



**Università
degli Studi
di Palermo**

AREA RICERCA E TRASFERIMENTO TECNOLOGICO
SETTORE DOTTORATI E CONTRATTI PER LA RICERCA
U. O. DOTTORATI DI RICERCA



**Universität
Münster**

Dottorato in Studi Classici per la Contemporaneità
Dipartimento Culture e Società
STAN-01/A

CONNETTIVITÀ RELIGIOSA IN BEOZIA: I SANTUARI DELLA REGIONE DEL LAGO COPAIDE

LA DOTTORESSA
Alice Solazzo

IL COORDINATORE
Prof. Nicola Cusumano

I TUTOR
Prof. Hans Beck
Prof.ssa Daniela Bonanno

IL CO TUTOR
Prof. Matteo Zaccarini

CICLO XXXVIII
2025/2026

Indice

<i>Introduzione</i>	7
I. Struttura della tesi	8
II. Storia degli studi e domanda di ricerca	10
III. Il quadro teorico: definire la connettività all'interno del paesaggio religioso esaminato	17
IV. Limiti spaziali e temporali	22
V. Limiti del lavoro e prospettive future	23
<i>I. Il lago Copaide come paesaggio connettivo</i>	25
1.1. La conformazione della Beozia e il lago Copaide	25
1.2. Connettività idrologica	26
1.3. Connettività ecologica	27
1.4. Connettività culturale e storica	29
<i>II. Il santuario di Poseidone a Onchesto</i>	37
2. Introduzione	37
2.1. Informazioni preliminari sul santuario	38
2.1.1. La geografia di Onchesto	38
2.1.2. Storia degli scavi e dell'area santuariale	41
2.2. Onchesto da spazio fisico a spazio religioso e sociale	46
2.2.1. Le tracce del culto nell'età del Bronzo: il legame con il passato	46
2.2.2. Il <i>Catalogo delle Navi</i> e il bosco splendido di Poseidone: riconoscere e far riconoscere lo spazio religioso	49
2.2.3. Poseidone a Onchesto, il bosco e il carro: il rito locale	51
2.2.4. La rappresentazione di Onchesto nel VI secolo: l' <i>Inno ad Hermes</i>	57
2.3. Individuare i gruppi coinvolti nel processo di etnogenesi intorno al santuario	60
2.3.1. Alcune riflessioni sui possibili visitatori dall'VIII al VI secolo a.C.	60
2.3.2. Poseidone a Onchesto nel VI secolo a.C.: un culto a servizio dei Beoti, ma quali Beoti?	62
2.4. Dalla collettività alla singolarità e viceversa: competizione e cooperazione intorno al santuario	66
2.4.1. Le pretese di Tebe sul santuario	66
2.4.2. La lotta tra Tebe e Orcomeno per il controllo del santuario	68
2.4.3. Poseidone a Onchesto, Pindaro e le famiglie tebane	77
2.4.4. Non solo Tebani: gli abitanti di Aliarto e il santuario di Poseidone a Onchesto	84
2.4.5. Le tradizioni mitiche di età classica: Poseidone, Onchesto, Beoto	86
2.5. Gli agoni	87
2.6. Una nuova era per l'area santuariale: il IV secolo a.C.	87
2.6.1. Poseidone è nostro! Le monete di Aliarto dopo la pace di Antalcida	88
2.6.2. L'utilizzo del santuario nel corso dell'egemonia tebana	89
2.7. I Macedoni e l'area sacra di Poseidone a Onchesto	90
2.8. Il santuario di Poseidone a Onchesto in età ellenistica	95
2.8.1. Il centro di riunione del <i>koinon</i>	95
2.8.2. Le tradizioni mitiche di età ellenistica	100

2.8.3. Poseidone a Onchesto e l'ingresso di Megara nel <i>koinon</i>	101
2.9. Il declino del santuario: l'arrivo dei Romani	104
2.10. Poseidone a Onchesto: attributi onomastici e competenze del dio	106
2.11. Poseidone in Beozia: tutte le strade portano a Onchesto	110
2.12. Conclusioni	112
<i>III.I santuari dell'Alalkomenia e dell'Itonia: due luoghi di culto per Atena</i>	<i>116</i>
3.1. Introduzione	116
3.2. L'Alalkomeneion: geografia e storia degli scavi	119
3.3. Un luogo di culto antico?	123
3.3.1. La presunta antichità del culto di Atena Alalkomenia in Beozia	123
3.3.2. Definire la nascita del culto nella regione: Atena Tritogeneia	126
3.4. Strategie identitarie attuate intorno al luogo di culto di Alalkomene	127
3.4.1. Connettere il culto alla preistoria della regione	127
3.4.2. L'invulnerabilità del luogo di culto: tutelare gli spazi comuni	129
3.5. L'Alalkomeneion in età ellenistica: il legame con il <i>koinon</i>	131
3.6. Conclusioni preliminari: tra l'Alalkomenia e l'Itonia	133
3.7. Atena Itonia: geografia e storia degli scavi	134
3.8. Atena Itonia e il legame con il passato: da Arne a Coronea	139
3.8.1. Le tradizioni mitiche sull'arrivo dei Beoti dalla Tessaglia	139
3.8.2. Atena Itonia: la dea delle migrazioni	141
3.8.3. La reale presenza di un culto dell'Itonia in Tessaglia	142
3.8.4. Le genealogie beotiche e i loro legami con il culto tessalo	143
3.9. Il culto di Atena Itonia per le relazioni internazionali dei Beoti nel VI secolo a.C.	144
3.10. Le feste di età arcaica e classica nel santuario	148
3.11. L'identità dei visitatori dell'Itoneion e dei partecipanti alle feste	149
3.12. Celebrare la battaglia in uno dei luoghi iconici della regione: il 447/446 a.C.	151
3.13. Il silenzio delle fonti durante l'egemonia tebana	152
3.14. L'Itoneion in età ellenistica	153
3.14.1. I <i>Pamboiotia</i> dal 287 a.C. al 171 a.C.: una nuova festa per un nuovo <i>koinon</i>	153
3.14.2. Funzioni dell'Itoneion in età ellenistica	157
3.15. Come rappresentare la dea posta a tutela dell' <i>ethnos</i> : Atena Itonia e la guerra	158
3.15.1. La dea	158
3.15.2. Iodama vive! La sacerdotessa	160
3.16. I culti di Atena in Beozia	161
3.17. Itonia e Alalkomenia: alcune conclusioni	162
<i>IV. Il santuario di Apollo Ptoio (e dell'eroe Ptoio)</i>	<i>167</i>
4.1. Introduzione	167
4.1.1. Geografia: dall'ambiente fisico al paesaggio immaginato	169
4.1.2. Campagne di scavo a Perdikovrysi e Kastraki: una sintesi	173
4.2. Le prime offerte dello Ptoion e la definizione della comunità culturale	178

4.3. Il processo di etnogenesi intorno al santuario in età arcaica	181
4.3.1. I <i>Kouroi</i> dello Ptoion: riconoscere un'identità beotica attraverso le dediche	181
4.3.2. Le iscrizioni dello Ptoion: non solo Acrefiani	186
4.3.3. Tebani, Orcomeni e Acrefiani: cooperazione e competizione	191
4.3.4. Atena Pronaia e i Beoti	192
4.4. La competizione intorno allo Ptoion	193
4.4.1. Il santuario dell'eroe Ptoio: caratteristiche delle offerte votive e il rapporto con lo Ptoion	193
4.4.2. Competizioni a livello mitico: le testimonianze di Pindaro e Corinna	196
4.5. La comunità non beotica	202
4.5.1. Gli Ateniesi allo <i>Ptoion</i> : rafforzare la propria identità nel dialogo con gli altri	202
4.5.2. Agoni in età arcaica allo Ptoion?	205
4.5.3. La consultazione di Mys: Tebani e ancora Tebani	205
4.6. Lo Ptoion dopo le guerre persiane	208
4.6.1. Lo Ptoion nel V secolo a.C.: le dediche, la comunità, lo spazio religioso	208
4.6.2. Una norma rituale locale e un codice religioso condiviso	210
4.7. Il silenzio delle fonti durante l'egemonia tebana: uno Ptoion dimenticato?	213
4.8. Il santuario in età ellenistica: dalla dimensione locale a quella 'federale' e viceversa	213
4.8.1. I tripodi ad uso del <i>koinon</i> : un rituale comune in un momento di crisi	216
4.8.2. Gli <i>Ptoia</i> dal 220 al 171 a.C.: dilatare gli spazi della festa negli anni d'oro del <i>koinon</i>	220
4.9. L'identità beotica attraverso i nomi propri di persona: Ptoio e i suoi derivati	224
4.10. Apollo in Beozia: culti epicorici e federali	225
4.11. Conclusioni	226
<i>V. Conclusioni: il paesaggio religioso del Copaide come rete di connettività dall'età arcaica al 171 a.C.</i>	231
5.1. Alla ricerca di nuovi dati relativi al periodo arcaico: i santuari del Copaide	231
5.1.1. Santuari e paesaggio lacustre: la costruzione di una rete beotica tra VIII e VI secolo a.C.	232
5.1.2. Le «due Beozie»: al di là dell'antica rivalità tra Tebe e Orcomeno alla luce della connettività religiosa del Copaide	236
5.1.3. Il ruolo di Tebe nel paesaggio del Copaide: una lettura alternativa	237
5.1.4. L'Asopo e l'altra Beozia	240
5.2. Le relazioni intercomunitarie dei Beoti in età classica: una lettura attraverso la storia dei santuari	244
5.2.1. Prima e dopo Coronea (447/446 a.C.): un <i>koinon</i> sviluppatosi intorno al lago	244
5.2.2. Tebe e l'appropriazione degli spazi religiosi del Copaide	247
5.3. Il silenzio dei santuari: Tebe e la trasformazione della rete culturale del Copaide	251
5.4. Un nuovo <i>network</i> intorno al Copaide in età ellenistica	256
<i>Abbreviazioni</i>	264
<i>Indice delle figure</i>	265
<i>Bibliografia</i>	266
<i>ABSTRACT</i>	306
<i>Religious connectivity in Boeotia: the sanctuaries of the Kopais region</i>	306

Introduzione

Tra le regioni della Grecia antica, la Beozia costituisce un caso di studio particolarmente interessante tanto per le modalità con cui i suoi abitanti si organizzarono e interagirono reciprocamente nel corso del tempo, quanto per il fatto che ospitava un paesaggio complesso e dinamico, composto com'era da molteplici centri dotati di una forte identità locale e connotato dalla presenza di un numero considerevole di santuari attivi a livello locale e altri di livello regionale.

Un primo livello di complessità emerge già dall'osservazione della conformazione fisica del territorio. Al centro della Beozia si estendeva, almeno fino al XIX secolo, un ampio bacino lacustre, noto come lago Copaide. Questo paesaggio acquatico, mutevole e parzialmente bonificato già in epoca antica, ebbe un ruolo determinante non solo sulla morfologia insediativa della regione, ma anche sulla sua struttura culturale, simbolica e politica¹.

Attorno al lago si collocano diversi santuari, alcuni situati in posizioni strategiche, come il santuario di Atena Alalkomenia e quelli di Atena Itonia e di Poseidone a Onchesto, altri in posizioni più marginali rispetto ai grandi centri urbani, come lo Ptoion di Acrefia. Questi luoghi di culto furono importanti centri religiosi e identitari, capaci di attirare differenti gruppi e di stimolare continue relazioni tra le popolazioni beotiche. Furono, infatti, i principali siti in cui i Beoti iniziarono a riconoscersi come comunità più ampia.

Questa tesi vuole, nello specifico, rendere chiari i motivi per i quali furono proprio questi i centri religiosi ad essere associati ad un'identità che non fosse solo locale, ma anche regionale, dimostrando come i santuari localizzati nel bacino del lago Copaide abbiano contribuito a costruire eterogenee forme di connettività religiosa tra le comunità della Beozia, quella stessa connettività che fu alla base di ogni configurazione politica venutasi a creare nella regione dall'età arcaica all'età ellenistica.

Il concetto di “connettività”, mutuato dai più importanti filoni di ricerca che concernono la mobilità, le reti e le relazioni tra le comunità sarà qui declinato in senso territoriale, culturale e simbolico, per esplorare i modi in cui i luoghi di culto fungevano anche da strumenti di mediazione, relazione e coesione tra poli distanti del territorio beotico². In particolare, verrà posta attenzione sul ruolo del paesaggio lacustre, che allo stato attuale non è stato preso in considerazione dagli studi sul paesaggio nel mondo antico, come elemento che condiziona, struttura e talvolta connette – attraverso la gestione del territorio, lo scambio dei prodotti da esso dipendenti e le pratiche culturali – le comunità.

¹ Post 2023.

² Horden-Purcell 2000; Williamson 2024.

Nonostante la ricchezza documentaria sulla Beozia antica e il crescente interesse per la sua geografia religiosa, il lago Copaide è stato finora trattato più come oggetto di ingegneria idraulica o come elemento naturale marginale, che non come spazio religioso o nodo connettivo. Gli studi fondamentali di A. Schachter (1981-1994) sui culti beoti, l'analisi, condotta con il metodo GIS, sul paesaggio beotico di E. Farinetti (2011) e le riflessioni sulla religione 'federale' di E. Mackil (2013) hanno valorizzato alcuni elementi del quadro culturale regionale, ma manca ancora un'indagine sistematica che consideri il lago Copaide come centro di un articolato paesaggio religioso e luogo di intersezione culturale.

Allo stesso modo non è ancora chiaro in che modo i santuari situati intorno al lago abbiano agito come connettori e quale ruolo abbia svolto il paesaggio lacustre nella loro configurazione, accessibilità e funzione culturale.

Il recente studio di H. Beck ha voluto fornire una prima analisi dei luoghi di culto situati a sud del lago, in una delle vie più trafficate della Beozia, quella che connetteva Tebe a Lebadea. Il criterio utilizzato dallo studioso è stato quello di concentrarsi sui culti maggiormente noti a livello regionale, e di selezionare un solo periodo, quello di età arcaica³. In questa tesi, invece, sarà considerato l'intero bacino del Copaide e verranno scelti solo i luoghi di culto che attrassero nel corso del tempo sia le comunità più vicine sia gruppi provenienti da zone più lontane della regione, riconosciutisi tanto con l'etnico locale quanto con quello regionale, a nome dei Beoti⁴.

La ricerca si propone, dunque, di identificare e analizzare il ruolo dei santuari attivi nell'area del Copaide, ricostruendone la localizzazione, il contesto territoriale, le caratteristiche architettoniche e le prassi culturali. L'analisi si concentrerà anche sui rituali celebrati in questi luoghi al fine di cogliere non solo il loro significato simbolico ma anche le dinamiche di interazione che essi attivavano.

Questa impostazione permetterà di individuare i gruppi e le comunità che frequentavano l'area del Copaide, e di mettere in luce come emerse un'identità beotica collettiva. In questi luoghi, infatti, nacque una "entità" regionale che consentì alle popolazioni beotiche di organizzare la loro politica in senso 'federale' e che permise loro di essere percepite come un unico corpo dalle potenze estere. In sintesi, si proporrà una lettura del lago Copaide come paesaggio religioso connettivo, in grado di articolare spazi e comunità in una rete dinamica.

I. Struttura della tesi

Il lavoro adotta un approccio interdisciplinare, che mette a sistema fonti letterarie, epigrafiche e archeologiche e le interpreta secondo diversi fondamenti teorici che sono racchiusi sotto l'ombrello della connettività. La ricerca è di tipo storico, ma si sostanzia di studi compiuti nell'ambito della

³ Beck 2023a.

⁴ Per un esempio su come si costruisce un culto etnico vd. Cusumano 2015.

geografia, dell'archeologia del paesaggio, degli studi sulla religione nel mondo antico, nonché dell'antropologia e della sociologia. Verrà inoltre considerato il contributo delle recenti ricerche paleoambientali e cartografiche che hanno ricostruito l'evoluzione idrografica del lago Copaide e delle sue trasformazioni in epoca antica⁵.

La tesi è composta di cinque capitoli. Il primo offre un inquadramento geografico, storico e ambientale del bacino del lago Copaide, così da comprendere la sua idrografia e l'impatto che questo ha avuto sulle pratiche insediative, sulle connessioni tra le popolazioni situate intorno ad esso nel corso del tempo e sulle dinamiche religiose che coinvolgevano gli abitanti della Beozia già in periodi molto antichi.

Il secondo capitolo analizza il primo *hub*⁶ della rete formata dal paesaggio religioso del Copaide, il santuario di Poseidone a Onchesto. Questo centro religioso si inserisce nella connettività religiosa e territoriale del lago Copaide per la posizione geografica, la sua funzione culturale e le relazioni con le comunità che abitavano nei pressi di questa enorme risorsa idrica. Situato in un punto di passaggio al confine con la *chora* di alcune delle più importanti città della Beozia (Aliarto, Tebe, Tespie e Acrefia), nonché luogo di sosta per coloro che viaggiavano da una parte all'altra non solo della regione ma anche della Grecia, il santuario dedicato a Poseidone rappresentava uno dei primi punti di convergenza delle popolazioni beotiche e del paesaggio nel quale era inserito. Questo fece sì che fosse particolarmente ambito da chi voleva ottenere il controllo della regione e che divenisse uno dei principali centri della confederazione beotica a partire dal VI secolo a.C.

Il terzo capitolo si propone di indagare due santuari che formano rispettivamente due nodi della rete formata dal paesaggio del Copaide: il luogo di culto di Atena Alalkomenia, il cui sito si trovava a sud del lago, e quello di Atena Itonia, a sud-ovest del bacino, nel territorio pertinente alla città di Coronea. Posti in luoghi visibili del paesaggio lacustre e situati anch'essi, come Onchesto, in una delle più importanti vie di comunicazione, ebbero entrambi un ruolo di primo piano nei processi di integrazione etnica che condussero i Beoti a sentirsi parte di un unico gruppo. L'Alalkomeneion si trovava in un paesaggio liminare, tra pianura e montagna. Le sue caratteristiche fisiche stimolarono la nascita di storie e tradizioni, la conoscenza delle quali sostanzialmente l'identità beotica nel corso dei secoli. L'Itoneion, d'altro canto, attrasse le popolazioni beotiche per la fertilità del luogo in cui si

⁵ Su queste ultime vd. soprattutto il lavoro di Farinetti 2011, punto di partenza di ogni riflessione.

⁶ Quali elementi fondamentali e unità base di una rete i nodi/hub, nel linguaggio della *network theory*, sono le entità che si intende studiare, i punti di interesse dove più intense sono le relazioni tra gli elementi da analizzare. In matematica essi sono tanto più stabili quanti più vicini hanno, perché è meno probabile che siano influenzati a adottare una novità da uno solo di loro. Un nodo altamente connesso all'interno di una rete sarà il più stabile in assoluto. Ma non solo, esso avrà anche la capacità di attirare nuovi collegamenti proprio per il fatto che ne possiede già molti già molti. Gli hub/nodi esistono perché stimolano costantemente nuove connessioni e hanno un impatto importante sul trasferimento di informazioni attraverso delle reti di piccole dimensioni. Il trasporto di materiali, la diffusione di idee religiose e l'imposizione del potere politico avvengono in gran parte tra i nodi altamente connessi, vd. Collar 2013, pp. 5-39.

trovava e fu associato a una rete sovraregionale, che coinvolgeva anche la Tessaglia, dalla quale i Beoti fin dall'età arcaica credevano di provenire.

Il quarto capitolo, invece, si concentra su un altro *hub* del paesaggio religioso preso in esame: lo Ptoion di Acrefia. Collocato a nord-est del lago Copaide, questo spazio santuarioale era situato su un'altra importante via di comunicazione della Beozia: quella che collegava il sud della regione al nord della Grecia continentale e da cui si diramavano le principali strade che conducevano al mare dell'Eubea. La posizione, unitamente alla prossimità al golfo euboico e a una delle più importanti pianure della Beozia, quella che da Acrefia andava verso il territorio tebano, nonché alla notorietà della sede oracolare situata all'interno, lo rendeva un nodo di connessione religiosa e culturale. Questo spiega perché il santuario in onore di Apollo accolse non solo gli abitanti della vicina Acrefia ma anche le altre popolazioni che gravitavano intorno al Copaide, divenendo uno dei simboli della confederazione beotica.

Infine, l'ultimo capitolo propone un'interpretazione della regione del Copaide come paesaggio connettivo in cui l'acqua, le vie d'accesso al lago e le strade che da qui si dipartivano furono il primo canale per le comunicazioni tra le popolazioni che abitavano nella regione. Si vedrà come questo divenne altresì un paesaggio religioso connettivo, stimolando la mobilità culturale. Feste, processioni e rituali differenti resero i santuari del Copaide i veri e propri centri di attrazione dei Beoti sin dall'VIII secolo a.C. Le connessioni rituali e simboliche avviate intorno ai santuari del lago favorirono lo sviluppo di un'identità beotica.

Si dimostrerà, quindi, che il paesaggio religioso del Copaide fu alla base dell'autoconsapevolezza delle popolazioni beotiche di appartenere ad un più grande gruppo etnico. I dati relativi ai singoli casi di studio saranno in questo capitolo integrati ai fini di comprendere come questi luoghi di culto lavorarono in sinergia per mantenere la coesione tra chi si muoveva all'interno di questa rete, anche nei momenti di instabilità. Sarà dunque proposta una nuova lettura della storia della Beozia dall'età arcaica al II secolo a.C.

Questo lavoro vuole contribuire non solo alla conoscenza del paesaggio religioso della regione del Copaide, ma anche a una riflessione più ampia su come i luoghi di culto di una regione si inseriscano all'interno di una rete che crea mobilità, legami tra le comunità e simboli condivisi, che, soprattutto nel caso di aree caratterizzate da esperienze di tipo 'federale', come la Beozia, rappresentarono la vera culla dell'identità regionale che definiva le comunità.

II. Storia degli studi e domanda di ricerca

La difficoltà che concerne la ricostruzione della storia degli studi relativi al tema di questa ricerca riguarda l'assenza di uno studio specifico che analizzi la regione del Copaide quale paesaggio

religioso connettivo. Ciò dipende soprattutto dal fatto che i santuari presi in esame non sono stati quasi mai associati al Copaide, eccezion fatta per il recente articolo di H. Beck già menzionato⁷.

Come accennato, da un lato si dispone di una vasta letteratura sulle strutture costruite per il corretto drenaggio del lago Copaide o sull'importanza di questo paesaggio lacustre per il sostentamento dei Beoti; dall'altro si registrano numerosi volumi e contributi dedicati ai santuari di Atena Itonia, Atena Alalkomenia, Apollo Ptoio e Poseidone a Onchesto⁸.

Questi santuari sono stati indagati nel corso del tempo soprattutto per la loro relazione con il *koinon* beotico, in quanto sede delle vicende sui Beoti di età arcaica e luoghi della confederazione beotica di età ellenistica, ma non sono stati studiati in qualità di centri appartenenti ad un unico paesaggio religioso che contribuì allo sviluppo dell'identità beotica.

L'interesse per i siti di Poseidone a Onchesto, Atena Itonia, Atena Alalkomenia e Apollo Ptoio iniziò nel XIX secolo, quando, in occasione dei loro viaggi in Grecia, giunsero in Beozia E. Dodwell, W. Gell e altri cultori dell'archeologia classica. Poco dopo iniziarono le prime campagne di scavo all'interno di questi santuari, ad opera della scuola francese, con M. Holleaux allo Ptoion, della scuola tedesca con N. Pappadakis a Coronea, e di Touloupa e altri archeologi ellenici a Onchesto⁹. Nel corso del XX secolo gli scavi procedettero con alcune difficoltà causate soprattutto dallo scoppio delle guerre mondiali, ma nell'ultimo quarto del secolo incominciarono a comparire i primi studi, soprattutto epigrafici, dedicati ai cosiddetti santuari "federali" della regione.

Nel 1982 fu pubblicato lo studio di P. Roesch sul *koinon* beotico in età ellenistica e gran parte del suo lavoro fu destinato ai santuari e alle feste che qui si svolgevano, ma questo non teneva conto delle fonti letterarie e si limitava a una descrizione analitica dei documenti epigrafici¹⁰.

Pochi anni dopo uscì *Cults of Boeotia* di A. Schachter in tre volumi, dove l'autore eseguì una vera e propria schedatura di tutti i culti attestati all'interno della Beozia sia per via epigrafica e archeologica sia per via letteraria¹¹. L'opera è utile per reperire le fonti relative ai culti della regione, ma offre dei commenti sulle loro caratteristiche che forse possono essere maggiormente approfonditi. L'approccio storico-religioso adottato dall'autore, pur pionieristico per l'epoca, risente oggi di un'impostazione ormai superata. Schachter introduce, per esempio, una categoria, come quella di dio etnico o, per usare le sue parole, *pan-boiotian ethnic god*, per designare quelle divinità che più di altre avrebbero svolto un ruolo nella tutela della dimensione regionale o 'federale' della Beozia. Tuttavia, egli esclude Poseidone a Onchesto da questo gruppo, nonostante il culto del dio fosse sin dall'età

⁷ Beck 2023a.

⁸ Sul lago vd. soprattutto Farinetti 2008; Post 2023.

⁹ Dodwell 1819; Gell 1819; Holleaux e.g. 1888; Pappadakis 1917; Touloupa 1964. Per una sintesi di tutti gli scavi di Holleaux vd. Ducat 1971.

¹⁰ Roesch 1982.

¹¹ Schachter 1981; 1986.

arcaica profondamente coinvolto nei processi identitari dei Beoti: lo studioso è infatti talvolta rigido e non tiene conto della variabilità dei modi in cui i culti situati in prossimità del Copaide abbiano contribuito a far convergere al loro interno le comunità beotiche e a stimolare processi di integrazione etnica¹².

Eccezion fatta per un contributo del 1994 dello stesso studioso dal titolo *Gods in the Service of the State*, i santuari dell'area del Copaide hanno cominciato ad essere al centro delle analisi degli studiosi solo negli anni 2000. Nel 2006 e 2007, S. Larson, B. Kowalzig e A. Kühr hanno infatti contribuito allo studio di questi importanti centri religiosi sulla scia degli *ethnic studies* e della loro applicazione a laboratorio di indagine così complesso qual è il territorio della Beozia. Nello specifico, la ricerca di S. Larson, incentrata sulla costruzione identitaria dei Beoti nel VI secolo a.C., si focalizza sulle genealogie relative all'eponimo della regione, in cui sono incluse anche le divinità destinatarie dei culti qui esaminati, al fine di dimostrare in che modo la trasmissione dei racconti mitici a carattere genealogico era atta a corroborare i legami etnici degli abitanti della Beozia. B. Kowalzig, indagando le modalità con le quali interagirono i racconti mitici e i rituali nelle varie città greche, si è soffermata sulla competizione rilevabile dalle tradizioni delle varie città della Beozia per rivendicare il loro controllo su questi santuari; mentre A. Kühr ha approfondito tutte le tradizioni relative a Tebe e ai Tebani nate a partire dall'età arcaica e ha dedicato una sezione anche ad alcune testimonianze su questi luoghi religiosi¹³.

Al di là di queste ricerche che possono essere raggruppate sotto la macrocategoria degli studi sull'etnogenesi beotica, i santuari di Atena Itonia e Alalkomenia, Poseidone a Onchesto e di Apollo Ptoio sono stati oggetto d'indagine soprattutto in ambiente francofono. D. Knoepfler, con le sue ricerche di taglio epigrafico, ha richiamato l'attenzione sul ruolo di questi centri religiosi in età ellenistica. Nel 2006, E. Benchimol ha discusso una tesi di dottorato sullo stesso tema. L'approccio adottato dalla studiosa, tuttavia, rimaneva ancorato a una metodologia tradizionale, basata principalmente sulla descrizione delle fonti epigrafiche e sull'inserimento di brevi sezioni introduttive che fornivano informazioni generiche su questi luoghi di culto in età arcaica. Il lavoro di Benchimol è completo nella citazione delle fonti, ma manca di un modello teorico che possa davvero inquadrare il ruolo di questi santuari rispetto alla comunità di riferimento. Essi sono, ancora una volta, pensati alla luce delle esperienze politiche del *koinon*, ma non si comprendono le ragioni per le quali furono scelti in maniera più o meno costante nel corso del tempo¹⁴.

Negli anni successivi, anche in Italia è emerso un rinnovato interesse per i centri di culto della Beozia, in particolare grazie al lavoro di Luisa Breglia sulle anfitrionie beotiche legate ad Atena Itonia

¹² Schachter 1986; 1994a.

¹³ Kühr 2006; Larson 2007; Kowalzig 2007.

¹⁴ Benchimol 2006; Knoepfler 2007.

e Poseidone a Onchesto. Allo stesso modo di S. Larson, però, la sua analisi si è concentrata sulle tradizioni mitiche e, in particolare, su quelle a carattere genealogico¹⁵.

Un importante avanzamento nella storia degli studi che concernono questi santuari in relazione alle esperienze federali della Beozia si è avuto in ambiente americano con la pubblicazione del volume di E. Mackil dedicato alle dinamiche religiose ed economiche all'interno degli stati federali greci. Il volume è organizzato in due parti: una destinata alla storia dei *koina* della Grecia continentale e una all'approfondimento di tematiche connesse alla religione e all'economia delle regioni. Le sezioni dedicate a Poseidone a Onchesto, ad Atena Itonia, ad Atena Alalkomenia e ad Apollo Ptoio offrono una sintesi efficace delle funzioni di questi culti tra l'età arcaica e quella ellenistica. Mackil è tra le prime a sollecitare una riflessione sull'insieme dei santuari beotici come rete capace di rafforzare l'identità culturale e politica della regione. Tuttavia, il suo *focus* resta la comprensione del ruolo della religione nella nascita e nella coesione dello stato 'federale'¹⁶.

Nello stesso anno, è stato pubblicato un articolo di A. Ganter (née Kühr) dal titolo *A Two-Sided Story of Integration: The Cultic Dimension of Boeotian Ethnogenesis* all'interno di un volume edito da P. Funke e M. Haake e dedicato al ruolo dei santuari per gli stati federali del mondo greco. Ponendo al centro della sua ricerca il caso di Apollo Ptoio ma non dimenticando gli altri culti beotici che contribuirono a consolidare i legami dei Beoti in età arcaica, la studiosa ha dimostrato in maniera convincente la complessità dell'etnogenesi intorno agli spazi religiosi beotici soprattutto di età arcaica e la difficoltà cui ci si imbatte ogni qual volta si vogliano definire gli attori che stimolarono tali processi¹⁷.

Un approccio più descrittivo è stato, invece, utilizzato da P. Grigsby nella sua tesi di dottorato del 2017 sul ruolo delle feste per lo sviluppo di un'identità beotica. In questo studio l'autore ha scelto di considerare solo alcuni aspetti dei centri religiosi situati attorno al lago Copaide e di focalizzarsi esclusivamente sulla dimensione 'federale'¹⁸.

Dopo tali pubblicazioni l'interesse verso un'indagine dei santuari connessi all'identità beotica è venuto meno, eccezion fatta per le monografie di G. Lalonde su Atena Itonia e di Varvaroussis e Papaevangelou su Poseidone a Onchesto, negli ultimi anni sono venuti alla luce solo alcuni lavori relativi allo Ptoion di Acrefia, tra cui si segnala quello sugli *Ptoia* di età ellenistica di C. Müller, e gli articoli di A. Ganter e S. Tufano dedicati ai *Pamboiotia* in onore di Atena Itonia¹⁹.

¹⁵ Breglia 2011.

¹⁶ Mackil 2013, pp. 165-179; 235. Cfr. Roesch 1982, p. 268.

¹⁷ Ganter 2013.

¹⁸ Grigsby 2017.

¹⁹ Varvaroussis-Papaevangelou 2017; Lalonde 2019; Müller 2020. Negli anni precedenti questo tema era già stato trattato da Nafissi 1997 e Manieri 2009, quest'ultima nell'ambito del suo commento alle iscrizioni beotiche relative agli agoni poetico-musicali di età ellenistica. Si veda anche la tesi sul personale di culto nella Beozia di età ellenistica di Oddon-Panissié 2020. Sui *Pamboiotia*, Ganter 2019; Tufano 2022; Tufano 2025.

Tutti questi studi considerano i santuari a livello ‘federale’ e questo orientamento ha condotto chi si è avvicinato alla storia beotica a enucleare elementi utili sia alla comprensione del funzionamento del federalismo²⁰ nel mondo antico sia a quella delle pratiche religiose che contribuirono a rendere forti e solide le relazioni tra le comunità coinvolte nel *koinon*.

In una prima fase del lavoro, il progetto mirava a inserirsi in questo importante filone di ricerca con l’obiettivo di proporre uno studio diacronico sulla formulazione e riformulazione dell’identità beotica in relazione a questi santuari, tutti scelti dal *koinon* per essere rappresentato. Tuttavia, una cornice teorica che implicasse solo l’indagine di questi luoghi di culto nella dimensione ‘federale’ avrebbe ancora una volta consentito di analizzare esclusivamente le istituzioni politiche, gli atti ufficiali, come i decreti, e le feste della confederazione. Questi centri religiosi sarebbero senz’altro emersi come elementi di coesione, importanti per il *koinon*, ma non sarebbero stati valorizzati nella loro dimensione locale.

Dal momento che le prime collaborazioni tra i Beoti e i più antichi rituali presero vita dal basso, nelle realtà locali, privarsi di questo livello di analisi sarebbe come ignorare la base a partire dalla quale dall’età arcaica fu possibile creare connessioni anche in campo istituzionale.

Ai fini di spiegare la complessità delle relazioni tra le città beotiche occorre spostare il baricentro dalla dimensione ‘federale’ intesa alla luce delle istituzioni a una concepita anche alla luce della totalità delle esperienze vissute dalle comunità che si muovevano all’interno di questi santuari. Tali spazi religiosi devono essere visti come centri di interazione, luoghi di socializzazione, palcoscenici simbolici delle comunità senza per forza incanalare queste esperienze nella categoria delle istituzioni federali.

La lettura del volume sulla dimensione locale di H. Beck del 2020 ha consentito di adottare una prospettiva non dall’alto verso il basso ma dal basso, dalla dimensione epicorica e locale, alla dimensione ‘federale’, ponendo attenzione a pratiche quotidiane, rituali, mobilità nell’ambito di questi centri religiosi e dei principali assi viari in cui erano collocati²¹.

Tale prospettiva ha cambiato anche il modo di pensare all’etnogenesi beotica, finora strettamente connessa al potere esercitato da singoli centri, tra cui soprattutto Tebe e Orcomeno, nella regione. L’idea di appartenere a un comune gruppo etnico è emersa, invece, dalle pratiche locali sviluppatesi nell’ambito di questi santuari e dal comune *background* delle popolazioni che vivevano intorno ad essi e che erano chiamate a gestire la risorsa più importante della regione, il lago Copaide²².

²⁰ L’uso di termini quali ‘federale’ e ‘federalismo’ è consapevole di tutto il filone di ricerca che considera i limiti e i vantaggi dell’applicazione di un lessico moderno a una realtà, come quella greca, che differisce in profondità dalle esperienze politiche condotte nei secoli successivi. Vd. Beck 1997; Beck-Funke 2015, pp.1-29 con storia degli studi; Beck-Buraselis-McAuley 2019. Sul lessico ‘federale’ relativo, specialmente, all’esperienza beotica vd. Solazzo 2024a.

²¹ Beck 2020.

²² Ganter 2013.

La consapevolezza di quanto detto non ha determinato il rifiuto dei precedenti studi condotti alla luce delle riflessioni sul federalismo in Beozia, ma ha integrato tale approccio, consentendo di descrivere la realtà fisica e “immaginata” all’interno della quale si trovavano questi luoghi di culto e di definire come si mossero in seno ad essa gli attori coinvolti. Sarà spiegato a breve che alcuni strumenti derivanti dalla geografia culturale e dall’antropologia possono essere utili a delineare più nel dettaglio come questi luoghi di culto, agendo in sinergia per la coesione della regione e partecipi del medesimo paesaggio religioso sviluppatosi intorno al lago Copaide, divennero molto più di quello che è stato finora detto dagli studiosi: i veri e propri simboli dei Beoti nel corso del tempo²³. Quest’analisi, di cui a breve si analizzeranno anche i limiti, però non si concentra solo sul risultato, sul raggiungimento della consapevolezza etnica da parte dei Beoti, ma soprattutto sul processo, su come questa consapevolezza fu acquisita e negoziata nel corso del tempo.

Nel corso della selezione di un quadro teorico che si prestasse ai dati provenienti dai luoghi di culto situati intorno al Copaide²⁴, due studi hanno incoraggiato questo tipo di ricerca. Il primo è il contributo di Hans Beck sul corridoio del basso Copaide, dal titolo *Making Landscapes, Building Communities. A Journey along the Kopais Corridor in Boiotia* e il secondo è un volume di C. Williamson che a primo esame potrebbe apparire poco pertinente con la mia tesi, *Urban Rituals in Sacred Landscapes in Hellenistic Asia Minor*²⁵.

Ciò che condividono entrambi gli studi è un approccio olistico al paesaggio in cui i luoghi di culto erano inseriti. Il saggio di H. Beck concepisce per la prima volta il corridoio a sud del lago Copaide in maniera dinamica, in relazione cioè agli stimoli che le caratteristiche ambientali e fisiche offrivano, alle divinità che lo percorrevano, come Ermete ed Apollo negli *Inni omerici*, e alle comunità che imbattendosi nelle potenze che abitavano questi luoghi e interagendo con i loro vicini incominciarono a considerarsi come un unico gruppo etnico. Questo studio, relativo solo al periodo arcaico, si serve dei presupposti teorici degli *environmental studies*²⁶ e dell’antropologia del paesaggio per spiegare il retroterra comune che avevano le città sviluppatesi intorno al bacino del lago Copaide.

²³ Tra i primi a interessarsi alle dinamiche spaziali negli studi sulla Beozia si annoverano Kühr 2006, pp. 16-18, la quale si è soffermata sul trattamento dello spazio nei racconti mitici beotici, e Berman 2015, che nel suo volume sulla topografia di Tebe analizza come la *polis* divenne sede di luoghi mitici definiti da molteplici narrazioni.

²⁴ Questo lavoro tiene conto della differenza tra l’applicazione di un modello teorico ipotetico-deduttivo e quella di un modello ideale. Se ricostruiamo, infatti, una realtà plausibile non è detto che questa si adatti perfettamente a quella della realtà antica di riferimento. Può anche darsi che la struttura teorica escogitata rappresenti il nostro modo di vedere il mondo. Onde evitare questo, Möller 2003 utilizza i modelli idealtipici come strumento per controllare i presupposti del quadro teorico e la nostra personale rappresentazione di un contesto antico. Rispetto al modello ipotetico-deduttivo quello ideale genera continuamente ipotesi e deve essere sviluppato sulla base delle intuizioni che produce. Non si basa su opinioni preconcepite e non soffre di pregiudizi di plausibilità dati da una determinata cultura. Una delle caratteristiche principali di questo modello è infatti la flessibilità, Franchi 2025, pp. 7-14.

²⁵ Williamson 2021; Beck 2023a.

²⁶ Per i quali si rimanda ai lavori di Hughes 2005; 2014; 2016.

C. Williamson, pur focalizzandosi sui santuari dell'Asia Minore, dunque, su un contesto che è radicalmente diverso da quello beotico, ha applicato sistematicamente le riflessioni dei principali antropologi e filosofi concernenti le dinamiche spaziali ai dati relativi ai santuari. Adottando una cornice teorica complessa e interdisciplinare per cogliere al meglio il rapporto dei luoghi di culto dell'area da lei selezionata con le comunità e con il paesaggio di cui facevano parte, Williamson ha ripensato le modalità attraverso cui studiare i santuari greci. La connessione dei processi identitari agli spazi e il reimpiego di termini derivanti da altre discipline per comprenderli aggiunge davvero qualcosa in più ai canonici studi che gli storici menzionano per indagare il processo dell'etnogenesi nei vari contesti del mondo greco²⁷.

Espressioni come “geosimboli”²⁸ o “spazializzazione sociale”²⁹, mutate da discipline quali la geografia sociale o l'antropologia del paesaggio, consentono di valutare i santuari prestando attenzione anche alla dinamicità con la quale venivano vissuti, alle connessioni verticali e orizzontali che stimolavano, unendo sia gruppi etnici di un medesimo contesto storico sia popolazioni vissute in periodi differenti.

Occorre completare le riflessioni di J. Smith e poi J. Hall sul significato dell'*ethnos* e arricchire i dati che ci consentono di cogliere lo sviluppo di un gruppo etnico nel tempo. Un passato comune, un antenato comune e una terra di provenienza non bastano a definire i legami che tenevano insieme i Beoti quale unica popolazione. Erano innanzitutto i luoghi che vedevano ogni giorno, quelli in cui potenziavano le loro relazioni, abitati dalle divinità epicoriche, ad alimentare l'idea di appartenere alla stessa regione e, quindi, a una comunità che andasse oltre quella poleica³⁰.

Per comprendere davvero cosa generò l'etnogenesi beotica e come si sviluppò l'identità dei Beoti in questi luoghi di culto è utile conoscere il più possibile questi importanti centri del Copaide. Uno dei modi che abbiamo per non considerare un santuario un relitto delle epoche precedenti è studiare il suo rapporto con il paesaggio, con tutte le sue implicazioni (fisiche, politiche e religiose), di cui si è detto, che è in continua e costante evoluzione nel corso del tempo. Esso porta con sé degli elementi che rievocano il passato ma è connotato da nuove caratteristiche che lo rendono sempre attuale e corrispondente alla necessità delle comunità che lo frequentano. Partire dallo studio della dimensione

²⁷ Williamson 2021.

²⁸ I santuari beotici, come del resto tutti gli spazi santuariali di un territorio, erano rivestiti di significato simbolico dalla popolazione che li abitava in quanto parte del suo patrimonio culturale e della sua identità. Rievocando un passato lontano essi rafforzavano il senso di appartenenza della popolazione a una regione, come quella beotica, che nel corso degli anni fu sempre minacciata dagli scontri tra le città interne e da quelli con le potenze estere. In questo senso possono essere definiti come geosimboli. Sulla definizione di geosimboli vd. De Mello Corrêa 2014; Santini 2014.

²⁹ Il fenomeno della spazializzazione sociale, che consiste nella riconfigurazione dello spazio religioso sulla base delle esigenze della società. Vd. Shields 1989; 2013.

³⁰ Smith 1986; Hall 1997, pp. 17-42.

locale per indagare questi santuari significa approfondire le modalità con le quali essi divennero poi importanti anche a livello sovralocale, nel nostro caso ‘federale’.

Ultimamente R. van Wijk ha provato a fare questo esperimento con i luoghi di culto situati nei pressi dell’Asopo. Resta però da scoprire cosa si nasconde dietro ai santuari che si trovavano intorno alla risorsa idrica più caratterizzante della regione, il lago Copaide. Si avrà modo di vedere come questa microregione divenne, grazie soprattutto alla fitta rete culturale, il cuore vero e proprio dell’identità beotica, lo spazio nel quale i Beoti ebbero modo di sviluppare una cultura comune e, in seguito, di perfezionare le loro collaborazioni anche in ambito politico³¹.

III. Il quadro teorico: definire la connettività all’interno del paesaggio religioso esaminato

È stato già spiegato che il presente lavoro indaga il caso dei santuari beotici intorno al Copaide come nodi di una rete che fu centrale per lo sviluppo dell’identità beotica. È stato altresì riportato che, in quanto tali, questi luoghi di culto costituivano insieme al lago un paesaggio religioso connettivo. Prima di approfondire nello specifico il ruolo svolto dagli *hub* formati dai santuari all’interno della regione del Copaide è opportuno fornire al lettore una definizione di paesaggio religioso connettivo e un prospetto dei principali studi teorici ad esso relativi.

Partendo dal presupposto che lo spazio fisico, descrivibile in base alle risorse di cui dispone, è sempre parte di un paesaggio sociale modellato sulle esigenze della comunità che lo abita, occorre notare che, negli ultimi anni, gli approcci fenomenologici allo spazio offrono alcune linee guida per le numerose possibilità di percepirlo, come i *taskscape* di T. Ingold, che mettono in luce gli infiniti modi che le persone hanno di attraversare un luogo e di relazionarsi con esso, o lo spazio sociale ed esistenziale di C. Tilley e di R. Shields. Un elemento comune a tutti questi modelli interpretativi è che ogni spazio fisico è associato a un paesaggio, concepito come l’interpretazione soggettiva dello spazio operata dall’osservatore sulla base dei suoi bisogni e delle categorie cognitive impiegate nella sua percezione³².

Tra gli studi relativi alla definizione specifica di paesaggio religioso si segnala quello di S. Cole, la quale individua tre tipi di paesaggi: quello fisico, comprensivo di montagne, pianure e risorse idriche; quello umano, modellato dalle esigenze dell’agricoltura e dalle convenzioni dell’organizzazione politica, e quello immaginario, riconosciuto come esistente ma al di là della normale esperienza umana e impossibile da raggiungere per gli uomini mortali. Cole sostiene che «These three landscapes coexisted and merged with one another»³³.

³¹ Van Wijk 2024b; 2024c.

³² Ingold 2007; Tilley 2017; Shields 1989; 2013. Rimando anche alle riflessioni di Beck 2020. La nozione di spazio è in sé problematica: uno studio approfondito sulle principali ricerche che concernono questo argomento, soprattutto in relazione alle strategie del ricordo, è quello di Franchi 2023.

³³ Cole 2004, p. 8.

Se si pensa al modo in cui i Greci percepivano il paesaggio, emerge immediatamente quanto questi tre livelli fossero strettamente interconnessi. Non solo l'organizzazione dell'ambiente fisico dipendeva da specifici tempi connessi ad alcuni rituali – un esempio paradigmatico riguarda la connessione tra i rituali in onore di Demetra e la scansione dei tempi dell'agricoltura – ma le comunità si definivano in relazione alle divinità riconosciute a livello locale i cui poteri erano a loro volta interconnessi con le caratteristiche del territorio.

Il paesaggio religioso potrebbe, dunque, essere definito come lo spazio nel quale le comunità vivono il loro rapporto con il divino o, per usare le parole di R. Haussler e G. Chiaï, «a way of seeing» l'ambiente fisico e interpretarlo con la mente sulla base delle categorie connesse alla religione che si possiedono al livello cognitivo³⁴. C. Williamson ha, invece, aperto il suo recente volume sui paesaggi religiosi e le connessioni viarie affermando che «in the overlap of space between community, territory, geography and the gods is the landscape of religion»³⁵.

Premesso, dunque, che un paesaggio religioso è un'intersezione di varie componenti, è più facile rispondere alla domanda che concerne gli elementi dal quale è formato che a quella che si propone di stabilire cosa sia. Un qualsiasi paesaggio religioso è caratterizzato da luoghi di culto, rituali, feste, ma anche da tradizioni mitiche connesse alle divinità cui sono indirizzati i culti e da toponimi religiosi. Dal momento che queste componenti sono uniche e irripetibili, in quanto fortemente legate alle caratteristiche del territorio in cui nascono, si può affermare che i paesaggi religiosi sono plurali ed eterogenei³⁶.

Recentemente Haussler e Chiaï hanno discusso i principali approcci per avvicinarsi allo studio dei paesaggi religiosi focalizzandosi sul rapporto bidirezionale che vige tra uno spazio fisico e la comunità che lo abita. Per i due studiosi, sarebbe riduttivo definire il paesaggio religioso esclusivamente sulla base di come le comunità interpretano uno spazio fisico. È altresì la natura, mutevole e cangiante com'è, a intervenire sugli uomini e a stimolare determinate tipologie di reazioni nella mente di chi è testimone del cambiamento del paesaggio fisico³⁷.

Quanto da loro sostenuto è particolarmente vero per il paesaggio che si vuole analizzare in quanto chi viveva nei pressi del lago Copaide assisteva, nei periodi particolarmente rigidi delle stagioni invernali, agli straripamenti delle acque o al notevole incremento delle zone paludose che distruggevano i raccolti. Le comunità beotiche chiamarono per questo motivo in loro soccorso delle divinità specifiche il cui potere concerneva la tutela del territorio. Tra queste vi erano senza dubbio Atena Alalkomenia e Poseidone a Onchesto, la cui lista di attributi onomastici dimostra, come si

³⁴ Haussler-Chiaï 2021, p. 1.

³⁵ Williamson 2024, p. 1.

³⁶ Beck 2020.

³⁷ Haussler-Chiaï 2021, pp. 2-11.

vedrà, quanto le due divinità agissero nel pensiero degli abitanti della regione in simbiosi con l'ambiente fisico. Chiarito, quindi, cosa implica parlare di paesaggio religioso, è opportuno approfondire perché in questo caso bisogna visualizzare i dati relativi ai santuari che costellavano il lago Copaide alla luce della connettività.

La regione formata dal lago Copaide e dagli insediamenti sviluppatisi intorno ad esso è sempre stata caratterizzata da un'alta concentrazione di santuari che mantennero un proprio grado di autonomia. Ogni santuario possedeva, infatti, specifiche pratiche rituali e tradizioni mitiche proprie, che ne definivano l'identità locale. Tuttavia, pur essendo in questo senso indipendenti, tutti i santuari esaminati erano connessi all'ambiente lacustre e alle sue risorse. Nel corso del tempo, inoltre, furono inseriti in una rete di connessioni culturali e religiose più ampie. Quanto appena detto emerge non solo dal fatto che questi santuari attiravano, oltre alle comunità del territorio, gruppi più vasti che si definivano come Beoti, ma anche dalla loro copresenza nei documenti ufficiali della confederazione, sebbene essi siano solo attestati in età ellenistica, e soprattutto dall'acquisizione nel corso del tempo di funzioni specifiche che avevano senso solo in connessione con quelle svolte dagli altri santuari del Copaide.

Si può osservare come in età ellenistica il santuario di Onchesto fu scelto quale sede ufficiale della confederazione, l'Itoneion quale luogo della festa ufficiale del *koinon* e lo Ptoion in quanto centro oracolare. Queste sedi chiaramente avevano dei compiti specifici, ma essi cooperavano in sinergia al fine di consolidare i legami di chi partecipava alla confederazione.

Alla luce di quanto detto, la regione del Copaide si presenta come uno spazio geografico e simbolico in cui i santuari e i rituali ad essi connessi, unitamente alle vie che da questi si diramavano e all'alta mobilità qui attestata, contribuirono ad integrare tra di loro le comunità beotiche e a consolidare la loro identità di gruppo. Essa può dunque essere descritta non solo come un paesaggio religioso, ma anche come un paesaggio connettivo.

Applicare la connettività allo studio della religione significa rileggere le fonti relative a questi luoghi di culto in una diversa prospettiva, tenendo conto del numero e della qualità delle relazioni che nascevano intorno a questi centri religiosi del lago Copaide. Vuol dire altresì valutare i santuari in considerazione della mobilità che generavano, facendo attenzione agli attori coinvolti e alle dinamiche che condussero nel corso dei secoli singole comunità e gruppi che si identificavano a nome dei Beoti proprio in questi luoghi di culto.

Inoltre, uno studio di questo tipo fa riflettere anche su fattori pertinenti alle ricerche di tipo geografico, quali la visibilità, la distanza dal lago e la posizione strategica dei santuari. Dal momento che questi luoghi attraevano a sé molteplici attori e creavano ponti tra le comunità, essi furono i punti di partenza di qualsiasi discorso etnico avviato nella regione.

Prima di offrire degli esempi più concreti su cosa si intende per connettività in un contesto religioso, è opportuno approfondire il significato anche di questo termine e conoscere la macroarea all'interno della quale si colloca questa nozione.

Non si può parlare di connettività senza chiamare in causa le sollecitazioni che provengono dalla *network theory* negli ultimi anni. Nata negli anni '70, nell'ambito degli studi matematici e poi applicata alle scienze sociali da H. White, la teoria delle reti è altresì stata descritta da I. Malkin come uno strumento euristico nelle mani dello storico per indagare in maniera innovativa e alternativa l'oggetto di osservazione, creando un nuovo vocabolario per definire tale oggetto, in quanto essa consente di pensare le cose non solo in termini di entità isolate (città, santuari, comunità) ma anche di relazioni³⁸.

L'adozione di categorie analitiche come rete, nodi, link, ponti, strumenti concettuali che permettono di rappresentare le strutture sociali e i rapporti tra le comunità di una determinata regione, si rivela particolarmente proficua per la nostra indagine. Nel caso dello studio delle identità collettive, come quelle dei Beoti, questo fa sì che vengano inclusi tra gli elementi di autodefinizione dei gruppi della regione alcuni fattori che in altri casi, per la loro distanza, sarebbero esclusi dalle analisi relative allo sviluppo identitario di queste popolazioni³⁹.

Il modello di applicazione della *network theory* non è unico. Recentemente gli studiosi hanno messo in luce l'importanza di definire il miglior quadro teorico per lo studio delle fonti antiche che si hanno a disposizione. Le reti possono variare in termini spaziali, in relazione cioè all'area che si vuole sottoporre ad esame, e sulla base dell'approccio che si vuole adottare nel corso della ricerca, stabilendo se questo è quantitativo, qualitativo o entrambi⁴⁰.

Al di là della prospettiva che si vuole scegliere tutte queste teorie sulle reti condividono un fondamento comune: il fatto che quanto è esaminato non viene mai pensato come entità unica e isolata, ma sempre in relazione ad altro. Dal momento che le relazioni tra queste entità possono essere infinite e sempre diverse, bisogna essere prudenti nella selezione della domanda di ricerca. La maggior parte degli studi condotti nell'ambito della *network theory* è di tipo quantitativo e si serve dell'analisi computazionale. Tuttavia, questo genere di ricerca non può essere in alcun modo promettente in relazione ai santuari beotici.

Le ragioni di ciò sono da riscontrare nel fatto che la storia degli scavi è nella maggior parte dei casi travagliata, il materiale archeologico rinvenuto in alcuni di questi siti, tra cui a Onchesto, deve

³⁸ White-Godart 2007; Malkin 2011.

³⁹ Malkin 2011. Vd. anche Knappett 2013, in cui si può trovare una solida introduzione al concetto di rete soprattutto in relazione all'archeologia; Rivers-Knappett-Evans 2013; Brughmans-Collard-Coward 2016, utile per l'analisi di tutte le problematiche che concernono l'applicazione di questo modello teorico.

⁴⁰ Brughmans-Collard-Coward 2016.

essere ancora pubblicato, e laddove vi sono delle testimonianze che attestano una particolare prassi rituale si nota subito che queste non sono sempre diffuse negli altri luoghi di culto.

È, invece, opportuno considerare la regione del Copaide in termini di paesaggio connettivo, andando quindi a valorizzare la qualità delle relazioni tra le comunità beotiche nell'ambito dei santuari e non la quantità di tali relazioni, degli oggetti rinvenuti all'interno dei luoghi di culto o delle iscrizioni in cui sono citate determinate cariche federali. Un approccio di questo tipo è stato recentemente adottato da C. Williamson in riferimento, si è detto, alle importanti vie che connettevano alcune città greche dell'Asia Minore ed esso si distanzia dal modo in cui la connettività era stata concepita in passato a grandi aree geografiche del Mediterraneo, come nel caso di P. Horden e N. Purcell. L'applicazione delle teorie sulla connettività, afferenti a una sfumatura della *network theory* che va a valutare la qualità delle relazioni, a una singola regione e non a grandi aree geografiche può comunque produrre i suoi risultati⁴¹.

Avendo adattato il quadro teorico ai dati relativi a questi santuari e non viceversa, i criteri per stabilire in che misura il paesaggio preso in esame fosse connettivo sono stati personalizzati sulla base delle caratteristiche dei luoghi di culto e dell'ambiente che occupavano.

Il primo livello di connettività che è possibile considerare è quello relativo ai singoli santuari. Questo è il motivo per il quale i capitoli sono stati suddivisi in modo tale da analizzare questi centri religiosi in maniera indipendente rispetto agli altri. L'analisi delle caratteristiche fisiche del paesaggio in cui si trovavano, unitamente alla loro posizione rispetto al lago, consentirà di comprendere in che modo attirarono le comunità nel corso del tempo per le proprietà della regione che occupavano. Saranno misurate l'accessibilità dei santuari, la loro visibilità e la loro collocazione rispetto agli insediamenti vicini, nonché la loro prossimità alle più importanti vie della regione, per capire il rapporto che questi avevano con la mobilità di beni, oggetti, persone. A seguire si procederà con lo studio delle prassi rituali e delle tradizioni mitiche ad essi attinenti e si comprenderà quali gruppi di Beoti, mediante l'interazione in contesto culturale, furono messi in connessione sì da percepirsi come un unico gruppo etnico.

La relazione tra luogo di culto, comunità e paesaggio religioso di riferimento sarà approfondita seguendo un ordine diacronico, con l'obiettivo di determinare perché questi centri divennero veri e propri nodi di una rete culturale sviluppatasi intorno al lago Copaide. Favorendo l'interazione rituale e politica, essi furono percepiti come dei simboli regionali e questo spiega perché divennero in periodi specifici i centri politici della Beozia.

