

## IPERBOREI ED EUBEI

I popoli dell'immaginario, antichi e moderni, hanno una caratteristica comune: nessuno risiede in un territorio dato una volta per sempre, ma tutti si dislocano, arretrando man mano che l'uomo procede nell'esplorazione del mondo o dello spazio. A fronte di nuove esperienze il mito si riformula e si ridefinisce. È questo il caso delle Amazzoni come delle tribù perdute d'Israele o degli extra-terrestri<sup>1</sup>. Così avviene anche per gli Iperborei, il popolo della permanente beatitudine, che vive immune da malattie, affanni e vecchiaia in un Nord indefinito e fluttuante, ma sempre più tendente a Settentrione<sup>2</sup>.

A differenza degli altri, gli Iperborei hanno però una visibilità che nessun altro popolo di fantasia può vantare. I doni che si diceva essi inviassero periodicamente a Delo sono stati effettivamente registrati con il loro nome, iscritto in due rendiconti anfizionici del IV secolo<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> J. H. BLOK, *The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth* (Leiden-New York-Köln 1995), pp. 83-93, 437; T. PARFITT, *Le tribù perdute d'Israele: storia di un mito* [Roma 2004, trad. it. di A. Prisco (London 2002)]. Per gli extra-terrestri è significativa la scomparsa di Marziani e Venusiani a favore di alieni di altre galassie.

<sup>2</sup> Sugli Iperborei, tra gli altri: H. DAEBRITZ, s. v. *Hyperboreer*, in *RE*, IX (1914), coll. 258-279; J. D. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus* (Oxford 1962), pp. 101, 195-197 nota 32; J. S. ROMM, *Dove finisce il mondo* [Roma 1999, trad. it. di D. Gustini (Princeton 1992)], pp. 68-73; H. M. WERHAHN, s. v. *Hyperboreer*, in *RLAC*, XVI (1994), coll. 967-986; PH. ZAPHIROPOULOU, s. v. *Hyperboreoi*, in *LIMC*, VIII, 1 (1997), pp. 641-643.

<sup>3</sup> Il primo data al 372/1 (F. DURRBACH, in «BCH», 35 (1911), pp. 5-11, revisione di J. COUPRY, in «BCH», 62 (1938), pp. 85-96: la menzione delle offerte iperboree è alla l. 50); il secondo (IG II<sup>2</sup> 1636, A) è datato paleograficamente alla metà del IV secolo: alla l. 8 è registrata un'uscita di 100 mine in relazione ad offerte provenienti dagli Iperborei, COUPRY, *ibidem*, pp. 241-242.

La realtà storica delle offerte iperboree, per parafrasare il titolo di un noto articolo di J. Tréheux<sup>4</sup>, è dunque indubitabile o almeno è indubbia l'esistenza a Delo di offerte registrate con il loro nome. Ciò che Erodoto afferma in merito al periodico arrivo di tali omaggi<sup>5</sup> trova così un riscontro documentale di rara efficacia.

L'esposizione erodotea non si limita a dare conto della consegna dei doni, ma ne traccia il percorso, dalla misteriosa terra degli Iperborei all'Adriatico e poi, attraverso il mondo greco, da Dodona all'Egeo. Secondo quanto gli è stato riferito a Delo, durante la sua visita al santuario, gli Iperborei provvedevano a far pervenire periodicamente delle offerte, avvolte in paglia di grano, che venivano inoltrate attraverso gli Sciti, i quali, a loro volta, le trasmettevano ad altri popoli. E così, passando di mano in mano verso Occidente, da una gente all'altra, esse arrivavano all'Adriatico e da qui venivano mandate a Sud, a Dodona. I Dodonei erano i primi tra i Greci a riceverle e si incaricavano di farle scendere fino al golfo Maliaco e di farle poi passare in Eubea. Nell'isola esse transitavano di città in città fino a Caristo, la più meridionale. Ai Caristi toccava di farle proseguire ed essi lo facevano lasciando da parte Andros e consegnandole a Tenos. Agli abitanti di quest'isola spettava il tratto finale del viaggio e la consegna delle offerte a Delo.

Dopo aver descritto l'itinerario dei doni, Erodoto spiega che gli Iperborei li avevano inviati la prima volta affidandoli a due fanciulle, di nome Iperocle e Laodice, alle quali avevano assegnato cinque accompagnatori, ma, poiché da questo viaggio nessuno era ritornato, gli Iperborei, preoccupati che un tale evento potesse ripetersi, avevano deciso di non affidarli più a degli emissari e di trasmetterli indirettamente, facendoli passare da un popolo all'altro.

L'esposizione prosegue ricordando che alle due vergini iperboree, morte a Delo, era riservato un culto nel santuario, praticato da fanciulle e giovinetti, che sulla loro tomba (σημα) si tagliavano una ciocca di capelli<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> J. TRÉHEUX, *La réalité historique des offrandes hyperboréennes*, in *Studies presented to David Moore Robinson*, II, edited by G.E. MYLONAS, D. RAYMOND, (Saint Louis, Missouri, 1953), pp. 758-774.

<sup>5</sup> 4, 33.

<sup>6</sup> 4, 34.

A queste due figure, gli informatori locali di Erodoto ne associano altre due, di nome Arge ed Opi, anch'esse ritenute vergini ed iperboree, che avrebbero compiuto lo stesso viaggio, ma in un'occasione anteriore. Mentre infatti Iperocle e Laodice sarebbero giunte a Delo per portare ad Ilizia il tributo che gli Iperborei si erano imposti per rendere grazie della nascita di Apollo ed Artemide, Arge e Opi sarebbero arrivate prima, al momento stesso del parto. Anche a questa coppia femminile era riservato a Delo un rituale, appannaggio di donne adulte, ed anche in questo caso esso aveva luogo presso una tomba, chiamata θήκη<sup>7</sup>.

In questo brano, lungo e complesso, vengono collegati l'uno all'altro tre rituali e relativi miti: l'invio cerimoniale dei doni iperborei, gli adempimenti in onore di Iperocle e Laodice e quelli per Arge e Opi. La traslazione delle offerte iperboree è indubbiamente il tratto più singolare e su di esso si è infatti concentrato il dibattito degli studiosi. Gli interrogativi vertono sull'origine reale dei doni, oltre che sulla loro natura, e sul senso di un itinerario di così straordinaria estensione. A tali domande si è in genere cercato di rispondere analizzando questo cerimoniale separatamente dagli altri due, ma la concatenazione che emerge dal racconto di Erodoto sconsiglia di procedere su questa linea ed invita piuttosto ad un riesame complessivo del passo che metta in luce i motivi sostanziali dell'accostamento fra i tre rituali, fornendo qualche elemento utile per spiegare anche quello, fra i tre, apparentemente più arcano.

