che pongono dinanzi a loro, come esempi a cui ispirarsi, due donne mortali che hanno percorso in maniera paradigmatica le tappe fondamentali dell’esistenza femminile, che si concretizza nei compiti di sposa e di madre. In alternativa, nel mito delle Pretidi, è Dioniso la divinità offesa che rende folli le fanciulle, inducendole a fuggire verso un isolamento selvaggio, e che in seguito consente la loro “purificazione” grazie a Melampo, istitutore dei suoi riti per il quale la conclusione del proprio compito coincide proprio con le nozze. Il ripristino dell’ordine avviene quindi con l’accettazione della propria condizione da parte delle Pretidi: l’inno delle donne di Elide per Dioniso, in cui il dio è invocato insieme con le Cariti, tradizionali accompagnatrici di Afrodite, sembra richiamare anch’esso sullo sfondo le tappe fondamentali dell’esistenza femminile, col passaggio dalla condizione di *parthénoi* a quella di *gynáikes*. In quest’ultimo stato, l’eros, al quale rimanda l’invocazione di Dioniso come “degno toro”,⁹⁸ costituisce il presupposto della condizione di sposa e di madre, ovvero dell’unico ruolo sociale concesso alla donna.

CONCLUSIONI

L’integrazione dei culti di Era e di Dioniso negli *Heraia* mostra quindi l’importante valenza rituale degli agoni che vi si svolgevano, attraverso i quali la realtà del cambiamento e la nuova funzione sociale delle partecipanti trovavano una imprescindibile legittimazione comunitaria. I canti per Era e Dioniso, nelle feste celebrate dalle donne in Elide, intendevano veicolare un’idea di civilizzazione, di disciplina a cui devono sottoporsi le ragazze attraverso i riti di iniziazione, e assicurare continuità: divenute donne tramite le nozze, esse acquisiscono anche un ruolo religioso, guidando a loro volta altre ragazze nei loro riti di passaggio e istruendole nei culti eroici di Ippodamia e di Physkóa, che devono ispirare le ragazze nella vita che stanno per intraprendere. Pur nella diversità delle loro vite, queste due donne, divenute eroine, condividono infatti la

⁹⁸ Nella *Lisistrata* di Aristofane (217-218), ad esempio, la protagonista connota il rifiuto dell’unione sessuale con l’aggettivo ἀταυρότη.

medesima sorte, in quanto rappresentano la piena realizzazione della condizione femminile, e sono onorate e poste ad esempio dinanzi alle fanciulle che stanno per divenire donne. I cori veicolano questi contenuti e definiscono il percorso che spetta alle ragazze, introducendole con i valori persuasivi del canto e del rito nella vita che le attende.

Università di Palermo
antonietta.provenza@unipa.it

ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

- ANGELI BERNARDINI 1988 P. ANGELI BERNARDINI, 'Le donne e la pratica della corsa nella Grecia antica', in P. ANGELI BERNARDINI, *Lo sport in Grecia*, Roma-Bari 1988, pp. 153-184.
- ANTONACCIO 1995 C.M. ANTONACCIO, *An Archaeology of Ancestors. Tomb Cult and Hero Cult in Early Greece*, London 1995.
- ARRIGONI 1985 G. ARRIGONI, 'Donne e sport nel mondo greco. Religione e società', in G. ARRIGONI, *Le donne in Grecia*, Bari 1985, pp. 55-201 (rist. 2008).
- BERGK 1882⁴ TH. BERGK, ed., *Poetae Lyrici Graeci*, vol. III, Leipzig 1882⁴.
- BREITENBERGER 2007 B.M. BREITENBERGER, *Aphrodite and Eros: the Development of Mythology in Early Greek Poetry and Cult*, New York 2007.
- BROWN 1982 CH. BROWN, 'Dionysus and the Women of Elis: PMG 871', *Gr. Rom. a. Byz. Stud.* 23, 4, 1982, pp. 305-314.
- BURKERT 2003² W. BURKERT, *La religione greca*, trad. it., Milano 2003².
- BURKERT 2004 W. BURKERT, 'Initiation', in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (ThesCRA)*, II, Los Angeles 2004, pp. 91-124.
- CALAME 1977 C. CALAME, *Les choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque. I: Morphologie, fonction religieuse et sociale*, Roma 1977.
- CALAME 1985 C. CALAME, 'Iniziazioni femminili spartane: stupro, danza, ratto, metamorfosi e morte iniziatica', in G. ARRIGONI, *Le donne in Grecia*, Bari 1985, pp. 33-54 (rist. 2008).
- CARRANO 2007 A. CARRANO, ed., *Plutarco. Questioni greche*, Napoli 2007.
- CARTLEDGE 1981 P. CARTLEDGE, 'Spartan wives: Liberation or license?', *Class. Quart.* 31, 1, 1981, pp. 84-105.