Se per l'età arcaica e classica le fonti che possono aiutare a comprendere le connessioni stimulate da questi luoghi di culto sono poche, per l'età ellenistica si possiedono molti più documenti epigrafici

⁴¹ Horden-Purcell 2000; Williamson 2024.

che gettano luce sull'identità delle popolazioni beotiche che partecipavano ai rituali, alle feste e alla vita politica di questi centri religiosi.

La presenza di monete locali e federali connesse ad Atena Itonia e Poseidone a Onchesto, per esempio, consente di arricchire l'analisi che si vuole offrire di questi importanti geosimboli beotici. Un altro dato da prendere in considerazione riguarda la distribuzione dei culti delle divinità onorate nella regione del Copaide, per valutare se l'importanza dei santuari qui situati abbia contribuito nella selezione delle divinità da venerare anche nei singoli contesti locali. Un criterio utile per misurare l'influenza dei santuari è poi quello di verificare se le divinità oggetto di culto abbiano determinato l'utilizzo e la diffusione di particolari nomi nella regione.

Solo dopo sarà possibile integrare i dati e analizzare l'intero paesaggio religioso del Copaide in termini di connettività. Far dialogare i risultati ottenuti consentirà di fare delle valutazioni più specifiche sul modo in cui la gestione dell'enorme lago fu alla base di una qualsiasi forma di collaborazione tra le città beotiche nel corso del tempo. Non solo dal Copaide dipendevano l'economia, la fertilità e la mobilità della regione, ma esso determinò l'intero sviluppo del *pantheon* beotico. Non è un caso che le divinità e i luoghi di culto situati nei pressi del lago erano connotati dalle caratteristiche del territorio in cui si trovavano. In questo senso il lago rappresentò il centro della rete del paesaggio religioso preso in esame.

In rapporto al lago e, soprattutto, ai santuari che lo circondavano nacque una comunità che si presentò a un certo punto con un proprio etnico e che sperimentò forme di associazione sempre più elaborate, fino a divenire uno dei più affascinanti *koina* del mondo greco.

La comune appartenenza al paesaggio lacustre e il possesso di un linguaggio religioso comune, nonché gli infiniti stimoli provenienti da quest'area della regione, sostanziarono la maggior parte dei discorsi identitari avviati in Beozia.

IV. Limiti spaziali e temporali

Una ricerca di questo tipo deve avere chiara innanzitutto la distanza delle diverse città beotiche e dei santuari dal Copaide. Questi ultimi sono difficili da geolocalizzare per il fatto che il lago fu drenato nel corso del XIX secolo. I riferimenti offerti saranno pertanto approssimativi e calcolati sulla base degli studi condotti da E. Farinetti nel territorio beotico⁴². Il santuario di Poseidone a Onchesto era situato a circa 2/3 km dal lago e lo Ptoion a 5 km ca.; i santuari delle due Atena dovevano essere posti a una distanza forse inferiore. Il paesaggio religioso preso in esame include, dunque, tutta l'area in cui si trovavano i santuari e le città ad essi pertinenti che erano, partendo da nord-est, Acrefia, Aliarto,

⁴² Farinetti 2011.

nel cui territorio si trovava Onchesto, Alalkomene, un piccolo villaggio tra Aliarto e Coronea, e quest'ultima che ospitava l'Itoneion. Le vie poste a nord del lago Copaide non erano particolarmente percorribili, a causa delle zone paludose e del paesaggio montuoso. Di questo rendono conto già D. Knoepfler e M. Étienne nel loro volume su Ietto e tale fattore potrebbe spiegare perché non si trovassero dei centri regionali in quella zona della Beozia⁴³.

Figura 1. Gli spazi santuariali dell'area del Copaide (cartina dell'autore).

Tuttavia, le relazioni nate intorno a questi santuari non riguardavano solo le città nel territorio delle quali essi nacquero. Al contrario, coinvolgevano anche comunità più lontane come i Tebani, gli Orcomeni o gli abitanti di Tanagra già dall'età arcaica. In età ellenistica, inoltre, anche chi come Platea si trovava più distante da questi centri religiosi si recava in tali luoghi per partecipare agli eventi comuni. Questo ha fatto sì che la regione del Copaide abbia rappresentato il baricentro all'interno della mia ricerca senza però escludere dall'analisi nessuna città della Beozia.

D'altro canto, vi sono dei limiti temporali ben definiti: l'analisi del paesaggio religioso del Copaide parte dall'età arcaica e, nello specifico, dall'VIII secolo a.C., periodo in cui sono attestate le prime fonti relative a questi luoghi di culto, e finisce con l'arrivo dei Romani nella regione.

V. Limiti del lavoro e prospettive future

Il principale ostacolo a relativo allo studio dei santuari dell'area del Copaide consiste nella quantità limitata delle fonti pervenuteci e nella mancanza di coerenza delle testimonianze che riguardano questi santuari. Dei quattro santuari esaminati – cinque se si considera l'*heroon* dedicato all'eroe Ptoio accanto al santuario di Apollo – di due, l'Alalkomeneion e l'Itoneion, non si possiedono

⁴³ Knoepfler 1971.

testimonianze materiali se non una *lekane* e alcune iscrizioni. Inoltre, di essi è possibile conoscere grossomodo la posizione, ma non si ha un'area santuariale identificata.

Le campagne di scavo a Onchesto e allo Ptoion sono terminate da qualche anno, entrambi i volumi dedicati a questi luoghi di culto sono di prossima uscita ma, almeno nel primo santuario, non sembrano essersi registrati rinvenimenti epigrafici⁴⁴.

Numerose sono le testimonianze letterarie per Onchesto, l'Itoneion e l'Alalkomeneion. Ve n'è solo qualcuna, invece, per lo Ptoion. Quest'ultimo però è il santuario con più fonti materiali, considerando che vanta la presenza di oggetti risalenti all'VIII secolo, nonché di duecento *kouroi* al suo interno. Il *corpus* epigrafico è, invece, più consistente, anche se la tormentata storia degli scavi di questi centri religiosi impedisce di comprendere talvolta il luogo di rinvenimento delle iscrizioni.

Infine, va sottolineato che il lavoro ha necessariamente dovuto escludere dall'esame del paesaggio religioso del Copaide dei luoghi di culto più piccoli, quelli locali ed epicorici, che stimolavano meno connessioni ma che contribuivano a rafforzare la rete dei contesti culturali beotici. In prospettiva futura, si deve ampliare il quadro dei centri culturali coinvolti e integrare i dati a disposizione con l'obiettivo di rafforzare questa idea dei santuari in prossimità del lago come nodi di una rete che fu alla base di qualsiasi discorso religioso, sociale e politico della regione. Maggiore sarà il numero di siti esaminati, più verificata sarà la validità del modello teorico proposto che vede al centro del paesaggio beotico il lago e intorno, in qualità di nodi insieme al Copaide, i santuari ad esso connessi.

⁴⁴ Ringrazio J. Mylonopoulos per aver comunicato in anticipo che le nuove scoperte di Onchesto non riguardano il materiale epigrafico, ma le testimonianze fittili.

I. Il lago Copaide come paesaggio connettivo

1.1. La conformazione della Beozia e il lago Copaide

Delimitata a nord-ovest dal monte Parnaso e a sud dai monti Elicon e Citerone, con sbocchi sia sul golfo di Corinto sia sull'Eubea, la Beozia è una regione che si presenta naturalmente come un paesaggio connettivo, trattandosi dell'unico collegamento via terra per tutti coloro che dall'Attica volessero recarsi nella Grecia settentrionale e viceversa. La regione costituiva, inoltre, la principale connessione tra l'Attica e Delfi. Rappresentando un punto di convergenza per le popolazioni confinanti ed essendo da ambo i lati affacciata sul mare, la Beozia fungeva da snodo tra territori e culture differenti e fu per questo motivo continuamente stimolata dalle influenze delle regioni vicine.

Osservando la sua morfologia fisica, si nota che il cuore geografico era costituito da un grande bacino lacustre che sin da tempi molto antichi ha determinato tanto la fisionomia del territorio quanto la nascita di insediamenti e di comunità che proprio per la sua gestione sarebbero entrate in contatto.

Nel suo volume dedicato alla ricostruzione del paesaggio beotico, E. Farinetti ha dimostrato come la topografia della Beozia, similmente a quella del resto della Grecia continentale, derivi, in termini paleoambientali, da una fase orogenica alpina e da una successiva di subsidenza epiorogenica, che consistette in un abbassamento di un'ampia area continentale dovuto a movimenti regolari della litosfera. Nel corso di questa fase si formarono la pianura della Macedonia occidentale, la pianura tessala, il golfo Saronico e il grande bacino del Copaide⁴⁵.

Alla fine del periodo glaciale, circa 10.000 anni a.C., si verificò poi un generale innalzamento del livello del mare, che formò sulle zone costiere della Beozia delle insenature, dove si accumularono nel corso del tempo dei depositi alluvionali che andarono nei secoli a definire la regione come una sequenza di valli circondate da montagne di notevole dimensione, come il Parnaso e l'Elicon, accanto ad altre di dimensione più modesta, che raggiungono al massimo i 1000m⁴⁶.

A nord-ovest e a sud-est del lago si trovavano le principali pianure del territorio beotico. La prima era quella della città di Orcomeno, bagnata dal fiume Cefiso e dal lago Copaide; la seconda, invece, era quella tenarica, in territorio tebano, che riceveva le sue acque tanto dal lago, collocato a nord-ovest rispetto alla pianura, quanto dal fiume Asopo che scorreva a sud di Tebe. Un'altra pianura importante era quella della città di Acrefia, che si estendeva a sud di essa verso il territorio tebano, e anche questa era dipendente dal bacino lacustre⁴⁷.

⁴⁵ Farinetti 2008; 2011, p. 47.

⁴⁶ Farinetti 2011, p. 48.

⁴⁷ Farinetti 2011.

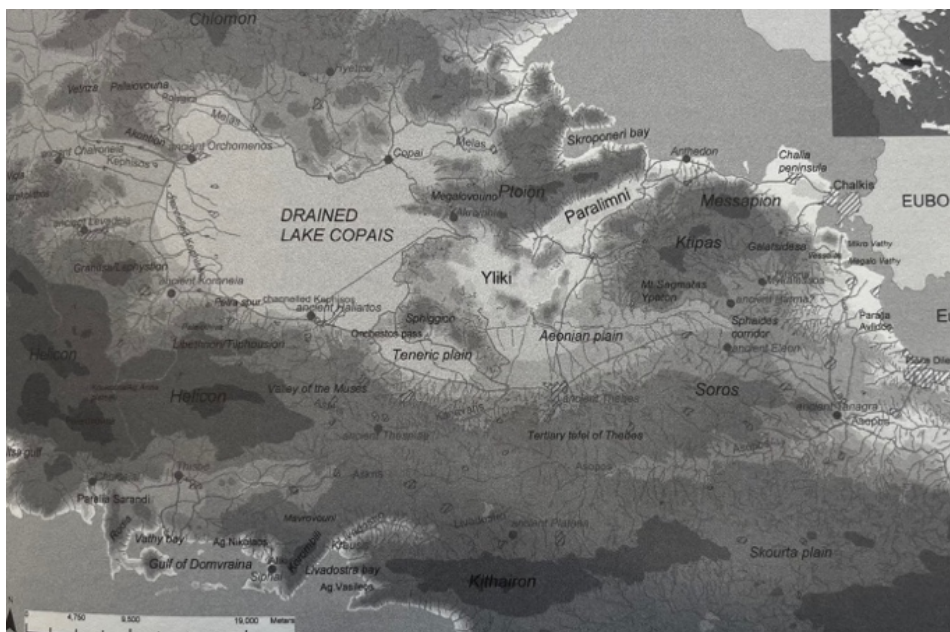


Figura 2. Mappa generica della Beozia, con le caratteristiche topografiche e le principali strade, Farinetti 2011, p. 47.

Pur essendo geograficamente decentrato rispetto alla zona situata a sud-est della regione, in particolare rispetto ai territori di Tanagra, verso il golfo euboico, e di Platea, situata a sud del fiume Asopo, il lago Copaide rappresentò per molti secoli un nodo di connessione ambientale, ecologica e culturale in Beozia, anche per quelle *poleis* che erano a una distanza maggiore.

1.2. Connettività idrologica

Il primo livello di connettività che è possibile analizzare in riferimento al lago è relativo alla sua idrografia. Il Copaide era un bacino di origine carsica alimentato da un sistema idrico di notevoli dimensioni. La sua estensione variò nel corso dei secoli ma, secondo le ricerche di Farinetti, corrispondeva all'incirca a 23 km est-ovest e 13 km nord-sud. Accanto ad esso, verso est, vi erano due altri laghi, l'Yliki e il Paralimni, e ciò era dovuto al fatto che la regione del Copaide era, come si è detto, un paesaggio calcareo carsico con la presenza di diverse polje, grandi conche chiuse con fondovalle pianeggiante, spesso coperte da acque. Questo tipo di paesaggio non agevolava la presenza di risorse idriche visibili al livello superficiale, ma quella di una buona idrografia sotterranea che rendeva i terreni ottimi per l'agricoltura⁴⁸.

Grandi canali sotterranei, chiamati katavothres, facevano defluire l'acqua del lago nei suoi periodi di piena nella zona di Calcide e del mare egeo, evitando che il Copaide si allagasse e che distruggesse

⁴⁸ Farinetti 2011, p. 48; Post 2023, pp. 38-39.

i terreni circostanti. La principale fonte di approvvigionamento idrico superficiale proveniva, invece, dai fiumi Cefiso e Melas, afferenti alla zona di Orcomeno, e da una serie di piccoli fiumi che sfociavano nella pianura a sud, tra cui l'Ercina, il Phalaros e il Lophis, e che contribuirono a creare delle zone paludose intorno al lago, soprattutto a sud e a ovest⁴⁹. In quanto connettore tra canali sotterranei e fiumi, il Copaide regolava il corretto flusso delle acque di tutta la regione. Da esso, quindi, dipendevano non solo l'agricoltura e l'allevamento, ma anche la formazione stessa di insediamenti.

1.3. Connettività ecologica

Le acque del lago, insieme alle paludi che lo circondavano, costituivano un ambiente umido ricco di biodiversità. Il paesaggio lacustre era, dunque, un habitat per uccelli, pesci, piante e fiori, ma anche per comunità agricole e pastorali, presentandosi come un punto di contatto tra ecosistemi montani, fluviali e pianeggianti.

Sin dalle fonti antiche, il Copaide veniva ricordato per le sue anguille e in un decreto rinvenuto ad Acrefia da Llinas nel 1965 e pubblicato da C. Vatin nel 1971 vi è una lunga lista dei costi di diverse tipologie di pesci provenienti dal mare e dal Copaide (l.20 = AIMNHΩN). Tra i pesci del lago vi erano il Βάραχος, il Λάβριχος, il Πουκρίς, il Βάλλερος (forse una carpa), il Χαναξ, l'Ἐνχελιους (l'anguilla) e il Γαστριμάργας (ll. 21-33)⁵⁰. L'iscrizione è di età ellenistica ma rappresenta la prova del fatto che nel corso dei secoli il Copaide fu senza dubbio il centro del commercio ittico della parte dell'entroterra della Beozia.

Nel II secolo d.C. Pausania racconta che i pesci del lago Copaide non erano in alcun modo differenti rispetto a quelli degli altri laghi, ma che le anguille qui allevate erano molto grosse e gradevoli da mangiare⁵¹.

Come accennato poco fa, la regione era poi ideale per l'agricoltura. Il fondale del lago, cui era possibile attingere nei periodi di siccità era, per esempio, un ottimo concime e accelerava la produzione di determinate piante. Le proprietà del terreno che circondava il lago, inoltre, facevano sì che questo offrisse un foraggio perfetto per bovini e cavalli e che, dunque, anche tutto l'allevamento dipendesse da questo grande bacino⁵².

⁴⁹ Farinetti 2008, p. 118.

⁵⁰ Aristoph. *Ach.* 880. Vatin 1971.

⁵¹ Paus. IX 24.2. Prima del Periegeta Aristotele aveva riferito che le anguille venivano poi vendute al mercato, Arist. *Hist. An.* 7.592a2-5, 13-20.

⁵² Post 2023, pp. 48-49, il quale raccoglie anche i decreti in cui le città beotiche consentono agli abitanti delle altre regioni di poter pascolare intorno al Copaide; Beck 2025, p. 496. Sulla vegetazione vd., nello specifico, Okuda – Yasuda – Setoguchi 2001, pp. 73-82.

Il legame dei Beoti con i cavalli è evidenziato dalle fonti sin dal periodo miceneo. Basta guardare le testimonianze relative ai santuari esaminati in questa ricerca per comprendere quanto questa relazione con tali animali fosse parte integrante della cultura di chi viveva intorno al lago. J. Mylonopoulos non ha ancora pubblicato il report degli scavi condotti a Onchesto, ma ha già segnalato che all'interno del santuario di Poseidone sono state rinvenute diverse dediche consistenti in pezzi dell'equipaggiamento che serviva per cavalcare. Inoltre, l'analisi dei rituali che si svolgevano in prossimità del paesaggio del Copaide avvalorava quanto detto. L'*Inno omerico ad Apollo* (vv. 230-238) offre una descrizione dettagliata di come si doveva comportare l'auriga una volta arrivato nei pressi del santuario di Poseidone a Onchesto con i suoi cavalli. E non è un caso che, quando Apollo giunse presso la ninfa Telfusa, che era oggetto di culto nel basso Copaide, questa gli consigliò di non fondare il suo tempio in quel luogo perché gli abitanti del posto avrebbero preferito il rumore delle cavalle veloci.

Pindaro definisce la pianura di Orcomeno come la sede dei cavalli pregiati⁵³. Pausania riporta che sull'Elicon vi era una fontana denominata τοῦ Ἰππου, nata quando Bellerofonte toccò la terra con uno zoccolo⁵⁴. Egli racconta poi che a Potnie esisteva un pozzo che rendeva pazze le cavalle del luogo, mentre Plutarco tramanda che coloro i quali vivevano vicino al Galaxion, un piccolo santuario in prossimità di Onchesto, percepivano la presenza di Apollo dal quantitativo di latte che usciva dal gregge che qui si trovava⁵⁵. Non solo, dunque, dal paesaggio lacustre dipendevano l'agricoltura e l'allevamento, ma gli elementi distintivi di tale luogo erano celebrati in contesto rituale.

L'ambiente preso in esame era famoso anche per la presenza di canneti, che facilitarono la produzione dell'αὔλος, ma è noto sempre dal Periegeta che la regione sviluppatasi intorno al Copaide ospitava, in determinati periodi dell'anno, alcuni fiori che crescevano nelle zone paludose. Pausania tramanda che specialmente gli abitanti di Cheronea erano conosciuti per il fatto che distillavano essenze odorose dal giglio, dalla rosa, dall'iris e dal narciso e che queste erano utili medicamenti⁵⁶.

Presentandosi, dunque, come paesaggio dinamico, la regione del Copaide era un punto di contatto ecologico, nella misura in cui intersecava specie vegetali e animali tra di loro, anche provenienti da microregioni divergenti, come quella caratterizzata dalle sue acque, quella montuosa, come ad esempio quella dell'Elicon, e quella pianeggiante.

In connessione a tutti i beni che da esso potevano essere ricavati, questo fu il principale stimolo per la nascita di nuovi collegamenti tra le popolazioni che qui si insediarono. E. Farinetti riporta, infatti, che «the settlement history of the area can be seen as influenced and affected by the

⁵³ Pind. *Ol.* 14.2.

⁵⁴ Paus. IX 31.4.

⁵⁵ Plut. *De Pyth. or.* 29 (409b); Paus. IX 8.2. Szabó 1994.

⁵⁶ Paus. IX 41.7. A proposito del flauto si veda Theoph. *Hist. Pl.* IV 11.1, 8-9; Paus. IX 12.5. Vd. Post 2023, pp. 39-40.

relationship between communities gravitating towards the basin and the water element, their perception of the environment and their life in it»⁵⁷. La testimonianza anche di rituali connessi agli elementi naturali che connotavano questo paesaggio lo conferma.

1.4. Connettività culturale e storica

Il Copaide favorì nuovi insediamenti e intensi scambi tra le popolazioni vicine, divenendo il fulcro di una rete territoriale. Per la buona riuscita dei raccolti, per il successo delle attività commerciali ruotanti intorno al lago e persino per quelle correlate all'allevamento era necessaria un'impeccabile organizzazione⁵⁸.

Non solo le connessioni intorno al Copaide furono fondamentali per il sostentamento dell'ecosistema lacustre, ma queste dovevano essere potenti per permettere che ci fosse un corretto uso del bacino. Il disseccamento delle acque, per esempio, avrebbe potuto compromettere l'esistenza di intere specie animali che lo abitavano e una parte della regione non avrebbe avuto alcun tipo di accesso all'economia ittica che da questo ne derivava. Allo stesso modo, lo straripamento dell'acqua nei periodi invernali avrebbe modificato il tenore dei raccolti per l'intero anno e avrebbe reso alcune aree impraticabili.

In relazione alla sua gestione e al suo sfruttamento, il lago Copaide fu il primo motore che consentì a chi abitava in Beozia di entrare in contatto con i propri vicini. Quanto detto è comprovato dalle fonti. Vi è, infatti, traccia di una connettività nata intorno al lago sin dall'età micenea, in quanto una delle prime operazioni messe in atto da Orcomeno fu quella di creare un enorme impianto per canalizzare le acque del lago ed evitare le inondazioni. Le testimonianze di questa elaborata struttura si trovano ancora oggi nella zona posta a sud-est del lago Copaide, più o meno in corrispondenza di Onchesto. È chiaro, dunque, che, oltre all'enorme ricchezza di questa popolazione, per la sua corretta realizzazione dovette giocare un ruolo importante la comunicazione e l'unione di intenti con le altre grandi comunità che abitavano in Beozia nel corso dell'età palaziale, tra cui senza alcun dubbio vi erano i Tebani⁵⁹.

Anche dopo la caduta dei palazzi micenei, chi abitava in Beozia veniva ricordato in connessione al lago. Nel V libro dell'*Iliade* (vv.705-10), si ricorda la morte di Oresbio, il quale, nobile tra i Beoti, abitava nell'antica Hyle, intorno al lago Cefissiade (antico nome per il Copaide) dove vivevano anche gli altri Beoti, definiti in questo contesto iliadico come padroni di terreni fecondi. La testimonianza ha generato un vivace dibattito in relazione al fatto che Strabone (IX 2.20) interpreta questo lago con

⁵⁷ Farinetti 2008, p. 117.

⁵⁸ Questo è comprovato da numerose ricerche scientifiche. E.g.: Xi – Ma et alii 2024.

⁵⁹ Michael – Lane et alii 2020 con scavi; Post 2023; Beck 2023a, p. 58; Ma 2024.

l'Hylicus, posto a est del Copaide, e non come quest'ultimo, ma è opportuno notare che questa fonte dà prova di come intorno al lago nacque prima dell'età arcaica un'élite che si riconosceva come Beoti e la cui ricchezza dipendeva dalle risorse che questo offriva⁶⁰.

Sebbene il *Catalogo delle Navi* presenta i Mini come un gruppo indipendente dal resto dei Beoti, dotato di una propria identità e anche di un'autonomia economica, è altresì vero che più di tutti gli abitanti di Orcomeno si proposero nel corso del tempo in relazione al lago, che veniva da loro denominato Cefissiadè, come il principale fiume che bagnava la loro città. Il territorio di Orcomeno era quello che in termini di superficie aveva più accesso al Copaide e tale relazione privilegiata con esso spiega perché fosse divenuto, insieme al fiume omonimo (il Cefiso), un simbolo della loro identità a tal punto che essi diedero, secondo Pausania, il nome di Cefissiadè alla loro tribù⁶¹.

Gli Orcomeni non erano, dunque, svincolati dagli altri Beoti, come a lungo è stato sostenuto, ma erano loro perennemente collegati in virtù del fatto che il lago rappresentava il confine comune a tutti coloro che si trovavano in prossimità di tale risorsa idrica. Grazie al lago Copaide le relazioni tra i Beoti furono, infatti, incentivate perché, essendo per alcune comunità una frontiera condivisa, creava motivo di dialogo e confronto e stimolava forme sempre più sofisticate di vivere insieme. Inoltre, tutte le occasioni di conflitto che potevano nascere all'interno della regione, per il controllo di determinati territori, dovevano necessariamente essere appianate per consentire il buon funzionamento del sistema di drenaggio del lago e di tutti i beni che da esso derivavano⁶².

Un primo livello di comunicazioni può essere rintracciato tra le città al confine con il lago. Gli Orcomeni, per i motivi già detti dovevano interfacciarsi tanto con gli abitanti di Cheronea e Lebadea a sud, quanto con quelli di Ietto e Cope situati nella zona settentrionale del Copaide. Questi ultimi, a loro volta, erano vicini agli abitanti di Acrefia, i quali già a partire dall'età geometrica si distinguevano tra le popolazioni della Beozia per la loro ricchezza, derivante probabilmente dalla loro prossimità al Copaide e dalla presenza di una pianura abbastanza fertile. Non può passare poi inosservato che essi, come gli Orcomeni, si trovassero in una zona di confine con il lago alquanto strategica. A nord della baia di Karditsa, l'insediamento dell'antica Acrefia era situato tra il Copaide e il più piccolo bacino dell'Yliki, avendo accesso a tutte le risorse idriche della zona. Dall'alto dell'acropoli, per di più, gli abitanti di Acrefia controllavano l'area a est del bacino, comprensiva anche della pianura, e questa fu a lungo contesa con i Tebani⁶³.

Andando verso sud, Acrefia confinava con il territorio di Aliarto, anch'essa prospiciente al lago, e a sud-est con quello dei Tebani. Questi ultimi non avevano un accesso diretto al Copaide. La pianura

⁶⁰ Post 2023.

⁶¹ *Il.* II 511-516. Sulla tribù Paus. IX 34.10. Per un'analisi relativa alla topografia di Orcomeno s. v. Farinetti 2011, pp. 109-117.

⁶² E.g. Bearzot 2011.

⁶³ Farinetti 2011.

tenarica divideva la *polis* dal lago e prima di accedere al Copaide vi era il passo di Onchesto, lì dove si trovava il santuario di Poseidone che divenne uno dei più importanti simboli della Beozia.

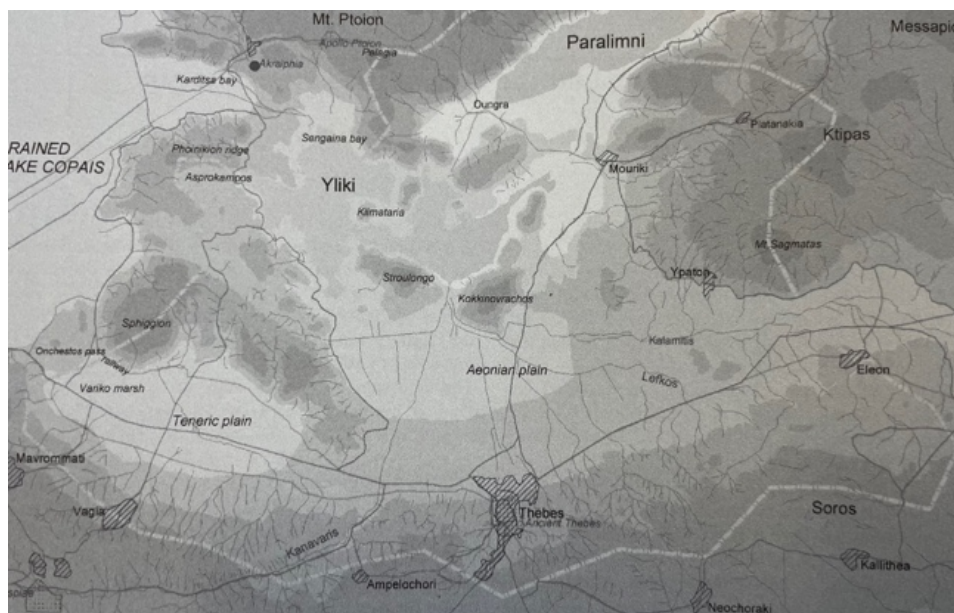


Figura 3. Cartina della chora di Tebe, Farinetti 2011, p. 192.

I Tebani, dunque, più degli altri avevano la necessità di dialogare continuamente con i loro vicini per usufruire delle risorse idriche e per controllare le vie di comunicazioni che da qui si dipartivano. I santuari posti lungo le sponde del bacino ospitavano – oltre alle popolazioni nel cui territorio si trovavano – anche i Tebani e questo dimostra quanto essi avessero interesse ad affermarsi in questi luoghi. Gli Aliarti furono sicuramente tra i principali interlocutori dei Tebani, ma furono in perenne contatto anche con i Tespiesi. Tespie distava da Aliarto all'incirca 11-12 km, con zone della rispettiva *chora* particolarmente vicine. Può essere definita minima la distanza che separava, per esempio, Vagia, dove sono state rinvenute molteplici testimonianze fittili di cavalli o aurighi, da Onchesto, luogo in cui si svolgeva il rito con il cavallo per Poseidone già menzionato⁶⁴. Spostandosi nella zona a sud del lago, si nota, infine, che la *chora* di Aliarto confinava con quella di Coronea e che quest'ultima, a sua volta, era direttamente connessa a Cheronea e Lebadea. Tali zone di passaggio dal territorio di una *polis* a quello di un'altra, lungi dall'essere esclusivamente dei luoghi divisivi, rappresentavano i principali luoghi di contatto.

In sintesi, la geografia del lago invita a non considerare gli insediamenti beotici come divisi l'uno dall'altro ma come uniti sia dalla condivisione del medesimo paesaggio, sia dalla necessità di coordinare le attività legate alla gestione dell'area. Le città menzionate costituivano il principale cerchio di insediamenti intorno al lago ed esso raccoglieva quasi tutte le *poleis* beotiche.

⁶⁴ Farinetti 2011, p. 146.

Le *poleis* escluse da questo primo livello di prossimità al lago non erano però disconnesse dal paesaggio lacustre: vi era, ad esempio, Antedone, cittadina situata nella parte orientale della regione, sul golfo euboico, che era collegata al Copaide innanzitutto attraverso il sistema idrico. Nel territorio di questa città si trovava il lago Paralimni, che garantiva un corretto flusso delle acque verso il mare. A nord-ovest di Antedone poi si arrivava direttamente al monte Ptoion, nella regione di Acrefia, con la quale la città dovette avere lunghi e duraturi rapporti commerciali nel corso dei secoli⁶⁵.

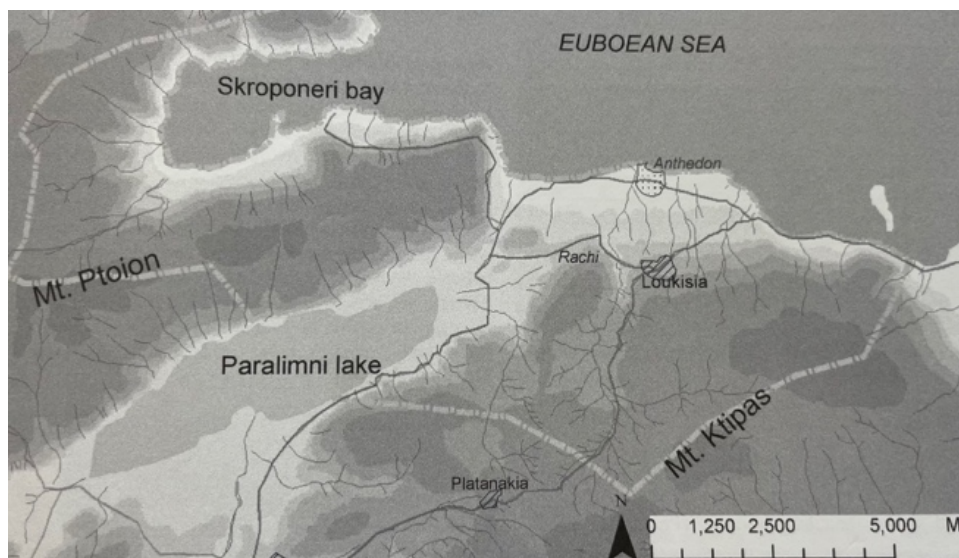


Figura 4. Cartina della regione di Antedone, Farinetti 2011, p. 201.

Allo stesso modo Tanagra, seppur situata ad una distanza considerevole dal lago, fu partecipe delle attività che si svolgevano intorno ad esso. La presenza dei suoi abitanti nella *chora* di Acrefia, e in particolare nello Ptoion, come si vedrà, sembra andare in questa direzione.

Le ricerche condotte sulla geografia della Beozia da parte di S. Gartland invitano a considerare un altro fattore importante riguardo alla connettività del lago Copaide e quest'ultimo è rappresentato dall'intervisibilità tra le comunità che si affacciavano su questo bacino. Chi viveva nella regione del Copaide era abituato a vedere al di là dell'acqua altre *poleis* che, seppur più distanti, avevano in comune proprio l'appartenenza al medesimo tipo di territorio⁶⁶.

Oltre a questo fattore e all'intensa mobilità che generava il Copaide, un altro livello di connettività si deve ricercare nell'importante rete viaria che si diramava intorno all'area del lago. È stata già menzionata la via che da Tebe portava a Lebadea e che, a sua volta, conduceva poi a Delfi, ma questa non era l'unica importante via di comunicazione in Beozia. E. Farinetti ha ben evidenziato come un sistema stradale articolato circondava il lago. Non solo una via correva lungo il bacino, ma da essa si

⁶⁵ Farinetti 2011, pp. 201-206.

⁶⁶ Gartland 2012.

svilupparono tante altre arterie che conducevano sia alle città della regione più lontane dal Copaide, sia alle altre regioni della Grecia.

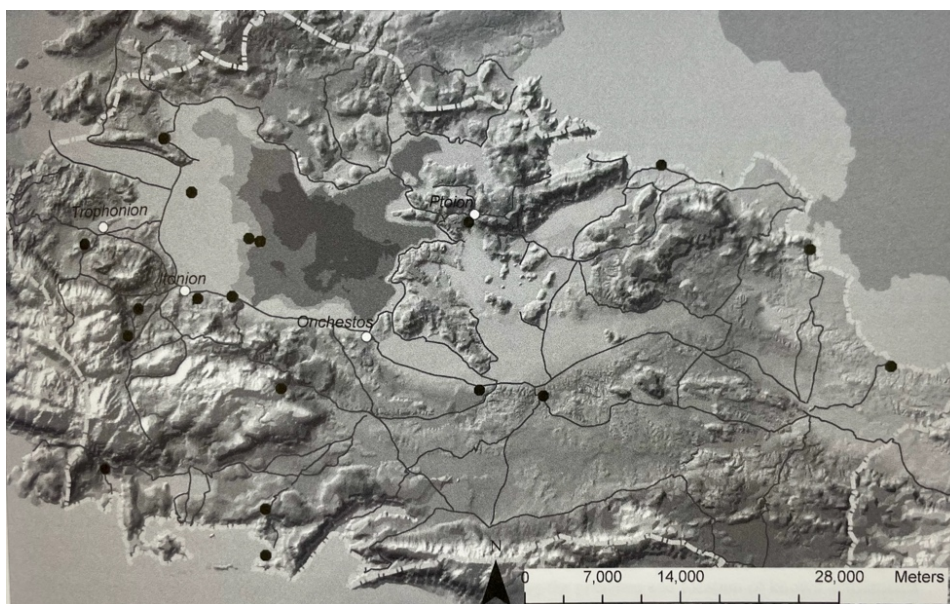


Figura 5. Cartina delle principali strade beotiche e dei santuari federali, Farinetti 2011.

Come si è accennato, la connettività del lago non si tradusse in momenti sempre pacifici per le città beotiche. In età arcaica sono attestati due *horoi*, il primo tra Coronea e Lebadea, rinvenuto a nord-est del Laphystion; il secondo, invece, tra Acrefia e Cope⁶⁷: queste testimonianze danno prova di una competizione tra le città che preferirono delimitare i confini dei loro territori. Tuttavia, le possibili situazioni di tensione venivano risolte spesso attraverso le alleanze tra popolazioni vicine al lago.

Proprio in ragione della sua importanza, il Copaide non fu mai pensato solo in relazione alle sue caratteristiche fisiche. Le vie che si diramavano intorno ad esso, trafficate e affollate, venivano perennemente caricate di valore simbolico con la nascita di tradizioni mitiche relative agli eroi locali, alle figure divine che si pensava sorvegliassero tali luoghi e a un passato lontano cui i Beoti si sentirono sempre legati e in base al quale costruirono la loro identità di gruppo⁶⁸.

La strada situata nel basso Copaide, oggetto di studio di H. Beck, fu battuta, secondo la testimonianza degli *Inni omerici*, da Apollo e da Ermes, ed essa fu di estrema importanza nei loro percorsi. Apollo fu esortato da Telfusa a non fondare il suo santuario in Beozia ma a recarsi a Delfi, ed Ermes sostò a Onchesto dopo il furto delle vacche da parte del figlio di Latona⁶⁹.

⁶⁷ SEG XXXV 406; IG VII 2729.

⁶⁸ Sul rapporto tra luoghi di culto e risorse di un territorio vd., e. g., Horden – Purcell 2000, pp. 423-432. La bibliografia sul tema è immensa ma questo resta un ottimo punto di partenza.

⁶⁹ §2.2.3; 2.2.4.

Nell'ambito dei conflitti che si svolgevano tra le città che circondavano il lago, poi, nacque una tradizione mitica secondo la quale Eracle avrebbe distrutto i *katavrothai* degli Orcomeni per far inondare il lago e rovinare la loro economia. Lontana dal rappresentare una mera dinamica di disconnessione tra le città situate intorno al lago, questo episodio invita a riflettere sul modo in cui le relazioni tra le comunità beotiche furono rimodulate nel corso del tempo, cambiando qualitativamente e tipologicamente⁷⁰.

I poteri delle divinità oggetto di culto erano molto spesso connessi alle caratteristiche del paesaggio lacustre. Atena era, per esempio, definita Alalkomenia per il fatto che sorvegliava uno piccolo territorio pianeggiante tra l'Elicona e il lago a rischio di inondazioni e doveva proteggere le comunicazioni che avvenivano tra gli abitanti della regione. Allo stesso modo, a sud-est del Copaide vi era il grande santuario di Poseidone a Onchesto, denominato più volte come scuotitore di terra per il suo potere di sorvegliare i cambiamenti del terreno, e non è un caso che questo fosse un altro luogo di culto posto intorno al bacino⁷¹.

In relazione alle risorse idriche che sfociavano nel lago e che ad esso erano collegate vi era intorno al Copaide un quantitativo di sedi oracolari che non è attestato in alcuna regione del mondo greco. Al lago erano legati anche gli spazi santuariali destinati a fini terapeutici, in quanto le zone paludose ad esso vicine potevano essere la causa di numerose malattie. Tra questi il più significativo era quello di Eracle a Ietto, la cui particolarità era data dal fatto che i visitatori del santuario erano soliti venerare una pietra di magnetide, simbolo della qualità di questo territorio confinante con il Copaide⁷².

Intorno al lago e in relazione ad esso venivano poi eseguiti dei rituali meravigliosi, come quello del sacrificio dell'anguilla più grande del bacino, riti che, mediante l'impiego di uno specifico linguaggio religioso, consentivano agli abitanti della regione di percepire il luogo come ancestrale⁷³.

È in questo contesto che si sviluppò il sistema di santuari che costella le sponde del lago, da Onchesto allo Ptoion, dall'Alalkomeneion all'Itoneion, ciascuno con una propria specificità ma comunque parte di una rete coerente di centri religiosi. Il paesaggio religioso del Copaide non può essere compreso se non come una proiezione della sua struttura geografica: i percorsi di pellegrinaggio, le feste regionali e le pratiche rituali si svolgevano in punti del paesaggio lacustre cruciali per le comunicazioni tra le popolazioni, per il traffico di beni e per l'accesso a determinati prodotti essenziali per i Beoti. L'interazione costante tra ambiente, insediamenti e luoghi di culto rese l'area del Copaide il centro pulsante della regione: un territorio in cui le relazioni tra comunità, risorse e divinità contribuirono alla formazione di un'identità condivisa e di una memoria collettiva.

⁷⁰ Diod. Sic. IV 18.7.

⁷¹ Beck 2023a.

⁷² Paus. IX 24.3 con Schachter 1986, pp. 2-3 e Beck 2020a. Sulle malattie della regione lacustre vd. Post 2023.

⁷³ Agatarchide di Cnido (*FrGrHist* 86 F 5).

Solo se si comprendono quali centri di infinite reti di relazioni orizzontali e verticali e parte di un paesaggio che condizionò la vita economica, religiosa e politica delle comunità della regione, si arriva a capire perché i santuari che circondavano il Copaide furono quelli in cui i Beoti si pensarono come un *ethnos*.

Questi erano i luoghi di culto di divinità situate in zone di mediazione tra un territorio e un altro e, pur afferenti alla città o al villaggio più vicino, erano considerati, in virtù delle relazioni di cui si è detto, accessibili a tutti coloro che abitavano intorno al lago e che, percorrendo le strade ad esso connesse, erano continuamente in contatto. I santuari di Poseidone a Onchesto, Atena Itonia, Atena Alalkomenia e Apollo Ptoio si trovavano rispettivamente nei territori di Aliarto, Coronea, Alalkomene e Acrefia, secondo Strabone le località più vicine al Copaide, ma attrassero nel corso del tempo per la loro posizione anche le città più ricche della regione, tra cui Orcomeno e Tebe, ma anche Tespie e Tanagra, e funsero da canale tra queste comunità più consistenti⁷⁴.

Tali luoghi di culto, oltre a vantare facile accesso al lago, confinavano altresì con il territorio di più città beotiche. Non stupisce, dunque, che fossero gli spazi in cui le relazioni tra le singole popolazioni potevano essere più frequenti e che in una fase successiva queste relazioni abbiano intensificato l'autoconsapevolezza di far parte di un unico gruppo etnico. Intorno a questi santuari nacquero, infatti, le prime storie relative a un passato comune e furono promosse delle genealogie che connettevano Beoto, l'eroe eponimo, alle divinità oggetto di culto. Ad esse vennero inoltre consacrate le prime offerte a nome dei Beoti e negli spazi sacri relative a queste divinità i Beoti si riunivano per discutere di politica.

Questo emergere dei Beoti come unico gruppo etnico intorno a tali santuari, frutto delle infinite connessioni stimulate dalla presenza del lago, fu poi alla base della sovrastruttura 'federale' e regionale che consentì loro di essere un'unica entità politica nel corso dei secoli successivi. E non è un caso, come vedremo, che in età ellenistica tali centri divennero i veri e propri luoghi di riunione della confederazione.

Per concludere, l'analisi del contesto geografico, ambientale e storico del bacino del Copaide consente di riconoscere in esso non solo una specifica realtà fisica, ma un vero e proprio nodo connettivo all'interno della Beozia. Le caratteristiche idrografiche del lago, le sue vie di comunicazione e le comunità che vi si affacciavano delineano un sistema complesso di interazioni, in cui l'acqua costituiva al tempo stesso un limite e un tramite.

Il paesaggio lacustre agiva come una rete naturale e favoriva la circolazione di persone, merci, racconti e pratiche rituali. I percorsi che potevano essere battuti intorno ad esso resero l'area un

⁷⁴ IX 27.2.

crocevia privilegiato per gli scambi intraregionali. Questa fitta trama di contatti materiali e culturali generò dinamiche di cooperazione che, nel tempo, assunsero una dimensione religiosa e identitaria.

In questo senso, il concetto di connettività fornisce una chiave interpretativa decisiva. Non si tratta soltanto della possibilità di muoversi nello spazio o di mettere in relazione centri differenti, ma della capacità del paesaggio di costruire legami duraturi e strutturanti tra le comunità. Nel caso del Copaide, la connettività nacque dall'interazione tra ambiente e religione: la gestione condivisa dell'acqua, la necessità di controllarne i flussi, la sacralizzazione delle sue fonti e dei suoi margini determinarono la formazione di reti più strutturate che travalicavano i confini politici delle singole *poleis*. La dimensione religiosa, in particolare, si configura come una delle forme più visibili di questa connettività. I santuari che connotavano le sponde del lago non furono entità isolate, ma nodi di un sistema coerente di relazioni culturali e simboliche.

Le processioni e le feste che si svolgevano attorno al lago non erano solo manifestazioni religiose; erano anche pratiche di collegamento e di riconoscimento reciproco tra le comunità beotiche. Quanto appena detto è vero soprattutto per alcuni rituali di età ellenistica, nell'ambito dei quali vi erano delle processioni, corrispondenti a vere e proprie *performances*, grazie alle quali città anche molto lontane tra di loro venivano messe in contatto. Una di queste riguardava la dedica dei tripodi a seguito della consultazione oracolare di Apollo⁷⁵.

Le trasformazioni paleoambientali e i ripetuti interventi di controllo delle acque, dall'età micenea al periodo ellenistico con Cratete⁷⁶, lungi dall'essere solo interventi idraulici, riflettono un processo continuo di ridefinizione dei rapporti tra uomo e ambiente. Il bacino del Copaide appare dunque come un laboratorio privilegiato per osservare la nascita di una rete regionale di connettività, in cui geografia, ecologia e religione si intrecciano in modo indissolubile. Tale rete non solo permise la prosperità delle comunità che abitavano le sue rive, ma costituì anche la base materiale e simbolica dell'identità beotica.

È dunque opportuno che l'indagine si concentri ora sui santuari che costellano il bacino, per comprendere in che modo essi si inserissero nella geografia della connettività e ne costituissero, al tempo stesso, la manifestazione più visibile.

⁷⁵ §4.8.1 ma anche 4.8.2.

⁷⁶ Post 2023 approfondisce la questione.

II. Il santuario di Poseidone a Onchesto

2. Introduzione

Come abbiamo visto, il paesaggio del Copaide non si limita a costituire un contesto naturale: la sua idrografia, le vie di comunicazione e le comunità che vi si affacciavano formano una vera e propria rete di connettività. All'interno di questa rete, i santuari rappresentano i nodi principali, in cui la mobilità, la religione e l'identità si intrecciano. Il primo caso di studio, che consente di osservare come la connettività ambientale si traduca in pratiche religiose e sociali, è il santuario di Poseidone a Onchesto. Per esaminare questo centro bisogna guardare a sud-est del lago Copaide. Onchesto è menzionato in numerose fonti letterarie e, grazie alle ultime ricerche condotte da J. Mylonopoulos, è possibile ricostruire un'area santuariale caratterizzata da molteplici edifici e diversi oggetti di grande interesse. Questo spazio religioso è stato inserito tra i cosiddetti santuari "etnici" o "federali" della regione per il fatto che viene accostato nel mito alla genesi dei Beoti e, soprattutto, per l'aver costituito il centro amministrativo del *koinon* beotico in età ellenistica⁷⁷.

Approfondire le fonti relative al santuario da una diversa prospettiva, che includa lo studio dello studio del contesto territoriale, l'organizzazione dello spazio, l'analisi delle narrazioni e delle prassi rituali che vi avevano luogo permette di definire più chiaramente le modalità con cui è avvenuta l'etnogenesi beotica intorno ai centri di culto situati intorno al lago Copaide e soprattutto di delineare che tipo di visitatori avessero accesso all'area sacra.

Seguendo un ordine diacronico che considera le modifiche dell'area, si analizzeranno tutti gli aspetti che consentirono alle comunità beotiche di riconoscersi nel santuario e allo stesso modo i motivi per cui Onchesto fu considerato sempre un luogo di mediazione per queste popolazioni dal periodo arcaico fino alla cosiddetta terza esperienza 'federale' dei Beoti, quella di età ellenistica.

Le prime domande da porsi riguardano il paesaggio di Onchesto: perché il luogo fu idoneo a ospitare una comunità? In che modo incise la posizione sulla scelta dello spazio religioso? Quali emozioni generava il luogo e quali esperienze vivevano coloro che lo frequentavano? Quali furono le ragioni che spinsero alcuni Beoti a convergere a Onchesto e che tipo di linguaggio comune crearono coloro che si incontravano nel santuario?

A seguire occorrerà porre l'attenzione più nel dettaglio sull'identità delle singole popolazioni della regione che frequentando Onchesto si riconobbero in un unico etnico, quello dei Beoti: si possiedono delle fonti consentono di ritenere quali popolazioni frequentassero il santuario già dall'VIII secolo,

⁷⁷ Vd. Roesch 1982; Mackil 2013; Ganter 2013; Mylonopoulos 2014a; 2015a; 2016a.

periodo in cui questo è già associato ai Beoti nella memoria orale? Cosa accade tra l'VIII e il VI secolo a.C. e chi contribuì a finanziare la costruzione del santuario e di un luogo di riunione in età arcaica? Quali *poleis* erano a questo punto coinvolte negli affari del santuario? E in che modo l'esperienza religiosa stimolò nuove collaborazioni, anche di tipo politico?

Solo dopo si potranno analizzare tutte le fonti di età arcaica e classica in cui il santuario è associato tanto all'etnico dei Beoti quanto a quello delle singole popolazioni che facevano parte di questo gruppo, tra cui i Tebani, gli Orcomeni e gli Aliarti, sì da vedere non solo come il luogo di culto rispondeva alle diverse esigenze dei gruppi etnici che di volta in volta lo rivendicavano, ma anche come si svilupparono nel corso del tempo i rapporti tra i singoli membri della regione e in che modo le fonti associate al santuario rappresentano il riflesso delle diverse situazioni che le città beotiche stavano vivendo.

Le domande saranno sempre nuove in relazione al materiale disponibile. Sarà necessario rispondere a tali quesiti: il perfezionamento dell'esperienza politica comune alle popolazioni beotiche e la nascita di una costituzione 'federale' alla metà del V secolo a.C. corrispondono a una diversa funzione del santuario? È attestata una più assidua frequentazione dell'area sacra? Vi fu una produzione maggiore di racconti mitici? Esistevano delle città che più di altre rivendicavano il legame con il santuario? Se sì, qual era l'obiettivo?

Tenendo sempre presente lo sviluppo degli edifici e la presenza di nuove fonti epigrafiche e letterarie, ci si chiederà come fu rifunzionalizzata l'area nel corso del periodo ellenistico soddisfacendo le istanze di una comunità regionale segnata da esperienze diverse rispetto a quella di età arcaica e classica. Uno sguardo sarà sempre puntato sui fruitori del santuario e su come nello spazio di Onchesto fu modulata la vita politica e religiosa dei Beoti nel corso del tempo.

Per concludere, ci si sposterà dall'analisi della relazione tra il luogo di culto e i Beoti nel corso dei secoli a quella del rapporto degli adepti al culto con la divinità venerata a Onchesto per conoscere quali poteri di Poseidone furono valorizzati a livello locale e in che modo questi fossero connessi ai discorsi identitari che furono avviati a Onchesto già dall'età arcaica.

2.1. Informazioni preliminari sul santuario

2.1.1. La geografia di Onchesto

Comprendere le condizioni fisiche di un santuario è il primo indicatore che consente di capire l'importanza della scelta del sito e la devozione riservata a determinate divinità da parte di alcune comunità, non da ultimo le strategie identitarie messe in atto da queste comunità⁷⁸. Il santuario di

⁷⁸ Häußler – Chiaï 2020, p. 3.

Poseidone a Onchesto era situato nel territorio di Aliarto, una cittadina beotica di medie dimensioni posta a sud-est del lago Copaide. Rinvenuto nell'attuale località di Steni Mavromatiou il luogo di culto era posto a due chilometri dalla città, in una zona però strategica per le comunicazioni tra gli abitanti della regione e non solo. Onchesto si trovava, infatti, sulla strada che da Tebe conduceva a Lebadea e che costeggiava tutta la zona a sud del lago Copaide, quella parte della regione che, secondo gli studiosi, era adatta alla presenza di insediamenti, per il fatto che il terreno era bagnato da numerosi corsi d'acqua che provenivano dall'Elicono, il confine meridionale del territorio di Aliarto.

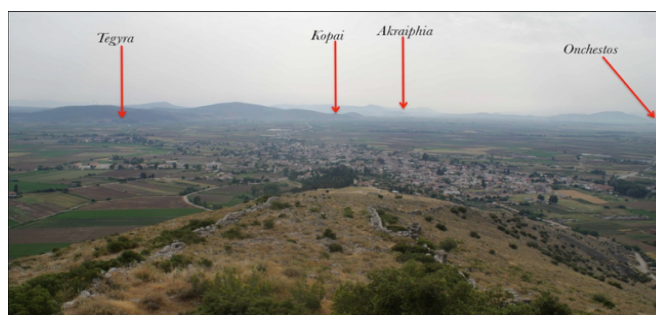


Figura 6. Vista da Orcomeno sul lago Copaide drenato, Gartland 2012, p.87.



Figura 7. Vista da sud, Gartland 2012, p.19.

Alcuni studiosi, tra cui E. Farinetti, ritengono che Onchesto fosse un villaggio satellite di Aliarto, poiché il santuario, a sud di Steni, fu trovato a un chilometro di distanza da un'*agora*, a nord di Steni. Tuttavia, gli scavi hanno dimostrato recentemente che quello fosse il centro di riunione della confederazione beotica in età ellenistica e non la piazza di un insediamento indipendente rispetto a quello di Aliarto. Inoltre, cristallizzare il santuario in uno spazio pertinente alla sola città di Aliarto non conviene per il fatto che lo sviluppo del santuario non fu sempre connesso a quello della città⁷⁹.

Bisogna piuttosto adottare una prospettiva che vede il santuario al centro di una serie di reti che legavano le popolazioni beotiche e i luoghi fisici della regione tra di loro. Ponendo Onchesto, e non Aliarto, al centro della geografia di questa prima microregione della Beozia, si valorizzano molto di più i confini dello spazio religioso, che sono rappresentati a sud-est dalla pianura tenarica, costellata di luoghi di culto tebani, a sud-ovest dal territorio di Tespie e Aliarto, e a nord, per la strada che passava dal Phoinikion, dal territorio di Acrefia, che ospitava un altro dei più importanti centri

⁷⁹ Farinetti 2011.

religiosi dei Beoti, lo Ptoion. Data la continuità con i territori di tutte queste città beotiche, il santuario di Poseidone era percepito evidentemente come un santuario di frontiera.

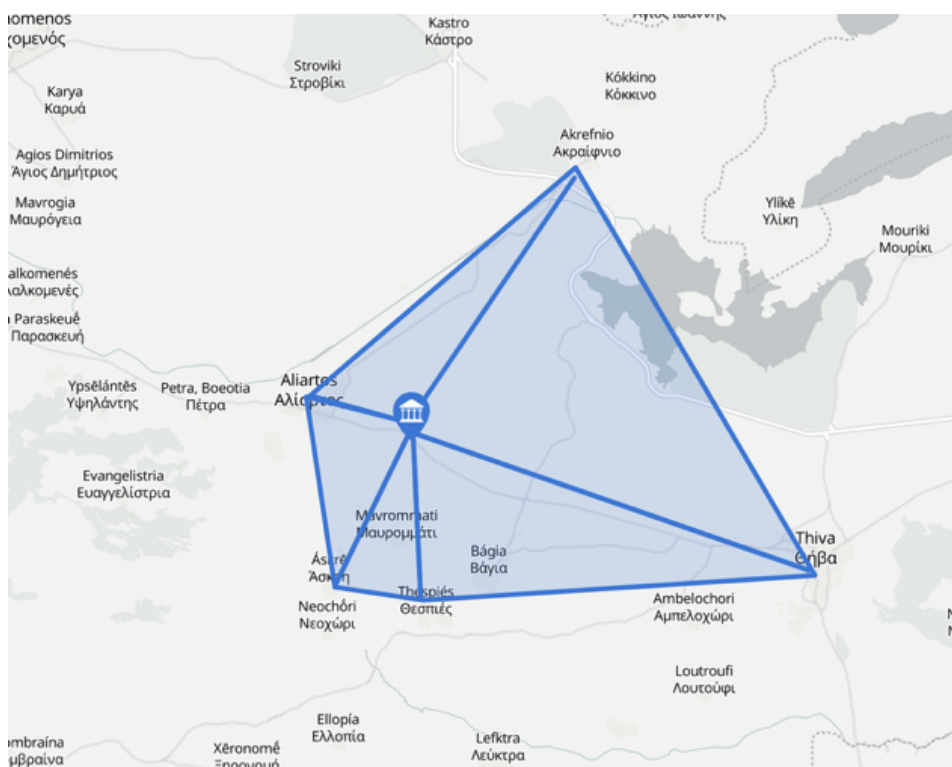


Figura 8. Network formato da Onchesto e dalle città confinanti (Cartina dell'autore).