Per cominciare, conviene partire dal culto di Iperocle e Laodice, che non pone problemi particolari. La tomba che si diceva ne contenesse le spoglie si trovava, a detta di Erodoto, nel recinto dell'Artemision, a sinistra di chi entrava, e su di essa era cresciuto un ulivo<sup>8</sup>. Presso questa sepoltura – identificata, in base alle coordinate erodotee, con una fossa semicircolare che ha restituito ceramica micenea<sup>9</sup> –

<sup>7</sup> 4, 35.

<sup>8</sup> Erodoto non fornisce altri dettagli su questo albero, ma al medesimo ulivo vengono ricondotte alcune tradizioni legate alla nascita di Apollo (cf. Callim. *Hymn. Del.*, 262) come pure il rituale della morsicatura del tronco, compiuto dai naviganti (Callim. *Hymn. Del.*, 321-322; *Iamb.*, 13, 60-62): PH. BRUNEAU, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale* (Paris 1970), pp. 18, 47.

<sup>9</sup> PH. BRUNEAU, J. DUCAT, *Guide de Délos* (Paris 1983<sup>3</sup>), pp. 149-150 nr. 41.

veniva celebrato un rito di passaggio, di pretta valenza locale, che interessava κόραι e παῖδες di Delo. Esso prevedeva l'atto, assai comune, del taglio di una ciocca di capelli, che le fanciulle avvolgevano intorno ad un fuso ed i giovinetti intorno ad un germoglio<sup>10</sup>.

Le vergini Iperocle e Laodice, destinatarie del culto, rientrano, in quanto iperboree, nella ben definita categoria delle eroine 'venute da fuori'<sup>11</sup>. La provenienza da un mondo 'altro' e lontano, così come il tema della morte prematura, ne indicano l'appartenenza alla sfera di Artemide, del resto suggerita dalla localizzazione stessa del σῆμα all'interno dello spazio consacrato alla dea<sup>12</sup>.

Il mito prevedeva che le due fanciulle fossero giunte a Delo dalla lontana terra degli Iperborei per portare il promesso tributo ad Ilizia, dopo la nascita dei divini gemelli avvenuta con un rapido parto. Ciò non significa – è bene precisarlo – che il loro culto fosse in qualche modo collegato con la sfera della natalità, di pertinenza di Ilizia, visto che il parto di cui esse rendevano grazie non le riguardava personalmente, ma era quello di Latona<sup>13</sup>. A Delo, come altrove, Ilizia era peraltro molto vicina ad Artemide, tanto da essere riassorbita in alcuni ambienti nella figura stessa della dea divenendone un'epiclesi<sup>14</sup>, e dunque il riferimento mitico ad un arrivo nell'isola delle vergini iperboree in missione di ringraziamento alla divinità preposta alla protezione del parto, dopo la nascita di Apollo ed Artemide, appare coerente con la loro preminente associazione culturale con quest'ultima.

Anche l'altra coppia femminile, Arge ed Opi, era connessa alla sfera di Artemide, ma in maniera diversa. Il nome Opi, in particolare,

<sup>10</sup> Il carattere di rito di transizione è sottolineato da Erodoto, il quale precisa che le fanciulle lo compivano prima delle nozze (4, 34, 1: πρὸ γάμου). Cf. K. DOWDEN, *La Vergine e la morte* [Genova 1991, trad. it. di E. GUANO (London-New York 1989)], p. 11.

<sup>11</sup> J. LARSON, *Greek Heroine Cults* (Madison, Wisconsin 1995), p. 8.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 116-121.

<sup>13</sup> Il rituale interessava, del resto, anche gli adolescenti maschi e non poteva dunque riguardare la sfera esclusivamente femminile della gravidanza e del parto.

<sup>14</sup> S. PINGIATOGLOU, *Eileithyia* (Würzburg 1981), pp. 98-119; L. KAHIL, s. v. *Artemis*, in *LIMC*, II, 1 (1984), pp. 618, 676 (nrr. 721a, 722), 751; R. OLMOS, s. v. *Eileithyia*, in *LIMC*, III, 1 (1986), pp. 685-686; D. KNOEPFLER, *Dédicaces érétriennes à Ilithyie*, «AK», 33 (1990, 2), p. 125.

evoca un epiteto di Artemide – che specialmente ad Efeso, e forse anche altrove, era invocata come *Opis/Oupis*<sup>15</sup> – mentre Arge corrisponde all'Ἐκάργη di Callimaco, che sua volta riprende l'epiteto apollineo Ἐκάργος<sup>16</sup>. Come indicato dal cerimoniale delle elemosine rituali che si celebrava in loro onore e dal mito relativo al loro arrivo a Delo per assistere Latona al momento della nascita dei divini gemelli, esse impersonavano i tratti della dea inerenti la sua funzione di protettrice del parto<sup>17</sup>. Tutto lascia pensare che si trattasse in origine di figure indipendenti, le cui caratteristiche sono poi confluite nella personalità divina di Artemide. Il loro culto, anch'esso incentrato su una tomba, non era specificamente delio, ma aveva un'ampia diffusione, essendo celebrato, come assicura Erodoto, anche da altri isolani e dagli Ioni<sup>18</sup>. In quanto connesso con il travaglio e la nascita, esso era appannaggio di donne adulte, in età fertile, ed interessava dunque un ambito sociale diverso da quello, giovanile, coinvolto nel rito che si celebrava sul presunto sepolcro di Iperocle e Laodice.

Alla luce di questi elementi, la definizione di 'vergini iperboree', calzante per Iperocle e Laodice – fanciulle venute da lontano ed *innuptae* e, per questo, referenti per il mondo adolescenziale – non risulta particolarmente appropriata per Arge ed Opi. Sono state probabilmente la vicinanza topografica tra le due tombe<sup>19</sup> e l'attribuzione

<sup>15</sup> K. WERNICKE, s. v. *Artemis*, in *RE* II, 1 (1895), col. 1402; G. RADKE, s. v. *Upis*, in *RE* IX A, 1 (1961), coll. 926-927.

<sup>16</sup> Callim., *Hymn. Del.*, 292; A. CORCELLA (S. M. MEDAGLIA, A. FRASCHETTI), *Erodoto. Le Storie. Libro IV. La Scizia e la Libia* (Milano 1993), pp. 260-261.

<sup>17</sup> Cf. N. ROBERTSON, *Greek Ritual Begging in Aid of Women's Fertility and Childbirth*, «TAPhA», 113 (1983), pp. 143-149. Nel testo di Erodoto si legge che Arge ed Opi arrivarono a Delo ἅμα αὐτοῖσι τοῖσι θεοῖσι (4, 35, 2): sulle possibili interpretazioni di queste parole, PH. BRUNEAU, *op. cit.*, p. 45; J. LARSON, *op. cit.*, pp. 120-121.

