

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI FEDERICO II

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

TESI DI DOTTORATO

I Tragodoumena di Asclepiade di Tragilo

LAUREANDO

RELATORE

Alda Moleti

Prof.ssa Luisa Breglia

Anno Accademico 2013-214

Glauco di Corinto a Potnie

I (F 1 Jacoby)

Probus *ad Verg. Georg.* III, 255: Potnia urbs est Boeotiae, ubi Glaucus, Sisyphi filius et Meropes, ut Asclepiades in *Tragodumen* lib. I ait, habuit equas quas assueverat humana carne alere, quo cupidius in hostem irruerent et perniciosius. Ipsum autem, quum alimenta defecissent, devoraverunt in ludis funebribus Peliae. Quidam autem has equas Diomedis fuisse, quas Hercules ad Eurysthea perduxerit, et ab Eurystheo a Sisypho distractas, eumque filio suo dedisse.

Potnie è una città della Beozia dove Glauco, figlio di Sisifo e Merope, come Asclepiade afferma nel I libro dei *Tragodoumena*, allevò alcune cavalle che aveva abituato a nutrirsi di carne umana, affinché si avventassero contro il nemico con maggiore desiderio ed irruenza. Divorarono poi lo stesso Glauco, quando venne a mancare il nutrimento, durante i giochi funebri in onore di Pelia. Alcuni ritengono che queste fossero le stesse cavalle di Diomede, da Eracle portate ad Euristeo, e sottratte ad Euristeo da Sisifo, che le donò a suo figlio.

Commentario

L'estensione del frammento è pari alla porzione restituita da Jacoby, la precedente edizione Muller espungeva la frase finale (Quidam autem has equas Diomedis fuisse, quas Hercules ad Eurysthea perduxerit, et ab Eurystheo a Sisypho distractas, eumque filio suo dedisse), ritenendo, come concorda Villagra Hidalgo, che Probo in questo caso introducesse un altro gruppo di testimoni distinti da Asclepiade e interpretando la spiegazione come un tentativo razionalizzante. Diversamente Jacoby credeva che le parole *quidam autem* introducessero sì altri testimoni, ma fra questi dovesse comunque essere annoverato Asclepiade. Giungere ad una soluzione attraverso le interpretazioni delle parole “quidam autem” è cosa impossibile, ma l'analisi contenutistica dimostrerà che l'ipotesi di Jacoby non è da escludere¹.

Il frammento è particolarmente importante poiché prima fonte in ordine cronologico ad instaurare esplicitamente un collegamento tra le vicende di Glauco, figlio di Sisifo, ed il sobborgo tebano di Potnie. Dietro il racconto di Probo, la cui fonte è Asclepiade, deve essere rintracciata la materia tragica narrata da Eschilo nel *Glaucus Potnieus*

¹ Torneremo sul problema nel commento *ad locum*.

(rappresentato nel 472 assieme ai *Persiani*), unica tragedia che conosciamo dedicata interamente a questo personaggio². Dei pochi frammenti superstiti, alcuni (FF 36-37) sono relativi ai preparativi per la partenza di Glauco (probabilmente per i giochi) e al discorso di una figura femminile (F 36b), forse la moglie di Glauco, che racconta un sogno profetico circa l'infausta sorte che avvolgerà l'eroe. Si è conservata anche quella che sembra essere la risposta di Glauco (F 37) alla moglie, che cerca di dissuaderlo dalla partecipazione ai giochi. Unico scenario plausibile per questi versi è la dimora dell'eroe, senza però essere obbligati a credere che l'ambientazione del dramma sia Corinto³. Probo del resto riferendosi proprio alle vicende raccontate da Asclepiade, dice chiaramente che Glauco a Potnie *habuit equas quas assueverat humana carne alere*, dunque che l'eroe a Potnie aveva una residenza e che Potnie deve essere considerata l'ambientazione del dramma⁴!

Un altro frammento descrive la morte dell'eroe, probabilmente enunciata da un messo (*TrGF* III FF 38-39): ἐφ' ἄρματος γὰρ ἄρμα, καὶ νεκρῶι νεκρὸς / ἵπποι τ' ἐφ' ἵπποις ἦσαν ἐμπεφυρμένοι. E' evidente che l'incidente abbia coinvolto più di un veicolo e la morte sia avvenuta

² In merito vd. Deichgräber 1974; Flintoff 1992; Moreau 1993, 129-131; Sommerstein 2010, 4-20; Villagra Hidalgo 2012, pp. 6ss.

³ Cf. Moreau 1993.

⁴ Cf. Sommerstein 2010, 16.

durante una competizione, forse a Iolco, come vuole Probo: la trama della tragedia è coerente con il racconto di Asclepiade. Questa tipologia di incidente, con il coinvolgimento di molteplici veicoli, è poi identico al modello tragico seguito anche da Sofocle nell'*Elettra* (vv. 680-763) per l'incidente di Oreste.

La presenza di Glauco di Corinto in tradizioni legate alla Beozia è piuttosto antica e risale probabilmente ad Epimenide. Il *fr.* 29 del *P.Oxy.* 26.2442 (Epim. *fr.* 55 Bernabé = 1 Fowler) conserva uno scolio all'VIII *Peana* di Pindaro - relativo alla sezione, lacunosa, dedicata allo scontro tra Ergino e i Tebani - , che ricorda le diverse tradizioni relative alla morte del re di Orcomeno Climeno. Secondo questa versione Climeno sarebbe stato ucciso da Glauco durante una corsa di carri. In altra sede si è dimostrato che in questo Glauco deve essere identificato senza troppi dubbi il figlio di Sisifo, il quale compare per altro nelle sue vesti solite di auriga e atleta. Il luogo della corsa va individuato invece in Onchesto, dove del resto sempre si colloca la morte di Climeno, nè lo scoliasta segnala variazioni in tal senso. Onchesto è per altro località legata a Poseidon, venerato con l'appellativo Ippodromios (Pind. *Isthm.* I, 54; *fr.* 94b, 41-49 S-M), divinità strettamente legata al Poseidon Hippios di Corinto, nel cui ippodromo Glauco aveva un proprio culto come Taraxippo.

L'episodio è significativo poiché Glauco, figlio di Sisifo, sarebbe stato responsabile della morte, di solito imputata ai Tebani, di Climeno re di Orcomeno in una tradizione ascritta ad Epimenide. Seguendo sempre le genealogie di Epimenide, Climeno è figlio di Presbon che è fratello di Argo, l'eponimo fondatore; dal canto suo invece Glauco nelle antiche tradizioni corinzie di Eumelo (*fr.* 7 Bernabé = *Cor. fr.* 8 Davies = *fr.* 25 West) è direttamente inserito nelle genealogie spartane, essendo il padre biologico di Leda la madre dei Tindaridi. La tradizione del papiro deve inserirsi in quel complesso di tradizioni filo-argive e anti-spartane, proprie di Epimenide, e va fatta risalire al VII-VI secolo, quando Orcomeno aveva profondi rapporti con la zona argolica, cosa coerente con l'inimicizia che entrambi i centri nutrivano per Tebe e con la partecipazione di Orcomeno Minia all'anfizionia di Calauria⁵.

La tradizione è probabilmente anche da mettersi in collegamento con quella riportata dall'*Etymologicum magnum* (54, 48), per cui Glauco, questa volta indicato esplicitamente come il figlio di Sisifo, avrebbe preso parte ai Giochi Olimpici, in occasione dei quali fu vinto nella corsa dei carri da Azeo. Quest'ultimo mandò in frantumi il carro di Glauco e per celebrare l'evento scelse di chiamare suo figlio Actor. L'episodio coinvolge in un contesto simile a quello di Epimenide, Glauco, figlio di Sisifo, e la stirpe dei re orcomeni; l'Azeo coinvolto

⁵ Cf. Mele 2002, 264-268; Breglia 2002, 308-313.

nello scontro è indicato come padre di Actor, l'identificazione è certa: Azeo è il figlio minore di Climeno, re di Orcomeno, il più giovane dei fratelli di Ergino (Hom. *Il. II*, 513; Paus. IX, 37, 1,7), il quale in questa sede realizza la vendetta paterna.

Questo arcaico passaggio di Glauco ad Onchesto è chiave per capire la sua successiva presenza a Potnie.

Potnia urbs est Boeotiae... Meropes: Per quanto riguarda Potnie le informazioni più estese ci vengono da Pausania (IX, 8) che attesta per il luogo la pratica di culti legati al contesto demetraico⁶ e dionisiaco⁷, e la presenza appena fuori dalla città il recinto sacro di Anfiarao, dove secondo il mito l'eroe fu inghiottito nell'Ade. Il santuario di cui parla Anfiarao è il "famoso" oracolo tebano dell'eroe, collocato alle porte di Potnie. Il Periegeta, che però non ricorda mai Glauco nella sezione dedicata alla Beozia, rammenta anche la credenza popolare, per la quale l'erba che cresce in questo punto avrebbe la capacità di fa divenire folli gli animali. Ancora seguendo la descrizione, da Potnie non dovrebbe distare troppo anche la fonte Dirce, dai più noti poteri magici.

⁶ Breglia 1986a, 225-226; Georgoudi 1994; Bremmer 2005.

⁷ Cf. Schachter 1986; Hoffmann 1997, 101 ss.

L'assetto topografico descritto da Pausania è rilevante per comprendere le diverse versioni delle vicende mitiche di Glauco. Mettendo per un attimo da parte Asclepiade e le cavalle antropofaghe, della morte dell'eroe conosciamo altre varianti: quella virgiliana (*G.* III, 268), rimodellata sullo schema di Ippolito⁸, per la quale la pazzia delle cavalle sarebbe causata da Afrodite e dall'ira della dea per il divieto di accoppiarsi imposto da Glauco alle cavalle; un'altra per la quale la causa della pazzia delle cavalle, con conseguente morte dell'eroe, è imputata all'ingerimento di un'erba (*Sch. Eur. Or.* 318, 1-4; *EM* 685, 40) o di un'acqua magica (*Serv. ad Verg. G.* III, 268, 8-12) nei dintorni di Potnie. Quest'ultimo blocco di tradizioni considera l'eroe a volte morto a Iolco in occasione dei funerali di Pelia (*Sch. Eur. Or.* 318, 1-4), altre volte invece a Potnie stessa (*Strabo IX*, 2,24; *Sch. Eur. Ph.* 1124, 6-7), attraverso un processo forse funzionale alla giustificazione di un luogo di culto nella zona. In un altro studio si è dimostrato più ampiamente come la presenza dell'erba e dell'acqua magica nelle vicende di Glauco a Potnie sembrino essere colorazioni locali del mito, in cui sono compenetrati elementi legati a tradizioni regionali della Beozia. I racconti legati alle proprietà magiche all'acqua o all'erba sono infatti indipendenti nella loro origine dalle vicende di Glauco e

⁸ Sul doppio Glauco-Ippolito vd. Thomas 1987, 243-244.

connesse a personaggi della storia mitica tebana quali Dirce o Anfiarao (e l'omonimo di Antedone)⁹.

Si deve poi riflettere che se Probo, nel riportare la versione di Asclepiade/Eschilo, dice chiaramente che Potnie è la città *ubi Glaucus habuit equas*, quindi che Glauco in questo caso aveva nel luogo una qualche dimora, Servio (*ad Verg. G. III, 268, 8-12*¹⁰) che pure conosce questa tradizione per la quale *Potnia civitas est, de qua fuit Glaucus*, ricorda però che secondo altri (*et aliter*) Glauco era lì solo di passaggio quando, ignaro, avrebbe fatto abbeverare le sua cavalle ad una fonte dalle proprietà magiche (*et equas potum ad fontem sacrum per ignorantiam duxit*). In effetti si deve supporre che se Glauco avesse avuto una qualche dimora nella zona sarebbe stato informato delle proprietà dell'erba o dell'acqua del luogo, per far bere o mangiare alle

⁹ Val la pena di ricordare che gli scavi del santuario oropio di Anfiarao hanno riportato alla luce il basamento di una statua di IV a.C. con l'iscrizione ΓΛΑΥΚΟΣ. Qualora in questo Glauco si potesse identificare Glauco di Corinto, dovremmo immaginare che l'associazione culturale tra Glauco ed Anfiarao nata in ambito tebano si stata ereditata dal santuario di Oropo.

¹⁰ *Potnia civitas est, de qua fuit Glaucus. qui cum sacra Veneris sperneret, illa irata equabus eius inmisit furorem, quibus utebatur ad currum, et eum morsibus dilaceraverunt. ordo autem talis est 'quo tempore Glauci membra malis absumpserunt Potniades quadrigae'. hoc autem ideo fingitur, quod eis furorem Venus inmisit, quia dilaniatus est Glaucus, effrenatis nimia cupiditate equabus, cum eas cohiberet a coitu, ut essent velociores. et aliter: Glaucus, Sisyphi filius, cum ad gymnicum certamen quadrigam duceret, adplicuit ad vicum Boeotiae Potnias et equas potum ad fontem sacrum per ignorantiam duxit, unde qui bibissent in furorem agi solebant. itaque illum equae, furore exagitatae, in ipso certamine curru effudisse ac morsibus laniasse dicuntur.*

sue cavalle qualcosa di magico e con esse poi recarsi ad una competizione. Dunque possiamo immaginare che nella genesi di questi racconti Potnie, intesa come la periferia tebana, fosse solo tappa di transito.

La menzione di Potnie in un altro frammento eschileo appartenente al *Laio* all'*Edipo*, in cui è scelta come luogo del parricidio, ha fatto nascere l'ipotesi che l'ubicazione di Glauco a Potnie sia stata creazione eschilea, siamo invece portati a credere che la presenza di Glauco nella zona circostante Tebe, quindi a Potnie, sia il riflesso del suo antico viaggio verso Onchesto e dell'incontro con le tradizioni beotiche, che generano quelle varianti regionali legate all'acqua e all'erba del sito. Si aggiunga che un aspetto dei rapporti tra Orcomeno ed Argo era la comune ostilità nei confronti di Tebe, e forse il ruolo giocato da Glauco di Corinto quale assassino di un Re Orcomeno, può aver favorito la sua associazione a Potnie, che di Tebe era un sobborgo¹¹.

Quella che invece può benissimo essere un'introduzione eschilea è la qualificazione di Potnie quale vera e propria dimora dell'eroe, visto che lo svolgersi della storia con i suoi particolari tratti macabri aveva bisogno di uno scenario confacente. Potnie connotata da Eschilo, come crocevia delle tre strade dove sarebbe avvenuto l'incontro tra Laio ed

¹¹ Per la presenza di Glauco a Potnie vd. Verg. *G.* III, 268; Ov. *Ibis* 555; Serv. *ad Verg. G.* III, 268, 1-8; Strabo IX, 2,24; *Sch. Eur. Or.* 318, 1-4¹¹; *EM* 685, 4; *Sch. Eur. Ph.* 1124, 6-7.

Edipo, certo rispondeva anche all'esigenza scenica di inserire il dramma in un posto dominato dalla furia delle erinni¹². E del resto ad Eschilo doveva essere nota la fama del sito che durante le Guerre Persiane aveva raggiunto un'importanza panellenica come testimonia il fatto che Erodoto¹³ racconti che Cresò interpellò tre Oracoli: quello di Anfiarao a Tebe, quello di Dodona e quello di Delfi, e lo stesso accade nel 480 (VIII, 134) al tempo di Mardonio¹⁴. Inoltre si vedrà anche come la collocazione di questa particolare vicenda sul suolo tebano risponde anche ad esigenze dettate dagli scopi politici della rappresentazione.

habuit equas quas assueverat humana carne alere...Peliae: Sarà opportuno adesso approfondire la variante ricondotta ad Asclepiade e che presenta come elemento nuovo l'antropofagia delle cavalle. Questo racconto è probabilmente quello che inserisce nel mito, o quantomeno porta al parossismo, l'elemento della colpa; nelle tradizioni legate all'acqua o all'erba quello di Glauco è un reato colposo ma non volontario, perché non ha dolosamente alterato la natura delle cavalle a scopo di trarne beneficio, ma si è trattato di un accidente.

¹² Cf. Ahl 2008, 80-81.

¹³ Per l'identificazione del santuario tebano con quello di cui parla Erodoto Cf. Bearzot 1987, 81-90; Hubbard 1992, 103-104; Asheri 2007, 110; Terranova 2008, 159-192.

¹⁴ Anche Plutarco racconta la consultazione dell'oracolo di Anfiarao da parte di Mardonio: *Vita di Arist.*, XIX, 1-2; *De Def. Or.* 412 a.

La funzione dell'antropofagia - imposta in questo caso ad animali erbivori - nel contesto antropologico greco riporta l'eroe corinzio ai livelli dei barbari, creando in ogni caso un doppio Glauco-Diomedea tracio¹⁵ – a prescindere se le cavalle siano o meno quelle di Diomedea –. La posizione di Glauco come quella di Diomedea, è ben diversa da quella di Atteone, in quanto il Re tracio e l'eroe corinzio rompono volontariamente e consapevolmente il patto del cibo¹⁶.

Rappresentare nel V secolo Glauco, figlio di Sisifo, nella sua dimora di Potnie, che richiama implicitamente la battaglia di Platea e con essa i versi (803-840) dei *Persiani*, voleva dire rappresentare un eroe corinzio a Tebe, con connotati alquanto negativi.

Il *Glauco* della trilogia è la tragedia ambientata in territorio greco e che porta in scena un eroe comunque Greco, a differenza di Fineo e Serse: essa rappresenta la fase in cui la guerra non solo entra su territorio greco, ma finisce per diventare una *stasis* interna all'Ellade, con i Beoti in parte schierati con i Persiani e la rottura tra Ateniesi e Corinzi dopo l'editto di Salamina.

La battaglia di Platea a cui il *Glauco Potnieus* allude, coinvolge infatti anche Corinto, patria di Glauco. E' noto come Erodoto sottolinei l'ambiguo comportamento del contingente corinzio durante lo scontro:

¹⁵ Fontenrose 1969, 128 ss.

¹⁶ Vd. Franco 2001, 71; Carillo 2007, 54.

parte dell'esercito greco, tra cui i Corinzi, al momento di ritirarsi, non raggiunse il luogo concordato ma fuggì e si accampò dinanzi al tempio di Era (IX, 52)¹⁷. Plutarco nel *De Herodoti malignitate* (872d-e) cercherà a tutti i costi di smentire questa versione sottolineando invece la partecipazione onorevole di Corinto ad entrambi i conflitti. Una delle prove portate da Plutarco a favore della sua teoria sono alcuni versi dell'elegia dedicata alla battaglia di Platea composta da Simonide (Sim. *fr.* 15-16 West) dove si elogia la gloria ottenuta da Corinto in battaglia. Simonide in questa occasione chiama Corinto la città di Glauco, ed è

¹⁷ Presero l'iniziativa di partire solo in un secondo momento, quando ormai erano giunte notizie che l'esercito spartano stesse avendo definitivamente la meglio. Mentre quelli di Megara e Fliunte si lanciarono per le pianure, e per questo furono travolti dalla cavalleria tebana, i Corinzi, al limite della vigliaccheria, scelsero i sentieri di montagna e di collina, e per questo meriteranno il totale biasimo di Erodoto (IX, 69). Lo storico racconta che a fine battaglia i popoli che avevano preso parte al conflitto seppellirono i morti mentre quelli che non avevano combattuto, tra cui i Corinzi, per la vergogna eressero cenotafi (IX, 85). La vigliaccheria dei Corinzi nelle guerre Persiane è documentata da Erodoto anche nella circostanza della battaglia di Salamina. Nell'assemblea antecedente la battaglia Erodoto ricorda le parole ingiuriose del corinzio Adimanto nei confronti di Temistocle e degli Ateniesi (VIII, 59-61), che avevano dovuto abbandonare la loro patria dopo l'invasione. Erodoto racconta che gli Ateniesi subito dopo Salamina fecero circolare la voce che Adimanto durante la battaglia fosse terrorizzato e si desse alla fuga, seguito da tutta la flotta corinzia (VIII, 94,1) che ammontava a 40 navi (VIII, 43). Durante la fuga incrociarono una nave dalla quale seppero che i Greci stavano vincendo, invertirono così la rotta e si recarono nel punto della battaglia. A questo punto Erodoto prende le distanze dalla tradizione anticorinzia, affermando che queste erano le cose che gli Ateniesi sostenevano sui Corinzi, ma loro al contrario affermavano di essere stati tra i migliori in battaglia e gli altri Greci confermavano la loro versione (94,2-4). Cf. Munn 2000, 356 n. 46.

opinione comune che il Glauco qui menzionato sia il figlio di Sisifo¹⁸. La posizione di Simonide, che in questa sede sembra favorire Corinto, è molto più complessa da stabilire se si tiene conto del passaggio contenuto nell'elegia per la naumachia di Salamina, in cui utilizza in modo inverso la genealogia sisifide ricordando che "Ilio non può dolersi con i Corinzi", perché per loro combatte Glauco Licio. L'ambiguo atteggiamento del poeta rispetto ai fatti di Platea e Salamina è dovuto a molteplici fattori, quali l'occasione celebrativa¹⁹, ma Eschilo è certo più vicino alle dicerie ateniesi riportate da Erodoto.

Attraverso questa tragedia quindi, Eschilo poteva riallacciarsi non solo all'ambiguo e noto comportamento dei Beoti, per mezzo di Potnie, ma anche alla tradizione ateniese anti-corinzia, che sottolineava la codardia dei corinzi durante la battaglia di Platea. La data di rappresentazione del dramma (472 a.C.) dimostra inoltre come queste "voci" ateniesi anti-corinzie registrate da Erodoto (IX, 52), siano cominciate a circolare nella metropoli attica subito dopo la battaglia di Platea²⁰, e non solo a partire dal 460, come si è supposto²¹.

¹⁸ Cf. Catenacci 2001, 126 n. 32; Rutherford 2001, 48-49.

¹⁹ Per i problemi, in generale, riguardanti l'elegia per la battaglia di Platea, vd. Aloni 1994; Pavese 1995; Boedeker 1995; Schachter 1998; Catenacci 2001.

²⁰ Cf. Catenacci 2001, 129.

²¹ Cf. Burn 1984, 531; Salmon 1984, 254; Schachter, 1998, 30.

Si vedrà che è difficile trovare un'origine per questo racconto mitico diverso dall'epoca dei conflitti con i Persiani²² è quindi assolutamente plausibile che l'elemento dell'antropofagia inserito nelle vicende di Glauco corinzio a Potnie, sia effettivamente creazione eschilea²³.

Si tenga presente, in margine, che Eschilo avrebbe potuto anche alludere ad una diceria effettivamente diffusa ad Atene durante le Guerre Persiane. Erodoto (III, 25,3-7) ricorda che quando Cambise compì la spedizione in Etiopia, giunto a Tebe d'Egitto, inviò cinquantamila uomini con l'ordine di distruggere l'oracolo di Zeus e ridurre in schiavitù gli Ammoni, mentre lui con la restante parte dell'esercito marciava contro l'Etiopia. Prima che i soldati avessero compiuto un quinto del cammino avevano già terminato le vettovaglie, e mangiato per la fame anche le bestie da soma, ma Cambise volle proseguire. Gli uomini allora finché poterono si nutrono con le erbe, ma giunti nel deserto di sabbia, venendo a mancare ogni forma di nutrimento, iniziarono a tirare a sorte un uomo su dieci e lo

²² Uno scolio alle Fenici 1124 precisa che il Glauco ucciso a Potnie dalle sue cavalle non era in realtà il figlio di Sisisfo ma un "agrios" tracio, il che esclude però un collegamento con i giochi di Iolco. L'incontro di tradizioni relative all'area tracia e beotica è stata spiegata alla luce delle tradizioni che raccontano di una invasione Tracia della Beozia, ancor di più se si tiene conto che Licofrone (754) chiama Tracia, proprio Antedone, la patria dell'altro Glauco, vd. Fowler 2013, 288.

²³ Cf. Sommerstein 2010.

mangiavano. Cambise informato degli episodi di antropofagia, temendo che i soldati si mangiassero a vicenda, ordinò finalmente la ritirata.

Quidam autem... eumque filio suo dedisse: Sappiamo da Probo che alcuni ritenevano che le cavalle di Glauco fossero le stesse cavalle di Diomede Tracio. Si è già accennato al fatto che Jacoby, il primo commentatore di Asclepiade, ritenesse che con le parole *quidam autem* Probo non introducesse un altro gruppo di testimoni, ma includesse Asclepiade stesso. Di diverso avviso il tanto il Muller quanto l'ultima editrice dei frammenti di Asclepiade, i quali escludono per questo passaggio la paternità di Asclepiade.

Basandosi sul contenuto si è pensato²⁴ non a torto che l'episodio possa provenire dal dramma satiresco *Sisifo* rappresentato da Euripide e questo perché dai pochi frammenti superstiti si evince nel dramma la presenza di Eracle²⁵: l'episodio mitico in cui sappiamo che i due hanno avuto una interazione è solo l'episodio descritto da Asclepiade; sarebbe insomma una delle astuzie di Sisifo che gli varranno la pena nell'Ade; dunque se anche fosse spiegazione razionalizzante delle vicende eschilee essa risalirebbe però già ad Euripide.

²⁴ Vd. Burian 2008, 157-8 e n. 13.

²⁵ Vd. Scodel 1980, 122-3; Yunis 1988; Burian 2008, 157-8 e n. 13.

Non possiamo dire se il furto degli animali ad opera di Sisifo fosse antefatto già contenuto, o quanto meno premesso, nelle vicende del *Glaucus Potnieus*. Se però l'intuizione iniziale è corretta, e possiamo effettivamente riportare l'informazione quantomeno al *Sisifo* di Euripide, è molto difficile che un autore di IV come Asclepiade, attivo ad Atene e proveniente dell'area tracia, ignorasse che proprio nelle fonti tragiche, e soprattutto in Euripide, esisteva una versione per la quale le cavalle di Glauco erano le stesse del re Diomede. Piuttosto, partendo da Jacoby, si potrebbe pensare che effettivamente di Asclepiade sia la paternità dell'intero racconto fatto da Probo, ma che diverse fossero però le fonti del mitografo. Insomma, il racconto è di Asclepiade ma diverse sono le sue fonti tragiche: rispettivamente Eschilo ed Euripide.

Bibliografia

Ahl 2008 = Frederick Ahl, *Two Faces of Oedipus: Sophocles' Oedipus Tyrannus and Seneca's Oedipus*, Ithaca 2008.

Aloni 1994 = A. Aloni, *L'elegia di Simonide dedicata alla battaglia di Platea (Sim. fr. 10-18 W~) e l'occasione della sua performance*, *Zeitschr. f. Pap. u. Epigr.* 102, 1994, 9-22.

Asheri 2007 = D. Asheri, *A Commentary on Herodotus, Libri 1-4*, Oxford 2007.

Bearzot 1987 = C. Bearzot, *Problemi del confine attico-beotico. La rivendicazione tebana di Oropo*, in *CISA XIII*, Milano 1987, pp. 81-90.