Il paesaggio in cui il tempio di Poseidone si trovava, in ragione di questa prossimità ai territori di alcune delle città più importanti della Beozia e al suo essere componente di una via centrale che consentiva di avere accesso alle risorse del lago e di muoversi nella regione, doveva essere continuamente trafficato da persone e carri che si dirigevano da una parte all'altra della Beozia. Esso, dunque, si presentava naturalmente non solo come luogo d'incontro, forse anche di sosta per i viaggiatori, ma anche come spazio ideale per avviare un qualsiasi tipo di conversazione nella regione.

In alcuni punti il terreno di Onchesto non era particolarmente agevole, in quanto il santuario si trovava su un ripido pendio in prossimità del monte Phoinikion, e il clima doveva essere rigido in inverno e caldo in estate, considerata la prossimità alla zona paludosa del lago Copaide, ma la sua posizione giocò un ruolo di primo piano nello sviluppo del culto e nel significato che esso ebbe per le popolazioni beotiche.

Da un punto di vista religioso, poi, il fatto che fosse staccato dai principali insediamenti urbani e che fosse un luogo selvaggio, ricco di vegetazione, caratterizzato, almeno fino al VI secolo a.C., solo dalla presenza di un boschetto sacro, doveva incidere indubbiamente sulle emozioni che il luogo di culto generava sulla comunità e sul loro intenso legame con lo spazio religioso.

Pensare Onchesto come uno spazio sociale, umanizzato e vissuto, idoneo alle esigenze che le comunità beotiche di volta in volta avevano, è il presupposto necessario per comprendere perché questo divenne uno dei luoghi di culto che contribuirono a consolidare le relazioni tra le città beotiche in età arcaica, consentendo la formazione di un'identità regionale via via più solida.

2.1.2. Storia degli scavi e dell'area santuariale

Se lo studio dell'ambiente fisico di Onchesto fa sì che si comprendano i motivi per i quali il santuario divenne inizialmente uno dei principali centri di aggregazione dei Beoti in età arcaica, il principale mezzo per valutare le modalità con cui di volta in volta l'identità beotica fu ancorata al santuario è, invece, la disposizione degli edifici, per il fatto che esse permettono di avere contezza del modo in cui veniva utilizzata l'area sacra, del numero di visitatori che vi avevano accesso, e di come cambiò la prassi rituale nel corso del tempo.

Onchesto è, infatti, uno dei casi ideali, insieme allo Ptoion, in cui è possibile visualizzare la sedimentazione degli edifici che furono eretti negli anni all'interno del santuario. Essere consapevoli di quello che ad oggi è possibile vedere e dei dati a disposizione consentirà, in una fase successiva, di scoprire come il rapporto tra il culto e le popolazioni beotiche si sviluppò dalla sua nascita, in età arcaica, all'età ellenistica, come lo spazio religioso era percepito e perché finì per rappresentare i Beoti nella loro collettività, assumendo altresì la funzione di centro politico della confederazione beotica nei secoli successivi.

La storia degli scavi del santuario di Poseidone a Onchesto ha origine negli anni '60 del XX secolo, quando le *équipe* di E. Touloupa e di T. Spyropoulos iniziarono a effettuare scavi di salvataggio al novantunesimo o novantaduesimo chilometro della strada che connette Tebe a Lebadea, nella località di Steni Movromatiou. Le campagne di scavo, avvenute tra il 1964 e il 1973, hanno portato alla luce resti di edifici e molteplici oggetti⁸⁰. Tra gli edifici, ambedue datati al VI secolo a.C., ve ne era uno che fu identificato con il santuario di Poseidone, poi ricostruito nel periodo tardoclassico e un altro, la cui grandezza era di 12,60x19,20m, che fu definito il *bouleuterion* della confederazione beotica. Quest'ultimo era rettangolare ed era caratterizzato da tre colonne lungo il suo asse. Qui sono stati rinvenuti diversi cocci che testimoniano la frequentazione dell'area sin dall'età del bronzo, ceramiche datate al VI secolo a.C., oggetti in bronzo, rame e ferro, un acroterio corinzio, una statuetta arcaica di bronzo, ma anche alcune iscrizioni⁸¹.

⁸⁰ Touloupa 1964, pp. 200-201; 237; Symeonoglou 1985; con Varvaroussis – Papaevangelou 2017, pp. 101-103.

⁸¹ Un'iscrizione votiva di V secolo a.C. degli abitanti di Aliarto su base marmorea (*SEG* XXV 554), caratterizzata dalla presenza di un foro sulla superficie superiore, segno evidente che ospitasse una statua; una tavoletta in pietra calcare con la scritta Ποτειδῶνι Μ [...] ὅν ἀνέθηκε, datata al VI-V secolo a.C. (*SEG* XXVII 61); una dedica a Poseidone, datata al V secolo a.C., con l'attributo onomastico Βρασθενῆς (*SEG* XXX 442); un'altra dedica a Poseidone di V secolo a.C., sulla

Dopo la scoperta di questo sito religioso per Poseidone, gli scavi degli anni successivi, condotti da Dakoronia e Christopolou, hanno consentito di rilevare che l'area santuariale si estendeva anche a un chilometro a nord-ovest da dove fu rinvenuto il tempio in onore del dio. Sono stati scoperti, infatti, un grande complesso stoico circondato da arcate trapezoidali con 18/19 ambienti e un edificio rettangolare di grandi dimensioni (22x23m). Il rinvenimento di questo nuovo spazio, identificato con un'*agora* e da allora chiamato sito B, portò alla luce non solo una grande architettura che invita a riflettere sul modo in cui i Beoti interagivano tra di loro e con altri interlocutori, ma anche una serie di oggetti particolarmente utili per ricostruire la storia dell'area sacra, tra cui due *token* da lui datati a partire dal IV secolo a.C. sui quali era raffigurato lo scudo beotico con cui la confederazione votava; due *ostraka* che risalivano alla metà del IV secolo a.C., frammenti di alcune basi, uno *skyphos* corinzio decorato e una moneta caratterizzata dalla presenza di Atena e dell'iniziale dell'etnico dei Focidesi⁸².

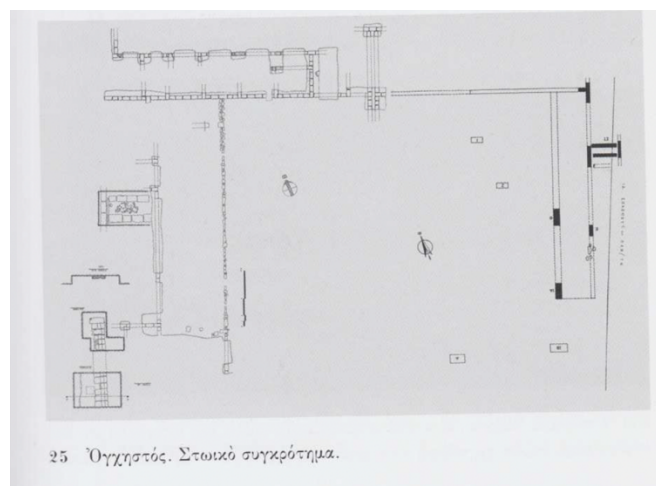


Figura 9. Stoa, Mylonopoulos 2014a, p. 32.

Sebbene gli scavi condotti fino agli anni '90 del XX secolo si conclusero con la scoperta di due siti e un quantitativo significativo di reperti, nel ventennio a seguire l'interesse nei confronti del sito di Onchesto si ridusse sensibilmente. Fu, infatti, solo con la prima campagna di scavo condotta da Joannis Mylonopoulos nel 2014 che il sito fu nuovamente valorizzato. Spinto dal desiderio di

parte superiore di una base di una statua in onore del dio (*SEG* XXXVI 434.1); una dedica a Poseidone da parte di un certo Thiothipidas posta sul lato sinistro della statua per il dio sopramenzionata (*SEG* XXXVI 434.2); un decreto di *proxenia* del *koinon* beotico per l'ateniese Callipida, figlio di Teocle, risalente al 338 a.C., inciso su una colonna antica al cui apice vi è un frontone (*SEG* XXVII 60); un altro decreto di *proxenia* del *koinon* beotico per Oicle di Pellene. L'iscrizione è posta su una stele di marmo, la cui parte superiore termina con un frontone (*SEG* XXXII 476); una dedica da parte di Polistrotia, figlia di un sacerdote di Poseidone, datata sempre al IV secolo a.C. (*SEG* XXVII 62); infine, una dedica da parte di una sacerdotessa, Theocco, a Poseidone Empyleos (*IG* VII 2465).

⁸² Dakoronia 1973, pp. 424-448; Christopolou 1995, pp. 429-445. Quest'ultima studiosa non ha datato i gettoni, in quanto la superficie non consentiva di capire se risalissero all'età classica, dunque, alla prima confederazione beotica o all'età ellenistica, dunque alla terza confederazione. Di solito, si propende per questa seconda opzione in quanto tutto il sito B è datato a partire dalla fine del IV secolo a.C.

comprenderne le funzioni, lo studioso aveva come obiettivo quello di approfondire i siti già sottoposti ad analisi nel XX secolo e di indagare le zone all'interno delle quali erano situati il tempio, l'edificio da lui chiamato *bouleuterion* e l'agora del sito B.

Così Mylonopoulos ha scoperto che alla fine del IV secolo a.C. o all'inizio del III secolo a.C. fu aggiunto al luogo di riunione di Onchesto un annesso che si estendeva nella parte nord-est dell'area sacra. Al suo interno ha trovato frammenti di ceramica, forse di recipienti per bere, su cui è possibile leggere HI(ERON); dodici monete sempre di IV secolo a.C. (beotiche, ma anche di Fliunte, Sicione e della Locride); alcune armi e una gamba di bronzo di una statuetta di un cavallo. Sotto l'edificio, J. Mylonopoulos ha poi confermato l'esistenza di una seconda struttura, che corrisponde a quello che doveva essere il vero e proprio santuario di Poseidone. E ha adoperato l'analisi geomagnetica per indagare gli edifici del sito B dell'area sacra. A nord dell'edificio rettangolare sono state così individuate cinque stanze quadrate e una struttura circolare che era in parte adiacente all'edificio rettangolare⁸³.

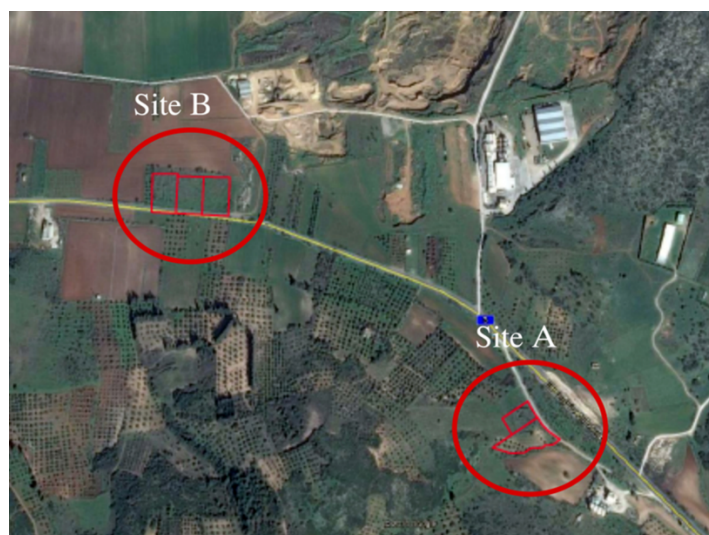


Figura 10. Foto aerea dei siti A e B, Mylonopoulos, <https://onchestos.mcah.columbia.edu> (01/12/25).

Nel corso della campagna di scavo dell'anno successivo Mylonopoulos ha focalizzato l'attenzione sull'edificio trapezoidale, il cosiddetto annesso, e ha rilevato che questa stanza, databile al IV secolo a.C., era uno spazio chiuso, con una porta sul lato nord-est. Ma non è il solo dettaglio degno di nota, perché ha notato che all'interno vi erano una serie di tegole ellenistiche e alcuni resti di legno bruciato, riconducibili o all'incursione romana del 171 a.C. e alla distruzione della città di Aliarto da parte di

⁸³ Mylonopoulos 2014a, pp. 32-33.

questi ultimi, avvenuta poiché i suoi abitanti avevano deciso di schierarsi dalla parte dei Macedoni contro i Romani, o alla presunta presenza di un terremoto che avrebbe causato il crollo degli edifici⁸⁴.

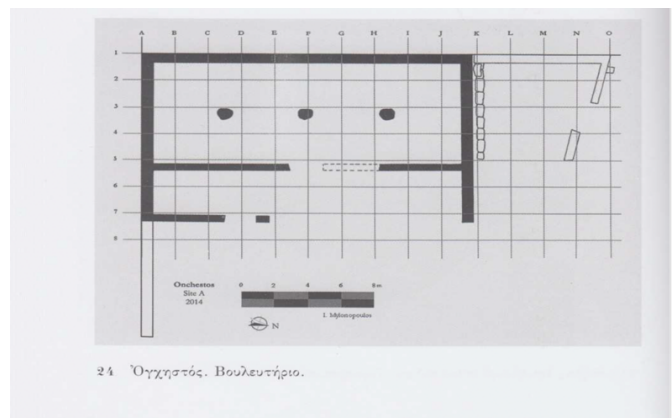


Figura 11. Centro di riunione e annesso, Mylonopoulos 2014.

A questa fase degli scavi si riconduce anche il ritrovamento di una famosa moneta di Filippo II che, unitamente all'annesso di IV secolo a.C., ha spinto Mylonopoulos ad affermare che la scelta di Onchesto come sede 'federale' di età ellenistica fu connessa alle azioni del sovrano macedone nella regione. La moneta, risalente al tipo che fu coniato dal 359 al 336 a.C., farebbe pensare che la promozione di tale sito fu di poco posteriore al suo arrivo⁸⁵.

Nella stessa campagna, nel sito B, sul quale era stata applicata precedentemente l'indagine geomagnetica, J. Mylonopoulos ha individuato il muro dell'edificio dalla lunghezza di 24 metri e ha notato che esso era ricco di elementi architettonici fittili a motivi floreali e geometrici. Il muro è datato al IV secolo a.C., come quasi tutti gli elementi architettonici di quest'area. Tuttavia, l'archeologo ritiene che la sala rettangolare sia sicuramente successiva all'edificio circolare individuato dall'indagine geomagnetica, perché alcune parti di quest'ultimo, nello specifico quelle collocate a nord-est, erano state coperte da quello rettangolare. La campagna di scavo del 2015 non ha solo consentito di approfondire gli edifici del sito B che negli anni precedenti non avevano riscosso troppo successo, ma ha anche accresciuto il numero dei reperti: oltre a frammenti di colonne ioniche, ad alcuni piccoli capitelli dorici e a diciassette oggetti in rame, sono state rinvenute alcune monete, due di bronzo del *koinon* beotico, una di bronzo tebana e una d'argento di Calcide. Dal momento che la datazione delle architetture del sito B e delle monete qui ritrovate, come l'annesso del sito A e la moneta di Filippo II, si riconducono al IV secolo a.C., lo studioso ha dedotto che in questo periodo ci fu una particolare attenzione per l'area sacra in onore di Poseidone a Onchesto⁸⁶.

⁸⁴ Mylonopoulos 2015a, p. 13.

⁸⁵ Mylonopoulos, 2015a, p. 13.

⁸⁶ Mylonopoulos 2015a, pp. 29-31; 2015b, pp. 219-229.

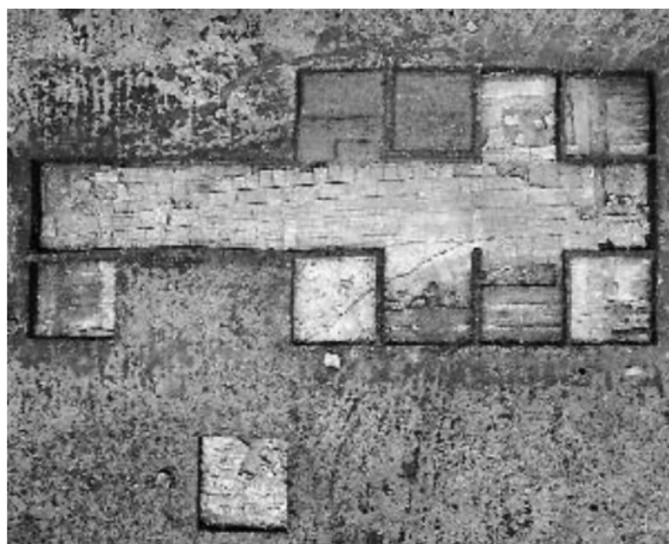


Figura 12. Sala rettangolare, edificio circolare e stanze laterali (Mylonopoulos 2016a).

Negli anni successivi l'interesse per Onchesto non si era esaurito. Nel corso del terzo anno della campagna di scavo, infatti, Mylonopoulos ha deciso di ritornare ad indagare la zona posta a est dell'edificio trapezoidale, per riportare allo scoperto una parte del tempio massiccio in pietra calcarea del periodo tardo-classico. Sorprendentemente sono venute alla luce altre monete di rame e argento di diversa provenienza. Tra queste ve ne era anche una di Alessandro Magno. In aggiunta, nel sito B, all'interno della struttura circolare, sono stati rinvenuti i frammenti di due grandi capitelli ionici, di una colonna, anch'essa ionica, e di elementi architettonici fittili appartenenti alla grande sala rettangolare. Infine, a nord di quest'ultima, è stata trovata una delle cinque sale quadrate individuate dall'indagine geomagnetica e con essa alcuni vasi decorati con il nero, il rosso e il bianco, e delle antefisse con delle decorazioni in rilievo⁸⁷.

Lo scavo condotto dalla Columbia University, sotto la supervisione di Mylonopoulos, è proseguito nel 2017. Dopo di che, raccolti i dati, negli anni successivi, Mylonopoulos e il suo *team* si sono dedicati a catalogare, descrivere e datare i reperti. In sintesi, sono stati identificati seicento oggetti di metallo e pietra, numerose ceramiche, tra cui crateri, *kylices*, *kantharoi*, molte monete, gioielli, attrezzi da lavoro e strumenti utili per l'equitazione. Nonostante essi non siano visibili allo stato attuale, i risultati dello scavo consentono di concludere che l'area sacra di Poseidone a Onchesto fu, a partire dal VI secolo a.C., una delle più grandi e articolate non solo della Beozia, ma probabilmente di tutta la Grecia centrale.

La complessità e la ricchezza delle architetture rinvenute in questo spazio dedicato a Poseidone invitano a riflettere sulle funzioni che ebbero i singoli edifici nel corso dei secoli e sulla specificità degli oggetti rinvenuti al loro interno. Come si avrà modo di vedere, il culto di Poseidone a Onchesto

⁸⁷ Mylonopoulos 2016a, pp. 22-23.

esisteva in Beozia ancor prima dell'erezione di un tempio in suo onore. Si trattava di un culto antico, immerso nella natura e caratterizzato, nello specifico, dalla presenza di un bosco sacro in onore del dio. Nel VI secolo a.C. alcune comunità beotiche eressero un tempio e accanto ad esso il loro luogo di riunione e tale operazione va connessa a dei motivi specifici. I partecipanti al culto non erano da identificarsi solo con gli abitanti della città più vicina a Onchesto, Aliarto, ma anche con altre popolazioni beotiche. Si cercherà di comprendere, dunque, quali fossero le comunità coinvolte in relazione al contesto sociopolitico della Beozia in tale periodo e per quali motivi, oltre alla posizione geografica già vista, il luogo di Poseidone a Onchesto divenne uno dei luoghi che contribuirono maggiormente a consolidare i legami tra i Beoti in epoca arcaica.

La storia degli scavi e l'elenco dei reperti relativi a Onchesto hanno dimostrato che nei secoli successivi, si ebbe l'esigenza di ampliare notevolmente l'area sacra, sì da creare uno spazio più grande, un vero e proprio centro di ritrovo, che potesse accogliere un numero sempre più elevato di adepti al culto. È stato detto a più riprese che Onchesto fosse esclusivamente il centro amministrativo del *koinon* beotico di età ellenistica, ma non è possibile ignorare che il sito avesse altre funzioni di fronte ad un'area archeologica così articolata⁸⁸.

Qualsiasi tentativo di utilizzare una singola definizione per spiegare il significato di Onchesto sarebbe riduttivo e occorre superare la visione monolitica con cui sono stati studiati i santuari beotici, servendosi di tutte le fonti e di molteplici approcci teorici. Le testimonianze archeologiche mostrano già quanto fu intricata la storia del santuario, ma non riescono a chiarire, in maniera esaustiva, tutte le funzioni che ebbe questo importante centro religioso in onore di Poseidone, motivo per cui sarà necessario un confronto con le altre fonti ai fini di ricostruire un quadro completo del luogo di culto di Poseidone a Onchesto nel corso del tempo.

2.2. Onchesto da spazio fisico a spazio religioso e sociale

2.2.1. Le tracce del culto nell'età del Bronzo: il legame con il passato

Unitamente alla posizione e alla conformazione naturale dei siti, il secondo motivo che ha contribuito al convergere dei Beoti e al consolidamento dell'identità beotica intorno a specifici santuari del Copaide deve essere rintracciato nel legame con il passato, cui questi centri religiosi erano collegati o grazie alla presenza di insediamenti antichi nelle vicinanze o attraverso le saghe mitiche ambientate in questi spazi culturali, saghe che connettevano le popolazioni beotiche di età arcaica con quelle di epoche precedenti. In un luogo come la Beozia, caratterizzata dalla centralità del lago Copaide nella regione, in cui alcune città erano poste a distanza considerevole l'una dall'altra,

⁸⁸ Mi riferisco soprattutto alla scuola francese. Per es. Roesch 1962; Kalliontzis 2020.

il bisogno di rintracciare degli elementi che potessero far pensare ad una storia comune a tutte le singole popolazioni divenne sempre più manifesto. Creare una cultura comune avrebbe significato avere delle basi solide per avviare un qualsiasi tipo di dialogo tra vicini e gestire in comune le risorse offerte dal paesaggio lacustre. Chiaramente non si è in grado di ricostruire il modo che i Beoti di VIII secolo a.C. avevano di pensare alle epoche precedenti, è però significativo che quasi tutti i santuari regionali, situati intorno al Copaide, furono eretti sulle spoglie di siti micenei e che le connessioni con il mondo miceneo vennero valorizzate anche nelle fonti letterarie di età arcaica, soprattutto per quel che riguarda Onchesto⁸⁹.

A Onchesto, il paesaggio era percepito come sacro sicuramente prima dell'VIII secolo a.C., data la rievocazione del bosco sacro di Poseidone nell'*Iliade*, e doveva essere stato abitato molto tempo prima, considerato il rinvenimento di una serie di frammenti di ceramica risalenti all'età del Bronzo (EH I, II, III, MH, tra cui ceramica minia, e LH IIIA-B)⁹⁰. Quanto detto non implica però che vi fu un unico culto in onore di Poseidone dal periodo miceneo fino all'VIII secolo a.C., idea sconsigliata se si pensa agli spostamenti delle popolazioni alla fine dell'età del bronzo⁹¹, e neppure invita a parlare di eredità micenea, dal momento che sarebbe astorico sostenere che la prassi rituale a Onchesto rimase immutata nel corso del tempo, ma esorta a valorizzare da un'altra prospettiva le fonti pervenute⁹².

Consapevoli che il luogo in cui lo spazio religioso si trovava era frequentato nel periodo miceneo e del fatto che, come si vedrà dettagliatamente, nell'VIII secolo a.C., secondo il *Catalogo della Navi*, i nuovi Beoti insediati nella regione percepivano il luogo di culto già come un patrimonio culturale e un simbolo della loro identità, bisogna riflettere sui motivi per i quali Onchesto divenne uno spazio religioso e già all'inizio dell'età arcaica un sito dal potere coesivo per le comunità⁹³.

⁸⁹ A tal proposito s. v. Schachter 2014.

⁹⁰ Cfr. Schachter 1986, p. 211, nello specifico n.2 e Fossey 1988, p. 310. Per uno studio generico sulla Beozia in età del Bronzo vd. Buck 1979, pp. 33-72, il quale per giunta sostiene che il culto risale a questo periodo. Più recentemente Beck 2023a, p. 64, ha condiviso tale idea.

⁹¹ Vd. la teoria proposta da Palaima 2009, pp. 527-539, secondo cui l'assenza di materiale nell'area sacra per l'età protogeometrica e geometrica sarebbe assolutamente accidentale, dal momento che le fonti letterarie testimoniano le origini remote del culto.

⁹² Il tentativo compiuto da Schachter 1986 per rintracciare l'antichità del culto di Poseidone a Onchesto è fallimentare. Lo studioso vede nella partecipazione di Orcomeno ad entrambe le anfictionie di Onchesto e Calauria in tempi molto antichi e nella presenza di una sacerdotessa donna in ambedue i luoghi di culto le prove che Poseidone nella sua sede a Onchesto era attivo prima ancora che le fonti di età arcaica lo rilevassero, dunque già dall'età del bronzo in poi. Tuttavia, le fonti sono tutte tarde e non possono essere considerate storicamente attendibili. Per uno studio recente sull'anfictionia di Calauria, Beck 2023b, pp. 43-61 con tutta la bibliografia principale. Sull'adesione di Orcomeno vd. Schachter 1986, p. 213; Breglia 2005, pp. 18-33; Bearzot 2011, p. 273. Schachter prova poi a colmare la lacuna che separa la presenza di un culto di Poseidone a Onchesto in età del bronzo dalla riattivazione del culto in età arcaica servendosi dell'attributo onomastico Helikonios, attestato, secondo lui, in Beozia prima ancora che ad Helike, in Acaia. Ma lo stesso Schachter è ben consapevole che l'utilizzo di tali teorie fa sì che ci si sposti dal piano della ricerca scientifica a quello delle speculazioni. *Hymn. ad Nept.* III; *Epigr. Hom.* VI 2; *Strab.* IX 2.33. A proposito dell'attributo onomastico Helikonios e delle tradizioni sulle migrazioni vd. Osanna 1996, pp. 217-225; Tufano 2023b, pp. 52-58.

⁹³ Sulla base delle modalità e del periodo di composizione del *Catalogo delle Navi*, nonché alla luce della presenza di Onchesto anche negli *Inni omerici* e dell'attenzione qui prestata al sito, Visser 1997, pp. 276-277, ritiene che Onchesto fosse attivo già nell'VIII secolo a.C. o comunque entro l'inizio del VI secolo a.C. L'idea è condivisa da molteplici studiosi, vd. n.99.

Una risposta può essere data dal fatto che chi viveva in Beozia nell’VIII secolo a.C. aveva la possibilità, o perché viveva in prossimità del Copaide o perché viaggiava nella regione, di vedere le spoglie di questi insediamenti antichi o di conoscere, per via orale, mediante l’eredità di alcuni racconti, che questi territori erano state percorsi già in tempi antichi.

Che fosse un processo più o meno consapevole, è opportuno notare che una comunità che aveva la necessità di scegliere dei luoghi di culto in cui poter comunicare con i propri vicini e avviare delle conversazioni che coinvolgessero più interlocutori, se posta di fronte alla presenza di un culto o di un insediamento già esistente, che poteva avvalorare le nuove esperienze religiose collegandole al passato della regione, sarebbe stata senz’altro felice di poter reinvestire sul sito preesistente e non di crearne uno ex novo. Questo fenomeno in Beozia è molto comune, se si pensa non solo ai santuari regionali, ma anche a quelli locali, come l’Ismenion o il santuario di Eracle a Tebe⁹⁴.

In età arcaica il paesaggio di Onchesto fu, dunque, ripensato e adattato alle nuove esigenze che avevano maturato le comunità in relazione alla posizione in cui il centro religioso si trovava e alla prossimità al lago, di sicuro diverse da quelle micenee, ma con un senso di religiosità sempre pervasivo che non poteva non incidere sull’esperienza con la quale i devoti percepivano Onchesto.

Valorizzare il luogo di culto significava creare dei legami mentali, sviluppati poi nelle narrazioni, con un passato lontano, che erano tutto ciò di cui avevano bisogno le popolazioni di età arcaica per consolidare la loro identità. La rievocazione del passato, insieme alle caratteristiche fisiche del luogo, spiega perché questo centro religioso fu percepito da subito come uno di quelli in cui le comunità beotiche potevano sentirsi più rappresentate in tempi così antichi.

Alla fine dell’VIII secolo a.C., infatti, Poseidone a Onchesto compare nel *Catalogo delle Navi* (Il. II 506), e ancora alla metà del VI secolo a.C. nell’*Inno omerico ad Apollo* e in quello *ad Hermes* (rispettivamente III 229-238 e IV 185-187)⁹⁵. Poco dopo nacquero delle tradizioni che proiettavano nel passato miceneo della regione, la lotta per il potere della Beozia tra Tebe e Orcomeno, le quali avevano bisogno evidentemente di porsi a capo di quei popoli che ormai si relazionavano tra di loro nei principali santuari della regione⁹⁶.

⁹⁴ Vd. p. 60.

⁹⁵ Cfr. Palaima 2009, pp. 527-539, la cui interpretazione è troppo influenzata dalla sua passione per l’epoca micenea. La rievocazione del bosco sacro di Poseidone a Onchesto nel *Catalogo delle Navi* viene, infatti, dallo studioso legata ai numerosi boschetti sacri di età micenea. E il fatto che nell’inno dedicato ad Apollo il dio scelga dei marinai da Cnosso come officianti del culto di Pilo e che Erynnis, attestata nei documenti in lineare B rinvenuti a Cnosso (in un caso in coppia con Poseidone e Apollo), si unisca con Poseidone a Tilfusa, citata nell’*Inno ad Apollo* poco dopo Onchesto, non lascia dubbi, per Palaima, circa la persistenza e la continuità del culto di Poseidone a Onchesto dall’età del bronzo all’età arcaica.

⁹⁶ Cfr. § 2.4.2.

2.2.2. Il *Catalogo delle Navi* e il bosco splendido di Poseidone: riconoscere e far riconoscere lo spazio religioso

Si è parlato finora di come le comunità prossime a Onchesto abbiano scelto più o meno consapevolmente di valorizzare questo sito religioso nel periodo arcaico e dei motivi per i quali questo spazio fu il candidato ideale per ospitare anche più comunità insieme, ma bisogna precisare in quale occasione questo processo fu avviato, perché alla fine dell'VIII secolo a.C. esso era già avvenuto. È opportuno tornare indietro alla fine del periodo geometrico per capirlo, al periodo in cui la Beozia, a seguito degli spostamenti delle popolazioni che abitavano la regione dopo la caduta dei palazzi micenei, iniziò ad assumere la forma che ebbe in età arcaica e classica con la comparsa di tutti quegli insediamenti, tra cui quello di Aliarto e Tebe, che costituirono le *poleis* più importanti della regione⁹⁷.

Nel secondo libro dell'*Iliade*, nella sezione dedicata al *Catalogo delle navi*, si legge: Ὀγχηστόν θ' ἱερὸν Ποσιδῆϊον ἀγλαὸν ἄλσος, e nella sacra Onchesto, bosco splendido di Poseidone⁹⁸. Onchesto è l'unico luogo ricordato per il suo culto. La sua presenza nella lista dei contingenti che parteciparono alla guerra di Troia ha rappresentato un altro dei motivi per i quali gli studiosi hanno ritenuto che Onchesto potesse avere le caratteristiche di una *polis*. D. Knoepfler ha però sostenuto che in tale sito non vi erano insediamenti che potessero definirla come tale e, soprattutto, che Onchesto fu ricordata, tanto nel *Catalogo*, quanto nel resto delle fonti, dall'età arcaica fino all'età ellenistica, esclusivamente per il luogo di culto di Poseidone e per il valore che l'area sacra doveva avere a livello identitario per alcune comunità beotiche già nel periodo storico che la narrazione riflette, il periodo a cavallo tra l'VIII e il VII secolo a.C.⁹⁹.

Dal momento che il riferimento al luogo di culto nel catalogo avviene in un momento in cui questo era già un simbolo per le città beotiche, si può dedurre che, unitamente alla nascita di nuovi

⁹⁷ Schachter 2016, pp. 6-7.

⁹⁸ *Il.* II 506.

⁹⁹ Knoepfler 2007; Farinetti 2011, pp. 145-154. Sebbene siano stati molteplici i tentativi di ricondurre il *Catalogo delle Navi* al periodo miceneo (e. g. Simpson – Lazemby 1970), soprattutto in vista dei luoghi citati, che non sembrano riprodurre una realtà esistente in epoca storica, è stato ormai dimostrato che da un punto di vista filologico e archeologico il catalogo non possa essere databile neppure in epoca micenea, considerando che tutti gli indizi che ricondurrebbero a tale periodo storico sono in realtà delle informazioni dai contorni sfumati, che inducono a credere che tale periodo venga rievocato nel catalogo solo come un ricordo lontano nel tempo. Il catalogo appartiene piuttosto ad un periodo successivo ed è a partire dalla fine dell'VIII e dall'inizio del VII secolo a.C. che è possibile collocare la citazione del bosco splendido di Poseidone, Visser 1997, pp. 276-277. Per uno *status quaestionis* sul materiale contenuto nel *Catalogo delle navi* vd. Segoloni 1984, Visser, *op. cit.* e Lucarini 2019, pp. 42-44. Il primo studioso esamina tutti gli aggettivi formulari che affiancano i toponimi e nota non solo che il più delle volte essi si ripetono, ma che sono identici a quelli riscontrabili nell'*Iliade* e nell'*Odissea*, motivo per il quale il catalogo sarebbe da ricondurre allo stesso periodo in cui furono messe per iscritto le prime versioni delle due opere. L'opera del secondo rappresenta il più completo studio sul catalogo e non manca un'approfondita trattazione del periodo di composizione della stessa. Il terzo studioso, invece, insiste, come d'altronde avevano già fatto alcuni predecessori, sui motivi per i quali il catalogo sia stato scritto per un altro *epos* e poi rielaborato per essere inserito nel secondo libro dell'*Iliade*. Lucarini data tale sezione al VII secolo a.C. in ragione del fatto che si trattava molto probabilmente di una fonte geografica di età arcaica. Cfr. Kühr 2006, pp. 54-67, la quale riflette, tra le altre cose, sulla difficoltà di definire il periodo esatto di composizione del catalogo. Beck 2023a, p. 53, lo data alla fine dell'VIII o all'inizio del VII secolo a.C.

insediamenti in Beozia e allo stabilirsi delle comunità che vi facevano parte, vi fu anche la contestuale valorizzazione del luogo di culto che fu consacrato a Poseidone¹⁰⁰.

Lo spazio religioso, tuttavia, non era, almeno in queste fasi iniziali, provvisto di particolari strutture architettoniche, ma era rappresentato da un bosco sacro, un santuario a cielo aperto, che si prestava al dialogo con le divinità. Considerata la conformazione territoriale di Onchesto anche oggi, ricca com'è di vegetazione persino in inverno, si può pensare che il boschetto fosse naturale e che semplicemente il paesaggio fu percepito come abitato da potenze divine per le qualità fisiche del territorio e per i suoi legami con il passato della regione. Questo dovette immediatamente stimolare la nascita di storie pertinenti non solo alla divinità che soprassedeva lo spazio religioso, ma anche alle comunità ad esso prossime¹⁰¹.

La forma che aveva il luogo di culto prima di essere monumentalizzato dice già molto delle sue funzioni connesse alla tipologia di relazioni che avevano le città beotiche in età arcaica. I boschi sacri nell'antichità delimitavano generalmente un territorio inviolabile, protetto dal mondo esterno e da esso separato, sia che si trovasse all'interno di una *polis* sia che fosse collocato nella *chora*¹⁰². La diffusione dei boschetti sacri e le sue molteplici funzioni sono attestate già nei testi omerici. Oltre al verso menzionato in cui si fa riferimento al bosco di Poseidone a Onchesto, vi è nell'*Odissea* (VI 291-294; 321-322), per esempio, la descrizione dell'*alsos* di Atena fuori dalla città dei Feaci, costituito da pioppi, da una sorgente erbosa e da un *temenos* dedicato ad Alcino. Anche in questo caso il bosco è definito splendido, κλυτὸν ἄλσος (v. 321) ed è consacrato a una divinità, ἱπὸν Ἀθηναίης¹⁰³.

Tuttavia, qui ad Onchesto doveva avere un significato ben preciso, che, si può dire, fosse politico oltre che religioso, sempre in ragione del fatto che si trovava in un punto cruciale della regione. Non solo si trattava di un luogo sacro, in quanto abitato da Poseidone, ma lo spazio all'interno del quale vi era il bosco rappresentava il centro nevralgico di un paesaggio che connetteva diverse città beotiche tra di loro. Essendo percepito come un santuario di frontiera, da un lato agevolava le comunicazioni tra le popolazioni beotiche che si insediarono nelle vicinanze, dall'altro era testimone delle pretese territoriali delle stesse nella definizione dei confini e delle aree di influenza. Il fatto che Onchesto

¹⁰⁰ Luce 2010.

¹⁰¹ Vd. Beck 2020, p. 68, per il quale la *chora* era anche una fonte di significato sociale e l'ambienta garantiva la validità di leggende e fondazioni.

¹⁰² Barnett 2007, pp. 252-267. È interessante che da un punto di vista linguistico il termine ἄλσος indichi non semplicemente un bosco, ma il bosco sacro, tanto è vero che successivamente esso fu utilizzato anche con l'obiettivo di descrivere un'area sacra che non fosse necessariamente caratterizzata da alberi, Birge 1982, pp. 97-98. Cfr. Palaima 2011; Hughes 2014, pp. 183-195.

¹⁰³ Nei poemi omerici i boschi sacri erano abitati dai sacerdoti, come nel caso di Marone, che decise di vivere la sua vita all'interno del bosco sacro di Apollo a Ismaro (*Od.* IX 197-198; 200-201); fornivano protezione, tanto che si racconta che gli Achei si radunarono nel boschetto sacro di Apollo ad Itaca (*Od.* XX 276-278), e potevano ospitare sacrifici per le ninfe, come accadde a Itaca (*Od.* XVII 205-211), in quanto in alcuni casi erano abitati dalle ninfe (*Il.* XX 8-9; *Od.* X 350-351).

fosse inviolabile nel VIII secolo a.C. permise alla comunità culturale di tutelare lo spazio e continuare a renderlo accessibile a tutti, anche qualora il territorio entro cui ricadeva sarebbe dipeso da una singola *polis*.

Questa elevazione del santuario al di sopra delle parti consentì di lasciare libera una delle principali arterie stradali della regione e fece sì che esso fosse percepito come un luogo di mediazione e dialogo tra le comunità beotiche per superare i momenti di crisi. In questo senso si capisce perché viene invocato in un contesto panellenico, come quello del catalogo omerico, accanto a tutte le popolazioni che si riconoscevano e che erano conosciute come Beoti, e perché due secoli dopo le testimonianze letterarie ambientano nel santuario uno dei più interessanti rituali che si svolgevano nella regione.

2.2.3. Poseidone a Onchesto, il bosco e il carro: il rito locale

In un recente articolo Paasi ha sostenuto che, dopo l'appartenenza a un territorio, il secondo requisito di cui necessitano gli abitanti di una regione per consolidare la propria identità è la formazione simbolica di un paesaggio¹⁰⁴. Se si osserva il contesto beotico, emerge immediatamente che tale processo avvenne intorno ai santuari del Copaide e grazie all'adozione di uno specifico linguaggio rituale che condividevano le popolazioni del luogo. Prima ancora che alcuni Beoti contribuissero all'erezione di edifici, le fonti letterarie che ci parlano di Onchesto alludono all'inviolabilità, dunque alla protezione dello spazio religioso dal mondo esterno, e di un rito grazie al quale si può scoprire molto non solo di quello che fosse il pensiero religioso dei Beoti, ma anche quale fosse la base culturale di chi frequentava gli spazi sacri e, nell'ambito di tale frequentazione, gettava le basi per consolidare la propria identità e andare in direzione di un progetto politico che nel corso del tempo sarebbe divenuto sempre più articolato.

La fonte grazie alla quale è possibile compiere questo viaggio nel rituale che connotava l'identità beotica in età arcaica è l'*Inno omerico ad Apollo*, composto, secondo la maggior parte degli studiosi, intorno alla metà del VI secolo a.C.¹⁰⁵ L'inno è divisibile per il suo contenuto in due parti: la prima (vv.1-178) è destinata alla nascita di Apollo a Delio e alla creazione delle feste Delie; la seconda, invece, è dedicata all'arrivo di Apollo a Delfi, alla fondazione dell'oracolo e all'uccisione della dràcena che nutriva Tifone. La citazione di Onchesto, definita come già accennato Ποσιδήιον ἄγλαον ἄλσος, si inserisce nella seconda parte dell'*Inno*, e nello specifico nel lungo elenco delle città che facevano parte dell'itinerario compiuto da Apollo per giungere a Delfi¹⁰⁶.

¹⁰⁴ Paasi 2009.

¹⁰⁵ S.v., ad esempio, Poli 2010, p. 138.

¹⁰⁶ Secondo il compositore dell'inno, infatti, il dio partì dall'Olimpo, per poi passare dalla Pieria, da Lecto sabbiosa, fino ad arrivare presso gli Eniani e i Parrebi e poi giungere a Iolco. A seguire arrivò sul Ceneo in Eubea, si fermò nella pianura di Lelanto, attraversò l'Euripo e giunse su un monte sacro e verdeggianti, che di solito viene identificato con il Messapio,

A differenza delle altre località della Grecia centrale a tale luogo di culto è destinata una lunga descrizione sul rito dei carri che si svolgeva all'interno dell'area sacra:

Ὅγχηστόν δ' ἵξες, Ποσιδήιον ἀγλαὸν ἄλσος: 230
ἐνθα νεοδμῆς πῶλος ἀναπνέει ἀχθόμενός περ
ἔλκων ἄρματα καλά: χαμαὶ δ' ἐλατῆρ ἀγαθός περ
ἐκ δίφροιο θορῶν ὁδὸν ἔρχεται: οἱ δὲ τέως μὲν
κεῖν' ὄχεα κροτέουσι ἀνακτορίην ἀφιέντες.
εἰ δέ κεν ἄρματ' ἀγῆσιν ἐν ἄλσει δεινδρήεντι, 235
ἵππους μὲν κομέουσι, τὰ δὲ κλίναντες ἐῷσιν:
ὥς γὰρ τὰ πρότισθ' ὁσίη γένεθ': οἱ δὲ ἀνακτι
εὔχονται, δίφρον δὲ \ θεοῦ τότε μοῖρα φυλάσσει¹⁰⁷.

Giungesti a Onchesto, splendido bosco sacro a Poseidone: / lì il puledro appena domato riprende fiato, / benché gravato dal peso, trascinando il bel carro, e l'auriga, davvero abile, / balzato a terra dal carro prosegue il cammino a piedi; i cavalli / frattanto fanno risuonare il carro vuoto, liberi dalla guida. / Se il carro si rompe nel bosco sacro fitto di alberi, / provvedono ai cavalli, mentre lasciano il carro lì piegato; / così, infatti, fu stabilito il rito fin da principio. Gli uomini / pregano il signore e il destino prescritto dal dio allora custodisce il carro (trad. Poli con modifiche)¹⁰⁸.

Successivamente il racconto continua con l'itinerario di Apollo: sono così nominati il Cefiso, Ocalea, Aliarto e, infine, la fonte Telfusa¹⁰⁹. Telfusa è l'unico altro luogo dell'itinerario compiuto da Apollo alla ricerca di un posto in cui fondare il suo santuario – fatta eccezione per Delo, che però è inclusa nella parte delia del componimento – cui è destinata una lunga descrizione all'interno dell'inno. Il motivo per cui il poeta si sofferma su questo secondo luogo è, a differenza delle ragioni per le quali dedica ampio spazio a Onchesto, facilmente deducibile dal testo. Apollo, infatti, era intenzionato ad erigere il suo tempio in tale luogo, ma la ninfa Telfusa glielo proibì in quanto il rumore delle cavalle veloci e i muli che si dissetano dalle fonti sacre gli avrebbero arrecato fastidio. A seguire la ninfa Telfusa introduce un'altra motivazione per la quale il dio avrebbe dovuto continuare la sua ricerca e non fermarsi nel suo territorio: gli uomini del posto avrebbero preferito di gran lunga contemplare i carri ben fatti e il galoppo delle cavalle piuttosto che il tempio di Apollo, motivo per

per il fatto che subito dopo nell'Inno viene citata Micalessso, città situata ai piedi del monte. Il viaggio di Apollo proseguì per Teumesso e Tebe, descritta dal compositore dell'inno come ricoperta di boschi e priva ancora di mortali, di sentieri e strade, e poi il dio giunse a Onchesto.

¹⁰⁷ *Hymn. Hom. Ap.* 230-238. Per un commento puntuale al testo si rimanda a Schachter 1976, pp. 110-112.

¹⁰⁸ Per la traduzione degli *Inni omerici* è stata scelta quella di Silvia Poli 2010. Si rimanda a tale edizione anche per lo *status quaestionis* sulla data e l'occasione di composizione dell'Inno, Poli 2010, pp. 133-138.

¹⁰⁹ Allen – Halliday – Sikes 1936, p. 238 notarono che i luoghi dell'itinerario di Apollo non erano citati in ordine, poiché Aliarto si trova tra Onchesto e Ocalea, e il Cefiso scorre a nord del lago Copaide e non dovrebbe passare dalla strada che porta da Tebe a Panopeo.

cui, finito il suo discorso, esorta il dio a edificare il tempio a Crisa, sotto la gola del Parnaso (vv.244-274). Quindi Apollo, dopo aver superato i Flegi, si diresse a Crisa ed edificò il santuario.

L'elenco delle tappe del viaggio del dio pone il lettore di fronte ad un'evidente discrepanza: il bosco di Poseidone e la sorgente Telfusa sono gli unici luoghi cui è riservato ampio spazio nella narrazione e questo assume ancor più significato se si considera che la descrizione di tutti gli altri luoghi citati si riduce all'aggettivo che li accompagna. Inoltre, le due tappe sono in qualche modo connesse tra di loro e vi sono degli evidenti richiami intertestuali. Il rito dei carri in onore del dio riecheggia nel riferimento al rumore delle cavalle veloci che, secondo Telfusa, avrebbero dovuto esortare Apollo a scegliere un luogo più calmo e idoneo alla costruzione della sua area cultuale. Ma c'è di più, perché il compositore dell'inno ci informa del fatto che gli uomini del posto sono descritti come amanti dei carri: questi, infatti, preferirebbero il rumore delle cavalle ai suoni provenienti dall'area sacra ad Apollo.

Nonostante sia esplicito il collegamento tra il rito compiuto ad Onchesto e la sorgente Telfusa, chi ha proposto un'esegesi di tali versi non solo è stato attratto maggiormente dal rito in onore di Poseidone che si svolgeva a Onchesto, ma non ha mai messo in relazione le due descrizioni. Il rito di Onchesto è stato interpretato come un rito ordalico legato al giudizio di Poseidone sul corretto ingresso del carro nel bosco sacro, ma questa interpretazione lascia alcuni elementi oscuri. Altre ipotesi – che spaziano dall'individuazione di un culto di Poseidone Hippios a quello di una regolamentazione sacra, fino alla supposizione di influssi micenei – mancano di prove solide o risultano anacronistiche¹¹⁰.

Oltre a spiegare e contestualizzare il rituale in relazione al comportamento religioso dei visitatori del luogo di culto in onore di Poseidone a Onchesto, bisogna chiedersi che cosa rappresentasse quanto riportato dall'Inno da un punto di vista emotivo per gli abitanti della regione e le modalità con cui a Onchesto interagivano nella vita quotidiana la divinità cui il bosco era consacrato, i cavalli e l'auriga.

La descrizione dell'ingresso del carro nel bosco del dio avviene *ex abrupto*, senza alcun elemento nei versi precedenti che lo anticipi e, soprattutto, alcuna informazione sui motivi per cui i carri si trovavano in tale luogo e sulla funzione da loro svolta. Questo doveva generare stupore nell'ascoltatore, impressionarlo, anche se il paesaggio doveva essere noto ai fruitori dell'Inno. L'identità dell'auriga viene taciuta ed egli è definito esclusivamente dalla sua abilità. Vi è poi il

¹¹⁰ Il riassunto delle principali teorie avanzate dagli studiosi si trova in Schachter 1976. Sull'associazione tra Onchesto e Telfusa vd. Birge, 1982, pp. 107-108, la quale è stata l'unica ad accennare a un collegamento tra questi due luoghi. A. Teffeteller, 2001, pp. 159-166, ha più di recente notato che la presenza del cavallo giovane accanto ad altri cavalli e il riferimento all'auriga che scende dal carro possano essere riconducibili ad un rituale di addestramento alla guerra. Dal momento che la guerra con i carri era una pratica per lo più micenea, il rito in esame potrebbe riflettere tale periodo storico. L'ipotesi sarebbe supportata secondo la studiosa dal fatto che Poseidone era una delle divinità più venerate a Pilo in età micenea, tuttavia, la presenza di Poseidone a Pilo non consente in alcun modo di determinare le caratteristiche del culto di Poseidone in contesto beotico, perché di fatto a Onchesto, per quest'epoca, possediamo solo dei resti di ceramica.

passaggio dall'attenzione sul singolo cavallo giovane all'insieme dei cavalli che trainavano i carri che, pur disorientante, amplifica il clima di sospensione creato dal racconto.

Riflettendo in particolare sull'identità dell'auriga, si possono ipotizzare tre possibili scenari: o si trattava del normale visitatore che incontrava per caso nel suo cammino il bosco di Poseidone o del partecipante ad una competizione equestre che si svolgeva intorno allo spazio religioso oppure di un conduttore di un carro che stava compiendo un addestramento sui suoi cavalli. Vi sono, come già notato da Richardson, alcuni rituali nei quali l'auriga scende e corre dietro al carro (Paus. V 9.2), ma appare strano che qui non venga fatto alcun tipo di riferimento a tale pratica. Neppure si tratta di una preparazione dell'auriga alla guerra, ipotesi avanzata da A. Teffeteller e prima ancora da Roux, in quanto non vi sono elementi che rinviano a un contesto bellico. Che l'autore si stia riferendo ad una competizione deve essere escluso per lo stesso motivo: non solo manca un'eventuale allusione alla presenza di altri partecipanti, ma neppure si spiegherebbe perché l'auriga a un certo punto dovrebbe scendere dal suo carro e quest'ultimo dovrebbe gareggiare libero dalla guida nel bosco. L'unico elemento che rimanderebbe a una competizione sarebbe l'allusione al carro lasciato inclinato nel bosco sacro, dal momento che farebbe riferimento alla consuetudine di dedicare un carro vittorioso a seguito di alcune gare, ma per il resto tale ipotesi è da scartare¹¹¹.

L'episodio è costruito interamente sul comportamento del cavallo giovane, perché è lui a causare il pericolo e a dare segni di cedimento. Gli altri elementi sembrano piuttosto funzionali a descrivere le sue azioni. Si presuppone che l'auriga che viaggiava con il suo carro e che si trovava a passare da Onchesto avesse addestrato i suoi cavalli a superare anche i luoghi impervi¹¹². Già Senofonte, infatti, intorno alla metà del IV secolo a.C. sosteneva che ogni cavaliere doveva allenare i cavalli a correre nei luoghi ostili, in salita e in discesa affinché essi fossero pronti ad affrontare qualsiasi tipo di prova. Se però tra i cavalli ve ne era uno giovane, da poco addomesticato, non era assolutamente certo che quest'ultimo avrebbe obbedito ai comandi dell'auriga senza porre resistenza. Era compito dell'auriga dunque sottoporlo ad una prova di apprendimento¹¹³.

¹¹¹ Burkert 1979, p. 113 escludeva che potesse trattarsi di un passante che con il suo carro incontrava per caso il boschetto di Poseidone, per il fatto che a suo avviso i carri non venivano utilizzati come mezzi di trasporto. Ma Richardson 2010, p. 117, ha dimostrato che questo non corrisponde a verità, dal momento che già nell'Odissea essi venivano regolarmente impiegati. Cfr. Teffeteller, 2001, pp. 159-166.

¹¹² Onchesto era un luogo difficile da raggiungere. A. Schachter 1976 ha fornito un'esegesi che tenesse conto della dimensione topografica e dei problemi pratici cui l'auriga andava incontro. Studiando la posizione in cui si trovava il santuario, costruito nel VI secolo a.C., poco dopo il periodo cui è possibile ricondurre la descrizione del rito oggetto d'esame, Schachter ha notato che il luogo di culto si trovava di traverso al passo dello Steni, che attraversa una cresta che separa il lago Copaide dalla pianura tenarica. Il tempio fu eretto sulla testa del crinale, di conseguenza, se il bosco attestato dall'Inno si fosse trovato dove fu eretto poco dopo il tempio o nei pressi di quest'ultimo, la sua posizione avrebbe creato dei problemi al cavallo giovane più che ai cavalli già addestrati. Il puledro appena domato non avrebbe retto la fatica e la discesa dell'auriga sarebbe avvenuta proprio per agevolare il lavoro al cavallo più giovane.

¹¹³ *De re equ.* 8.1. L'idea che il rituale inizi con il training del cavallo è stata brevemente accennata da A. Teffeteller, *op. cit.*, a sostegno della sua tesi secondo cui l'auriga starebbe preparando il cavallo alla guerra. Anche uno dei primi commentatori di questi versi lo ha supposto, Roux 1964, ma in primo luogo non argomenta la sua tesi e non dà ragione

Quanto appena detto spiegherebbe non solo perché l'attenzione sia rivolta al giovane cavallo, ma anche il repentino passaggio dalla menzione del singolo puledro all'insieme del carro e il motivo per il quale a un certo punto l'auriga scende da quest'ultimo. L'addestramento del cavallo però non sempre andava in porto. Questo è il motivo per il quale, una volta entrato nel bosco, il cavallo giovane poteva non eseguire quanto gli era stato insegnato: in tal caso procedere lentamente e al passo con gli altri cavalli. Un movimento imprevisto causava lo scontro del carro con gli alberi e la conseguente distruzione di quest'ultimo¹¹⁴.

Il rumore causato dallo schiantarsi del carro contro gli alberi avrebbe impaurito i cavalli, ragion per cui l'auriga, come prima cosa, si sarebbe preso cura di loro, tranquillizzandoli. Non è necessario soffermarsi tanto sul significato del participio κλίναντες, sul quale troppo inchiostro è stato versato inutilmente, perché l'immagine del carro appoggiato da qualche parte nel bosco consacrato al dio non ha un particolare valore ai fini dell'interpretazione rituale¹¹⁵.

Dal momento che la prova cui erano sottoposti i giovani cavalli avveniva in un territorio inviolabile, protetto e separato dal mondo esterno, sotto la supervisione del dio che generava i cavalli, essa si configurava, a questo punto, come un rito ordalico in onore di Poseidone a Onchesto: il dio, dunque, diveniva il giudice del comportamento del cavallo e il destinatario delle preghiere dell'auriga per la buona riuscita del rituale. Era la *moira* del dio, ovvero il destino che Poseidone aveva assegnato al carro, a proteggerlo. Se il carro non si fosse rotto, il dio avrebbe ritenuto il cavallo idoneo per affrontare il viaggio e per servire l'auriga; se, al contrario, il carro si fosse schiantato tra gli alberi, l'auriga avrebbe dovuto rivolgere nuovamente le sue cure al cavallo.

La relazione tra Poseidone e i cavalli, attestabile in diverse regioni della Grecia, non solo a livello locale ma anche panellenico, a Onchesto era ritualizzata in tal modo e quanto descritto non avveniva in occasione di un evento specifico, ma era un'esperienza frequentemente vissuta dagli abitanti della Beozia¹¹⁶. Nel capitolo introduttivo si è già portata l'attenzione sul fatto che il paesaggio del Copaide

dei motivi per i quali si tratterebbe dell'addestramento del cavallo, in secondo luogo non fornisce alcuna spiegazione del perché si alluda dapprima al singolo cavallo giovane e poi all'insieme dei cavalli che conducevano il carro.

¹¹⁴ Schachter 1976, pp. 113, è convinto che lo scontro del carro contro gli alberi del bosco di Poseidone poteva verificarsi perché i cavalli, liberati dal peso dell'auriga, conducevano il carro ad una velocità più intensa, che poteva far ribaltare il carro o farlo andare fuoristrada. Lo studioso evidenzia però che tale incidente non si verificava in un posto qualunque, ma nel luogo di culto di Poseidone, dio dei cavalli, ragion per cui l'incidente era in tal caso interpretato come un cattivo presagio.

¹¹⁵ Vd. ancora Schachter 1976 per un riepilogo delle principali posizioni.