<sup>18</sup> 4, 35, 3.

<sup>19</sup> La localizzazione sul terreno della θήκη, che Erodoto situa «dietro l'Artemision, rivolta ad Oriente, vicinissima alla sala da banchetto dei Cei» (4, 35, 4), è controversa, ma per la sua ubicazione a Nord dell'Artemision, piuttosto che vicino al Portico di Antigono, come si è più spesso ritenuto, cf. G. ROUX, *Salles de banquets à Délos*, in *Études déliennes*, «BCH», suppl. 1 (Paris 1973), pp. 525-544; R. ÉTIENNE, *The development of the sanctuary of Delos: new perspectives*, in *Excavating Classical Culture. Recent archaeological discoveries in Greece*, edited by M. STAMATOPOULOU, M. YEROULANOU, (Oxford 2002), p. 291.

di entrambe ad una coppia femminile, collegata ad Artemide, le ragioni che hanno indotto a metterle in rapporto, creando un nesso chiaramente estrinseco<sup>20</sup>: entrambe le coppie sono qualificate come ‘vergini iperboree’ ed il loro arrivo è stato messo in successione, prima Arge ed Opi che, secondo il mito che le riguardava, hanno assistito alla nascita di Apollo ed Artemide, poi Iperoche e Laodice, giunte a Delo per rendere grazie ad Ilizia del rapido e felice parto.

Non sorprende allora che delle due coppie, soltanto Iperoche e Laodice – ‘vere’ vergini iperboree – siano collegate al percorso cerimoniale delle offerte<sup>21</sup>. La loro morte a Delo, cardine del loro mito nell’isola, è infatti l’*aition* per l’itinerario dei doni poiché proprio dal loro mancato ritorno, e da quello dei loro accompagnatori<sup>22</sup>, sarebbe dipesa la decisione degli Iperborei di inviare le offerte indirettamente, facendole transitare, da allora in poi, da un confine all’altro. La saldatura tra le due elaborazioni narrative risulta però alquanto approssimativa. Il mito delio di Iperoche e Laodice parlava infatti di un tributo – inteso come *una tantum* – che esse erano venute a portare ad Ilizia, mentre le offerte avvolte nella paglia, che esse avrebbero conse-

<sup>20</sup> Le caratteristiche distinte delle due coppie e l’artificiosità del loro rapporto sono sottolineate da W. SALE, *The Hyperborean Maidens on Delos*, «HThR», 54 (1961), pp. 75-89.

<sup>21</sup> Anche Callimaco (*Hymn. Del.*, 283-299), collega l’itinerario alla morte delle fanciulle sepolte nel σῆμα, ma nella sua versione esse sono non due, bensì tre e sono denominate Loxo, Oupis ed Hekaerge. Questi ultimi due nomi corrispondono a quelli della coppia che Erodoto connette con la θήκη. Le differenze tra la versione di Erodoto e quella di Callimaco sono esaminate da PH. BRUNEAU, *op. cit.*, pp. 47-48.

<sup>22</sup> I cinque accompagnatori sono l’archetipo mitico di quelli che al tempo di Erodoto erano chiamati Περφερέες. Non si trattava di un collegio delio «incaricato delle processioni» [A. CORCELLA, *op. cit.*, p. 260 e già W. W. HOW, J. WELLS, *A Commentary on Herodotus*, I (Oxford 1928), p. 315], ma di coloro che trasportavano le offerte ovvero svolgevano le funzioni di *theoroi*, come indica Esichio (*s. v.* Πέρφερες θεωροί). In passato, proprio dai Περφερέες si è voluto far discendere, per derivazione etimologica, la leggenda iperborea di Delo (Περφερέες = Ὑπερφερέται ο Ὑπέρφοροι ossia ‘i portatori di offerte’ da cui Ὑπέρφοροι e successivamente Ὑπερβόρειοι), ma *contra*, soprattutto A. B. COOK, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, II (Cambridge 1925), pp. 495-496 nota 6. Altri hanno invece cercato, altrettanto poco persuasivamente, di istituire un legame tra Περφερέες ed Hermes *Perpherarios*, attestato ad Ainos in Tracia: CH. PICARD, *La route des processions hyperboréennes en Grèce*, «RHR», 66 (1947), pp. 98-109; H. M. WERHAHN, *art. cit.*, coll. 979-980.

gnato per la prima volta a Delo inaugurando il percorso iperboreo, erano destinate a ripetersi periodicamente – anche se non sappiamo con quale cadenza<sup>23</sup> – ed avevano una connotazione agraria<sup>24</sup> che non si rapporta al culto di Ilizia, divinità specificamente deputata ad assistere le partorienti. A chi fossero destinate le offerte iperboree è questione sulla quale si tornerà tra breve; qui preme sottolineare che questi segni di imperfetta integrazione tra i due miti denotano l'intento di chi aveva progettato l'itinerario iperboreo, e ne sosteneva la regia, di saldare ad una tradizione epicoria (il rituale per Iperoche e Laodice che si compiva presso il σῆμα) questo cerimoniale complesso, orientato almeno in parte sul versante agrario e che riguardava sì Delo, ma solo come punto di arrivo di un lunghissimo percorso che si snodava all'esterno dell'isola.

Sulla destinazione dei doni Erodoto non fornisce ragguagli espliciti né Callimaco o Pausania, che si occupano a loro volta del cerimoniale<sup>25</sup>, aggiungono in merito dettagli illuminanti. È comunque da escludere, non solo, come si è appena detto, che essi fossero dedicati ad Ilizia<sup>26</sup>, ma anche, come già è stato puntualizzato in passato<sup>27</sup>, che venissero deposti sulla tomba di Iperoche e Laodice, stante la diversa natura del rituale che si celebrava presso il σῆμα. Chi ha riproposto, in tempi recenti, questa tesi sembra implicitamente riconoscerne l'inadeguatezza visto che attribuisce a tali offerte il carattere di elemento estraneo ed 'intrusivo' nel culto delio riservato alle due fanciulle<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> L'ipotesi di un invio annuale dipende dalle parole di Callimaco (*Hymn. Del.*, 278-282), cf. R. PFEIFFER, *Callimachus*, I (Oxford 1949), p. 156 al v. 8 del fr. 186: «*de annuo itinere agi satis certum est*»; J. TRÉHEUX, *art. cit.*, p. 763 e nota 22; G. B. BIANCUCCI, *La via iperborea*, «RFIC», 101 (1973), pp. 207 nota 1 e 208. Invita però alla cautela PH. BRUNEAU, *op. cit.*, p. 44, il quale osserva che le parole dell'*Inno a Delo* si riferiscono a tutte le *aparcbai* e quindi al fatto che non c'era anno senza *aparcbai*, il che non significa necessariamente che l'invio delle offerte iperboree avesse cadenza annuale.