Boedeker 1995 = D. Boedeker, *Simonides on Platea: Narrative elegy, mythodic history*, *zpe* 107, 217-29.

Breglia 1986a = L. Breglia, *Miti di Demetra e storia beotica*, *DHA*, 12, 1986, pp. 217-240.

Breglia 2002 = L. Breglia, 'Osservazioni sulla Teogonia di Epimenide', in E. Federico, A. Visconti (a cura di), *Epimenide Cretese*, Napoli 2002,

Bremmer 2005 = J.N. Bremmer, *The sacrifice of pregnant animals*, in Hagg and Alroth, *Greek Sacrificial Ritual*, 2005, 155-65.

Burian 2008 = P. Burian, 'Introduzione', in *The Complete Euripides: Volume I: Trojan Women and Other Plays* a cura di P.

Burian - A. Shapiro, Oxford 2008, 153-178.

Burn 1984 = A. R. Burn, *Persia and the Greeks (with Postscript by D. M. Lewis)*, London 1984.

Carillo 2007 = G. Carillo, *Le cagne di Atteone. Unità e scissione della polis*, in G. Carillo (ed.), *Unità e disunione della polis*, Avellino 2007, pp. 21-108.

Catenacci 2001 = C. Catenacci, *Simonide e i Corinzi nella battaglia di Platea (Plut. De Herodt. Malign. 872 D-E = Simon., fr. 15-16 West, 2 ed.)* QUCC 67, 2001, 117-31.

Deichgräber, 1974 = K. Deichgräber, *Die Persertetralogie des Aischylos*, Mainz 1977.

Flintoff 1992 = E. Flintoff, *The Unity of the "Persians" Trilogy*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series, Vol. 40, No. 1, 1992, 67-80.

Fontenrose 1969 = J. Fontenrose, 'Daulis at Delphi', in *California Studies in Classical Antiquity II*, Berkley-London 1969, pp. 107-144.

Fowler 2013 = R.L. Fowler, *Early Greek Mythography: Volume 2: Commentary*, Oxford 2013.

Franco 2003 = C. Franco, *Animali e analisi culturale*, in F. Gasti – E. Romano (a c. di), *“Buoni per pensare”. Gli animali nel pensiero e nella letteratura dell’Antichità*, Pavia 2003, pp. 63-81.

Georgoudi 1994 = S. Georgoudi, ‘Divinità greche e vittime animali: Demetra, Kore, Hera e il sacrificio di femmine gravide’, in S. Castignone and G. Lanata (eds.), *Filosofi e animali nel mondo antico* (Genova, 1994) 171-86.

Hoffmann 1997 = H. Hoffmann, *Sotades: Symbols of Immortality on Greek Vases*, Oxford 1997.

Hubbard 1992 = T.K. Hubbard, *Remaking Myth and Rewriting History: Cult Tradition in Pindar's Ninth Nemean*, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 94 (1992), pp. 77-111.

Mele 2002 = A. Mele, ‘Il corpus epimenideo’, in E. Federico, A. Visconti (a cura di), *Epimenide cretese*, Napoli 2002,

Moreau 1993 = A.M. Moreau, *La tétralogie des Perses a-t-elle une*

unité?, in P. Ghiron-Bistagne et al. (éds.), *Les Perses d'Eschyle*, Montpellier 1993, 119-44 (= CGITA 7).

Munn 2000 = M.H. Munn, *The School of History: Athens in the Age of Socrates*, London 2000.

Rutherford 2001 = I. Rutherford, *The New Simonides: Toward a Commentary*, in D. Boedeker, D. Sider (Eds.), *The New Simonides : Contexts of Praise and Desire: Contexts of Praise and Desire*, Oxford 2001, 33-54.

Salmon 1984 = J.B. Salmon, *Wealthy Corinth*, Oxford 1984.

Schachter 1981-1984 = A. Schachter, *Cults of Boeotia. I-II*, Londra 1981- 1984.

Schachter 1998 = A. Schachter, 'Simonides' Elegy on Plataia: The Occasion of Its Performance', *ZPE* 123, 1998, pp. 25-30.

Scodel 1980 = R. Scodel, *The Trojan Trilogy of Euripides*, *Hypomnemata* 60 (Göttingen 1980) 122-137.

Sommerstein 2010 = A.H. Sommerstein, *La tetralogia di Eschilo sulla guerra persiana*, *Dionysus ex machina* I (2010) 4-20.

Terranova 2008 = C. Terranova, *Gli oracoli e il Mythos nella*

Grecia di IV e III secolo a.C. Studi sull'antico culto di Amphiaraios ad Oropos, Studi E Materiali Di Storia Delle Religioni, n.s. XXXII/1, 2008, 159-192.

Thomas 1987 = R.F. Thomas, 'Tradition and Meaning in Virgil's *Georgics*', *Harvard Studies in Classical Philology* 91, 1987, 229-260.

Villagra Hidalgo 2012 = N. Villagra Hidalgo, *Τραγωδοῦμενα*. Edición crítica, traducción y comentario de los fragmentos atribuidos a asclepiades de tragilo, Tesis doctoral Universitat Autònoma de Barcelona, 2012.

Yunis 1988 = H. Yunis, 'The Debate on Undetected Crime and an Undetected Fragment from Euripides' *Sisyphus*', *ZPE* 75 (1988), 39–46.

Collegamento tragedia Eschilea

I tre personaggi mitici chiamati Glauco sono stati studiati nel corso degli anni con soluzioni diverse. Una lunga tradizione di studi moderni²⁶ individua all'origine dei tre soggetti un'unica figura mitica più antica, il Glauco cretese, poi diversificatasi nel Glauco di Potnie e in quello di Antedone. Si differenzia in questo panorama Deforge²⁷ che li ritiene tutte ipostasi di una stessa divinità, di origine cretese, individuata però nel Glauco dio marino. Queste tradizioni sono state analizzate nel dettaglio da Corsano, la quale identifica “dietro l'omonimia dei personaggi, la cui elaborazione è da riportare a contesti diversi, un tema mitico comune, al quale corrisponde un carattere comune, cioè l'essere personaggi che vivono situazioni mitiche che presentano un passaggio”²⁸. L'omonimia è “motivata dalle esigenze dell'elaborazione mitica” ed è “collegata al carattere e al tema mitico che i tre personaggi hanno in comune”, poiché essa “indicherebbe dunque, che con quel nome si vuole connotare, indipendentemente l'uno dall'altro, personaggi ai quali si riconosce un determinato carattere, coinvolti in vicende connesse a situazioni di passaggio delle quali il nome stesso riflette la soluzione”²⁹.

²⁶ Cf. Persson 1942, 7-24; Willetts 1959; Paladino 1978. Vd. anche Deichgräber 1974.

²⁷ Deforge 1983.

²⁸ Corsano 1992, 190-91.

²⁹ Corsano 1992, 192.

Nelle tradizioni dei tre personaggi vi sono certamente degli elementi ricorrenti e comuni che acquistano un proprio valore funzionale sulla base della rielaborazione mitica messa in atto³⁰. Se una relazione tra il Glauco di Corinto e quello di Antedone sembra palesarsi ad un livello molto alto, nell'VII secolo il figlio di Sisifo conosce ormai diverse tradizioni che lo distinguono dagli omonimi.

In questa sede ci soffermeremo sulle tradizioni relative Glauco corinzio e alla sua presenza a Potnie in Beozia (Verg. G. III, 268; Strabo IX, 2, 24; Serv. in Verg. G. III, 268; Sch. Eur. Or. 318; Sch. Ph. 1124, 2; EM s.v. Πορνιάδες θεαί); sarà particolare oggetto di analisi il racconto fornito da Probo³¹ (III, 255), nel suo commentario alle Georgiche, che ricorda la versione narrata da Asclepiade di Tragilo nel

³⁰ La causa della pazzia delle cavalle di Glauco figlio di Sisifo è attribuita nelle diverse versioni del mito al potere dell'acqua di una fonte (Serv. *ad Verg. G. III, 268*); agli effetti di un'erba ingerita (EM 685, 40; Sch. Eur. Or. 318;); oppure al divieto imposto agli animali di accoppiarsi (Verg. G. III, 266-268; Serv. *ad Verg. G. III, 268*). Vd. *infra*.

³¹ Probus *ad Verg. G. III, 255*: *Potnia urbs est Boeotiae, ubi Glaucus, Sisyphi filius et Meropes, ut Asclepiades in Tragodumen<o>n lib. I ait, habuit equas quas assueverat humana carne alere, quo cupidius in hostem irruerent et perniciosius. Ipsum autem, quum alimenta defecissent, devoraverunt in ludis funebribus Peliae. Quidam autem has equas Diomedis fuisse, quas Hercules ad Eurysthea perduxerit, et ab Eurystheo et Sisypho distractas, eumque filio suo dedisse. Potnie è una città della Beozia dove Glauco, figlio di Sisifo e Merope, come Asclepiade dice nel I libro dei Tragodoumena, allevò alcune cavalle che aveva abituato a nutrirsi di carne umana, affinché si avventassero contro il nemico con maggiore desiderio e slancio. Divorarono poi lo stesso Glauco, quando venne a mancare il nutrimento, durante i giochi funebri in onore di Pelia. Alcuni invece ritengono che queste fossero le stesse cavalle di Diomede, da Eracle portate ad Euristeo, e sottratte a Euristeo da Sisifo, che le donò a suo figlio.*

primo libro dei Tragodoumena (FGrHist 12 F 1): allo scopo di aumentarne l'aggressività e quindi l'impeto, Glauco nutrì le cavalle che allevava a Potnie con carne umana, ma durante i giochi funebri in onore di Pelia³², venendo a mancare agli animali il sostentamento, fu sbranato egli stesso³³.

Dietro Asclepiade deve essere rintracciata la materia tragica narrata da Eschilo nel *Glaucus Potnieus* (rappresentato nel 472 assieme ai Persiani), unica tragedia che conosciamo dedicata interamente a questo

³² La partecipazione di Glauco ai giochi organizzati da Acasto è attestata anche da Paus. VI, 20, 19; Hyg. *Fab.* 250; *Sch. Eur. Or.* 318; vd. anche *Serv. ad Verg. G.* III, 268 che menziona la partecipazione dell'eroe ai giochi ma non specifica quali.

³³ Da Probo sappiamo che *quidam autem* ritenevano che Glauco corinzio possedesse le cavalle che una volta erano state di Diomede tracio (vd. n. 69). Tra questi altri probabilmente deve essere enumerato Sofocle, con il *Sisifo*. Una tragedia frammentaria della cui trama non si sa quasi nulla tranne che essa dovesse narrare delle avventure dell'eroe e della sua pena nell'Ade e che uno dei protagonisti fosse Heracles. L'unica tradizione che collega i due personaggi è proprio quella narrata da Probo e secondo la quale Sisifo avrebbe rubato le Cavalle di Euristeo, a lui donate da Eracle, che le aveva sottratte a Diomede tracio. Non vi sono elementi che indichino che l'episodio fosse già in Eschilo - o narrato o come antefatto dell'evento - tuttavia in questa variante Glauco possiederebbe delle cavalle allevate in Tracia, quindi in una zona che, quantunque situata su "continente Europeo", non è però Ellade, ma anzi, al tempo di Serse (e della battaglia di Platea) era sotto il controllo della Persia. Ricordiamo che il Glauco fu rappresentato, quasi sicuramente, assieme ai Persiani, la cui ambientazione era a Susa, e al Fineo. Dal *Prometeo* (726) sappiamo che Eschilo collocava la dimora di Fineo nel territorio delle Amazzoni ovvero in Asia minore: la provenienza tracia degli animali ben sia accorderebbe al contenuto della tragedia e dell'intera trilogia, inserendo anche in questo caso un elemento non greco nel dramma, ma che rimanda a territori sotto influenza persiana o comunque vicini alla Persia.

personaggio. La trama del dramma³⁴, quale si può ricostruire dai frammenti superstiti, sembra coerente con la versione di Asclepiade tramandata da Probo. Uno dei frammenti conservatisi descrive proprio la morte dell'eroe, probabilmente enunciata da un messo (TrGF III FF 38-39): ἐφ' ἄρματος γὰρ ἄρμα, καὶ νεκρῶι νεκρὸς / ἵπποι τ' ἐφ' ἵπποις ἦσαν ἐμπεφυρμένοι.

E' evidente che l'incidente abbia coinvolto più di un veicolo e la morte sia avvenuta durante una competizione, forse a Iolco, come vuole Asclepiade. Questa tipologia di incidente, con il coinvolgimento di molteplici veicoli, è identico al modello seguito anche da Sofocle nell'Elettra (vv. 680-763) per l'incidente di Oreste³⁵.

L'ambientazione del dramma è cosa molto discussa. Alcuni frammenti (FF 36-37) sono relativi ai preparativi per la partenza di Glauco (probabilmente per i giochi) e al discorso di una figura femminile (F 36b), probabilmente la moglie di Glauco, che racconta un sogno profetico circa l'infausta sorte che avvolgerà l'eroe. Si è conservata anche quella che sembra essere la risposta di Glauco (F 37) alla moglie, che cerca di dissuaderlo dalla partecipazione ai giochi. Unico scenario plausibile per questi versi è la dimora dell'eroe, senza però essere obbligati a credere che l'ambientazione del dramma sia

³⁴ Cf. Jacoby *comm. ad loc.* Per un approfondimento sulle questioni relative al dramma e alla trilogia vd. Deichgräber 1974; Flintoff 1992; Moreau 1993, 129-131; Sommerstein 2010, 4-20.

³⁵ Sommerstein 2010, 16.

Corinto, come vuole Moreau (1993). Non si può ignorare, come sottolinea Sommerstein (2010), che tanto Asclepiade (attraverso Probo) quanto Servio dicono esplicitamente che Glauco “viveva” a Potnie (Serv. ad Verg. G. 3, 268: Potnia civitas est, de qua fuit Glaucus) o che li “allevava le cavalle” (Probus ad Verg. G. III, 255: Potnia urbs est Boeotiae, ubi Glaucus... habuit equas), il che fa pensare che l’eroe a Potnie avesse una residenza. Inoltre, immaginando Corinto come scena del dramma, Potnie, luogo dove non si svolgono le corse, assumerebbe un ruolo davvero limitato e di secondo piano, costituendo una mera tappa di passaggio (da Corinto a Iolco), cosa che difficilmente giustificerebbe la stretta associazione tra Glauco ed il sobborgo tebano, espressa per altro direttamente dal titolo assegnato all’opera: Glaucus Potnieus. L’ipotesi più plausibile è che fosse effettivamente Potnie il luogo in cui si contestualizzava il dramma.

1. Glauco in Beozia a Onchesto

Il racconto di Asclepiade/Eschilo è la prima fonte a testimoniare un qualsivoglia legame tra l’eroe corinzio e la cittadina beota di Potnie. E’ bene però premettere che il collegamento, tra il figlio di Sisifo e la storia beotica, è presente in una tradizione più antica di Eschilo,

riconducibile ad Epimenide e al VII secolo. Uno degli scoli all'VIII Peana di Pindaro (POxy 46.2442), a proposito delle varianti sulla morte di Climeno, re di Orcomeno, ricorda che secondo Epimenide Climeno morì ad Onchesto in una corsa di carri a causa di Glauco (Epim. fr. 55 Bernabé). Collegata a questa tradizione è la notizia dell'Etymologicum Magnum (54, 48) per cui Glauco, espressamente indicato come il figlio di Sisifo, avrebbe preso parte ai Giochi Olimpici, in occasione dei quali fu vinto nella corsa dei carri da Azeo, figlio minore di Climeno di Orcomeno e fratello di Ergino. Azeo mandò in pezzi il carro di Glauco, figlio di Sisifo, e per celebrare l'episodio scelse di chiamare suo figlio Actor.

La tradizione, come si è altrove dimostrato, può essere contestualizzata all'interno degli scontri che oppongono gli Elei e i loro alleati ai Pisati e gli Argivi, per il controllo di Olimpia, e inserirsi in quel complesso di tradizioni filo-argive e filo-pisati, care ad Epimenide. Se seguiamo la genealogia di Epimenide (FGrHist 457 F 12 = 15 Fowler = 59 Bernabé), ripresa e completata da Pausania (IX, 37, 1), Climeno, re di Orcomeno in Beozia, ucciso da Glauco, è figlio di Presbon, che a sua volta è figlio di Frisso e fratello di Argo. Si stabilisce quindi uno stretto rapporto parentale tra la stirpe dei re di Orcomeno e l'eroe eponimo Argo; un punto di incontro tra le tradizioni orcomene e quelle argive era certo la comune ostilità a Tebe (eroi argivi

erano i Sette che assediaron Tebe). Si aggiunga a ciò che Eumelo (fr. 7 Bernabé = Cor. fr. 8 Davies = fr. 25 West), poeta corinzio, faceva discendere da Glauco, e dalla sua unione con Panteidyia, Leda, la moglie di Tindaro. Glauco infatti recatosi a Sparta per recuperare i cavalli smarriti, si sarebbe unito a Panteidyia e da questa unione sarebbe nata Leda. Se dunque Epimenide istituisce un vincolo di sangue tra Argo ed Orcomeno, Eumelo, attraverso la filiazione di Leda da Glauco, quantunque naturale e non legittima, permette, invece, ai Sisifidi di rivendicare un legame di sangue con i sovrani di Sparta. Una situazione che rispecchia il ruolo avuto da Corinto in appoggio a Sparta e contro Argo, in occasione della seconda Guerra messenica e per il perdurare degli scontri in Elide. I legami con la zona peloponnesiaca divengono più evidenti nel racconto dell'EM, che alla tradizione di Epimenide fa capo, in cui la morte di Climeno è vendicata da Azeo, il figlio minore del re orcomeno, in occasione dei giochi Olimpici. Il lemma non denuncia espressamente la morte di Glauco, ma tutto induce a pensare che l'eroe non sia sopravvissuto alla distruzione del carro. Il lessico sarebbe quindi veicolo di una tradizione indipendente da quella seguita da Asclepiade/Eschlio (e da Pausania), per la quale la morte di Glauco sarebbe avvenuta a Iolco in Tessaglia, e che pone invece l'episodio in Elide.

Queste argomentazioni sono state ampiamente discusse in altra sede, per il momento ci interessa sottolineare la presenza di Glauco, figlio di Sisifo, ad Onchesto, nell'area beotica non distante da Potnie (circa 15 Km separano Tebe ed Onchesto), in una tradizione arcaica riconducibile ad Epimenide e al VII secolo. E certo Potnie, posta sulla via che da Tebe porta a Platea e a Delfi, poteva costituire già in epoca arcaica uno dei punti di passaggio per un eroe che da Corinto si recasse ad Onchesto o a Iolco³⁶.

2. Il contesto culturale e mitico di Potnie

2.1 Demetra e Core

Di questa antica presenza di Glauco ad Onchesto, nonché della sua partecipazione ad una corsa nella quale il re di Orcomeno avrebbe perso la vita, non vi è traccia se non nella breve notizia dello scolio pindarico (Epim. fr. 55 Bernabé), mentre sembra più forte, almeno nella ricezione delle fonti successive, il legame che unisce Glauco di Corinto al sito di Potnie. Utile, allo scopo di ricostruire la funzione della presenza di Glauco nel sobborgo tebano, si dimostra la ricostruzione del complesso

³⁶ Su questo punto si tornerà più avanti.

cultuale e mitico di Potnie. Punto di partenza è certo la testimonianza di Pausania, la più estesa e dettagliata in nostro possesso. La modalità con cui il Periegeta esegue la descrizione (9, 8) dà ampio spazio all'ipotesi che egli abbia visitato le rovine del luogo e appreso direttamente dagli abitanti della zona le tradizioni ad esso relative (δεικνύω).

La prima informazione riguarda la presenza nella zona di Potnie di un bosco sacro alle due Dee; la cittadina al tempo del Periegeta è ormai decaduta (9, 8,1) ma ne sono visibili le rovine fra le quali i resti di un bosco sacro a Demetra e Kore. Segue un'informazione ritualistica sul luogo, che riguarda la pratica di gettare nei megara dei porcellini appena nati: la credenza del luogo voleva che questi ricomparissero poi a Dodona.

La centralità del culto di Demetra e Kore a Potnie è manifesta dal nome stesso della città, Potnie, sito ad esse consacrato, ma in area beotica il culto delle due Dee è strettamente legato a quello dei Cabiri. L'associazione tra Demetra e i Cabiri ha un riscontro cultuale nella Demetra Kabiria venerata non lontano da Tebe. Sempre Pausania ci dice che a circa venticinque stadi di distanza dalla porta Neiste, c'è un altro bosco sacro a Demetra Kabiria e Kore, dove possono entrare solo gli iniziati. Il luogo dista circa sette stadi dal santuario del Kabirion, sulla via che da Tebe porta ad Onchesto (IX, 25,5). Non siamo informati sulle pratiche rituali legate a questo culto, coerentemente con

il suo carattere misterico, ma ne conosciamo l'aition: il luogo era abitato in origine dai Cabiri a cui Demetra affidò qualcosa da custodire, gli stessi misteri sarebbero un dono della dea ai Kabiri. Quando i Cabiri furono cacciati da Tebe dagli Argivi, al tempo degli Epigoni, i riti cessarono per un certo periodo. In seguito Pelarge, figlia di Potnieus, e suo marito Isthmiades istituirono nuovamente il culto, ma lo trasferirono nel posto chiamato "Alessiario". Telonda e quanti restavano dei Cabiri ritornarono poi nella loro terra dove, per ordine dell'oracolo di Dodona, istituirono il culto di Pelarge a cui doveva essere sacrificata una vittima pregna (25,6-9). Il sacrificio di una vittima gravida è un tipo di offerta di solito destinata a Demetra, si istituisce così quasi un doppio Pelarge-Demetra, destinatarie dello stesso tipo di offerta³⁷. La leggenda di Pelarge per quanto antica, così come è presentata da Pausania, può essere letta in chiave di una propaganda tebana del culto, che miri a legare la sorte dei Cabiri a quella dei Tebani cacciati dagli Epigoni. Tradizione quindi che potrebbe risalire al VI-V secolo, periodo in cui si registra la massima influenza di Tebe sul Kabirion. La presenza di Dodona in questa tradizione riporta in effetti a Tebe la quale periodicamente inviava, a seguito di un responso oracolare, tripodophoria a Dodona³⁸. Per quanto antica possa essere in origine la

³⁷ Breglia 1986a, 225-226; Georgoudi 1994; Bremmer 2005.

³⁸ Cf. Breglia 1986a, 225-227.

tradizione, se Tebe nel VI-V secolo la ha riutilizzata allo scopo di rimarcare la sua influenza sul santuario, si deve prestare attenzione al fatto che Pelarge, a cui l'oracolo dodoneo ordina di sacrificare una vittima gravida, è figlia di Potnieus, che rimanda inesorabilmente alla vicina Potnie³⁹ (e alla Demetra ivi venerata), e sposa di Isthmiades, che rimanda invece all'Istmo di Corinto. Dunque è anche attraverso il culto demetriaco di Potnie che Tebe nel VI-V sec. rivendica la priorità sui culti dei Cabiri e di Demetra Kabiria, periodo che coincide anche con quella fase in cui gli abitanti di Potnie sono coinvolti nel sinecismo tebano⁴⁰. Attraverso la figura di Potnieus trova conferma anche il legame Potnie-Dodona, attestato dalla prassi locale di gettare porcellini e recuperarli proprio nel santuario dodoneo. La pratica rinvia sia ai legami di Tebe con l'oracolo (tradizione difficile da datare vista l'antichità e la complessità dei rapporti tra Tebe ed il santuario epirotico), sia alla celebrazione delle Tesmoforie, feste in onore di Demetra celebrate non solo ad Atene ma anche a Tebe.

Un verso (v. 318) dell'Oreste di Euripide ricorda le Erinni chiamandole Πορνιάδες θεαί⁴¹, sia lo scolio al verso che la voce dell'Etymologicum Magnum associano l'epiteto a Potnie in Beozia e alle particolari proprietà dell'erba del luogo che se ingerita causerebbe

³⁹ Vd. Kerényi 1990 [1936], 49-50.

⁴⁰ Cf. *Hell.Ox.*XXII, 3; Buck 1979, 30, 173; Hansen 1996, 74; Moggi-Osanna 2010, 258-260.

⁴¹ Cf. *sch. ad locum*, Wust, *RE* Suppl. VIII s.v. *Erinys*.

la pazzia⁴². Le Πορνιάδες θεαί ci conducono ad un altro degli aspetti di Demetra, venerata in area beotica e arcade con l'epiteto Erinys. La dea è così qualificata da Licofrone (153) nell'Alexandra: Ἐρκυνν' Ἐρινὺς Θουρία Ξιφηφόρος. L'epiclesi è contenuta nella profezia di Cassandra ad Elena e riferita alla dea nell'atto di mangiare le carni di Pelope. L'appellativo è ricondotto dagli scoli all'area beotica e spiegato attraverso le vicende di Demetra che adirata si trasforma in cavalla per sfuggire a Poseidone, mentre è impegnata nella ricerca della figlia Persefone. Uno scolio omerico (Il. XXIII, 347) conosce una tradizione diversa in cui compare Erinys separata da Demetra, che a lei sarà poi assimilata, e localizza le vicende di Erinys e Poseidon al Tilphussaion di Aliarto, da questa unione venne la nascita del cavallo Areion, donato al re di Aliarto da Poseidon, che a sua volta lo darà ad Adrasto⁴³. Il Tilphussaion di Aliarto dove è localizzato il culto di Demetra Eryns in Beozia si trova in territorio orcomeno, lo dimostra la stessa genealogia di Aliarto fornita da Pausania (IX, 4,37), dove Aliarto è il figlio

⁴² Vd. *infra*.

⁴³ Sulla Demetra Erinys venerata a Telfussa in Arcadia le informazioni più dettagliate sono, di nuovo, quelle di Pausania, qui la dea aveva un celebre santuario con due statue di legno che rappresentavano l'una Demetra Erinys, l'altra Demetra Lusia (Paus. VIII, 25,5). La Demetra Erynis venerata in Beozia e quella arcade vanno sostanzialmente identificate, quantunque resti aperto il problema su quale dei due culti sia il più antico. La versione localizzata in area beotica, che conosce una Erynus-cavalla, separata da Demetra, la quale unitasi a Poseidone genera un cavallo, sembra conservare maggiori tratti di arcaicità, vd. Breglia 1986a, 219; Breglia 1986b, 110ss.

adottivo di Atamante e quindi avo di Eteocle, che di Aliarto fu il primo re⁴⁴. Ma è stato dimostrato anche che, in un momento successivo a questa influenza orcomena, esso fu occupato dai Tebani⁴⁵. Le Ποτνιαίδες θεαί, identificabili con le Erinni, sono certo in correlazione non solo con il culto di Demetra a Potnie, ma anche con la Demetra Eryns venerata nel Tilphussaion: non distante dal Tilfussaion (IX, 33,1) vi era infatti il santuario delle dee chiamate Prassidikai, divinità molto simili alle Erinni e nella tradizione orfica Prassidike diviene un'epiclesi di Persefone (Hymn. Orph. XXIX, 5)

Nella Demetra beota venerata accanto a Persefone è implicito – nelle vicende mitiche stesse - un legame con Poseidon, cosa che ha un riscontro nella localizzazione ad Onchesto⁴⁶, del santuario di Poseidone Hippios⁴⁷ (dove nel VII secolo troviamo nella tradizione di Epimenide Glauco di Corinto). Mentre il legame Potnieus-Pelarge-Isthmiade, su cui di nuovo poniamo l'attenzione, esplicita anche un collegamento tra il culto delle due Dee di Potnie e la zona dell'Istmo, dove è venerato un Poseidon molto vicino alla divinità di Onchesto. A Poseidon Isthmio è consacrato l'ippodromo istmico dove, come sappiamo da Pausania (VI, 20), era venerato anche Glauco, figlio di Sisifo, come Taraxippo,

⁴⁴ Cf. Breglia 1986b, 116.