¹¹⁶ *Contra* Pills 2016, p. 220, la quale ritiene improbabile che tale rituale possa essere stato destinato ai normali viaggiatori che passavano da Onchesto, dal momento che l'area del santuario non si presentava come il posto ideale in cui far correre i cavalli giovani, chiaramente per la sua posizione, che ricordiamo essere in altura, su un crinale dello Steni. L'osservazione della studiosa è però discutibile per almeno due motivi: prima di tutto, occorre notare che per i Greci, e soprattutto per i Beoti che sceglievano come aree sacre grotte e zone particolarmente non facilmente percorribili, il difficile raggiungimento di un santuario non costituiva un motivo valido per la sua mancata frequentazione; in relazione a ciò, la seconda ragione per cui quanto espresso da S. Pills non è condivisibile riguarda il fatto che a partire dal V secolo a.C. delle gare con i carri in onore di Poseidone si svolsero davvero in questa zona. Il terreno ripido e la salita che i carri

si presentasse come particolarmente idoneo all'allevamento dei cavalli. Non stupirà, dunque, che il rituale sia tutto impostato sul traffico di cavalli e cavalieri che passavano dal santuario per incontrare i vicini, per fare una sosta o per rivolgere una preghiera a Poseidone. Il codice religioso veicolato dall'inno dovette nascere in relazione ai reali bisogni che la comunità sviluppò in questo luogo.

Questo è confermato dal dialogo consumatosi tra Apollo e Telfusa. Telfusa è uno dei luoghi che Apollo incontra subito dopo Onchesto, nonché una delle due personificazioni dei luoghi visitati dal dio presenti all'interno dell'Inno, e in tale occasione, come già visto, la ninfa esorta Apollo a non fondare il santuario nel suo territorio per due ragioni: non solo il rumore delle cavalle veloci e dei muli lo avrebbe infastidito, ma gli uomini del posto avrebbero preferito di gran lunga vedere i cavalli e i carri ben fatti all'erezione di un tempio e dei beni in esso contenuti. Il significato delle parole di Telfusa è stato interpretato in diversi modi dagli studiosi e alcuni hanno rilevato in queste parole la volontà del compositore di decretare la vittoria di Delfi come sede del più importante santuario apollineo. Tuttavia, quello che è interessante per l'interpretazione del comportamento rituale descritto nell'inno è che Telfusa sta offrendo ad Apollo uno scorcio di quello che a livello culturale doveva rappresentare il suo territorio per chi vi abitava.

Non solo la rete di cui Onchesto faceva parte acquisisce nuove maglie nella narrazione dell'inno e i confini dello spazio religioso sono allargati in direzione degli altri luoghi di culto beotici che si trovavano a ovest del boschetto del dio, ma Onchesto e Telfusa erano percepiti come un unico territorio consacrato a Poseidone, il che non sorprende perché l'associazione di Poseidone con i cavalli è molto spesso rievocata nei contesti in cui il dio provvede anche alla creazione di fonti d'acqua¹¹⁷. In ambiente beotico, la fonte Telfusa è il luogo in cui Poseidone si unisce ad Erinni, divinità presente in Beozia già dall'epoca micenea (*Tebaide* Fr. 11 West), e con lei genera il cavallo Arione. Non stupisce, dunque, perché la ninfa rivendichi il primato di Onchesto su un eventuale culto in onore di Apollo.

Il ritrovamento di testimonianze fittili di età geometrica e arcaica raffiguranti dei cavalli, dei carri e molto spesso anche un auriga in alcuni contesti funerari della Beozia conferma l'importanza che la guida dei cavalli e dei carri aveva soprattutto per uno specifico gruppo di persone, gli esponenti di alcuni aristocratici beotici che si riconoscevano in un sistema di valori condivisi e in alcune pratiche, tra cui la guida dei carri e la partecipazioni a competizioni, che potevano dare prova del loro *status*. È interessante, poi, che nello *Scudo di Eracle*, datato all'inizio del VI secolo a.C., i Beoti sono descritti

dovevano compiere a Onchesto non avrebbero impedito ai quotidiani frequentatori di Onchesto di compiere questo rituale per Poseidone.

¹¹⁷ Il caso esemplificativo più noto è quello di Pegaso, ma la relazione che lega Poseidone e i cavalli alle sorgenti è visibile anche nella toponomastica. Nel mondo greco sono attestate due sorgenti denominate Ippocrene e una Aganippe; inoltre, ad Argo vi era una fonte Ippe o Ippeion: Hes. Fr. Th. 6; Callim. Fr. 66.8; Paus. II 31.9. Vd. Balériaux 2019, pp. 5-6.

come *πλήξιπποι*, guidatori di cavalli¹¹⁸. La conferma che tale rituale riguardasse soprattutto uno specifico gruppo di viaggiatori, appartenenti specialmente all'aristocrazia beotica, deriva dal fatto che non si menziona semplicemente l'auriga, ma di esso viene detto che è abile, a sottolinearne il valore, che era una delle prerogative necessarie per prendere parte a questo gruppo di *élite*¹¹⁹.

Che i Beoti fossero ossessionati dall'arte equestre è confermato dai recenti scavi ad Onchesto, i quali hanno portato alla luce anche alcuni frammenti dell'equipaggiamento che serviva ai cavalli e ai cavalieri¹²⁰. Il potere che Poseidone esercitava nelle azioni volte ad aggiogare i cavalli contribuì senz'altro alla scelta di Onchesto da parte anche di quegli aristocratici beoti che volevano benedire i loro carri e chiedere protezione per i loro viaggi¹²¹.

Il rito a Onchesto, tuttavia, non offre solo una fotografia dell'importanza che il carro e il cavallo avevano per i Beoti. Esso segnala anche il cambiamento del paesaggio che, per usare i termini dell'ecocritica, da naturale, inteso cioè nel suo aspetto fisico, diventa umano, atto cioè a soddisfare le esigenze sociali, agricole e politiche; e da umano diventa un paesaggio immaginato, che si estende oltre la normale esperienza umana per includere il divino. Dopo aver analizzato i primi fattori che contribuirono alla convergenza delle popolazioni a Onchesto, bisogna riflettere sulla definizione dei Beoti che avevano accesso allo spazio religioso e che qui avevano creato un linguaggio religioso comune¹²². Prima però occorre analizzare un'altra fonte che, in modo differente rispetto a quanto visto per l'*Inno ad Apollo*, ci informa sulla percezione del luogo che avevano tanto chi abitava nei pressi del santuario quanto chi dall'esterno ascoltava le storie relative a questo primo luogo di culto intorno al Copaide.

2.2.4. La rappresentazione di Onchesto nel VI secolo: l'*Inno ad Hermes*

Sono stati finora passati in rassegna tutti i motivi per i quali Onchesto fu pensato dalle comunità che frequentavano il paesaggio del Copaide come luogo ideale per avviare un dialogo nella regione e si è altresì osservato in che modo questo spazio fu tutelato dalle ambizioni delle singole comunità rendendolo inviolabile. Onchesto era divenuto un punto di riferimento, un luogo d'incontro. Chi vi passava era stimolato da un punto di vista sensoriale dal rumore dei carri che risuonavano in un paesaggio naturale, lontano dalle zone urbanizzate, e sperimentava un rituale emotivamente

¹¹⁸ Hes. *Scutum* v. 24. Per le statuette vd. Szabó 1994, pp. 33-36; 54-69.

¹¹⁹ Nessuno ha mai preso in considerazione questo dettaglio, che è invece fondamentale ai fini della contestualizzazione del rito.

¹²⁰ <https://onchestos.mcah.columbia.edu/2018-campaign> (01/12/25). Questi sono però datati a partire dall'età classica. Ringrazio Joannis Mylonopoulos per l'informazione.

¹²¹ de Polignac 2017, pp. 112-113 ha, infatti, messo in luce come il ruolo di Poseidone non fosse solo quello di far nascere il cavallo ma anche di addomesticarlo. Il potere del dio è infatti complementare a quello di Atena.

¹²² Cole 2004, p. 7; Catenaccio – Hutchins 2024, p. 364.

coinvolgente. La condivisione di questa conoscenza religiosa amplificava il sentimento di appartenenza dei visitatori a questo territorio specifico della Beozia e questo emerge anche da un altro *Inno omerico*, quello dedicato ad Ermes, in cui la menzione di tale luogo avviene a proposito dell'episodio delle vacche rubate da Ermes ad Apollo.

L'episodio sembra lontano dal dare indizi sui molteplici significati che furono attribuiti a questo centro, tuttavia, la fonte è di grande aiuto per comprendere come lo spazio religioso doveva risultare nel sentire comune. Nell'inno si narra che, sulla strada che portava dalla Pieria ad Alpheios, Ermes incontrò un vecchio uomo a Onchesto e gli chiese di non riferire ad Apollo del suo furto delle vacche¹²³.

τὸν δὲ γέρον ἐνόησε δέμων ἀνθοῦσαν ἄλωϊν
ιέμενον πεδίονδε δι' Ὀγχηστὸν λεχεποίην
τὸν πρότερος προσέφη Μαΐης ἐρικυδέος υἱός:
γέρον, ὅστε φυτὰ σκάπτεις ἐπικαμπύλος ὤμους,
ἧ πολυοινήσεις, εὖτ' ἂν τάδε πάντα φέρῃσι,
[εἴ κε πίθη, μάλα περ μεμνημένος ἐν φρεσὶ σῇσι]
καὶ τε ἰδὼν μὴ ἰδὼν εἶναι καὶ κωφὸς ἀκούσας,
καὶ σιγᾶν ὅτε μή τι καταβλάβῃ τὸ σὸν αὐτοῦ¹²⁴

Un vecchio che lavorava alla sua vigna in fiore lo vide slanciarsi nella pianura attraverso Onchesto erbosa; per primo gli disse il figlio dell'illustre Maia: "O vecchio che ricurvo di spalle sarchi le piante, certo avrai vino in abbondanza quando tutte queste daranno frutto, e, pur avendo visto, sii come chi non vede, e sii sordo, pur avendo udito, e taci, perché non sei danneggiato in ciò che è tuo".

Poco dopo però si racconta che fu Apollo a giungere a Onchesto e anche lui trovò il vecchio che lavorava alla sua vigna. A quest'uomo si rivolse il dio alla ricerca di informazioni sulle sue vacche.

Ἦὼς δ' ἡριγένεια φώως θνητοῖσι φέρουσα
ὤρνυτ' ἀπ' Ὀκεανοῖο βαθυρρόου: αὐτὰρ Ἀπόλλων
Ὀγχηστόνδ' ἀφίκανε κιών, πολυήρατον ἄλσος
ἀγνὸν ἐρισφαράγου Γαιόχου: ἔνθα γέροντα
νώχαλον ἡῦρε δέμοντα πάρεξ ὁδοῦ ἔρκος ἄλωϊς.
τὸν πρότερος προσέφη Λητοῦς ἐρικυδέος υἱός:
ὦ γέρον, Ὀγχηστοῖο βατοδρόπε ποιήεντος,
βοῦς ἀπὸ Πιερίης διζήμενος ἐνθάδ' ἰκάνω,
πάσας θηλείας, πάσας κεράεσσιν ἐλικτάς,¹²⁵[...]

¹²³ L'episodio si trova anche in Hes. *Cat. Fr.* 256; Ov. *Met.* II 687-707, quest'ultimo segue la tradizione di Esiodo. Vd. anche Apoll. III 10.2, ma non c'è alcun riferimento al viaggio di Ermes con il bestiame.

¹²⁴ *Hymn. Hom. Merc.* 87-94.

¹²⁵ *Hymn. Hom. Merc.* 185-192.

L'aurora mattutina, che porta la luce ai mortali, / sorgeva dall'oceano dalle correnti profonde; allora Apollo / procedendo giunse a Onchesto, bosco sacro assai amabile del dio fragoroso, che cinge la terra; qui trovò / un vecchio dai movimenti lenti, che lungo la strada lavorava alla siepe del suo vigneto. / Per primo gli disse il figlio della gloriosa Latona: / "O vecchio, che sveli i cespugli spinosi dell'erbosa Onchesto, / giungo qui dalla Pieria in cerca di buoi, / tutte femmine, tutte dalle corna ricurve [...]".

In ambedue le occasioni, il vecchio che lavorava alla vigna diviene l'interlocutore privilegiato delle divinità e Onchesto il luogo centrale del racconto, dove cioè si snoda l'intera azione.

Nel corso del tempo gli studiosi dell'*Inno a Hermes* si sono chiesti quale fosse il significato di Onchesto all'interno di tale componimento e, nello specifico, perché gli fosse stata conferita una tale importanza all'interno della narrazione. Senza dubbio, una risposta ci viene data ancora una volta dalla topografia del luogo. La posizione cruciale di Onchesto faceva sì che il luogo di culto fosse visitato da tutti coloro che viaggiavano per la regione, dunque, esso era noto al compositore dell'inno. È già messo in evidenza che questo centro religioso era collocato a metà strada del percorso di Hermes ed Apollo, il che lo rendeva un candidato ideale per rappresentare delle scene importanti della storia¹²⁶.

D. Jaillard ha poi analizzato i due passi citati dalla prospettiva della vita di Hermes che, sin dal racconto sulla sua infanzia, passa da un'*eschatia* all'altra. L'enigmatica Pilo e Alfeo dove il dio si nasconde e sacrifica poi i buoi prima della riconciliazione con il fratello sono i luoghi di mediazione per eccellenza. Tra le terre liminari percorse dal dio è compresa Onchesto che, come nota Jaillard, si presenta naturalmente come un varco tra due montagne, tanto che nel corso della storia ebbe il ruolo di arena di confronto tra le due zone della Beozia separate dal lago Copaide. Non sarebbe un caso, dunque, che proprio ad Onchesto il segreto di Hermes del furto delle vacche cominci ad essere rivelato e tale interpretazione spiegherebbe perché si parli così diffusamente di Onchesto anche in questo *Inno omerico*¹²⁷.

Questa linea interpretativa è senz'altro corretta, ma deve essere messa in relazione al potere che ha Hermes di muoversi velocemente nello spazio e rompere ogni confine. J. P. Vernant ha descritto accuratamente come questa divinità, la più umana di tutti, nel senso che più delle altre viveva tra gli uomini, agisse sulla soglia per rompere ogni tipo di barriera e far comunicare i luoghi tra loro¹²⁸. Comprendere i poteri che aveva Hermes nella mentalità dei Greci¹²⁹, e anche dei Beoti, considerando che il dio era oltremodo venerato nella regione, aiuta a conoscere perché Onchesto sia stato scelto

¹²⁶ Cassola 1975, p. 523; Thomas 2020, p. 198.

¹²⁷ Jaillard 2007, pp. 46-47.

¹²⁸ Vernant 1978, pp. 147-200. Cfr. anche Kahn 1979, pp. 201-211.

¹²⁹ Sui poteri attribuiti ad Hermes vd. Pisano 2014.

come luogo di primaria importanza nell'*Inno*. Il centro di culto, ormai percorso da dèi emotivamente vicini agli uomini mortali, era divenuto nell'immaginario comune un luogo aperto alla collettività, dove i confini tra le città vicine venivano meno¹³⁰.

2.3. Individuare i gruppi coinvolti nel processo di etnogenesi intorno al santuario

2.3.1. Alcune riflessioni sui possibili visitatori dall'VIII al VI secolo a.C.

La domanda da porsi a questo punto concerne la specifica identità delle popolazioni della regione che erano coinvolte in questo processo e che contribuirono alla crescita mediatica di Onchesto a livello anche panellenico, considerando che compare nel *Catalogo delle Navi* e in due *Inni omerici*. I secoli a cavallo tra la fine dell'età geometrica e l'inizio dell'età arcaica rappresentano, infatti, le cosiddette acque nere della storia della Beozia per diversi motivi. Non vi sono testimonianze letterarie relative alla fine del periodo geometrico e, anche per l'età arcaica, bisogna quasi esclusivamente affidarsi ai dati archeologici, che non sempre sono sufficienti o in alcuni casi sono costantemente da aggiornare, dal momento che non tutti i siti sono stati approfonditi e ogni anno le ricerche archeologiche portano alla luce dei nuovi risultati, il che rende le indagini anche sui culti beotici suscettibili di cambiamento. Tali difficoltà hanno chiaramente condotto gli studiosi della Beozia a preferire delle analisi sui singoli contesti beotici, senza che ci si interrogasse sulle possibili relazioni che avevano le città beotiche prima del VI secolo a.C.¹³¹.

Come già accennato nel capitolo precedente, il *Catalogo delle Navi* è unanimemente utilizzato come la prima fonte da prendere in considerazione ogni qual volta si voglia fare un discorso di tipo etnico sui Beoti, perché di fatto è il documento più antico nel quale compare tale popolo. In uno dei suoi ultimi contributi, John Fossey ha messo in evidenza che lo spazio destinato ai Beoti in tale sezione, che occupa un sedicesimo dell'intero catalogo, con la presenza di ventinove comunità, invita a riflettere sulla posizione privilegiata che il compositore diede a questa popolazione. Di fatto, tale testimonianza segnala che le città beotiche principali si erano già formate e si riconoscevano in unico gruppo etnico, posto sotto la tutela di Poseidone¹³². È significativo che nell'VIII secolo a.C. i Mini di

¹³⁰ Un culto del dio è attestato ad Acrefia, nel santuario dei Cabiri, a Coronea, Corse, Larimna, Lebadea, Micalesso, Orcomeno, Oropo, Platea, Salganeo, Tanagra, Tebe e Tisbe. Sui culti di Hermes in Beozia vd. Schachter 1986. Sul lessico impiegato dai Greci per indicare i confini s.v. Franchi 2024.

¹³¹ Questo vale tanto per le più antiche ricerche sui siti beotici, come quella condotta su Ietto da Étienne e Knoepfler nel 1976, quanto per le nuove, basti pensare alle ricerche di Aravantinos, Burke, Burns e Yappas 2016 su Eleone.

¹³² Fossey 2019, pp. 1-3. Lo studioso, in modo del tutto speculativo, osserva che nel catalogo i Beoti sono presenti con cinque comandanti, il che sarebbe un dato strano, perché, eccezion fatta per gli Elei, sono tutti rappresentati da un re. Per il fatto che Peneleos proveniva da Tebe, Leitos da Platea, Arkesilaos da Midea, comunemente identificata come l'antica Lebadea, dunque da zone molto divergenti, J. Fossey ha ipotizzato che tali comandanti fossero stati mandati in qualità di capi di distretti. Tuttavia, non è noto da dove provenissero Prothoenor e Klonios. Sarebbe suggestivo pensare che giungessero uno dall'area sud-orientale della Beozia, quindi da Aliarto, e uno dalla zona di Tespie o Tanagra, in modo tale da avere già alla fine del periodo geometrico una coerente divisione in distretti, ma utilizzare la sola testimonianza

Orcomeno e Ascledone comparissero a parte nel *Catalogo* con i loro leader e i loro contingenti. Tale dato è sintomatico, secondo gli studiosi, di una scissione presente in Beozia sin da tempi molto antichi della zona nord-occidentale che ricadeva sotto l'influenza di Orcomeno dal resto della regione. In realtà, le fonti successive invitano piuttosto a parlare di competizione e non di divisione tra le comunità beotiche che si incontravano nell'ambito dei luoghi sacri posti intorno al lago Copaide e di cui Onchesto faceva parte. Senza dubbio, i Mini avevano nelle tradizioni mitiche delle origini differenti rispetto al resto dei Beoti, ma, come accennato nel capitolo precedente, non per questo furono esclusi da un'identità beotica coltivata all'interno dei santuari e la prova di ciò è data dal fatto che, nel mito, Tebe e Orcomeno si contesero il controllo della Beozia proprio in questo luogo di culto¹³³.

Un'identità beotica precoce, visibile cioè già nel materiale di VIII secolo a.C., si rileva nella diffusione delle cosiddette *fibulae* beotiche che erano condivise da Tisbe, Tespie, Tebe, Oúngra, lo Ptoion, Platea, Micalesso, Tanagra ed Eretria, e in quella delle ceramiche protocorinzie in alcune città della regione¹³⁴.

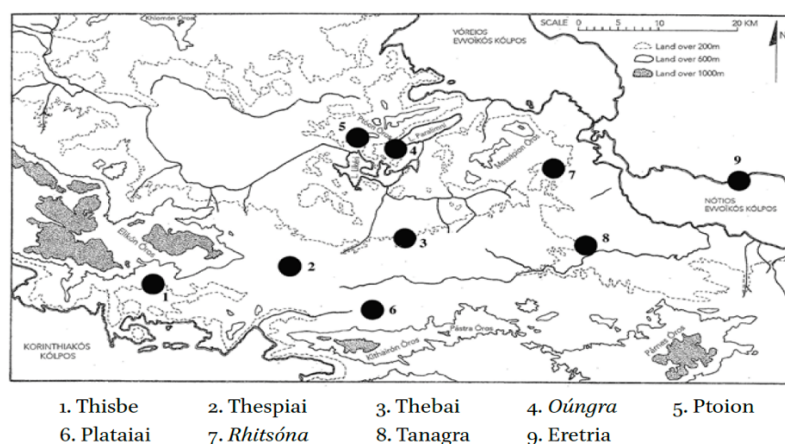


FIGURE 5 Distribution of archaic Boiotian *fibulae*

Figura 13. Distribuzione delle *fibulae* arcaiche, John M. Fossey 2019, p. 29.

omerica significa entrare nel campo delle speculazioni. Essendo poi l'organizzazione in distretti relativa alla sola età classica vorrebbe dire applicare una denominazione inappropriata a un contesto nel quale probabilmente la cooperazione tra le città beotiche non era ancora così strutturata. Prima di Fossey, anche Kühr 2006, pp. 53-70, per esempio, si era soffermata in modo approfondito su questa importante fonte per indagare l'etnogenesi dei Beoti in età arcaica.

¹³³ E. g. Kühr 2006; Beck 2023a.

¹³⁴ Fossey 2019a, pp. 28-29.

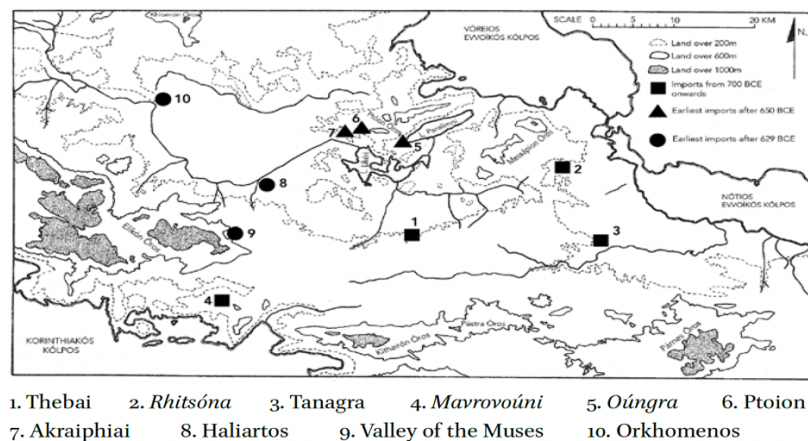


Figura 14. Distribuzione delle ceramiche protocorinzie, Fossey 2019, p. 27.

Gli approfonditi studi di John Fossey in territorio beotico hanno poi dimostrato come, guardando alla diffusione dei santuari nella regione in età arcaica, si nota che nelle zone in cui è possibile individuare la stessa tipologia di produzione di ceramiche e di *fibulae* – a Oúngra, Mavrovoúni, Corsie, Aulide e allo Ptoion – furono eretti dei santuari caratterizzati da una pianta molto allungata, che li distingueva dai luoghi di culto di età classica. Anche sul piano archeologico, dunque, esistono delle analogie che consentono di visualizzare come alcune comunità beotiche entrassero a contatto tra di loro e si influenzassero tanto nella produzione di determinati oggetti, quanto di una specifica architettura.

L'assenza di testimonianze letterarie non permette di rilevare se tali popolazioni beotiche partecipassero già ad esperienze di guerra insieme, ma dall'unica testimonianza letteraria a nostra disposizione, il *Catalogo delle Navi*, è esattamente quello che emerge. Sebbene, infatti, sia ormai consolidato che questo includa elementi narrativi risalenti a epoche eterogenee, esso resta comunque un prodotto della fine del VIII secolo a.C., che, dunque, rifletteva un'immagine della Beozia di un momento storico in cui di fatto le comunità beotiche incominciarono a interagire tra di loro¹³⁵.

Non è quindi da escludere che fossero già molte le comunità a frequentare l'area sacra di Onchesto sin dall'VIII secolo a.C. Il fatto che nel *Catalogo* Onchesto fosse nominata indipendentemente da Aliarto e Tebe, le due città più vicine a tale sito, esorta sicuramente a pensare che il santuario fosse al di sopra delle parti e che accogliesse un gruppo di religiosi più eterogeneo e articolato di quanto si possa pensare.

2.3.2. Poseidone a Onchesto nel VI secolo a.C.: un culto a servizio dei Beoti, ma quali Beoti?

La definizione dell'identità dei frequentatori di Onchesto diviene più chiara nel VI secolo a.C. Sebbene gli *Inni omerici* diano, ancora alla metà del secolo, la prova che il luogo di culto fosse

¹³⁵ Vd. a tal proposito Beck 2023a.

percepito in relazione alle sue caratteristiche naturali, è noto che alla fine del secolo il santuario in onore di Poseidone fu monumentalizzato e, accanto ad esso, i Beoti situarono un luogo di riunione le cui dimensioni erano 12,60x19,20m. Edificare un centro idoneo ad accogliere all'incirca 300 persone (in posizione eretta), troppe per essere rappresentate da un solo popolo, è quanto di più certo si possa avere sulla funzione integrativa di questo santuario di frontiera. La collaborazione delle popolazioni beotiche si spostò da un piano puramente religioso e culturale a uno politico. Lo spazio di Onchesto fu riconfigurato e reso idoneo alle nuove esigenze delle città vicine¹³⁶.

La domanda da porsi, ancora una volta, riguarda l'identificazione di chi contribuì economicamente alla riqualificazione dell'area sacra in onore di Poseidone e all'ideazione di un centro di riunione. La scarsa distanza di appena 2/3 km di Onchesto da Aliarto e unitamente la vicinanza della prima a Tebe esortano a pensare che l'area sacra fosse frequentata da ambedue le comunità in età arcaica. È interessante, poi, che nel VI secolo a.C., nel periodo in cui fu eretto il tempio di Poseidone a Onchesto, sia ad Aliarto che a Tebe è rilevata una particolare attenzione per i luoghi di culto appartenenti al territorio delle due città. Questo dato è utile per stabilire se le due popolazioni più vicine a Onchesto avessero le risorse per costruire il santuario. Tale valorizzazione dei santuari consisteva o nella riorganizzazione dei luoghi di culto risalenti già all'VIII secolo a.C. o nella fondazione di nuovi spazi sacri.

A Tebe, per esempio, il santuario di Apollo Ismenios a sud-est della Cadmea e il *temenos* in onore di Eracle furono integrati nella vita sociale della città già nel VIII secolo a.C. e, dal punto di vista di Aravantinos contribuirono all'evoluzione della città e alla sua rinnovata urbanizzazione¹³⁷, dopo che tra l'XI e X secolo a.C. era stata abbandonata dai suoi abitanti per il declino dei palazzi, perché chi frequentava il santuario qui si recava per depositare le offerte votive e interagiva con gli altri abitanti della zona. A seguito della fondazione dell'Ismenion e dell'Herakleion tebani altri luoghi di culto furono istituiti a Tebe sempre a partire dalla prima metà dell'VIII secolo a.C., tutti e tre destinati a Demetra, uno sulla Cadmea, uno a Potniai, nella zona rurale di Tebe, e uno sulla strada che portava al Kabeirion. Tra l'VIII e il VI secolo a.C., nella vicina Acrefia, sono attestati due santuari, uno a Kastraki e uno a Perdikovrysi, dedicati all'eroe Ptoio e ad Apollo Ptoios, ed è noto che almeno nello Ptoion i Tebani parteciparono all'interazione con le altre comunità¹³⁸. Dal momento che gran parte di tali luoghi di culto incominciò ad essere frequentata nell'VIII secolo a.C. in concomitanza a quello di

¹³⁶ Varvaroussis e Papaevangelou 2017, p. 35, sono convinti che il sito fosse sotto il controllo di una sola città.

¹³⁷ Tracce carbonizzate di una piccola costruzione e resti di ceramica (vasi per bere, *oinochoai*, un'anfora) consentono di far risalire la prima costruzione dell'Ismenion all'età geometrica. Sono stati rinvenuti anche scarsi resti del tempio di età classica. Al di fuori delle Porte di Elektra di Tebe è stato, invece, trovato il luogo di culto di Eracle, attestato sin dal VIII secolo a.C. Anche in questo caso le principali testimonianze sono quelle fittili, trattandosi di vasi di manifattura locale (*kantharoi*, *oinochoai*, coppe e crateri) reperiti su un altare di cenere. Aravantinos 2019, p. 777. Vd. anche Van Wijk 2024a, p. 343, secondo cui il nuovo santuario rispecchiava la ricchezza che Tebe aveva raggiunto nella regione.

¹³⁸ Ducat 1964; 1971; Guillon 1943; Müller 2020.

Onchesto è considerato che fu per la maggior parte rinnovata nel VI secolo a.C., si può giungere alle conclusioni non solo che Tebe fosse in grado di sostenere economicamente l'erezione dei due edifici di Onchesto, ma che tra l'VIII e il VI secolo a.C. creò un programma religioso ben preciso e specifico che le consentì a un certo punto di estendere la sua influenza anche su un luogo di culto esterno al suo territorio.

Il territorio di Onchesto però apparteneva ad Aliarto e questo è stato dimostrato tanto dalle indagini topografiche quanto dal fatto che nei secoli a seguire Aliarto rivendicò compulsivamente il controllo di tale centro religioso. Ad Aliarto, inoltre, nel VI secolo a.C. fu eretto un altro santuario, quello di Atena, situato sull'acropoli della città e un secolo prima i suoi abitanti avevano cominciato la costruzione di mura poligonali. È possibile che Aliarto abbia pensato di inserire Onchesto nel programma di monumentalizzazione avviato all'interno delle mura e che abbia chiesto la collaborazione di una città facoltosa come Tebe per portare a termine i lavori. Di fatto, nel V secolo a.C. l'unica dedica in onore di Poseidone che segnala la presenza di una popolazione beotica è quella di Aliarto, i cui abitanti volevano evidentemente sottolineare l'appartenenza in età classica del luogo di culto al loro territorio e fare di Poseidone a Onchesto la loro divinità epicorica e locale¹³⁹.

Tanagra, e città come Micalesso, Arma, Eleone e Ferai, che già avevano dei contatti con Tebe nel VIII secolo a.C., nel corso del tempo consolidarono i legami con quest'ultima e potevano sicuramente avere accesso all'area sacra, partecipando agli eventi che qui si svolgevano e alle riunioni dell'anfizionia che nacque intorno alla figura di Poseidone a Onchesto¹⁴⁰. Considerando poi la relazione di Acrefia con Tebe, visibile soprattutto nel contesto culturale di Apollo Ptoio, e tenendo presente che il confine settentrionale del santuario era la *chora* di Acrefia, è sicuro che anche gli abitanti di questa città avessero libero accesso al santuario.

Tra i Beoti che potevano frequentare Onchesto già nel VI secolo a.C., vi erano gli abitanti di Coronea, che, come Aliarto, erano situati nel territorio che separava Tebe da Orcomeno e avevano preso parte all'alleanza guidata dai Tebani alla vigilia delle guerre persiane. Ma c'è di più, perché, come si è accennato, le tradizioni mitiche relative al VI secolo a.C. riportano che a un certo punto anche gli abitanti di Orcomeno, i più lontani dal santuario, furono interessati all'area sacra. Non è possibile dire quando esattamente, considerato che le prime fonti che attestano la presenza di un

¹³⁹ SEG XXV 554.

¹⁴⁰ Come ha dimostrato Schachter 2016a, p. 13, prima del VI secolo a.C. non abbiamo iscrizioni che attestino i rapporti tra Tebe e Tanagra. Ma al 610-550 a.C. è datata una *phiale* di bronzo rinvenuta a Tanagra e dedicata da una truppa di soldati tebani e dal loro comandante a una divinità con l'attributo onomastico Karykeios. Jeffery 1990, 94.7: *ἡγὰρ τὸ Καρυκεῖο Φλόφαρος ἀπάρχοντος λεγοῖς Θεβαίους ἀνέθεαν*. Sul rapporto tra Tebe e Tanagra a partire dal VI secolo a.C. vd. *op. cit.*

antico re dei Mini nel santuario risalgono al VI secolo a.C., ma è certo che in età arcaica anche gli abitanti di Orcomeno dovettero riconoscersi in tale luogo di culto¹⁴¹.

Molto più complesso è stabilire se i Tespiesi fossero coinvolti nel processo di etnogenesi avviato intorno al santuario. Questi ultimi, dapprima alleati dei Tebani, passarono nel corso delle guerre persiane dalla parte degli Ateniesi e, in generale, favorirono anche nei secoli successivi le fazioni filodemocratiche e filoateniesi. Il fatto che nel VI secolo a.C. fossero alleati dei Tebani e la loro vicinanza a Onchesto (7 km approssimativamente) rendono piuttosto ovvia la loro partecipazione¹⁴². Per i secoli successivi è, in effetti, attestata la presenza dei Tespiesi nei santuari regionali. Tuttavia, occorre notare che questa popolazione fu sempre in una posizione ibrida tra l'adesione ai valori dell'aristocrazia beotica di età arcaica e il dissenso dalle città beotiche che formavano un'alleanza con Tebe già prima delle guerre persiane. Non stupisce, dunque, presupporre che i Tespiesi abbiano potuto partecipare alle dinamiche del santuario in maniera più o meno intensa nel corso dei secoli.

Per il resto, sulle altre popolazioni beotiche non è possibile stabilire se e come frequentarono il luogo di culto. Che il santuario di Poseidone a Onchesto fu uno dei motori del processo di affermazione identitaria dei Beoti e dell'attuazione delle prime esperienze politiche è però dato dal fatto che già nel VI secolo a.C. furono proposte delle genealogie che legavano Onchesto all'eroe eponimo dei Beoti, Beoto. La principale fonte è un frammento del *Catalogo delle donne (Ehoiai)* di Esiodo, datato da Stephanie Larson, che segue M. West, al 580-520 a.C., in concomitanza alla fine della *Teogonia*¹⁴³. Il frammento è tramandato da Stefano di Bisanzio e riporta delle informazioni essenziali sulla genealogia dell'eponimo della regione:

Ὀγχιστός, ἄλσος. Ὀγχιστόν θ' ἱερόν, Ποσιδήιον ἀγλαὸν ἄλσος. κεῖται δὲ ἐν τῇ Ἀλιαρτίων χώρᾳ, ἰδρυθὲν δὲ ὑπὸ Ὀγχιστοῦ τοῦ Βοιωτοῦ, ὥς φησιν Ἡσίοδος¹⁴⁴

Onchesto, bosco sacro. La sacra Onchesto, bosco splendido di Poseidone. Si trova nella *chora* di Aliarto e fu consacrato da Onchesto, figlio di Beoto, come dice Esiodo (trad. mia).

Oltre al fatto che questo frammento connette Beoto direttamente al santuario, la fonte è interessante perché il territorio in cui il santuario di Onchesto era situato, ἐν τῇ Ἀλιαρτίων χώρᾳ, nella narrazione passò dall'essere solo un'estensione del tessuto urbano della città vicina, Aliarto, al rappresentare anche uno spazio condiviso all'interno del quale altre città beotiche erano ugualmente coinvolte nelle

¹⁴¹ Anche Varvaroussis e Papaevangelou 2017, p. 43, sono convinti che Orcomeno partecipasse all'anfizionia di Onchesto. Essi ammettono la partecipazione di Tebe e Aliarto ma non si pronunciano sul resto delle città beotiche.

¹⁴² Hdt. V 79.

¹⁴³ Kühr 2006, pp. 307-308; Larson 2007, p. 18.

¹⁴⁴ Hes. *Fr.* 219 MW (Steph. Byz. p. 483.3. Meineke).

dinamiche del santuario. Ma non solo: una identità beotica ancorata a tale luogo di culto continuava ad essere riconosciuta, ancora dopo il *Catalogo delle Navi*, a livello panellenico.

Vincolare l'identità del gruppo al centro religioso e al potere della divinità significò decretare ufficialmente la trasformazione dello spazio religioso in uno spazio politico. Si tratta di una consapevolezza importante soprattutto nell'ottica di ripensare alla storia della Beozia nel VI secolo che, come vedremo, è stata costruita sempre sulla base delle stesse testimonianze, che consistono in qualche iscrizione, alcuni racconti mitici, le monete e il problematico racconto di Erodoto delle guerre persiane¹⁴⁵.

Le relazioni tra i Beoti devono essere però considerate nella quotidianità e leggerle dalla prospettiva data da questo santuario rende davvero l'idea di quali realtà comunicassero tra di loro e quale linguaggio comune avessero creato intorno a un grande centro religioso, d'importanza regionale, come era Onchesto nel VI secolo a.C. Di fatto, buona parte delle comunità che gravitavano intorno al Copaide aveva già dato avvio ad un'esperienza 'federale' prima che questa venisse perfezionata con una costituzione vera e propria a seguito delle guerre persiane.

Il problema nei secoli successivi consistette nel fatto che Tebe esercitò un'influenza sempre maggiore nella regione, che le consentì di intervenire tanto nella vita politica dei Beoti, quanto nella gestione dei culti regionali. Questo comportò la nascita di numerose tradizioni che esaltavano la presenza dei Tebani nei santuari regionali, la connessione dei Tebani con le divinità destinarie di culto, tra cui Poseidone a Onchesto, e l'esclusione da tali luoghi di culto di tutte le città che nel corso dei secoli, come Orcomeno, ebbero spinte separazioniste dalla confederazione guidata da Tebe.

2.4. Dalla collettività alla singolarità e viceversa: competizione e cooperazione intorno al santuario

2.4.1. Le pretese di Tebe sul santuario

Si è già visto come fino al VI secolo a.C. alcune città beotiche abbiano perfezionato il loro modo di cooperare intorno al santuario dando origine a una struttura architettonicamente complessa che fosse in grado di accogliere un pubblico più vasto. L'importanza che aveva questo luogo di culto per l'identità beotica già in età arcaica si può ravvisare nel fatto che non appena si creavano delle fratture tra le città beotiche coinvolte nella rete di alleanze che coinvolgeva Onchesto, il luogo di culto diveniva il teatro di conflitti tra queste e su di esso si riversavano le ambizioni delle singole comunità desiderose di potere.

Tra le prime città a concorrere per una posizione privilegiata nelle dinamiche del santuario ci fu Tebe, che pure fu attivamente partecipe del processo che condusse alcune città beotiche a consolidare

¹⁴⁵ Vd., a tal proposito, §5.1.

i propri legami etnici nel VI secolo a.C., anche nello spazio consacrato a Poseidone a Onchesto, e che contribuì alla monumentalizzazione dell'area sacra. Nel corso del VI secolo a.C. Tebe era una delle città beotiche più ricche e questo è noto non solo dalla grandezza del suo territorio, ma anche dal fatto che tutte le fonti pervenuteci descrivono un quadro che la vedono leader delle comunità beotiche situate a nord-ovest e a sud-est della regione. Erodoto segnala come prima delle guerre persiane fosse alleata di altre città potenti in Beozia, tra cui Tanagra, Tespie e Coronea (V 79) e siamo sicuri che Tebe partecipò alla coniazione delle prime monete beotiche. Le ambizioni dei Tebani si concretizzarono, inoltre, nella creazione di ampio repertorio mitico a partire dal VI secolo a.C. che mirava non solo a raccontare gli episodi sulla fondazione della città, l'appropriazione del territorio circostante e la nascita dei culti tebani, ma anche a riflettere sui legami che i Tebani avevano con le divinità che gravitavano intorno al Copaide, ai cui culti partecipavano anche le altre comunità della regione¹⁴⁶.

Non a caso, nel VI secolo a.C., i Tebani resero Poseidone il protettore della loro città. Nello *Scudo di Eracle* (vv.103-105), un'opera datata tra 620 e 500 a.C., si legge infatti:

ἦθεϊ', ἧ μάλα δὴ τι πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε
 τιμᾷ σὴν κεφαλὴν καὶ ταύρεος Ἑννοσίγαιος,
 ὃς Θήβης κρήδεμνον ἔχει ρύεται τε πόλιν:
 Mio caro, certamente molto il padre degli uomini e degli dèi
 dà pregio al tuo capo e così il Taurino Scuotitore della terra,
 che possiede Tebe murata e la città protegge (trad. C. Cassanmagnago).

L'integrazione di Poseidone nel *pantheon* poleico durò fino al V secolo a.C. Nei *Sette contro Tebe* (vv.130-134), infatti, Poseidone è catalogato di nuovo tra le divinità che proteggono il territorio tebano insieme a Zeus, Atena, Ares, Afrodite, Apollo e Artemide. Nei versi successivi (vv.150ss.) il coro evoca le divinità dei Tebani e Poseidone non viene menzionato. La conferma però che i Tebani venerassero Poseidone viene data dallo scoliaste di Eschilo (Schol. M *Septem* 131e), il quale ribadisce che Poseidone era onorato presso i Tebani. Nel *Peana* 9, inoltre, Pindaro riporta che Tenero, eponimo della pianura tenarica, non solo era un eroe tebano, ma era anche il preferito di Poseidone¹⁴⁷.

A quale Poseidone si riferivano però i Tebani? Il dio viene evocato da Esiodo come Ἑννοσίγαιος, ma tale attributo onomastico è estremamente comune in Grecia e da solo nulla ci dice di come la divinità fosse venerata a livello locale. La presenza delle sole tre testimonianze letterarie non fornisce, inoltre, delle prove certe di un culto di Poseidone esclusivamente tebano. Considerata l'importanza

¹⁴⁶ Sul repertorio mitico tebano, sull'arrivo di Cadmo, il mito degli Sparti, Anfione e Zeto, nonché sul rapporto tra *polis* ed *ethnos* nell'ambito delle espressioni mitiche, si rimanda al completo studio di Kühr 2006. Sul resto, vd. §5.1.3; §5.2.1; §5.2.2.

¹⁴⁷ Kowalzig 2007, p. 365.

di Poseidone a Onchesto per i Tebani, è chiaro dunque che si trattava di tale culto e che l'inserimento di Poseidone nel *pantheon* della città aveva un significato ideologico importante, perché Tebe ambiva a presentarsi come la città privilegiata e tutelata dal dio, inglobando all'interno della *polis* uno dei culti regionali e potenzialmente aperti a tutte le *poleis* beotiche. Non è un caso, infatti, che nello stesso periodo iniziarono a circolare delle tradizioni mitiche che avevano come oggetto l'antica guerra tra Tebe e Orcomeno per il controllo della regione e che questa fosse ambientata nel santuario di Poseidone a Onchesto¹⁴⁸.

2.4.2. La lotta tra Tebe e Orcomeno per il controllo del santuario

In concomitanza all'emergere dei progetti dei Tebani in Beozia nel VI secolo a.C., che consistevano evidentemente nella formazione di un'esperienza politica più solida, ma in cui volevano porsi a guida delle altre città, dovevano esserci le pretese delle altre *poleis* beotiche che, come Tebe, godevano di un potere significativo. Con il lago Copaide confinava un'altra importante città beotica, Orcomeno. La storia di Orcomeno è troppo spesso percepita come differente rispetto a quella delle città beotiche maggiormente coinvolte nella vita dei santuari presi in esame, tra cui quello di Poseidone a Onchesto, ma questa considerazione di Orcomeno non è altro che la proiezione delle dinamiche tra Orcomeno e i Tebani di età classica a un contesto, quello arcaico, che doveva parecchio distinguersi dagli eventi del IV secolo a.C., in cui Orcomeno si staccò più volte dalla confederazione¹⁴⁹. Nel VI secolo a.C. gli Orcomeni erano, infatti, parte integrante di quelle popolazioni che si frequentavano assiduamente nei contesti religiosi del lago Copaide. Realtà come Ietto, Cope, Acrefia erano la cerniera grazie alla quale tutte le popolazioni intorno al Copaide riuscivano a comunicare a nord e Aliarto, Coronea e Lebadea avevano la stessa funzione per le strade a sud della regione. È chiaro che le città coinvolte non vissero mai solo all'insegna della serena cooperazione, ma la funzione di mediazione veniva data proprio dai santuari, cui si sentivano di appartenere tutte queste popolazioni, anche gli Orcomeni.

La conferma di quanto detto è data dal fatto che Orcomeno tentò, come Tebe, di ottenere una posizione dominante nella regione utilizzando il controllo sul santuario come veicolo, controllo che veniva richiamato alla memoria per lo più attraverso saghe mitiche connesse al passato. Rivendicare nelle narrazioni un potere sul santuario significava avere delle pretese sulle popolazioni che frequentavano lo spazio religioso e, dunque, sulle comunità che avevano per prime promosso una collaborazione interregionale.

¹⁴⁸ Mackil 2013, p. 23.

¹⁴⁹ La prima volta in cui Orcomeno si staccò ufficialmente dalla confederazione fu nel 395 a.C. in occasione dell'arrivo di Lisandro nella regione, poco prima della battaglia di Aliarto. S.v. Solazzo 2024b.

Alle dinamiche politiche e sociali dei Beoti di età arcaica intorno al santuario si deve, infatti, collegare il più importante mito sull'antica ostilità tra Tebe e Orcomeno, il quale prevedeva che Ergino, uno dei più noti personaggi della storia dei Minii, nonché re di Orcomeno, si scontrasse con Eracle, eroe tebano per eccellenza, nel santuario di Poseidone a Onchesto. I testimoni principali del racconto sono Diodoro Siculo, lo Pseudo-Apollodoro e Pausania; tuttavia, alcuni riferimenti al mito compaiono anche nelle opere degli autori vissuti in età arcaica e classica. Nel V secolo a.C. il tragediografo Acheo compose addirittura una tragedia il cui tema principale era la guerra tra le due città, ma purtroppo, come A. Schachter ha già rilevato, ci resta solo il titolo: *Erginos* Fr. 16a *TrGF* (*IG* II² 2363. A. 15.16)¹⁵⁰. Più utile può essere l'allusione al mito da parte di Ferecide di Atene (*FGrHist* 3 F 95), il quale riporta che

Οἰδίποδι Κρέων δίδωσι τὴν βασιληίην καὶ τὴν γυναῖκα Λαίου, μητέρα δ' αὐτοῦ Ἰοκάστην,
ἐξ ἧς γίνονται αὐτῶι Φράστωρ καὶ Λαόλυτος, οἱ θνήσκουσιν ὑπὸ Μινυῶν καὶ Ἐργίνου.
Creonte diede a Edipo il regno e la moglie di Laio, sua madre Giocasta, dalla quale lui ebbe
Frastore e Laoluto, che furono uccisi dai Mini e da Ergino (trad. mia).

Lo storico colloca Ergino sotto Edipo, il che è singolare perché propone una cronologia differente rispetto a quella che, come vedremo, sarà propria di Diodoro e dello Pseudo-Apollodoro. Diodoro, in IV 10.6, infatti, aveva posto il momento della morte di Ergino sotto Creonte, retrodatando gli eventi di una generazione. L'aspetto più interessante consiste però nel fatto che Ferecide racconta che i figli di Edipo furono uccisi da Ergino. In questa prima versione non solo i Mini di Orcomeno ed Ergino, loro re, non sono sconfitti da Eracle, come riportato dalle altre versioni, ma, al contrario, questi appaiono come i più forti, tanto da uccidere i figli di Edipo¹⁵¹.

Molto diverso è l'episodio relativo alla lotta tra Orcomeni e Tebani cui allude Euripide ancora nel V secolo a.C. (*Heracl.* vv. 48-50; 220-221):

βωμὸν καθίζω τόνδε σωτήρος Διός, / ὃν καλλινίκου δορὸς ἄγαλμ' ἰδρύσατο / Μινύας κρατήσας
οὐμὸς ἐγγενὲς τόκος.
A quest'altare di Zeus Salvatore, che il mio nobile figlio eresse dopo aver sconfitto i Mini;

ὃς εἷς Μινύαισι πᾶσι διὰ μάχης μολῶν / Θήβαις ἔθηκεν ὄμμ' ἐλεύθερον βλέπειν.
Lui che da solo, sceso in battaglia contro tutti i Mini, consentì a Tebe di risollevare lo sguardo
libero (trad. it. Maria Serena Mirto).

¹⁵⁰ Schachter 2014, p. 76-77.

¹⁵¹ Morison 2023.

La testimonianza del poeta fa riferimento ad un'altra fase dello scontro, che dalle fonti tarde sappiamo essere successiva, in cui Eracle riuscì a prevalere sui Minii e liberò la città di Tebe dall'obbligo di pagare un tributo.

Allo stesso periodo si data un componimento di Pindaro, l'*Olimpica* IV, in cui il poeta invoca Ergino:

vv. 19-25: διάπειρά τοι βροτῶν ἔλεγχος· / ἄπερ Κλυμένοιο παῖδα / Λαμνιάδων γυναικῶν/ ἔλυσεν ἐξ ἀτιμίας.

La prova è la misura dei mortali che liberò dall'oltraggio delle donne di Lemno il figlio di Climeno (trad. Bruno Gentili).

Tuttavia, tale fonte si riferisce a un altro episodio mitico e non aggiunge dettagli alla storia. L'episodio rievocato da Pindaro era, infatti, ambientato a Lemno, allorché le donne di Lemno derisero Ergino e quest'ultimo mostrò il suo valore superando nella corsa in armi i velocissimi figli di Borea ai giochi funebri in onore di Toante, re di Lemno. Esso è però interessante, perché dipinge Ergino come un eroe valoroso, contrariamente all'immagine che di lui ne diedero le fonti filo-tebane, come si vedrà a breve¹⁵².

Più significativa è la testimonianza di un fortunato scolio ad Apollonio Rodio, grazie al quale ci sono giunte tre testimonianze, tutte incentrate sull'episodio dell'uccisione di Climeno, padre di Ergino, che appartengono rispettivamente a Euforione, Ellanico ed Epimenide.

Schol. ad Ap. Rhod. (Epimenide *FGrHist* 457 F 12b): Κλύμ(εν)ον ἀναιρεθῆ(ναι) φ(ησιν) - Εὐφορίων μ(έν) ὑπὸ Περιήρου, Ἑλλάνι(κος) δ[ὲ]..[.].[ὕπ]ό τινος Καδ[μείων] κ[(ατ') Ο]ρχηστὸν - μαχόμε(ν)ον. Ἐπιμενί[δ]ης δ' ἐν ξ' Γε[νεαλογ]ιῶν ὑπὸ Γλαύκου - ἐρίσαντα τῷ ζεύγει τ' [δύο δὲ πόλ]εμοι ἐγένε(ν)το, ὁ μ(έν) -Κλυμένου ἀναιρεθέν(ς) [ὁ δὲ τοὺς ἐπὶ] δασμὸ(ν) π[(αρ)]όντ(ας) - Ἡρακλέο(ς) ἀκρωτηριά[σαντος].

Euforione dice che Climeno fu ucciso da Periere, ma Ellanico afferma che fu ucciso da uno dei Cadmei mentre combattevano a Onchesto, Epimenide nel LX libro delle *Genealogie* dice che Climeno fu ucciso da Glauco mentre gareggiavano con i carri. Ci furono due guerre, una causata dall'uccisione di Climeno e l'altra da Eracle, il quale aveva mutilato chi era giunto (a Tebe) a raccogliere il tributo (trad. mia).

La struttura del frammento è alquanto singolare perché gli autori citati sono elencati non in un ordine cronologico che va dal più antico al più recente, ma secondo il criterio contrario. Euforione di Calcide, infatti, è comunemente datato al III secolo a.C.; Ellanico al V secolo a.C. ed Epimenide al VII-VI secolo a.C. Quest'ultimo è una fonte di primaria importanza per il fatto che rappresenta il *terminus*

¹⁵² Gentili – Catenacci – Giannini – Lomiento 2013, p. 433.

postquem è opportuno datare la nascita di tali tradizioni. Il frammento fa parte della *Teogonia*, una delle opere dell'autore, che, secondo la datazione data da L. Pulci Breglia, risale al VI secolo a.C.¹⁵³. Ed Epimenide menziona tale episodio perché interessato alla storia di Orcomeno. Nel frammento 12a dello stesso autore si fa, infatti, riferimento ai figli di Frisso, figlio di Atamante, uno dei più importanti personaggi della saga dei Minii, nonché a sua volta figlio di Eolo secondo Apollodoro (1.9.1), e l'obiettivo di rivendicare tali legami di parentela è chiaramente quello di legittimare la discendenza di Ergino da Atamante e di avvalorare i diritti di governare di Orcomeno già in tempi molto antichi¹⁵⁴.

È vero, dunque, che nel VI secolo a.C. iniziò a diffondersi il racconto mitico sull'antica lotta tra Tebe e Orcomeno, ma tale racconto non prevedeva la sola vittoria dei Tebani su Orcomeno. Le fonti pervenuteci sono attribuibili a due filoni, uno volto ad esaltare il valore di Orcomeno, mediante la celebrazione dei suoi re, e uno ad avvalorare il potere tebano, di cui Eracle era la manifestazione. Nei fatti, Orcomeno poteva ancora rispondere alle mire espansionistiche tebane con una memoria competitiva che valorizzasse i personaggi più noti della saga di Orcomeno, i discendenti di Atamante e di Minia¹⁵⁵.

Ellanico dimostra, inoltre, che sin dall'età classica tale lotta avveniva a Onchesto. La menzione di questo luogo da parte di una testimonianza di V secolo a.C. è alquanto significativa, perché non solo ribadisce che le comunità beotiche si riunivano in tale luogo ma, soprattutto, dà prova della presenza di Orcomeno nelle dinamiche di tale spazio religioso.

Qualcuno ha retrodatato il racconto mitico della lotta tra Tebe e Orcomeno nel santuario di Poseidone a Onchesto al periodo miceneo, ma non abbiamo delle prove certe circa una competizione tra Orcomeno e Tebe nel santuario già in tempi così antichi. Contrariamente a quanto sostenuto da Hiller, vi erano sicuramente dei contatti tra le due società palaziali, non fosse altro che per la gestione del Copaide, ma non conosciamo altro circa i rapporti tra i Mini e Tebe in epoche così remote¹⁵⁶. Le testimonianze esaminate proiettano, invece, nel passato la realtà storica vissuta dalle comunità della Beozia nel VI-V secolo a.C. e sono interessanti perché riflettono le credenze di questi Beoti nello specifico.

Quello che è interessante è che nel corso dei secoli, in concomitanza alla crescita del potere di Tebe in Beozia di tali tradizioni mitiche si tramandò solo una versione, che, seppur con leggere

¹⁵³ Breglia Doria 2001, p. 279. Come ha sottolineato Bernebé 2001, p. 195, Epimenide è un autore problematico perché gli studiosi che di solito sono da lui attratti si dedicano per lo più alla sua figura di santone e miracolista. I suoi frammenti, infatti, sono stati raramente analizzati. Oltre ad essere autore di una *Teogonia*, a Epimenide sono attribuite anche le *Genealogie* e gli *Oracoli*. Per uno studio completo su questo autore, s.v. Federico – Visconti 2001.

¹⁵⁴ Secondo Pseud. Apollod. I 9.1 e Paus. IX 34.8, Climeno, figlio di Presbone, uno dei figli di Frisso, dunque, discendente di Atamante divenne re di Orcomeno.

¹⁵⁵ Sulla storicità di una contesa della regione tra Tebe e Orcomeno si rimanda ancora a Schachter 2014 e a Giroux 2020. Sulla nozione di «competing memories» si veda Proietti 2020, p. 13, in particolare n.6.

¹⁵⁶ Schachter 2014, p. 69. Si vedano anche Hiller 1989 e Palaima 2011.

variazioni, fu accolta da Diodoro Siculo, dal mitografo Apollodoro e da Pausania nelle loro narrazioni¹⁵⁷.

Tali tradizioni dividono generalmente il racconto in tre episodi, eccezion fatta per Diodoro che non è interessato all'uccisione di Climeno. Il primo riguarda quanto accadde durante le feste in onore di Poseidone a Onchesto, quando i Tebani uccisero il regnante dei Minii, Climeno, figlio di Presbone¹⁵⁸. Il secondo è incentrato sull'arrivo di Ergino, figlio di Climeno, a Tebe per vendicare suo padre: in tale occasione uccise e vinse i Tebani, imponendo loro un tributo¹⁵⁹. Il terzo episodio, quello conclusivo, è, invece, destinato al trionfo di Eracle, che, in occasione dell'arrivo di Ergino e dei suoi uomini a Tebe per la riscossione dei tributi, tese loro un agguato, uccise gli Orcomeni e, secondo Diodoro e Apollodoro, anche Ergino.