<sup>24</sup> Si trattava di spighe di grano avvolte nella paglia: J. TRÉHEUX, *art. cit.*, pp. 764-766; PH. BRUNEAU, *op. cit.*, p. 40.

<sup>25</sup> Callim., *Hymn. Del.*, 283-299; Paus., 1, 31, 2.

<sup>26</sup> Come ipotizzava W. SALE, *art. cit.*, pp. 80-81.

<sup>27</sup> CH. PICARD, *art. cit.*, p. 104; H. GALLET DE SANTERRE, *Délos primitive et archaïque* (Paris 1958), p. 169.

<sup>28</sup> N. ROBERTSON, *art. cit.*, pp. 144-153, spec. 150.

Un'opinione sulla quale molti si sono trovati d'accordo è che esse fossero dedicate ad Apollo<sup>29</sup> e si è anche pensato, visto che venivano deposte all'aperto<sup>30</sup>, che fossero consacrate sull'altare di Apollo *Gene-tore*, sul quale non si compivano sacrifici cruenti<sup>31</sup>. Il gradimento riservato a tali congetture non è però dovuto ad elementi probanti, ma solo al collegamento a priori tra Apollo e Iperborei.

Una diversa possibilità è suggerita da Erodoto stesso, in una nota personale a chiosa di quanto riferitogli dai suoi informatori deli. A proposito dell'uso di presentare le offerte nella paglia di grano, Erodoto afferma di conoscere, per esperienza diretta, un'usanza simile in vigore presso le donne di Tracia, che quando sacrificano ad Artemide *Basileia* non lo fanno mai senza paglia di grano<sup>32</sup>. A prima vista, il confronto sembra riguardare esclusivamente un preciso aspetto del rituale – l'uso della paglia di grano (καλάμη πυρῶν) – ma è possibile che esso abbia una valenza più ampia. È infatti singolare che Erodoto prenda come termine di paragone un rituale tracio, quando l'uso di presentare le offerte con paglia di grano era diffuso anche ad Atene nelle celebrazioni in onore di Demetra<sup>33</sup>, in particolare nella festività dei Καλαμῖα, il cui nome evoca la paglia di grano, forse sotto forma di stelo delle spighe, usato per legarle quando venivano consacrate come primizie. Benché dunque apparentemente eccentrico, il termine di paragone scelto da Erodoto non è in realtà tale se si suppone che l'analogia sia stata cercata tra rituali spettanti alla medesima divinità. Il riferimento ad un contesto diverso e lontano, piuttosto che ai più familiari rituali in onore di Demetra, fa dunque ritenere che Erodoto abbia associato l'uso tracio a quello delio proprio perché entrambi riguardavano culti di Artemide.

---

<sup>29</sup> R. W. MACAN, *Herodotus. The Fourth, Fifth, and Sixth Books*, I (London 1895), p. 23; C. T. SELTMAN, *The Offerings of the Hyperboreans*, «CQ», 22 (1928), p. 156; G. B. BIANCUCCI, *art. cit.*, p. 212.

<sup>30</sup> Cratin., fr. 24 Kassel-Austin.

<sup>31</sup> CH. PICARD, *art. cit.*, pp. 105-107; J. TRÉHEUX, *art. cit.*, p. 766; R. VALLOIS, *L'architecture hellénique et hellénistique à Délos* (Paris 1966), I, p. 74 e nota 5; PH. BRUNEAU, *op. cit.*, pp. 44 e 163.

<sup>32</sup> 4, 33, 5. Su Artemide *Basileia*, vicina, ma diversa da Bendis, A. FOL, *s. v. Artemis (in Thracia)*, in *LIMC*, II, 1 (1984), p. 771; Z. GOČEVA, D. POPOV, *s. v. Bendis*, in *LIMC*, III, 1 (1986), pp. 95 e 97.

<sup>33</sup> N. ROBERTSON, *art. cit.*, pp. 150-151.



L'ipotesi che le primizie provenienti dagli Iperborei fossero destinate alla dea – oggetto a Delo di un culto importante, anche se non tutti ne ammettono l'esistenza già in età micenea<sup>34</sup> – è coerente sia con la sua funzione di protettrice della vegetazione, aspetto non preminente, ma comunque ben attestato della sua personalità divina<sup>35</sup>, sia con la sua fisionomia di divinità dei margini, che occupa lo spazio di frontiera che separa ed al tempo stesso unisce all'«altro».

La devozione per Artemide si configura dunque come il filo che collega i diversi cerimoniali ricordati nel brano erodoteo e che ne giustifica l'accostamento. Si tratta di riti che valorizzano di volta in volta aspetti diversi della sua complessa personalità divina<sup>36</sup>: nell'itinerario dei doni prevale quello di patrona del mondo vegetale e della mediazione tra comunità diverse, nel rituale che si celebrava sulla tomba di Iperocle e Laodice quello di referente del mondo adolescenziale e delle transizioni, fisiche e sociali, mentre nelle pratiche culturali che si compivano nel nome di Arge ed Opi predomina quello di protettrice del parto e di *kourotrophos*. In tutti e tre i casi, anche se con diversa pregnanza, il mito chiama in causa gli Iperborei, che intrattenevano un rapporto strettissimo e privilegiato con Apollo, ma che sono spesso messi in relazione anche con Artemide<sup>37</sup>.

Passando ora ad esaminare più da vicino l'itinerario, va anzitutto rilevato che numerosi studi, soprattutto nel passato, hanno cercato di rivestire di contenuto reale l'intero percorso, chiamando in causa la «via dell'ambra»<sup>38</sup> o ipotizzando che sperdute comunità di origine

<sup>34</sup> W. BURKERT, *La religione greca di epoca arcaica e classica* [Milano 2003<sup>2</sup>, trad. it. di P. PAVANINI riveduta da G. ARRIGONI (Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1977)], pp. 290 e 297-298; PH. BRUNEAU, J. DUCAT, *op. cit.*, pp. 35, 154-155.

<sup>35</sup> L. KAHIL, *art. cit.*, pp. 738-739

<sup>36</sup> Sulle molteplici e correlate funzioni della dea: J.-P. VERNANT, *La morte negli occhi* [Bologna 1987, trad. it. di C. SALETTI (Paris 1985)], pp. 19-31; A. SCHACHTER, *Policy, Cult, and the Placing of Greek Sanctuaries*, in *Le Sanctuaire grec*. «Fondation Hardt, XXXVII» (Genève 1992), pp. 49-51; S. G. COLE, *Landscapes, Gender, and Ritual Space: the Ancient Greek Experience* (Berkeley 2004), pp. 178-230.

<sup>37</sup> Pind., *Ol.*, 3, 25-32; Diod., 4, 51, 2-6; Ant. Lib., 20, 1.