- CASADIO 1994 G. CASADIO, *Storia del culto di Dioniso in Argolide*, Roma 1994.
- CHANTRAINE 1999² P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1999².
- COOK 1925 A.B. COOK, *Zeus: A Study on Ancient Religion*, vol. 2, Cambridge 1925.
- CURRIE 2005 B. CURRIE, *Pindar and the Cult of Heroes*, Oxford 2005.
- DEÜBNER 1936 L. DEÜBNER, *Kult und Spiel im alten Olympia*, Leipzig 1936.
- DILLON 2000 M.P.J. DILLON, 'Did Parthenoi attend the Olympic Games? Girls and Women Competing, Spectating and Carrying out Cult Roles at Greek Religious Festivals', *Hermes* 128, 4, 2000, pp. 457-480.
- DODD – FARAONE 2003 D.B. DODD – CH. FARAONE (eds.), *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*, London 2003.
- DORATI 2004 M. DORATI, 'Pausania, le Pretidi e la triarchia argiva', in P. ANGELI BERNARDINI, *La città di Argo. Mito, storia, tradizioni poetiche* (Atti del Convegno, Urbino, 13-15 giugno 2002), Roma 2004, pp. 295-320.
- DOWDEN 2003² K. DOWDEN, *L'iniziazione femminile nella mitologia greca*, trad. it., Genova 2003².
- FARAONE 2011 CH. FARAONE, 'Rushing into Milk: New Perspectives on the Gold Tablets', in R.G. EDMONDS III, *The 'Orphic' Gold Tablets and Greek Religion: Further along the Path*, Cambridge 2011, pp. 310-330.
- FARNELL 1921 L.R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921.
- FORREST 1960 W.G. FORREST, 'Themistocles and Argos', *Class. Quart.* 10, 1960, pp. 221-241.
- FOWLER 2000 R.L. FOWLER, *Early Greek Mythography. Vol. 1: Text and Introduction*, Oxford 2000.
- FURLEY – BREMER 2001 W.D. FURLEY – J.N. BREMER, *Greek Hymns* (vol. 1, *The Texts in Translation*; vol. 2, *Greek Texts and Commentary*), Tübingen 2001.
- GIANNINI 1966 P. GIANNINI, ed., *Paradoxographorum. Graecorum Reliquiae*, Milano 1966.
- GOLDEN 1998 M. GOLDEN, *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge 1998.
- HALLIDAY 1928 W.R. HALLIDAY, *The Greek Questions of Plutarch*, with a new translation and commentary, Oxford 1928.
- HANSLIK 1941 R. HANSLIK, s. v. 'Physkoa', in *RE* XX, 1, 1941, coll. 1165-1166.
- HARRISON 1963² J.E. HARRISON, *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, Cambridge 1963².

- ISLER-KERÉNYI 2002 C. ISLER-KERÉNYI, 'Artemide e Dioniso: *korai e parthenoi* nella città delle immagini', in B. GENTILI – F. PERUSINO, *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, Pisa 2002, pp. 117-138.
- KAHIL 1965 L. KAHIL, 'Autour de l'Artémis attique', *Ant. Kunst* 8, 1965, pp. 22-33.
- KAHIL 1977 L. KAHIL, 'L'Artémis de Brauron: rites et mystères', *Ant. Kunst* 20, 1977, pp. 86-98.
- KAHIL 1994 L. KAHIL, s.v. 'Proitides', in *LIMC* VII/1, Zürich – München 1994, coll. 522-525.
- KEARNS 1992 E. KEARNS, 'Between God and Man: Status and Function of Heroes and their Sanctuaries', in A. SCHACHTER, *Le sanctuaire grec*, Genève 1992 (*Entr. sur l'Ant. Class.*, tome 37), pp. 65-107.
- KOWALZIG 2007 B. KOWALZIG, *Singing for the Gods. Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford 2007.
- KYLE 2007 D.-J. KYLE, *Sport and Spectacle in the Ancient World*, Malden 2007.
- LANGENFELD 2006 H. LANGENFELD, 'Olympia - Zentrum des Frauensports in der Antike? Die Mädchen-Wettläufe beim Hera-Fest in Olympia', *Nikephoros* 19, 2006, pp. 153-185.
- LARSON 1995 J.L. LARSON, *Greek Heroine Cults*, Madison 1995.
- MALLWITZ 1972 A. MALLWITZ, *Olympia und seine Bauten*, München 1972.
- MCCAULEY 1998 B. MCCAULEY, 'The Transfer of Hippodameia's Bones: a Historical Context', *Class. Journ.* 93, 3, 1998, pp. 225-239.
- MERKELBACH – WEST 1990³ R. MERKELBACH – M.L. WEST, *Hesiodi Fragmenta Selecta*, Oxford 1990³.
- MILLER 2004 S.G. MILLER, *Ancient Greek Athletics*, New Haven – London 2004.
- MILLER 2004³ S.G. MILLER, *Arete. Greek Sports from Ancient Sources*, Berkeley-Los Angeles 2004³.
- MITSOPOULOS-LEON 1984 V. MITSOPOULOS-LEON, 'Zur Verehrung des Dionysos in Elis nochmals: ΑΞΙΕ ΤΑΥΠΕ und die sechzehn heiligen Frauen', *Mitt. d. deutsch. archäol. Inst.* (Athenische Abt.), 99, 1984, pp. 275-290.
- MITSOPOULOS-LEON 2009 V. MITSOPOULOS-LEON, 'Votive Offerings for Artemis Hemera (Lousoi) and their Significance', in C. PRÊTRE, *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec* (Actes du 31^e colloque international organisé par l'UMR HAL-MA-IPEL, Université Charles-de-Gaulle, Lille 3, 13-15