Trad. 1 = Diod. Sic. IV 10.3-5

ὑποτεταγμένων γὰρ τῶν Θηβαίων Ἐργίνῳ τῷ βασιλεῖ τῶν Μινυῶν, καὶ κατ'ἐνιαυτὸν ὀρισμένους φόρους τελοῦντων, οὐ καταπλαγείς τὴν τῶν δεδουλωμένων ὑπεροχὴν ἐτόλμησε πρᾶξιν ἐπιτελέσαι περιβόητον· τοὺς γὰρ παραγενομένους τῶν Μινυῶν ἐπὶ τὴν ἀπαίτησιν τῶν δασμῶν καὶ μεθ' ὕβρεως εἰσπραττομένους ἀκρωτηριάσας ἐξέβαλεν ἐκ τῆς πόλεως. Ἐργίνου δ' ἐξαιτοῦντος τὸν αἴτιον, Κρέων βασιλεύων τῶν Θηβαίων, καταπλαγείς τὸ βάρος τῆς ἐξουσίας, ἕτοιμος ἦν ἐκδιδόναι τὸν αἴτιον τῶν ἐγκλημάτων. ὁ δ' Ἡρακλῆς πείσας τοὺς ἡλικιώτας ἐλευθεροῦν τὴν πατρίδα, κατέσπασεν ἐκ τῶν ναῶν τὰς προσηλωμένας πανοπλίας, αἷς οἱ πρόγονοι σκῦλα τοῖς θεοῖς ἦσαν ἀνατεθεικότες· οὐ γὰρ ἦν εὐρεῖν κατὰ τὴν πόλιν ἰδιωτικὸν ὄπλον διὰ τὸ τοὺς Μινύας παρωπλικέναι τὴν πόλιν, ἵνα μηδεμίαν λαμβάνωσιν οἱ κατὰ τὰς Θήβας ἀποστάσεως ἔννοιαν. ὁ δ' Ἡρακλῆς πυθόμενος Ἐργῖνον τὸν βασιλέα τῶν Μινυῶν προσάγειν τῇ πόλει μετὰ στρατιωτῶν, ἀπαντήσας αὐτῷ κατὰ τινὰ στενοχωρίαν, καὶ τὸ μέγεθος τῆς τῶν πολεμίων δυνάμεως ἄχρηστον ποιήσας, αὐτόν τε τὸν Ἐργῖνον ἀνεῖλε καὶ τοὺς μετ' αὐτοῦ σχεδὸν ἅπαντας

ἀπέκτεινεν. ἄφνω δὲ προσπεσὼν τῇ πόλει τῶν Ὀρχομενίων καὶ παρεισπεσὼν ἐντὸς τῶν πυλῶν τὰ τε βασιλεία τῶν Μινυῶν ἐνέπρησε καὶ τὴν πόλιν.

Benché infatti i Tebani fossero stati assoggettati ad Ergino, re dei Mini, ed ogni anno pagassero determinati tributi, egli non era terrorizzato dalla superiorità dei dominatori ed ebbe l'ardire di compiere una famosa impresa: infatti, quando giunsero i messi dei Mini a richiedere i tributi e si comportarono con prepotenza nel riscuotere, dopo averli mutilati, li cacciò dalla città. Ergino chiese la consegna del responsabile e Creonte, che regnava su Tebe, pieno di terrore per il grande potere di quello, era pronto a dare il responsabile. Ma Eracle, cui venivano mosse le accuse, convinti i suoi

¹⁵⁷ Sulle modalità con le quali i Beoti acquisirono il potere sui distretti di Platea e Tespie rinvio al §5.2.

¹⁵⁸ Tra le fonti che si soffermano sull'uccisione di Climeno si distingue lo Pseudo-Apollodoro, per il quale il regnante non morì durante lo scontro ma fu portato semivivo a Orcomeno, dove in punto di morte ebbe persino la possibilità di chiedere al figlio di fargli vendetta (Apollod. *Bibl.* II 4.11).

¹⁵⁹ Pausania, invece, è l'unica fonte a riportare che Ergino non era il solo figlio di Climeno, ma semplicemente quello maggiore, e che gli altri figli lo accompagnarono nel tentativo di vendicare il padre. Paus. IX 37.5: Κλυμένου δὲ γίνονται παῖδες, πρεσβύτατος μὲν Ἐργῖνος, ἐπὶ δὲ αὐτῷ Στράτιος καὶ Ἀρρων καὶ Πύλεος, νεώτατος δὲ Ἀζεὺς... «Climeno ebbe dei figli: il più anziano fu Ergino, dopo il quale nacquerò Strazio, Arrone, Pileo e Azeo, che fu il più giovane».

coetanei a liberare la patria, tirò via dai templi le armature che vi erano affisse con i chiodi e che gli antenati avevano dedicato come spoglie agli dèi. Infatti, non era possibile trovare in città armi di privati cittadini perché i Mini avevano disarmato tutti, perché gli abitanti di Tebe non concepissero alcun pensiero di rivolta. Ma Eracle, avendo appreso che Ergino, re dei Minii, avanzava con dei soldati contro la città, gli si fece incontro in una certa località angusta e, resa così inutile la grande entità dell'armata nemica, ammazzò Ergino stesso e uccise tutti quanti quelli erano con lui. Piombato all'improvviso sulla città degli Orcomeni, fece irruzione dentro le porte, bruciò la reggia dei Mini e rase al suolo la città (trad. Giuseppe Cordiano-Marta Zorat).

Trad. 2 = Apollod. *Bibl.* II 4.11

ἀνακάμπτοντι δὲ αὐτῷ ἀπὸ τῆς θήρας συνήντησαν κήρυκες παρὰ Ἐργίνου πεμφθέντες, ἵνα παρὰ Θηβαίων τὸν δασμὸν λάβωσιν. ἐτέλουν δὲ Θηβαῖοι τὸν δασμὸν Ἐργίνῳ δι' αἰτίαν τήνδε. Κλύμενον τὸν Μινυῶν βασιλέα λίθῳ βαλὼν Μενουκέως ἡνίοχος, ὄνομα Περήρης, ἐν Ὀγχηστῷ Ποσειδῶνος τεμένει τιτρώσκει: ὁ δὲ κομισθεὶς εἰς Ὀρχομενὸν ἡμιθνής ἐπισκῆπτει τελευτῶν Ἐργίνῳ τῷ παιδὶ ἐκδικῆσαι τὸν θάνατον αὐτοῦ. στρατευσάμενος δὲ Ἐργίνος ἐπὶ Θήβας, κτείνας οὐκ ὀλίγους ἐσπείσατο μεθ' ὄρκων, ὅπως πέμπωσιν αὐτῷ Θηβαῖοι δασμὸν ἐπὶ εἴκοσιν ἔτη, κατὰ ἔτος ἑκατὸν βόας. ἐπὶ τοῦτον τὸν δασμὸν εἰς Θήβας τοὺς κήρυκας ἀπιόντας συντυχὼν Ἡρακλῆς ἐλωβήσατο: ἀποτεμὼν γὰρ αὐτῶν τὰ ὦτα καὶ τὰς ῥίνας, καὶ διὰ σχοινίων τὰς χεῖρας δήσας ἐκ τῶν τραχήλων, ἔφη τοῦτον Ἐργίνῳ καὶ Μινύαις δασμὸν κομίζειν. ἐφ' οἷς ἀγανακτῶν ἐστράτευσεν ἐπὶ Θήβας. Ἡρακλῆς δὲ λαβὼν ὅπλα παρ' Ἀθηνᾶς καὶ πολεμαρχῶν Ἐργῖνον μὲν ἔκτεινε, τοὺς δὲ Μινύας ἐτρέψατο καὶ τὸν δασμὸν διπλοῦν ἠνάγκασε Θηβαίοις φέρειν. συνέβη δὲ κατὰ τὴν μάχην Ἀμφιτρύωνα γενναίως μαχόμενον τελευτῆσαι. λαμβάνει δὲ Ἡρακλῆς παρὰ Κρέοντος ἀριστεῖον τὴν πρεσβυτάτην θυγατέρα Μεγάραν, ἐξ ἧς αὐτῷ παῖδες ἐγένοντο τρεῖς, Θηρίμαχος Κρεοντιάδης Δηικόων. τὴν δὲ νεωτέραν θυγατέρα Κρέων Ἰφικλεῖ δίδωσιν, ἥδη παῖδα Ἰόλαον ἔχοντι ἐξ Αὐτομεδούσης τῆς Ἀλκάθου. ἔγχετο δὲ καὶ Ἀλκμήνην μετὰ τὸν Ἀμφιτρύωνος θάνατον Διὸς παῖς Ῥαδάμανθους, κατόκει δὲ ἐν Ὠκαλείαις τῆς Βοιωτίας πεφευγώς.

Mentre stava ritornando dalla caccia s'imbatté negli ambasciatori inviati da Ergino per riscuotere il tributo dai Tebani, i quali erano costretti a pagare tale tributo a Ergino per il seguente motivo: nel santuario di Poseidone a Onchesto un auriga di Meneceo, che aveva nome Periere, aveva colpito con una pietra Climeno, re dei Minii. Costui fu riportato semivivo a Orcomeno e in punto di morte affidò al figlio Ergino il compito di vendicarlo. Ergino mosse guerra ai Tebani e ne uccise molti; infine stipulò la pace a condizione che i Tebani pagassero un tributo ventennale consegnando ogni anno cento buoi. Appunto per riscuotere questo tributo gli araldi stavano dirigendosi verso Tebe, ma Eracle li intercettò e ne fece scempio: tagliò loro le orecchie, naso e mani, e dopo averglieli legati attorno al collo raccomandò loro di portare a Ergino e ai Mini quel tributo. Indignato per l'oltraggio Ergino mosse guerra contro Tebe; ma Eracle, che aveva ricevuto l'armatura da Atena, dopo aver preso il comando, uccise Ergino, e costrinse i Mini a pagare ai Tebani un tributo doppio (trad. Giulio Guidorizzi).

Trad. 3 = Paus. IX 37.1-4

Κλύμενον μὲν ἐν τῇ ἑορτῇ τοῦ Ὀγχηστίου Ποσειδῶνος Θηβαίων φονεύουσιν ἄνδρες ἐξ ἀφορμῆς μικρᾶς ἐς ἅπαν θυμοῦ προαχθέντες: Ἐργῖνος δὲ ὁ πρεσβύτατος τῶν Κλυμένου παίδων τὴν βασιλείαν παραλαμβάνει. 2 δύναμιν δὲ αὐτίκα αὐτός τε καὶ οἱ ἀδελφοὶ συλλέξαντες ἦλθον ἐπὶ τὰς Θήβας: καὶ μάχῃ μὲν ἐκράτησαν, τὸ δὲ ἀπὸ τούτου χωροῦσιν ἐς ὁμολογίαν Θηβαίους κατὰ ἔτος ἕκαστον τελεῖν δασμὸν τοῦ Κλυμένου φόνου. Ἡρακλέους δὲ ἐπιτραφέντος ἐν Θήβαις, οὕτω τοῦ δασμοῦ τε ἡλευθερώθησαν οἱ Θηβαῖοι καὶ οἱ Μινύαι μεγάλως τῷ πολέμῳ προσέπταισαν: Ἐργῖνος δὲ ἅτε κεκακωμένων ἐς τὸ ἔσχατον τῶν πολιτῶν πρὸς μὲν τὸν Ἡρακλέα ἐποιήσατο εἰρήνην, πλοῦτον δὲ τὸν πρότερον καὶ εὐδαιμονίαν ἐκείνην ἀνασώσασθαι ζητῶν ἡμέλησεν ἀπάντων ὁμοίως τῶν ἄλλων, ὥστε καὶ ἔλαθεν ἄγαμος καὶ ἄπαις ἀφικόμενος ἐς γῆρας. ὥς δὲ αὐτῷ χρήματα συνείλεκτο, ἐνταῦθα ἐπεθύμησέν οἱ γενέσθαι παῖδας.

Climeno fu ucciso nel corso della festa di Poseidone Onchestio da alcuni Tebani che furono indotti a una grande collera da un motivo di poco conto, ed Ergino, che era il più anziano dei figli di Climeno, ricevette il regno. Egli stesso e i suoi fratelli, raccolta immediatamente una forza militare, marciarono contro Tebe, vinsero in battaglia e successivamente pervennero a un accordo per il quale i Tebani dovevano pagare ogni anno in accordo un tributo per l'uccisione di Climeno; tuttavia, quando Eracle fu cresciuto a Tebe, i Tebani vennero liberati dal pagamento del tributo e i Mini subirono una grave disfatta nella guerra. Ergino, considerando che i cittadini erano alla rovina estrema, fece pace con Eracle, ma nel suo sforzo di recuperare la precedente situazione di ricchezza e di prosperità trascurò parimenti tutte le altre cose, al punto che, senza rendersene conto, giunse alla vecchiaia senza essersi sposato e privo di figli; ma quando ebbe messo insieme delle ricchezze, allora fu preso dal desiderio di avere dei figli.

Al di là delle divergenze che concernono il nome di chi uccise Climeno, le modalità con le quali Eracle tese un agguato agli Orcomeni, la morte o meno di Ergino, quello che accomuna tutte e tre le narrazioni concerne il fatto che il protagonista indiscusso sembra essere Eracle. L'attenzione riposta sui re orcomeni diviene a un certo punto funzionale a mettere in rilievo le imprese condotte da Eracle nel periodo efebico, nella città in cui l'eroe era cresciuto, Tebe.

Il legame dei Tebani con Eracle fa parte dell'identità di tale popolo. Sebbene altre città beotiche rivendicassero un legame con il figlio di Alcmena, nessuna di queste può competere con Tebe. Eracle figura come eroe tebano sin dai poemi omerici. Per ben due volte nell'*Iliade* si dice infatti che Alcmena diede alla luce Eracle a Tebe (XIV vv.323-324; XIX vv.98-99). Nel VII- VI secolo a.C., nella *Teogonia*, Esiodo denomina Eracle come *Thebagenes* (v.530) e nell'*Aspis* si sottolinea ripetutamente il legame di Eracle con Tebe (vv. 1-3; 11-13; 24; 270): il dio qui combatte per conto di Apollo per garantire che i pellegrini che si dirigono verso Delfi non vengano più minacciati da Cicno.

E anche Pindaro, sebbene alluda in un'occasione all'origine argiva di Eracle, ambienta la nascita dell'eroe a Tebe¹⁶⁰.

L'antichità del culto di Eracle a Tebe è confermata dall'archeologia, perché all'VIII secolo a.C. risale la costruzione di un santuario di Eracle a sud della Cadmea, oltre la porta di Elettra. Il ritrovamento di un *peribolos* e dei resti di due colonne *in situ*, unitamente alla scoperta di un altro *peribolos* al suo interno che aveva lo scopo di limitare una tomba a fossa, coperta con grandi lastre di calcare, consente di dire che lì ci fosse il culto di Eracle e della sua famiglia. Come ha notato Aravantinos, il luogo di culto era incentrato intorno ad una comune fossa per gli otto eroi, di solito chiamati Alkaidai, che Eracle aveva generato con Megara, la figlia di Creonte. Questi erano stati uccisi e mandati a morte dai nemici di suo padre; anche se, secondo A. Schachter e successivamente A. Kühr, Eracle avrebbe sostituito a Tebe l'antico eroe Iolao, che avrebbe dovuto essere il capo degli eroi sepolti nell'VIII secolo nella zona del santuario¹⁶¹.

Oltre al santuario situato appena fuori della Cadmea, vi erano una serie di luoghi di culto in cui figurava Eracle, della cui esistenza ci informa il IX libro della *Periegesi*, più strettamente connessi alla lotta tra Tebe e Orcomeno intorno al santuario. Il primo luogo che commemora le gesta dell'eroe in tale conflitto è il santuario di Artemide Eukleia, dove, racconta Pausania, furono sepolte Androclea e Alcide, le figlie di Antipeno. Una tradizione locale tramanda infatti che, poco prima della battaglia di Eracle contro gli Orcomeni, i Tebani ricevettero un oracolo secondo il quale avrebbero vinto solo qualora fosse stato sacrificato il cittadino più illustre di Tebe, per l'appunto Antipeno. Tuttavia, le figlie di quest'ultimo si sacrificarono al posto del padre e ricevettero da allora onori da parte della città. A questo punto il Periegeta (IX 17.1-2) narra che di fronte al santuario Eracle dedicò un leone ad Artemide Eukleia «per aver vinto nella battaglia gli Orcomenii e il loro re Ergino».

Lungo la strada che conduce alla porta Naiste di Tebe Pausania (IX 25.4) vede un santuario di Themis e un Eracle *Rhinokoloustes*, così chiamato «per il fatto che, a quanto dicono i Tebani, in segno di oltraggio tagliò i nasi degli araldi che erano giunti da Orcomeno per chiedere il tributo»¹⁶². Questo Eracle non doveva essere di molto lontano dal santuario di Onchesto, perché il Periegeta ci informa

¹⁶⁰ Vd. Kühr 2006, p. 173 anche per i riferimenti alle tradizioni sull'origine argiva di Eracle. La studiosa pone in risalto come, a prescindere dal luogo di nascita di tale divinità, a un certo punto il dio abbia ottenuto anche una fama panellenica. Sui culti di Eracle a Orcomeno, Tespie, Tisbe, Aliarto, Coronea e Ietto vd. Schachter 1986; Kühr 2006 e Giroux 2020. In un articolo del 1967 Schachter aveva sostenuto che nelle città beotiche appena menzionate furono i Tebani a impiantare un culto di Eracle dove in origine erano venerate altre divinità.

¹⁶¹ Aravantinos 2014, p. 155. Per l'associazione di Eracle a Iolao vd. Schachter 1986, pp. 14-30; Kühr 2006, pp. 190-198. Per Pindaro *Pyth.* 9.81-83, la tomba di Iolao, che condivideva con Anfitrione, non doveva essere lontana dal santuario di Eracle.

¹⁶² Il monumento faceva parte della cosiddetta “terza” *agora* tebana. Vd. Moggi-Osanna 2010, p. 351. Cfr. Knoepfler 2008.

del fatto che era situato a circa 25 stadi (4,5 km all'incirca) dal Kabeirion, che delimitava la parte nord-occidentale della pianura tenarica, lì dove quest'ultima confinava con il santuario.

Se la statua di Eracle *Rhinokoloustes*, che si trovava tra Tebe e il Kabeirion, era già situata vicino al santuario di Onchesto, ancora più vicino al luogo di culto di Poseidone a Onchesto doveva essere il santuario di Eracle *Hippodetes* (Paus. IX 26.1), il quale assunse questo attributo onomastico proprio perché «raccontano che gli Orcomenii giunsero in questo luogo con un esercito e che Eracle, di notte, catturò i loro cavalli aggiogati ai carri e li legò insieme»¹⁶³. Non si hanno ancora notizie certe sull'ubicazione del santuario. Gli studiosi hanno proposto di collocarlo a un chilometro a sud-est di Onchesto, dove è stato individuato un sito antico, di quattro ettari¹⁶⁴. Ad ogni modo, è abbastanza chiaro che l'erezione del santuario in prossimità di Onchesto aveva un importante significato ideologico: segnava cioè l'inclusione di Onchesto nella rete dei contesti culturali di Tebe, e dunque l'appropriazione spaziale da parte dei Tebani del luogo che aveva nel VI secolo a.C. rappresentato il terreno privilegiato per il processo di etnogenesi dei Beoti e il riconoscimento delle singole comunità in un unico gruppo identitario¹⁶⁵.

Posto, dunque, che Eracle era il dio che veicolava il potere di Tebe e riconosciuta la sua antichità nel territorio tebano, resta da capire quando i racconti sulla guerra tra Tebe e Orcomeno smisero di essere competitivi e del mito fu canonizzata esclusivamente la versione che vedeva Eracle trionfare sui Minii. Se è vero quanto detto da C. Bearzot che tale mito fu reso sempre attuale dai Tebani, in base alle situazioni di ostilità che maturarono nei confronti degli Orcomeni, bisogna pur valutare le diversità con il quale tale tradizione fu riproposta negli anni. Nel VI e all'inizio del V secolo a.C. gli Orcomeni potevano ancora rispondere alla versione del racconto che prevedeva la vittoria di Eracle sul loro popolo con altre tradizioni che mettersero in risalto la dinastia dei regnanti di Orcomeno. Il fatto che a partire dalla testimonianza euripidea dell'ultimo quarto del V secolo a.C. non furono più prodotte delle versioni che riscattassero i Minii a Onchesto fa pensare che la realtà storica di riferimento fosse cambiata.

I Beoti, si è già accennato, nel 447/446 a.C. si unirono ufficialmente in uno stato 'federale' dotato di una sua costituzione che si riuniva periodicamente sulla Cadmea. Tuttavia, nell'arco di meno di un ventennio i Tebani acquisirono il controllo anche su altri grandi distretti della regione. Dopo l'assalto a Platea del 431 a.C., che ebbe termine con la distruzione della città pochi anni dopo, i Tebani

¹⁶³ Vd. Schachter 1986, p. 13. Anche questo attributo onomastico, «che lega i cavalli», è inconsueto, dal momento che le uniche altre occorrenze sono Soph. *Ai.* 241, in cui è accompagnato da ῥυτήρ, ed Hsch. s.v. ἵπποδέτης.

¹⁶⁴ Farinetti 2011, p. 197 lo colloca nella località di Makorampos.

¹⁶⁵ È interessante che Esichio commentando l'attributo onomastico Ἴπποδέτης (823) dica: Ἡρακλῆς ὁ ἐν Ὀρχηστῶ τιμώμενος· οἱ δὲ ἐν Θήβαις (52) Ὀρχηστός· πόλις Βοιωτίας B 506.

assunsero anche la gestione della Parasopiade¹⁶⁶. E nel 424 a.C. punirono i Tespiesi per il fatto che la fazione filo-democratica della città si era schierata a favore degli Ateniesi¹⁶⁷. Il territorio da loro controllato crebbe, dunque, rapidamente, sì da incrementare sempre di più l'odio delle altre comunità beotiche. Orcomeno poi, evidentemente ancora temuta dai Tebani, fu privata di Cheronea, che era prima a lei tributaria e Tebe divenne gradualmente incontrastabile, almeno fino alla fine della guerra del Peloponneso. È, dunque, possibile che tutte le tradizioni sull'Eracle tebano che aveva liberato la popolazione dai Mini a Onchesto siano nate già in questo periodo per riflettere un periodo storico in cui davvero i Tebani avevano il controllo sulla regione¹⁶⁸.

Inglobare il culto di Poseidone nella geografia fisica e immaginata, così com'è nel mito, di Tebe significava indirizzare verso il territorio tebano tutte le popolazioni che in tale culto si riconoscevano e invogliarle a sostenere la loro politica. Il santuario di Onchesto fu, dunque, scelto strategicamente come il luogo in cui i Tebani sconfissero definitivamente gli Orcomeni. Questo prova che, anche quando le città beotiche erano in conflitto tra di loro, la funzione aggregante del santuario continuò ad essere utilizzata per esercitare un potere sugli altri membri di una confederazione i cui membri stavano sperimentando modalità sempre più raffinate di vivere insieme.

2.4.3. Poseidone a Onchesto, Pindaro e le famiglie tebane

Il territorio di una città greca era abitato, come ha notato C. Williamson, anche da divinità che si trovavano in regioni più ampie, lontane dallo spazio urbano. L'inclusione di queste nel tessuto della vita civica rafforzava la rete sociale della città e assicurava il controllo della città sulla *chora* e sul paesaggio circostante. La chiave, chiaramente, di tale rapporto con il mondo epicorico erano i santuari. Le tradizioni sull'antica lotta tra Tebe e Orcomeno per l'amministrazione di Onchesto hanno dimostrato il modo in cui i Tebani ambirono in età arcaica e classica ad appropriarsi non solo del territorio circostante ma anche di un'area che era accessibile anche al resto dei Beoti. Tali tradizioni non furono l'unico mezzo con il quale Tebe si presentò come padrona del santuario, poiché Pindaro

¹⁶⁶ Durante l'attacco alla città da parte dei Tebani nel 431 a.C. Platea non era però un membro del *koinon*, poiché i suoi abitanti poterono rivolgersi agli Spartani e rievocare le concessioni che Pausania fece loro a seguito delle guerre persiane. Inoltre, il fatto che in tale occasione si ribadisse che Platea fosse alleata degli Ateniesi da novantatré anni sembrava escluderla dalla confederazione, i cui membri non avrebbero mai accettato che mantenesse in maniera indipendente una relazione con uno stato estero. Platea, dunque, fu integrata nella confederazione nel 427 a.C., anno della sua distruzione, e prima di questa data i distretti federali dovevano essere nove e non undici. Sordi 2002, pp.312-317. Tale idea è sostenuta anche da Salmon 1956; Bruce 1968; Prandi 1988, pp.84-88; Beck 1997, p.93; Mafodda 2000, pp. 90-91; Brambilla 2005, p. 8; Lupi 2011, p. 342; Beck-Ganter 2015, p. 145.

¹⁶⁷ Durante la battaglia di Delio del 424 a.C. iniziò il declino di Tespie, e dei territori da essa dipendenti, poiché in questa occasione la maggior parte dei giovani aristocratici tespiesi furono sacrificati e la città cadde in disgrazia per penuria di uomini. Poco dopo, nel 423 a.C., i Tebani ne approfittarono per abbattere le mura di Tespie con il pretesto che a capo della città ci fosse uno governo filoateniese. Il gesto fu l'ennesima prova della volontà di Tebe di ergersi a capo della confederazione. Vd. Thuc. IV 133.

¹⁶⁸ Per Cheronea tributaria di Orcomeno vd. Thuc. IV 76.3.

connette in più di un'occasione le famiglie degli aristocratici tebani che erano al potere nel V secolo a.C. al culto di Poseidone a Onchesto¹⁶⁹.

Le citazioni di Poseidone a Onchesto nei componimenti di Pindaro sono in totale tre, due delle quali si trovano nelle *Istmiche* e una in un frammento di un partenio. La prima *Istmica* ha come principale argomento la vittoria nella gara con i carri di Erodoto di Tebe, compatriota di Pindaro. Del protagonista si sa che era figlio di Asopodoro, un uomo ricco e appartenente a una delle famiglie più in vista di Tebe. Quest'ultimo partecipò tra la cavalleria tebana alla battaglia di Platea (479 a.C.), schierandosi dalla parte persiana e sconfiggendo i Megaresi, motivo per cui la sua attività politica e militare gli causò l'esilio forzato nella città di Orcomeno¹⁷⁰. Sulla base di una serie di *termini post quos* che tengono conto del rientro di Asopodoro da Orcomeno a Tebe, della morte di Simonide, cui avrebbero commissionato il componimento se fosse stato vivo, e dell'alleanza tra Spartani e Tebani a Tanagra, il componimento viene datato ad una fase successiva al 458 a.C.¹⁷¹.

Nella *strofe* del componimento Pindaro si scusa con i Cei, per cui stava componendo un'ode in onore di Apollo, per la celebrazione della città di Tebe, che il poeta giustifica come una forma di dovere nei confronti della patria: «la sollecitudine di Pindaro nel comporre l'ode è sollecitudine filiale verso la madre-patria». Se ne deduce che la presenza di Tebe in tale componimento è pervasiva¹⁷². Nell'ode sono citati, infatti, due eroi tebani, Eracle e Iolao, e particolare rilievo ha Castore, eroe spartano distintosi in qualità di auriga, perché la sua presenza è funzionale alla promozione di Erodoto non solo come auriga ma anche come atleta valente. Se Iolao, dunque, è stato scelto perché tebano e in quanto auriga, Castore è nel componimento per la sua fama di atleta e non per le sue origini spartane. È confermato, dunque, che il disegno si manifesti come interamente tebano¹⁷³.

Considerata la progettualità nella scelta delle divinità da invocare nell'ode, per lo più tebane o volte a risaltare le virtù dell'atleta, anche lui tebano, oggetto dell'encomio di Pindaro, è chiaro che l'invocazione di Poseidone a Onchesto debba inserirsi nell'esaltazione della città natale di Erodoto e di Pindaro stesso.

Il riferimento a Onchesto si ha nei primissimi versi del componimento, nel momento in cui il poeta dichiara di voler cantare la sorte di Asopodoro e introduce la lode alla divinità, Poseidone, venerato tanto presso l'Istmo quanto sulle rive di Onchesto. L'obiettivo del poeta è chiaramente quello di passare dal piano generale al particolare, dal panellenico al locale, per far sì che il primo conferisca valore al secondo.

¹⁶⁹ Williamson 2012.

¹⁷⁰ Privitera 1982, p. 9.

¹⁷¹ Privitera *op. cit.*

¹⁷² Per uno studio approfondito sui miti tebani nei componimenti di Pindaro si rimanda a Olivieri 2011.

¹⁷³ Privitera 1982, pp. 10-15.

ἐγὼ δὲ Ποσειδάωνι Ἴσθμῳ τε ζαθέα
 Ὀγχηστίαςιν τ' αἰόνεσσιν περιστέλλων αἰοιδάν
 γαρύσομαι τοῦδ' ἀνδρὸς ἐν τιμαῖσιν ἀγακ' ἰλέα τὰν
 Ἀσωποδώρου πατ' ρὸς αἶσαν¹⁷⁴.

Un'ode per Poseidone apprestando e per l'Istmo
 divinissimo e le rive di Onchesto,
 canterò nelle lodi di quest'uomo la sorte
 gloriosa di Asopodoro, suo padre¹⁷⁵.

Poco dopo Pindaro elenca i contesti agonali beotici nei quali Asopodoro si era distinto nella gara con i carri e invoca nuovamente Poseidone, non più come dio dell'Istmo, ma come dio «vicino»:

ἄμμι δ' ἔοικε Κρόνου σεισίχθον' υἱόν
 γείτον' ἀμειβομένοις εὐεργέταν
 ἀρμάτων ἵπποδρόμιον κελαδησαι
 καὶ σέθεν, Ἀμφιτρύων,
 παῖδας προσειπεῖν τὸν Μινύα τε μυχόν
 καὶ τὸ Δάματρος κλυτὸν ἄλσος Ἐλευ-
 σῖνα καὶ Εὐβοίαν ἐν γναμptoῖς δρόμοις.¹⁷⁶
 A noi, ricambiando, convien celebrare il vicino
 Scuotiterra figlio di Crono,
 benevolo patrono delle corse coi carri,
 e invocare tuoi figli
 o Anfitrione, e la valle dei Minia,
 e il celebre bosco di Demetra, Eleusi,
 e l'Eubea, per le sue piste ricurve.

Sebbene non sia esplicita in questo caso l'invocazione di Poseidone a Onchesto, considerato che Tebe non aveva un culto poleico di Poseidone, è chiaro che sia lui il dio “vicino” e che i Tebani lo considerassero già a metà del V secolo a.C. come un simbolo della regione, tanto da elevarlo allo stesso livello di un culto panellenico come quello dell'Istmo, ma allo stesso tempo come una divinità di riferimento per il loro *pantheon* e per il loro territorio.

La IV *Istmica* è il secondo luogo letterario nel quale Pindaro rievoca il santuario di Onchesto. Protagonista è questa volta la famiglia dei Cleonimidi, i quali non erano particolarmente fortunati né

¹⁷⁴ I 32-34.

¹⁷⁵ Le traduzioni delle Istmiche sono di G. Aurelio Privitera 1982.

¹⁷⁶ I 52-57.

in guerra, né nei contesti agonali. Conseguite solo poche vittorie, raggiunsero la riabilitazione grazie alla figura di Melisso, esponente giovane e valoroso, in grado di distinguersi, tra le molteplici feste che lo videro partecipe, anche nelle *Istmiche*¹⁷⁷. È degno di nota, anche in questo caso, che prima ancora di esaltare l'ultimo esponente dei Cleonimidi, il poeta inviti ad omaggiare Poseidone, nelle sue sedi a Onchesto e all'Istmo, divinità grazie alla quale è possibile risvegliare la fama delle loro antiche vittorie¹⁷⁸.

Ὅγχηστὸν οἰκέων:
 ὁ κινητὴρ δὲ γὰρ Ὅγχηστὸν οἰκέων
 καὶ γέφυραν ποντιάδα π'ρὸ Κορίνθου τειχέων,
 τόνδε πορὼν γενεᾷ θαυμαστὸν ὕμνον
 ἐκ λεχέων ἀνάγει φάμαν παλαιάν
 εὐκλέων ἔργων¹⁷⁹
 L'agitatore della Terra,
 che abita Onchesto
 e il marittimo Istmo davanti le mura corinzie,
 largendo alla stirpe quest'inno mirabile
 rialza dal letto la fama antica
 delle gesta gloriose

Come nell'*Istmica* I, Pindaro associa a Melisso solo divinità tebane e le poche deviazioni sono funzionali al messaggio che si vuole veicolare e a risaltare determinate virtù del protagonista. Così in questo contesto vengono evocati Eracle e Aiace, sì da creare un diretto parallelismo con la figura di Melisso: «il valore di Aiace e il coraggio dei leoni, uniti all'abilità del più piccolo e all'astuzia della volpe, trovano alta ed eroica espressione nella lotta del coraggioso ma basso Eracle contro il gigantesco Anteo»¹⁸⁰. E si è già visto che Eracle era il simbolo della città di Tebe¹⁸¹.

L'inserimento di Poseidone a Onchesto ancora una volta in un contesto in cui sono citati per lo più culti tebani consente di dire il dio fu scelto per celebrare le famiglie aristocratiche della città perché era effettivamente percepito come una divinità tebana. Ma c'è di più, perché la famiglia dei Cleonimidi deve aver contribuito attivamente alla promozione di un contatto con le altre popolazioni beotiche:

τοὶ μὲν ὧν Θήβαισι τιμάντες ἀρχᾷθεν λέγονται

¹⁷⁷ Boeke 2007, p. 123.

¹⁷⁸ vv.14-24.

¹⁷⁹ *Istm.* IV 19-21.

¹⁸⁰ Privitera 2009, p. 56.

¹⁸¹ Cfr. Olivieri 2011, pp. 89-118.

πρόξενοί τ' ἀμφικτιόνων κελαδεννᾶς τ' ὀρφανοί
 ὕβριος¹⁸²
 Onorati a Tebe da sempre, sono detti
proxenoi delle genti vicine, e privi di rumorosa
 superbia

La notorietà di tale famiglia deriva dal fatto che i suoi membri sono considerati *πρόξενοι* e l'analisi di tale termine nei componimenti di Pindaro da parte di E. Mackil ha dimostrato che erano definiti tali coloro che promuovevano la condivisione di culti comuni con le comunità vicine. Se, dunque, è vero, che nel V secolo, il santuario non era di dominio esclusivamente tebano, perché essi lo condividevano con gli altri membri della confederazione, è altrettanto vero che i Tebani volevano ricordare come tale collaborazione religiosa fosse nata per loro volere e che il suo controllo e corretto funzionamento dipendeva esclusivamente da Tebe. Nonostante Onchesto fosse considerato un santuario regionale e 'federale', nella misura in cui era potenzialmente condiviso dagli altri membri della confederazione, le famiglie tebane aristocratiche, le stesse che prendevano parte al consiglio 'federale' a metà del V secolo a.C., nel medesimo periodo cui questi componimenti sono datati, e che gareggiavano tanto nelle gare della *periodos* quanto in quelle regionali, erano comunque considerate le comunità privilegiate del culto di Poseidone a Onchesto¹⁸³.

La conferma di quanto detto si ha nell'ultima citazione del santuario di Onchesto ad opera di Pindaro nel frammento del *Parthenos* Fr. 94b¹⁸⁴ da lui composto in occasione delle *daphnephoria* che si svolgevano nei pressi del santuario di Apollo Ismenio, quella che Olivieri definisce come «fra le più importanti e solenni festività religiose della città di Tebe»¹⁸⁵.

Pur trattandosi di un partenio, stranamente, in tale componimento, la narrazione mitica è quasi del tutto assente, in quanto oscurata, da un lato, dalla descrizione dei preparativi del coro femminile e dagli aspetti organizzativi della processione, dall'altro, invece, dall'encomio delle virtù sportive della famiglia tebana che ha commissionato il componimento e che è protagonista della festa e del rito cui è dedicato questo *Parthenos*¹⁸⁶.

Un ruolo di primo piano ha, infatti, la fama della famiglia di Agesicle, di cui si menzionano il padre Pagonda e il nonno Eolada. Di tale famiglia si esaltano soprattutto le virtù legate alla *proxenia* e alle loro abilità a cavallo (vv.41-49). Al v.41, nello specifico, la natura religiosa del canto viene

¹⁸² *Istm.* IV 25-27.

¹⁸³ Mackil 2013, p. 166.

¹⁸⁴ È definito da Kurke «the only preserved remnant of archaic or classical maiden song of any length outside of the *Partheneia*» 2007, p. 65.

¹⁸⁵ Olivieri 2011, p. 172. Cfr. Beck 2009, pp. 70-74; Schachter 2016c, pp. 255-278. Per informazioni sul rito dei *Daphnephoria*, sulle modalità di esecuzione e sullo svolgimento della festa vd. Procl. *Chrest. ap. Phot. Bibl.* 321b 23-32; Paus. IX 10.4. Sulla differenza tra le due fonti Cfr. Kurke 2007, p. 72.

¹⁸⁶ Olivieri 2011, p. 176.

totalmente lasciata da parte per celebrare la lode *para-epinicia* dei meriti di tale famiglia nelle competizioni a Onchesto, nel santuario di Atena Itonia a Coronea e nelle feste panelleniche a Olimpia (vv.44-49)¹⁸⁷:

ἀμφὶ προξενίαισι· τί μαθεν γὰρ τὰ πάλαι τὰ νῦν
τ' ἀμφικτιόνεσσιν
ἵππων τ' ὠκυπόδων προ[λυ-
γ'νώτοις ἐπὶ νίκαις, (45)
Δ' (Ε')αῖς ἐν ἁϊόνεσσιν Ὀρχη[στοῦ κλυ]τᾶς,
ταῖς δὲ ναὸν Ἰτωνίας α[.....]α
χαίταν στεφάνοις ἐκό-
σμηθεν ἔν τε Πίσᾳ περιπ[¹⁸⁸
per l'ospitalità: furono
onorati, infatti, in passato come ora
dai vicini,
e per le celebri vittorie
dei cavalli dai piedi veloci,
per le quali sulle rive dell'inclito Onchesto,
e per quelle nel tempio di Itonia ...
ornarono la chioma
di corone, e a Pisa[...] (trad. O. Olivieri).

Pagonda, figlio di Eolada e padre del dafneforo Agesicle, è, secondo recenti studi, il nobile beotarco a capo dei Tebani durante la battaglia di Delio nel 424 a.C.¹⁸⁹. La descrizione che Tucidide fa di questo personaggio è alquanto accurata, in quanto emergono tanto le informazioni personali, quanto quelle legate alla sua attività politica¹⁹⁰: era figlio di Eolada; rivestì la carica di beotarca in rappresentanza della città di Tebe; era l'unico tra i beotarchi desideroso di combattere la battaglia contro gli Ateniesi; è esaltata dallo storico la sua dote nel persuadere i beotarchi delle altre città che facevano parte del *koinon*.

La battaglia di Delio rappresenta il risultato di una situazione ambigua in cui gli Ateniesi tentarono di attaccare e prendere la Beozia, forti della vittoria a Sfacteria del 425 a.C.¹⁹¹, ma, limitati dal mancato arrivo degli alleati Acarnani ed Etoli e da Brasida che ostacolava le azioni di Tucidide,

¹⁸⁷ Cfr. Schachter 1981; Kurke 2007; Olivieri 2010.

¹⁸⁸ Maehler = P. Oxy. 659.

¹⁸⁹ Nel caso in cui ci fosse davvero un'identificazione tra i due personaggi, bisognerebbe proporre una datazione bassa per il *Partenio*, o per lo meno posteriore a quella dell'ultima ode conosciuta, la *Pitica* VIII del 446 a.C.: il Pagonda tucidideo ricoprirebbe, dunque, la carica di beotarco in età avanzata, almeno a sessant'anni. Olivieri 2011, p. 182. Sulla genealogia della famiglia di Agesicle vd. Kurke 2007, pp. 65-66. Hornblower 2004, p. 159 è assolutamente certo che si tratti della stessa persona, sì da definire questa «a real enough Pindaric connection».

¹⁹⁰ Thuc. IV 91; 92.7; 93.1.

¹⁹¹ Thuc. IV 13-23; 26-41.

decisero poi di abbandonarla¹⁹². La volontà da parte del *koinon* beotico di approfittare di questa retromarcia ateniese e vincere dipese interamente da Pagonda. Tuttavia, Tucidide mostra solo il punto di arrivo della carriera di Pagonda: non sono date informazioni né sulla sua famiglia e sulla carriera del beotarca prima di tale battaglia, né tanto meno sul perché si fosse affermato sugli altri proprio un beotarca tebano. La testimonianza di Pindaro rappresenta, quindi, un tassello fondamentale per la ricostruzione storica degli eventi che portarono alla battaglia di Delio¹⁹³.

Una sezione del frammento in esame pone l'attenzione sul gruppo avverso alla famiglia, alludendo a una circostanza di *stasis* e divisione interna:

ἐνῆκεν καὶ ἔπειτ[.....]λος
 τῶνδ' ἀνδρῶν ἐνε[κε]ν μερίμνας σῶφρονος
 ἐχθρὰν [ἐ]ριν οὐ παλίν-
 γλωσσον, ἀλλὰ δίκας ὁδοῦς
 π[ισ]τὰς ἐφίλη[σε]ν¹⁹⁴.
 Anche in seguito [l'ira ostile del (partito avverso)?]
 a causa di questi uomini infuse
 la discordia nemica del pensiero moderato,
 ma questa non trovò replica [da parte della famiglia di Agesicle], ma
 amarono le fidate vie della giustizia.

Dai versi emerge che chi seminò la discordia fu la fazione nemica, «forse perché in contrasto con l'orientamento politico della famiglia celebrata». Quello che il poeta vuole valorizzare non è, però, l'atteggiamento della parte avversaria, ma il retto comportamento della famiglia di Agesicle, la quale non replica agli infimi atteggiamenti dei nemici, in quanto *amanti delle fidate vie della giustizia*¹⁹⁵. Dato che il beotarca di Tucidide corrisponde al Pagonda citato da Pindaro, la situazione storico-politica che si rileva dal componimento è quella dell'ingerenza ateniese in Beozia alla metà del V secolo a.C., a seguito della quale i Beoti riuscirono a liberarsi della fazione filoateniese nella regione e a unirsi in uno stato 'federale' di tipo oligarchico ma fondato sul principio della rappresentatività¹⁹⁶.

Anche in questo caso il santuario di Poseidone a Onchesto e la gara che lì si svolgeva sono celebrati all'interno della descrizione di un culto tebano, per giunta insieme all'altro santuario etnico della

¹⁹² Thuc. IV 76-90.

¹⁹³ Per il rapporto tra Tucidide e Pindaro si rimanda al lavoro di Hornblower 2004.

¹⁹⁴ *Parth.* II, Fr. 94b vv.61-65 Maehler = P. Oxy. 659.

¹⁹⁵ Olivieri 2011, pp. 182-183, seguendo Kurke 2007, p. 92s.

¹⁹⁶ Si rimanda a §5.2.1. Sul ruolo svolto dai gruppi oligarchici della regione vd. Thuc. I 107, III 62.5; IV 92.6. Cfr. Diod. Sic. XI 81.1, il quale dice che i Tebani divennero alleati degli Spartani dopo la campagna focese, poiché volevano manifestare la loro superiorità sul resto dei Beoti. Lo storico di I secolo a.C. non parla di cospirazioni oligarchiche. Sull'imposizione di un governo democratico a Tebe a seguito delle guerre persiane vd. Pl. *Menex.* 242a; Xen. [*Ath. pol.*] III 11.

regione, con l'obiettivo di rendere onore all'aristocrazia tebana che era al potere a metà del V secolo a.C., quando era nato ufficialmente lo stato 'federale' di età classica. Nei *topoi* dell'eulogia epinicia, dove non mancano le metafore della situazione storico-politica e degli eventi bellici cui parteciparono le famiglie dei vincitori, il santuario viene associato a Tebe e viene dichiarato che è grazie ai *proxenoi* tebani che Onchesto divenne il luogo in cui i Beoti poterono consolidare i loro legami etnici¹⁹⁷.

2.4.4. Non solo Tebani: gli abitanti di Aliarto e il santuario di Poseidone a Onchesto

La caratteristica principale che concerne lo studio dell'etnogenesi beotica intorno al santuario di Poseidone a Onchesto in età classica riguarda il fatto che a un certo punto, in concomitanza alla sua espansione territoriale e alla crescita del suo potere politico, Tebe produsse una quantità notevole di materiale volto a connettere in qualche modo il suo territorio con lo spazio religioso di Poseidone. Furono prodotti, come si è visto, molteplici racconti mitici e componimenti finalizzati a promuovere il legame dei Tebani con il santuario. Lo spazio di Onchesto fu ripensato e divenne nelle narrazioni mitiche esaminate non più solo un punto di convergenza delle popolazioni confinanti e di quelle che disposte intorno al lago Copaide avevano interessi nel santuario, ma un luogo tebano, in una nuova mappa mentale che vedeva Tebe al centro della Beozia e i santuari situati in prossimità del Copaide ad essa connessi. Questo fenomeno corrisponde evidentemente al potere mediatico che i Tebani avevano maturato soprattutto in età classica, allorché avevano raggiunto un controllo sempre più importante su molte altre città che partecipavano alla nuova confederazione beotica nata dopo la battaglia di Coronea.

Questo, però, non significò che le altre popolazioni beotiche smisero di frequentare l'area sacra o di lasciare dei segni della loro presenza all'interno del santuario. Si è visto che nelle campagne di scavo sono state ritrovate ceramiche datate al VI e V secolo a.C., oggetti in bronzo, rame e ferro, un acroterio corinzio e una statuetta arcaica di bronzo. Non è noto chi avesse dedicato tali oggetti nel santuario, perché il nome dei dedicanti non compare quasi mai e, quando compare, purtroppo non è possibile ricavare dei dati sull'identità di tali dedicanti. La più antica dedica a Poseidone rinvenuta nel santuario (*SEG XXVII 61*, datata al VI-V secolo a.C.) ha una lacuna presente proprio dove doveva esserci il nome del dedicante.

Due iscrizioni datate al V secolo a.C., in una delle quali Poseidone figura con l'attributo onomastico Βιασθενῆο (*SEG XXX 442*), non offrono informazioni su chi le avesse dedicate. L'altra reca sulla parte superiore di una base che ospitava una statua in onore del dio (*SEG XXXVI 434.1*), τῷ Ποτειδάο|νοῖ : *ἡιαρός*, mentre sulla parte sinistra una dedica a Poseidone da parte di un certo

¹⁹⁷ Olivieri 2011, p. 184.

Thiopithidas (*SEG XXXVI 434.2*), ma neppure di quest'ultimo si hanno altre notizie. Il fatto che le dediche furono rinvenute nell'edificio che doveva ospitare le riunioni dei Beoti induce a credere che probabilmente fossero state donate da alcuni membri del *koinon*, ma si tratta di pura speculazione, dal momento che potrebbero essere dediche di privati cittadini che si recavano nel santuario di Poseidone a Onchesto o perché viaggiavano sull'importante strada in cui il tempio si trovava o perché erano attratti da uno dei culti più noti e frequentati della Beozia.

Molto più interessante è, invece, un'iscrizione votiva di metà V secolo a.C. che attesta la presenza nel santuario degli abitanti di Aliarto (*SEG XXV 554*):



Figura 15. Dedicà degli abitanti di Aliarto a Poseidone a Onchesto, *SEG XXV 554*, πιν. 237β, Museo Archeologico di Tebe (foto mia).

Ἀριάρτιοι — τὸ [— — — — —]
 ἱερο— — — — —] [— — — — —]

L'iscrizione, che si trovava su una base (0,75x0,53m) per una statua, conferma che al di là di una identità collettiva che si stava sempre più manifestando a Onchesto e della conseguente volontà di alcuni attori di imporsi sui Beoti situati intorno al Copaide per ottenere il controllo della regione, i santuari erano aperti ad accogliere le identità locali, in questo caso quella della popolazione ad esso più vicina. Non sono gli Aliarti in qualità di Beoti ma sono esclusivamente gli abitanti di tale città a dedicare una statua e una dedica votiva a Poseidone. Questo dato è importante per la ricostruzione della storia del santuario perché dà prova del fatto che, anche quando altre comunità incominciarono ad avere delle pretese sul luogo di culto, esso continuò ad ospitare almeno fino alla fine del V secolo a.C. le comunità nella cui *chora* si trovavano.

I Tebani avevano, dunque, il controllo del santuario in questo periodo? Le fonti non vanno in questa direzione. È molto più probabile che essi ambissero a guidare le popolazioni che proprio nell'ambito dei santuari del Copaide avevano rafforzato i loro legami e avevano dato forma ai contatti esistenti già dall'VIII secolo a.C. scegliendo come leader una delle popolazioni, insieme agli Orcomeni, più potenti in età arcaica.

2.4.5. Le tradizioni mitiche di età classica: Poseidone, Onchesto, Beoto

Si è visto che nel VI secolo a.C. esistevano delle tradizioni che promuovevano il legame di parentela tra Beoto e Onchesto. Queste tradizioni, sintomo di una forte consapevolezza etnica intorno al santuario e promosse a livello panellenico, non dipendevano dalla volontà di una singola *polis*, ma erano state generate perché racchiudevano il sentimento di appartenenza al santuario di tutte le popolazioni che lo frequentavano. Il fatto che in concomitanza all'emergere di queste tradizioni vi fosse già chi ambiva a distinguere sé stesso, specialmente i Tebani, non deve far pensare che il santuario smise di esercitare uno stimolo alla coesione tra le città beotiche. L'interesse, soprattutto tebano, nei confronti del santuario dipendeva proprio dalla consapevolezza che si aveva già nel VI secolo a.C. del potere mediatico del luogo di culto, più che dal possesso effettivo di Onchesto da parte di Tebe.

La divinità destinataria di culto, Poseidone, e Onchesto, eponimo del luogo, continuarono nel V secolo a.C. ad essere associati all'identità beotica, rappresentata dall'eroe eponimo dei Beoti. In un ramo della tradizione trasmesso da Corinna di Tanagra, che quindi non aveva nulla a che fare con i Tebani, Poseidone figura come padre di Beoto. Se si collega la testimonianza di Corinna al frammento esiodico, emerge che Poseidone e Onchesto facevano parte dello stesso ramo genealogico in qualità di nonno e nipote¹⁹⁸:

τοῦ δὲ μάκαρ Κρονίδη, τοῦ Ποτειδάωνι γάναξ Βοιωτέ¹⁹⁹

Wanax Beoto, figlio di Poseidone, felice discendente di Crono (trad. mia).

Tra le fonti che testimoniano una discendenza di Beoto da Poseidone si inserisce anche Ellanico (*FGrHist* 4 F 51), il quale aggiunge una nuova informazione su questa tradizione, il nome della madre di Beoto, Arne:

μετωνομάσθη δὲ Βοιωτία κατὰ μὲν τινὰς ἀπὸ Βοιωτοῦ τοῦ Ποσειδῶνος καὶ Ἄρνης

il nome fu cambiato in Beozia secondo alcuni da Beoto, figlio di Poseidone e Arne (trad. mia).

Che fosse o meno un processo consapevole, quello della mitopoiesi intorno a Onchesto, è interessante notare che il santuario era percepito così tanto come un simbolo dei Beoti, anche nei periodi di crisi, da essere associato nel racconto alle altre pietre miliari sulle quali si basava la consapevolezza etnica dei Beoti: in questo caso la terra da cui diceva di provenire chi si riconosceva nei Beoti di VI secolo a.C. La moglie di Poseidone era nei racconti di età arcaica e classica Arne o Melanippe e il motivo

¹⁹⁸ Larson 2007, pp. 18-22. Cfr. Varvaroussis-Papaevangelou 2017, p. 19; Tufano 2019b, p. 97.

¹⁹⁹ *Fr.* 5 Page.

deve essere rilevato nel tentativo dei Beoti di connettere uno dei santuari più significativi della regione, tramite il dio che abitava Onchesto, a una donna di discendenza eolide. Arne era per giunta il luogo dai cui sarebbero partite le migrazioni secondo alcuni racconti²⁰⁰.

Non è un caso, infatti, come già sottolineato da S. Larson, che le tradizioni sulla genealogia di Beoto connettono sempre questo eroe o a Poseidone o ad Atena Itonia, il cui culto a Coronea giocò parallelamente ad Onchesto un ruolo di primo piano nell'integrazione dei Beoti e nella nascita della confederazione²⁰¹.

2.5. Gli agoni

Posto, dunque, che nel VI e poi nel V secolo a.C. a Onchesto furono generati tanti racconti quante erano le esigenze di un gruppo di autodefinirsi, resta da chiedersi quali funzioni esercitò il luogo di culto oltre ad accogliere i devoti che qui si recavano per rivolgersi alla divinità e chi vi si riuniva per disquisire con gli altri abitanti della regione.

Seppure non vi siano molte fonti in grado di attestarlo, è noto che a un certo punto il centro religioso incominciò ad ospitare degli agoni. La fonte che lo attesta non è l'*Inno ad Apollo* già visto, come altri hanno creduto in passato; sono Epimenide nel VI secolo a.C. e poi Pindaro, in maniera più dettagliata, nell'ultimo quarto del V secolo a.C. ad alludere per primi a delle competizioni equestri. Considerata l'esperienza rituale che si viveva in questo luogo e il legame che i Beoti di età arcaica avevano con il carro e il cavallo, simbolo di *status* condiviso, bisogna immaginare il forte coinvolgimento emotivo che viveva chi partecipava a questi agoni e il sentimento di appartenenza al gruppo da parte dei membri che si recavano in questo spazio religioso antico per competere con i loro correghionali²⁰².

L'assenza delle testimonianze epigrafiche non consente di più di queste feste, ma nel corso delle campagne di scavo J. Mylonopoulos ha rinvenuto del materiale relativo all'equitazione. Questo materiale, già riferito al rituale descritto dall'*Inno ad Apollo*, potrebbe ugualmente essere ricondotto a questi agoni²⁰³.

2.6. Una nuova era per l'area santuariale: il IV secolo a.C.

Sebbene vi siano state negli ultimi anni molteplici campagne di scavo nell'area di Onchesto, non sono stati ritrovati dei documenti relativi alla frequentazione del sito da parte dei Beoti dalla fine del V secolo a.C. alla pace di Antalcida. Il motivo per il quale non si ha alcuna evidenza potrebbe essere

²⁰⁰ Kühr 2006; Larson 2007, p. 20-22. S.v. §3.8.

²⁰¹ Larson 2007, p. 29.

²⁰² §2.4.2; 2.4.3.

²⁰³ §2.1.2.

del tutto casuale, tuttavia, quello che il santuario di Poseidone a Onchesto ha in comune con gli altri luoghi di culto che saranno esaminati è che dopo il 386 a.C., con lo scioglimento del *koinon* a seguito della pace del re, questo viene associato solo agli abitanti della *polis* vicina e che nel periodo dell'egemonia tebana sono attestate esclusivamente delle tradizioni relative al possesso da parte dei Tebani del santuario, ma non vi è alcuna traccia dei Beoti. Non si possono ancora avanzare delle conclusioni certe, ma è chiaro che essendo un centro religioso connesso all'identità beotica nei periodi di maggiore sofferenza della storia dei Beoti come unica entità 'federale' il santuario smise di essere valorizzato o fu frequentato solo a livello locale, da chi poteva fisicamente recarsi nel luogo di culto.

2.6.1. Poseidone è nostro! Le monete di Aliarto dopo la pace di Antalcida

Dal 387 fino al 374 a.C. all'incirca gli abitanti di Aliarto iniziarono a coniare delle monete che si distinguevano da quelle del resto dei Beoti. Esse erano caratterizzate dalla presenza di un tridente posto sul noto scudo beotico sul fronte e dalla scritta ARIARTIOS accompagnata da Poseidone nudo che porta in mano il tridente sul recto²⁰⁴.



Figura 16. HGC. 1196: Obv. Scudo beotico e tridente; Rev. Poseidone + ARIARTIOS,

statere, ca. 400-375 BC.

In occasione della pace di Antalcida del 386 a.C. il primo *koinon* beotico fu sciolto e le città della regione furono rese autonome. Sebbene si abbiano poche notizie sul destino delle singole città in questo periodo, è sicuramente certo che l'antica classe dirigente tebana che aveva governato dalla fine della guerra del Peloponneso fino al 386 a.C. tutti i Beoti fu allontanata dal governo della confederazione. Non è noto in che modo il santuario fu riutilizzato da Leontide e dalla fazione filospartana che si pose alla guida di Tebe e delle altre città beotiche a partire dal 382 a.C. È però significativo che in questa nuova fase, in cui formalmente una confederazione beotica non esisteva più e il santuario aveva smesso di esercitare il suo potere di coesione sulle città beotiche, non vi è traccia di qualsiasi collettività, ma solo degli abitanti di Aliarto, che rivendicarono una posizione privilegiata nel santuario e coniarono delle monete che potessero esibire il legame della loro città con il luogo di culto.

²⁰⁴ Head (Stuart Pole) 1963, pp. 48-49. Vd. anche Schachter 1986, p. 206; Varvaroussis-Papaevangelou 2017, p. 48.