<sup>38</sup> R. W. MACAN, *op. cit.*, pp. 21-22; A. B. COOK, *op. cit.*, pp. 493-501; R. HARRIS, *Apollo at the back of the North Wind*, «JHS», 45 (1925), pp. 229-241; W. W. HOW, J. WELLS, *op. cit.*,

ionica, insediate nell'area centro-europea, si siano periodicamente fatte carico dell'iniziativa, in nome di una perdurante devozione a Delo<sup>39</sup>. Altre e più avvedute ricostruzioni hanno invece distinto nel percorso descritto da Erodoto una sezione appartenente alla geografia dell'immaginario ed una, con inizio a Dodona, che corrisponde ad un percorso effettivo<sup>40</sup>.

Ciò che si trova al di là di Dodona è un mondo 'altro', che nel discorso mitico si articola, in primo luogo, come il mondo irreal e felice degli Iperborei, da cui si accede ad un mondo 'altro', ma reale quale è quello degli Sciti. L'inserimento di questi ultimi nell'itinerario, che tanta parte ha avuto nella ricerca di presunte collocazioni danubiane degli Iperborei, non sembra avere altro scopo se non quello di segnare il passaggio da un'alterità immaginaria ad un'alterità reale<sup>41</sup>. Quanto agli anonimi popoli intermedi, situati nello spazio che separa gli Sciti da Dodona, essi non hanno alcuna specifica funzione nella mappa mentale di chi ha ideato l'itinerario se non quella di fare da riempitivo; per questo la loro identità resta indeterminata.

Il segmento greco, e reale, del viaggio inizia a Dodona (πρώτους Δωδωναίους Ἑλλήνων δέκεσθαι), non semplice porta di accesso situata in un territorio di frontiera, quale è l'Epiro<sup>42</sup>, ma referente tra i più rappresentativi dell'identità ellenica in quanto sede del più antico san-

pp. 314-315; PH.-E. LEGRAND, *Hérodote. Histoires. Livre IV* (Paris 1960), p. 67 nota 1; N. G. L. HAMMOND, *Epirus* (Oxford 1967), p. 331; G. B. BIANCUCCI, *art. cit.*; recentemente ancora, A. MASTROCINQUE, *L'Ambra e l'Eridano* (Este 1991), pp. 41-45. Non della 'via dell'ambra', ma della 'via del grano' parla CH. PICARD, *art. cit.*

<sup>39</sup> C. T. SELTMAN, *art. cit.*; A. D. NOCK, *Hyperborean Offerings*, «CR», 43 (1929), p. 126; M. CARY, *Note on Herodotus IV. 108-9.*, *ibidem*, p. 214; J. TRÉHEUX, *art. cit.*, p. 764; PH. BRUNEAU, *op. cit.*, p. 44.

<sup>40</sup> U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Der Glaube der Hellenen* (Darmstadt 1959<sup>3</sup>), I, pp. 100-101 nota 2; R. L. BEAUMONT, *Greek Influence in the Adriatic Sea before the Fourth Century B.C.*, «JHS», 56 (1936), pp. 198-199; H. W. PARKE, *The Oracles of Zeus* (Oxford 1967), pp. 279-286.

<sup>41</sup> La funzione puramente mitica dell'inclusione degli Sciti nell'itinerario è suggerita anche da ciò che Erodoto stesso afferma (4, 32) riguardo alla sua impossibilità di trovare notizie sugli Iperborei presso gli Sciti da cui era recato.

<sup>42</sup> Sull'ambigua ed ambivalente etnicità dell'Epiro: I. MALKIN, *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity* (Berkeley-Los Angeles-London 1998), pp. 134-155; IDEM, *Greek Ambiguities: "Ancient Hellas" and "Barbarian Epirus"*, in *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, edited by I. MALKIN (Washington, D.C. 2001), pp. 187-212.

tuario oracolare del mondo greco<sup>43</sup>, connesso con i Pelasgi<sup>44</sup> e localizzato, secondo una tradizione accolta anche da Aristotele, nel cuore stesso dell'Ellade originaria<sup>45</sup>.

L'indubbio coinvolgimento di Dodona nella traslazione delle offerte iperboree non significa però che ai suoi sacerdoti si debba attribuire la 'regia' dell'intera operazione, come si è talora sostenuto<sup>46</sup>. Tanto Erodoto quanto Callimaco affermano che i Dodonei – o meglio i sacerdoti di Dodona, come più precisamente indica il poeta – si incaricano di fare giungere i doni fino al golfo Maliaco<sup>47</sup>, ma quando essi pervengono in Eubea il ritmo della spedizione cambia. Una volta approdate nell'isola le offerte passano di città in città, «una *polis* le manda all'altra» spiega Erodoto, lasciando intendere che ogni comunità si incarica di organizzare una *theoria* e di consegnarle alla città finitima. È in questa fase che dobbiamo pensare entrino in scena i *Perphereis*, cinque per ogni città, non a caso definiti *theoroi* in un lemma di Esichio<sup>48</sup>.

Di fronte ad una così scandita organizzazione cerimoniale, che proprio in Eubea assume un ritmo cadenzato coinvolgendo tutte le *poleis* dell'isola, una domanda si impone: è necessario continuare a guardare lontano da Delo alla ricerca della 'regia' dell'operazione o si può cominciare a guardare vicino, alla grande Eubea, tanto prossima a Delo e tanto direttamente coinvolta nella sacra *performance*?

Oltre all'Eubea soltanto Tenos è inclusa a pieno titolo nella comunità rituale che partecipa alla processione ed il suo ruolo è di particolare importanza perché sono proprio gli abitanti di quest'isola gli ultimi intermediari e coloro ai quali spetta l'onore di consegnare le

<sup>43</sup> Herod., 2, 52.

<sup>44</sup> Cf. CH. SOURVINOU-INWOOD, *Herodotos (and others) on Pelasgians: Some Perceptions of Ethnicity*, in *Herodotus and his World*, edited by P. DEROW, R. PARKER (Oxford 2003), pp. 103-144, spec. 109.

<sup>45</sup> Aristot., *Meteor.*, 352 a 34-35.

<sup>46</sup> R. L. BEAUMONT, *art. cit.*, p. 199; H. W. PARKE, *op. cit.*, pp. 284-286. Per Beaumont i sacerdoti di Dodona, d'accordo con quelli di Delo, avrebbero escogitato un 'innocente sotterfugio' (inviare offerte a Delo a nome degli Iperborei) per aumentare il prestigio di Apollo. Secondo Parke, invece, i Dodonei, per rivalità nei confronti di Delfi, avrebbero ideato un itinerario che valorizzava la loro intesa con altri santuari, in particolare con quello di Delo.

<sup>47</sup> Herod., 4, 33; Callim., *Hymn. Del.*, 284-288.