⁴⁵ Cf. Guillon 1943 II, 103 n. 5; Guillon 1963, 90-99ss.; Fontenrose 1969a; Breglia 1986b, 120-121; Antonelli 1994, 26; Sordi 2002, 272-273.

⁴⁶ *H. Hom. Ap.* 229-238.

⁴⁷ Dietrich 1962, 133-134; Pirenne-Delforge 2009, 50-51; Mastrocinque 2009, 348-350.

ovvero spettro che spaventa i cavalli. La dipendenza dei culti taraxippici da Poseidon è manifesta dalla convinzione personale del Periegeta che in realtà Taraxippo sia un semplice epiteto di Poseidon⁴⁸.

2.2 Dioniso Aigobolos

L'altra divinità venerata a Potnie è Dioniso con l'appellativo Aigobolos⁴⁹. Il culto di questa divinità si lega ad una vicenda mitica connessa all'espiazione di una colpa da parte dei cittadini di Potnie, che inebriati dal vino avrebbero ucciso il sacerdote del dio, e questi per vendicarsi avrebbe afflitto la zona con una pestilenza. L'oracolo di Delfi decretò che per porre termine all'epidemia i cittadini di Potnie avrebbero dovuto sacrificare un giovinetto a Dioniso. Pausania ricorda che tale rituale si modificò nel tempo nel sacrificio di una capra. Nel luogo è poi presente una fonte che si dice abbia il potere di far impazzire le cavalle che si abbeverano (8,2).

Il Dioniso venerato a Potnie si ricollega al lato oscuro di questa divinità, il cui carattere violento trova svariate attestazioni nella sua

⁴⁸ Vd. Nafissi-Saladino-Maddoli 1999, 349.

⁴⁹ Cf. Schachter 1986; Hoffmann 1997, 101 ss.

duplicità di vittima sacrificale e sacrificatore, divoratore e preda al tempo stesso. Altrove epiteto del dio è Omadios, appunto mangiatore di carne cruda⁵⁰, gli stessi rituali dionisiaci prevedevano proprio lo squartamento di una vittima con il successivo cibarsi delle sue carni crude. La pratica serviva da strumento per ricongiungersi al dio, rappresentato nel momento rituale dall'animale che è sua incarnazione e con le cui carni si rinnova il pasto originale dei Titani⁵¹. La carne cruda rimanda immediatamente a Dionisio, ma non si deve dimenticare che Demetra è sempre la divinità che regola la crescita dei generi alimentari primari, nonché nel ciclo della vita.

Se facciamo attenzione alla particolare variante mitica utilizzata da Asclepiade/Eschilo, l'omofagia che Glauco impone alle cavalle, a Potnie, nel luogo in cui è venerato Dioniso Agiobolos, risuona proprio come una profanazione dei rituali dionisiaci⁵².

⁵⁰ Cf. Kerény 2002, 224ss; Pontiggia 2006, 88ss.

⁵¹ Gentili 2003, 131ss.

⁵² Attraverso l'antropofagia imposta agli animali, poi, Eschilo avrebbe potuto anche alludere ad un evento storico accaduto durante le guerre persiane. Erodoto (III, 25,3-7) ricorda che quando Cambise compì la spedizione in Etiopia, giunto a Tebe d'Egitto, inviò cinquantamila uomini con l'ordine di distruggere l'oracolo di Zeus e ridurre in schiavitù gli Ammoni, mentre lui con la restante parte dell'esercito marciava contro l'Etiopia. Prima che i soldati avessero compiuto un quinto del cammino avevano già terminato le vettovaglie, e mangiato per la fame anche le bestie da soma, ma Cambise volle proseguire. Gli uomini allora finché poterono si nutrono con le erbe, ma giunti nel deserto di sabbia, venendo a mancare ogni forma di nutrimento, iniziarono a tirare a sorte un uomo su dieci e lo mangiavano. Cambise informato degli episodi di antropofagia, temendo che i soldati si mangiassero a vicenda, ordinò finalmente la ritirata.

Della storia di Glauco a Potnie conosciamo però, mettendo da parte Asclepiade e Virgilio (G. III, 268), due versioni “alternative” che vogliono l’una che le cavalle dell’eroe si siano abbeverate presso la fonte magica, l’altra che invece esse abbiano brucato una qualche erba magica nello stesso luogo.

La presenza di una fonte magica a Potnie, da Pausania collocata nei pressi del santuario di Dioniso, è conosciuta anche da Strabone (Strabo IX, 2,24) ed Eliano (Ael. N.H XV, 25). L’Amaseno identifica la sorgente con Dirce, e menziona Glauco, che considera morto però a Potnie, subito dopo la descrizione della fonte, stabilendo tra i due un collegamento solo topografico⁵³: la fonte è legata alle leggende che riguardano Dirce e quindi Lico, Antiope e i gemelli Anfione e Zeto. Dal punto di vista culturale la presenza della sorgente magica rinvia anche a riti di carattere iniziatico, connessi al vicino culto demetraico⁵⁴.

In Eliano l’esposizione è preceduta dalla descrizione delle particolari qualità dell’acqua del fiume Cassinito che, scorrendo per tutta la Tracia, formava uno stagno vicino alla regia del re Diomede, le

L’episodio, visto il proverbiale esempio di barbarie mostrato dai Persiani, doveva essere noto in Grecia non solo ad Erodoto e acquisirebbe un valore particolare se le cavalle fossero effettivamente gli animali di Euristeo, provenienti dalla Tracia, zona sotto il controllo della Persia.

⁵³ ἔστι δὲ καὶ ἡ Δίρκη κρήνη καὶ Πότνια, ἐφ’ ὧν μυθεύεται τὰ περὶ τὸν Ποτνιέα Γλαῦκον τὸν διασπασθέντα ὑπὸ τῶν Ποτνιαδῶν ἵππων τῆς πόλεως πλησίον.

⁵⁴ Vd. Moggi-Osanna, *ad loc.*

cavalle di quest'ultimo bevvero secondo Eliano proprio da questa fonte che causò loro la pazzia, in preda alla quale dilaniarono il padrone. Proprietà analoghe, prosegue Eliano, possiede una fonte che si trova a Potnie, vicino Tebe, anche qui i cavalli che bevono impazziscono. Il collegamento con Glauco, se anche sottinteso, è esplicitamente taciuto sia da Eliano che da Pausania. Proseguendo l'analisi della testimonianza del Periegeta si potranno cogliere ulteriori indizi utili a spiegare questa omissione.

2.3 Anfiarao

La descrizione prosegue con la notizia che sulla strada che da Potnie porta a Tebe la prima cosa che si osserva è un recinto con delle colonne, che circonda il punto in cui si crede che la terra inghiottì Anfiarao. Su queste colonne, si racconta che gli uccelli non si posino e che nessun animale, domestico o selvatico, si nutra dell'erba che vi cresce (8,3).

Il Geografo sembra aver visitato le rovine dell'oracolo di Anfiarao, situato vicino Tebe, di cui ci parla Erodoto. Seguendo Erodoto (I, 46,2) nel santuario tebano di Anfiarao si trovava un oracolo che Creso interpellò assieme a quello di Delfi e Dodona. L'accostamento

dell'oracolo a quello di Delfi e Dodona testimonia l'importanza del culto nella metà del VI secolo, culto che appare ancora attivo nel 480 (VIII, 134) al tempo di Mardonio⁵⁵. La decadenza del santuario dovrebbe risalire alla metà del V secolo, dato che ai tempi di Erodoto i doni che Creso aveva inviato al santuario erano ormai conservati nel tempio di Apollo Ismenio (I, 52). La localizzazione dell'oracolo di cui parla Erodoto è stata spesso discussa, ma il radicamento del culto di Anfiarao a Tebe è testimoniato da una tradizione molto antica che risale già ad Omero (Od. XV, 247) e che ha tra i suoi più autorevoli testimoni Pindaro (Nem. X, 8-9), che dalla zona proviene⁵⁶. Nonostante alcuni studiosi⁵⁷ abbiano provato ad identificare il santuario di cui parla Erodoto con l'Anfiareo di Oropo, le parole dello storico nell'ottavo libro⁵⁸, a proposito delle consuetudini ritualistiche dell'oracolo, lascia

⁵⁵ Anche Plutarco racconta la consultazione dell'oracolo di Anfiarao da parte di Mardonio: *Vita di Arist.*, XIX, 1-2; *De Def. Or.* 412 a.

⁵⁶ Vd. anche Hdt. I, 46,2; Strabo IX, 2,10; Plin. *N.H.* XVI, 44,87; Paus. IX, 8,3; Hyg. *Fab.* 73.

⁵⁷ Wilamowitz-Moellendorff 1886; Shachter 1981-1984.

⁵⁸ VIII, 134: Οὗτος ὁ Μῦς ἔς τε Λεβάδειαν φαίνεται ἀπικόμενος καὶ μισθῶ πείσας τῶν ἐπιχωρίων ἄνδρα καταβῆναι παρὰ Τροφόνιον, καὶ ἐς Ἄβας τὰς Φωκέων ἀπικόμενος ἐπὶ τὸ χρηστήριον. Καὶ δὴ καὶ ἐς Θήβας πρῶτα ὡς ἀπίκετο, τοῦτο μὲν τῷ Ἰσμηνίῳ Ἀπόλλωνι ἐχρήσατο (ἔστι δὲ κατὰ περ ἐν Ὀλυμπίῃ ἐμπύροισι αὐτόθι χρηστηριάζεσθαι), τοῦτο δὲ ξεινόν τινα καὶ οὐ Θηβαῖον χρήμασι πείσας κατεκοίμησε ἐς Ἀμφιάρεω. Θηβαίων δὲ οὐδενὶ ἔξεστι μαντεύεσθαι αὐτόθι διὰ τόδε· ἐκέλευσέ σφεας ὁ Ἀμφιάρεως διὰ χρηστηρίων ποιεύμενος ὁκότερα βούλονται ἐλέσθαι τούτων, ἑωυτῶ ἢ ἅτε μάντι χρᾶσθαι ἢ ἅτε συμμάχῳ, τοῦ ἐτέρου ἀπεχομένους· οἱ δὲ σύμμαχόν μιν εἴλοντο εἶναι· διὰ τοῦτο μὲν οὐκ ἔξεστι Θηβαίων οὐδενὶ αὐτόθι ἐγκατακοιμηθῆναι. Τότε δὲ θῶμά μοι μέγιστον γενέσθαι λέγεται ὑπὸ Θηβαίων.

spazio solo all'ipotesi che egli localizzasse il culto nei pressi di Tebe, visto che il divieto di consultazione riguarda proprio ed esclusivamente i Tebani⁵⁹. Le campagne di scavo condotte dal Leonardos (1884-1887) presso il santuario di Anfiarao ad Oropo non hanno portato alla luce reperti anteriori al V secolo, dato confermato dai più recenti scavi di Petrakos del 1968. La lettura dei dati archeologici e delle fonti letterarie è complessa. Sineux⁶⁰ crede il culto di Anfiarao, originario dell'area tebana, sviluppatosi ad Oropo nella seconda metà del V secolo, periodo a cui risalgono i tentativi di rivendicazione tebana del territorio⁶¹. Testimone di questo trasferimento del culto di Anfiarao da Tebe ad Oropo potrebbe essere: da un lato Strabone (IX, 2,10) secondo il quale l'oracolo di Anfiarao a Tebe sarebbe stato ubicato in una località chiamata Cnopia, vicino l'Ismenio e in seguito trasferito nell'Anfiareo di Oropo; dall'altro Erodoto che testimonia la decadenza del santuario tebano proprio in questo periodo. Altrettanto suggestiva è però la lettura di Hubbard che interpreta i dati in modo diverso, individuando tra i due santuari, più che un rapporto di continuità (che

⁵⁹ Cf. Bearzot 1987, 81-90; Hubbard 1992, 103-104; Asheri 2007, 110; Terranova 2008, 159-192.

⁶⁰ Sineux 2007, 79-80.

⁶¹ Stessa ipotesi in Baerzot 1987, 81-90, che riprende a sua volta un'ipotesi di Frazer 1898, pp. 463 ss. La studiosa fissa la data dello sviluppo del culto ad Oropo tra il 424 e il 414, il termine *post quem* è il 414 è, data della messa in scena dell'*Anfiarao* di Aristofane, in cui l'eroe è rappresentato con le specifiche del culto oropio. Così anche Terranova 2008, part. 180-181.

implica il trasferimento del culto da Tebe a Oropo), un rapporto di antica rivalità. In quest'ottica la testimonianza di Strabone è probabilmente una tradizione frutto della propaganda tebana del periodo della supremazia⁶².

Quel che qui interessa è che in ogni caso i dati archeologici non forniscano elementi probanti che smentiscano le parole di Erodoto e dunque che mettano in crisi l'attività dell'oracolo di Anfiarao a Tebe nel VI, ancora attivo al tempo di Mardonio. La testimonianza di Strabone poi, complicata sul piano cronologico, lo è ugualmente su quello geografico, ma può essere integrata con lo scolio a Nic. Ther. 887-888, che identifica nel termine «Cnopo» un vocabolo usato per designare sia l'Ismeno, sia le zone circostanti l'Ismeno. L'Ismeno è proprio il fiume che scorre tra Tebe e Platea dunque è plausibile che Strabone, Pausania ed Erodoto diano la stessa localizzazione dell'oracolo di Anfiarao, situato nei dintorni di Potnie. Pausania che di questo santuario vede solo le rovine, conosce però una tradizione la cui origine va fatta risalire almeno alla metà del V, visto che difficilmente le leggende sul sito sarebbero potute nascere dopo la decadenza dell'oracolo. Leggende secondo cui l'erba del luogo avrebbe proprietà "infernali", quella stessa erba che in alcune varianti avrebbero brucato le cavalle di Glauco.

⁶² Cf. Hubbard 1992, part. 106.

Legami tra il culto di Anfiarao e quello di Glauco possono essere colti, forse, non solo a livello mitico, ma anche a livello cultuale. Presso l'Anfiareo di Oropo è stato rinvenuto il basamento di una statua di IV a.C. con l'iscrizione ΓΛΑΥΚΟΣ. La vicinanza tra il culto tebano di Anfiarao e Potnie farebbe pensare che il personaggio raffigurato sia proprio Glauco di Corinto e che l'associazione cultuale tra Glauco ed Anfiarao, nata in ambito tebano sia stata recuperata dal santuario oropio. Nella tomba Francois (VI) Anfiarao è rappresentato nell'Ade insieme al padre di Glauco, Sisifo, con cui condivide un simile destino. Se il basamento ritrovato ad Oropo appartiene alla statua del figlio di Sisifo, probabilmente una qualche forma di culto (almeno a partire dal IV secolo) esisteva in Beozia, associato all'Anfiareo, e subordinato a quello dell'eroe argivo.

2.4 Il silenzio di Pausania e le varianti locali

Per Pausania quindi le proprietà infernali dell'erba sono dovute al fatto che in quel punto la terra si aprì per inghiottire Anfiarao. Gli effetti dell'erba di Potnie sono ricordati anche da Plinio (XXV, 94): nella Storia Naturale il soggetto è il confine di Diomede, vicino Abdera, chiamato così perché le cavalle che pascolano nel luogo impazziscono,

cosa che, Plinio ricorda, accade analoga nei dintorni di Potnia. Anche in questo caso qualsiasi collegamento con Glauco è taciuto.

Si presti attenzione al fatto che il Periegeta, il meglio istruito sul sito, pur conoscendo a Potnie sia la fonte magica, di cui parlano Strabone ed Eliano, sia le singolari proprietà dell'erba, taccia nella sezione beotica qualsiasi menzione del figlio di Sisifo. L'eroe trova invece un breve richiamo nella parte dell'opera dedicata alla Corinzia (II, 4, 3) e in quella che ha per soggetto l'Elide (VI, 20), in cui si ricorda il culto di Glauco come Taraxippo dell'Istmo di Corinto. Di Glauco Pausania conosce quindi un culto sull'Istmo, legato alla sua morte a Iolco (VI, 20), e conosce la genealogia dell'eroe dall'epitome dell'opera di Eumelo, conosce insomma l'eroe principalmente attraverso tradizioni corinzie o in qualche modo riconducibili a quell'area, in cui probabilmente Potnie, se esisteva, aveva un ruolo parziale e che esaltavano invece il legame con la madrepatria. E' evidente che Pausania interpreti Glauco come un eroe Corinzio e che per lui non esista un Glauco di Potnie, quanto un Glauco di Corinto.

Il silenzio delle fonti, e soprattutto del Periegeta, ha tutti i caratteri di essere un'omissione volontaria e rende evidente come le credenze, sulle proprietà dell'erba e dell'acqua della sorgente di Potnie, fossero legate a tradizioni autoctone e a culti meglio radicati sul territorio di

quello di Glauco, quali Dirce (che riporta a i gemelli fondatori di Tebe) o Anfiarao.

Facciamo adesso attenzione a quanto ci dice Servio. Si è detto di come tanto Asclepiade quanto Servio dimostrino di credere che Glauco avesse a Potnia una qualche dimora. Servio (ad Verg. G. III, 268), però, dopo aver enunciato come variante valida quella che vedeva l'eroe, aver attirato su di sé l'ira di Venere impedendo agli animali di accoppiarsi, rammenta che secondo altri (et aliter) Glauco, mentre si recava ad un generica corsa dei carri (cum ad gymnicum certamen quadrigam duceret), giunse a Potnie (adplicuit ad vicum Boeotiae Potnias) e lì ignaro di tutto fece abbeverare le sue cavalle ad una fonte. Per effetto di quell'acqua gli animali impazzirono e lo divorarono durante la gara (et equas potum ad fontem sacrum per ignorantiam duxit, unde qui bibissent in furorem agi solebant. itaque illum equae, furore ex-agitatae, in ipso certamine curru effudisse ac morsibus laniasse dicuntur).

Servio dimostra, quindi, di conoscere due varianti: una per la quale Glauco aveva a Potnie una qualche dimora (Potnia civitas est, de qua fuit Glaucus), e nella quale impediva alle cavalle di accoppiarsi o le alimentava con carne umana, e un'altra in cui Potnie era solo un luogo di passaggio, in cui l'eroe si sarebbe fermato a nutrire o abbeverare le sue cavalle, mentre si recava ad una qualche competizione. Da Servio

non è mai precisato quale sia questa corsa, se quella di Iolco o quella di Onchesto, ma deve tenersi presente che la distanza da Iolco a Tebe (almeno due giorni di viaggio) è davvero troppa perché Glauco possa aver gestito senza problemi le “cavalle pazze”, rispetto ad una tappa più breve quale Onchesto (qualche ora). Ed in effetti, la genesi delle tradizioni, che imputano la causa della pazzia delle cavalle di Glauco all’ingerimento di un’acqua o di un’erba nei dintorni di Potnie, sia adatta meglio all’idea di Potnie quale tappa di passaggio, in direzione di un luogo piuttosto vicino, e ad un Glauco viaggiatore ignaro delle proprietà del luogo. Tali tradizioni, nate proprio a partire dalla localizzazione l’eroe nella zona di Onchesto (Epim. fr. 55 Bernabé), possono essere interpretate come rielaborazioni locali del mito – delle quali alcune volevano l’eroe morto a Potnie stessa, altre in una competizione di corsa -, in cui sono compenetrati elementi legati al sostrato beota e in particolare tebano (come le proprietà magiche della fonte e dell’erba di Potnie). Esse devono aver costituito poi, a loro volta, la base per il rimodellamento tragico (e per la tradizione seguita da Virgilio) e in generale per le tradizioni che facevano di Potnie la dimora del figlio di Sisifo; rappresentano quindi uno stadio precedente in cui l’associazione tra Glauco e Potnie non è ancora così forte ed il sobborgo tebano non è ancora la dimora dell’eroe. Il ruolo svolto da Glauco quale assassino di Climeno in Epimenide, nipote di Argo, ruolo

omicida in altre tradizioni assunto da eroi Tebani, avrà inoltre favorito la collocazione dell'eroe proprio in un sobborgo tebano. Potnie, del resto, per la sua posizione ben si adattava nell'immaginario arcaico ad essere una tappa per un viaggiatore che da Corinto fosse diretto ad Onchesto, ancor di più tenendo presente che in epoca arcaica Onchesto, non era un vero e proprio centro ma, molto probabilmente, solo un santuario⁶³. Certo, l'ubicazione del sito sulla strada che da Platea porta a Tebe, e quindi su una via di passaggio, poteva rendere Potnie una plausibile (quanto poco funzionale) tappa anche per un viaggiatore diretto da Corinto a Iolco. Elemento che ha senz'altro favorito in alcune varianti l'assimilazione dell'episodio di Glauco a Potnie alla tradizione che, escludendo Onchesto, faceva del nucleo principale la partecipazione dell'eroe ai giochi di Iolco. Ma è nella arcaica tradizione, la quale vuole l'eroe partecipare alle competizioni di Onchesto, che deve essere cercata la nascita della tradizione che istituisce un rapporto tra Glauco e Potnie, centro, come si è dimostrato, culturalmente legato ad Onchesto e all'Istmo.

3. Conclusioni: Spazio mitico e spazio Politico

⁶³ Sul tragitto dal Peloponneso alla Beozia Vd. Hammond 1954.

Con i dati fin qui evidenziati possiamo ricostruire i diversi livelli di questa tradizione: la più antica attestazione di una presenza del figlio di Sisifo in Beozia è ad Onchesto. Dunque dalla tradizione seguita da Epimenide riconducibile al VII, Potnie deve essere divenuta prima una tappa di transito per Glauco viaggiatore, mentre è plausibile che solo successivamente, a partire da questo più labile collegamento, essa sia divenuta la vera e propria dimora dell'eroe.

L'inserimento di Potnie nelle vicende di Glauco corinzio deve per forza essere anteriore alla decadenza dell'Anfiareo tebano, ed anzi essere concomitante al momento di massima importanza raggiunta dal sito come luogo di culto. Probabilmente il VI secolo, periodo in cui Potnie costituiva una realtà importante a livello religioso, locale e panellenico, visto che all'oracolo di Anfiarao, si rivolgono anche autorità persiane. Datazione alla quale, soprattutto, si possono far risalire i primi interventi Tebani presso il santuario di Onchesto⁶⁴, luogo dove Glauco è presente a partire dal VII. E periodo al quale risale anche la rivendicazione tebana del culto di Demetra Kabiria attraverso il legame Potnieus-Pelarge-Istmiades.

Per quel che riguarda Potnie come dimora dell'eroe, si è già osservato, come essa abbia i caratteri di una rielaborazione successiva, se rielaborazione arcaica o riconducibile al periodo classico (forse

⁶⁴ Cf. Breglia 2008; Moggi-Osanna 2010, 365-367; Schachter 1986, pp. 215-216.

Eschilo stesso?) non è possibile stabilire, visto che la prima testimonianza utile è proprio Asclepiade\Eschilo. Ad ogni modo quel che è certo che il rimodellamento tragico abbia in qualche modo ampliato l'associazione tra Glauco ed il sobborgo tebano nella ricezione posteriore del mito.

Un frammento superstite attribuibile al Laio o all'Edipo di Eschilo, ambienta l'incontro tra Edipo, che sta giungendo anche lui da Corinto, e Laio e la successiva uccisione di quest'ultimo, proprio a Potnie "dove vi era l'incrocio delle tre strade": l'identificazione di Potnie come il crocevia delle tre strade, la connota come un punto di passaggio strategico ed importante. L'ambientazione di entrambi gli episodi, di Edipo e Glauco a Potnie, nelle tragedie di Eschilo è però anche funzionale all'inserimento delle scene in un posto dominato dalla furia delle Erinni⁶⁵.

Si dovrà a questo punto, prima di concludere, dire qualcosa di più sulla funzione del Glaucus Potnieus nell'Atene eschilea.

Uscendo dallo spazio mitico, si è già osservato come l'ambientazione in zona tebana di una rappresentazione, con buona probabilità portata in scena assieme ai Persiani e al Fineo, contenga implicitamente il riferimento all'atteggiamento ambiguo dei Tebani

⁶⁵ Cf. Ahl 2008, 80-81.

durante le guerre. Potnie per la sua ubicazione richiama implicitamente la battaglia di Platea e con essa i versi (803-840) dei Persiani. Il Glauco non a caso è la tragedia in ambientata in territorio greco e che porta in scena un eroe comunque Greco, a differenza di Fineo e Serse: essa rappresenta la fase in cui la guerra non solo entra su territorio greco, ma finisce per diventare una stasis interna all'Ellade, con i Beoti in parte schierati con i Persiani e la rottura tra Ateniesi e Corinzi, dopo l'editto di Salamina⁶⁶.

La battaglia di Platea a cui il Glauco Potnieus allude, coinvolge infatti anche Corinto, patria di Glauco. E' noto come Erodoto sottolinei l'ambiguo comportamento del contingente corinzio durante lo scontro: parte dell'esercito greco, tra cui i Corinzi, al momento di ritirarsi, non raggiunse il luogo concordato ma fuggì e si accampò dinanzi al tempio di Era (IX, 52)⁶⁷. Plutarco nel *De Herodoti malignitate* (872d-e)

⁶⁶ Si veda anche il mito di Atteone. Quel che separa Glauco da Atteone è soprattutto il grado di colpa, visto che Glauco rompe di propria mano il patto del cibo (vd. Franco 2001, 71; Carillo 2007, 54).