2.6.2. L'utilizzo del santuario nel corso dell'egemonia tebana

Dal 371 a.C., allorché i Tebani avevano ormai la gestione della regione, il santuario fu di nuovo rievocato dalle tradizioni mitiche relative alla lotta tra Tebe e Orcomeno per il controllo della Beozia. Alla vigilia della battaglia di Leuttra, Senofonte e Diodoro raccontano che Epaminonda utilizzò una particolare strategia per incoraggiare i soldati tebani, che erano scettici rispetto a muovere battaglia contro il grande esercito di Cleombroto, soprattutto a seguito dei cattivi presagi che avevano ricevuto. Entrambi i resoconti riportano che Epaminonda disse ad alcuni uomini di raccontare che le armi appese nel tempio di Eracle erano scomparse, in quanto gli antichi eroi, tra cui lo stesso Eracle, le avevano prese con loro per combattere al fianco dei Tebani. Il generale tebano si servì, dunque, di questo episodio della narrazione ambientata a Onchesto per manipolare le decisioni dei soldati tebani²⁰⁵.

Ma c'è di più, perché nel 364 a.C. Orcomeno fu distrutta dai Tebani e il mito in questione servì ancora una volta a legittimare le azioni di questi ultimi. La fonte cui Diodoro, nello specifico, attinge è di sicuro posteriore a tale evento perché è l'unico racconto che si chiude con l'arrivo di Eracle a Orcomeno a seguito della sconfitta di Ergino e con la distruzione della città: «Piombato all'improvviso sulla città degli Orcomeni, fece irruzione dentro le porte, bruciò la reggia dei Mini e rase al suolo la città». Poco dopo, inoltre, a proposito delle imprese di Eracle, Diodoro si sofferma anche sulla conversione del territorio che quest'ultimo mise in atto a danno dei ricchi aristocratici della città: la causa della rovina fu, secondo lo storico, bloccare il passaggio del corso proveniente dal fiume Cefiso e causare l'inondamento del lago sui territori che garantivano la ricchezza a Orcomeno²⁰⁶.

Per il resto, nulla è noto sull'attività del santuario in quegli anni. Sebbene l'assenza di documentazione possa essere connessa al fatto che il materiale archeologico ed epigrafico relativo all'inizio del IV secolo a.C. non ci è pervenuto. A partire dal 371 a.C., dopo la battaglia di Leuttra, l'attenzione dei Tebani sembrò essere spostata su un altro culto beotico, quello di Trofonio a Lebadea. I Tebani, infatti, preferirono scegliere tale luogo di culto rispetto ai più comuni santuari di Poseidone

²⁰⁵ Xen. *Hell.* VI 4.7; Diod. Sic. XV 53.4. L'episodio compare anche in Polyen. II 3.8 con leggere variazioni. Callistene di Olinto riporta solo che prima della battaglia le porte del tempio di Eracle si aprirono (*FGrHist* 124 F 22a). Sul riutilizzo della saga da parte dei Tebani in questi anni vd. anche Giroux 2020, p. 13.

²⁰⁶ Diod. Sic. IV 18.7: ἐν δὲ τῇ Βοιωτίᾳ τοῦναντίον ἐμφράξας τὸ περὶ τὸν Μινύειον Ὀρχομενὸν ῥεῖθρον ἐποίησε λιμνάζειν τὴν χώραν καὶ φθαρῆναι τὰ κατ' αὐτὴν ἅπαντα. ἀλλὰ τὰ μὲν κατὰ τὴν Θετταλίαν ἐπραξεν εὐεργετῶν τοὺς Ἕλληνας, τὰ δὲ κατὰ τὴν Βοιωτίαν τιμωρίαν λαμβάνων παρὰ τῶν τὴν Μινυάδα κατοικούντων διὰ τὴν τῶν Θηβαίων καταδούλωσιν. «In Beozia, al contrario, bloccando il corso d'acqua vicino alla minia Orcomeno, fece sì che il paese s'impaludasse e che tutto quanto vi si trovava andasse distrutto. Ma ciò che fece in Tessaglia fu a beneficio dei Greci, mentre ciò che fece in Beozia fu a punizione del paese minio, perché avevano asservito i Tebani (trad. Giuseppe Cordiano-Marta Zorat)». Diodoro riprende l'episodio della distruzione di Orcomeno da parte di Eracle allorché nel XV libro (79.5) deve raccontare della spedizione dei Tebani contro Orcomeno degli anni '60 del IV secolo quando conquistarono la città, uccisero gli uomini e presero i bambini. Vd. Bearzot 2011, p. 279.

a Onchesto e di Atena Itonia, già simbolo dell'identità beotica in età arcaica e classica, perché volevano ostentare un potere che fosse solo tebano nel territorio da sempre appartenuto a Orcomeno e situato in una via strategica della regione, in prossimità di Delfi. Se nei secoli precedenti i Tebani avevano maturato un sempre più forte interesse di appropriarsi delle tradizioni su Onchesto e di rivendicare il potere sul santuario, autorappresentandosi come leader dei Beoti, nella prima metà del IV secolo a.C., allorché avevano raggiunto il completo controllo sul *koinon* e avevano creato uno stato 'federale' di base democratica costituito quasi interamente dai Tebani, non ritenevano più prioritario frequentare un luogo di culto come Onchesto, che era in passato il punto d'incontro tra le comunità beotiche. Essi continuarono a proporre solo dei racconti in cui Eracle sconfiggeva definitivamente gli Orcomeni e assumeva il controllo della regione. L'intenzione era a questo punto quella di presentarsi agli occhi dei Beoti e del resto dei Greci come una potenza egemone che aveva acquisito il potere a danno della nemica di sempre, Orcomeno²⁰⁷.

I racconti su Eracle erano perfettamente in linea con la scelta di Lebadea come nuova sede del secondo *koinon* beotico. Come ha sottolineato A. Kühr, la vicinanza a Zeus Laphystios e le tradizioni genealogiche connettevano l'area sacra a Orcomeno: tanto la *polis* di Lebadea quanto l'oracolo di Trofonio appartenevano, dunque, a tale città. Dopo che Eracle aveva sconfitto gli Orcomeni a Onchesto, nel santuario della regione, i Tebani decisero di spingersi oltre. Appropriarsi dello spazio religioso di Lebadea significava ricordare alla popolazione che dall'età arcaica all'inizio del IV secolo a.C. aveva rappresentato una minaccia all'affermarsi del potere tebano e al loro ruolo di leader delle comunità che frequentavano Onchesto, di non sfidare le ambizioni di chi ormai, dopo il periodo di crisi della pace del re, guidava ufficialmente la regione²⁰⁸.

2.7. I Macedoni e l'area sacra di Poseidone a Onchesto

Che il santuario di Poseidone a Onchesto fosse un importante simbolo della regione, della sua storia e della sua cultura, più che quello di una singola città, si evince proprio dall'assenza di fonti relative al luogo di culto nei periodi in cui l'integrità dei Beoti è messa a repentaglio. Il centro religioso di Onchesto smette di essere citato dalle fonti quando i Tebani dopo il 431 a.C. incominciano a esercitare con la forza il loro potere su alcune città beotiche, quando la confederazione dei Beoti, ormai guidata dai leader Tebani, viene sciolta alla fine della guerra di Corinto e, ancora, nel corso dell'egemonia tebana, quando il governo 'federale' perde ogni sua prerogativa di essere rappresentativo.

²⁰⁷ Diod. Sic. XV 53.4. Sulla vittoria conseguita nel corso dei *Basileia* Vd. IG VII 2532; 552; SEG 23. 332; CEG II 803 per il IV secolo a.C. con Tufano 2022. Si rimanda, inoltre, a §5.3.

²⁰⁸ Kühr 2006, p. 285.

Al contrario, ogni qual volta la storia della Beozia è segnata da un'esperienza 'federale' di cui tutte le città beotiche sono partecipi, ecco che il santuario ritorna ad essere frequentato, valorizzato e riorganizzato con la creazione di nuovi spazi.

Onchesto è un caso ideale per visualizzare quella che dagli antropologi del paesaggio viene definita spazializzazione sociale, come cioè lo spazio viene riconfigurato sulla base delle esigenze della società. È noto che nel IV secolo a.C. fu aggiunto un annesso al luogo di riunione del VI secolo a.C., che il tempio fu ristrutturato e che a un chilometro dal santuario fu costruito un enorme complesso, il cosiddetto sito B dell'area sacra, che consisteva fondamentalmente in una grande *agora* con tante sale laterali che servivano forse per il consumo dei pasti o per la vendita di alcuni prodotti. È chiaro che questa trasformazione dello spazio implica la presenza di un pubblico più numeroso, ma anche il fatto che il sito di Onchesto aveva assunto nuove funzioni oltre a quelle già menzionate a proposito del periodo arcaico e classico²⁰⁹.

J. Mylonopoulos è abbastanza convinto che quest'opera di ristrutturazione del luogo di culto debba essere ricondotta a Filippo II di Macedonia, in quanto il ritrovamento di una moneta di Filippo nell'annesso di IV secolo a.C., unitamente alla datazione dei nuovi edifici costruiti nel sito B e a quella della ceramica qui rinvenuta, consente di dire che fu questo il periodo nel quale l'area sacra in onore di Poseidone fu riqualificata. Sebbene la campagna di Filippo in Beozia durò poco, la promozione del sito si inserirebbe bene nella politica adottata dal Macedone a seguito della battaglia di Cheronea del 338 a.C., quando quest'ultimo punì i Tebani, che nel corso della guerra sacra contro Anfissa si erano schierati dalla parte degli Ateniesi, e ricostruì le *poleis* che erano state vittime negli anni precedenti della supremazia dei Tebani: Filippo consentì agli abitanti di Orcomeno di fare ritorno nella città e anche i Plateesi, secondo Pausania, ebbero modo di rioccupare Platea, dopo che quest'ultima fu distrutta dai Tebani. L'obiettivo del sovrano macedone era, infatti, quello di rafforzare le città beotiche nemiche di Tebe e disporre di fedeli alleati nel centro della Grecia²¹⁰.

La politica incominciata da Filippo in Beozia fu continuata dal figlio Alessandro. A seguito di una ribellione, nel 335 a.C. Tebe fu distrutta da Alessandro con l'aiuto di Tespie, Orcomeno e Platea²¹¹. La Beozia conobbe nell'arco di questo triennio la caduta della città egemone e la rinascita delle tre realtà che precedentemente erano state vittime della stessa. Secondo S. Gartland, i due momenti sono correlati proprio perché Tespie, Orcomeno e Platea trassero benefici dalla disfatta tebana, in termini politici, ma anche economici, in quanto le risorse di Tebe furono trasferite in queste città per

²⁰⁹ Shields 1989; 2013.

²¹⁰ Paus. IV 27.10; IX 1.8. Che il *koinon* restò intatto viene riportato da Arr. *Anab.* I 7.11. Mylonopoulos 2014; 2015. Sull'intervento di Filippo in Beozia in quegli anni e sull'accorto uso della vittoria da parte del sovrano macedone vd. Squillace 2022, p. 177ss.

²¹¹ Diod. Sic. XIX 53.8; Plut. *Prae. ger. reipubl.* 814b; Paus. IX 7.1; Cronaca di Paro *IG* XII 5, 444.

permetterne lo sviluppo. È noto dalle fonti che Alessandro incominciò anche a bonificare alcuni terreni nella regione e progettò con l'aiuto di Cratere il drenaggio del lago Copaide (Strab. IX 2.18)²¹². Vi sono, dunque, i segnali che in questi anni la conformazione delle città beotiche stava cambiando e che furono effettivamente avviati dei lavori con la ridistribuzione delle ricchezze di Tebe.

Il limite dell'attribuire la costruzione degli edifici del sito B di Onchesto unicamente a Filippo e ad Alessandro consiste però nel fatto che le campagne dei due sovrani macedoni in Beozia durarono troppo poco. Pur accettando che essi avessero finanziato le città beotiche che nel corso del tempo avevano avuto spinte separatiste dai Tebani, bisogna immaginare che i sovrani macedoni che negli anni a seguire assunsero il controllo della Beozia continuarono il lavoro dei predecessori e contribuirono a finanziare l'erezione di uno spazio così grande come quello del sito B. D'altronde, lo stesso Mylonopoulos ha ammesso che vi fossero degli edifici che sembravano essere più antichi di altri, seppur eretti quasi tutti a partire dalla metà del IV secolo a.C. Questo non sarebbe impensabile, perché a partire dal momento in cui Cassandro si interessò agli affari di Tebe e della regione, numerosi sovrani ellenistici intervennero economicamente per favorire la ricostruzione della città. Non è da escludere che avessero dato un apporto anche a un luogo di culto come Onchesto²¹³.

Ad ogni modo, l'ampliamento del luogo di riunione, con l'aggiunta dell'edificio trapezoidale, e la costruzione del complesso stoico, dove vi era l'*agora* o, come sostiene J. Mylonopoulos, il centro amministrativo dei Beoti, potrebbero far pensare che già in questi anni la sede della confederazione beotica fosse stata spostata a Onchesto, contrariamente a quanto affermato dagli studiosi francesi, che, sin dai tempi di Paul Roesch, hanno sostenuto con fermezza che Onchesto divenne la "capitale" amministrativa del *koinon* solo più tardi, a partire dal III secolo a.C.²¹⁴.

La situazione che emerge dalle fonti però è molto complessa. La riqualificazione dell'area ad opera dei Macedoni non deve essere necessariamente connessa alla scelta di Onchesto come sede ufficiale del *koinon* beotico già tra la metà e la fine del IV secolo a.C. perché non vi sono dei documenti epigrafici che attestano, come invece accade per il III secolo a.C., che l'arcontato fosse a Onchesto. Oltre all'architettura, le uniche testimonianze riconducibili al potere macedone sono le monete e le testimonianze fittili. Al di là della moneta di Filippo sopracitata, secondo J. Mylonopoulos posteriore al 359-336 a.C., e ad una moneta di Alessandro, sono stati rinvenuti due *ostraka*, frammenti di alcune basi, uno *skyphos* corinzio, recipienti per bere e alcune armi. Nulla di tutto ciò induce a credere che

²¹² Gartland 2016, p. 153.

²¹³ Si veda, per esempio, Tolemeo Sotér che nel 311 a.C. fece una donazione per la ricostruzione di Tebe tramite Filocle, il re di Fidone. Vd. Kalliontzis 2020, pp. 101-144.

²¹⁴ Mylonopoulos 2014; 2015; Varvaroussis e Papaevangelou 2017, pp. 44; 133 conducono a Filippo la scelta di Onchesto come nuova sede ufficiale di riunione del *koinon*. Roesch 1982; Kalliontzis 2020, invece, ritengono che Onchesto divenne la sede amministrativa della confederazione solo quando questa fu ricostituita nel 287 a.C. con la reintegrazione di Tebe.

già in questo periodo Onchesto prese ufficialmente il posto della Cadmea, dove si riuniva il consiglio ‘federale’ in età classica.

È molto più probabile che a partire da Filippo, i Macedoni aiutarono il resto delle città beotiche a ristrutturare e allargare l’area sacra per presentarsi come benefattori, dunque, alleati delle città beotiche, in virtù del fatto che conoscevano cosa significasse il luogo per i Beoti. Per i Macedoni volle dire d’altro canto trarre il beneficio della posizione in cui il luogo di culto era situato, dal momento che agevolava le loro comunicazioni con le popolazioni beotiche e forniva loro un rapido accesso all’Attica e alle altre regioni della Grecia centrale. Che Onchesto fosse in una posizione strategica per i Macedoni è noto dalla testimonianza di Arriano secondo cui, nel momento in cui Alessandro doveva reprimere la rivolta tebana del 335 a.C., quest’ultimo fece di Onchesto il centro operativo da cui gestire la guerra contro i Tebani²¹⁵.

Il fatto che il santuario di Poseidone a Onchesto fosse attivo in questi anni è noto dai documenti epigrafici, i quali attestano non solo che il santuario era ancora d’accesso libero al *koinon* beotico, ma anche che i Beoti avevano tutta la libertà di intrattenere relazioni con gli altri popoli della Grecia. A seguito del 338 a.C., infatti, è generalmente datato un decreto di *proxenia* (SEG XXVII 60) che fu rinvenuto nel sito A per un ateniese di nome Callippida ed è singolare che il richiedente sia proprio il *koinon* dei Beoti²¹⁶:

Ι θιός· Ὀλυμπίῳ ἄρχοντος
ἔδοξε τοῖ κοινοῖ Βοιωτῶν
Καλλιπιδαν Θεόκληιον
Ἀθανῆον πρόξενον εἶμεν
5 κῆ εὐεργέταν τῷ κοινῷ
Βοιωτῶν κῆ αὐτὸν κῆ ἐκγό-
νως, κῆ εἶμεν αὐτ[οῖ γὰρ κῆ]
[φοικίας ἔπασιν — — — —]
[— — — — — — — — — —]
Sotto l’arcontato di Olimpico così
ha decretato il *koinon* beotico
che l’ateniese Callippida, figlio di Teocle,
sia dichiarato *proxenos* ed evergete
del *koinon* beotico, lui e la sua famiglia,
e siano date a lui terra e casa...

²¹⁵ Arr. *Anab.* I 7.5-7.

²¹⁶ Per altri decreti di *proxenia* tra Beoti e Ateniesi vd. Van Wijk 2024a, p. 71 n.327. Per uno studio più generico sui decreti di *proxenia* rinvenuti in Beozia di età classica e, soprattutto, ellenistica vd. Fossey 2014a, pp. 3-22; 2014b, pp. 43-82.

Alla fine del IV secolo a.C. o all'inizio del III a.C. viene, invece, datato un altro decreto di *proxenia* per un cittadino di Pellene (*SEG XXXII 476*) e, oltre alla presenza del *koinon*, in questa iscrizione vi è anche quella di due beotarchi, uno di Tespie e uno di Tanagra.

Πε(λλανῆος)
 θεοί.
 ἔδοξε τοῖ κοινοῖ Βοιω-
 τῶν, [[Πιστολάω]] ἄρχοντας,
 Ὀϊκλῆν Ἀντιφάταο Πελ-
 λανῆα πρόξενον κῆ εὐ-
 5 ἐργέταν ἦμεν Βοιωτῶν,
 αὐτὸν καὶ ἐκγόνους, καὶ
 ἦμεν {ν} οἱ ἀτέλειαν καὶ ἀ-
 συλίαν καὶ ἐν ἱράναι καὶ
 ἐν πολέμοι καὶ γὰρ καὶ οἱ-
 10 κίας ἔνπασιν καὶ τὰ ἄλλα
 καθάπερ τοῖς ἄλλοις προ-
 ξένοις ἅπαντα, βοιωταρχε-
 ὄντων [[Κλέωνος]] Θεσπιῆος, [...]-
 ρίδα Ταναγραγίῳ, [— — — —]
 [— — — — — — — — — — — — — — — —]

Di Pellene

Gli dèi

Sotto l'arcontato di Pistolao

Il *koinon* beotico ha stabilito che

Oicle di Pellene venga dichiarato *proxenos*

ed evergete dei Beoti, lui e la sua famiglia,

e che vengano riservati a lui l'*ateleia* e il diritto di *asylia*

in pace e in guerra, che gli vengano conferiti una terra e una casa,

e tutti quegli onori che sono riservati ai *proxenoi*,

i beotarchi sono il Tespiense Cleone, [...] rida di Tanagra.

La citazione tanto della confederazione quanto dei beotarchi a seguito dell'intervento macedone in Beozia offre l'ulteriore conferma che il *koinon* non fu in alcun modo sciolto e che in questi anni Onchesto fu lo spazio all'interno del quale i Beoti intervenivano per dialogare sia con il nuovo potere macedone, sia con le altre comunità del mondo greco. Il fortunato ritrovamento di una dedica (*SEG XXVII 62*) da parte di Polystrota, figlia di Poythinaos, a Poseidone, testimonia, inoltre, che nel

santuario vi era un sacerdote, probabilmente di Aliarto, che era appunto suo padre. Anche da un punto di vista culturale, dunque, Onchesto rimase attiva. Quando i Beoti vissero dei momenti di instabilità e Tebe, la città leader, fu privata del suo ruolo egemonico nella regione, il luogo di culto in onore di Poseidone a Onchesto restò in pratica uno dei centri di convergenza della Beozia, in ragione del fatto che non fu mai un santuario solo tebano, ma un luogo di culto cui erano storicamente legati molti abitanti della regione che in tempi antichi avevano incominciato a progettare insieme anche nell'ambito di questo contesto religioso.

Proprio perché percepito come centro comunitario e accogliente verso le specifiche identità poleiche, anche realtà come Platea, molto meno connesse con il santuario in età arcaica e classica, si sentirono rappresentate dal culto. Questo spiega perché lo spazio di Onchesto fu pensato come ideale per accogliere una nuova esperienza politica dei Beoti, in un periodo in cui alcune città della regione furono parecchio provate dalle derive che aveva raggiunto il potere tebano.

In questo lasso di tempo tra la distruzione di Tebe ad opera di Alessandro e la sua ricostruzione, il santuario ospitò tutti i membri del *koinon* eccezion fatta per i Tebani. Non vi è traccia però fino al 287 a.C. di riunioni ufficiali dei membri della confederazione nel santuario. Fu solo quando Tebe si riappacificò con gli altri membri della confederazione, nell'ambito delle guerre contro Demetrio Poliorcete, che Onchesto divenne la sede per ospitare le assemblee dei Beoti, di cui facevano parte di nuovo i Tebani²¹⁷.

2.8. Il santuario di Poseidone a Onchesto in età ellenistica

2.8.1. Il centro di riunione del *koinon*

La relazione tra i Beoti e il santuario di Poseidone a Onchesto assunse una nuova forma, infatti, proprio a partire dal 287 a.C., allorché i Beoti, dopo una lunga crisi con Demetrio Poliorcete, reintegrarono Tebe e diedero vita al terzo *koinon* beotico. Quest'ultimo governo si differenziava di molto dai precedenti governi di età classica, perché fu organizzato in modo tale che tutti i membri della confederazione, questa volta divisi in *tele*, fossero ugualmente rappresentati all'interno dello stato 'federale' beotico. Per perseguire il loro obiettivo i Beoti non solo incrementarono il numero delle magistrature, ma cercarono dei luoghi che ben si prestassero alle riunioni dell'assemblea del *koinon* e che fossero percepiti da tutte le città beotiche come neutrali, lontani cioè dalla sfera di influenza di una singola città. Fino al IV secolo a.C. il luogo ufficiale dei consigli e delle assemblee era stata la Cadmea, la città alta di Tebe, ma, a seguito degli anni turbolenti vissuti dai Tebani, e dopo

²¹⁷ §5.4.

il periodo della loro egemonia nella regione, essa non si presentava come la sede più idonea per accogliere il governo beotico. Il perfetto sostituto della Cadmea fu, invece, il santuario di Poseidone a Onchesto. La grandezza degli spazi, unitamente alla funzione che il luogo di culto di Poseidone aveva svolto nel processo di etnogenesi e consolidamento dell'identità beotica, nonché l'antichità del luogo di culto e la sua posizione strategica, più o meno equidistante da tutti i *tele* contribuirono alla selezione di tale spazio religioso²¹⁸.

La conferma che Onchesto divenne la sede della confederazione beotica viene data, innanzitutto, da una ricca documentazione che attesta la presenza di un arconte 'federale' a Onchesto: sul materiale epigrafico, infatti, la dicitura ἄρχοντος ἐν Ὀν[χηστῶι] affianca la più comune ἄρχων Βοιωτοῖς in utilizzo a Tebe nei secoli in cui questa era la sede di riunione del *koinon* e questa prima constatazione permette già a P. Roesch di dire: «C'est évidemment parce que le siège légal du gouvernement fédéral est à Onchestos»²¹⁹.

A questo si aggiunge che la lista dei magistrati di Tespie (*IThesp* 84), all'interno della quale compaiono le più importanti cariche della fine del III secolo a.C., offre un'importante prova del fatto che il santuario era divenuto il centro amministrativo e politico della regione. In tale documento, infatti, sono menzionati insieme all'arconte a Onchesto gli *aphedriateyontes*, gli agonarchi, gli *epimelethai*, i *grammatistai*, i *thesmophylakes* e molte altre istituzioni di epoca ellenistica, ma soprattutto compare un *synedrion*²²⁰.

Nel cosiddetto sito B del luogo di culto furono rinvenuti, inoltre, due piccoli dischi di bronzo caratterizzati dall'incisione dello scudo beotico, da identificare con i *token* che i membri del *koinon* utilizzavano per le loro votazioni²²¹. Dai documenti epigrafici è noto che nel santuario di Poseidone a Onchesto venivano esposte le coppie dei trattati di alleanza che il *koinon* beotico stipulava con le altre regioni della Grecia. Dopo il 279 a.C., verosimilmente, i Beoti conclusero un trattato di alleanza con gli Etoli (*IG IX* 1².170), tra le cui clausole vi era l'esposizione del decreto nei santuari federali delle rispettive regioni. In Beozia esso doveva essere esposto nel santuario di Atena Alalkomene, nell'Itoneion a Coronea e nel santuario di Poseidone a Onchesto, ἐν δὲ Βοιωτοῖς ἐν τῷ ἱερῷ [τοῦ Ποσει]δ[ῶ]νος ἐν Ὀγχηστῶι²²².

²¹⁸ Sui *tele* vd. Mackil 2013, pp. 224-225; Kalliontzis 2020.

²¹⁹ Il primo documento in cui compare l'espressione ἄρχοντος ἐν Ὀν[χηστῶι] è *IG XII* 9.912, risalente al 308-304 a.C. A seguire vi sono una serie di epigrafi datate fino alla conquista romana. *BCH* 94 (1970) 146, 3; *IG VII* 27, 28, 209, 210, 211, 212, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222; *IThespies* 84, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 161; *SEG III* 361; *XXIII* 281; *XXXVII* 385; *XLII* 431; *LII* 506bis. Cfr. Roesch 1965, p. 125, 144.

²²⁰ Roesch 1982, pp. 269-270.

²²¹ Christopolou 1995.

²²² *IG IX* 1² 1.170. la data accolta è quella di Knoepfler 2007, seguito da Kalliontzis 2020, pp. 110-111.

Ancora nel 228/227 a.C. i Beoti strinsero un trattato di alleanza con i Focidesi (*IG IX 1.98*), che prevedeva il giuramento tanto da parte dei magistrati dei Beoti riuniti a Onchesto, quanto di quelli Focidesi riuniti ad Elatea.

ὁ ἂν δόξῃ κοινῇ ἀμφοτέροις. ὁμνύειν δὲ τὰ [ἀμφοτέρων ἀρ]
[χεῖα τὰ τε κοι]νὰ καὶ τὰ κατὰ πόλεις καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐφ— —
— — — λην ἐπειδὴν αἰρεθῇ, τὰ μὲν Βοιωτῶν ἐν Ὀγχηστ[ῶ], τὰ δὲ Φω
]κέων ἐν Ἐλατείαι (II.9-12).

ciò che sembra comune a entrambe. Giurano i collegi dei magistrati di entrambi quelli federali e quelli di ogni città (che sono in carica) per un anno [...] poiché è stato eletto, quelli dei Beoti a Onchesto e dei Focidesi a Elatea (trad. mia).

Dal momento che Elatea era il luogo di ritrovo del *koinon* focese, si deduce che anche per i Beoti fosse scelta la sede ‘federale’ in cui abitualmente si incontravano i magistrati della regione²²³.

La numismatica attesta, infine, che nel IV secolo a.C. ci fu un cambiamento nella promozione dell'iconografia delle monete federali: fino al 338 a.C. le statire d'argento avevano da un lato lo scudo beotico, dall'altro Eracle o Dioniso, divinità legate ad ambiente tebano, o il *kantharos*, che era solitamente associato a Dioniso. Dopo la distruzione di Tebe da parte di Alessandro e la scelta del santuario di Poseidone a Onchesto come sede di riunione della confederazione, le monete coniate dai Beoti cambiarono gradualmente l'iconografia. Questo è interessante perché le figure scelte da una popolazione per la coniazione delle monete sono sempre connesse alla storia e alla cultura dei fruitori. La moneta è l'oggetto mobile per eccellenza, viaggia da una parte all'altra della regione e mette in contatto tra di loro anche realtà fisiche molto lontane. Il fatto che la produzione di monete che alludevano alla figura di Poseidone a Onchesto incrementò a partire dall'età ellenistica significa che il santuario divenne non solo uno dei centri politici più importanti della regione, ma anche un simbolo dell'identità beotica anche di età ellenistica.

Oltre alla promozione delle monete sulle quali figuravano Poseidone o immagini ad esso associate, furono emesse, infatti, solo delle monete dedicate ad Atena Itonia e ad Apollo, con allusione, forse, ad Apollo Ptoio, e non a caso questi erano i santuari situati intorno al Copaide in relazione ai quali fu avviata gran parte dei discorsi etnici dei Beoti dall'età arcaica a quella ellenistica²²⁴.

Il primo gruppo di monete che riguardavano Poseidone fu coniato dal *koinon* beotico tra il 335 e il 315 a.C. ed è caratterizzato dalla presenza di un delfino sul *kantharos*, sull'anfora o di un tridente sul recto e sul fronte dal solito scudo beotico:

²²³ Per il trattato tra Focidesi e Beoti vd. Roesch 1982, pp. 359-364; Kalliontzis 2020, p. 117.

²²⁴ Head (Stuart Pole) 1963, pp. 343-355. Nello specifico, tali monete furono coniate a partire dal 338 a.C., quando, a seguito della battaglia di Cheronea, fu posta una guarnigione macedone sulla Cadmea e poco dopo Tebe fu distrutta.



Figura 17. SNG 167: Obv. Scudo beotico; Rev. anfora, delfino e BOIO, Hemidracma, 335-315

a.C.



Figura 18. BMC 108-111: Obv. Scudo beotico; Rev. tridente, 315-288 a.C.

Il secondo gruppo di monete, invece, appartiene a quando i Tebani furono reintegrati nella confederazione e nacque ufficialmente il terzo *koinon* beotico a seguito del 287 a.C. Alcune di queste recavano sul fronte Zeus, mentre sul recto Poseidone seduto con un delfino e un tridente tra le mani (Figura 19). Altre, invece, erano caratterizzate dalla presenza di Demetra o Persefone con la testa ghirlandata di grano e da quella di Poseidone, questa volta in posizione eretta con lo scettro in una mano e il delfino nell'altra (Figure 20, 21, 22, 23). A partire dagli anni '20 del III secolo a.C., poi, Demetra fu sostituita da Nike e Poseidone apparve solo il profilo (Figura 24).



Figura 19. HGC 1177: obv. testa di Poseidone; rev. Poseidone seduto che tiene con una mano il Delfino e con l'altra il tridente + BOIOTON, tetradracma, 287 a.C.



Figura 20. BMC 78: obv. testa di Demetra; rev. Poseidone in posizione eretta con il tridente in una mano e il delfino nell'altra + BOIOTON, dracma, 244-197 a.C.



Figura 21. HGC 1174: obv. testa di Demetra; rev. Poseidone in posizione eretta con il tridente in una mano e il delfino nell'altra + BOIOTON, dracma, 250 a.C.



Figura 22. SNG 383: obv. testa di Demetra; rev. Poseidone in posizione eretta con il tridente in una mano e il delfino nell'altra + BOIOTON, dracma, 250 a.C.



Figura 23. HGC 1182: obv. testa di Demetra o Persefone; rev. Poseidone in posizione eretta con un tridente in mano mentre si appoggia su una roccia + BOIOTON, tetradracma in bronzo, 230-220 a.C.



Figura 24. HGC 1175: obv. testa di Poseidone; rev. Nike in posizione eretta che mantiene il tridente + BOIOTON, dracma, 225-171 a.C.

Come appena affermato per le monete, che celebravano tanto Poseidone quanto Atena e Apollo, il santuario di Poseidone a Onchesto non fu l'unico spazio religioso utilizzato dal *koinon* di età ellenistica per scopi politici. I trattati di alleanza appena esaminati danno prova del fatto che anche il santuario di Atena Itonia e il più vicino di Alalkomene erano i luoghi di culto associati alla confederazione, tanto da rappresentare gli spazi in cui i trattati internazionali con gli altri popoli della Grecia venivano esposti. I Beoti però non associarono mai gli arconti a Coronea. Nel santuario di Atena Itonia preferivano riunirsi per la celebrazione dei giochi federali, i *Pamboiotia*, nel corso dei quali tutti i *tele* che formavano il *koinon* gareggiavano tra di loro. L'assenza di giochi ad Onchesto ha condotto gli studiosi della scuola francese a vedere quest'ultima come la «capitale» amministrativa del *koinon* e il santuario di Atena Itonia come la sede religiosa della confederazione²²⁵.

Una tale classificazione non è però condivisibile in ragione del fatto che Onchesto continuò ad essere percepita ancora come una sede dall'alto valore religioso, in quanto dimora di Poseidone, una delle divinità ancestrali della Beozia e in seguito dell'*ethnos* dei Beoti. E la presenza di un sacerdote e di una sacerdotessa locali a Onchesto nel IV secolo a.C. sembra confermarlo²²⁶.

²²⁵ Il primo ad utilizzare tale termine fu Roesch 1982, pp. 266-267; Kalliontzis 2020, p. 53.

²²⁶ SEG 27.62; 36.437.

2.8.2. Le tradizioni mitiche di età ellenistica

A riprova della pluralità delle funzioni svolte dal santuario in età ellenistica occorre guardare alle tradizioni letterarie e alla mitopoiesi relativa ad Onchesto in tempi più tardi rispetto a quelli analizzati per il periodo arcaico e classico. È interessante, infatti, che nel III secolo a.C. Apollonio Rodio ricordi di nuovo il bosco sacro di Poseidone a Onchesto. Il poeta di età ellenistica, che recupera un'immagine omerica, collega il bosco di Onchesto agli Hyantes (III 1240-1245), definendo Onchesto come Hyantia. Lo scoliaste di Apollonio Rodio chiaramente commenta che il poeta fa riferimento ad una popolazione che abitava in Beozia in tempi antichi e che era di solito connessa alle popolazioni autoctone della regione. Questo dato è significativo nella misura in cui attesta che ancora in età ellenistica il luogo di culto fosse associato alla preistoria della regione, sostanziando l'identità beotica nel corso del tempo²²⁷.

Oltre ad Apollonio Rodio, Onchesto viene citata da Licofrone nell'*Alexandra* (v.646, Σκῶλόν τε καὶ Τέγυραν Ὀγγηστοῦ θ' ἔδος), ma anche in questo caso la sede del luogo di culto di Poseidone viene nominata perché il poeta recupera alcune delle località beotiche citate nel *Catalogo delle Navi*. Molto più interessanti, invece, sono alcune tradizioni mitiche risalenti all'età ellenistica, che vengono riportate da Pausania nel IX libro della *Periegesi*, in quanto evidenziano tutte il legame di parentela che alcune città della Beozia vollero ricordare tra Poseidone e i loro eponimi.

Si legge che Poseidone è il nonno di Minia e il bisnonno di Orcomeno (IX 36.4-6); è antenato di Permandro, marito di Tanagra (20.1); è padre di Eoclo, fondatore di Ascra (29.1.6), e di Aspledone, fondatore della città eponima (38.9). Sebbene tali racconti siano tramandati dal *Periegeta*, l'affidabilità di Pausania, nella sezione in cui spiega tali legami di parentela, è data dal fatto che ricorda più di una volta le fonti locali da cui egli si informa. Vengono citati sia Chersia di Orcomeno sia Egesino, quest'ultimo attraverso la testimonianza di Callippo, un oratore di Corinto che scrisse in età ellenistica-imperiale per conto degli Orcomeni²²⁸.

Vi sono, poi, altre due tradizioni, nate a partire dall'età ellenistica, in cui Poseidone è legato tanto ai Minii di Orcomeno, quanto ai Cadmei di Tebe. La prima fa di Minia il figlio di Poseidone e Calliroe o di Poseidone ed Eurianassa; la seconda, invece, fa di Cadmo il nipote di Poseidone, di cui il padre

²²⁷ «Quale si reca ai giochi dell'Istmo Posidone / salito sul suo carro, o al Tenaro, o alla fonte / di Lerna, oppure al bosco sacro di Onchesto Ianzia, / e spesso si dirige con i suoi cavalli a Calauria, / alla roccia Emonia, o al selvoso Geresto, / tale a vedersi avanzava Eeta, re dei Colchi (trad. it. Sonja Caterina Calzascia)». Vd. Schol. Ap. Rhod. 1242-43a (255) 1242-43a Ὑαντίου Ὀγγηστοῦ: τοῦ Βοιωτικοῦ· Ὑάντες γὰρ τὸ πρὶν ὤκουν τὴν Βοιωτίαν. Ὀγγηστὸς δὲ πόλις τῆς Βοιωτίας ἱερὰ Ποσειδῶνος. Ὅμηρος (B 506)· Ὀγγηστὸν θ' ἱερὸν, Ποσιδῆιον ἀγλαὸν ἄστυ. ὁ Ὑάντιον δὲ ἀντὶ τοῦ Βοιωτίου· Ὑάντες γὰρ Βοιωτίας ἔθνος (5) Iantio Onchesto: Beotica: Gli Ianti infatti abitarono la Beozia. Onchesto, città beotica sacra a Poseidone (B 506). "Onchesto sacra, splendida città di Poseidone". Iantia prima che beotica.

²²⁸ Sulle tradizioni riportate da Pausania, vd. De Luna 2018, pp. 65-76.

Agenore sarebbe il figlio. Un'ultima tradizione, rappresentata da Eustazio, descrive Poseidone come il padre di Cope²²⁹.

In nessuna di queste tradizioni viene citato Onchesto; tuttavia, dato che in Beozia non è attestato un altro culto di Poseidone e, soprattutto, considerata la notorietà del santuario situato in questa località in età ellenistica, è chiaro che l'unico dio possibile con il quale tutte le città beotiche intendevano stabile un vincolo di parentela fosse quello che a partire dal 287 a.C. sorvegliava ufficialmente la vita politica del *koinon* e rappresentava il loro passato nella regione. Onchesto continuava a costituire, e forse in maniera più esplicita, un punto di convergenza della rete che teneva insieme tutte le città beotiche intorno al Copaide. Non è un caso, infatti, che dopo il 224 a.C., allorché Megara si unì al *koinon* beotico, anche quest'ultima volle promuovere delle tradizioni mitiche che legassero il loro eponimo a Onchesto.

L'importanza che il culto di Poseidone a Onchesto ebbe ancora in età ellenistica per l'identità delle città beotiche è evidente anche dall'onomastica. A metà del III secolo a.C. è datata un'iscrizione proveniente da Acreifia in cui compare un certo Kallistratos, figlio di Onchestionos, *peltophoros* dei Beoti nell'anno in cui Agassigitone era arconte²³⁰, e allo stesso periodo va ricondotta un'iscrizione di Tanagra in cui compare un certo Onchestodoros²³¹.

2.8.3. Poseidone a Onchesto e l'ingresso di Megara nel *koinon*

Una prova ulteriore del fatto che il santuario era considerato come *hub* di un *network* che contribuiva a consolidare i legami delle città beotiche è dato da quanto si può rilevare a proposito dell'integrazione di città che non appartenevano alla regione e che furono immediatamente incluse nello spazio fisico e immaginato di Onchesto.

Nella seconda metà del III secolo a.C. Megara abbandonò il *koinon* acheo, di cui prima faceva parte, ed entrò nella confederazione beotica, restando al suo interno all'incirca fino ai primi anni del II secolo a.C.²³² Come ha notato Adrian Robu, i Megaresi erano stati esclusi dagli Achei allorché avevano occupato l'Acrocorinto, guidati da Cleomene III di Sparta. I Megaresi svilupparono, quindi, l'esigenza di cercare protezione sotto l'ala di un altro *koinon* e quello beotico sembrò la giusta scelta, in relazione al fatto che i rapporti tra Megara e i Beoti risalivano a tempi molto antichi²³³. I legami

²²⁹ Su Minia e Poseidone, Apoll. Rod. I 229-230; Schol. ad Pind. *Ol.* 14c; Schol. ad Apoll. Rod. I 230. Su Cadmo, Pseud. Apollod. II 1.4. Su Cope, Schol. ad. *Il.* II 505-506. Vd. Steph. Byz. *Kopai*, il quale sostiene che Kopeus era il figlio di Plataius, a sua volta figlio di Onchesto, che era figlio di Poseidone. Vi è un'analisi di queste genealogie da parte di Breglia 2008, pp. 307-308 e Varvaroussis-Papaevangelou 2017, ma non si tiene conto del periodo in cui esse sono nate e dei motivi per i quali furono create.

²³⁰ *IG* VII 2718.

²³¹ *IG* VII 522.

²³² Polyb. XX 6.7-12. con Robu 2019, p. 253ss.

²³³ Robu 2019, pp. 252-259.

tra Megaresi e Beoti furono tanto di carattere politico, dal momento che i Beoti avevano partecipato alla colonizzazione in area pontica dei Megaresi, quanto di carattere culturale: le due città condividevano, infatti, i culti di Poseidone, Megareo, Ino/Leucote, i monumenti di Alcmena e Autonoe e il culto di Era sul Citerone²³⁴.

L'aspetto più interessante risiede però nella modalità con cui in età ellenistica siano state recuperate delle tradizioni che raccontassero l'antica amicizia tra i Beoti e Megara per avvalorare l'ingresso di Megara nel *koinon* beotico.

Nella *Periegesi*, Pausania riporta una tradizione secondo la quale Megareo, figlio di Poseidone, era giunto da Onchesto presso Niso, re di Megara, con un esercito di Beoti per aiutarlo nella guerra contro il re di Creta Minosse. Dal momento che Megareo cadde in battaglia, i Megaresi decisero di cambiare il nome della loro città da Nisea a Megara (I 39.5). Poco dopo Pausania ammette di essere al corrente anche di un'altra versione secondo cui Megareo non arrivò a Megara per combattere contro Minosse, ma perché Niso gli diede in sposa la figlia e il diritto al trono (39.6). Infine, ritorna sulla prima versione del racconto dicendo che in una delle due acropoli di Megara, quella che prende il nome dall'eroe Alcatoo, c'era la tomba di Megareo, che giunse in aiuto di Niso da Onchesto quando questo era in guerra con i Cretesi (42.1).

La scelta di analizzare dapprima quanto detto da Pausania, che pure è la fonte più tarda su queste tradizioni, è utile per osservare che esistevano nei fatti due diversi racconti, uno prevedeva che Megareo giungesse a Megara per aiutare Niso contro Minosse, l'altra per sposare la figlia di Niso ed ereditare il trono. Al di là del motivo fornitoci dalle due versioni – un racconto era quello promosso dai Beoti e un altro quello dei Megaresi – entrambe contemplavano che Megareo giungesse a Megara da Onchesto.

La prima fonte a fare riferimento a questo legame tra Megareo e Onchesto è Ellanico (*FrHist* 4 F 78)²³⁵. Tuttavia, tra il II-I secolo a.C., Pseudo-Scimno (vv.505s.) definisce di nuovo Megareo signore di Onchesto e il legame tra Onchesto, Megareo e Niso, re di Megara, è segnalato anche da Plutarco, il quale negli *Aetia Graeca* 16 (*Mor.* 295 a-b) riporta che Megareo era il figlio di Onchesto insieme ad Abrote e che questa fu data in sposa a Niso, re di Megara. Alla morte della giovane, fu stabilito che tutte le donne di Megara indossassero la veste che Abrote era solita portare.

Che cosa intendono i Megaresi per *aphàbroma*? Il re Niso, da cui la città prese il nome di Nisea, sposò Abrote, oriunda della Beozia, figlia di Onchesto e sorella di Megareo, donna, a quanto sembra,

²³⁴ In generale vd. Robu 2013. Per un *focus* sui comuni culti di Poseidone di Megara e delle sue colonie vd. Antonetti 1997, pp. 89-90.

²³⁵ Νίσαια· καὶ ἐν τῇ β' καὶ Νίσαιάν τ' εἶλε καὶ Νῖσον τὸν Πανδίωνος καὶ Μεγαρέα τὸν Ὀγχήστιον <ἀπέκτεινεν>. Il frammento è tramandato da Stefano di Bisanzio sotto la voce Νίσαια. Ma lo ritroviamo anche nella Suda 423 I.3. Vd. Pownall 2016.

non comune per saggezza e soprattutto riservata. Quando costei morì, i Megaresi portarono il lutto volontariamente e Niso, volendo perpetuare il ricordo e la reputazione, ordinò che le cittadine portassero la veste che quella indossava e chiamò, per deferenza verso la sposa, *aphàbroma* tale veste. Sembra che persino il dio intervenisse per assicurare il buon nome alla donna: infatti impedì, per via di un oracolo, alle donne megaresi di cambiare spesso abbigliamento secondo il loro volere (trad. A. Carrano).

Come ha sottolineato Hans Beck, delle 59 *Questioni greche* sollevate da Plutarco cinque sono Megaresi e questo dipende dal fatto che generalmente le aree geografiche coinvolte sono quelle che lui conosceva meglio. Questa domanda, nello specifico, Plutarco può però averla conosciuta a Delfi, in quanto ogni volta che le donne del posto volevano cambiare il vestito, il dio glielo impediva con un oracolo. Il materiale tramandato da Plutarco è comunque più antico rispetto al momento di composizione dell'opera perché si trattava di storie che risultavano note a chi ascoltava e perché si è visto che l'associazione tra Megareo e Onchesto era già nota ad Ellanico²³⁶.

Ad ogni modo, una versione di tale racconto si ha anche nella *Biblioteca* dello Pseudo-Apollodoro (III 15.8), dove si legge:

μετ' οὐ πολὺ δὲ θαλασσοκρατῶν ἐπολέμησε στόλῳ τὰς Ἀθήνας, καὶ Μέγαρα εἴλε Νίσου βασιλεύοντος τοῦ Πανδίωνος, καὶ Μεγαρέα τὸν Ἰππομένους ἐξ Ὀγχιστοῦ Νίσῳ βοηθὸν ἐλθόντα ἀπέκτεινεν.

Poco dopo Minosse, che domina il mare, attaccò Atene con la flotta e prese Megara, dove a quel tempo regnava Niso, figlio di Pandione; uccise anche Megareo, figlio di Ippomene, che da Onchesto era accorso in aiuto a Niso (G. Guidorizzi).

Nella versione tramandata dall'autore di II secolo d.C. vi è di nuovo il tema della lotta contro Minosse e la citazione di Onchesto, come sede dalla quale Megareo era partito per accorrere in aiuto ai Megaresi.

H. Beck intravede in queste storie che collegano Onchesto a Megara attraverso Megareo, Niso e Abrote, del materiale mitico nato in età arcaica o classica per rivendicare i legami etnici dei Megaresi con i vicini Beoti. A sostegno di questa tesi, riporta che nel *Catalogo delle Navi* (II v.508) *Nisaia* compare a due versi di distanza da Onchesto²³⁷ e questo può essere dovuto al fatto che i legami tra Beoti e Megaresi esistevano già in tempi molto antichi. Tuttavia, le tradizioni relative alla provenienza di Megareo da Onchesto riflettono anche una realtà storica di epoca successiva, quella d'età ellenistica, allorché i Megaresi, insieme a Pagai ed Egostena, fecero il loro ingresso all'interno

²³⁶ Beck 2018, p. 37.

²³⁷ Beck, *op. cit.* p. 35. L'idea è condivisa anche da Herda 2016, p. 272.

del *koinon* beotico e parteciparono alle riunioni che si tenevano nel luogo di culto di Poseidone a Onchesto.

I documenti epigrafici di età ellenistica mostrano che in tale periodo le istituzioni megaresi furono adeguate a quelle beotiche. Il *basileus* fu sostituito con l'arconte e la dicitura per indicare quest'ultimo era ἄρχοντος ἐν Ὀγγηστῶι, esattamente come per il resto dei Beoti. La rinnovata promozione di tradizioni volte a far discendere l'eponimo di Megara dalla Beozia ben si inserirebbe, dunque, nella volontà tanto da parte dei Beoti quanto dei Megaresi di consolidare i legami etnici tra i due gruppi e di legittimare la collaborazione in ambito politico creando delle tradizioni che potessero retrodatare in tempi molto antichi la dipendenza dei Megaresi da Onchesto, il centro pulsante dell'etnogenesi beotica in età arcaica e l'allora luogo di riunione del *koinon* beotico²³⁸.

2.9. Il declino del santuario: l'arrivo dei Romani

Onchesto rimase un simbolo dell'identità beotica e lo spazio in cui i Beoti si riunivano in assemblea fino all'inizio del II secolo a.C. Non appena l'integrità regionale fu colpita con l'arrivo dei Romani, il santuario perse di nuovo d'interesse. La crisi politica dei Beoti si rifletteva sull'uso del santuario, che ritornava ad essere frequentato solo dai più vicini Aliartii.

Dalla sezione di Tito Livio relativa agli eventi del 197 a.C. si evince che il centro principale della Beozia fosse di nuovo Tebe²³⁹. Perché fu scelta Tebe come sede delle trattative con i Romani è difficile da comprendere, soprattutto alla luce del fatto che Onchesto ricorre ancora in alcune testimonianze del II secolo a.C. P. Roesch ipotizza che la scelta di Tebe fu il risultato di un improvviso cambio di programma da parte dei Beoti, i quali per una questione di urgenza si volsero alla città che fino alla prima metà del IV secolo aveva rappresentato la sede di riunione dei Beoti; tuttavia, la mancanza di documenti gli fa concludere che «la question reste pour le moment sans réponse»²⁴⁰.

Una seconda volta nel 192 a.C., in occasione del trattato con Antioco III, Tebe sembra aver rappresentato la sede della confederazione e nel 173-172 a.C. si ripropose la medesima situazione perché tutti gli avvenimenti che portarono al dissolvimento della confederazione si svolsero nella città di Cadmo. Ancora una volta la scelta di quest'ultima come sede in cui si teneva la vita politica della regione è spiegabile mediante dei motivi di tipo pragmatico-logistico²⁴¹.

²³⁸ La conferma dell'associazione di Megareo e Onchesto ci viene data, oltre alle fonti citate, anche dalla Suda 423 I.3: Νισαία ἐκαλεῖτο καὶ αὐτὴ ἡ Μεγαρίς ὅλη ἀπὸ Νίσου τοῦ Πανδίωνος. Ἑλλάνικος· Νισαῖάν θ' εἶλε καὶ Νίσον τὸν Πανδίωνος καὶ Μεγαρέα τὸν Ὀγγήστιον. ἤγουν τὸν ἀπὸ Ὀγγηστοῦ, πόλεως Βοιωτίας. «Nisea e tutta la Megaride sono così chiamate da Nise, figlio di Pandione. Ellanico riporta: Nisea da Nise figlio di Pandione e Megareo da Onchesto. Giunse da Onchesto, città beotica (trad. mia)».

²³⁹ Liv. XXXIII 1.2, 1.7; 2.6.

²⁴⁰ Roesch 1982, p. 278.

²⁴¹ Polyb. XX 7; Liv. XXXVI 6. Roesch 1982, p. 279.

Nel primo ventennio del II secolo a.C., Aliarto, nella cui *chora* si trovava Onchesto, assunse nella lotta tra i Macedoni e i Romani per la regione sempre le parti dei primi e decise, insieme a Coronea e Tisbe, di non piegarsi ai nuovi conquistatori. Anche quando nel 171 a.C. l'ultimo arconte in carica, Ismenia, provò a presentarsi ai Romani a nome dell'intera confederazione, Aliarto continuò ad adottare una politica promacedone, motivo per cui fu alla fine distrutta dai Romani e i suoi cittadini furono costretti a rifugiarsi ad Atene. Durante la campagna di scavi a Onchesto J. Mylonopoulos è rimasto impressionato dal fatto che un lato dell'edificio di IV secolo a.C. del sito A presentava tegole ellenistiche e resti di legno bruciato. L'analisi del materiale ha dato prova del fatto che ci fu un incendio nel santuario. Tito Livio descrive che i Romani saccheggiarono la città e portarono via tutte le statue, i dipinti e i beni di valore²⁴². Può darsi che anche le statue che gli adepti al culto di Poseidone a Onchesto avevano dedicato al dio nel corso dei secoli furono portate via. È suggestiva l'ipotesi di Varvaroussis e Papaevangelou secondo cui la statua rinvenuta a Capo Artemisio di Zeus/Poseidone appartenesse a Onchesto. Ma si tratta di una pura speculazione. Che i Romani vollero punire gli Aliarti e privare i Beoti di uno dei luoghi più significativi della regione è, invece, certo²⁴³. Di fatto, quando Strabone (IX 2.33), nel I secolo a.C. descrisse Onchesto, vide i segni del suo declino:

Ὀγχηστός δ' ἐστίν, ὅπου τὸ Ἀμφικτυονικὸν συνήγετο, ἐν τῇ Ἀλιαρτίᾳ πρὸς τῇ Κοπαίδι λίμνῃ καὶ τῇ Τηνερικῇ πεδίῳ, ἐν ᾧ κείμενος ψιλός, ἔχων Ποσειδῶνος ἱερὸν καὶ αὐτὸ ψιλόν. οἱ δὲ ποιηταὶ κοσμοῦσιν, ἄλσιν καλοῦντες τὰ ἱερὰ πάντα καὶ ἢ ψιλὰ· τοιοῦτόν ἐστι καὶ τὸ τοῦ Onchesto è il luogo in cui si riuniva l'Anfizionia, ad Aliarto vicino al lago Copaide e alla pianura Tenarica, è situato in altura, è spoglio di alberi, e ha il santuario di Poseidone, anch'esso spoglio di alberi. Ma i poeti abbelliscono, chiamando tutto il posto bosco sacro, anche se non vi sono alberi (trad. mia).

Non è noto esattamente quando, ma le indagini condotte da E. Farinetti sul territorio hanno dimostrato che, a seguito della distruzione di Aliarto, a un certo punto a Onchesto si venne a creare un piccolo insediamento e più tardi, probabilmente in epoca imperiale, l'area del santuario fu trasformata in una grande villa²⁴⁴. Forse è questo il motivo per il quale, quando Pausania (IX 26.5) deve descrivere Onchesto segnala nuovamente la presenza del bosco sacro celebrato da Omero e soprattutto i resti della città di Onchesto.

ἀπὸ δὲ τοῦ ὅρους τούτου πέντε ἀπέχει καὶ δέκα σταδίου πόλεως ἐρείπια Ὀγχηστοῦ: φασὶ δὲ ἐνταῦθα οἰκῆσαι Ποσειδῶνος παῖδα Ὀγχηστόν. ἐπ' ἐμοῦ δὲ ναός τε καὶ ἄγαλμα Ποσειδῶνος ἐλείπετο Ὀγχηστίου καὶ τὸ ἄλσος, ὃ δὴ καὶ Ὅμηρος ἐπῆνεσε

²⁴² Liv. XLII 63.11. Mylonopoulos, <https://onchestos.mcah.columbia.edu> (01/12/25).

²⁴³ Varvaroussis-Papaevangelou 2017, p. 123ss.

²⁴⁴ Farinetti 2011, pp. 152-153.

Distano quindici stadi da questo monte i resti della città di Onchesto, figlio di Poseidone. Ai miei tempi rimanevano un tempio e una statua di Poseidone Onchestio, nonché il bosco celebrato da Omero.

Sebbene le descrizioni di Strabone e Pausania possano sembrare contraddittorie, la velocità con cui un paesaggio cambia ed è soggetto ai bisogni dell'uomo giustifica di per sé perché nel corso di due secoli Onchesto ritornò ad essere un'area sacra che simile a quella descritta dai poeti in età arcaica.

2.10. Poseidone a Onchesto: attributi onomastici e competenze del dio

Per concludere l'analisi di questo primo centro religioso del Copaide testimone della nascita e dello sviluppo di una identità beotica, che trovò riscontro in una discontinua ma sempre presente vita politica comunitaria tra le città della regione, occorre focalizzare l'attenzione sulla divinità che qui veniva venerata.

Lo strumento per comprendere il complesso rapporto tra la divinità che ad Onchesto era oggetto di culto e la comunità che si poneva sotto la sua tutela è la serie di attributi onomastici conferitagli: essa, infatti, consente di avere un'idea chiara dei poteri che esercitava una divinità nel contesto locale di riferimento.

In linea con tanti altri culti della Grecia in suo onore, Poseidone figura nel *pantheon* beotico come dio dei terremoti, quindi *scuotitore di terra*, sin dallo *Scudo di Eracle* (vv.103-105). Pindaro lo chiama σεισίχθων (*Isthm.* I v.52) e κινητήρ γᾶς (*Isthm.* IV v.15), e al V secolo a.C. è datata una pietra calcare, probabilmente proveniente da Onchesto, in cui si legge Βιασθενῆς Ποτιδάονος, *il violento Poseidone*²⁴⁵, dove la violenza si ricollegerebbe al potere di distruggere, ma anche di ricomporre e unire che il dio esercita nei meandri della terra²⁴⁶. Considerata la prossimità al lago Copaide e le continue fluttuazioni di quest'ultimo, non è assurdo ritenere che i Beoti sin dall'età arcaica abbiano deciso di conferire questo attributo al dio in virtù proprio del suo potere di gestire i movimenti della terra e di rendere Poseidone nella sua sede a Onchesto garante dell'equilibrio del lago. Queste prime epiclesi assegnate al dio sono dunque prettamente vincolate alle caratteristiche del paesaggio fisico in cui era venerato.