<sup>48</sup> Cf. *supra* nota 22.

offerte a Delo. Andros, l'isola più vicina all'Eubea e tanto prossima a Tenos da esservi quasi congiunta<sup>49</sup>, pur trovandosi lungo il percorso, è lasciata deliberatamente da parte. Questa esclusione, evidenziata da Erodoto<sup>50</sup>, è parsa a molti difficile da spiegare<sup>51</sup>, ma la problematicità viene meno se si comincia a guardare all'itinerario in una prospettiva euboica.

Vanno tenuti presenti, in particolare, i contrasti insorti nel VII secolo tra Andros a Calcide, dopo una fase di fattiva collaborazione. Tra la fine dell'VIII secolo e l'inizio del VII le due città avevano partecipato in comune alla colonizzazione di Sane, nella Calcidica, ma si erano poi trovate in dissenso in merito all'occupazione della vicina Acanto, di cui ciascuna rivendicava il possesso<sup>52</sup>. Il dissidio aveva trovato soluzione grazie al giudizio arbitrale di Eritre, Samo e Paro che, a maggioranza, avevano assegnato la città agli Andri. Ma la decisione aveva avuto uno strascico polemico in quanto gli Andri, ancorché beneficiari del territorio conteso, si erano risentiti per il voto di Paro in favore di Calcide ed avevano deciso per ritorsione che, da allora in poi, mai avrebbero stabilito vincoli matrimoniali con i Pari. La frattura tra Calcide ed Andros era stata, evidentemente, molto profonda e l'arbitrato aveva risolto il problema contingente, ma non aveva posto fine alle recriminazioni e contro-recriminazioni, come dimostra il provvedimento degli Andri nei confronti dei Pari. Questi eventi si collocano intorno alla metà del VII secolo<sup>53</sup>, data questa che può essere considerata *terminus post quem* per il cerimoniale iperboreo. Se infatti la sua istituzione risale ad epoca successiva – magari di non molto – all'arbi-

<sup>49</sup> Aesch., *Pers.*, 886-887.

<sup>50</sup> Herod., 4, 33, 2: πόλιν τε ἐς πόλιν πέμπειν μέχρι Καρύστου, τὸ δὲ ἀπὸ ταύτης ἐκλιπεῖν Ἄνδρον· Καρυστίους γὰρ εἶναι τοὺς κομίζοντας ἐς Τήνον, Τηνίους δὲ ἐς Δῆλον.

<sup>51</sup> H. GALLET DE SANTERRE, *op. cit.*, p. 169; G. B. BIANCUCCI, *art. cit.*, p. 216; A. CORCELLA, *op. cit.*, p. 260.

<sup>52</sup> Plut., *Quaest. Gr.*, 30, 298 A-B. Sulla contestata presenza euboica nella Calcidica, si veda l'intervento chiarificatore di A. MELE, *Calcidica e Calcidesi. Considerazioni sulla tradizione*, in *Euboica. L'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente. Atti del Convegno Internazionale, Napoli 13-16 novembre 1996*, a cura di M. BATS, B. D'AGOSTINO (Napoli 1998), pp. 217-228.

<sup>53</sup> L. PICCIRILLI, *Gli arbitrati interstatali greci*, I (Pisa 1973), pp. 7-11; V. PARKER, *Untersuchungen zum Lelantischen Krieg und verwandten Problemen der frühgriechischen Geschichte* (Stuttgart 1997), p. 50.

trato, è comprensibile che, pur a dispetto della geografia, Andros sia stata lasciata da parte nel percorso seguito dalle offerte alla volta di Delo, visti i cattivi rapporti dell'isola con i Calcidesi<sup>54</sup>.

A differenza di Andros, Tenos mantenne saldo nel corso del tempo il legame con gli Eubei<sup>55</sup> e ciò rende ragione del suo ruolo 'speciale' nella celebrazione iperborea. In quanto sede di una tappa del percorso Tenos viene considerata parte integrante della comunità euboica, che attraverso l'itinerario scandito da una sosta in ogni *polis* definisce la propria identità, trovando nell'occasione cerimoniale uno spazio di mediazione dei conflitti ed un momento di coesione. Ma in quanto esterna all'Eubea, e dunque al di fuori da ogni potenziale velleità di primeggiare al suo interno, Tenos è la candidata ideale al ruolo di ultima stazione del percorso iperboreo ed al conseguente onore di consegnare le offerte al santuario di Delo. Il momento finale, certamente solenne, è dunque lasciato ai soli abitanti di Tenos, ma altrettanto solenne e importante è il percorso attraverso l'Eubea, un corteo rituale che si configura come la ragion d'essere di tutto l'itinerario e che, dispiegandosi da una città all'altra dell'isola, ne definisce ed afferma l'identità. Il momento di aggregazione comunitaria pan-euboica trova espressione proprio nel fatto che nessuna città si attribuisce il ruolo di promotrice del corteo, così come nessuna si arroga il privilegio di consegnare le offerte a Delo, ma tutte si pongono sullo stesso piano, facendosi intermediarie di una traslazione rituale di doni venuti da 'fuori' – dal mondo perfetto degli Iperborei – che l'isola ha l'onore di ricevere in consegna direttamente dal più antico santuario del mondo greco e di trasmettere al più importante luogo di culto dell'Egeo.

Se è dunque l'Eubea il motore e fulcro della celebrazione, è al segmento del percorso che inizia nell'isola che possiamo riferire la testi-

---

<sup>54</sup> La possibilità che Andros sia stata 'radiata' dopo aver preso parte in un primo tempo al cerimoniale – che in questo caso dovrebbe essere stato istituito prima della metà del VII secolo – non ha rispondenza nel modo di esprimersi di Erodoto, il quale afferma semplicemente che Andros viene «lasciata da parte» e non indica, né lascia intendere, che l'isola sia stata esclusa, solo a partire da un determinato momento, da una comunità cultuale di cui aveva precedentemente fatto parte, come è il caso, per esempio, di Alicarnasso rispetto all'esapoli dorica (Herod., 1, 144).

<sup>55</sup> Sui rapporti tra Tenos ed Eubea rimando ad un lavoro in preparazione (*Tenos in epoca arcaica e classica*).

monianza dello Pseudo-Plutarco, relativa al solenne accompagnamento musicale che era parte integrante della processione<sup>56</sup>. L'autore del *De Musica* afferma che le offerte iperboree venivano inoltrate al suono di strumenti a fiato e a corda (μετ' αὐλῶν καὶ συρίγγων καὶ κιθάρας εἰς τὴν Δῆλόν φασι τὸ παλαιὸν στέλλεσθαι), riferimento questo ad una performance *en route* e non alla fase della deposizione dei doni a Delo<sup>57</sup>, anche se non è escluso che il momento culminante della consegna fosse, a sua volta, scandito musicalmente<sup>58</sup>.