⁶⁷ Presero l'iniziativa di partire solo in un secondo momento, quando ormai erano giunte notizie che l'esercito Spartano stesse avendo definitivamente la meglio. Mentre quelli di Megara e Fliunte si lanciarono per le pianure, e per questo furono travolti dalla cavalleria tebana, i Corinzi, al limite della vigliaccheria, scelsero i sentieri di montagna e di collina, e per questo meriteranno il totale biasimo di Erodoto (IX, 69). Lo storico racconta che a fine battaglia i popoli che avevano preso parte al conflitto seppellirono i morti mentre quelli che non avevano combattuto, tra cui i Corinzi, per la vergogna eressero cenotafi (IX, 85). La vigliaccheria dei Corinzi nelle guerre Persiane è documentata da Erodoto anche nella circostanza della battaglia di Salamina. Nell'assemblea antecedente la battaglia Erodoto ricorda le parole ingiuriose del

cercherà a tutti i costi di smentire questa versione sottolineando invece la partecipazione onorevole di Corinto ad entrambi i conflitti. Una delle prove portate da Plutarco a favore della sua teoria sono alcuni versi dell'elegia dedicata alla battaglia di Platea composta da Simonide (Sim. fr. 15-16 West) dove si elogia la gloria ottenuta da Corinto in battaglia. Simonide chiama Corinto la città di Glauco. E' opinione comune che il Glauco qui menzionato sia il figlio di Sisifo⁶⁸. La posizione di Simonide, che in quest'occasione sembra favorire Corinto, è molto più complessa da stabilire se si tiene conto del passaggio dell'elegia per la naumachia di Salamina, in cui utilizza in modo inverso la genealogia sisifide, ricordando che "Ilio non può dolersi con i Corinzi", perché per loro combatte Glauco Licio. La posizione del poeta rispetto a Platea e Salamina è dovuta a molteplici fattori, quali l'occasione celebrativa⁶⁹, ma Eschilo è certo più vicino alle dicerie ateniesi riportate da Erodoto.

corinzio Adimanto nei confronti di Temistocle e degli Ateniesi (VIII, 59-61), che avevano dovuto abbandonare la loro patria dopo l'invasione. Erodoto racconta che gli Ateniesi subito dopo Salamina fecero circolare la voce che Adimanto durante la battaglia fosse terrorizzato e si desse alla fuga, seguito da tutta la flotta corinzia (VIII, 94,1) che ammontava a 40 navi (VIII, 43). Durante la fuga incrociarono una nave dalla quale seppero che i Greci stavano vincendo, invertirono così la rotta e si recarono nel punto della battaglia. A questo punto Erodoto prende le distanze dalla tradizione anticorinzia, affermando che queste erano le cose che gli Ateniesi sostenevano sui Corinzi, ma loro al contrario affermavano di essere stati tra i migliori in battaglia e gli altri Greci confermavano la loro versione (94,2-4). Cf. Munn 2000, 356 n. 46.

⁶⁸ Cf. Catenacci 2001, 126 n. 32; Rutherford 2001, 48-49.

⁶⁹ Per i problemi, in generale, riguardanti l'elegia per la battaglia di Platea, vd. Aloni 1994; Pavese 1995; Boedeker 1995; Schachter 1998; Catenacci 2001.

Attraverso il Glauco Potnieus, Eschilo può riallacciarsi non solo all'ambiguo e noto comportamento dei Beoti, per mezzo di Potnie, ma anche alla tradizione ateniese anti-corinzia sviluppatasi in parallelo durante le guerre Persiane. La presenza di un eroe corinzio in una tragedia del 472 a.C., tenendo conto dei tratti negativi con cui Eschilo lo dipinge e della trama del dramma, conferma inoltre che le “voci” ateniesi anti-corinzie registrate da Erodoto, cominciarono a circolare nella metropoli attica subito dopo la battaglia di Platea⁷⁰, e non solo a partire dal 460⁷¹.

Confluiscono nel Glauco l'avversione per i barbari Persiani accanto alle tradizioni anti-tebane ed anti-corinzie, diffuse ad Atene nel V mirante a mettere in dubbio il ruolo dei due popoli nei conflitti con i Persiani.

Bibliografia

⁷⁰ Cf. Catenacci 2001, 129.

⁷¹ Cf. Burn 1984, 531; Salmon 1984, 254; Schachter, 1998, 30.

Ahl 2008 = Frederick Ahl, *Two Faces of Oedipus: Sophocles' Oedipus Tyrannus and Seneca's Oedipus*, Ithaca 2008

Antonelli 1994 = L. Antonelli, *Cadmo ed Eracle al cospetto di Apollo. Echi di propaganda intorno a Delfi arcaica*, *Hesperia* 4, 1994, 13-48.

Asheri 2007 = D. Asheri, *A Commentary on Herodotus, Libri 1-4*, Oxford 2007.

Bearzot 1987 = C. Bearzot, *Problemi del confine attico-beotico. La rivendicazione tebana di Oropo*, in *CISA XIII*, Milano 1987, pp. 81-90.

Breglia 1986a = L. Breglia, *Miti di Demetra e storia beotica*, *DHA*, 12, 1986, pp. 217-240.

Breglia 1986b = L. Breglia, *Demeter Erinys Tilphussaia tra Poseidon ed Ares*, in *Les Grandes figures religieuses: fonctionnement pratique et symbolique dans l' antiquité*, Besançon 25-26 avril 1984, Paris 1986, p. 107-126.

Breglia 2008 = L. Breglia, *Amfizionie beotiche in Forme sovrapoleiche e interpoleiche di organizzazione nel mondo greco antico*, a cura di M. Lombardo, collaborazione di G. Frisone, Galatina 2008, pp. 307-321

Bremmer 2005 = J.N. Bremmer, *'The sacrifice of pregnant animals'*, in Hagg and Alroth, *Greek Sacrificial Ritual*, 2005, 155-65.

Broadhead 1960 = H.D. Broadhead, *The Persae of Aeschylus*, Oxford 1960.

Buck 1979 = R. Buck, *A History of Boeotia*, Alberta 1979.

Burn 1984 = A. R. Burn, *Persia and the Greeks* (with Postscript by D. M. Lewis), London 1984.

Carillo 2007 = G. Carillo, *Le cagne di Atteone. Unità e scissione della polis*, in G. Carillo (ed.), *Unità e disunzione della polis*, Avellino 2007, pp. 21-108.

Rutherford 2001 = I. Rutherford, *The New Simonides: Toward a Commentary*, in D. Boedeker, D. Sider (Eds.), *The New Simonides : Contexts of Praise and Desire: Contexts of Praise and Desire*, Oxford 2001, 33-54.

Catenacci 2001 = C. Catenacci, *Simonide e i Corinzi nella battaglia di Platea* (Plut. *De Herodt. Malign.* 872 D-E = Simon., fr. 15-16 West, 2 ed.) *QUCC* 67, 2001, 117-131.

Corsano 1992 = M. Corsano, *Glaukos: miti greci di personaggi omonimi*, Ateneo 1992.

Deforge 1983 = Deforge, B. 1983. *Le destin de Glaucos ou l'immortalité par les plantes*, in : Jouan, F. (ed.) *Visages du destin dans les mythologies. Mélanges Jacqueline Duchemin* (Paris), 21-39.

Deichgräber, 1974 = K. Deichgräber, Die Persertetralogie des Aischylos, Mainz 1977.

Dietrich 1962 = B.C. Dietrich, Demeter, Erinys, Artemis, Hermes, 90. Bd., H. 2 (1962), pp. 129-148.

Flintoff 1992 = E. Flintoff, The Unity of the "Persians" Trilogy, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series, Vol. 40, No. 1, 1992, 67-80.

Franco 2003 = C. Franco, Animali e analisi culturale, in F. Gasti – E. Romano (a c. di), “Buoni per pensare”. Gli animali nel pensiero e nella letteratura dell’Antichità, Pavia 2003, pp. 63-81.

Fontenrose 1969a = J. Fontenrose, The spring Telphusa, TAPhA 1969, pp. 119-30.

Frazer 1898 = J. G. Frazer, Pausania’s description of Greece, II, London 1898.

Gentili 2003 = C. Gentili, Tis pros Dionyson?, in La filosofia come genere letterario, C. Gentili (ed.), Bologna 2003.

Georgoudi 1994 = S. Georgoudi, 'Divinità greche e vittime animali: Demetra, Kore, Hera e il sacrificio di femmine gravide', in S. Castignone and G. Lanata (eds.), *Filosofi e animali nel mondo antico* (Genova, 1994) 171-86.

Hammond 1954 = N.G.L. Hammond, *The Main Road from Boeotia to the Peloponnese through the Northern Megarid*, *The Annual of the British School at Athens*, Vol. 49 (1954), pp. 103-122.

Hansen 1996 = M.H. Hansen, *An Inventory of Boiotian Poleis in the Archaic Classical Periods*, in M.H. Hansen (ed.) *Introduction to an Inventory of 'Poleis': Symposium August, 23-26 1995, Copenhagen 1996*, 73-116.

Hoffmann 1997 = H. Hoffmann, *Sotades: Symbols of Immortality on Greek Vases*, Oxford 1997.

Hubbard 1992 = T.K. Hubbard, *Remaking Myth and Rewriting History: Cult Tradition in Pindar's Ninth Nemean*, *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 94 (1992), pp. 77-111.

Kerényi, The Misteries of the Kabeiroi, in J. Campbel (ed.), The Mysteries, 1990 [1936], 32-63.

Kerény 2002 = K. Kerény, Gli dei e gli eroi della Grecia, trad. it. Milano 2002.

Mastrocinque 2009 = A. Mastrocinque, Sacred Precinct, in U. Dill, C. Wald (ed.), Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen, 2009, 338-335.

Moggi-Osanna 2010 = M. Moggi, M. Osanna (a cura di), Pausania. Guida della Grecia. Libro IX. La Beozia, Milano 2010.

Moreau 1993 = A.M. Moreau, La tétralogie des Perses a-t-elle une unité?, in P. Ghiron-Bistagne et al. (éds.), Les Perses d'Eschyle, Montpellier 1993, 119-44 (= CGITA 7).

Munn 2000 = M.H. Munn, The School of History: Athens in the Age of Socrates, London 2000.

Nafissi-Saladino -Maddoli1999 = M. Nafissi, G. Maddoli, Pausania. Guida della Grecia, Libro VI, Elide e Olimpia, Mondadori 1999.

Paladino 1978 = Paladino, I. 1978. Glaukos, o l'ineluttabilita' della morte, SSR 2, 289-303.

Persson 1942 = Persson, A. W. 1942. The Religion of Greece in Prehistoric Times (Berkeley/Los Angeles).

Pirenne-Delforge 2009 = V. Pirenne-Delforge, Under Which Conditions Did the Greeks "Believe" in Their Myths? The Religious Criteria of Adherence, in U. Dill, C. Wald (ed.), Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen, Berlin 2009, 38-54

Pontiggia 2006 = U. Pontiggia, Alcune considerazioni sulla visione nella cultura greca arcaica, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series, Vol. 84, No. 3 (2006), pp. 77-99.

Salanitro 1965 = G. Salanitro, "Il pensiero politico di Eschilo nei Persiani", GIF 18, 1965, 193-235.

Salmon 1984 = J.B. Salmon, Wealthy Corinth, Oxford 1984.

Schachter 1981-1984 = A. Schachter, Cults of Boeotia. I-II, Londra 1981- 1984.

Schachter 1998 = A. Schachter, 'Simonides' Elegy on Plataia: The Occasion of Its Performance', Zeitschr. f. Pap. u. Epigr. 123, 1998, pp. 25-30.

Sineux 2007 = P. Sineux, Amphiaraios: guerrier, devin et guerisseur, Paris 2007.

Sommerstein 2010 = A.H. Sommerstein, La tetralogia di Eschilo sulla guerra persiana, *Dionysus ex machina* I (2010) 4-20.

Sordi 2002 = M. Sordi, 'Mitologia e propaganda nella Beozia arcaica', in Marta Sordi (a cura di), *Scritti di storia greca*, Milano 2002, 271-282.

Terranova 2008 = C. Terranova, Gli oracoli e il Mythos nella Grecia di IV e III secolo a.C. Studi sull'antico culto di Amphiaraios ad Oropos, *Studi E Materiali Di Storia Delle Religioni*, n.s. XXXII/1, 2008, 159-192.

Willets 1959 = F. Willets, The myth of Glaukos and the cycle of birth and death, «*Klio*» 37 (1959), pp. 21-28.

Wilamowitz-Moellendorff 1886 = U. Von Wilamowitz-Moellendorf, *Ritterkreuz Des Hohenzollernschen Hausordens*, 1886.

Tradizione beotiche

I tre personaggi mitici chiamati Glauco sono stati studiati nel corso degli anni con soluzioni diverse. Una lunga tradizione di studi moderni⁷² individua all'origine dei tre soggetti un'unica figura mitica più antica, il Glauco cretese, poi diversificatasi nel Glauco di Potnie e in quello di Antedone. Si differenzia in questo panorama Deforge⁷³ che li ritiene tutte ipostasi di una stessa divinità, di origine cretese, individuata però nel Glauco dio marino. Queste tradizioni⁷⁴ sono state analizzate nel dettaglio dalla Corsano, la quale identifica “dietro l'omonimia dei personaggi, la cui elaborazione è da riportare a contesti diversi, un tema mitico comune, al quale corrisponde un carattere comune, cioè l'essere personaggi che vivono situazioni mitiche che presentano un passaggio”⁷⁵. L'omonimia è “motivata dalle esigenze dell'elaborazione mitica” ed è “collegata al carattere e al tema mitico che i tre personaggi hanno in comune”, poiché essa “indicherebbe dunque, che con quel nome si vuole connotare, indipendentemente l'uno dall'altro, personaggi ai quali si riconosce un determinato

⁷² Cf. Persson 1942, 7-24; Willetts 1959; Paladino 1978. Vd. anche Deichgräber 1974.

⁷³ Deforge 1983.

⁷⁴ Sul problema vd. anche Will 1955, 188-191.

⁷⁵ Corsano 1992, 190-91.

carattere, coinvolti in vicende connesse a situazioni di passaggio delle quali il nome stesso riflette la soluzione”⁷⁶.

Tralasciando lo specifico della questione, si osservi che se una relazione tra il Glauco di Corinto e i suoi omonimi, soprattutto quello di Antedone, sembra effettivamente palesarsi ad un livello molto alto, nei tempi arcaici però il figlio di Sisifo conosce ormai diverse tradizioni che lo distinguono dagli omonimi.

In questa sede ci soffermeremo sulle tradizioni relative Glauco di Corinto, allo scopo di spiegare e chiarire la sua presenza a Potnie in Beozia, sobborgo tebano.

Prima di procedere sarà opportuno mettere un po' d'ordine nell'insieme delle fonti. In Omero (*Il.* VI, 155ss.) Glauco, figlio di Sisifo, trova una breve menzione quale padre di Bellerofonte e nonno di Glauco Licio. Più interessanti le vicende che si possono far risalire ad Epimenide ed Eumelo: un breve frammento di Epimenide (*fr.* 55 Bernabé), tratto dal commentario all'*VIII Peana* di Pindaro ricorda che Climeno re di Orcomeno in Beozia fu ucciso da Glauco⁷⁷ durante una corsa di carri ad Onchesto⁷⁸; il *fr.* 7 Bernabé dei *Korinthiakà* di

⁷⁶ Corsano 1992, 192.

⁷⁷ Altrove si è dimostrato come il Glauco citato debba essere identificato nel figlio di Sisifo.

⁷⁸ [... Κλύμ](εν)ον ἀναιρεθῆ(ναι); [...].ων μ(έν) ὑπὸ Περιήρους; <Ελλάνι(κος)> δ[ἐ]'[ὑπ]ό τινος Καδ[μείων κ(ατ') Ὀρχηστ]ὸν μαχόμε(εν)ον, Ἐπιμεν[ίδης] ' δ' ἐν <ξ> Γε[νεαλογ]ιῶν

Eumelo, racconta un singolare episodio ovvero che Glauco, recatosi a Sparta nella ricerca dei cavalli che aveva smarrito, si sarebbe unito a Panteidyia, da cui sarebbe nata Leda, la madre dei Tindaridi⁷⁹. Lo scolio ad Apollonio rodio (*Sch. A.R. I, 146/9*) che tramanda il frammento di Eumelo ricorda che la filiazione di Leda da Glauco è genealogia seguita anche da Alcmane, e implicita nelle parole del poeta (*fr. 6 D.*): τοὺς τέκε θυγάτηρ Γλαύκω μάκαιρα. I frammenti di Epimenide ed Eumelo, su cui torneremo spesso, mettono in luce come, già nelle tradizioni arcaiche, tratto esclusivo della figura del figlio di Sisifo sia il legame con i cavalli, finalizzato all'ambito della competizione atletica.

Di Glauco abbiamo ancora traccia nei frammenti pseudo-esiodei del *Catalogo*, in cui l'eroe figura per altro come padre putativo e non naturale di Bellerofonte, i quali ricordano i tentativi fallimentari fatti da Sisifo, di ottenere una moglie per il figlio, prima con Mestra e poi con

ὑπὸ Γλαύκου ἐρίσαντα τῷ ζεύγει τ[]' δύο δὲ πόλ[εμοι ἐγένε(ν)το), ὁ μ(έν) Κλυμένου ἀναιρεθέντο(ς), ' [ὁ δὲ τοὺς ἐπὶ] δασμὸ(ν) π[αρ]όντ(ας) Ἡρακλέο(υς) ἀκρωτηριά[σαντος].

⁷⁹ *Sch. A.R. I, 146/9*: ἡ δὲ Λήδα ἦν Θεστίου θυγάτηρ τοῦ βασιλέως τῆς Αἰτωλίας, Ἄρεως υἱοῦ καὶ Δημοδίκης, μητέρα δὲ αὐτῆς <λέγουσι Δηιδά>μειαν· Γλαύκου δὲ αὐτὴν τοῦ Σισύφου εἶναι πατρὸς ἐν Κορινθιακοῖς λέγει Εὐμηλος καὶ Παντειδυίας μητρός, ιστορῶν ὅτι τῶν ἵππων ἀπολομένων ἦλθεν εἰς Λακεδαίμονα ὁ Γλαῦκος καὶ ἐκεῖ ἐμίγη Παντειδυίαι, ἦν ὕστερον γήμασθαι Θεστίῳ φησὶ <καὶ τεκεῖν> τὴν Λήδαν, γόνῳ μὲν οὗσαν Γλαύκου, λόγῳ δὲ Θεστίου ὅτι δὲ Γλαύκου ἐστὶ θυγάτηρ, καὶ Ἀλκμᾶν (F 6 Diehl) αἰνίττεται λέγων «τοὺς τέκε θυγάτηρ Γλαύκω μάκαιρα».

una delle figlie di Niso (*frr.* 43a-b West)⁸⁰.

Una breve citazione dell'eroe anche in Simonide (*frr.* 15-16 West) che ricorda Corinto come “la città di Glauco”⁸¹. Ma la testimonianza più antica ad attestare un qualsivoglia legame tra Potnie e l'eroe è contenuta nel commentario di Probo (*ad Verg. G. III, 268*), che ricorda la versione narrata da Asclepiade di Tragilo (*Asclep. FGrHist 12 F 1*), secondo la quale Glauco a Potnie allevava delle cavalle che era solito nutrire con carne umana, ma poi recatosi a Iolco per i giochi funebri in onore di Pelia, venendo a mancare il nutrimento agli animali, fu egli stesso sbranato⁸². E' stato dimostrato come dietro Asclepiade debba

⁸⁰ Sul frammento 43a e sulle tradizioni relative a Mestra vd. Merkelbach 1968; Kakridis 1975; Bulloch 1977; Brillante 1983; Robertson 1984; West 1985, 35; Steinrück 1994; Rutherford 2005, 98-117; Ziogas 2013, 136-147. Per un'analisi del *fr.* 43b e delle lacune vd. Stiewe 1960; Shapiro 1989; Gantz 1993, 175; Rutherford 2005, 110; Debiasi 2008, 23 n. 35.

⁸¹ Il luogo sono alcuni versi dell'elegia dedicata alla battaglia di Platea dove si elogia la gloria ottenuta da Corinto in battaglia ed è opinione comune che il Glauco qui menzionato sia il figlio di Sisifo (cf. Catenacci 2001, 126 n. 32; Rutherford 2001, 48-49). La posizione di Simonide, che in quest'occasione sembra favorire Corinto, è molto complessa da stabilire se si tiene conto del passaggio dell'elegia per la naumachia di Salamina, in cui utilizza in modo inverso la genealogia Sisifide, ricordando che “Ilio non può dolersi con i Corinzi”, perché per loro combatte Glauco Licio. Ad ogni l'esaltazione di Corinto nell'elegia per la battaglia di Platea è certo dovuto anche all'intento celebrativo (vd. Aloni 1994; Pavese 1995; Boedeker 1995; Schachter 1998; Catenacci 2001).

⁸² *Potnia urbs est Boeotiae, ubi Glaucus, Sisyphi filius et Meropes, ut Asclepiades in Tragodumen<o>n lib. I ait, habuit equas quas assueverat humana carne alere, quo cupidius in hostem irruerent et perniciosius. Ipsum autem, quum alimenta defecissent, devoraverunt in ludis funebribus Peliae. Quidam autem has equas Diomedis fuisse, quas Hercules ad Eurysthea perduxerit, et ab Eurystheo et Sisypho distractas, eumque filio suo dedisse.*

essere rintracciata la materia tragica del *Glauco Potnieus* di Eschilo, e come dunque il racconto si debba far risalire al V secolo.

Anche nella versione virgiliana (*G.* III, 268⁸³), esplicita da Servio (*ad Verg. G.* III, 268, 1-8⁸⁴), Glauco a Potnie alleva delle cavalle, ma qui la sua atroce fine è causata dall'ira di Venere, poiché l'eroe aveva impedito alle bestie di accoppiarsi affinché fossero più veloci in gara⁸⁵. Tanto Virgilio quanto Servio, riferendosi a questo particolare, parlano della morte di Glauco avvenuta durante una generica competizione di quadrighe, e anche in Probo l'indicazione di Iolco si riferisce alla variante di Asclepiade. Ad ogni modo è stato osservato come la rielaborazione virgiliana miri a creare un doppio Glauco-Ippolito⁸⁶.

La morte dell'eroe a Iolco è ricordata anche da Pausania, il quale però tace qualsiasi collegamento con Potnie, limitandosi a ricordare che Glauco era venerato nell'Ippodromo Istmico come Taraxippo dell'Istmo, perché gli accadde di morire durante i giochi funebri in

⁸³ *scilicet ante omnis furor est insignis equarum; et mentem Venus ipsa dedit, quo tempore Glauci Potniades malis membra absumpsere quadrigae.*

⁸⁴ *Potnia civitas est, de qua fuit Glaucus. qui cum sacra Veneris sperneret, illa irata equabus eius inmisit furorem, quibus utebatur ad currum, et eum morsibus dilaceraverunt. ordo autem talis est 'quo tempore Glauci membra malis absumpserunt Potniades quadrigae'. hoc autem ideo fingitur, quod eis furorem Venus inmisit, quia dilaniatus est Glaucus, effrenatis nimia cupiditate equabus, cum eas cohiberet a coitu, ut essent velociores.*

⁸⁵ Anche Ovidio (*Ib.* 557) ricorda *Potniadum morsus subeas, ut Glaucus, equarum, Inque maris salias, Glaucus ut alter, aquas.*

⁸⁶ Thomas 1987, 243-244.

onore di Pelia (Paus. II, 4, 3; VI, 20).

Esiste infine un altro blocco di tradizioni, note perlopiù attraverso scoli e lessici, secondo cui Glauco a Potnie, ignaro di tutto, avrebbe fatto incidentalmente bere dell'acqua (Serv. *ad Verg. G.* III, 268, 8-12⁸⁷) o mangiare un'erba (*Sch. Eur. Or.* 318, 1-4⁸⁸; *EM* 685, 40⁸⁹) magiche agli animali a Potnie, di qui la pazzia delle cavalle che lo avrebbero sbranato in una competizione, che lo scolio al v. 318 dell'*Oreste* identifica come la gara di Iolco⁹⁰, o secondo un'altra versione la morte sarebbe avvenuta a Potnie stessa (Strabo IX, 2,24; *Sch. Eur. Ph.* 1124, 6-7⁹¹).

Quel che si cercherà di dimostrare in queste pagine è come la collocazione dell'eroe a Potnie, sia più che altro dipendente dalla presenza dell'eroe ad Onchesto, piuttosto che dal viaggio da Corinto a Iolco, o dalla presenza in area beotica dell'omonimo di Antedone.

⁸⁷ *et aliter: Glaucus, Sisyphi filius, cum ad gymnicum certamen quadrigam duceret, adplicuit ad vicum Boeotiae Potnias et equas potum ad fontem sacrum per ignorantiam duxit, unde qui bibissent in furorem agi solebant. itaque illum equae, furore exagitatae, in ipso certamine curru effudisse ac morsibus laniasse dicuntur.*

⁸⁸ Πότνια γὰρ χωρίον ἐστὶ Βοιωτίας, ἔνθα φαγοῦσαι βοτάνην αἱ Γλαύκου ἵπποι καὶ μανεῖσαι διεσπάσαντο τὸν ἴδιον δεσπότην Γλαῦκον τὸν Βελλεροφόντου πατέρα ἐν τῷ ἐπιταφίῳ Πελίου.

⁸⁹ Πότνια γὰρ χωρίον Βοιωτίας, ἔνθα φαγοῦσαι βοτάνην αἱ Γλαύκου ἵπποι τοῦ Βελλεροφόντου, καὶ μανεῖσαι, διεσπάσαντο τὸν ἴδιον δεσπότην.

⁹⁰ Cf. anche Igino, che non dice nulla sugli antefatti, ricorda la morte di Glauco ai giochi funebri in onore di Pelia (*fab.* 250) e aggiunge che fu sconfitto da Iolao (*fab.* 273).

⁹¹ <ἄλλως>: τὰς τοῦ Γλαύκου φησὶν, αἱ λυσσήσασαι κατέφαγον τὸν δεσπότην Γλαῦκον τὸν ἀπὸ Σισύφου ἐν Ποτνίαις τῆς Βοιωτίας.

	Pot nie	Causa della follia degli animali	Luog o della morte
<p>A</p> <p>scl.</p> <p><i>FGrH</i></p> <p><i>ist 12</i></p> <p>F 1/</p> <p>Probo</p> <p><i>ad</i></p> <p>Verg.</p> <p>G. III,</p> <p>268</p>	<p>Pro</p> <p>babile</p> <p>dimora</p>	<p>Alimen</p> <p>tazione</p> <p>antropo</p> <p>faga</p>	<p>Iolco</p>
<p>S</p> <p>ervio</p> <p><i>ad</i></p> <p>Verg.</p>	<p>A)</p> <p>Dimor</p> <p>a</p> <p>B)</p>	<p>A) ira</p> <p>di Venere</p> <p>B)</p> <p>acqua di</p>	<p>A-B)</p> <p>Generica</p> <p>compe</p> <p>tizione</p>

G. III, 268	Tappa di Passag gio	una fonte a Potnie	
St rabo IX, 2,24	-	Acqua della vicina fonte Dirce?	Potnie
P aus. II, 4,3; VI, 20	-	-	Iolco
Sc h. Phoe n 1124, 6-7	-	-	Potnie
S ch.	-	Erba magica a	Iolco

Or. 318, 1-4		Potnie	
<i>E</i> <i>M</i> 685, 40	-	Erba magica a Potnie	-
<i>E</i> <i>M</i> 54, 48	-	-	Olimp ia?