- décembre 2007, *Kernos*, Suppl. 23), Liège 2009, pp. 255-271.
- MUSTI – TORELLI 1991 D. MUSTI - M. TORELLI, *Pausania. Guida della Grecia. Libro III. La Laconia*, Milano 1991.
- NAGY 1990 G. NAGY, *Pindar's Homer. The Lyric Possession of an Epic Past*, Baltimore - London 1990.
- NAPOLITANO 1985 M.L. NAPOLITANO, 'Donne spartane e τεκνοποιία', *AION* (sez. archeologia e storia antica) 7, 1985, pp. 19-50.
- O'BRIEN 1993 J.V. O'BRIEN, *The Transformation of Hera. A Study of Ritual, Hero, and the Goddess in the Iliad*, Lanham (MD) 1993.
- PAGE 1962 D.L. PAGE, ed., *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962.
- PARKER 1983 R. PARKER, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford 1983.
- PREISENDANZ 1936 K. PREISENDANZ, s.v. 'Thyia', in *RE VI/A₁*, 1936, coll. 679-684.
- PROVENZA 2010 A. PROVENZA, 'Eracle e l'odio di Era. L'immagine del toro nell'*Eracle* di Euripide', in V. ANDÒ – N. CUSUMANO, *Come bestie? Forme e paradossi della violenza tra mondo antico e disagio contemporaneo*, Caltanissetta – Roma 2010, pp. 45-62.
- SAUZEAU 2005 P. SAUZEAU, *Les partages d'Argos. Sur le pas des Danaïdes*, Paris 2005.
- SCANLON 2002 TH. SCANLON, *Eros and Greek Athletics*, Oxford 2002.
- SCHLESIER 2002 R. SCHLESIER, 'Der Fuss des Dionysos: zu PMG 871', in H.F.J. HORSTMANSHOFF – H.W. SINGER – F.T. VON STRATEN – J.H.M. STRUBBE, *Kykeon. Studies in honour of H.S. Versnel*, Leiden 2002, pp. 161-191.
- SCHWYZER 1990⁶ E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, vol. 1, München 1990⁶.
- SCULLION 2001 S. SCULLION, 'Dionysos at Elis', *Philologus* 145, 2, 2001, pp. 203-218.
- SEAFORD 1988 R. SEAFORD, 'The Eleventh Ode of Bacchylides: Hera, Artemis and the Absence of Dionysos', *Journ. Hell. Stud.* 108, 1988, pp. 118-136.
- SEAFORD 1994 R. SEAFORD, *Reciprocity and Ritual. Homer and Tragedy in the Developing City-State*, Oxford 1994.
- SERWINT 1993 N. SERWINT, 'The Female Athletic Costume at the Heraia and Prenuptial Initiation Rites', *Am. Journ. Philol.* 97, 1993, pp. 403-422.
- STEHLE 1997 E. STEHLE, *Performance and Gender in Ancient Greece*, Princeton 1997.
- STERN 1965 J. STERN, 'Bestial Imagery in Bacchylides' 'Ode 11'', *Gr. Rom. a. Byz. Stud.* 6, 1965, pp. 275-282.
- UNTERSTEINER 1942 M. UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia*, Milano 1942.

-
- UNTERSTEINER 1955 M. UNTERSTEINER, *Le origini della tragedia e del tragico. Dalla preistoria a Eschilo*, Torino 1955.
- VERNANT 1968 J.P. VERNANT, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris 1968.
- VERSNEL 1993 H.S. VERSNEL, *Inconsistencies in Greek and Roman Religion. 2. Transition and Reversal in Myth and Ritual*, Leiden 1993.
- VIAN 1965 F. VIAN, 'Mélampous et les Proitides', *Rev. Ét. Anc.* 67, 1965, pp. 25-30.
- WENIGER 1883 L. WENIGER, 'Das Kollegium der Sechzehn Frauen und der Dionysos Dienst in Elis', *Jahresbericht des Gymnasiums zu Weimar* 1883, pp. 1-24.