Per Pindaro Poseidone a Onchesto è γείτων (*Isthm.* I v.53), *vicino*, e l'utilizzo di tale attributo è funzionale a collegare un culto di Poseidone panellenico, come quello dell'Istmo, con un culto regionale, caro tanto al poeta stesso, quanto agli atleti tebanici che vuole celebrare. Con lo stesso

²⁴⁵ DB MAP S#15993.

²⁴⁶ DB MAP E#4237. Sugli epiteti divini come focus su un aspetto specifico di una divinità vd. Marano-Bonnet 2022; Pirenne-Delforge 2024.

obiettivo, nell'*Istmica* IV Pindaro usa l'espressione Ὀγχηστὸν οἰκέων καὶ γέφυραν ποντιάδα πρὸ Κορίνθου τειχέων (vv.15-16)²⁴⁷. Ma vi è un'altra ragione per cui i due culti sono connessi. L'*Istmo* di Corinto si presenta come una congiunzione tra il golfo Saronico e il golfo di Corinto; ha, quindi, la funzione di collegare e tenere insieme quello che altrimenti sarebbe separato ed è lungi dall'essere un semplice luogo di passaggio. Come ha recentemente sottolineato F. de Polignac, il potere del dio di connettere spazi che altrimenti sarebbero destinati a essere separati si manifesta anche ad Onchesto in quanto il santuario unisce quello che il lago Copaide, posto al centro della regione, distanziava geograficamente: le comunità poste a est e ovest di questa risorsa naturale²⁴⁸.

In relazione ad una delle principali attività del lago, l'allevamento dei cavalli, alla rappresentazione di uno status specifico, che era quello dell'élites di età arcaica e alle gare che si svolgevano nel santuario in suo onore, il Poseidone beotico è anche ἵπποδρόμιος (*Isthm.* I v.54), *patrono della corsa dei carri*²⁴⁹. E nella *parodos* dei *Sette a Tebe*, nel momento in cui il coro delle fanciulle tebane prega per la protezione delle divinità della città, queste si rivolgono a Poseidone come Ἴππιος ποντομέδων ἄναξ (v.130).

L'inno omerico dà l'ulteriore prova del fatto che Poseidone tutelava e proteggeva il corretto passaggio del puledro all'età adulta e al giogo dei carri. Tale competenza del dio nel campo della guida dei carri e dell'educazione dei cavalli, che Poseidone condivide con Atena, non collide con i poteri del dio connessi allo sviluppo del paesaggio, ai movimenti della terra, ma si pone in continuità rispetto ad esso. Come in altri contesti della Grecia, Poseidone figura in Beozia come chi sovverte la conformazione delle cose per creare un nuovo ordine e in quanto creatore del nuovo ordine diviene garante di quest'ultimo. Secondo lo stesso principio, egli tutela non solo il cavallo nel suo stato selvaggio, ma anche quello che è stato addestrato²⁵⁰.

Al contrario, molto più elaborata è l'attribuzione a Poseidone a Onchesto dell'attributo onomastico ταύρεος da parte di Esiodo, in quanto si tratta di un aggettivo che pone in rilievo un aspetto molto antico di Poseidone, che concerne il suo legame con il toro. Nella sua tesi dottorale dedicata ai poteri di Poseidone in età micenea, C. Doyen, incuriosito dalla somiglianza tra questo dio e la figura di El nella religione ugaritica, ha sottolineato che il toro era associato a queste due divinità per il fatto che simboleggiava la regalità: tanto El quanto Poseidone trovavano il simbolo del loro potere regale

²⁴⁷ Schol. Pind. *Isthm.* I 77 Ὁ γείτον' ἀμειβομένοις· γείτονα, τῶν Θηβαίων, ὡς πρὸς τὸν Ὀγχηστὸν· καὶ γὰρ αὕτη τῆς Βοιωτίας.

²⁴⁸ de Polignac 2017, pp. 8-10.

²⁴⁹ Quando invoca Poseidone, Pindaro specifica che si tratta di quello venerato ad Onchesto, ma non è esplicito nell'indicare se il rapporto di vicinanza con l'Istmo si riferisce a Tebe o a Onchesto. Sulla questione Olivieri 2011, pp. 15-32.

²⁵⁰ Vd., per esempio, il caso di Poseidone Petraios. Per un approfondimento sul potere di Poseidone di generare terremoti vd. Mylonopoulos 1996.

nell'identificazione con il toro²⁵¹. Questo legame di Poseidone con il toro sopravvisse anche in età storica e fu associato al Poseidone del *pantheon* beotico che era appunto rappresentato come ταύρεος. In uno scolio allo *Scudo di Eracle*, Giovanni Pediasimo (p. 621, l.31) riporta:

ΚΑΙ ΤΑΥΡΕΟΣ ΕΝΝΟΣΙΓΑΙΟΣ. Ἦγουν διὰ τὸν τῶν κυμάτων ἦχον, ὥς ταῦροι γὰρ μυκῶνται· ἢ ὅτι ταυ- ρόκρανός ἐστιν· ἢ ὅτι Ταύρειος Ποσειδῶν ἐν πόλει Βοιωτίας, διὰ τὸ ταύρους θύεσθαι αὐτῷ, καὶ μάλιστα ἐν Ὀγχηστῷ. Διὰ τοῦτο καὶ ταυροκράνους τοὺς ποταμούς. Ἀπὸ οὖν τοῦ θυ- σίας ταύρων ἐπιτελεῖν τῷ Ποσειδῶνι, ταύρειος ἐκλήθη Βοιωτικῶς.

Il toro che scuote la terra. Lo chiamano così per il suono delle onde, che muggiscono come tori o perché ha la testa di tori o per Poseidone Taurino nella città della Beozia, per il fatto che è sacrificato a lui un toro, soprattutto a Onchesto. Per questo motivo anche i fiumi hanno la testa di tori. Con il sacrificio dei tori si paga il debito a Poseidone, chiamato taurino dai Beoti (trad. mia).

Non si hanno, purtroppo, delle testimonianze sui sacrifici che avvenivano in onore del dio, eccezion fatta per questa tarda testimonianza. Non si sa, inoltre, quali onori fossero dovuti a Poseidone a Onchesto, ma è singolare che Diodoro (XVII 10.4) riporti un curioso episodio che concerne l'arrivo di Alessandro in Beozia in occasione della punizione da dare ai Tebani che si erano ribellati nel 335 a.C.²⁵²:

τοῦτο μὲν οὖν τὸ σημεῖον ἐγένετο τρισὶ μῆσιν ἀνωτέρω τῆς Ἀλεξάνδρου παρουσίας ἐπὶ τὰς Θήβας, ὑπ' αὐτὴν δὲ τὴν ἔφοδον τοῦ βασιλέως οἱ κατὰ τὴν ἀγορὰν ἀνδριάντες ἐφάνησαν ἰδρῶτας ἀφιέντες καὶ μεστοὶ σταλαγμῶν μεγάλων. χωρὶς δὲ τούτων ἦκόν τινες τοῖς ἄρχουσιν ἀπαγγέλλοντες τὴν ἐν Ὀγχηστῷ λίμνην μυκήματι παραπλήσιον φωνὴν ἀφιέναι, τῇ δὲ Δίρκῃ κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ ὕδατος αἵματοειδῇ φρίκην ἐπιτρέχειν.

²⁵¹ Vd. Doyen 2011, pp. 211-214, 256, secondo il quale il legame di Poseidone con il cavallo e con il toro in relazione all'esercizio della regalità in età micenea deriverebbe da due distinte eredità: quella del cavallo sarebbe un'eredità indo-europea, quella, invece, del toro deriverebbe dagli influssi del vicino oriente. La sintesi dei due aspetti era già stata attuata in età micenea, motivo per il quale in età storica Poseidone è associato tanto al cavallo quanto al toro. Mylonopoulos 2012, 338, però, nella recensione alla tesi di Doyen ha giustamente messo in rilievo che il rapporto tra il toro e Poseidone potrebbe anche essere un'influenza minoica, specialmente di Cnosso, nella cui religione era oltremodo venerato.

²⁵² L'episodio è riportato anche da Ae. *VH* XII 57: Ἦνίκα Ἀλέξανδρος ὁ Φιλίππου ἐπὶ τὰς Θήβας ἦγε τὴν δύναμιν, οἱ μὲν θεοὶ σημεῖα αὐτοῖς καὶ τέρατα ἀπέστελλον, προσημαίνοντες τὰς περὶ αὐτῶν ὅσον οὐδέπω τύχας· οἱ δὲ ὥς ὦντο ἐν Ἰλλυριοῖς Ἀλέξανδρον τεθνάναι, πολλὰ καὶ βλάβηματα ἐς αὐτὸν ἀπερρίπτουν. ἡ μὲν γὰρ ἐν Ὀγχηστῷ λίμνη φοβερὸν ἦχον ἀνέδωκε καὶ συνεχῇ καὶ ταύρου μυκήματι ἐφύκει· ἡ δὲ περὶ τὸν Ἰσμήνιον καὶ αὐτὰ τὰ τεῖχη ῥέουσα κρήνη καλουμένη Δίρκη καθαρῶς καὶ ἡδεῖ ῥέουσα ὕδατι παρὰ πάντα τὸν πρόσθεν χρόνον, ἄφνω καὶ παρ' ἐλπίδα αἵματος ἀνεπλήσθη. Μακεδόσι δὲ ἐπίστευον Θηβαῖοι ἀπειλεῖν τὸ δαιμόνιον. ἐν δὲ τῷ κατὰ πόλιν νεῷ τῆς Δήμητρος ἀράχνη κατὰ τοῦ προσώπου τοῦ ἀγάλματος ἐξύφαινε τὴν ἐαυτῆς τέχνην. τὸ δὲ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς καλουμένης Ἀλακομενηίδος ἄγαλμα αὐτομάτως κατεφλέχθη, πυρὸς μὴ προσαχθέντος, καὶ ἄλλα πολλά. «Quando Alessandro, figlio di Filippo, condusse il suo esercito contro Tebe, gli dèi inviarono segni e prodigi ai Tebani, a preannunciare che avrebbero patito sventure quali mai in precedenza: ma i Tebani, ritenendo che Alessandro fosse morto in Illiria, non facevano che scagliare maledici insulti contro di lui. Allora il lago di Onchesto emise un suono spaventoso e ininterrotto, simile al muggito di un toro; la fonte chiamata Dirce – che scorre nei pressi dell'Ismeno e delle stesse mura, e che fino a quel giorno era fluita con limpida e dolce corrente – all'improvviso e inaspettatamente si riempì di sangue: i Tebani, però, credevano che la divinità volesse minacciare i Macedoni. Nel tempio di Demetra, poi, un ragno tessava la sua tela ed eseguiva il suo usuale lavoro sul volto della statua; e il simulacro di Atena Alalcomene prese a bruciare da sé, senza che nessuno vi avesse appiccato il fuoco. E gli esempi sarebbero ancora molti».

Questo segno si era manifestato tre mesi prima che Alessandro giungesse a Tebe, e proprio mentre il re arrivava, invece, le statue dell'agora furono viste sudare e coprirsi di grosse gocce. Invece vennero alcuni ad annunciare ai magistrati che la palude di Onchesto aveva emesso un suono simile ad un muggito, mentre al Dirce un'increspatura sanguigna si stendeva sulla superficie dell'acqua.

Il rapporto di Poseidone con il cavallo e il toro a sua volta si ricollega al potere che il dio ha di cambiare la conformazione della terra e di gestione dell'acqua. Poseidone è Hippios quando deve far sgorgare le acque dalla profondità della terra, ma è taurino quando deve rappresentare l'irruenza delle acque, come nel caso dei *mirabilia* che preannunciarono la distruzione di Tebe²⁵³.

Sono, dunque, molteplici gli aspetti di Poseidone venerato su scala panellenica che si riflettono nell'orizzonte locale di Onchesto. I comportamenti e i rituali universali relativi a Poseidone furono riadattati sulla base delle esigenze che avevano i Beoti²⁵⁴. In Beozia Poseidone era inizialmente una divinità epicorica, connessa alle caratteristiche naturali del Copaide e al passato della regione. La posizione del luogo di culto, in prossimità della risorsa più significativa della regione, e la sua antichità giocarono in seguito un ruolo fondamentale nella selezione del culto in onore del dio come luogo di mediazione e dialogo.

L'abilità di Poseidone, venerato tanto su scala panellenica quanto a Onchesto, di scuotere la terra e sovvertire l'ordine delle cose, è complementare alla capacità attribuitagli di domare la natura, sia che si trattasse di paesaggi, sia che si trattasse di animali, come nel caso del cavallo. Poseidone a Onchesto era una divinità che i Beoti percepivano come parte integrante della loro cultura ed è per questo che successivamente gli fu assegnato il potere di sorvegliare anche qualcosa che andasse al di là dell'ambiente e del territorio di Onchesto: non solo l'identità delle popolazioni beotiche ma anche i buoni rapporti che queste intrattenevano intorno al Copaide.

È curioso però che nei secoli successivi, quando Onchesto divenne la sede del *koinon*, a differenza delle altre divinità del mondo greco che venivano associate alle riunioni politiche, tipo Zeus Ἀμάριος per la lega achea, Poseidone non assunse mai degli attributi onomastici che avessero a che fare con le riunioni dei Beoti o comunque con l'attività politica che si svolgeva intorno al santuario e la ragione di ciò risiede nel fatto che anche quando il culto divenne 'federale', connesso quindi all'attività politica del *koinon*, Poseidone rimase legato soprattutto al territorio, all'ambiente fisico che lo caratterizzava e alla storia di questo luogo.

Al IV secolo a.C. risale, infatti, una dedica di Theokko, figlia di Ermaios, sacerdotessa (?), a Poseidone alla porta, Θεοκκὼ Ἑρμαῖω ἰάρει[α] Ποτειδάωνι Ἐμπυλῆο[ι]²⁵⁵. L'aggettivo, ἐμπύλιος,

²⁵³ Doyen 2011. Su Poseidone Hippios anche nel Peloponneso, vd. Mylonopoulos 2003, p. 382.

²⁵⁴ Sul rapporto tra religione locale e universale vd. Versnel 2011, pp. 517-525; Beck 2020; Beck 2023b; Bonanno 2023; Kindt 2023; Pirenne-Delforge 2024.

²⁵⁵ DB MAP S#15986.

rimanda alla protezione che una divinità estende su un determinato luogo, in questo caso Onchesto, ma soprattutto alla posizione di confine del santuario, dove il confine non rappresenta un limite, ma piuttosto una zona considerata neutrale, un portale d'accesso a uno spazio comune a tutte le popolazioni beotiche. Anche in questo caso l'attributo onomastico pone l'attenzione su un particolare aspetto di Poseidone a Onchesto, che è il suo potere sull'ambiente circostante²⁵⁶. E ancora nel II secolo d.C., nel suo brevissimo riferimento al santuario, Pausania si riferisce a Poseidone con l'epiclesi Ὀγγηστής, a suggellare il legame del dio con il territorio (IX 26.5)²⁵⁷.

2.11. Poseidone in Beozia: tutte le strade portano a Onchesto

Il *pantheon* beotico era formato da diverse divinità associate al processo di costruzione identitaria dei Beoti. A. Schachter le chiama *pan-boiotian gods*. Tra questi dèi ci sono senza dubbio Atena Itonia e Zeus, ma anche altre divinità come Apollo Ptoio, il cui sito oracolare attirò sin dall'età arcaica diverse comunità beotiche. Poseidone a Onchesto non è mai stato identificato da A. Schachter come divinità etnica e la ragione di ciò risiede nel fatto che il culto in onore del dio era piuttosto legato ad un passato lontano, secondo lui all'epoca micenea, a differenza degli altri dèi etnici sopra menzionati, che invece furono oggetto di culto in associazione ai racconti relativi all'arrivo dei Beoti nella regione e alle loro prime esperienze federali²⁵⁸.

Quanto riportato da A. Schachter ad oggi non è condivisibile. Le modalità con cui i santuari intorno al Copaide stimolarono dei processi etnici non furono sempre uguali a sé stessi²⁵⁹. Non solo i luoghi in cui le divinità erano onorate avevano delle storie diverse, ma in generale occorre notare che i criteri con i quali una comunità riesce a integrare dei nuovi membri sono successibili di cambiamento, così come lo sono le divinità che sono chiamate a testimoniare questi processi. Bisogna immaginare che i culti intorno al Copaide stimolarono l'etnogenesi beotica in modo molto più spontaneo rispetto a quello che si pensa.

Un altro motivo per il quale il culto di Poseidone non è stato inserito nella categoria di culti etnici concerne il fatto che, contrariamente agli altri culti beotici, quello di Onchesto non era un culto capillare, diffuso cioè nelle singole realtà poleiche. Si è visto che in età ellenistica molteplici città crearono delle tradizioni a carattere genealogico che vincolavano i loro eponimi con il dio, ma, eccezion fatta per Onchesto, Poseidone non godeva in Beozia di altri santuari o luoghi di culto, a

²⁵⁶ Jaillard 2007, pp. 47 e 67 n.338.

²⁵⁷ DB MAP E#1063. Per Varvaroussis-Papaevangelou 2017, pp. 59-61, tale attributo onomastico assegna a Poseidone il potere di proteggere gli spostamenti che partivano da Tebe e che a Tebe terminavano, soprattutto in ragione del fatto che il territorio in cui Onchesto si trovava non era particolarmente agevole.

²⁵⁸ Schachter 1986, p. 207; 1994, pp. 67-85; 2016, pp. 16-17.

²⁵⁹ Quest'ultimo aspetto è messo in rilievo anche da Ganter 2013.

differenza di quanto, invece, si può rilevare per Atena, la quale era venerata nella sua sede a Coronea come divinità etnica/'federale', ma godeva di un culto proprio anche ad Alalkomene, Alai, Aliarto, Coronea, Oropo, Platea, nello Ptoion, a Tanagra, Teumesso e Tebe²⁶⁰.

Sebbene infatti esistano alcune fonti che attestano la presenza di Poseidone in età arcaica e classica a Telfusa, Tebe, Kreusis e sul Monte Elicon, non è detto che vi fosse un culto in suo onore in questi territori. Telfusa era associata nelle tradizioni mitiche a Poseidone ed Erinnys, i quali secondo le fonti si unirono nei pressi della sorgente che si trovava in tale luogo e generarono il cavallo Arione (*Tebaide* F 11), ma Telfusa stessa nell'*Inno omerico ad Apollo* fa intendere che il suo culto fosse strettamente connesso a quello di Poseidone a Onchesto.

A Tebe il dio fu considerato il protettore della città, ma si trattava del solo tentativo da parte dei Tebani di appropriarsi già in età arcaica di un culto condiviso da tutte le città della regione. Quanto al culto di Poseidone sull'Elicon esso dipende solo da due testimonianze e dalle riflessioni di Aristarco di Samo sull'attributo onomastico Helikonios. Alceo, citato da Strabone (IX 2.33) colloca il santuario di Poseidone a Onchesto sull'Elicon e viene per questo criticato dal Geografo. Al di là del contesto in cui il frammento di Alceo viene tramandato, è interessante che il culto di Onchesto e quello di Poseidone Helikonios fossero percepiti come un unico culto in onore del dio. È solo una, invece, la fonte che associa il dio a Creusi, nella baia di Livadhostro, che si affaccia sul golfo di Corinto, e si tratta di una statua di Poseidone in bronzo rinvenuta nel XIX secolo, ma il fatto che fu trovata nei pressi di Tespie non esclude che appartenesse ad Onchesto. Si tratta di una speculazione, ma è curioso che tutte le basi rinvenute a Onchesto non godono della presenza delle loro statue. Anche se l'ipotesi è debole, non si può fare a meno di notare che, non essendoci a Tespie un vero santuario di Poseidone, questo ritrovamento possa essere ricondotto a Onchesto²⁶¹.

A partire dall'età ellenistica la rivendicazione di un legame con Poseidone si concretizzò su scala regionale nella denominazione dell'ottavo mese beotico, chiamato *Hippodromios*, con chiara allusione alla prerogativa di Poseidone di essere il protettore della corsa con i carri. Le iscrizioni sui quali figura tale attributo onomastico provengono quasi tutte da Cheronea, eccezion fatta per un'iscrizione che proviene da Acrefia e una che, invece, proviene da Coronea. Anche in questo caso però non era attestato un culto di Poseidone in nessuna di queste città. L'aggettivo Hippodromios aveva piuttosto a che fare con una delle competenze che i Beoti assegnarono a Poseidone a Onchesto, dove delle gare con i carri si svolsero davvero a partire dal VI a.C.²⁶².

²⁶⁰ Schachter 1981, pp. 111-135.

²⁶¹ Su Helikonios vd. Aristar. in Schol. B. Hom. *Il.* 5.422; Etym. Magn. 547.15-19. Poseidone è associato all'Elicon in *Hymn. Hom. Nept* v.3 e in *Vita Homeri, Vita Herodotea* v.235. Vd. Tufano 2023b, pp. 52-53. La statua è al National Archeological Museum at Athens (X 11761).

²⁶² *IG VII* 3310; 3330; 3373; 3402; 4135; Darnezin, *Affranchissements* 34,23; 43,42; 96, 131.

Per concludere, quello di Poseidone a Onchesto era un culto centripeto e Onchesto era l'unico luogo su cui i Beoti rivolgevano la loro attenzione per venerare Poseidone. Tale particolarità ha molto a che fare con l'identità del dio nel contesto beotico e con il modo in cui i Beoti si servirono delle prerogative di Poseidone venerato a livello panellenico per adattarle alle loro necessità e alla specificità del loro *pantheon*. Questo però non consente di escludere che il culto di Poseidone fosse pambeotico. Semplicemente il culto e il santuario del dio fecero convergere l'insieme dei Beoti e consolidarono la loro identità per motivi in parte differenti rispetto a quelli rilevabili per gli altri spazi religiosi del lago Copaide.

2.12. Conclusioni

Questo *excursus* nella storia del santuario di Poseidone a Onchesto ha voluto fornire una prima analisi di come nacque e si affermò l'identità beotica intorno ai luoghi di culto del lago Copaide, mettendo in luce le dinamiche di connettività religiosa che attraversavano l'area. La mancata coerenza delle fonti con quelle degli altri santuari presi in esame invita a considerare Onchesto come un centro religioso unico, che non condivideva delle modalità di sviluppo simili ad altri santuari beotici, ma che con essi cooperava alla costruzione e alla permanenza nel tempo di una cultura comune a tutte le città beotiche.

Si è visto già dall'indagine del luogo in cui era situato il santuario, a sud-est del lago Copaide, in una zona di passaggio della regione, che l'ambiente fisico costituì uno dei motivi per il quale alcuni abitanti della Beozia furono attratti verso il luogo di culto, favorendo così un sistema di mobilità culturale. Un altro fattore che fece convergere le comunità fu la connessione con un passato lontano. I resti di ceramiche antiche, unitamente a quelli di insediamenti nelle vicinanze, ci consentono di affermare che il sito fu nuovamente utilizzato proprio perché, in modo più o meno consapevole, se ne riconosceva una precedente frequentazione. Onchesto è associato al passato miceneo della Beozia nelle tradizioni che risalgono al VI secolo a.C. Queste tradizioni sono il riflesso di quello che doveva accadere in età arcaica, ma rispecchiano le credenze dei Beoti di epoca storica, il modo in cui pensavano il sito nel VI e V secolo a.C.

A prescindere da quale fosse il rapporto tra il sito in età arcaica e l'epoca micenea, Onchesto era esso stesso uno dei primi luoghi che furono valorizzati nell'VIII secolo a.C. Il santuario viene citato per il boschetto sacro in onore di Poseidone nel *Catalogo delle navi* e nel periodo che la narrazione riflette era già percepito come un luogo dall'alto valore identitario per alcune popolazioni beotiche. Sebbene fosse vicino ad Aliarto e a Tebe, doveva essere frequentato anche da altri abitanti della regione. Per la fine dell'VIII o per il VII secolo a.C. si è provata a ricostruire l'identità dei fruitori

dello spazio religioso, ma è impossibile avere delle notizie precise su chi aveva accesso al santuario e chi no.

Onchesto però esisteva prima che Tebe fosse una *polis* e questo spiega perché anche città più lontane, come Tanagra o Orcomeno, oltre che le più vicine Coronea e Acrefia, avrebbero potuto frequentarlo. Lo spazio consacrato a Poseidone fu un impulso per l'integrazione etnica nella misura in cui accedervi significava entrare in contatto con altre realtà, comunicare con l'altro, attivare una rete condivisa di pratiche culturali, iniziare a condividere uno stesso linguaggio, che da religioso sarebbe diventato anche politico, e sentirsi per questo parte di un unico gruppo.

Di fronte ad una realtà costellata di diverse popolazioni, divise tra di loro da un lago che occupava tutta la zona centrale della regione ma la cui gestione era necessaria per il benessere delle comunità ad esso prospicienti, dove i conflitti per i confini erano all'ordine del giorno, i santuari di frontiera, come Onchesto, divennero luoghi di mediazione, essenziali per ripristinare l'ordine. Il fatto che la prima forma santuariale di Onchesto, rappresentata dal boschetto sacro, era percepita come sacra e da subito inviolabile, fece sì che il santuario fosse elevato al di sopra delle singole parti e che proteggesse uno dei canali principali delle loro comunicazioni, funzionando di fatto come nodo di connettività territoriale e religiosa.

Conoscere questo santuario offre anche la possibilità di rivedere la storia beotica dall'età arcaica all'età ellenistica secondo una prospettiva diversa, una prospettiva che non è solo tebecentrica. Il linguaggio rituale, per esempio, allude ad uno specifico gruppo che era solito frequentare il santuario, quello degli aristocratici che, sulla base di un comune *status*, rappresentato soprattutto dalla guida del cavallo e del carro, avviò un contatto con le altre comunità della regione. Questi aristocratici sarebbero potuti arrivare a Onchesto da qualsiasi parte della Beozia.

Almeno fino alla fine del VI secolo a.C. Tebe non godeva di una posizione di protagonismo nelle dinamiche del luogo di culto. Fu solo successivamente, con l'erezione del tempio e del luogo di riunione, che i Tebani intervennero economicamente insieme agli Aliarti e ad altre comunità vicine, e iniziarono ad avere delle pretese su quello che era già nel VI secolo a.C. uno dei simboli della regione. Questo avvenne nel momento in cui i Tebani, alleatisi con molteplici popolazioni, ambivano a guidare tutti i Beoti nel dialogo con le potenze estere e a superare il particolarismo delle città della regione che negli anni precedenti non aveva consentito alla Beozia di interfacciarsi nelle dinamiche internazionali. Non solo furono create delle tradizioni in cui i Tebani sconfiggevano la popolazione beotica con la quale si erano di più scontrati dall'età arcaica, gli abitanti di Orcomeno, ma il santuario di Onchesto fu incorporato nella rete di contesti culturali di Tebe, che progettò l'erezione di una serie di spazi religiosi proprio sulla strada che connetteva la sua acropoli al santuario di Poseidone.

Nel corso delle guerre persiane, il luogo di culto non produsse molto materiale, tuttavia, negli anni successivi, in concomitanza alla nascita di una prima costituzione beotica Onchesto continuò ad essere un motore per la produzione di racconti volti a consolidare i legami tra le città beotiche coinvolte nella nuova esperienza politica. Poseidone, Beoto e Onchesto costituirono una nuova famiglia immaginata cui dicevano di discendere i membri del *koinon*.

I discorsi etnici avviati ad Onchesto rimasero però multiformi e plurali. Non solo il luogo di culto aveva contribuito alla formazione di una unificazione simbolica dei Beoti, concretizzatasi poi nella vita politica della regione, ma fu sfruttato ancora e ancora per ottenere un potere sulle popolazioni che erano solite ritrovarsi nel luogo di culto e questo non vale solo per Tebe. Nel corso dei secoli, gli abitanti di Aliarto persistettero nel condurre le loro dediche al dio e nel IV secolo a.C. rivendicarono il loro legame con il culto di Poseidone a Onchesto mediante la coniazione di monete specifiche, allorché, dopo la pace del re e nel corso dell'egemonia tebana, Onchesto perse d'interesse e, insieme ad esso, il ruolo di centro aggregante dei Beoti.

Dal IV secolo a.C. però gli spazi dell'area sacra incominciarono ad essere riorganizzati. Quando Tebe fu sconfitta nel 338 a.C. a Cheronea e poi distrutta nel 335 a.C. da Alessandro, Filippo e il figlio, seppur per brevissimo tempo, vollero agevolare le altre città della Beozia che precedentemente avevano fatto parte del *koinon* e che poi erano state vittime delle ambizioni dei Tebani. Essi scelsero l'area sacra per comunicare con i Beoti di cui rimasero alleati. Probabilmente furono loro a finanziare l'ingrandimento del sito. Gli edifici del sito B, che formavano l'*agora* di Onchesto, sono in effetti datati da J. Mylonopoulos al IV secolo a.C. Non è possibile dire, allo stato attuale degli scavi, se tutti questi edifici furono costruiti insieme o gradualmente nel corso del tempo. Molteplici sovrani ellenistici finanziarono negli anni successivi la ricostruzione di Tebe e non è da escludere che possano aver contribuito economicamente anche al progetto di ingrandire il santuario di Onchesto.

Ad ogni modo, nel III secolo a.C. un numero davvero considerevole di fonti attesta che Onchesto divenne la sede ufficiale delle riunioni della confederazione beotica di età ellenistica. Nel momento in cui il *koinon* aveva perfezionato le proprie istituzioni e garantito il criterio di rappresentatività a tutti i suoi membri, era opportuno scegliere una sede religiosa in cui tutti i membri si sarebbero riconosciuti e Onchesto sembrò il posto ideale. Esso non era però l'unico. Le fonti di età arcaica e classica ricordano che anche il luogo di culto di Atena Itonia ebbe le medesime funzioni di Poseidone nell'agevolare l'integrazione delle popolazioni beotiche. Nei trattati di alleanza di età ellenistica Poseidone a Onchesto figura sempre con due divinità, Atena Itonia ed Atena Alalkomeneia. Queste tre divinità erano le intestatarie delle richieste del *koinon* e agivano insieme nella tutela della confederazione, formando un *pantheon* politico-religioso funzionale alla connettività interpoleica.

A differenza di Atena Itonia e altre divinità beotiche definite come *pan-boiotian* o etniche da A. Schachter Poseidone a Onchesto non aveva nulla a che fare con le migrazioni dalla Tessaglia, se non in un paio di genealogie. Il culto era considerato determinante per l'autoconsapevolezza etnica dei Beoti per altre ragioni.

Poseidone in Beozia era il dio che stravolgeva la conformazione della terra e che tutelava gli uomini da tali stravolgimenti. Era colui che univa le comunità situate intorno al lago Copaide, in virtù del fatto che il santuario in suo onore era uno dei luoghi maggiormente attraenti. Era responsabile della nascita del cavallo Arione e, in generale, sorvegliava l'addestramento dei cavalli giovani. Era il dio cui i Beoti rivolgevano le loro preghiere durante i viaggi e sotto la tutela del quale ponevano i loro carri.

A Onchesto però Poseidone era soprattutto il dio *vicino* a tutte le comunità beotiche. Era il simbolo dell'antico passato della Beozia e dell'unità dei Beoti e per questo il padre degli eponimi di numerose città della regione. In quanto divinità centrale di questo *pantheon*, il culto di Poseidone a Onchesto era a tutti gli effetti un culto pambeotico, senza però mai perdere la prerogativa di essere un culto locale ed epicorico. Così, infatti, i frequentatori dell'area sacra lo percepirono, anche quando il centro religioso del dio divenne la sede politica del *koinon* beotico.

III.I santuari dell'Alalkomenia e dell'Itonia: due luoghi di culto per Atena

3.1. Introduzione

Proseguendo il viaggio intorno al lago Copaide, lungo la via che da Tebe conduce a Lebadea, a circa 14 km di distanza da Onchesto andando verso est si incontra il paesaggio che doveva ospitare un piccolo luogo di culto in onore di Atena, definita Alalkomene. A pochi chilometri da questo sito religioso vi era un altro santuario in onore di Atena, denominata Itonia²⁶³.

Di questi due luoghi di culto si possiedono esclusivamente delle testimonianze epigrafiche e letterarie, dal momento che non sono state effettuate delle campagne di scavo tali da consentire il ritrovamento degli edifici. Tuttavia, è noto che entrambi questi spazi religiosi avessero contribuito, insieme agli altri culti nati intorno lago Copaide, al consolidamento dell'identità beotica. E le ragioni di ciò sono state individuate nel fatto che le due divinità sono rievocate in molteplici tradizioni letterarie relative all'arrivo dei Beoti e all'unificazione della regione sotto un unico gruppo etnico e che, allo stesso modo di Poseidone a Onchesto, vengono chiamate in causa in occasione dei trattati di alleanza stipulati dai Beoti in età ellenistica. Nel caso di Atena Itonia, la presenza delle feste federali nel santuario a lei dedicato non ha lasciato dubbi circa la sua associazione tanto con l'*ethnos* dei Beoti quanto con le forme di collaborazione sempre più raffinate che questi attuarono²⁶⁴.

Posto questo, l'impressione che si ha è che nel corso del tempo gli studiosi si siano limitati ad individuare il legame tra Atena, l'etnico e la confederazione, i due santuari in onore delle dee sono stati descritti come contenitori a servizio dei Beoti, ma non si è fornita una spiegazione, corroborata da più approcci metodologici, che dimostrasse come questi luoghi erano stati associati, in modo divergente nel tempo, alle popolazioni beotiche e i motivi per i quali furono proprio questi santuari e non altri ad attrarre un numero sempre più elevato di visitatori della regione, divenendo poli di attrazione all'interno della geografia culturale del Copaide²⁶⁵.

Troppo spesso l'Itoneion e l'Alalkomeneion sono stati decontestualizzati dal paesaggio che abitavano e dalla posizione che occupavano, ma i luoghi di culto delle due dee erano, proprio come Onchesto, dei luoghi vivi, trafficati. Erano paesaggi sonori, ambedue circondati dal rumore dei ruscelli e da altri piccoli luoghi di culto che contribuivano a far percepire l'area dedicata a queste divinità come sacra, misteriosa. L'ambiente fisico stimolava l'immaginazione di chi lo percorreva e

²⁶³ Vd. §3.2.

²⁶⁴ Così Benchimol 2006; Beck 2023a.

²⁶⁵ E.g. Benchimol 2006; Larson 2007; Lalonde 2019.

rendeva il paesaggio sacro e frequentato da personaggi mitici e lontani, cui i Beoti dall'età arcaica dicevano di discendere²⁶⁶. Una nuova analisi di questi culti deve, dunque, partire dalle caratteristiche fisiche dello spazio santuarioale e, da lì, arrivare alla socializzazione del paesaggio in cui era inserito, attraverso il fenomeno della mitopoiesi e la sua manifestazione nei documenti epigrafici. Occorre considerare come questi elementi funzionassero da meccanismi di connessione simbolica tra le diverse comunità.

Studiare questi due luoghi di culto nella loro dimensione locale ed epicorica, nell'ambito della storia delle comunità regionali, aiuta a considerare altri fattori per cui i santuari attrassero molteplici popolazioni beotiche e ad avere un quadro più ricco di elementi che contribuirono a rendere questi spazi culturali la culla dell'etnogenesi beotica. Sebbene non si abbiano informazioni sulla costruzione del tempio, si possiedono dei resoconti più o meno dettagliati su come dovevano essere i luoghi di culto e questi permettono di capire quali sono le coordinate geografiche in cui immaginare gli spazi sacri. Le prime domande da porsi concernono sempre la posizione, per vedere se anche questi due luoghi si prestassero, più di altri, ad essere frequentati. I santuari erano localizzati in zone di mediazione o di passaggio? Erano collegati a risorse naturali? Erano forse punti di attraversamento o snodi lungo i percorsi che collegavano le comunità del Copaide?

L'analisi dell'ambiente fisico consente allo stesso modo di riflettere sull'identità delle popolazioni che potevano arrivare con facilità a frequentare questi luoghi di culto. Chi aveva quindi un più facile accesso ai santuari quando questi incominciarono ad essere valorizzati dalle fonti? E che rapporti avevano tra di loro le comunità vicine?

Dopo aver delineato per ognuno di questi spazi sacri la loro relazione con la natura del luogo in cui nacquero, bisogna spostare l'attenzione sulle strategie narrative adottate da alcuni Beoti per poter avviare un dialogo con le altre comunità, regionali e no, nell'ambito di questi santuari. Entrambi questi luoghi di culto consentivano ai Beoti di connettersi ad un passato lontano, ma è necessario rilevare in che modo questo avveniva. Nello specifico, le emozioni generate dalla frequentazione di questi spazi agevolarono una continua produzione di racconti intorno all'Itoneion a all'Alalkomeneion. Occorre, dunque, indagare quali personaggi mitici furono associati al santuario di Atena Alalkomenia e di Atena Itonia e in che modo le storie correlate alle divinità destinarie di culto inclusero tutte le popolazioni beotiche. Limitatamente all'Itoneion è opportuno altresì chiedersi se il culto aveva dei legami con altri contesti religiosi della Grecia e come questi furono promossi,

²⁶⁶ Beck 2020, p. 33, per cui l'identità di un luogo è sempre il risultato dell'immaginazione umana. Il *background* che è alla base di questa affermazione è la copiosa storia degli studi sullo *Spatial turn*. Vd. anche Shields 1989; 2013 per il concetto di spazializzazione sociale.

coinvolgendo molteplici comunità beotiche, rafforzando così le reti di relazione tra la Beozia e le altre regioni.

Uno sguardo sarà sempre puntato alle eventuali feste che nei santuari si svolgevano e al linguaggio religioso condiviso dalle città beotiche nell'ambito di questi santuari. A differenza dei santuari di Poseidone a Onchesto e dell'ultimo caso di studio preso in esame, quello di Apollo Ptoio, i santuari delle dee non consentono di visualizzare in che modo cambiò l'area santuariale nel corso del tempo. Ciò non vieta però di studiare il modo in cui si sviluppò l'etnogenesi beotica intorno a questi due luoghi di culto del Copaide seguendo un ordine diacronico. Tanto i documenti letterari, quanto le epigrafi di età ellenistica rendono possibile cogliere come i due luoghi furono valorizzati nel corso del tempo, adattandosi alle esigenze che i Beoti ebbero dal periodo arcaico all'età ellenistica. Essendo dei luoghi vissuti, i due santuari rappresentano un'altra prospettiva dalla quale analizzare la storia delle relazioni tra le città beotiche dall'età arcaica all'età ellenistica e le conseguenti abilità che queste ultime avevano di mantenere un legame con le loro vicine, anche nei momenti di crisi, proprio nell'ambito di questi contesti religiosi.

Prima di proseguire con l'analisi di questi spazi religiosi, è però necessario chiarire un altro problema che concerne questi due luoghi consacrati ad Atena. Nonostante siano posti a 2 km di distanza i due santuari sono stati considerati in passato come afferenti ad un medesimo culto in onore di Atena. In particolare, alcuni studiosi hanno ritenuto che Atena Alalkomenia fosse una divinità più antica di Atena Itonia e che la prima sia stata sostituita dalla seconda in età arcaica, per poi riapparire in età ellenistica accanto all'Itonia²⁶⁷.

I due luoghi di culto, però, pur esercitando entrambi un potere nel far convergere numerose popolazioni beotiche al loro interno e nell'aver promosso la nascita molteplici tradizioni mitiche, avevano delle caratteristiche molto diverse, in quanto lo spazio per Atena Alalkomenia era percepito come un sito locale, impregnato di legami con l'ambiente fisico del basso Copaide e con gli altri luoghi di culto che costellavano questa microregione nello specifico. Quello di Atena Itonia, invece, pur manifestando il suo potere al livello locale e in connessione con la *chora* di Coronea, divenne il luogo grazie al quale i Beoti poterono rafforzare la propria identità non solo a livello emico, ma anche nel rapporto con le altre popolazioni della Grecia in quanto un culto di Atena Itonia era attestato in età arcaica tanto in Tessaglia quanto ad Atene.

È ora, insomma, di considerare questi due spazi separatamente, provando a conferire anche al santuario di Atena Alalkomenia, oltre che all'Itoneion, quell'importanza che già gli abitanti della regione le attribuivano in età arcaica, dal momento che il culto cooperava in sinergia con Atena Itonia

²⁶⁷ Vd., ad esempio, il recente intervento di Eleni Goula in occasione del convegno tenutosi all'American School of Athens il 6 dicembre del 2023.

e con gli altri siti religiosi intorno al Copaide nella costruzione di sempre nuove relazioni tra le popolazioni che abitavano la regione, contribuendo in modo decisivo ai processi di connettività del territorio.

3.2. L'Alalkomeneion: geografia e storia degli scavi

Viaggiando intorno al lago Copaide e percorrendo l'itinerario che da Onchesto conduce a Coronea si incontrano una serie di luoghi di culto minori che sono ripetutamente rievocati dalle fonti epigrafiche e letterarie. Tra questi spicca il santuario di Apollo Telphussios, già citato a proposito dell'*Inno omerico ad Apollo*, ma soprattutto quello di Atena Alalkomenia, situato a pochi chilometri di distanza dal più celebre santuario di Atena Itonia che si trovava nella *chora* di Coronea.

Sin dal secolo scorso gli studiosi hanno dovuto fare i conti non solo con la mancanza di una posizione precisa per il santuario dell'Alalkomenia, ma anche con l'assenza di dettagli sull'ubicazione dell'antico villaggio di Alalkomene. Il motivo si può rintracciare nel fatto che, ad eccezione della campagna di N. G. Pappadakis all'inizio del '900, interrotta a causa delle guerre mondiali, e per i brevi report di T. Spyropoulos, tutti i ritrovamenti avvenuti nei pressi dell'area in cui doveva trovarsi il santuario della dea non furono il risultato di scavi sistematici nella zona, ma appartenevano a progetti più ampi che miravano all'indagine di interi territori situati a ovest del lago Copaide. Il materiale rinvenuto da Pappadakis non fu mai pubblicato e quanto dedotto dagli studi di Lauffer e Knauss non fu sufficiente a definire le coordinate del luogo²⁶⁸.

L'area in cui il santuario era situato è stata genericamente tracciata dagli studiosi sulla base delle fonti antiche e di alcuni frammenti rinvenuti nelle zone che sembrano coincidere con quanto tramandato soprattutto da Strabone e da Pausania.

Strabone offre due informazioni circa la posizione di Alalkomene. La prima (IX 2.26) riguarda il fatto che Alalkomene era situata a trenta stadi da Ocalea e quest'ultima era a sua volta separata da Aliarto da altrettanti stadi. Il Geografo riporta con precisione che Ocalea si trovava esattamente al centro dalle due città. Dal momento che trenta stadi corrispondono all'incirca a 5.7 chilometri, la distanza che separava Aliarto, nel territorio della quale vi era il santuario di Poseidone, da Alalkomene doveva essere di 11.5 chilometri all'incirca. La seconda notizia concerne l'inserimento del villaggio tra i luoghi situati in prossimità del lago Copaide insieme ad Acrefia, Fenicia, Onchesto, Aliarto, Ocalea, Tifusa e Coronea (IX 2.27). Sebbene le indicazioni di Strabone possano offrirci delle coordinate generiche sulla disposizione di questi insediamenti, non contribuiscono a comprendere dove fossero esattamente il villaggio e il santuario di Atena Alalkomenia. L'informazione più

²⁶⁸ Pappadakis 1916; Lauffer 1986; Knauss 1990.

suggestiva conferitaci dal Geografo (IX 2.36) riguarda la dimensione di Alalkomene, che, a suo avviso, era un piccolo villaggio situato in pianura e non facilmente difendibile.

Vi è poi la testimonianza di Pausania, il quale racconta di essere arrivato ad Alalkomene da Aliarto e di aver notato che si trattava di un villaggio non grande. A una certa distanza da Alalkomene, nella campagna Pausania vide un santuario della dea con una statua di avorio e notò che il villaggio era bagnato da un fiume Tritone, così chiamato per il fatto che gli abitanti del posto erano convinti che qui fu cresciuta la dea. Effettivamente quest'ultima testimonianza di Pausania trova un riscontro nel resoconto di uno dei più noti viaggiatori della Grecia dell'Ottocento, Leake, il quale, durante il suo soggiorno in Beozia, vide che quella da lui identificata come Alalkomene era bagnata da tre corsi d'acqua, l'ultimo dei quali, il Tritone, si trovava proprio in prossimità dei resti di una struttura poligonale appartenenti con alta probabilità a un tempio²⁶⁹.

Negli anni a seguire, sulla base di queste scarse informazioni sono state individuate solo delle probabili collocazioni per l'antico villaggio di Alalkomene e il santuario consacrato ad Atena. La prima sarebbe vicino all'odierno villaggio di Solinari, situato sulle pendici del monte Tilfusio, ora chiamato Petra o Palaiothiva, a ovest dello sperone che corre verso nord e termina sui punti più bassi di Vígla. Su una piccola cresta ai piedi della collina, sotto il villaggio di Solinari, è stato trovato uno spazio religioso in onore di Kostantinos ed Eleni. A questa zona appartengono dei resti mal conservati di mura poligonali; ceramiche e piccoli reperti di età classica, ellenistica e romana. Sempre nei pressi di Solinari, vi è un secondo luogo da prendere in considerazione, la chiesa di Hágios Ioánnes Théologos, nei cui basamenti si possono intravedere delle antiche pietre squadrate. Gli scavi degli anni '70 di Spyropoulos hanno poi portato alla luce i resti di un tempio di età classica-ellenistica, che lo studioso identificò con quello di Apollo Tilphussios, e una tomba a sud-est²⁷⁰.

Il secondo sito, proposto dapprima da M. H. Pappadakis e poi anche da A. Schachter, per collocare l'Alakomeneion e l'antica Alalkomene è il piccolo villaggio di Agoriani, a ovest di Solinari e a due chilometri a est di Coronea, in prossimità del quale vi sarebbero un insediamento preistorico, alcune monete di età classica, resti di un cimitero risalente al periodo tardo-geometrico e di ceramica appartenente all'EH I; MH, cui, nello specifico pertiene ceramica denominata Minia; al periodo tardo geometrico e classico. L'assenza di materiale di epoca storica, eccezion fatta per qualche moneta e per alcuni pezzi di ceramica, renderebbe però difficilmente questo sito come quello idoneo per la collocazione del santuario di Atena Alalkomenia²⁷¹.

²⁶⁹ Leake 1777-1860, pp. 135-136.

²⁷⁰ Fossey 1988, pp. 332-335. Lo studioso ritiene che quello che Spyropoulos identifica come il santuario di Apollo corrisponderebbe al convento di Ágyios Nikólaos che si trova a nord-est di Palaiothiva. Vd. anche Farinetti 2011, p. 270. Lauffer 1986 pensava che il materiale antico riutilizzato per la chiesa di Ágyios Ioánnes Théologos provenisse da Coronea.

²⁷¹ Pappadakis 1916; Schachter 1981; Fossey, *op. cit.*; Benchimol 2007, pp. 57-58; Farinetti 2011, p. 266.

E. Benchimol ha, infatti, dimostrato come il santuario in onore di Atena Alalkomenia e l'antica Alalkomene possano essere più facilmente ricollegabili all'area di Solinari, ma rispetto alle indagini precedenti la studiosa propone la località di Vouno, a un chilometro a est da Solinari. Tale posizione è stata avanzata dapprima da Knauss, poi condivisa da Hansen e Nielsen nel loro inventario delle *poleis* greche e più recentemente da E. Farinetti. Il sito si troverebbe sul versante ovest del monte Tilfusio. L'individuazione di una sezione di un muro di sostegno e le vestigia di un monumento che poteva essere una piccola cappella in rovina, nonché la discreta grandezza del sito, che rispecchierebbe la descrizione delle fonti antiche, e il ritrovamento ad opera di Knauss di una colonna secondo lui appartenuta al santuario non farebbero che confermare che questo si presta come il luogo tra tutti privilegiato per localizzare il santuario e il villaggio di Alalkomene²⁷².

Figura 25. Cartina della Beozia con i villaggi moderni di Alalkomene e Solinari (Google Earth).

L'ambiente fisico e la posizione ci inducono a credere che fu pensato come un santuario di frontiera, come un microcosmo ideale che metteva in comunione la *chora* di Aliarto con quella di

²⁷³ Beck 2023a.

Alalkomene e quella di Coronea. Chi aveva assistito al rituale con i carri a Onchesto e aveva poi percorso il Tilphusseion, veniva introdotto nel territorio di Coronea proprio passando da questo luogo di culto. In qualità di luogo di passaggio attraeva sia le comunità poste a est del Copaide, sia quelle poste a ovest e si presentava come una sede altresì importante per le comunicazioni che avvenivano da un lato all'altro della regione. L'estrema vicinanza al lago Copaide rendeva poi questo un luogo strategico per usufruire di tutte le risorse che da esso derivavano. Ottenere il controllo del santuario e dell'antico villaggio di cui faceva parte significava usufruire dei prodotti che il Copaide aveva da offrire. Le diverse popolazioni che abitavano la Beozia erano qui chiamate a contrattare, a disquisire di problemi commerciali, a organizzarsi tra di loro e per questo a perfezionare il loro modo di vivere insieme.

Accedere ad Alalkomene era fondamentale tanto per ragioni economiche quanto per spostarsi in maniera più agevole nel basso Copaide. Eccezion fatta per questo villaggio a ovest del monte Tilfusio, il terreno non doveva essere particolarmente agevole. Tutto intorno al villaggio il paesaggio era collinare prima che si arrivasse nella pianura di Coronea e a nord di Alalkomene vi era il lago, che, come si è detto più volte, era fondamentale per le risorse ad esso connesse, ma anche motivo di pericolo qualora questo avesse straripato. Questo spazio di terra, dunque, doveva rimanere libero dal controllo di una singola comunità e protetto da eventuali catastrofi. E tali fattori giocarono senz'altro nel pensare il luogo come comune, lasciare libero il passaggio e consentire che tutti gli abitanti della regione ne avessero accesso²⁷⁴.

Non fu però solo la posizione a rendere questo luogo rilevante per i Beoti che lo frequentavano. A livello sonoro, la presenza di risorse d'acqua doveva creare un clima emozionante per chi lo percorreva. Oltre al Copaide, l'attestazione di un fiume dovette subito essere connessa al culto dell'Alalkomenia. Questo attributo onomastico rimandava, infatti, non solo etimologicamente al potere della dea di proteggere persone o luoghi ma anche ad un villaggio Alalkomene, nei pressi del quale vi era un corso d'acqua denominato Tritone e da cui si diceva che fosse nata la dea. La conformazione del luogo spinse gli abitanti locali a credere che quello fosse il luogo di nascita di Atena, una delle divinità più antiche del *pantheon* della regione. Quello dell'Alalkomenia era però un culto segnalato in diverse zone della Grecia, che fu riadattato a livello locale e connesso tanto agli elementi naturali che costellavano il basso Copaide e ai personaggi epicorici quanto agli antenati dei Beoti.

Tutte le comunità beotiche, da Orcomeno a Tebe, da Ietto a Tanagra, pur afferenti a territori diversi della regione, condividevano un morboso attaccamento con il territorio, con la *chora*, e questa

²⁷⁴ Farinetti 2011.

relazione si concretizzava nella denominazione delle divinità e degli eroi al modo di montagne, colline e sorgenti. Sul piano religioso la triangolazione divinità, luogo di culto e paesaggio di Alalkomene dovette quindi esercitare una forza attrattiva senza precedenti per alcuni Beoti in tale luogo.

Da un punto di vista di integrazione etnica, invece, l'Alalkomenia poteva consentire un legame con il passato, un passato che rivendicava l'autoctonia della dea in Beozia e al quale diverse comunità beotiche avevano la possibilità di ricollegarsi. Questo fu un altro dei motivi per i quali l'Alalkomeneion fu percepito nel tempo come un luogo ideale per rappresentare l'intera regione e non solo le popolazioni ad esso vicine.

Il risultato fu infatti che Alalkomene divenne come Onchesto il centro di una rete cui in maniera più o meno divergente molteplici realtà beotiche si riconnettevano, nonché il culto che i Beoti, soprattutto di età ellenistica, scelsero per essere rappresentati di fronte alle potenze estere.

3.3. Un luogo di culto antico?

3.3.1. La presunta antichità del culto di Atena Alalkomenia in Beozia

Il problema principale che concerne la ricostruzione della storia del culto di Atena Alalkomenia in Beozia riguarda la tipologia e il contenuto delle testimonianze che attestano la presenza della dea nella regione. Evidenziati alcuni dei motivi per i quali il culto esercitò una forza di attrazione per i Beoti, occorre ora definire quando si ha la prima traccia di un culto e di un santuario per la dea.

La fonte più antica in cui Atena è citata insieme all'attributo onomastico Alalkomenia è l'*Iliade* (IV v.8). Qui non si specifica però che si trattava della dea venerata in Beozia. Le prime fonti letterarie che attestano esplicitamente la connessione di Atena Alalkomenia con la regione sono di età ellenistica, periodo in cui compaiono una serie di testimonianze che mettono in rilievo i legami tra il villaggio beotico di Alalkomene, la dea e vari personaggi locali della regione, nonché alcuni documenti del *koinon* beotico nei quali Atena Alalkomenia o un mese Alalkomeneion fanno la loro apparizione.

Senza alcun tipo di testimonianza archeologica a riguardo, l'antichità del culto è affidata alla sola citazione omerica. Alcuni studiosi non sono però sicuri del fatto che la fonte più antica, quella iliadica, si riferisse già alla dea venerata a livello locale ad Alalkomene beotica, o se l'epiclesi assegnata ad Atena fosse da interpretare piuttosto in senso etimologico, rintracciando nel titolo cultuale l'eco del

verbo *alalkein*, che ha a che fare con una specifica sfera di competenza della dea, che è quella della difesa e della protezione da lei esercitate su determinati personaggi del ciclo epico²⁷⁵.

Il culto della dea compare ben due volte nell'*Iliade* e in ambedue i contesti è citata insieme ad un'altra divinità, Era Argiva. La coppia formata da Atena Alalkomenia e Era Argiva viene invocata nei versi iniziali del libro IV (vv.1-19), allorché gli dèi si trovano a consiglio da Zeus e quest'ultimo si rivolge ad Era minacciandola di porre fine alla guerra tra Achei e Troiani, e alla fine del V libro (vv.899-909), quando, scoppiato per volere di Era un nuovo conflitto tra Achei e Troiani, Zeus richiama tutti gli altri dèi sull'Olimpo, tra cui Atena Alalkomenia e di Era Argiva, nuovamente invocate con tali attributi onomastici (IV v.16 - V v.909).

L'associazione con Era di Argo farebbe pensare che nell'immaginario antico vi fosse l'idea che anche Atena fosse di Alalkomene, come Era era di Argo, in quanto qui era stata generata²⁷⁶. Ma Miguel Herrero De Jáuregui ha sostenuto in modo convincente che l'attributo onomastico deve altresì rimandare, da un punto di vista etimologico, al verbo *ἀλαλκεῖν*, il quale concerne l'azione di proteggere o difendere qualcuno da qualcosa o quella di allontanarlo da un pericolo, proprio come fa Atena nelle sezioni dell'*Iliade* già citati²⁷⁷. Agli uditori dell'*Iliade*, dunque, non veniva in mente solo il villaggio in cui la dea nacque, ma anche il potere esercitato dalla dea e, in particolare, la storia narrata nel libro quinto dell'*Iliade*, allorché Diomede, colpito alla spalla destra nel corso del combattimento contro i Troiani, rivolse ad Atena la preghiera di proteggerlo e in qualità di Alalkomenia questa giunse da lui²⁷⁸.

²⁷⁵ E.g. lo stesso Schachter 1981, p. 112. Più di recente Herrero De Jáuregui 2021, p. 198.