1. Glauco in Beozia a Onchesto⁹²

Si è accennato a come il collegamento più antico, tra il figlio di Sisifo e la storia beotica, sia presente in una tradizione riconducibile ad Epimenide ed al VII secolo (comunque non oltre gli inizi del VI). Uno degli scoli all’VIII *Peana* di Pindaro (*POxy* 46.2442), a proposito delle varianti sulla morte di Climeno, re di Orcomeno, ricorda che secondo

⁹² Il frammento di Epimenide e la tesi qui esposta è stata oggetto di un altro nostro lavoro di ricerca non ancora pubblicato “Glauco ad Onchesto”.

Epimenide Climeno morì ad Onchesto in una corsa di carri a causa di Glauco (Epim. *fr.* 55 Bernabé). Collegata a questa tradizione è la notizia dell'*Etymologicum Magnum* (54, 48) per cui Glauco, espressamente indicato come il figlio di Sisifo, avrebbe preso parte ai Giochi Olimpici, in occasione dei quali fu vinto nella corsa dei carri da Azeo, figlio minore di Climeno di Orcomeno e fratello di Ergino. Azeo mandò in pezzi il carro di Glauco, figlio di Sisifo, e per celebrare l'episodio scelse di chiamare suo figlio Actor.

Le vicende, come si è altrove dimostrato, possono essere contestualizzate all'interno degli scontri che oppongono gli Elei e i loro alleati ai Pisati e gli Argivi, per il controllo di Olimpia, e inserite in quel complesso di tradizioni filo-argive e filo-pisati. Se seguiamo la genealogia di Epimenide (*FGrHist* 457 F 12 = 15 Fowler = 59 Bernabé), ripresa e completata da Pausania (IX, 37, 1), Climeno, re di Orcomeno in Beozia, ucciso da Glauco, è figlio di Presbon, che a sua volta è figlio di Frisso e fratello di Argo. Si stabilisce quindi uno stretto rapporto parentale tra la stirpe dei re di Orcomeno e l'eroe eponimo Argo; un punto di incontro tra le tradizioni orcomene e quelle argive era certo la comune ostilità a Tebe (eroi argivi erano i Sette che assediavano Tebe). Si aggiunga a ciò che Eumelo (*fr.* 7 Bernabé = *Cor. fr.* 8 Davies = *fr.* 25 West), poeta corinzio, faceva discendere da Glauco, e dalla sua unione con Panteidyia, Leda, la moglie di Tindaro:0

Glauco mentre a Sparta cercava i cavalli smarriti, si sarebbe unito a Panteidyia e da questa unione sarebbe nata Leda. Se dunque Epimenide istituisce un vincolo di sangue tra Argo ed Orcomeno, Eumelo, attraverso la filiazione di Leda da Glauco, quantunque naturale e non legittima, permette, invece, ai Sisifidi di rivendicare un legame di sangue con i sovrani di Sparta. Una situazione che rispecchia il ruolo avuto da Corinto in appoggio a Sparta e contro Argo, in occasione della seconda Guerra messenica e per il perdurare degli scontri in Elide, e dato confermato dalla presenza di questa genealogia nei racconti dello spartano Alcmane (*fr. D.*).

I legami con la zona peloponnesiaca divengono più evidenti nel racconto dell'*EM*, che alla tradizione di Epimenide fa capo, in cui la morte di Climeno è vendicata da Azeo, il figlio minore del re Orcomeno, in occasione dei giochi Olimpici. Il lemma non denuncia espressamente la morte di Glauco, ma tutto induce a pensare che l'eroe non sia sopravvissuto alla distruzione del carro. Il lessico sarebbe quindi veicolo di una tradizione indipendente da quella seguita da Asclepiade/Eschilo (e da Pausania) per la quale la morte di Glauco sarebbe avvenuta a Iolco in Tessaglia.

Queste argomentazioni sono state ampiamente discusse in altra sede, per il momento ci interessa sottolineare la presenza di Glauco, figlio di Sisifo, ad Onchesto, nell'area beotica non distante da Potnie

(circa 15 Km separano Tebe ed Onchesto), in una tradizione arcaica riconducibile ad Epimenide e al VII-VI secolo. E certo Potnie, posta sulla via che da Tebe porta a Platea e a Delfi, poteva costituire già in epoca arcaica uno dei punti di passaggio per un eroe che da Corinto si recasse ad Onchesto o viceversa⁹³.

2. Il contesto culturale e mitico di Potnie

2.1 Demetra e Core

La partecipazione di Glauco alla gara di Onchesto giustifica dal punto di vista geografico la presenza dell'eroe a Potnie, rimane però aperto l'interrogativo funzionale. Utile, allo scopo di capire quando e perché Glauco da Onchesto sia finito proprio nel sobborgo tebano di Potnie, si dimostra la ricostruzione del complesso culturale e mitico del sito. Punto di partenza è certo la testimonianza di Pausania, la più estesa e dettagliata in nostro possesso. La modalità con cui il Periegeta esegue la descrizione (IX, 8) dà ampio spazio all'ipotesi che egli abbia visitato le rovine del luogo e appreso direttamente dagli abitanti della zona le tradizioni ad esso relative (δεικνύω).

⁹³ Sul tragitto dal Peloponneso alla Beozia Vd. Hammond 1954.

La prima informazione riguarda la presenza nella zona di Potnie di un bosco sacro alle due Dee; la cittadina al tempo del Periegeta è ormai decaduta (XI, 8,1) ma ne sono visibili le rovine fra le quali i resti di un bosco sacro a Demetra e Kore. Segue un'informazione ritualistica sul luogo, che riguarda la pratica di gettare nei *megara* dei porcellini appena nati: la credenza del luogo voleva che questi ricomparissero poi a Dodona.

La centralità del culto di Demetra e Kore a Potnie è manifesta dal nome stesso della città, Potnie, sito ad esse consacrato, ma in area beotica il culto delle due Dee è strettamente legato a quello dei Kabiri. L'associazione tra Demetra e i Kabiri ha un riscontro culturale nella Demetra Kabiria venerata non lontano da Tebe. Sempre Pausania ci dice che a circa venticinque stadi di distanza dalla porta Neiste, c'è un altro bosco sacro a Demetra Kabiria e Kore, dove possono entrare solo gli iniziati. Il luogo dista circa sette stadi dal santuario del Kabirion, sulla via che da Tebe porta ad Onchesto (IX, 25,5). Non siamo informati sulle pratiche rituali legate a questo culto, coerentemente con il suo carattere misterico, ma ne conosciamo l'*aition*: il luogo era abitato in origine dai Kabiri cui Demetra affidò qualcosa da custodire, gli stessi misteri sarebbero un dono della dea ai Kabiri. Quando i Kabiri furono cacciati da Tebe dagli Argivi, al tempo degli Epigoni, i riti cessarono per un certo periodo. In seguito Pelarge, figlia di Potnieus, e

suo marito Isthmiades istituirono nuovamente il culto, ma lo trasferirono nel posto chiamato “Alessiario”. Telonda e quanti restavano dei Kabiri ritornarono poi nella loro terra dove, per ordine dell’oracolo di Dodona, istituirono il culto di Pelarge a cui doveva essere sacrificata una vittima pregna (25,6-9). Il sacrificio di una vittima gravida è un tipo di offerta di solito destinata a Demetra, si istituisce così quasi un doppio Pelarge-Demetra, destinatarie dello stesso tipo di offerta⁹⁴. La leggenda di Pelarge per quanto antica, così come è presentata da Pausania, può essere letta in chiave di una propaganda tebana del culto, che miri a legare la sorte dei Kabiri a quella dei Tebani cacciati dagli Epigoni. Tradizione quindi che potrebbe risalire al VI-V secolo, periodo in cui si registra la massima influenza di Tebe sul Kabirion. La presenza di Dodona in questa tradizione riporta, in effetti, a Tebe la quale periodicamente inviava, a seguito di un responso oracolare, *tripodophoria* a Dodona⁹⁵. Per quanto antica possa essere in origine la tradizione, se Tebe nel VI-V secolo la ha riutilizzata allo scopo di rimarcare la sua influenza sul santuario, si deve prestare attenzione al fatto che Pelarge, a cui l’oracolo dodoneo ordina di sacrificare una vittima gravida, è figlia di Potnieus, che rimanda inesorabilmente alla vicina Potnie⁹⁶ (e alla Demetra ivi venerata), e sposa di Isthmiades, che

⁹⁴ Breglia 1986a, 225-226; Georgoudi 1994; Bremmer 2005.

⁹⁵ Cf. Breglia 1986a, 225-227.

⁹⁶ Vd. Kerényi 1990 [1936], 49-50.

rimanda invece all'Istmo di Corinto. Dunque è anche attraverso il culto demetriaco di Potnie che Tebe nel VI-V sec. rivendica la priorità sui culti dei Kabiri e di Demetra Kabiria, periodo che coincide anche con quella fase in cui gli abitanti di Potnie sono coinvolti nel sinecismo tebano⁹⁷. Attraverso la figura di Potnieus trova conferma anche il legame Potnie-Dodona, attestato dalla prassi locale di gettare porcellini e recuperarli proprio nel santuario dodoneo. La pratica rinvia sia ai legami di Tebe con l'oracolo (tradizione difficile da datare vista l'antichità e la complessità dei rapporti tra Tebe ed il santuario epirotico), sia alla celebrazione delle Tesmoforie, feste in onore di Demetra celebrate non solo ad Atene ma anche a Tebe.

Un verso (v. 318) dell'*Oreste* di Euripide ricorda le Erinni chiamandole Ποτνιαδες θεαι⁹⁸, sia lo scolio al verso che la voce dell'*Etymologicum Magnum* associano l'epiteto a Potnie in Beozia e alle particolari proprietà dell'erba del luogo che se ingerita causerebbe la pazzia⁹⁹. Le Ποτνιαδες θεαι ci conducono ad un altro degli aspetti di Demetra, venerata in area beotica e arcade con l'epiteto Erinys. La dea è così qualificata da Licofrone (153) nell'*Alexandra*: "Ερκυνν' Ἐρινὺς Θουρία Ξιφηφόρος. L'epiclesi è contenuta nella profezia di Cassandra ad Elena e riferita alla dea nell'atto di mangiare le carni di Pelope.

⁹⁷ Cf. *Hell.Ox.*XXII, 3; Buck 1979, 30, 173; Hansen 1996, 74; Moggi-Osanna 2010, 258-260.

⁹⁸ Cf. *sch. ad locum*, Wust, *RE* Suppl. VIII s.v. *Erinys*.

⁹⁹ Vd. *infra*.

L'appellativo è ricondotto dagli scolii all'area beotica e spiegato attraverso le vicende di Demetra che adirata si trasforma in cavalla per sfuggire a Poseidon, mentre è impegnata nella ricerca della figlia Persefone. Uno scolio omerico (*Il. XXIII, 347*) conosce una tradizione diversa in cui compare Erinys separata da Demetra, che a lei sarà poi assimilata, e localizza le vicende di Erinys e Poseidon al Tilphussaion di Aliarto, da questa unione venne la nascita del cavallo Areion, donato al re di Aliarto da Poseidon, che a sua volta lo darà ad Adrasto¹⁰⁰. Il Tilphussaion di Aliarto dove è localizzato il culto di Demetra Erinys in Beozia si trova in territorio orcomeno, lo dimostra la stessa genealogia di Aliarto fornita da Pausania (*IX, 4,37*), dove Aliarto è il figlio adottivo di Atamante e quindi avo di Eteocle, che di Aliarto fu il primo re¹⁰¹. Ma è stato dimostrato anche che, in un momento successivo a questa influenza orcomena, esso fu occupato dai Tebani¹⁰². Le Πορνιάδες θεαί, identificabili con le Erinni, sono certo in correlazione

¹⁰⁰ Sulla Demetra Erinys venerata a Telfussa in Arcadia le informazioni più dettagliate sono, di nuovo, quelle di Pausania, qui la dea aveva un celebre santuario con due statue di legno che rappresentavano l'una Demetra Erinys, l'altra Demetra Lusia (*Paus. VIII, 25,5*). La Demetra Erinys venerata in Beozia e quella arcade vanno sostanzialmente identificate, quantunque resti aperto il problema su quale dei due culti sia il più antico. La versione localizzata in area beotica, che conosce una Erynus-cavalla, separata da Demetra, la quale unitasi a Poseidon genera un cavallo, sembra conservare maggiori tratti di arcaicità, vd. Breglia 1986a, 219; Breglia 1986b, 110ss.

¹⁰¹ Cf. Breglia 1986b, 116.

¹⁰² Cf. Guillon 1943 II, 103 n. 5; Guillon 1963, 90-99ss.; Fontenrose 1969a; Breglia 1986b, 120-121; Antonelli 1994, 26; Sordi 2002, 272-273.

non solo con il culto di Demetra a Potnie, ma anche con la Demetra Eryns venerata nel Tilphussaion: non distante dal Tilfussaion vi era infatti il santuario delle dee chiamate Prassidikai (IX, 33,1), divinità molto simili alle Erinni, e nella tradizione orfica **Prassidike** diviene un'epiclesi di Persefone (*Hymn. Orph. XXIX, 5*)

Nella Demetra beota venerata accanto a Persefone è implicito – nelle vicende mitiche stesse - un legame con Poseidon, cosa che ha un riscontro nella localizzazione ad Onchesto¹⁰³, del santuario di Poseidon Hippios¹⁰⁴ (dove nel VII-VI secolo troviamo nella tradizione di Epimenide Glauco di Corinto). Mentre il legame Potnieus-Pelarge-Isthmiade, su cui di nuovo poniamo l'attenzione, esplicita anche un collegamento tra il culto delle due Dee di Potnie e la zona dell'Istmo, dove è venerato un Poseidon molto vicino alla divinità di Onchesto. A Poseidon Isthmio è consacrato l'ippodromo istmico dove, come sappiamo da Pausania (VI, 20), era venerato anche Glauco, figlio di Sisifo, come Taraxippo, ovvero spettro che spaventa i cavalli. La dipendenza dei culti taraxippici da Poseidon è manifesta dalla convinzione personale del Periegeta che in realtà Taraxippo sia un semplice epiteto di Poseidon¹⁰⁵.

¹⁰³ *H. Hom. Ap.* 229-238.

¹⁰⁴ Dietrich 1962, 133-134; Pirenne-Delforge 2009, 50-51; Mastrocinque 2009, 348-350.

¹⁰⁵ Vd. Nafissi-Saladino-Maddoli 1999, 349.

2.2 Dioniso *Aigobolos*

L'altra divinità venerata a Potnie è Dioniso con l'appellativo *Aigobolos*¹⁰⁶. Il culto di questa divinità si lega ad una vicenda mitica connessa all'espiazione di una colpa da parte dei cittadini di Potnie, che inebriati dal vino avrebbero ucciso il sacerdote del dio, e questi per vendicarsi avrebbe afflitto la zona con una pestilenza. L'oracolo di Delfi decretò che per porre termine all'epidemia i cittadini di Potnie avrebbero dovuto sacrificare un giovinetto a Dioniso. Pausania ricorda che tale rituale si modificò nel tempo nel sacrificio di una capra. Nel luogo è poi presente una fonte che si dice abbia il potere di far impazzire le cavalle che si abbeverano (8,2).

Il Dioniso venerato a Potnie si ricollega al lato oscuro di questa divinità, il cui carattere violento trova 'svariate attestazioni nella sua duplicità di vittima sacrificale e sacrificatore, divoratore e preda al tempo stesso. Altrove epiteto del dio è *Omadios*, appunto mangiatore di carne cruda¹⁰⁷, gli stessi rituali dionisiaci prevedevano proprio lo squartamento di una vittima con il successivo cibarsi delle sue carni

¹⁰⁶ Cf. Schachter 1986; Hoffmann 1997, 101 ss.

¹⁰⁷ Cf. Kerényi 2002, 224ss; Pontiggia 2006, 88ss.

crude. La pratica serviva da strumento per ricongiungersi al dio, rappresentato nel momento rituale dall'animale che è sua incarnazione e con le cui carni si rinnova il pasto originale dei Titani¹⁰⁸. La carne cruda rimanda immediatamente a Dionisio, ma non si deve dimenticare che Demetra è sempre la divinità che regola la crescita dei generi alimentari primari, nonché nel ciclo della vita.

Se facciamo attenzione alla particolare variante mitica utilizzata da Asclepiade/Eschilo, l'omofagia che Glauco impone alle cavalle, a Potnie, nel luogo in cui è venerato Dioniso Agiobolos, risuona proprio come una profanazione dei rituali dionisiaci.

Della storia di Glauco a Potnie conosciamo, mettendo da parte Asclepiade e Virgilio (G. III, 268), le versioni "alternative" che vogliono l'una che le cavalle dell'eroe si siano abbeverate presso la fonte magica, l'altra che invece esse abbiano brucato una qualche erba magica nello stesso luogo.

La presenza di una fonte magica a Potnie, da Pausania come abbiamo visto collocata nei pressi del santuario di Dioniso, è conosciuta anche da Strabone (Strabo IX, 2,24) ed Eliano (Ael. N.H XV, 25). L'Amaseno identifica la sorgente con Dirce, e menziona Glauco, che considera morto però a Potnie, subito dopo la descrizione della fonte,

¹⁰⁸ Gentili 2003, 131ss.

stabilendo tra i due un collegamento solo topografico¹⁰⁹: la fonte è legata alle leggende che riguardano Dirce e quindi Lico, Antiope e i gemelli Anfione e Zeto. Dal punto di vista culturale la presenza della sorgente magica rinvia anche a riti di carattere iniziatico, connessi al vicino culto demetraico¹¹⁰.

In Eliano l'esposizione è preceduta dalla descrizione delle particolari qualità dell'acqua del fiume Cassinito che, scorrendo per tutta la Tracia, formava uno stagno vicino alla regia del re Diomede, le cavalle di quest'ultimo bevvero secondo Eliano proprio da questa fonte che causò loro la pazzia, in preda alla quale dilaniarono il padrone. Proprietà analoghe, prosegue Eliano, possiede una fonte che si trova a Potnie, vicino Tebe, anche qui i cavalli che bevono impazziscono. Il collegamento con Glauco, se anche sottinteso, è esplicitamente taciuto sia da Eliano che da Pausania. Proseguendo l'analisi della testimonianza del Periegeta si potranno cogliere ulteriori indizi utili a spiegare questa omissione.

2.3 Anfiarao

¹⁰⁹ ἔστι δὲ καὶ ἡ Δίρκη κρήνη καὶ Πότνιαι, ἐφ' ὧν μυθεύεται τὰ περὶ τὸν Ποτνιέα Γλαῦκον τὸν διασπασθέντα ὑπὸ τῶν Ποτνιαδῶν ἵππων τῆς πόλεως πλησίον.

¹¹⁰ Vd. Moggi-Osanna, *ad loc.*

La descrizione prosegue con la notizia che sulla strada che da Potnie porta a Tebe la prima cosa che si osserva è un recinto con delle colonne, che circonda il punto in cui si crede che la terra inghiotti Anfiarao. Su queste colonne, si racconta che gli uccelli non si posino e che nessun animale, domestico o selvatico, si nutra dell'erba che vi cresce (8,3).

Il Geografo sembra aver visitato le rovine dell'oracolo di Anfiarao, situato vicino Tebe, di cui ci parla Erodoto. Seguendo Erodoto (I, 46,2) nel santuario tebano di Anfiarao si trovava un oracolo che Creso interpellò assieme a quello di Delfi e Dodona. L'accostamento dell'oracolo a quello di Delfi e Dodona testimonia l'importanza del culto nella metà del VI secolo, culto che appare ancora attivo nel 480 (VIII, 134) al tempo di Mardonio¹¹¹. La decadenza del santuario dovrebbe risalire alla metà del V secolo, dato che ai tempi di Erodoto i doni che Creso aveva inviato al santuario erano ormai conservati nel tempio di Apollo Ismenio (I, 52). La localizzazione dell'oracolo di cui parla Erodoto è stata spesso discussa, ma il radicamento del culto di Anfiarao a Tebe è testimoniato da una tradizione molto antica che risale già ad Omero (*Od.* XV, 247) e che ha tra i suoi più autorevoli testimoni Pindaro (*Nem.* X, 8-9), che dalla zona proviene¹¹². Nonostante alcuni

¹¹¹ Anche Plutarco racconta la consultazione dell'oracolo di Anfiarao da parte di Mardonio: *Vita di Arist.*, XIX, 1-2; *De Def. Or.* 412 a.

¹¹² Vd. anche Hdt. I, 46,2; Strabo IX, 2,10; Plin. *N.H.* XVI, 44,87; Paus. IX, 8,3; Hyg. *Fab.* 73.

studiosi¹¹³ abbiano provato ad identificare il santuario erodoteo con l'Anfiareo di Oropo, le parole dello storico nell'ottavo libro¹¹⁴, a proposito delle consuetudini ritualistiche dell'oracolo, lascia spazio solo all'ipotesi che egli localizzasse il culto nei pressi di Tebe, visto che il divieto di consultazione riguarda proprio ed esclusivamente i Tebani¹¹⁵. Le campagne di scavo condotte dal Leonardos (1884-1887) presso il santuario di Anfiarao ad Oropo non hanno portato alla luce reperti anteriori al V secolo, dato confermato dai più recenti scavi di Petrakos del 1968. La lettura dei dati archeologici e delle fonti letterarie è complessa. Sineux¹¹⁶ crede il culto di Anfiarao, originario dell'area tebana, sviluppatosi ad Oropo nella seconda metà del V secolo, periodo a cui risalgono i tentativi di rivendicazione tebana del

¹¹³ Wilamowitz-Moellendorff 1886; Shachter 1981-1984.

¹¹⁴ VIII, 134: Οὗτος ὁ Μῦς ἔς τε Λεβιάδειαν φαίνεται ἀπικόμενος καὶ μισθῶ πείσας τῶν ἐπιχωρίων ἄνδρα καταβῆναι παρὰ Τροφόνιον, καὶ ἔς Ἄβας τὰς Φωκέων ἀπικόμενος ἐπὶ τὸ χρηστήριον. Καὶ δὴ καὶ ἔς Θήβας πρῶτα ὡς ἀπίκετο, τοῦτο μὲν τῷ Ἰσμηνίῳ Ἀπόλλωνι ἐχρήσατο (ἔστι δὲ κατὰ περ ἐν Ὀλυμπίῃ ἐμπύροισι αὐτόθι χρηστηριάζεσθαι), τοῦτο δὲ ξεινόν τινα καὶ οὐ Θηβαίων χρήμασι πείσας κατεκοίμησε ἐς Ἀμφιάρεω. Θηβαίων δὲ οὐδενὶ ἔξεστι μαντεύεσθαι αὐτόθι διὰ τόδε· ἐκέλευσέ σφεας ὁ Ἀμφιάρεως διὰ χρηστηρίων ποιεύμενος ὁκότερα βούλονται ἐλέσθαι τούτων, ἐωυτῶ ἢ ἅτε μάντι χρᾶσθαι ἢ ἅτε συμμάχῳ, τοῦ ἐτέρου ἀπεχομένου· οἱ δὲ σύμμαχόν μιν εἶλοντο εἶναι· διὰ τοῦτο μὲν οὐκ ἔξεστι Θηβαίων οὐδενὶ αὐτόθι ἐγκατακοιμηθῆναι. Τότε δὲ θῶμά μοι μέγιστον γενέσθαι λέγεται ὑπὸ Θηβαίων.

¹¹⁵ Cf. Bearzot 1987, 81-90; Hubbard 1992, 103-104; Asheri 2007, 110; Terranova 2008, 159-192.

¹¹⁶ Sineux 2007, 79-80.

territorio¹¹⁷. Testimone di questo trasferimento del culto di Anfiarao da Tebe ad Oropo potrebbe essere: da un lato Strabone (IX, 2,10) secondo il quale l'oracolo di Anfiarao a Tebe sarebbe stato ubicato in una località chiamata Cnopia, vicino l'Ismenio e in seguito trasferito nell'Anfiareo di Oropo; dall'altro Erodoto che testimonia la decadenza del santuario tebano proprio in questo periodo. Altrettanto suggestiva è però la lettura di Hubbard che interpreta i dati in modo diverso, individuando tra i due santuari, più che un rapporto di continuità (che implica il trasferimento del culto da Tebe a Oropo), un rapporto di antica rivalità. In quest'ottica la testimonianza di Strabone è probabilmente una tradizione frutto della propaganda tebana del periodo della supremazia¹¹⁸.

Quel che qui interessa è che in ogni caso i dati archeologici non forniscano elementi probanti che smentiscano le parole di Erodoto e dunque che mettano in crisi l'attività dell'oracolo di Anfiarao a Tebe nel VI, ancora attivo al tempo di Mardonio. La testimonianza di Strabone poi, complicata sul piano cronologico, lo è ugualmente su quello geografico, ma può essere integrata con lo scolio a Nic. *Ther.*

887-888, che identifica nel termine 'Cnopo' un vocabolo usato per

¹¹⁷ Stessa ipotesi in Baerzot 1987, 81-90, che riprende a sua volta un'ipotesi di Frazer 1898, pp. 463 ss. La studiosa fissa la data dello sviluppo del culto ad Oropo tra il 424 e il 414, il termine *post quem* è il 414 è, data della messa in scena dell'*Anfiarao* di Aristofane, in cui l'eroe è rappresentato con le specifiche del culto oropio. Così anche Terranova 2008, part. 180-181.

¹¹⁸ Cf. Hubbard 1992, part. 106.

designare sia l'Ismeno, sia le zone circostanti l'Ismeno. L'Ismeno è proprio il fiume che scorre tra Tebe e Platea dunque è plausibile che Strabone, Pausania ed Erodoto diano la stessa localizzazione dell'oracolo di Anfiarao, situato nei dintorni di Potnie. Pausania che di questo santuario vede solo le rovine, conosce però una tradizione la cui origine va fatta risalire almeno alla metà del V, visto che difficilmente le leggende sul sito sarebbero potute nascere dopo la decadenza dell'oracolo. Leggende secondo cui l'erba del luogo avrebbe proprietà 'infernali', quella stessa erba che in alcune varianti avrebbero brucato le cavalle di Glauco.

Legami tra il culto di Anfiarao e quello di Glauco possono essere colti, forse, non solo a livello mitico, ma anche a livello culturale. Presso l'Anfiareo di Oropo è stato rinvenuto il basamento di una statua di IV a.C. con l'iscrizione ΓΛΑΥΚΟΣ. La vicinanza tra il culto tebano di Anfiarao e Potnie farebbe pensare che il personaggio raffigurato sia proprio Glauco di Corinto e che l'associazione culturale tra Glauco ed Anfiarao, nata in ambito tebano sia stata recuperata dal santuario oropio¹¹⁹. Se il basamento ritrovato ad Oropo appartiene alla statua del figlio di Sisifo, probabilmente una qualche forma di culto (almeno a partire dal IV secolo) esisteva in Beozia, associato all'Anfiareo, e

¹¹⁹ Nella tomba Francois (VI) Anfiarao è rappresentato nell'Ade insieme al padre di Glauco, Sisifo, con cui condivide un simile destino.

subordinato a quello dell'eroe argivo.