Nessuna testimonianza indica in quali circostanze si sia manifestata l'esigenza di rendere palese, esternandolo sul piano cerimoniale, il legame di fondo che univa tutte le città dell'Eubea. Se però lo scopo del messaggio, che esse veicolavano ritualmente l'una all'altra e tutte insieme intendevano proiettare all'esterno, era quello di affermare l'appartenenza ad una stessa comunità isolana<sup>59</sup> e di asserire, in nome di tale condivisa identità, che differenze e contenziosi potevano e dovevano trovare il momento di ricomposizione, sembra inevitabile chiamare in causa la guerra lelantina o meglio la fine delle ostilità. Benché sia quasi un luogo comune fare riferimento a questo conflitto quando si considera la storia arcaica dell'Eubea, non sembra inappropriata l'ipotesi che la fine dei combattimenti – datata oggi intorno al 650 ca.<sup>60</sup> – sia stata accompagnata, ed in un certo senso sancita, dall'introduzione di uno spazio cerimoniale pan-euboico, quale l'itinerario iperboreo, la cui istituzione, come si è detto in precedenza, ha il suo probabile *terminus post quem* proprio nel 650 ca.<sup>61</sup>. Una conclusione delle ostilità seguita da una pacificazione cerimoniale è del

<sup>56</sup> [Plut.], *De Musica*, 14, 6, 1136 A-B.

<sup>57</sup> Come ritiene invece H. W. PARKE, *op. cit.*, p. 286.

<sup>58</sup> Sulla diverse circostanze in cui avvenivano esibizioni cerimoniali di musica e danza, I. RUTHERFORD, *χορὸς εἰς ἐκ τῆσδε τῆς πόλεως* (*Xen. Mem.*, 3. 3. 12): *Song-Dance and State-Pilgrimage at Athens*, in *Music and the Muses. The Culture of 'Mousike' in the Classical Athenian City*, edited by P. MURRAY, P. WILSON (Oxford 2004), pp. 71-74.

<sup>59</sup> Aspetti e rilevanza dell'identità isolana nel mondo greco sono esaminati da G. REGER, *Islands with One Polis versus Islands with Several Poleis*, in *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community. ACPC, 4*, edited by M. H. HANSEN (Copenhagen 1997), pp. 474-477.

<sup>60</sup> V. PARKER, *op. cit.*, pp. 59-93.

<sup>61</sup> Cf. *supra* pp. 16-17.

resto coerente con la mentalità e la temperie del mondo arcaico, nel quale la guerra si configura come sistema codificato con precise connotazioni rituali<sup>62</sup>. Non va infine dimenticato che oggetto del contenere era stata la fertile piana di Lelanto e che il rituale iperboreo comportava la traslazione di offerte di indubbia connotazione agricola<sup>63</sup>.

La lettura del cerimoniale in chiave euboica consente di spiegare più compiutamente anche un altro tratto importante: l'intervento di Dodona. La frequentazione euboica dell'area adriatica nell'alto arcaismo è ben attestata nella tradizione letteraria<sup>64</sup>, che ricorda in particolare la fondazione di Orico<sup>65</sup> ed attribuisce agli Eretriesi il primo insediamento greco a Corcira<sup>66</sup>. Di fronte a quest'isola, all'interno della costa epirota, sorgeva Dodona, raggiungibile, con relativa facilità, dalla costa per via fluviale<sup>67</sup>. Gli Eubei, che dalla metà circa dell'VIII secolo frequentarono l'area adriatica, sono certamente da annoverare tra quanti hanno contribuito a fare del santuario epirota uno dei centri sacrali più rispettati e prestigiosi del mondo greco. E se gli Eubei tenevano in alta considerazione Dodona, non minore era la considerazione di Dodona per gli Eubei. La struttura dell'itinerario iperboreo presuppone infatti un mutuo riconoscimento che si esprime in un omaggio reciproco. I sacerdoti di Dodona ossequiano gli Eubei, sobbarcandosi il lungo viaggio dal santuario fino al golfo

---

<sup>62</sup> Diversamente da quanto suggerito in passato [A. BRELICH, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica* (Bonn 1961)], il nesso tra guerra arcaica e religione non riguarda la contiguità tra azione militare e pratiche iniziatiche, ma si esplica in una compenetrazione ad ampio raggio di norme e strutture: W. R. CONNOR, *Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression*, «P&P», 119 (1988), pp. 3-29.

<sup>63</sup> Cf. *supra* nota 24. È un caso che Callimaco, nei versi dedicati all'itinerario dei doni nell'*Inno a Delo*, definisca l'Eubea riferendosi proprio alla 'fertile piana di Lelanto'? (288-289: Ἀβάντων // εἰς ἄγαθὸν πεδῖον Ἀηλάντιον)

<sup>64</sup> I. MALKIN, *op. cit.*, pp. 74-81; IDEM, *art. cit.*, pp. 191-2; A. COPPOLA, *I nomi dell'Adriatico*, in *I Greci in Adriatico*, I, «Hesperia» 15 (Roma 2002), pp. 101-104; L. BRACCESI, *I Greci delle periferie. Dal Danubio all'Atlantico* (Roma-Bari 2003), pp. 42-44.

<sup>65</sup> [Scymn.], 441-443.

<sup>66</sup> Plut., *Quaest. Gr.*, 11, 293 A-B; L. ANTONELLI, *Κερκυραϊκά. Ricerche su Corcira alto-arcaica tra Ionio e Adriatico* (Roma 2000), pp. 15-37.

<sup>67</sup> Cf. A. M. PRESTIANNI GIALLOMBARDO, *L'oracolo di Dodona e le navigazioni adriatiche nei secoli VI-IV a.C.*, in *I Greci in Adriatico* ..., cit., p. 125 nota 9.

Maliaco<sup>68</sup> con il preciso scopo di attribuire all'isola il ruolo di tramite privilegiato delle offerte iperboree. In cambio, viene sancito e valorizzato dagli Eubei il ruolo di Dodona quale santuario di 'ingresso', geografico, ma anche storico, nella Grecità. Al di là di Dodona sta il mondo 'altro' degli Iperborei, degli Sciti e di tutti gli altri popoli diversi ed indistinti nella loro alterità. È dunque a Dodona che l'identità euboica trova le premesse del suo affermarsi, mentre è nel santuario di Delo che essa riceve la sanzione finale, dopo essere andata in scena con una solenne *performance* nell'isola stessa.