2.4 *Glauco tra Corinto, Iolco e la Beozia*

Per Pausania quindi le proprietà infernali dell'erba sono dovute al fatto che in quel punto la terra si aprì per inghiottire Anfiarao. Gli effetti dell'erba di Potnie sono ricordati anche da Plinio (XXV, 94): nella *Storia Naturale* il soggetto è il confine di Diomede, vicino Abdera, chiamato così perché le cavalle che pascolano nel luogo impazziscono, cosa che, Plinio ricorda, accade analoga nei dintorni di Potnia. Anche in questo caso qualsiasi collegamento con Glauco è taciuto.

Si presti attenzione al fatto che il Periegeta, il meglio istruito sul sito, pur conoscendo a Potnie sia la fonte magica, di cui parlano Strabone ed Eliano, sia le singolari proprietà dell'erba, taccia nella sezione beotica qualsiasi menzione del figlio di Sisifo. L'eroe trova invece un breve richiamo nella parte dell'opera dedicata alla Corinzia (II, 4, 3) e in quella che ha per soggetto l'Elide (VI, 20), in cui si ricorda il culto di Glauco come Taraxippo dell'Istmo di Corinto. Di Glauco Pausania conosce quindi un culto sull'Istmo, legato alla sua morte a Iolco (VI, 20), e conosce la genealogia dell'eroe dall'epitome

dell'opera di Eumelo (II, 3,10 = Eum. *fr.* 2 D.), conosce insomma l'eroe principalmente attraverso tradizioni corinzie o in qualche modo riconducibili a quell'area, in cui Potnie, se esisteva, aveva un ruolo parziale e che esaltavano invece il legame con la madrepatria.

Il silenzio del Periegeta ha tutti i caratteri di essere un'omissione volontaria dalla quale si possono trarre alcune conclusioni. Prima di tutto ciò dimostra come le credenze, sulle proprietà dell'erba e dell'acqua della sorgente di Potnie, siano legate a tradizioni autoctone (e indipendenti dalle vicende del figlio di Sisifo) e a culti meglio radicati sul territorio di quello di Glauco, quali Dirce (che riporta a i gemelli fondatori di Tebe), Anfiraio, Demetra e Dioniso (e l'altro Glauco di Antedone). In secondo luogo, è evidente che Pausania interpreti Glauco come un eroe Corinzio e che per lui non esista un Glauco di Potnie, quanto solo un Glauco di Corinto: la qual cosa indirizza verso l'ipotesi di una matrice corinzia per la tradizione che vuole Glauco morto ai giochi organizzati da Acasto.

La morte dell'eroe a Iolco è una tradizione molto difficile da datare, ma essa sembra trovare un corrispettivo culturale a Corinto dove Glauco è celebrato come Taraxippo dell'Istmo, proprio per le circostanze della sua morte in Tessaglia (Paus. II, 4, 3; VI, 20). Purtroppo un nostro enorme limite risiede da un lato nell'ignorare lo sviluppo del racconto su Glauco in Eumelo (e nel filone pseudo-esiodico), dall'altro nell'aver

perduto il racconto che dei giochi di Pelia faceva Stesicoro. Né ci aiuta molto la descrizione dell'arca di Cipselo fatta da Pausania (V, 17, 5) poiché, in quanto dono votivo, difficilmente i Corinzi avrebbero esaltato un personaggio, quale Glauco, che subiva in quell'occasione sì infausta sorte.

Si dica però, che il carattere di questo episodio che in qualche modo inserisce le gesta di Glauco all'interno della saga argonautica, e soprattutto dei funerali di Pelia, tradizione antica e importante per Corinto (si pensi all'Arca), sembra coerente proprio con gli schemi di rielaborazione corinzia, di cui Eumelo è espressione, che miravano a legare le gesta di Sisifo a quelle degli argonauti¹²⁰, la qual cosa è probabilmente indizio dell'arcaicità di questa tradizione. Del resto anche il racconto di Epimenide, presuppone una sopravvivenza di Glauco ad Onchesto, ma non sappiamo dove, come e se, l'eroe morisse in questa tradizione, dunque se vi fosse già qui un qualche collegamento con Iolco.

Conosciamo una versione parallela, quanto isolata, secondo cui Glauco avrebbe trovato la morte sempre in una gara di carri, ma ad Olimpia e non a Iolco (*EM* 54, 48). Se è possibile arguire un collegamento tra questa tradizione ed il *fr.* 55 Bernabè di Epimenide, si

¹²⁰ Graf 1997, 35; Tortorelli 2000, 11. Su Eumelo vd. anche West 2002.

deve considerare stabilire un collegamento non implica che il racconto dell'*EM* debba essere considerato come, per così dire, la continuazione della storia raccontata da Epimenide, quanto piuttosto una tradizione ad essa dipendente. Quel che è certo è che la partecipazione dell'eroe ai giochi di Pelia sembra rimandare ad un contesto arcaico e, soprattutto, ad una tradizione che riguarda l'area corinzia.

2.5 Glauco viaggiatore o residente?

Procedendo con ordine, tanto Asclepiade (*apud Probus ad Verg. G. III, 255: Potnia urbs est Boeotiae, ubi Glaucus... habuit equas*) quanto Servio (*ad Verg. G. III, 268: Potnia civitas est, de qua fuit Glaucus*), accompagnati da uno scolio alle Fenici (1124,1), dimostrano di credere che Glauco avesse a Potnia una vera e propria dimora. Pensare a Glauco residente a Potnie non pone problemi nella versione di Asclepiade, diversamente dobbiamo immaginare che se l'eroe abbia fatto inconsapevolmente bere o mangiare agli animali qualcosa a Potnie, egli in realtà non conoscesse nulla delle proprietà del luogo.

Ad una attenta lettura, Servio (*ad Verg. G. III, 268*), dopo aver enunciato come variante valida quella che vedeva l'eroe aver attirato su di sé l'ira di Venere impedendo agli animali di accoppiarsi, versione

secondo la quale Glauco era di Potnie, rammenta che secondo altri (*et aliter*) egli, mentre si recava ad un generica corsa dei carri (*cum ad gymnicum certamen quadrigam duceret*), giunse a Potnie (*adplicuit ad vicum Boeotiae Potnias*) e lì ignaro di tutto fece abbeverare le sue cavalle ad una fonte: per effetto di quell'acqua gli animali impazzirono e lo divorarono durante la gara (*et equas potum ad fontem sacrum per ignorantiam duxit, unde qui bibissent in furorem agi solebant. itaque illum equae, furore ex-agitatae, in ipso certamine curru effudisse ac morsibus laniasse dicuntur*).

Servio dimostra, quindi, di conoscere due varianti: una per la quale Glauco aveva a Potnie una qualche dimora (*Potnia civitas est, de qua fuit Glaucus*), e nella quale impediva alle cavalle di accoppiarsi o le alimentava con carne umana, e un'altra per cui Potnie era solo un luogo di passaggio, dove l'eroe si sarebbe fermato a nutrire o abbeverare le sue cavalle, mentre si recava ad una qualche competizione. Ed in effetti la genesi delle tradizioni relative all'ingerimento di un'erba o dell'acqua nella storia di Glauco a Potnie si adatta meglio all'idea di un Glauco viaggiatore ignaro delle proprietà del luogo, e quindi di Potnie quale semplice tappa di passaggio.

Inoltre se è nota la vulgata della morte di Glauco a Iolco, Strabone (IX, 2, 24), e ad un altro scolio del già citato verso delle Fenici (1124,5: τὰς τοῦ Γλαύκου φησὶν, αἱ λυσσήσασαι κατέφαγον τὸν δεσπότην

Γλαῦκον τὸν ἀπὸ Σισύφου ἐν Ποτνίαις τῆς Βοιωτίας), ci dicono che Glauco dovrebbe morire nei dintorni della stessa Potnie. Collocare la morte dell'eroe a Potnie poteva essere funzionale a giustificare un qualsivoglia culto dell'eroe nella zona, inoltre l'origine di questi è più coerente con una morte avvenuta non troppo lontano dal luogo d'ingerimento delle sostanze.

I racconti che connettono la pazzia delle cavalle di Glauco all'acqua e all'erba di Potnie, devono essere interpretate come rielaborazioni locali del mito, in cui sono compenetrati elementi legati al sostrato beota e in particolare tebano (come le proprietà magiche della fonte e dell'erba di Potnie). Non si deve dimenticare che le leggende sull'erba e l'acqua magiche sono legate in Beozia, oltre che ad Anfiarao e Dirce, anche al culto dell'altro Glauco, l'autoctono di Antedone, elemento questo che avrà influito nelle successive rielaborazione delle vicende dell'omonimo figlio di Sisifo. Esse probabilmente partivano dalla antica presenza dell'eroe alla competizione di Onchesto; si deve ricordare infatti che certo il ruolo svolto da Glauco quale assassino di Climeno in Epimenide, nipote di Argo, ruolo omicida in altre tradizioni assunto da eroi tebani, avrà anch'esso favorito l'associazione dell'eroe alla periferia tebana. Queste tradizioni devono aver costituito poi, a loro volta, la base per i vari rimodellamenti che facevano di Potnie la dimora del figlio di Sisifo; rappresentano quindi uno stadio precedente in cui

l'associazione tra Glauco e Potnie non è ancora così forte ed il sobborgo tebano non è ancora la dimora dell'eroe.

3. Conclusioni: Spazio mitico e spazio Politico

Con i dati fin qui evidenziati possiamo tentare di ricostruire i diversi livelli di questa tradizione: la più antica attestazione di una presenza del figlio di Sisifo in Beozia è ad Onchesto. Dunque dalla tradizione arcaica seguita da Epimenide Potnie deve essere divenuta prima una tappa di transito per Glauco viaggiatore, mentre è plausibile che solo successivamente, a partire da questo più labile collegamento, essa sia divenuta la vera e propria dimora dell'eroe.

L'inserimento di Potnie nelle vicende di Glauco corinzio deve per forza essere anteriore alla decadenza dell'Anfiareo tebano, ed anzi essere concomitante al momento di massima importanza raggiunta dal sito come luogo di culto. Probabilmente il VI secolo, periodo in cui Potnie costituiva una realtà importante a livello religioso, locale e panellenico, visto che all'oracolo di Anfiarao, si rivolgono anche autorità persiane. Datazione alla quale, soprattutto, si possono far risalire i primi interventi Tebani presso il santuario di Onchesto¹²¹,

¹²¹ Cf. Breglia 2008; Moggi-Osanna 2010, 365-367; Schachter 1986, 215-216.

luogo dove Glauco è presente a partire dal VII. E periodo al quale risale anche la rivendicazione tebana del culto di Demetra Kabiria attraverso il legame Potnieus-Pelarge-Istmiades.

Per quel che riguarda Potnie come dimora dell'eroe, si è già osservato, come essa abbia i caratteri di una rielaborazione successiva, se rielaborazione arcaica o riconducibile al periodo classico (forse Eschilo stesso?) non è possibile stabilire, visto che la prima testimonianza utile è proprio Asclepiade\Eschilo. Ad ogni modo quel che è certo che il rimodellamento tragico eschileo abbia in qualche modo ampliato (se non forzato) l'associazione tra Glauco ed il sobborgo tebano nella ricezione posteriore del mito.

Un frammento superstite attribuibile al *Laio* o all'*Edipo* di Eschilo (*fr.* 88), ambienta l'incontro tra Edipo, che sta giungendo anche lui da Corinto, e Laio e la successiva uccisione di quest'ultimo, proprio a Potnie "dove vi era l'incrocio delle tre strade": l'identificazione di Potnie come il crocevia delle tre strade, la connota come un punto di passaggio strategico ed importante. Ma l'ambientazione di entrambi gli episodi, di Edipo e Glauco a Potnie, nelle tragedie di Eschilo è anche funzionale, da un lato, all'inserimento delle scene in un posto dominato dalla furia delle Erinni¹²², dall'altro al messaggio politico dell'opera. Ricordiamo che il *Glauco Potnieus* fu portato in scena nel 472 a.C.

¹²² Cf. Ahl 2008, 80-81.

assieme ai *Persiani* ed al *Fineo*, e con esso molto probabilmente Eschilo intendeva alludere alla battaglia di Platea. Rappresentare nel V secolo Glauco, figlio di Sisifo, nella sua dimora di Potnie – dove quasi certamente era ambientato il dramma – voleva dire rappresentare un eroe corinzio a Tebe. Attraverso questa tragedia quindi, Eschilo poteva riallacciarsi non solo all’ambiguo e noto comportamento dei Beoti, per mezzo di Potnie, ma anche alla tradizione ateniese anti-corinzia, che sottolineava la codardia dei corinzi durante la battaglia di Platea. La data di rappresentazione del dramma (472 a.C.) sottolinea inoltre come queste “voci” ateniesi anti-corinzie registrate da Erodoto (IX, 52), siano cominciate a circolare nella metropoli attica subito dopo la battaglia di Platea¹²³, e non solo a partire dal 460, come si è supposto¹²⁴.

Bibliografia

¹²³ Cf. Catenacci 2001, 129.

¹²⁴ Cf. Burn 1984, 531; Salmon 1984, 254; Schachter, 1998, 30.

Ahl 2008 = Frederick Ahl, *Two Faces of Oedipus: Sophocles' Oedipus Tyrannus and Seneca's Oedipus*, Ithaca 2008

Aloni 1994 = A. Aloni, *L'elegia di Simonide dedicata alla battaglia di Platea (Sim. fr. 10-18 W~) e l'occasione della sua performance*, *Zeitschr. f. Pap. u. Epigr.* 102, 1994, 9-22.

Antonelli 1994 = L. Antonelli, *Cadmo ed Eracle al cospetto di Apollo. Echi di propaganda intorno a Delfi arcaica*, *Hesperia* 4, 1994, 13-48.

Asheri 2007 = D. Asheri, *A Commentary on Herodotus, Libri 1-4*, Oxford 2007.

Bearzot 1987 = C. Bearzot, *Problemi del confine attico-beotico. La rivendicazione tebana di Oropo*, in *CISA XIII*, Milano 1987, pp. 81-90.

Breglia 1986a = L. Breglia, *Miti di Demetra e storia beotica*, *DHA*, 12, 1986, pp. 217-240.

Breglia 1986b = L. Breglia, *Demeter Erinys Tilphussaia tra Poseidon ed Ares*, in *Les Grandes figures religieuses: fonctionnement pratique et symbolique dans l'antiquité*, Besançon 25-26 avril 1984, Paris 1986, p. 107-126.

Breglia 2008 = L. Breglia, *Amfizionie beotiche in Forme sovrappoleiche e interpoleiche di organizzazione nel mondo greco antico*, a cura di M. Lombardo, collaborazione di G. Frisone, Galatina 2008, pp. 307-321.

Boedeker 1995 = D. Boedeker, *Simonides on Plataea: Narrative Elegy, Mythoidic History*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 107 (1995), pp. 217-229.

Bremmer 2005 = J.N. Bremmer, *'The sacrifice of pregnant animals'*, in Hagg and Alroth, *Greek Sacrificial Ritual*, 2005, 155-65.

Brillante 1983 = C. Brillante, *L'Eoia di Mestra nel Catalogo esiodeo. Uno studio sul testo e sul mito*, *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 10-11, 1983, 9-63.

Broadhead 1960 = H.D. Broadhead, *The Persae of Aeschylus*, Oxford 1960.

Buck 1979 = R. Buck, *A History of Boeotia*, Alberta 1979.

Bulloch 1977 = A.W. Bulloch, *Callimachus' Erysichthon, Homer and Apollonius Rhodius*, *The American Journal of Philology*, Vol. 98, No. 2 (Summer, 1977), pp. 97-123.

Burn 1984 = A. R. Burn, *Persia and the Greeks (with Postscript by*

D. M. Lewis), London 1984.

Carillo 2007 = G. Carillo, *Le cagne di Atteone. Unità e scissione della polis*, in G. Carillo (ed.), *Unità e disunzione della polis*, Avellino 2007, pp. 21-108.

Catenacci 2001 = C. Catenacci, *Simonide e i Corinzi nella battaglia di Platea (Plut. De Herodt. Malign. 872 D-E = Simon., fr. 15-16 West, 2 ed.)* QUCC 67, 2001, 117-131.

Corsano 1992 = M. Corsano, *Glaukos: miti greci di personaggi omonimi*, Ateneo 1992.

Debiasi 2008 = A. Debiasi, *Esiodo e l'occidente*, Roma 2008.

Deforge 1983 = Deforge, B. 1983. *Le destin de Glaucos ou l'immortalité par les plantes*, in : Jouan, F. (ed.) *Visages du destin dans les mythologies. Mélanges Jacqueline Duchemin* (Paris), 21-39.

Deichgräber, 1974 = K. Deichgräber, *Die Persertetralogie des Aischylos*, Mainz 1977.

Dietrich 1962 = B.C. Dietrich, *Demeter, Erinys, Artemis, Hermes*, 90. Bd., H. 2 (1962), pp. 129-148.

Flintoff 1992 = E. Flintoff, *The Unity of the "Persians" Trilogy*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series, Vol. 40, No. 1, 1992, 67-80.

Franco 2003 = C. Franco, *Animali e analisi culturale*, in F. Gasti – E. Romano (a c. di), *“Buoni per pensare”. Gli animali nel pensiero e nella letteratura dell’Antichità*, Pavia 2003, pp. 63-81.

Fontenrose 1969a = J. Fontenrose, *The spring Telphusa*, TAPhA 1969, pp. 119-30.

Frazer 1898 = J. G. Frazer, *Pausania’s description of Greece*, II, London 1898.

Gantz 1993 = T. Gantz, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore, London, 1993.

Gentili 2003 = C. Gentili, *Tis pros Dionyson?*, in *La filosofia come genere letterario*, C. Gentili (ed.), Bologna 2003.

Georgoudi 1994 = S. Georgoudi, 'Divinità greche e vittime animali: Demetra, Kore, Hera e il sacrificio di femmine gravide', in S. Castignone and G. Lanata (eds.), *Filosofi e animali nel mondo antico* (Genova, 1994) 171-86.

Graf 1997 = F. Graf, 'Medea, the Enchantress from Afar. Remarks on a Well-Known Myth', in J. J. Clauss, S. I. Johnston (eds.), *Medea. Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy, and Art*, 1997, 21-43.

Hammond 1954 = N.G.L. Hammond, *The Main Road from Boeotia to the Peloponnese through the Northern Megarid*, *The Annual of the British School at Athens*, Vol. 49 (1954), pp. 103-122.

Hansen 1996 = M.H. Hansen, *An Inventory of Boiotian Poleis in the Archaic Classical Periods*, in M.H. Hansen (ed.) *Introduction to an Inventory of 'Poleis': Symposium August, 23-26 1995*, Copenhagen 1996, 73-116.

Hoffmann 1997 = H. Hoffmann, *Sotades: Symbols of Immortality on Greek Vases*, Oxford 1997.

Hubbard 1992 = T.K. Hubbard, *Remaking Myth and Rewriting History: Cult Tradition in Pindar's Ninth Nemean*, Harvard Studies in Classical Philology, Vol. 94 (1992), pp. 77-111.

Kakridis 1975 = J.T. Kakridis, *Μήστρα: Zu Hesiods frg. 43a M.-W.*, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bd. 18 (1975), pp. 17-25.

Kerényi, *The Misteries of the Kabeiroi*, in J. Campbel (ed.), *The Mysteries*, 1990 [1936], 32-63.

Kerény 2002 = K. Kerény, *Gli dei egli eroi della Grecia*, trad. it. Milano 2002.

Mastrocinque 2009 = A. Mastrocinque, *Sacred Precinct*, in U. Dill, C. Wald (ed.), *Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen*, 2009, 338-335.

Merkelbach 1968 = R. Merkelbach, *Hesiod Fr. 43 (a) 41 ff. M.-W.*, Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bd. 3 (1968), pp. 134-135.

Moggi-Osanna 2010 = M. Moggi, M. Osanna (a cura di), *Pausania. Guida della Grecia. Libro IX. La Beozia*, Milano 2010.

Moreau 1993 = A.M. Moreau, *La tétralogie des Perses a-t-elle une unité?*, in P. Ghiron-Bistagne et al. (éds.), *Les Perses d'Eschyle*, Montpellier 1993, 119-44 (= CGITA 7).

Munn 2000 = M.H. Munn, *The School of History: Athens in the Age of Socrates*, London 2000.

Nafissi-Saladino -Maddoli1999 = M. Nafissi, G. Maddoli, *Pausania. Guida della Grecia, Libro VI, Elide e Olimpia*, Mondadori 1999.

Paladino 1978 = Paladino, I. 1978. *Glaukos, o l'ineluttabilità della morte*, SSR 2, 289-303.

Pavese 1995 = C.O. Pavese, *Elegia di Simonide agli Spartiati per Platea*, Zeitschr. f. Pap. u. Epigr. 107, 1995, pp. 1-26.

Persson 1942 = Persson, A. W. 1942. *The Religion of Greece in Prehistoric Times* (Berkeley/Los Angeles).

Pirenne-Delforge 2009 = V. Pirenne-Delforge, *Under Which Conditions Did the Greeks "Believe" in Their Myths? The Religious*

Criteria of Adherence, in U. Dill, C. Wald (ed.), *Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen*, Berlin 2009, 38-54

Pontiggia 2006 = U. Pontiggia, *Alcune considerazioni sulla visione nella cultura greca arcaica*, Quaderni Urbinati di Cultura Classica, New Series, Vol. 84, No. 3 (2006), pp. 77-99.

Robertson 1984 = N. Robertson, *The Ritual Background of the Erysichthon Story*, *The American Journal of Philology*, Vol. 105, No. 4 (Winter, 1984), pp. 369-408.

Rutherford 2001 = I. Rutherford, 'The New Simonides: Toward a Commentary', in D. Boedeker, D. Sider (Eds.), *The New Simonides : Contexts of Praise and Desire: Contexts of Praise and Desire*, Oxford 2001, 33-54.

Rutherford 2005 = I. Rutherford, *Mestra at Athens: Hesiod fr. 43 and the poetics of panhellenism*, in R. Hunter, *The Hesiodic Catalogue of Women: Constructions and Reconstructions*, Cambridge 2005.

Salanitro 1965 = G. Salanitro, "Il pensiero politico di Eschilo nei Persiani", *GIF* 18, 1965, 193-235.

Salmon 1984 = J.B. Salmon, *Wealthy Corinth*, Oxford 1984.

Schachter 1981-1984 = A. Schachter, *Cults of Boeotia. I-II*, Londra 1981- 1984.

Schachter 1998 = A. Schachter, 'Simonides' Elegy on Plataia: The Occasion of Its Performance', *Zeitschr. f. Pap. u. Epigr.* 123, 1998, pp. 25-30.

Shapiro 1989 = H.A. Shapiro, *Art and Cult under the Tyrants in Athens*, Mainz 1989.

Sineux 2007 = P. Sineux, *Amphiaraos: guerrier, devin et guérisseur*, Paris 2007.

Sommerstein 2010 = A.H. Sommerstein, *La tetralogia di Eschilo sulla guerra persiana*, *Dionysus ex machina* I (2010) 4-20.

Sordi 2002 = M. Sordi, 'Mitologia e propaganda nella Beozia arcaica', in Marta Sordi (a cura di), *Scritti di storia greca*, Milano 2002, 271-282.

Steinrück 1944 = M. Steinrück, *Sisyphé, Aithon et le jugement de la déesse: Pseudo-Hésiode fr. 43A. 41-43 M.-W.*, 46 (1994) fas. III, pp. 291-298.

Stiewe 1960 = K. Stiewe, *Zum Hesiodpapyrus B Merkelbach*,
Hermes, 88. Bd., H. 2 (May, 1960), pp. 253-256.

Terranova 2008 = C. Terranova, *Gli oracoli e il Mythos nella
Grecia di IV e III secolo a.C. Studi sull'antico culto di Amphiaraios ad
Oropos*, Studi E Materiali Di Storia Delle Religioni, n.s. XXXII/1,
2008, 159-192.

Tortorelli 2000 = M. Tortorelli, 'Lamia e Medea in Eumelo',
Vichiana 2, 2000, 3 - 13.

Thomas 1987 = R.F. Thomas, 'Tradition and Meaning in Virgil's
Georgics', *Harvard Studies in Classical Philology* 91, 1987, 229-260.

West 1985 = M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women: Its
Nature, Structure, and Origins*, Oxford 1985.

West 2002 = M.L. West, 'Eumelos: A Corinthian Epic Cycle?',
JHS 122, 2002, 109–133.

WILL 1955 = E. WILL, *Korinthiaka. Recherches sur l'histoire et la
civilisation de Corinthe des origines aux guerres médiques*, Paris 1955.

Willetts 1959 = F. Willetts, *The myth of Glaukos and the cycle of
birth and death*, «Klio» 37 (1959), pp. 21-28.

Wilamowitz-Moellendorff 1886 = U. Von Wilamowitz-Moellendorf, *Ritterkreuz Des Hohenzollernschen Hausordens*, 1886.

Ziogas 2013 = I. Ziogas, *Ovid and Hesiod: The Metamorphosis of the Catalogue of Women*, Cambridge 2013.

Fineo e gli Argonauti

F 2 a-b (F2 Jacoby)

A. *Schol.* Apoll. Rh. II, 328: <Πελειᾶς> δὲ εἶδος περιστερᾶς, ὡς καὶ Ἀριστοτέλης φησὶν. Ὅτι δὲ ἐχρήσαντο περιστερᾶ πλεῖν μέλλοντες, καὶ Ἀσκληπιάδης ἐν Τραγωδομένοις φησὶν.

B. *Ib.* II, 562: <Προέηκε πελιάδα>: Ὅτι διὰ πελειάδος ἐπέιρασαν οἱ Ἀργοναῦται τὰς Συμπληγάδας, καὶ Ἀσκληπιάδης ἱστορεῖ ἐν δευτέρῳ Τραγωδομένων.

La colomba appartiene alla stessa famiglia del piccione, così dice Aristotele. Per riuscire a navigare fecero ricorso ad una colomba, dice asclepiade nei *Tragodoumena*.

Lasciarono andare una colomba: gli Argonauti per riuscire ad attraversare le Simplegadi si servirono di una colomba e Asclepiade lo racconta nel secondo libro dei *Tragodoumena*.

Commentario

La materia del secondo libro dei *Tragodoumena* era evidentemente legata al viaggio degli Argonauti; in particolare al passaggio delle rupi Simplegadi e all'incontro degli eroi con il cieco Fineo.

La sicura appartenenza di questo frammento all'opera di Asclepiade ci spinge a modificare l'ordine seguito da Jacoby nella numerazione dei frammenti, recuperando la più antica ricostruzione del Muller. I frammenti 22 e 31 Jacoby indicano come fonte un generico Asclepiade senza recare alcuna indicazione dell'opera: il frammento 22, però, riporta la genealogia di Fineo; il frammento 31 narra le cause della cecità di Fineo, l'incontro con gli Argonauti e di nuovo l'episodio della colomba, con la chiusa finale Ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Ἀσκληπιάδῃ. La coerenza di contenuto ci spinge a considerare tutti e tre i frammenti appartenenti al medesimo contesto, quindi ad ascrivere ad Asclepiade di Tragilo anche la paternità dei frammenti 22 e 31. Essi non possono che essere inseriti nella medesima sezione dell'opera dove si narra dell'aiuto dato da Fineo agli Argonauti, cioè il secondo libro, dove per certo (F 2) l'autore descriveva l'*escamotage* della colomba per attraversare le rupi.

L'episodio cela dietro di sé qualche rappresentazione in cui si raccontava di Fineo e dell'incontro con gli Argonauti¹²⁵. Difficile dire a quale dramma, o quali drammi, faccia riferimento Asclepiade visto che già Sofocle sembra aver dedicato a Fineo ben due o tre opere (*Timpanisti*, *Fineo A*, *Fineo B*) e gran parte della produzione tragica dedicata alla saga argonautica è perduta. Siamo comunque davanti alla prima testimonianza in ordine cronologico sull'impiego di questo espediente da parte degli Argonauti per attraversare il Bosforo.

In Omero (*Od.* XII, 59. Cf. *Plut. Mor.* 156f) gli Argonauti incontrano le *Planctai petrai* nel messinese e riescono ad attraversarle grazie all'intervento di Era; dopo il passaggio di Argo le rocce continuano la loro turbinosa attività; delle colombe di Zeus mandate a raccogliere l'ambrosia, solo una riusciva a passare mentre l'altra periva. Al contrario le rupi sul Bosforo si bloccano completamente dopo il passaggio di Giasone e compagni, come voleva un'antica predizione oracolare (*Pyth.* 4. 207-11, dove gli Argonauti sacrificano a Poseidon) e

¹²⁵ Sugli elementi comuni che caratterizzano la mitologia degli stretti, vd. anche Angelini 2012, la quale mette in luce come il paesaggio sia sempre caratterizzato da tratti di "mostruosità sonora"; sulle rupi attraversate dagli argonauti nelle diverse tradizioni (Bosforo, Stretto), vd. Lindsay 1965; Smith 1972; Nishimura-Jensen 2000; West 2005, 39-59; Colavito 2014, 82-88.

come accade nelle *Argonautiche Orfiche* per effetto della musica di Orfeo (780-11)¹²⁶.

I livelli stratigrafici delle tradizioni relative al passaggio degli Argonauti attraverso le rupi è stato ben delineato nelle sue fasi da West (2005): nel nucleo argonautico pre-omerico, l'incontro con le rupi doveva avvenire sulla via di ritorno dal regno di Eaa. Le rupi rappresentano infatti un portale verso i limiti del mondo conosciuto, portale che Giasone deve passare per raccogliere il vello e le colombe di Zeus per prendere l'ambrosia. In tutti i racconti mitici che presentano questi medesimi motivi topici il protagonista non ha difficoltà ad attraversare la porta, ma è necessario che essa si chiuda così da impedire che l'oggetto sottratto sia portato indietro. Frazer¹²⁷ per primo notava la presenza in ambito greco ed europeo di svariate leggende in cui un uomo, una fanciulla o un animale attraversano alcune rocce che si stringono al loro passaggio e tutti perdendo la parte posteriore della veste, oppure la coda nel caso di animali o veicoli come la nave Argo. Nella perdita di una parte si potrebbe vedere una sorta di tributo che l'animale guida e il suo doppio pagano per il passaggio¹²⁸.

Ritornando alla nave Argo, solo in un secondo momento, quando i confini del Mar Nero divengono noti e il regno di Eea posto in

¹²⁶ Sulla funzione di questo particolare Vd. West 2005, 41-42.

¹²⁷ Frazer 1995 [1921-22], 524-527.

¹²⁸ Vd. Donà 2003, 217ss.

Colchide, la localizzazione delle rupi viene posta nel Bosforo, sulla via dell'andata verso il vello. Il blocco delle rupi al passaggio di Argo è funzionale alle tradizioni in cui l'incontro accade nel viaggio di andata ed il ritorno avviene per la stessa strada, di ritorno da Eea, così da evitare che gli Argonauti siano costretti a ripetere due volte l'avventuroso attraversamento.

L'episodio dell'animale guida, doppio della nave Argo, utilizzato per il passaggio - come lo racconta Asclepiade - si ritrova nelle Argonautiche di Apollonio (II, 598) e in Apollodoro, e potrebbe rappresentare una commistione con il motivo delle colombe di Zeus.

<Πελειὰς>...φησίν: Più interessante questa prima parte del frammento (2a: Sch. *AR* II 328), visto il carattere erudito dello scolio. Lo scoliasta mostra infatti un'attenzione che potremmo definire ornitologica; scopo della informazione è quella di spiegare che con πελειὰς e περιστερά si intendono due animali diversi della stessa specie: laddove uno indica propriamente la colomba, l'altro il piccione selvatico, a testimone di ciò è citato Aristotele (*H.A.* 6). Al di fuori della differenza ornitologica, il termine περιστερά è di uso comune, rispetto al più "poetico" πελειὰς usato da epici e tragici. Sembra che lo scoliasta registri una differenza terminologica tra Asclepiade e Apollonio, nel qual caso ci troveremmo di fronte ad una citazione

testuale, certo riferita ad una semplice parola περιστέρα. Cosa coerente che è con il carattere prosastico e filologico dell'opera di Asclepiade e che aggiunge un ulteriore elemento a favore dell'esclusione della tesi, già allontanata al giorno d'oggi, che intendeva i *Tragodoumena* come un poemetto mitico.

Ὅτι διὰ πελειάδος...ἐν δευτέρῳ Τραγοδουμένων: La seconda parte del frammento non fornisce particolari dettagli aggiuntivi, lo scoliasta si limita a dire che Ὅτι διὰ πελειάδος ἐπέειραν οἱ Ἀργοναῦται τὰς Συμπληγάδας, come vuole Asclepiade. La tradizione conosce le rupi erranti con svariati nomi¹²⁹, il nome parlante Simplegadi è attestato nelle fonti a partire dal V secolo e proprio ad iniziare da una fonte tragica, la *Medea* di Euripide (vv. 1-2). Non si può dire a quale tradizione tragica faccia riferimento diretto Asclepiade, ma il termine certo appartiene al linguaggio tragico.

¹²⁹ Sim. 546 PMG: Synormades; Pind. *Pyth.* IV 208: Planktai, Symplegades; Eur. *Med.* 1-2: Symplegades, ma ricorda le altre varianti; Hdt. IV 85: Planktai, Kyaneai.

F 3 (F 22 Jacoby)

Schol. Apoll. Rhod. II, 178: [<Ἀγηνορίδης>] Ἀγηνορίδης ἔχε Ἀγήνορος γὰρ παῖς ἐστίν, ὡς Ἑλλάνικος· ὡς δὲ Ἡσίοδος φησιν, Φοίνικος τοῦ Ἀγήνορος καὶ Κασσιεπείας. ὁμοίως δὲ καὶ Ἀσκληπιάδης καὶ Ἀντίμαχος. καὶ Φερεκύδης φησίν· ἐκ δὲ Κασσιεπείας τῆς Ἀράβου Φοίνικι γίνεται Κίλιξ καὶ Φινεὺς καὶ Δόρυκλος καὶ Ἄτυμνος ἐπὶ κλησίν· γίνεται δὲ ἐκ Διὸς Ἄτυμνος.

Fineo infatti è figlio di Agenore come dice Ellanico. Esiodo invece afferma che è figlio di Fenice, figlio di Agenore e Cassiopea. Lo stesso affermano Asclepiade e Antimaco. Anche Ferecide dice che Cassiopea, genera a Fenice Kilix, Fineo, Doryclo e, secondo la credenza comune, Atymno; ma in realtà Atymno è figlio di Zeus.

Commentario

Ἀγηνορίδης... Ἀσκληπιάδης καὶ Ἀντίμαχος: Il frammento presenta alcuni problemi testuali, primo fra tutti alla linea 3 i codici, seguiti da Wendel e Keil, restituiscono il verbo φημί al plurale, φασί, mentre Jacoby propone l'emendamento, accettato da Fowler e Pàmias,

di φησίν al singolare, ponendo dopo Ἀντίμαχος un segno di interpunzione. Accettando l'emendamento, il verbo si riferisce solo a Ferecide (*fr.* 86 Fowler), a cui appartiene la tradizione relativa agli altri figli di Fenice e Cassiopea e dunque solo prima porzione dello scolio deve essere considerata citazione di Asclepiade.

Circa le origini di Fineo da Fenice sembra, seguendo lo scolio, che Esiodo, Asclepiade, Antimaco e Ferecide siano d'accordo nella sua discendenza da Fenice, mentre Ellanico lo dice figlio di Agenore, figlio di Fenice, seguono quest'ultima versione Apollonio ed Apollodoro (cf. Apollon. Rh. II, 178; II, 236; Apollod. I, 9, 120 che ricorda la tradizione che lo considera figlio di Poseidone; *Sch. Eur. Ph.* 217, 5; Hyg. 14, 18).

La genealogia di Fineo è controversa e le proposte risolutive contrapposte. Apollodoro (II, 44) ci informa di un'altra genealogia, seguita da Euripide, ovvero di un Fineo figlio di Belos e Fratello di Cefeo, che avrebbe tramato contro il nipote Perseo per la mano di Andromeda. Interessante è che uno scolio alle *Supplici* (v. 318) riconduca ad Euripide questa stessa tradizione senza menzionare Cefeo (ὁ Εὐριπίδης ε' φησὶ παῖδας εἶναι Βήλου, Αἴγυπτον, Δαναόν, Φοίνικα, Φινέα, Ἀγήνορα), che come figlio di Belos è conosciuto anche da Erodoto. Conone (26 F 1) dal canto suo considera Fenice e Fineo rivali per la mano di Andromeda, figlia di Agenore.

Infine sempre Apollodoro (III, 97. Cf. Ov. *Met.* V, 1; *sch.* Luc. 254, 24; Servio *Aen.* III, 209) ricorda un Fineo arcade tra i cinquanta figli di Licaone.

Lo studio dei dati genealogici ha portato a soluzioni diverse; è stato ipotizzato che Fineo fosse in origine una figura della Grecia continentale legata all'Argolide o all'Arcadia e che la migrazione in oriente sia avvenuta attraverso i racconti mitici relativi ad Andromeda. Solo in un secondo momento egli sarebbe divenuto il Fineo collocato negli estremi orientali e allacciato alla tradizione argonautica¹³⁰.

Di contro si è pensato che Fineo, il cui nome potrebbe essere derivato da¹³¹, sia in realtà una figura importata dall'oriente e poi inglobata nelle genealogia argive, significativo a questo proposito proprio lo scolio II, 178 alle *Argonautiche*, che sembra segnalare che le fonti più antiche collochino Fineo nell'Est¹³².

Effettivamente il sistema toponomastico della famiglia di Fineo, nelle fonti a noi giunte, presenta legami maggiori con l'area orientale,

¹³⁰ Cf. West 1985, 147 ss;

¹³¹ RE sv. Phineus.

¹³² Vd. Fowler 2013, . Gantz 1993, ricostruisce due figure distinte: Fineo d'Argo, inserito in origine nelle genealogie di Fenice e Agenore e un Fineo Tracio, collegato alle avventure degli Argonauti e poi in un secondo, forse proprio per mano di Apollonio, le due figure sarebbero state confuse. Asclepiade però, che precede Apollonio di parecchio parla senza dubbio del Fineo Tracio, considerandolo comunque figlio di Fenice, ammesso quindi che di commistione si tratti non può assolutamente essere imputata ad Apollonio, la cui datazione è troppo bassa.

dove egli è padre degli eponimi - e forse anche Eurytia può essere inglobata fra queste parentele ioniche -, così come il Fineo che aiuta gli argonauti, collegato alla Tracia attraverso i boreadi e le Arpie, è presente già nelle fonti iconografiche di VII. Dal punto di vista metodologico però, l'antichità e la quantità dei testimoni è un fenomeno probante solo parzialmente; è stato dimostrato come nel caso di Europa il nucleo originario vada ricercato nelle tradizioni della Grecia continentale - la Beozia o Creta - quantunque la tradizione più diffusa, e presente nelle fonti più antiche, sia quella elaborata in area ionica, e poi divenuta panellenica poiché lezione seguita da Omero d'Esiodo, che fa discendere l'eroina da Fenice¹³³.

In effetti aldilà della sua origine, la funzione della parentela di Fineo con Fenice, e quindi con Europa, va certamente cercata nell'ambito delle rielaborazioni ioniche e l'aspetto più significativo delle tradizioni è certamente quello sottolineato da Cassola, ovvero sia che Fineo accompagni Frisso, sia che faccia da guida agli Argonauti, i racconti riguardano sempre un viaggio verso le terre dove sorge il sole¹³⁴.

¹³³ Schwartz 1956, 77ss.; Mazzarino 2003 [1960] 415-17; West 1985; Cassola 1998.

¹³⁴ Vd. Cassola 1998, part. 30 e n. 56, 40 e n. 82, il quale attraverso la Genealogia di Fenice dimostra anche come l'etnico Fenici fosse usato per designare in generale l'Oriente. Vd. Anche Bühler 1968, 7ss.

F 4 (F 31 Jacoby)

Schol. in Hom. Odyss. μ, 69 Ernst: Τυρῶ ἢ Σαλμωνέως ἔχουσα δύο παῖδας ἐκ Ποσειδῶνος, Νηλέα τε καὶ Πελίαν, ἔγημε Κρηθέα, καὶ ἴσχει παῖδας ἐξ αὐτοῦ τρεῖς, Αἴσωνα καὶ Φέρητα καὶ Ἀμυθάονα. Αἴσωνος δὲ καὶ Πολυμήλας καθ' Ἡσίοδον γίνεται Ἰάσων, κατὰ δὲ Φερεκύδην ἐξ Ἀλκιμέδης. Τελευτῶν δὲ οὗτος καταλείπει τοῦ παιδὸς ἐπίτροπον τὸν ἀδελφὸν Πελίαν, ἐγχειρίσας αὐτῷ καὶ τὴν βασιλείαν, ἵνα αὐξηθέντι τῷ υἱῷ παράσχη. Ἡ δὲ τοῦ Ἰάσωνος μήτηρ Ἀλκιμέδη δείσασα δίδωσιν αὐτὸν τρέφεσθαι Χείρωνι τῷ Κενταύρῳ. Τραφεὶς δὲ καὶ ἠβήσας ἔρχεται εἰς Ἴωλκὸν ἀπαιτῶν τὴν πατρῶαν ἀρχὴν τὸν Πελίαν. Ὁ δὲ ἔφασκεν χρῆναι αὐτὸν πρότερον διακομίσει τὸ χρυσοῦν δέρας ἀπὸ Κόλχων, καὶ τοὺς πυριπνόους ἀνελεῖν ταύρους. Ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰάσων λέγει τῷ Χείρωνι. Καὶ αὐτῷ ὁ Χείρων συνεκπέμπει τοὺς ἠθέους. Κατασκευάζει δὲ ἡ Ἀθηνᾶ τὴν Ἀργώ. Πλέοντες δὲ ἀφικνοῦνται ἐπὶ τὴν τῶν Βιθυνῶν χώραν. Καὶ ὁρῶσι τὸν Φινέα πηρὸν διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν. Ἔχων γὰρ παῖδας ἐκ Κλεοπάτρας τῆς Βορέου καὶ ἐπιγήμες Εὐρυτίαν δίδωσιν αὐτοὺς τῇ μητρὶα διαβληθέντας πρὸς ἀναίρεσιν. Ζεὺς δὲ χαλεπήνας λέγει αὐτῷ πρότερον βούλεται ἀποθανεῖν ἢ τυφλὸς γενέσθαι. Ὁ δὲ αἰρεῖται μὴ ὁρᾶν τὸν ἥλιον. Ἀγανακτήσας δὲ ὁ Ἥλιος Ἀρπυίας ἐπιπέμπει αὐτῷ, αἵτινες εἶποτε μέλλοι ἐσθίειν, αὐτοῦ [τὰ βρώματα] διήρπαζον ἐμβάλλουσαι φθορὰν τινα. Καὶ οὕτω Φινεὺς

έτιμωρεῖτο. Τοῦτον οὖν τὸν Φινέα θεωρήσαντες οἱ περὶ τὸν Ἴάσονα παρεκάλουν ὑποθέσθαι πῶς δεῖ διαπλεῦσαι τὰς Πλαγκτὰς λεγομένας πέτρας. Ὁ δὲ εἶπεν, ἐὰν τὰς Ἀρπυίας ἀπαλλάξωσι τῆς πρὸς αὐτὸν ὄρμῆς. Θέντες δὲ συνθήκας ἐπαγγέλλονται αὐτῷ τοῦτο δρᾶσαι. Ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς, πόσον δύναται ἔχειν τάχος ἡ Ἀργώ; φάντων δὲ πελειάδος, ἐκέλευσεν ἀφεῖναι περιστερὰν κατὰ τὴν συμβολὴν τῶν πετρῶν, κἂν μὲν μεσολαβηθῆ, μὴ πλεῖν, ἐὰν δὲ σωθῆ, τότε περαίνειν τὸν πλοῦν. Οἱ δὲ ταῦτα ἀκούσαντες ποιοῦσι, κατασχεθείσης δὲ τῆς περιστερᾶς διὰ τῆς οὐρᾶς, προσβάλλουσι τῇ Ἀργοῖ δυοῖν **** [Συμ]πληγάδες πέτραι συνελθοῦσαι τῆς νεῶς συμμύουσιν, αὐτοὶ δὲ σώζονται. Οἱ δὲ Βορειάδαι Ζήτης καὶ Κάλαϊς ἀποδιώκουσι τὰς Ἀρπυίας ἀπὸ τῶν Φινέως δείπνων. Καὶ οὕτω παραγίνονται εἰς Κόλχους. Ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Ἀσκληπιάδῃ.

Tiro figlia di Salmoneo, ebbe due figli da Poseidone, Neleo e Pelia, sposò Creteo e da lui ebbe tre figli Esone, Fere ed Amitaone. Da Esone e Polimela nacque Giasone, secondo Esiodo, secondo invece Ferecide da Alcimeda. Alla sua morte lascia come tutore dei figli il fratellastro Pelia, affidando allo stesso anche il potere, affinché lo restituisse del figlio una volta cresciuto. La madre di Giasone, temendo per lui, lo fa allevare dal centauro Chirone. Una volta cresciuto e nel fiore della

giovinezza (Giasone) si mette in marcia verso Iolco per ottenere da Pelia il regno del padre. Questi asseriva che fosse necessario che lo stesso recuperasse prima il vello d'oro dalla Colchide e annientasse i tori sputafuoco. Ascoltato ciò Giasone chiede consiglio a Chirone. Chirone gli suggerisce di farsi accompagnare dai giovani migliori. Atena intanto partecipa all'allestimento di Argo. Navigando giungono nella terra dei Bitini e osservano Fineo disabile per questa ragione: aveva dei figli con Cleopatra, figlia di Borea ma, sposato in seconde nozze con Eurytia, li consegnò alla matrigna, poiché erano stati accusati falsamente, affinché li uccidesse. Ma Zeus adirato gli impone di scegliere una delle due cose: morire o diventare cieco. Egli sceglie di non rivedere la luce del sole. Helios allora adirato gli invia le Arpie, che ogni qual volta desiderasse mangiare, gli guastavano il cibo insozzando con gli escrementi ogni cosa. E in questo modo Fineo fu punito. Gli Argonauti avendo scorto Fineo lo consultarono affinché gli consigliasse come riuscire a navigare attraverso le rocce chiamate "rupi erranti". Ma Fineo rispose, che in cambio di ciò avrebbero dovuto liberarlo dalla minaccia delle Arpie. Deciso di comune accordo, gli annunciarono che lo avrebbero fatto. Fineo allora chiese loro quanto veloce potesse navigare la nave Argo; visto che gli fu risposto come una colomba, li esortò a lasciar passare una colomba nel punto in cui si stringono le rocce, se quella fosse stata schiacciata, allora non bisognava navigare,

se invece fosse rimasta illesa avrebbero potuto proseguire la navigazione. Quelli ascoltati i consigli li misero in atto e solo la coda della colomba rimase schiacciata <* * *> le Simplegadi unendosi urtano la nave Argo e si chiudono, ma essi sono salvi. I figli di borea Zete e Calais allontanano le Arpie dalla tavola di Fineo. E così si mettono in marcia verso la Colchide. Questa la storia secondo Asclepiade.

Commentario

Per quanto riguarda la porzione della citazione scoliastica che deve essere ricondotta ad Asclepiade, di lui non viene fatta menzione diretta quando parla delle diverse genealogia attribuite a Giasone, né si comprende se egli scegliesse Polimela o Alcimeda come madre dell'eroe. La chiusa dello scolio però è molto diversa dalle menzioni delle fonti a proposito della genealogia di Giasone ed è evidente che ad Asclepiade lo scoliasta riconduca parte cospicua dell'intreccio (ἱστορία), piuttosto che la singola notizia sulla paternità di Giasone. E' stato poi osservato come lo scolio sia effettivamente troppo lungo per poter contenere la trama di una tragedia e troppo riassuntivo per essere una citazione testuale dei *Tragodoumena*, con la conseguenza che ad

Asclepiade debba essere ricondotta solo la parte della storia che racconta di Fineo, piuttosto che quella dell'infanzia di Giasone¹³⁵. Tuttavia proprio il carattere estremamente riassuntivo dello scolio non esclude che esso possa fare riferimento a punti diversi dell'opera di Asclepiade, in cui aveva analizzato tragedie e tradizioni diverse. Inoltre il frammento 2a-b conferma che Asclepiade si era occupato di Fineo in relazione al suo incontro con gli Argonauti, e quindi in relazione a Giasone e compagni, visto che esso descrive proprio il passaggio della colomba per le Simplegadi. Lo scoliasta da parte sua sembra presentare una storia che parte dall'infanzia di Giasone e finisce con il passaggio delle Simplegadi, il cui fulcro sono le imprese degli Argonauti, e che egli considera un blocco unico e compatto e a tutto il racconto deve attribuirsi la chiusa finale Ἡ δὲ ἱστορία παρὰ Ἀσκληπιάδῃ.

Τὸν ἢ Σαλμωνέως... Κατασκευάζει δὲ ἡ Ἀθηνᾶ τὴν Ἀργώ: Si è posta l'attenzione sul fatto che a differenza del resto delle fonti in cui Atena partecipa semplicemente all'allestimento della nave - o consigliando Argo, che è l'esecutore materiale della nave, o inserendo nella prua un pezzo di legno magico proveniente dalla foresta di Dodona e in grado fornire profezie (Cf. Aeschyl. Frr. 20, 20a Radt;

¹³⁵ Vd. Villagra Hidalgo 2012, *ad loc.*

Pherecyd. F 111; A.R. 1, 111-2) -, in questa occasione è la dea stessa ad allestire la nave *Κατασκευάζει δὲ ἡ Ἀθηνᾶ τὴν Ἀργώ*.

Nel panorama delle testimonianze greche il racconto è unico e non sappiamo a chi appartenga in origine una tradizione in cui Atena appare essere l'esecutrice materiale ed esclusiva della nave piuttosto che la consigliera di Argo, ma la versione seguita dallo scolio è simile a quella che conosciamo dalla *Medea* di Seneca. Nella tragedia latina, in cui è ripreso anche il motivo eschileo del legno parlante (v. 349: *Orpheus tacuit torpente lyra / ipsaque uocem perdidit*), è presente un breve accenno alla costruzione della nave ad opera di Atena (v. 366ss): *non Palladia compacta manu / regum referens inclita remos / quaeritur Argo++ / quaelibet altum cumba pererrat*.

Πλέοντες δὲ ἀφικνοῦνται ἐπὶ τὴν τῶν Βιθυνῶν χώραν: La localizzazione della dimora di Fineo è posta qui sulle coste dell'Asia Minore nella *chora* dei Bitini, ma nella tradizione Fineo ha diverse localizzazioni che alternano le coste europee del Ponto a quelle dell'Asia Minore.

Per quanto riguarda la costa Asiatica: Eschilo (*Prometeo* 726, dove il dettaglio è piuttosto scenico: il paese delle Amazzoni) ed Ellanico (*FGrHist* 4 F 95 *apud Sch.* Apollon. Rh. II, 178) la pongono in

Plafagonia; lo Pseudo-Erodiano 3,1, 381,25 le *Argonautiche Orfiche* (676) ed Asclepiade di Tragilo in Bitinia; Ferecide (*fr.* 27) afferma che Fineo regnava su tutti i Traci d'Asia fino al Bosforo, ovvero Bitini e Plafagoni; più complicata la posizione di Sofocle che nel *Fineo A* e nei *Timpanisti* sembra scegliere come ambientazione la costa asiatica, mentre nel *Fineo B* la costa europea¹³⁶.

In Tracia, sulla costa europea la pongono invece: Apollonio Rodio (II, 176ss: terra Tinia, con rispettivi scoli); Apollodoro che specifica a Salmidesso (I, 19,21 CC 120. Cf. *sch. AR* II, 177); Diodoro (IV, 43,3-44,7) e anche Pausania (V, 17,11). Deve aggiungersi in questo scenario Palefato - che è sì razionalizzatore estremo, ma non inventore - il quale pone invece Fineo in Peonia, quindi sul continente europeo, ma in una zona che non è posta sulla costa e che quantunque confinante con la Tracia ha origini etniche diverse.

Lo scolio ad Apollon. Rh. II, 178ss-82 precisa - in polemica con la tradizione seguita da Asclepiade la quale poneva la dimora di Fineo in Bitinia - che la terra Tinia di cui parla Apollonio (II, 177) è quella sulle coste europee da non confondersi con l'isola di Tinia, dove vi è lo *ieron*, di Apollo posta vicino alle coste della Bitinia. Vale la pena di ricordare che Callistene (*fr.* 70) a proposito della regione della Propontide, Tinia, e dell'isola di Tinia conosce una doppia

¹³⁶ Cf. Giudice Rizzo 2002; Melotti 2004.

denominazione: Tinia per i Greci e Bitinia per i barbari¹³⁷. Il dato di Callistene, confermato da Arriano e dallo pseudo Scilace, deve far riflettere sulla possibile confusione che la tradizione seriore, anche scoliastica, può aver fatto nell'interpretare e ricollocare il mito di Fineo a prescindere dai nuclei principali delle diverse tradizioni.