La scelta di Artemide come destinataria dell'omaggio è coerente con l'importanza del suo culto non solo a Delo, ma anche in Eubea, il cui promontorio settentrionale aveva il nome di Capo Artemisio, dal tempio di Artemide, detta *Proseoia*, che lì sorgeva<sup>69</sup>, mentre nel territorio di Eretria, ad Amarynthos, era ubicato il celebre santuario di Artemide *Amarynthia*<sup>70</sup>, il più rinomato dell'isola, dove in epoca arcaica si svolgeva una spettacolare parata, durante la quale sfilavano tremila opliti, seicento cavalieri e sessanta carri<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> Si è spesso ritenuto (CH. PICARD, *art. cit.*; J. TRÉHEUX, *art. cit.*, p. 763; H. W. PARKE, *op. cit.*, pp. 283-284; PH. BRUNEAU, *op. cit.*, p. 42) che nel golfo Maliaco fosse prevista una sosta presso il santuario di Demetra ad Antela, e che il trasferimento dei doni fosse dunque una sorta di itinerario 'santuariale'. Va però osservato che lo scopo del percorso non era quello di collegare l'uno all'altro santuari diversi, ancorché importanti, bensì quello di raccordare l'Eubea a Dodona, da un lato, e a Delo dall'altro. Il riferimento ad Antela dipende del resto dalla lettura  $\text{ιε\rho\rho\nu\nu\nu \u03b1\u03c3\u03c4\u03b9}$  nei versi 287-288 dell'*Inno a Delo* di Callimaco ( $\text{\u03b4\u03b5\u03c5\u03c4\u03b5\u03c1\u03b5\u03c1\u03b5\u03c1\u03b1 \text{ιε\rho\rho\nu\nu\nu \u03b1\u03c3\u03c4\u03b9 \text{ \u03c3\u03b1\u03b9} \text{ \u03c9\u03c5\u03c1\u03b5\u03b1} \text{ \u039c\u03b7\u03bb\u03b9\u03b4\u03bf\u03c3} \text{ \u03b1\u03b9\u03b7\u03c3} // \text{ \u03b5\rho\u03c7\u03bf\u03bd\u03c4\u03b1\u03b9}$ ). Va invece accolto il testo di Pfeiffer, che legge  $\text{\u0399\u03c0\u03b9\u03bf\u03bd \u03b1\u03c3\u03c4\u03b9}$  ovvero presuppone la menzione della città di Iro o Ira [così pure G. B. D'ALESSIO, *Callimaco. Inni Epigrammi Ecalle* (Milano 1996), p. 167 nota 98]; sulla città di Iro o Ira, W. SMITH, *s. v. Irus, Ira*, in *A Dictionary of Greek and Roman Geography*, II, edited by W. SMITH (London 1873).

<sup>69</sup> Plut., *Them.*, 8, 3-4; W. K. PRITCHETT, *Studies in Ancient Greek Topography*, II (Berkeley and Los Angeles 1969), pp. 12-15; (C. CARENA, M. MANFREDINI) L. PICCIRILLI, *Le vite di Temistocle e di Camillo* (Milano 1983), pp. 241-242.

<sup>70</sup> L. PULCI DORIA BREGLIA, *Artemis Amarynthia*, in *Contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes* (Naples 1975), pp. 37-47; D. KNOEPFLER, *Sur les traces de l'Artémision d'Amarynthos près d'Érétrie*, «CRAI» (1988), pp. 382-421; P. BRULÉ, *Artémis Amarysia. Des ports préférés d'Artémis: l'Euripe* (*Callimaque, Hymne à Artémis*, 188), «Kernos», 6 (1993), 57-65; P. CECCARELLI, *Dancing the Pyrrhiche in Athens*, in *Music and the Muses ...*, cit., pp. 100-102; K. G. WALKER, *Archaic Eretria* (London-New York 2004), pp. 31-35.

<sup>71</sup> Strab., 10, 1, 10, C 448.



L'invio dei doni iperborei è continuato nel tempo, almeno fino al III a.C., come si ricava dall'*Inno a Delo* di Callimaco<sup>72</sup>, dove è descritto un itinerario pressoché identico a quello riportato da Erodoto. Anche la tappa di Tenos, benché non esplicitamente menzionata dal poeta, deve essere rimasta invariata<sup>73</sup>: fintanto che il percorso ha interessato l'Eubea, il passaggio finale a Tenos ne costituisce infatti un tratto strutturalmente ineliminabile.

La durata plurisecolare del cerimoniale riflette la sua importanza per la società euboica. Solo per un periodo relativamente breve, nel V secolo, al tempo della Lega Delio-attica, il percorso ha subito una modificazione, attestata da Pausania, che descrive un itinerario diverso e di evidente matrice ateniese<sup>74</sup>. Come possibile occasione per l'intervento di Atene si è pensato alla riorganizzazione dei *Delia* del 426/5, ricordata da Tucidide<sup>75</sup>. Se si ammette però la valenza euboica del rituale, l'azione ateniese va piuttosto collegata con la sottomissione dell'isola nel 446<sup>76</sup> ed interpretata come segno forte di affermazione imperiale. Sostituendosi agli Eubei quali intermediari tra gli Iperborei e Delo gli Ateniesi hanno inteso sottolineare la soggezione dell'isola, sottraendole, contestualmente al ruolo politico, anche il rituale collettivo di maggiore pregnanza e significato.

LUISA MOSCATI CASTELNUOVO

---

<sup>72</sup> 278-299.

<sup>73</sup> Cf. PH. BRUNEAU, *op. cit.*, pp. 40-42, 112, giustamente scettico sulla possibilità che il ruolo di Tenos sia venuto meno col tempo e che la funzione di ultimi intermediari sia passata ai Caristi, in particolare nel III secolo: così H. W. PARKE, *op. cit.*, p. 281; G. B. BIANGUCCI, *art. cit.*, p. 216 nota 3.

<sup>74</sup> Paus., 1, 31, 2. L'itinerario riportato da Pausania prevedeva questi passaggi: Iperborei, Arimaspi, Issedoni, Sciti, Sinope, Prasie, Delo. Questa variazione del percorso è stata riferita al 345 a.C. ca. (*FGrHist*, III b, *suppl.*, *Comm.*, pp. 176-177) o al periodo in cui Atene ebbe nuovamente il controllo su Delo, tra il 166 e l'88 a.C. (H. W. PARKE, *op. cit.*, pp. 285-286), ma a favore della datazione al tempo della Lega Delio-Attica si vedano le valide argomentazioni di PH. BRUNEAU, *op. cit.*, p. 42. Alla fase ateniese si collegano anche le testimonianze di Fanodemo (*FGrHist*, 325 F 29) e di Diodoro (2, 47, 4).

<sup>75</sup> Thuc., 3, 104; PH. BRUNEAU, *op. cit.*, p. 43.

<sup>76</sup> Cf. R. MEIGGS, *The Athenian Empire* (Oxford 1975), pp. 565-569; J. M. BALZER, *The Athenian Regulations for Chalkis* (Wiesbaden 1978), pp. 11-25.