Ad ogni modo il cambio di sede è stato inteso come un cambio direzionale che rispecchia i diversi interessi della politica greca e in particolar modo ateniese: la localizzazione più antica sarebbe da ritrovarsi nell'Asia minore, come espressione della colonizzazione greca della zona, in seguito alla crescente importanza che la Tracia aveva cominciato a rivestire nella politica ateniese, essa sarebbe poi divenuta dimora dell'eroe¹³⁸.

Quello che qui interessa è che dal punto di vista genealogico Fineo appare strettamente legato al contesto dell'Asia minore, nella cui famiglia appaiono gli eroi eponimi dell'Asia Minore. La tradizione esiodea del *Catalogo* e delle *Grandi Ehoie* (fr. 254 MW *apud sch. AR* II, 182c) concorda nell'attribuire alle seconde nozze di Fineo la nascita di Tinio e Mariandino, ovvero i due eroi eponimi delle popolazioni dei

¹³⁷ *Sch. AR* II 672 τῆμος ἐρημαίης νήσου λιμέν' εἰσελάσαντες Θυνιάδος] Καλλισθένης δὲ ἐν τῷ Περίπλωι ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων φησὶ προσαγορεύεσθαι τὴν τε χώραν καὶ τὴν νῆσον Θυνιάδα, ὑπὸ δὲ τῶν βαρβάρων <Βι>θυνίαν. Cf. Prandi 1985, 148.

¹³⁸ Giudice Rizzo 2002; Melotti 2004, 85-111; vd. Anche Spence 2010, 52ss.

Tini e dei Mariandini¹³⁹, le popolazioni dell'Asia minore. E proprio la sconosciuta Eurytia con il quale Asclepiade identifica la seconda moglie, potrebbe essere un'altra figura legata a questo contesto.

Καὶ ὀρώσι τὸν Φινέα πηρὸν διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν... Εὐρυτίαν δίδωσιν αὐτοὺς τῇ μητρὶα̃ διαβληθέντας πρὸς ἀναίρεσιν: Lo scolio riporta una versione in cui la seconda moglie, ovvero la matrigna cattiva, responsabile con le sue calunnie della punizione marito, è indicata con il nome Εὐρυτία. Siamo di fronte ad un'*hapax* nella tradizione mitica, che non ha precedenti né successori: il nome Εὐρυτία non figura tra quello delle eroine note, o in generale dei personaggi femminili.

Il termine è lezione dei codici Z ed M, unanimemente considerata corretta e accettata dalla critica, dove il solo codice Y tramanda il diverso “εὐρυτέαν”¹⁴⁰. In mancanza di indizi filologici reali per pensare ad una corruzione si deve constatare che siamo di fronte ad una versione del racconto mitico relativo alle vicende di Fineo, in cui la seconda moglie non è la ben nota Idea, figlia di Dardano, o Eidothea la sorella di Cadmo, ma un personaggio femminile dal nome Εὐρυτία.

¹³⁹ Cf. Melotti 2004, 89 n. 5.

¹⁴⁰ Cf. Ernst 2004, 260.

L'esistenza di Εὐρυτία come antroponimico femminile della lingua greca è confermato da un contratto restituitoci da un Papiro di Strasburgo (V, 471), risalente al 500 d.C. e alla località egiziana di Ermopoli, in cui ricorre il nome di una donna: Εὐρυτία. Il vocabolo non presenta particolari problemi di lettura che mettano indubbio la ricostruzione del testo fatta da J. Schwartz, l'unico editore.

La maggioranza delle fonti indica come seconda moglie di Fineo la nota Idea, figlia di Dardano; accanto a questa tradizione lo scolio al verso 981 dell'*Antigone*¹⁴¹ di Sofocle ricorda anche la variante per la quale dopo Cleopatra Fineo sarebbe convolato a nozze con Eidothea, dallo scoliasta indicata espressamente come la sorella di Cadmo. Di questa unione una sorella di Cadmo, Eidothea, e Fineo siamo a conoscenza solo dalla breve notizia dello scoliasta dell'*Antigone*, la cui interpretazione sintattica non è per altro semplice. Si è indubbio infatti

¹⁴¹ <ἄ δὲ σπέρμα μὲν ἀρχαιογόνων> Βορέας κῆδος συνῆψε τοῖς Ἀθηναίοις ἀρπάσας Ὠρείθυιαν τὴν Ἐρεχθέως ἐξ ἧς ἔσχεν Ζήτην καὶ Κάλαϊν καὶ Κλεοπάτραν· ταύτην ὁ Φινεὺς ἐγήμεν ἐξ ἧς αὐτῶ δύο παῖδες ἐγένοντο Πλήξιππος καὶ Πανδίων, κατὰ δὲ τινὰς Τηρύμβας καὶ Ἄσπονδος· μετὰ δὲ τὸν Κλεοπάτρας θάνατον ἐπέγημεν Ἰδαίαν τὴν Δαρδάνου, κατὰ δὲ τινὰς Εἰδοθέαν τὴν Κάδμου ἀδελφὴν ἧς καὶ αὐτὸς Σοφοκλῆς μνημονεύει ἐν Τυμπανισταῖς· ἥτις ἐξ ἐπιβουλῆς τυφλώσασα <τοὺς> τῆς Κλεοπάτρας παῖδας ἐν τάφῳ καθεῖρξεν, ὡς δὲ τινὲς φασιν ὅτι κατεψεύσατο αὐτῶν ἅτε δὴ πειρασάντων αὐτὴν ἐφ' οἷς ἀπατηθεὶς ὁ Φινεὺς ἀμφοτέρους τυφλοῖ· ταῦτα δὲ ἱστορεῖ Ἀπολλόδωρος ἐν τῇ Βιβλιοθήκῃ· τινὲς δὲ ἱστοροῦσιν ὅτι περιοῦσαν τὴν Κλεοπάτραν ὁ Φινεὺς ἐκβέβληκεν καὶ τὴν Ἰδαίαν ἐπέγημεν, ἣ δὲ ὀργισθεῖσα τοὺς ἑαυτῆς ἐτύφλωσεν παῖδας.

se l'indicazione dello scolio, καὶ αὐτὸς Σοφοκλῆς μνημονεύει ἐν Τυμπανισταῖς, si riferisca alla prima variante, Idea, oppure alla seconda, Eidotea¹⁴².

Sulla esistenza di queste due diverse tradizioni si è a lungo discusso, perlopiù in relazione alle tragedie sofoclee: si è pensato una corruzione da cui sarebbe nata la confusione tra Idea e Idotea, oppure un cambio nel mito che rifletteva il cambio di una prospettiva politica, soprattutto per quanto riguarda i rapporti Atene-Tebe e le tragedie Sofoclee. In questa sede metteremo da parte le problematiche, molto complesse, connesse esclusivamente alle tragedie sofoclee - le quali godono per altro di un ampio dibattito critico moderno¹⁴³ - cercando di inquadrare in un'altra prospettiva l'origine di questa tradizione che vuole Fineo sposo di Eurytia.

In primo luogo deve riflettersi sulla ipotetica formazione del termine Eurytia, se infatti escludendo il papiro di Strasburgo non abbiamo attestazioni del nome Eurytia, come teonimo o antroponimo, esiste tuttavia la forma aggettivale Εὐρυτεία, utilizzata per indicare Oichalia, “la città di Eurito” (Soph. *Trach.* 260). Sappiamo ancora che la città di Oichalia era chiamata col toponimo Εὐρύτιον (Hecat.

¹⁴² In merito vd. Pearson 1917, comm. ad *fr.* 645; Giudice Rizzo 2002, 15ss.;

¹⁴³ Per una storia degli studi ed un'ampia messa appunto del problema, relativo alle tradizioni seguite da Sofocle per le vicende di Fineo e all'identificazione o meno del *Fineo A* con i *Timpanisti*, vd. Giudice Rizzo 2002.

FGrHist 1 F 28 *apud* Paus. IV, 2,3), ad indicare appunto la città di Eurito. Εὐρυτία può essere perfettamente interpretata come una grafia diversa della analoga forma aggettivale Εὐρυτεία, sempre proveniente dal termine Eurytos¹⁴⁴. Quindi con Εὐρυτία si potrebbe indicare una figlia di Euryto¹⁴⁵. Si deve tener presente che esiste una tradizione, riportata da Antonino Liberale (30), che cita come fonte Nicandro, in cui Mileto l'eponimo fondatore della città di Mileto, avrebbe preso in moglie una certa Eidothea, figlia di un Euryto, re di Caria in Asia Minore.

Vale la pena di menzionare il cratere di Eurytios, datato al VI a.C. e di produzione corinzia, che raffigura il più noto Euryto, re di Oichalia in Tessaglia, con Eracle e sua figlia Iole. Il personaggio raffigurato è diverso e ha una diversa localizzazione, ma l'omonimia linguistica ci impone di porre l'attenzione sulla iscrizione di questo cratere, dove il nome Εὐρυτος è trascritto nella forma ΕΥΡΥΤΙΟΣ. La grafia ΕΥΡΥΤΙΟΣ in relazione ad Eurytia farebbe pensare ad una forma femminile del nome¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Il nome Euryto è anch'esso alquanto problematico, si è discusso a lungo della sua etimologia con le soluzioni più varie, anche in collegamento a termini di derivati o formazione simile come Eurizione o la ninfa Euryte. Tutte le proposte etimologiche sono riassunte nelle due voci della Pauly Eidotha ed Eurytos.

¹⁴⁵ Cf. Friedlander 1914, 304.

¹⁴⁶ In un primo momento siamo stati portati ad interpretare il nome Εὐρυτία come una costruzione di questo genere: Εὐρυ + τία, sul modello dell'Eurybia esiodea. Dove Τία

rimanda inevitabilmente radice *Ti-*, identificata dai linguisti per il toponimo *Τίος* fondazione milesia in Bitinia. L'insediamento di *Τίος* è posto ad est di Eracle pontica, al confine tra la Bitinia e la Paflagonia; sia il materiale numismatico che le fonti letterarie (cf. Luc. *Alex.* 43; Polyb.) attestano la piena vitalità di questo sito in epoca romana, ma l'insediamento deve considerarsi molto più antico. Per l'epoca classica sono conservate nel museo archeologico nazionale di Atene tre steli (IG II² 10448; IG I² 10449; IG II² 10450), risalenti al V-IV sec a.C., erette da un alcuni cittadini di Tios, forse schiavi o schiavi liberati, residenti ad Atene (Cf. Vd. Öztürk 2013, p. 149-50). Pochi ritrovamenti di materiale ceramico ne attestano anche l'esistenza in un periodo più arcaico (VII-V sec. B.C.).

Sull'etimologia di questo toponimo si erano già interrogati nell'antichità, Stefano di Bisanzio (s.v.) fornisce due diverse spiegazione del nome *Τίος*: la prima ricondotta ad Erennio Filone (*FGrHist* 790 F 45), secondo cui la città avrebbe preso il nome dal sacerdote milesio fondatore; la seconda attribuita a Demostene di Bitinia (*FGrHist* 699 F 9), secondo la quale fu Pataros, condottiero Tracio che invase la Paflagonia, a porre l'insediamento e conferirgli il nome Tios. Il termine sarebbe secondo Demostene strettamente connesso con il greco Zeus, di cui rappresenta il corrispettivo: καὶ ἐκ τοῦ τιμᾶν τὸν Δία Τίον προσαγορευῆσαι, dunque *Τίος* sarebbe l'equivalente di Dios, genitivo singolare di Zeus. L'ipotesi linguistica di Demostene di Bitinia è stata studiata in collegamento ad alcune iscrizioni neofrigie provenienti dalla Frigia e la Galazia, che conservano alcune formule di dannazione per i profanatori di tombe in cui si invoca una divinità *Τι-*. Una menzione di questa divinità si trova anche in una delle più antiche iscrizioni paleofrigie (Tiyes: Ophr M-04). Lubotsky (1989, 85; 2004, 230), che analizza questa ipotesi, considera l'accusativo singolare *Τιόν* delle iscrizioni (NPhr 14; 53; 99) come l'equivalente di *Δία* accusativo singolare di Zeus. Di contro, F. Woudhuizen (2008-2009, 195, 202) ha ipotizzato l'esistenza di due figure *Tio-* e *Tia-*, corrispettivo maschile e femminile dello stesso termine, proprio su influsso della lingua greca, da cui deriverebbe anche il genitivo femminile Tiyes di Ophr M-04. *Tio-* e *Tia-* rappresenterebbero il corrispettivo frigio delle parole greche *θεός* e *θεά*, visto che il segno frigio *τ* corrisponde sia al *τ* che e il *θ* della lingua greca (cf. Woudhuizen 2004, 230 part. n. 2). Ci resta ad osservare che la citazione di Stefano rivela anche come l'origine del toponimo *Tios* sia spiegata in modo diverso, a seconda che si voglia rimarcare un'origine milesia oppure tracia del sito. Nel primo caso Tios è l'equivalente di un antroponimico milesio, ovvero Tios è il nome del sacerdote originario di Mileto, che fondò poi il sito;

Se effettivamente Eurytia è una formazione a partire da Εὐρυτία, non è follia immaginare che l'Eurytia di Asclepiade sia da identificarsi con la Eidothea caria, solo successivamente associata nel mito, forse per una omonimia, alla sorella di Cadmo. Cioè che l'inserimento di Eidothea non sia estraneo al contesto dell'Asia Minore e che solo in un secondo momento essa sia stata identificata con la sorella di Cadmo¹⁴⁷.

Riepilogando, in Asclepide la seconda moglie di Fineo è indicata come Eurytia, la qual cosa esclude che egli possa far riferimento ad Idea, figlia di Dardano, e lascia in vita due ipotesi: 1) questa Eurutya è una terza figura appartenente ad una variante tragica persa; 2) Eurytia è una formazione aggettivale da Eurytos. Ai personaggi chiamati Eurytos risponde un re della Caria, per il quale si conosce una figlia di nome Eidothea. Fonte di questa tradizione è Antonino Liberale (30), che dichiara di aver attinto alle all'opera Nicandro di Colofone, la tradizione quindi può essere fatta risalire almeno al III-II a.C. Questa Eidothea in quanto Caria deve collocarsi in Asia Minore, elemento che giustificerebbe meglio un suo inserimento nel mito di Fineo rispetto alla Eidothea Tebana. Si faccia attenzione poi al fatto che la Eidothea “nota” e ben attestata è figlia di Proteo, dell'esistenza di una Eidothea

nel secondo invece il fondatore è tracio e l'esegesi del nome avviene tramite il collegamento linguistico con il sostrato pre-ellenico.

¹⁴⁷ Per altro un Eidothea sorella di Cadmo non è particolarmente attestata. Inoltre questa identificazione esclude che Cadmo e Fineo possano discendere in questa tradizione entrambi da Fenice, altrimenti la sorella di Cadmo sarebbe anche la sorella di Fineo.

sorella di Cadmo siamo a conoscenza solo ed esclusivamente per l'attestazione del già citato scolio al verso 981 dell'*Antigone*. Non è detto quindi che la precisazione che Eidothea, sposa di Fineo, sia sorella di Cadmo appartenga già all'originale tragico.

Ζεὺς δὲ χαλεπήνας λέγει αὐτῷ πότερον βούλεται ἀποθανεῖν ἢ τυφλὸς γενέσθαι... Καὶ οὕτω Φινεὺς ἐτιμωρεῖτο: L'ira di Zeus causata dalla cattiva sorte assegnata ai figli di primo letto di Fineo è attribuita nel racconto alle calunnie della matrigna.

Per quanto riguarda il materiale tragico, del *Fineo* di Eschilo sappiamo che erano presenti le Arpie e i Boreadi, ma la tragedia è troppo frammentaria per capire cosa e come fosse narrato da Eschilo riguardo alle vicende precedenti della storia di Fineo. Dell'uccisione dei figli di prime nozze di Fineo e del tema della matrigna cattiva dovevano però trattare con certezza le tragedie sofoclee. Un accenno delle vicende dei figli di Fineo è contenuto nel quarto stasimo dell'*Antigone* (986ss), in cui la matrigna è descritta nell'atto dell'accecamento. Più complessa la situazione delle tragedie interamente incentrate alla figura di Fineo; sappiamo infatti che Sofocle dedicò al personaggio due o tre tragedie (*Fineo A*, *Fineo B*, *Timpanisti*), in cui la storia dei Fineidi pur con diversi adattamenti presentava l'elemento comune della matrigna cattiva.

Il primo problema riguarda proprio i Timpanisti a volte identificati con il *Fineo A* o *Fineo B* e altre volte considerata una terza tragedia a sé stante. Welcker¹⁴⁸, partendo da Asclepiade, identificava i Timpanisti con il *Fineo B* e riteneva che essa costituisse un rifacimento delle vicende del *Fineo A*: la sostanziale differenza tra le due tragedie risiedeva nel fatto che nel *Fineo A* sarebbe stato Fineo stesso ad accecare i figli, mentre nel *Fineo B/Timpanisti*, a macchiarsi del crimine sarebbe stata direttamente la matrigna. Wolff¹⁴⁹ immaginava invece il *Fineo A* ed i *Timpanisti* un'unica tragedia distinta dal *Fineo B*; le tragedie avrebbero trattato tappe diverse delle vicende dei Fineidi. Dove il *Fineo A/Timpanisti* avrebbe trattato dell'accecamento dei figli bambini; il *Fineo B* avrebbe invece narrato della guarigione dei Fineidi. Jessen¹⁵⁰ dal canto suo postulò l'esistenza di tre tragedie distinte dedicate a Fineo: I *Timpanisti* in cui la matrigna, che è Idotea, acceca i Figli di primo letto; il *Fineo A* in cui la matrigna è Idea, ma i figli sono accecati da Fineo stesso; infine il *Fineo B* che narra la saga delle Arpie¹⁵¹.

All'ira di Zeus nel racconto di Asclepiade fa seguito l'ira di Helios adirato dalla scelta fatta da Fineo di continuare a vivere, ma cieco. La

¹⁴⁸ Welcker 1839, 229ss.

¹⁴⁹ Wolff 1869.

¹⁵⁰ Jessen 1909.

¹⁵¹ Una sintesi della storia del problema ed un'ampia bibliografia in proposito in Giudice Rizzo 2002, 36ss.

versione seguita è quella della scelta, ovvero Zeus adirato per la sorte subita dai figli in seguito alle false accuse di Eurutya, impone all'eroe di scegliere se morire o perdere la vista.

La tradizione della scelta è piuttosto antica e risale già alla tradizione esiodea del *Catalogo* (fr. 157 MW) nella quale stando allo scoliasta di Apollonio (vv. 192ss) Fineo sarebbe stato accecato da per aver preferito una lunga vita alla vista, ma nulla sappiamo di più sulla sua colpa; diversa la tradizione delle *Grandi Ehoie* in cui Fineo è invece punito per aver indicato la via a Frisso. Nella IV *Pitica* (vv. 154ss) Pelia imporra a Giasone di riportare dalla Colchide non solo il vello ma anche le spoglie di Frisso.

La parte finale del frammento descrive la punizione delle Arpie, che qui si dicono mandate da Helios adirato per la scelta di Fineo.

L'incontro di Fineo con le Arpie e l'intervento dei Boreadi era porzione del contenuto del Fineo eschileo, così come delle tragedie sofoclee, ed è argomento che gode di un'ampia bibliografia moderna oltre ad essere piuttosto antico, come attestano le fonti iconografiche. Gantz ha osservato come asclepiade sia il primo a dire esplicitamente che le Arpie erano parte della punizione inflitta a Fineo piuttosto che un 'casual marauders'. Tuttavia si tenga presente che la variante della scelta, non risale ad Asclepiade, ma alla tradizione esiodea del

Catalogo, nella quale erano presenti anche le Arpie come aguzzine di Fineo. Il frammento esiodico dice chiaramente che Fineo “fu punito” per aver preferito una lunga vita alla vista, quindi già la tradizione esiodica presuppone comunque una duplice punizione, quella che ha causato l’accecamento dell’eroe e la successiva punizione che è diretta conseguenza della prima.

La topicità e la fama del motivo di Fineo e le Arpie nell’IV secolo di Asclepiade, comunque, non ci aiuta ad identificare la fonte dei *Tragodoumena*; tuttavia sezionare gli scoli per cercare di identificare le fonti tragiche usate da Asclepiade si è già dimostrata una strada fallimentare visto la nostra parziale conoscenza dell’opera di asclepiade e dell’insieme del panorama tragico. Piuttosto si dovrebbero cercare di porre in luce quegli elementi che permettono di individuare quale potesse essere l’obiettivo di un’opera intitolata *Tragodoumena*.

A questo proposito vale la pena di sottolineare che nella figura della cattiva matrigna, la quale nelle diverse versioni induce Fineo alla colpa, è stata rintracciata una creazione tragica, diversamente rielaborata, e forse una innovazione da attribuire proprio allo stesso Sofocle¹⁵².

Dunque, analogamente al caso delle cavalle antropofaghe di Glauco (F

¹⁵² Il motivo della cattiva matrigna è stato considerata invenzione sia eschilea (Hiller Von Gaertringen 1886, 62ss., che considerava la trama di asclepiade equivalente della tragedia di Eschilo) o sofoclea (Stossl 1937, 162-170; Kislinger 1940, p.39ss). Ancora sul problema vd. Giudice Rizzo 2002, part. 52-53 e n. 204.

1) - la cui genesi del racconto sembra appartenere proprio ad Eschilo che ha rielaborato la storia di Glauco sul modello delle gesta di Diomede tracio - l'attenzione di Asclepiade sembra rivolto non tanto alle differenze tra le varianti tragiche, che del resto non erano le sue esclusive fonti, quanto a quelle vicende che costituivano un'innovazione mitica messa in atto dai Tragici o quanto meno un motivo mitico proprio della scena tragica.

Bibliografia

Angelini 2012 = A. Angelini, 'Spazio marino e metafore della morte nel mondo antico', in *Per un atlante antropologico della mitologia greca e romana* (I quaderni del ramo d'oro online), 2012, pp. 49-62.

Bühler 1968 = W. Bühler, *Europa*, Munchen 1968.

Cassola 1998 = F. Cassola, 'Il nome e il concetto di Europa', in *Convegno per Santo Mazzarino: Roma, 9-11 maggio 1991*, Roma 1998, 9-54

Colavito 2014 = J. Colavito, *Jason and the Argonauts through the Ages*, Jefferson, NC 2014J.

Donà 2003 = C. Donà, *Per le vie dell'altro mondo: l'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli 2003.

Ernst 2004 = N. Ernst, *Die D-Scholien zur Odyssee. Kritische Ausgabe*, Köln 2004.

Fowler 2013 = R.L. Fowler, *Early Greek Mythography: Volume 2: Commentary*, Oxford 2013.

Frazer 1995 [1921-1922] = J.G. Frazer 'Le rocce cozzanti', in *Apollodoro, Biblioteca. Con il commento di James G. Frazer*, a cura di G. Guidorizzi, Milano 1995 [ed. or. 1921-1922].

Friedlander 1914 = P. Friedlander, "Kritische Untersuchungen zur Geschichte der Heldensage", *Rhanisches Museum* 69, 1914, 299-341.

Gantz 1993 = T. Gantz, *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*, I, Baltimore-London 1993.

Giudice Rizzo 2002 = I. Giudice Rizzo, *Inquieti commerci tra uomini e dei: Timpanisti, Fineo A e B di Sofocle: testimonianze letterarie ed iconografiche, itinerari di ricerca e proposte*, Roma 2002.

Hiller von Gaertringen 1886 = F. Hiller von Gaertringen, *De Graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus*, Berlin, 1886.

Jessen 1897-1909 = O. Jessen, *Phineus*, s.v. (3), in Roscher III,2, Leipzig 1897-1909, cc. 2357-2376.

Kislinger 1940 = A. Kislinger, *Phineus* (Diss. Vienna, 1940).

Lindsay 1965 = J. Lindsay, *The Clashing Rocks. A Study of Early Greek Religion and Culture and the Origins of Dram*, London 1965

Lubotsky 1989 = A. Lubotsky, *New Phrygian ετι and τι*, *Kadmos* 28 (1989), 79-88.

Lubotsky 2004 = A. Lubotsky, *The Phrygian Zeus and the problem of the "Lautverschiebung"*, *Historische Sprachforschung*, 117 (2004), pp. 229-237.

Melotti 2004 = M. Melotti, 'Il mito di Fineo. Immagini di marginalità in Tracia tra regalità e divinazione', in P. Schirripa (a cura di), *I Traci tra l'Egeo e il Mar Nero*, Milano 2004, pp. 85-111.

Mazzarino 1980 [1960] = S. Mazzarino, 'Il nome e l'idea di Europa', in *Il basso impero. Antico, tardoantico ed era costantiniana*, II, Bari 1980, 412-30.

Nishimura-Jensen 2000 = J. Nishimura-Jensen, *Unstable Geographies: The Moving Landscape in Apollonius' Argonautica and Callimachus' Hymn to Delos*, «Transactions of the American

Öztürk 2013 = B. Öztürk, *The History of Tieion/Tios (eastern Bithynia) in the light of inscriptions**, in M. Manoledakis (ed.), *Exploring the Hospitable Sea Proceedings of the International Workshop on the Black Sea in Antiquity held in Thessaloniki, 21–23 September 2012*, Oxford 2013, pp. 147-164.

Pearson 1917 = A.C. Pearson, *The fragments of Sophocles*, Cambridge 1917.

Prandi 1985 = L. Prandi, *Callistene: uno storico tra Aristotele e i re macedoni*, Milano 1985.

Schwartz, *Ges. Schriften II*, Berlin 1956.

Smith 1972 = L.F. Smith, 'Homer and Apollonius on the Wandering Rocks', *James Joyce Quarterly* 9, No. 4, 1972, pp. 479-481

Spence 2010 = S. Spence 2010, *The Image of Jason in Early Greek Myth*, 2010.

Stossl 1937 = F. Stossl, *Die Trilogie des Aischylos* (Wien, 1937).

Villagra Hidalgo 2012 = N. Villagra Hidalgo, *Τραγῳδοῦμενα*. Edición crítica, traducción y comentario de los fragmentos atribuidos a asclepiades de tragilo, Tesis doctoral Universitat Autònoma de Barcelona, 2012.

West 1985 = M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women: Its Nature, Structure, and Origins*, Oxford 1985.

West 2005 = M.L. West, "Odyssey" and "Argonautica", *CQ New Series*, 55, No. 1, 2005, pp. 39-64.

Wolff 1869 = G. Wolff, 'Zu Sophokles', *Philol.* XXVIII, 1869, pp. 343-344.

Woudhuizen 2004, 230 part. n. 2:

Woudhuizen 2004 = F.C. Woudhuizen, *Selected Luwian Hieroglyphic Texts [1]* (Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, Sonderheft 120), Innsbruck.

Woudhuizen 2008-2009 = F. Woudhuizen, *Phrygian & Greek**, *Talanta* XI-Xli (2008-2009), 181-217.