²⁷⁶ Strab. IX 2.36; Paus. IX 33. Gli scolasti 1) giustificano l'epiclesi di Era ricollegandolo al fatto che la dea era onorata in tal modo ad Argo; 2) ritengono che *ἀλαλκομενηῖς* abbia a che fare con la prerogativa di Atena di proteggere e difendere con la forza; 3) aggiungono che Atena è così onorata ad Alalkomene, città della Beozia dove vi è un santuario in suo onore; 4) riportano che ad Atene vi è un monte denominato Alalkomenios; 5) alludono alla figura del beota Alalkomeneo che avrebbe cresciuto la dea. Schol. in Hom. *Il.* IV 8 (D Scholia): Ἦρη τ' Ἀργεῖη. Ἡ ἐν Ἀργεὶ τῆς Πελοποννήσου πόλει τιμωμένη. Καὶ ἀλαλκομενηῖς. Ἡ ἀλάλκουσα τῷ μένει. ὃ ἐστὶ βοηθοῦσα. Ἡ, ἐν Ἀλαλκομεναῖς, πόλει τῆς Βοιωτίας, τιμωμένη, ἔνθα καὶ Ἀλαλκομένειον Ἀθηνᾶς ἱερόν. Ἡ, ἀπὸ τοῦ Ἀλαλκομενίου ὄρους τῆς Ἀττικῆς. Ἡ, ἢ παρὰ Ἀλαλκομένει τραφεῖσα τῷ Βοιωτῷ; 5.908: Ἀλαλκομενηῖς. Κατὰ δύναμιν βοηθοῦσα; Schol. in Hom. *Il.* IV 8 (schol. rec. Theod. Mel.)[Ἀλαλκομενηῖς] ἢ ἀλάλκουσα τῷ μένει—τραφεῖσα τῷ Βοιωτῷ. Cfr. Epim. Hom. n.317; Etym. Gen., (395), Ἀλαλκομενηῖς (Δ 8), E 908; Etym. Magn. s.v. Ἀλαλκομενηῖς; Etym. Sim. s.v. ἀλαλκομενηῖς (Δ 8, E 908). Sull'interpretazione dell'epiclesi di Atena in relazione al suo potere di proteggere, vd. anche Lucio An. Corn., *Theol. Graec. Comp.* 20.60. A favore di un esclusivo collegamento con la Beozia, quindi con il territorio di Alalkomene e con un personaggio autoctono denominato Alalkomeneo è, invece, Steph. Byz. vd. Ἀλαλκομένιον. La relazione della dea con Atene è amplificata da uno scolio, Schol. in Hom. *Il.* IV 8 (schol. vet.): <Ἀλαλκομενηῖς> τοῦτο Κέκροψ αὐτῇ ἐπιτέθεικε πρῶτος, καὶ οὕτως ἐτίμησε. b(BCE3)) che riporta come l'attributo onomastico di Alalkomenia le sia stato assegnato da Cecrope, uno dei personaggi più significativi della storia della nascita di Atene, anche se non è da escludere che si tratti di un Cecrope beotico, un antico re della Beozia che aveva un *heroon* ad Aliarto (Paus. IX 33.1).

²⁷⁷ Herrero De Jáuregui 2021, p. 198.

²⁷⁸ Herrero De Jáuregui 2017, pp. 224-225, ritiene che il compositore di questa sezione iliadica sia ironico nella scelta dell'attributo onomastico Alalkomeneis, in quanto, soprattutto all'inizio del libro IV, Zeus contrapporrebbe il coinvolgimento di Afrodite nel salvaguardare Paride, il suo prediletto, all'inefficienza di Atena (ed Era) nel proteggere gli Achei.

Anche tenendo conto della polisemia dell'attributo onomastico, che alluderebbe tanto all'azione della dea in difesa di Diomede quanto a una presunta nascita in un luogo chiamato Alalkomene, non c'è traccia di un legame con la Beozia e quanto detto è corroborato dal fatto che, se l'Alalkomeneion fosse stato un luogo di culto storico e importante per le popolazioni beotiche di VIII secolo a.C., questo avrebbe senz'altro fatto la sua comparsa nel *Catalogo delle Navi* insieme a Onchesto.

Più che pensare che l'attributo onomastico nell'*Iliade* alludesse già al villaggio beotico, l'impressione che si ha è che a un certo punto, probabilmente in età arcaica, alcuni Beoti adattarono la polisemia di questo attributo onomastico e, soprattutto, la sua connessione con i racconti sulla nascita della dea a un culto locale ed epicorico del basso Copaide e al villaggio che qui si trovava. Non si sa se il culto fosse da principio dedicato ad Atena, è noto che ad Agoriani sono stati trovati resti di un cimitero del periodo geometrico. Nella zona di Solinari, invece, quella più probabilmente connessa al nostro culto, i resti rinvenuti sono per lo più di età classica ed ellenistica. Tuttavia, è importante osservare che l'attribuzione dell'epiclesi alla dea sia posteriore ai poemi omerici e che questa possa darci un'altra testimonianza del modo in cui le comunità che si incontravano intorno al lago Copaide abbiano energizzato le vie da loro più frequentemente percorse con culti che raccontassero qualcosa della loro storia e tradizioni mitiche che conservassero la memoria delle loro relazioni del tempo ed il loro rapporto con il divino.

L'*Iliade* aveva evidentemente dato rilievo ad Atena Alalkomenia. Nei secoli successivi una dea chiamata Alalkomenia è attestata in Arcadia, a Mantinea²⁷⁹ e a Chio²⁸⁰; mentre una località

²⁷⁹ Il culto arcade della dea è testimoniato da un'iscrizione rinvenuta nei pressi di Mantinea su un vaso di metallo, datata al VI secolo a.C. (*SEG* XVII 190):.. ἰλος ὑνέθυσε τὰθαναίαι τὰλαλο(μενίαι). Per il resto, non vi sono fonti che consentono di approfondire quest'altra manifestazione locale di Atena Alalkomenia. L'unica altra testimonianza che fa riferimento a un culto della dea a Mantinea è rappresentata da Pausania (VIII 12.7), che segnala l'esistenza di una fonte Alalkomene. L'iscrizione e il riferimento del Periegeta sono stati messi in relazione, in un contributo ormai datato, da Lehmann 1957, p. 160, il quale ha analizzato l'oggetto contenente l'iscrizione di Atena Alalkomenia in Arcadia e ne ha spiegato la funzione: esso era molto probabilmente utilizzato per attingere l'acqua da una fonte. A conoscenza della testimonianza di Pausania, lo studioso lo ha immediatamente collegato alla fonte Alalkomene e alla presunta esistenza di un rituale in onore della dea.

²⁸⁰ Un'iscrizione proveniente dall'isola offre una prova concreta del fatto che alcuni abitanti stavano provvedendo alla costruzione di un peribolo in onore di tale divinità (*SEG* XXXVI 778). Vd. Graf 1985, pp. 44-48.

Alalkomene è segnalata ad Atene²⁸¹; a Itaca²⁸² e, infine, nel distretto di Pelagonia-Tripolitis²⁸³. Di queste località, solo due, Atene e Itaca, erano connesse al culto beotico, ma sono molto tarde. Per il resto, i culti di Atena Alalkomenia sorsero proprio in virtù dei poteri esercitati dalla dea nell'*Iliade*, che concernevano la difesa di qualcuno. L'attestazione del culto in queste aree della Grecia però dà l'ulteriore prova del fatto che l'aggettivo Alalkomenia rievocava altresì la nascita della dea, perché in più di una regione, tra cui in Beozia, Atena insignita di tale attributo onomastico era connessa alla presenza di un fiume denominato Tritone, dove la dea sarebbe venuta alla luce. Quanto antica fosse questa associazione tra l'Atena protettrice e il luogo della sua nascita non è possibile dirlo, ma la menzione iliadica aveva amplificato l'importanza di questa tradizione e alcune comunità beotiche la adattarono all'ambiente fisico del basso Copaide e la sfruttarono in virtù del fatto che potevano ricollegarsi a un condiviso passato lontano, riconosciuto per giunta da un pubblico panellenico²⁸⁴.

3.3.2. Definire la nascita del culto nella regione: Atena Tritogeneia

Si è visto che a un certo punto, divenuta la dea famosa grazie alla diffusione dei poemi omerici, alcuni Beoti la associarono a un luogo del basso Copaide posto in una posizione centrale rispetto alle principali città beotiche e pensarono che questo fosse il luogo di nascita della dea, nonché un luogo da lei tutelato. Questo rendeva la dea perfetta per tutti coloro che desideravano spostarsi nella regione e volevano chiedere protezione alla divinità che sorvegliava il passaggio naturale che conduceva da una parte all'altra della Beozia.

Le tradizioni mitiche che accostano questo culto ai personaggi che popolavano le storie sull'etnogenesi beotica sono tutte tarde, ma vi è un documento essenziale per comprendere il

²⁸¹ Ad Atene non solo vi è l'attestazione di un mese *Alalkomeneion*, come in Beozia, e di un monte omonimo, ma vi è anche una tradizione secondo la quale Cecrope fu il primo ad assegnare alla dea questo attributo onomastico (Schol. vet. in Hom. *Il.* IV 8). Queste testimonianze sono però tutte tarde e sono da ricondurre a un periodo in cui il territorio di Alalkomene, nello specifico la *chora* di Aliarto, fu tra quelli su cui gli Ateniesi vollero estendere la loro protezione nel II secolo a.C., a seguito della distruzione di Aliarto del 171 a.C. ad opera dei Romani. A tal proposito, infatti, Polibio (XXX 20) riporta che gli Ateniesi motivarono il loro interesse nei confronti di Aliarto, e della sua *chora*, per il fatto che si trattava della città più antica della Beozia. Anche se non lo dichiara, probabilmente lo storico vuole alludere anche ai culti.

²⁸² Strabone X 2.16; Pl. *Mor.* 301 D: *Quest. Gr.* 43: «Da dove deriva alla città degli Itacesi il nome Alalkomene? Ha origine dal fatto che Anticlea, violentata nella sua verginità da Sisifo, concepì Odisseo; questo è riportato dalla maggior parte delle testimonianze. Ma Istro di Alessandria, nei suoi *Commentari* [*FGrHist* 334 T 3; F 58b], aggiunge che ella fu data in sposa a Laerte e che, mentre veniva ricondotta a casa, diede alla luce Odisseo, vicino al tempio Alalkomenio, in Beozia; perciò, l'eroe, per richiamare alla mente il nome del luogo che gli aveva dato i natali, chiamò così la città che sorge nell'isola di Itaca» (trad. Montalbano).

²⁸³ È sempre il Geografo (VII 7.9) a notare la presenza di un'Alalkomene nel distretto Pelagonia-Tripolitis, nello specifico tra le città che appartenevano ai Deuriopi, sopra la parte superiore del Peneo, nella zona nord-occidentale della Tessaglia.

²⁸⁴ Oltre alle città dell'Arcadia che lo menzionano (Paus. VIII 26.6), per cui vd. Jost 1985, p. 361, e ad Alalkomene beotica, vi è un'attestazione dell'associazione di Atena con il Tritone in Libia (Paus. IX 33.7; Aesch. *Eum.* vv.292-295) e a Creta (Diod. Sic. V 72.3; Schol. in Pind. *Ol.* VII 66). Inoltre, a Tritea, in Acaia, la sacerdotessa di Atena, figlia di Tritone, dava il nome alla città (Paus. VII 22.8).

momento in cui esso era già percepito in connessione con i Beoti in quanto gruppo etnico. Si tratta di una dedica rinvenuta su un frammento di marmo a Delfi destinata dai Beoti ad Apollo e ad Atena Tritogeneia²⁸⁵. È noto che la coppia Apollo-Atena fosse tipicamente delfica, ma l'iscrizione pone di fronte alla prima occorrenza di questo attributo onomastico di Atena legato al momento della sua nascita.

Non si può fare a meno di notare che i Beoti che tra il VI e il V secolo a.C. si stavano presentando per la prima volta nei loro santuari e in quelli panellenici con l'utilizzo di un unico etnico abbiano scelto non a caso di destinare la loro offerta proprio ad Atena Tritogeneia, richiamando alla memoria non solo l'episodio della sua nascita ma anche il toponimo ad essa connesso, il fiume Tritone, che ritenevano fosse situato nel cuore della regione, il cuore pulsante delle relazioni beotiche e quello in cui tutti i discorsi etnici nella regione furono avviati.

Tra VI e V secolo a.C., dunque, proprio come Onchesto e come si vedrà per l'Itonia e per Apollo Ptoio, il luogo di culto era già percepito come un geosimbolo della Beozia. Si è accennato a quali popolazioni potevano avere accesso all'area sacra. Le fonti letterarie prevedono un generale coinvolgimento non solo di Aliarto e Coronea, popolazioni in qualche modo confinanti con il villaggio, ma anche di Tebe e Orcomeno, che sin dal periodo arcaico erano interessate ai territori delle città che ricoprivano la zona del basso Copaide. I Tebani e gli Orcomeni furono coloro che più di tutti vollero proiettare nel mito il loro legame con il luogo di culto in tempi molto antichi, nella preistoria della regione. La strategia messa in atto fu quella di ambientare le storie degli Hyantes, di Ogigo e dei Cadmei all'interno del paesaggio religioso sorvegliato dall'Alalkomenia.

3.4. Strategie identitarie attuate intorno al luogo di culto di Alalkomene

3.4.1. Connettere il culto alla preistoria della regione

Il caso di Atena Alalkomenia è un buon esempio per visualizzare che, anche nell'ambito del sistema religioso greco, il locale non era altro che la dimensione in cui si verificano le variazioni dell'universale. I poemi omerici rappresentavano la grammatica della religione greca, ma questa veniva poi applicata nei singoli contesti in modo eterogeneo. Le caratteristiche del luogo, l'articolazione della società, le risorse che un popolo aveva a disposizione giocavano un ruolo di primo piano nella definizione di un culto²⁸⁶.

I Beoti che frequentavano Alalkomene rafforzarono la relazione tra il luogo situato nel basso Copaide e la dea definita Alalkomenia nell'*Iliade* e questa Atena divenne la divinità atta a difendere un territorio strategico della regione, quella linea di comunicazione costituita dal basso Copaide che

²⁸⁵ Per la dedica ad Apollo e ad Atena Tritogeneia rinvenuta a Delfi vd. *SEG* XIII 371. Cfr. Beck 2014, p.25.

²⁸⁶ Kindt 2023, p. 12.

garantiva il dialogo tra le diverse comunità beotiche e che consentiva l'accesso ai santuari più grandi di Atena Itonia e di Poseidone a Onchesto. Il legame con il passato fu uno dei primi fattori che permise alle popolazioni beotiche di riconoscersi in questo culto. Ciò avvenne non solo perché gli abitanti della regione ritenevano che qui fosse nata la dea, ma anche perché in contesto beotico il culto fu associato alle più importanti saghe beotiche e agli eroi epicorici.

Oltre ad evidenziare l'autoctonia della figura di Alalkomeneo, l'uomo che crebbe Atena, queste facevano di Alalkomenia, figlia di Ogigo, l'eroina che diede il nome alla dea²⁸⁷. Grazie alle testimonianze di Erodiano e di Stefano di Bisanzio si è a conoscenza poi di un altro racconto che definiva gli Hyantes come l'*ethnos* di Alalkomene²⁸⁸.

Ogigo, noto re di Tebe, faceva parte della popolazione degli Etteni, quella stessa che, per le fonti, abitò per la prima volta Tebe. Pausania riporta che questa stirpe a un certo punto si estinse a causa di una pestilenza e al suo posto si stabilì la popolazione degli Hyantes insieme a quella degli Aoni, gruppi citati anche da Ecateo, secondo il quale occuparono la Beozia in tempi antichi, e da Strabone, e definiti dal Periegeta beotici e non stranieri. A loro volta queste due popolazioni furono sostituite da Cadmo e dai Fenici, i quali, sempre secondo Pausania, consentirono agli Aoni di restare in Beozia, ma lo stesso non fecero con gli Hyantes, che cacciarono dalla regione²⁸⁹.

Tutte queste fonti, seppur tarde, segnalano una migrazione interna alla Beozia, che portò alcuni abitanti autoctoni ad andarsene nelle regioni vicine e, talvolta, Atena Alalkomenia veniva associata a queste popolazioni con l'obiettivo di ricondurre il culto alla preistoria della Beozia. Sebbene sia impossibile dire con certezza che il culto dell'Alalkomenia fosse connesso prima a Ogigo e poi agli Hyantes, si può valutare quale fosse la percezione dei locali di questo sito religioso. È vero che le testimonianze sono tarde, ma esse danno prova che non solo il culto era percepito come uno dei più antichi della regione, proprio perché fu pensato come luogo di nascita della dea e perché molteplici gruppi etnici, autoctoni e no, ma sempre appartenenti alle origini dei Beoti, venivano associati alla dea. Questo è un dato importante in quanto significativo del fatto che nell'immaginario collettivo la dea abitò la regione prima ancora che i Beoti si riconoscessero come tali e che le comunità beotiche si percepissero come un unico gruppo. Ma non solo: tanto chi apparteneva all'area di Orcomeno

²⁸⁷ Su Alalkomeneo vd. Paus. IX 33.5; Schol. El. Aristid., *Panath.* 320.1; Etymologicum Magnum 649.49; Tzetzes su Lykophron 355. Il Periegeta potrebbe aver preso l'informazione da Dionisio, autore di un *ἐν Κτίσεσιν*, di cui si ha notizia grazie alla testimonianza indiretta di Fozio. Quest'ultimo commenta la voce Πραξιδική e riporta che Dionisio chiamava le figlie di Ogigo, che erano Alalkomenia, Thelxinea e Aulide, Praxidiche. Photius Lex.: Πραξιδική· θεὸς ἢ κεφαλὴν μόνον ἰδρύοντο. Μνασέας δὲ ἐν τῷ Περὶ Εὐρώπης, Σωτῆρος καὶ τῆς ἀδελφῆς Πραξιδικῆς γενέσθαι Κτήσιον υἱὸν, καὶ θυγατέρας Ὀμόνοϊαν καὶ Ἀρετὴν· ἃς ἀπὸ τῆς μητρὸς Πραξιδικῆς κληθῆναι. Διονύσιος δὲ ἐν Κτίσεσιν (5) Ὠγύγου θυγατέρας, Ἀλαλκομένειαν, Θελξίνειαν, Αὐλίδαν, ἃς ὕστερον Πραξιδικῆς ὀνομασθῆναι.

²⁸⁸ Erod.: Ὑάντες ἔθνος περὶ Ἀλαλκομένιον. λέγονται καὶ Ὑάντειοι· καὶ Ὑάντιος καὶ Ὑαντία καὶ Ὑαντίνοι καὶ Ὑαντίνη θηλυκῶς; Steph. Byz.: Ὑάντες· ἔθνος περὶ Ἀλαλκομένιον. λέγονται καὶ Ὑάντειοι.

²⁸⁹ Ecateo *FGrHist* 1 F 119; Strab. IX 2.3; Paus. IX 5.1.

quanto i Tebani potevano sentirsi rappresentati dal luogo di culto della dea in virtù dei legami con un passato lontano in cui gli antenati Hyantii, Etteni e, come vedremo, i Cadmei erano associati al santuario.

L'energia emanata da un culto epicorico come questo non si ridusse ad un coinvolgimento di stirpi antiche nelle dinamiche di questo luogo di culto, ma continuò nei secoli a stimolare costantemente il legame tra le comunità beotiche in relazione a tale paesaggio religioso.

3.4.2. L'inviolabilità del luogo di culto: tutelare gli spazi comuni

Non appena il santuario di Alalkomene divenne uno spazio adatto ad accogliere tutti i Beoti e a corroborare i rapporti tra questi, il luogo di culto fu reso inviolabile, proprio al modo di Onchesto in età arcaica. Strabone (IX 2.36) riporta, infatti, che tutti i popoli che veneravano Atena Alalkomenia si tenevano lontani da qualsiasi violenza nei confronti degli abitanti del villaggio di Alalkomene e che per questo i Tebani, al tempo della spedizione degli Epigoni, abbandonarono la loro città e si rifugiarono ad Alalkomene e sul monte Tilfusio, che si trovava in prossimità del villaggio²⁹⁰. L'attributo onomastico che nell'*Iliade* era atto a spiegare le modalità d'intervento di Atena in una guerra universale, come quella tra Troiani e Achei, invocava ora la protezione che Atena estendeva non solo su una regione specifica, la Beozia, ma anche su un determinato popolo, i Tebani, e su una definita generazione, quella degli epigoni, che, pur essendo più recente di Ogigo e degli Hyantes, apparteneva comunque a un passato molto lontano della regione.

Il Geografo segnala un momento fondamentale della storia del santuario, il momento in cui fu immaginato come uno spazio inviolabile, che avrebbe sottratto le popolazioni beotiche da qualsiasi tipo di guerra. Da un punto di vista geografico, la strada di cui Alalkomene era una delle più importanti per le connessioni nella regione. Si è visto che sotto il villaggio di Alalkomene vi era una catena rocciosa che non avrebbe reso il passaggio da Aliarto a Coronea agevole. Al di sopra, invece, vi era il lago, soggetto a straripare e a compromettere la viabilità. Ma i pericoli cui era soggetto il luogo di culto dell'Alalkomenia non erano solo di natura fisica. Potevano riguardare anche i rapporti tra le città beotiche. Bastava che scoppiasse un conflitto tra le due zone che il Copaide separava per compromettere il passaggio. Era, dunque, necessario rendere lo spazio inviolabile e rivolgere le proprie preghiere alla divinità che più di tutte poteva proteggere il territorio.

Nella testimonianza di Strabone, la sottrazione del santuario alle guerre intraregionali sembra connessa ai Tebani. È interessante però che in alcune delle tradizioni relative al culto beotico

²⁹⁰ Cfr. Steph. Biz. s.v. Τέλφουσα.

l'inviolabilità del territorio sia legato anche alla presenza delle Praxidikai e a dinamiche culturali che coinvolgevano molti più agenti all'interno della regione.

Le Praxidikai sono, nel mito, le figlie di Ogigo e, secondo una versione riportata da Fozio ma condivisa anche da Dionisio di Calcide (*FGrHist* 1773 F 3), autore di fine IV/inizio III secolo a.C., i nomi a loro attribuiti sono Alkomenia (variante di Alalkomenia), Telchinia e Aulide. Un santuario delle Praxidikai in Beozia in effetti esisteva nella vicina Aliarto, sempre nell'area del monte Tilfusio, e al cospetto di tali divinità Pausania riporta che i giuramenti venivano davvero rispettati. Identificare queste divinità e capire il motivo per cui erano onorate in questo territorio non è così facile, dal momento che tali figure divine compaiono in pochissime fonti, ma assume un senso in connessione ai culti del basso Copaide, tra cui c'era anche l'Alalkomeneion, collegato alle Praxidikai grazie all'eroina Alalkomene²⁹¹.

Delle Praxidikai si dice solitamente che erano esecutrici della giustizia esattamente come le Chere, le Erinni, le Moire e le Arpie. Si trattava di divinità liminali tra i cui poteri vi era anche quello di sorvegliare su un luogo, sia che questo fosse la dimora degli dèi sia che si trattasse di una piccola località beotica²⁹². Allo stesso modo delle Erinni, che in Beozia erano venerate sin dall'età micenea, la ragione per la quale le Praxidikai compaiono nel basso Copaide sarebbe da ricercare nella loro connessione con quello specifico territorio, soggetto a catastrofi naturali e a conflitti tra le comunità vicina²⁹³.

Questa microregione tra Alalkomene e Aliarto includeva il monte Tilfusio, che era il luogo in cui Erynnis concepì il cavallo Arione insieme a Poseidone²⁹⁴ ed era anche il sito in cui la ninfa Tilfusa aveva vietato ad Apollo di fondare il suo santuario per il fatto che i popoli vicini avrebbero preferito il rumore delle cavalle veloci. Esisteva quindi un preciso legame in questo piccolo cosmo a sud del

²⁹¹ Vd. Πραξιδικη. Il santuario delle Praxidikai è ricordato da Paus. IX 33.3.

²⁹² Breglia 1986, p. 113, le considera divinità collocate tra la dimensione ctonia e quella olimpico, tuttavia, tale distinzione è desueta, in quanto inesistente nelle fonti e soprattutto poco adatta a spiegare la pluralità dei poteri delle divinità greche. Vd. a tal proposito Parker 2011, p. 47, nonché il più recente articolo di Berti 2018.

²⁹³ Non stupisce che il potere delle Praxidikai in Beozia sia associato ad una specifica terra, perché queste tre divinità ricoprono alcune delle competenze divine che altrove sono attribuite anche a Themis, la quale, secondo le tradizioni, è la figlia di Gaia e compare assiduamente insieme a Ge. Diversi sono i contesti della Grecia in cui Themis è connessa al territorio e agli elementi che lo abitano. Molto interessante è a tal proposito un esempio di arte figurativa analizzato da Smith 2011, pp. 46-47. Si tratta di un cratere di età classica, il cosiddetto cratere di Syriskos, sul quale da un lato è raffigurata Themis che porta gli strumenti della libagione, la *phiale* e l'*oinokhoe*, insieme ai re argivi che hanno in mano lo scettro, simbolo dell'amministrazione delle leggi; sul lato opposto del vaso vi è, invece, Ge Panteleia, che conduce in mano una *phiale*, a suggellare la connessione tra le due dee. Similmente Smith sottolinea che tale relazione è resa palese da Eschilo, il quale, nel *Prometeo Incatenato* (v. 209), fa di Gaia e Themis la stessa divinità. Esse sarebbero, infatti, secondo il tragediografo, della stessa natura ma nominate in modo differente. Ancora nelle *Eumenidi*, la Pizia onora Ge e Themis come la prima e la seconda occupante dell'oracolo di Delfi. In Attica poi un posto del teatro di Dioniso era riservato alla sacerdotessa di Themis e un altro recava un'iscrizione che ricordava i due Hersephoroi di Ge Themis. Themis aveva un santuario sulla pendenza meridionale dell'Acropoli vicino ai luoghi di culto di Ge Kouroutrophos e Demetra Chloe (Paus. I 22.1). Anche ad Olimpia (Paus. V 14.10) vi era un santuario in onore di Gaia al cui interno Pausania vide un altare di Themis.

²⁹⁴ Breglia, *op. cit.*

Copaide tra la protezione che Atena Alalkomenia garantiva ai locali, l'esercizio della giustizia da parte delle Praxidikai e il territorio che per le sue qualità era inviolabile.

La chiave interpretativa per l'esistenza di questo gruppo specifico di divinità nel basso Copaide, tra Coronea e Aliarto, consiste nell'individuare una tutela del territorio da parte delle comunità beotiche. Nessuna delle comunità beotiche avrebbe voluto che la via in cui questi culti erano situati fosse rivendicata da una singola città o appartenesse a un gruppo specifico della regione. Il corridoio a sud del lago Copaide che, come si vedrà più nel dettaglio, era motivo di contesa tra le città più potenti della regione, soprattutto Tebe e Orcomeno, doveva rimanere libero, non solo per accedere più facilmente alle risorse che il lago poteva offrire, ma anche per rendere sempre agevoli le comunicazioni e le collaborazioni tra le popolazioni situate intorno al lago. Anche nel caso dell'Alalkomeneion, dunque, come già visto per Onchesto e per altri culti vicini, fu opportuno creare delle tradizioni che tutelassero un luogo percepito come di tutti e, dunque, di mediazione e d'incontro per i Beoti.

Di queste tradizioni merita di essere analizzato un altro particolare. L'eroina Alalkomenia era, nel mito, figlia di Alalkomeneo o di Ogigo e sorella di Telchinia e di Aulide. Aulide era l'eponima della città beotica situata a est della regione, conosciuta per il fatto che qui Agamennone sacrificò Ifigenia e da tale destinazione partì per Troia. Una Telchinia, invece, non è attestata nelle fonti, se non dallo scolio già citato. Ma è noto che a Teumesso, in territorio tebano, vi fosse una Atena Telchinia (Paus. IX 19.1), la cui area di competenza era connessa alle capacità tecniche della dea. Se l'associazione tra queste tre eroine, come descritto dalle fonti tarde, si fosse formata già in età arcaica o classica, avremmo l'ulteriore prova, data la menzione di località molto lontane tra di loro, che i luoghi di culto situati in prossimità del Copaide fossero il canale privilegiato all'interno del quale i Beoti consolidavano i loro legami e progettavano una vita comune, sia che fosse religiosa, sia che includesse questioni legate al commercio, alle guerre contro le popolazioni straniere o alle dispute territoriali.

3.5. L'Alalkomeneion in età ellenistica: il legame con il *koinon*

Descrivere il modo in cui un luogo di culto arriva a rappresentare un gruppo è impresa difficile, perché le strategie adottate da una comunità per consolidare la relazione con quel luogo di culto e il territorio che esso occupa sono tante quante sono le necessità che il gruppo sviluppa. In età ellenistica, è noto che i santuari di Atena Itonia, di Poseidone a Onchesto e di Apollo Ptoio comparvero sui documenti ufficiali della confederazione. Questi erano santuari più grandi dell'Alalkomeneion e il più delle volte caratterizzati da strutture idonee ad accogliere numerosi fruitori, nonché eventi di grande importanza, come le feste regionali. Stupisce, dunque, che in occasione del trattato di alleanza

tra Etoli e Beoti del III secolo a.C. Atena Alalkomenia fu invocata insieme ai principali culti dell'identità beotica a testimoniare i giuramenti con i nuovi alleati²⁹⁵.

Si tratta di un'importante conferma del fatto che il santuario in età ellenistica era già percepito, proprio come il mito suggerisce, come un luogo cui era ancorata l'identità dei Beoti e la conferma di ciò deriva dalle fonti che descrivono uno dei riti più importanti performati dai Beoti per mantenere integre le loro alleanze. Oltre alle tradizioni menzionate, il nome di Alalkomene e quello del locale Alalkomeneo compaiono nei racconti sui *Daidala*, le note feste che le città beotiche celebravano per ricordare la reintegrazione di Platea nel *koinon* beotico²⁹⁶. Ferma restando la complessità del rituale, caratterizzato dalla convergenza di elementi eterogenei²⁹⁷, è opportuno segnalare come la presenza di Alalkomene e di Alalkomeneo sia connessa all'introduzione della dimensione politica di tali feste. Considerata, infatti, la distanza tra Platea e Solinari, nome del moderno villaggio nei pressi del quale probabilmente si trovava Alalkomene, si capisce molto bene che la selezione di tali nomi non è dovuta ad una prossimità di Platea a questo luogo, ma piuttosto alla notorietà raggiunta dal santuario di Atena Alalkomenia a livello regionale e al suo essere divenuto nel corso del tempo un centro simbolicamente importante anche per le città beotiche che, come Platea, all'inizio non dovevano essere coinvolte nelle dinamiche culturali. Questo spiega la sua apparizione nei documenti epigrafici e nelle narrazioni che riguardano l'intero *koinon* beotico.

La scelta del culto a livello 'federale' è confermata da molteplici iscrizioni datate al II secolo a.C. che attestano la presenza di un mese Alalkomeneion a Cheronea, Coronea, Orcomeno, Platea, Tanagra, Tespie, Tisbe e Oropo²⁹⁸.

Nonostante il culto fosse ormai connesso alla confederazione, è possibile notare per Atena Alalkomenia la stessa tendenza già rilevata anche per Poseidone a Onchesto. Sebbene divenne uno dei culti più importanti di cui si appropriarono i Beoti per la costruzione di una identità comune, esso

²⁹⁵ IG IX 1².170.

²⁹⁶ Pausania, nello specifico, racconta di essere arrivato a Platea e di aver visto il santuario in onore di Era. A questo punto introduce l'*aition* dei Mikra e Megala Daidala, che consisteva in una presunta lite tra Era e Zeus, a seguito della quale Era si ritirò in Eubea. Secondo questo racconto, Zeus chiese l'aiuto di un personaggio locale per escogitare un piano che invogliasse la moglie a ritornare da lui. Quest'uomo, identificato da Plutarco (*PE* 3.1.6=*De Daed. Plat.*) con Alalkomeneo e da Pausania (IX 3.2) come Citerone, consigliò a Zeus di tagliare un pezzo di legno e di adornarla al modo di una sposa, sicché Era fosse convinta che Zeus stesse convogliando in seconde nozze e, in preda alla gelosia tornasse da lui. Il *daidalon*, il pezzo di legno, non era scelto a caso, ma secondo un complesso rituale che vedeva anche la partecipazione di un corvo. Gli abitanti di Platea avrebbero dovuto recarsi in un bosco non lontano da Alalkomene ed esporre pezzi di carne cotta sugli alberi, sì da vedere su quale albero si posava il corvo per mangiare la carne e scegliere questo per creare il *daidalon* (Paus IX 3.4). La processione che recava questo *daidalon* sul Citerone caratterizzava la festa dei Mikra Daidala in onore dei Plateesi. Ma, come già accennato, vi era una processione più grande cui partecipavano tutte le città beotiche che era, invece, caratterizzata dalla presenza di otto *daidala* che venivano bruciati insieme su unico altare in onore di Era e Zeus sul Citerone. Sui *Daidala* vd. Knoepfler 2001; Iversen 2007; La Guardia 2014.

²⁹⁷ A tal proposito vd. Chanotis 2002, pp. 23-48.

²⁹⁸ IG VII 512; 2226; 3172; 3387; 4239; Darnezin, *Affranchissements* 92,127; Roesch, *IThesp.* 53; *Epigr. tou Oropou* 53.

continuò ad essere rievocato per il rapporto reale e immaginato con il territorio, con la dimensione locale. Nel II secolo d.C., Pausania (IX 33.5-7) ricorda il ratto della statua di Atena Alalkomenia ad opera di Silla e riporta che ai suoi tempi, nei pressi del santuario ormai abbandonato, accadde qualcosa di incredibile perché un'enorme pianta di edera separò le pietre del tempio. Al di là delle ragioni per le quali il tempio fu abbandonato nel I secolo a.C., connesse probabilmente all'assenza dell'effigie divina e alla mancata cura dell'edificio sacro, è suggestiva l'immagine evocata da Pausania della natura di questo luogo percepito come ancestrale dai Beoti che si appropriò del santuario costruito dagli uomini, fino a fondersi con esso.

3.6. Conclusioni preliminari: tra l'Alalkomenia e l'Itonia

La distanza dell'Alalkomeneion dai centri fortemente urbanizzati della Beozia, il suo fare parte di una via di comunicazione che fu sfruttata dalle comunità beotiche per entrare in contatto tra di loro già a partire dall'età arcaica, l'importanza del luogo per la sua prossimità al lago Copaide e per le risorse che ne derivavano, fecero sì che il luogo di culto divenisse uno dei centri privilegiati dai Beoti tra l'età arcaica e quella ellenistica. Di solito si considera l'Alalkomeneion come una versione più piccola dell'Itoneion. I due culti di Atena, tuttavia, nacquero in momenti distinti e valorizzavano aspetti differenti della stessa divinità²⁹⁹. L'Alalkomeneion doveva avere un'importanza nella regione che prescindeva da quella di Atena Itonia e che era data senz'altro dalla connessione del luogo di culto con un passato molto lontano, ma soprattutto dall'energia emanata dal territorio e dagli elementi fisici che lo caratterizzavano. Quello dell'Alalkomenia era un culto epicorico, nato sulla base di come i Beoti immaginavano il corridoio posto a sud del lago Copaide. La forza attrattiva del luogo non solo aveva consolidato il legame delle comunità beotiche con la divinità che qui veniva venerata, ma aveva anche consentito agli abitanti della Beozia di condividere un linguaggio religioso che sarebbe stato alla base delle loro collaborazioni politiche e in relazione al quale essi consolidarono la loro identità.

L'Itonia aveva senz'altro attirato l'attenzione per la posizione del suo luogo di culto e per le qualità della sua *chora*, ma si adattò altresì alle esigenze che alcuni Beoti maturarono nel VI secolo a.C. di avviare un dialogo non solo tra le diverse popolazioni della regione, ma anche con le popolazioni esterne. Anche questo culto diede alle comunità beotiche la possibilità di ricollegarsi a un passato lontano, ma lo fece in maniera diversa, più strutturata rispetto all'Alalkomeneion. L'Itonia faceva discendere i Beoti da un unico territorio e da un unico *ethnos*, che non fosse riconosciuto con i Cadmei o con i Minii, ma con un popolo più neutrale rispetto a quelli che connotavano le due aree della Beozia che il Copaide separava. Tra VII e VI secolo a.C. i Beoti che avevano interesse nel dare una forma

²⁹⁹ *Contra* Deacy 1995, p. 93

identitaria concreta alle cooperazioni avviate intorno al lago Copaide esigevano una dea che rappresentasse il loro arrivo nella regione e la nascita di un popolo unito sotto la sua egida. Il santuario di Coronea e la dea che qui veniva venerata veicolano questa tradizione, tradizione che fu richiamata alla memoria in tutti i momenti più significativi della storia beotica dall'età arcaica all'età ellenistica.

3.7. Atena Itonia: geografia e storia degli scavi

Come si è avuto modo di osservare per gli altri luoghi di culto del basso Copaide, conoscere la geografia di un santuario, comprensiva di ambiente fisico e geografia sociale, è il primo fattore grazie al quale capire i motivi per i quali una comunità confluiva in un determinato spazio religioso, che tipo di legame questa aveva con la divinità destinataria di culto e perché il luogo fu da essa investito di significati. Avere consapevolezza degli elementi naturali che costellavano il territorio di un santuario consente altresì di leggere più facilmente le tradizioni mitiche che furono ad esso associate e il tipo di immaginazione che stimolò il paesaggio. Non da ultimo, permette di individuare quali popolazioni avevano più facilmente accesso all'area sacra.

Durante il suo viaggio tra le città beotiche, Pausania (IX 34.1) racconta di aver superato Alalkomene e di aver visto il santuario di Atena Itonia poco prima di giungere nella città di Coronea. Dopo di che il Periegeta aggiunge che scendendo dal monte Lafistio verso il santuario di Atena Itonia si incontra il fiume Phalaros che sfocia nel lago Cefiside, comunemente noto come lago Copaide (34.5). Un secolo prima, invece, Strabone aveva collocato il santuario in onore della dea nella pianura situata prima della città, in prossimità del fiume Kyarios (IX 2.29), e aveva collegato l'erezione del tempio al periodo delle migrazioni beotiche dalla Tessaglia.

Oltre a Pausania e a Strabone, vi è un altro autore che fornisce delle informazioni utili a collocare il santuario: si tratta di Senofonte, il quale, nel resoconto della battaglia di Coronea di IV secolo a.C., riporta che quest'ultima si svolse (*Hell.* IV 3.16) nella pianura della città. Lo storico racconta che Agesilao e gli alleati degli Spartani, tra cui vi erano anche gli Orcomeni, arrivarono nella piana dal Cefiso, mentre i Tebani e i loro alleati dall'Elicona. Ma non è tutto, perché alla fine del resoconto aggiunge che in questa pianura ottanta nemici degli Spartani si rifugiarono nel santuario di Atena Itonia e che Agesilao non volle mancare di rispetto alla dea, lasciando che rimanessero al suo interno (*Hell.* IV 3.20).

Quello che hanno in comune queste fonti antiche è senz'altro il fatto che danno prova che l'Itoneion fosse un santuario di frontiera, situato in un punto della pianura che separava Coronea e Alalkomene. L'Itoneion era, dunque, connesso al santuario dell'altra Atena e rappresentava in un

certo qual modo la tappa successiva che bisognava percorrere seguendo la via che da Tebe conduceva a Lebadea.

Il problema principale che concerne l'itoneion è però da individuare nell'assenza di una concorde identificazione da parte dei moderni del santuario così tanto citato dalle fonti antiche. Pur essendo stati prodotti numerosi contributi a riguardo, gli studiosi non sono d'accordo tra di loro nel far corrispondere il materiale archeologico a questo importante centro di culto. La storia degli scavi è di per sé travagliata a causa degli eventi terribili che visse la Grecia nel corso del XX secolo. Gli scavi condotti nella *chora* di Coronea da M. H. Pappadakis furono interrotti a causa delle guerre. E, sebbene vi furono delle campagne di scavo sotto la direzione di T. Spyropoulos dal 1971 al 1975, queste hanno dato come risultato un solo articolo, all'interno del quale le informazioni sul materiale rinvenuto sono ridotte al minimo³⁰⁰.

Già nel XIX secolo P. F. Foucart e Frazer collocavano l'itoneion nel villaggio di Mamoúra, oggi chiamato Alalkomene, da non confondere con l'antico villaggio di cui si è detto, a tre chilometri a nord-est di Coronea. A sostegno di questa posizione vi era il fatto che sette decreti federali furono rinvenuti in tale sito. Nel 1969 W. K. Pritchett, ritornando sulle posizioni di questi due studiosi, ha però precisato che il santuario fosse dove oggi è situata la cappella di Metamorphosis, a un chilometro a nord-est da Alalkomene. Il primo motivo che ha condotto Pritchett a una tale ipotesi consiste nel fatto che, quando la cappella fu ricostruita, un numero di blocchi fu scoperto, tra cui pezzi di colonne doriche lavorate. Il secondo motivo è da rintracciare, invece, nell'identificazione del Kyrios con un corso d'acqua che ancora ai suoi tempi era visibile dalla cappella. A quest'area sono stati ricondotti soprattutto documenti di carattere epigrafico: una serie di decreti di *proxenia*, liste di vincitori, manomissioni, dediche, decreti onorifici e iscrizioni funebri³⁰¹.

Spyropoulos ha, invece, sostenuto che il santuario era a nord dell'acropoli di Coronea, sulle rive del fiume Phalaros, in quanto in tale area sono venuti alla luce una concentrazione di ceramiche di uso quotidiano e non solo, e una pietra sulla quale compare HO[ROS] a duecento metri di alcuni edifici considerati come parte di un unico centro religioso³⁰². L'archeologo ha stimato che l'area sacra fosse di 400x200m. Dei tre edifici rinvenuti due (chiamati A e B) sono stati identificati come templi³⁰³; l'edificio detto R, invece, è quello di cui si conosce meno, perché si conservano solo le

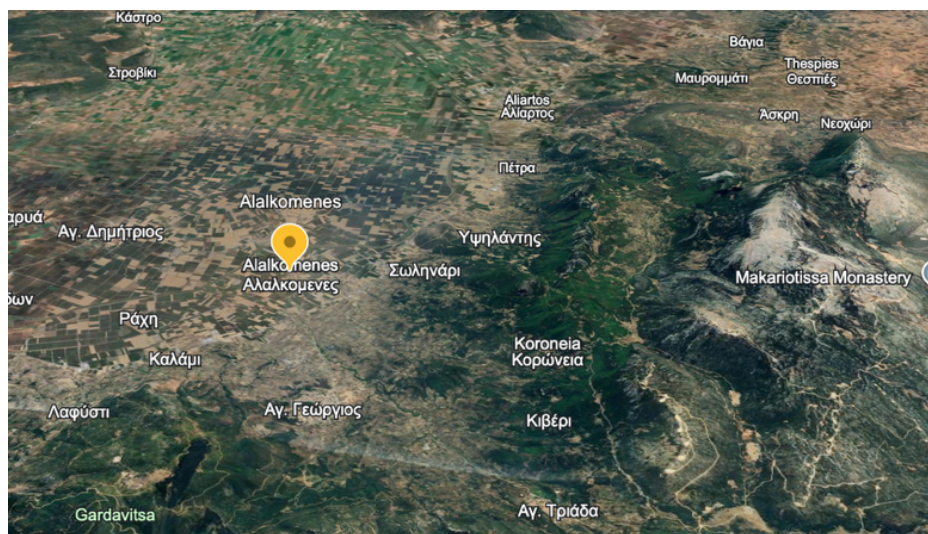
³⁰⁰ Pappadakis 1916; Spyropoulos 1971; 1975.

³⁰¹ Anche in questo caso, tuttavia, la situazione non risulta molto chiara, perché alcune di queste iscrizioni non furono rinvenute *in situ*, ma furono semplicemente ricondotte a tale luogo. Vd. Pritchett 1979, pp. 86-86; Fossey 1988, pp. 330-331.

³⁰² Spyropoulos 1975, p. 396.

³⁰³ Il primo era una costruzione rettangolare di 20x30m, con un orientamento est-ovest e un pronao di 2m circa, i cui elementi architettonici sono databili dall'età arcaica all'età cristiana. Nel suo *sekos* sono stati trovati una tomba di età geometrica e resti di ceramica datati dal VI secolo a.C. all'età romana, anche se Spyropoulos riporta che la maggior parte del materiale sia riconducibile al IV secolo a.C. Tra i rinvenimenti vi furono dei resti di tegole con la scritta HIAROS,

Il limite di identificare queste strutture rinvenute da Spyropoulos con l'Itoneion è stato già messo in luce da J. Fossey e consiste nel fatto che il santuario sarebbe all'ingresso della città e non all'esterno, come invece riportano tutte le fonti letterarie. Seguendo l'ipotesi di J. Buckler, la battaglia non avrebbe potuto svolgersi alle porte a nord di Coronea, perché l'esercito sarebbe stato intrappolato tra due corsi d'acqua, il Phalaros e il moderno Kyarios. Questi avrebbero creato difficoltà nel corso della battaglia e gli eserciti non avrebbero potuto disporsi adeguatamente. Molto più probabile è che la battaglia ebbe luogo nella pianura a nord-ovest di Coronea, dove vi era tutto lo spazio sufficiente agli eserciti per combattere e dove era situato il tempio che ospitò gli ottanta tebani alla fine del conflitto, nell'attuale località di Alalkomene. Nel corso della battaglia lo storico racconta che un gruppo di Argivi si andò a rifugiare sull'Elicona e che poco dopo alcuni Tebani li videro. La posizione da cui i Tebani osservavano i loro alleati doveva consentire di guardare l'Elicona senza ostacoli per la vista e ciò sarebbe stato possibile solo dalla pianura suddetta³⁰⁴.



una moneta con Poseidone, probabilmente di quelle emesse dalla confederazione in età ellenistica, e un frammento di *skyphos* di epoca romana raffigurante una testa femminile con uno scudo, tradizionalmente identificata con Atena Itonia. Il cosiddetto edificio B, invece, si trovava a est di quello appena analizzato ed era di sicuro inferiore di grandezza. Esso era caratterizzato da due stanze separate da un muro, un *prodomos* e un *sekos*, e al suo interno fu trovato materiale appartenente a diversi periodi storici. Al IV secolo a.C. appartenevano una testa femminile a grandezza naturale; frammenti di statue femminili; un busto maschile di 0,12m e frammenti di una statua maschile, tutti in marmo. All'interno del *sekos* poi una base quadrangolare era delimitata da due erme di età romana di 0,30m, su una delle quali vi era un'iscrizione che augurava la vittoria a un certo Callippida, figlio di Olimpico. Vd. Spyropoulos 1973 I, pp. 271-272. Vd. anche Farinetti 2011, p. 265.

136

Geolocalizzato il luogo di culto in onore della dea, è opportuno ora notare che pur facendo parte del territorio di Coronea, esso poteva essere facilmente raggiungibile tanto dalle città situate a ovest del lago Copaide, quanto dai Tebani e da coloro che si servivano del passaggio naturale posto nel basso Copaide per viaggiare nella regione. Basta guardare la mappa per rendersi conto che anche città come Tespie e Ascra potevano accedere al luogo di culto dell'Itonia. Il paesaggio in cui il santuario si trovava era, inoltre, visibile a tutte le comunità che erano situate nella zona interna della Beozia, quelle che si erano sviluppate intorno al lago e grazie alle risorse ad esso connesse. L'accessibilità fu dunque il primo fattore che stimolò il convergere dei Beoti nell'Itoneion.

Il secondo motivo che attirò le comunità in tale luogo è da ricercare nella qualità del territorio. La presenza di numerosi corsi d'acqua e la vicinanza al lago Copaide rendeva la posizione del santuario strategica per ragioni commerciali. Il santuario si trovava in una zona pianeggiante e questo doveva avere dei risvolti significativi per l'agricoltura. Ottenere il controllo di questo territorio era di cruciale importanza per le comunità. Significava non solo gestire una delle vie più importanti per mantenere un contatto con tutti coloro che vivevano nella regione, ma anche attingere alle risorse della *chora*. Questo stimolò senz'altro scontri quotidiani tra le comunità vicine, ma ugualmente consentì loro di trattare, scendere a compromessi e, quindi, di socializzare all'interno dello spazio religioso³⁰⁵.

Tutte le prime fonti che alludono al santuario mettono in relazione la comunità di culto con il territorio e gli elementi fisici del paesaggio di cui l'Itoneion faceva parte. Il culto nacque prima del VII secolo a.C., periodo a cui risale la testimonianza di Alceo (Finglass AF X.14 = Fr. 325 Voigt), ed era associato al fiume vicino, il Kyarios, e alla pianura di Coronea.

Su una nota *lekane* (B80) rinvenuta ad Atene ma poi ricondotta all'Itoneion, vi è la testimonianza dell'esistenza di una festa in onore di Atena già nella prima metà del VI secolo a.C. Oltre alla raffigurazione di una processione per la dea, sul vaso vi è un tripudio di elementi locali: si può individuare un corvo, notoriamente associato a Coronea; vicino all'animale compare un disegno che può essere interpretato come un fascio di frumento, e accanto alla dea, vi è un altro animale che è stato di solito identificato con Zeus teriomorfo, per la vicinanza del santuario di Zeus Lafistio. Tuttavia, l'associazione di Atena con Zeus nel santuario di Coronea avviene più tardi nelle fonti, nel V secolo a.C. e l'animale rappresentato potrebbe altresì essere un'anguilla, uno dei prodotti più caratteristici della regione del Copaide. Che la testimonianza fittile debba essere interpretata più in connessione al mondo epicorico in cui l'Itoneion era immerso che ai risvolti militari delle feste dell'Itonia è supportato dal fatto che la *lekane* ospita altresì un bue, destinato al sacrificio, e a destra della dea un asino, un uccello e uno stambecco, tutti animali che dovevano abitare la *chora* di

³⁰⁵ Beck 2023a, pp. 58-60.

Coronea. La festa, quindi, pur presentando Atena con la panoplia e qualche devoto armato, era connessa all'agricoltura, alle competizioni musicali con l'*aulos* e ai balli che i locali facevano per la dea³⁰⁶.



Figura 27. *Lekane a figure nere conservata nel British Museum.*



L'attaccamento al territorio in cui il santuario si trovava e il sentimento di appartenenza a questo centro religioso da parte dei Beoti non dipendevano solo da motivi contingenti. La nascita del luogo di culto era associata nell'immaginario collettivo al loro arrivo nella regione dalla Tessaglia e alla riunificazione della Beozia sotto un unico etnico. Il culto in onore di Atena Itonia era quello che più di tutti veicolava la storia di un passato comune a coloro che abitavano in Beozia e questo aspetto fu valorizzato soprattutto alla metà del VI secolo a.C., quando alcune comunità beotiche presero coscienza del potenziale che aveva la collaborazione con i loro vicini. Furono prodotti questa volta dei racconti che evitavano il particolarismo dei miti che le singole *poleis* ricordavano in relazione ai luoghi di culto. Con esso le popolazioni che avevano storicamente frazionato la regione venivano inghiottite da un solo popolo, quello dei Beoti. La rielaborazione di questa narrazione fu sicuramente avviata dalle città più potenti della regione e i Tebani dovettero giocare un ruolo considerevole. Ma possedere una storia comune da raccontare, avvalorata dalla presenza di un culto che lo richiamava alla memoria, significava rendere ancora più solidi i rapporti tra le città. Permetteva, inoltre, unitamente alla condivisione di altri fattori, di presentarsi come un'unica entità nelle dinamiche

³⁰⁶ *Contra Ure* 1929; *Benchimol* 2008.

internazionali e far sì che i Beoti fossero riconosciuti come una nuova potenza in Grecia centrale, il che conveniva non solo ai Tebani³⁰⁷.

3.8. Atena Itonia e il legame con il passato: da Arne a Coronea

3.8.1. Le tradizioni mitiche sull'arrivo dei Beoti dalla Tessaglia

Uno dei criteri universalmente riconosciuti per sentirsi parte di un gruppo etnico è la condivisione di un passato comune³⁰⁸. In una regione come la Beozia, frazionata in un numero molto elevato di città di media e piccola dimensione e di villaggi, che nella quotidianità pensavano a soddisfare i loro bisogni primari, esistevano tante storie quante erano le esigenze di queste comunità. Si trattava di storie locali, connesse al loro territorio, che molto spesso coinvolgevano le divinità epicoriche. Di queste ci sono arrivate soprattutto le storie dei Tebani, analizzate da A. Kühr, perché questa popolazione riuscì ad avere non solo ricchezza a sufficienza per garantirsi sempre una posizione di spicco nella regione, ma anche un potere mediatico tale da oscurare tutte quelle delle altre *poleis*. Salvo per i racconti degli Orcomeni non è giunto molto del patrimonio mitico delle altre città della regione. Al contrario, si è a conoscenza di una grande quantità di racconti che attestano come a un certo punto i Beoti siano arrivati in Beozia, scacciando le popolazioni autoctone che frammentavano la regione e non ne consentivano la sua unificazione. Queste storie sono il riflesso dell'etnogenesi avviata intorno ai santuari del Copaide in età arcaica. Le comunità della regione avevano bisogno di una sovrastruttura in cui riconoscersi³⁰⁹.

Le narrazioni mitiche, attestate a partire dal VI secolo a.C., danno generalmente prova del fatto che i Tessali, sotto la pressione dei Tesproti, invasero Arne, in Tessaliotide, e costrinsero i Beoti che erano venuti dal Pindo ad andarsene. Tale popolazione a sua volta cacciò dalla Beozia i Cadmei, i Traci, i Pelasgi, i Flegi e i Mini, che vivevano nella medesima regione fisica ma in sottogruppi indipendenti. A livello storico che vi siano state delle migrazioni dalla Tessaglia è unanimemente condiviso; è però prudente tenere presente che nel definire gli spostamenti avvenuti prima dell'VIII secolo a.C. gli studiosi si sono svincolati dal considerare un rapporto bidirezionale tra Beozia e Tessaglia, soffermandosi invece sul contatto con tutte le regioni situate intorno alla Beozia³¹⁰.

Queste tradizioni, che differiscono tra di loro in maniera più o meno importante, sono interessanti più che altro perché i Beoti di età arcaica credevano in queste storie, si riconoscevano in esse. A

³⁰⁷ Beck 2023a, p. 70 dice che il sito in cui l'itoneion si trovava « became a canvas for the projection of the primordial past of the Boiotians ».

³⁰⁸ Smith 1986; Hall 1997.

³⁰⁹ Hall 1997; 2002; Kühr 2006.

³¹⁰ Vd. a tal proposito Tufano 2019, pp. 86-87.

partire dal periodo arcaico alcune comunità beotiche maturarono la necessità di condividere una storia comune e, per usare le parole di B. Kowalzig, «to come to grips with their relations to each other» soprattutto intorno al lago Copaide: il legame con la Tessaglia fu lo strumento che esse utilizzarono per andare al di là della dimensione locale e per interagire a un livello che fosse sovrapoleico³¹¹.

Andare alla ricerca spasmodica dell'Arne tessala da cui giunsero i Beoti e chiedersi se questa fosse in Tessaliotide, a Kierion, o in Acaia Ftiotide non porta a notevoli risultati. Di questi racconti può essere però colta l'intenzione con la quale essi furono prodotti³¹². La connessione di Arne con i Beoti, intesi come un unico popolo, riconosciutosi in un unico *ethnos*, era possibile perché alla Tessaglia potevano riconnettersi tanto le tradizioni di Orcomeno e delle città a ovest del lago e ad essa alleate, soprattutto tramite la figura di Atamante, quanto i Tebani (e i loro alleati), i quali non mancarono di rintracciare nel mito i rapporti tra i Cadmei e i Tessali³¹³. Per questo, a un certo punto, il toponimo fu utilizzato come nome della madre dell'eroe eponimo della regione. Arne, infatti, appare come madre di Beoto già a partire da Esiodo. Quest'ultima è a volte sostituita con Melanippe, ma entrambe conservano un legame con Eolo, il che è interessante perché a livello identitario le due figure associano i Beoti a un gruppo specifico, quello eolide, dal quale derivò il loro dialetto³¹⁴.

La presenza di Arne come madre di Beoto fu una costante delle genealogie beotiche e nel V secolo a.C. questa figurò anche come moglie di Poseidone, il dio epicorico e locale appartenente alla storia più antica della regione, a sugellare il legame tra l'elemento interno e autoctono dell'identità beota con quello esterno.

Come tutte le comunità greche, sia quelle a carattere etnico sia quelle distribuite in *poleis*, i Beoti ostentarono continuamente il luogo da cui giunsero e quello in cui si erano insediati ed erano ossessionati dall'idea di possedere un territorio unificato. Per corroborare questo rapporto di parentela con l'Arne tessala, essi però avevano bisogno di scegliere un culto che fosse presente tanto in Tessaglia quanto in Beozia e che avesse determinate caratteristiche. I Beoti scelsero l'Itonia per una duplice ragione: dal punto di vista interno alla regione, la dea avrebbe soddisfatto le loro esigenze e sarebbe stata connessa alla storia del loro *ethnos*; dall'esterno, invece, avrebbe sugellato, come vedremo, il legame con le aristocrazie tessale e con i Pisistratidi e avrebbe consentito loro di essere riconosciuti al di là dello spazio delimitato della regione. Questo processo avvenne, però, solo in una fase successiva rispetto alla nascita del culto.

³¹¹ Kowalzig 2007, pp. 389-391.

³¹² Secondo Tufano 2019, p. 97, Arne sarebbe «a fake center with only literary attestations». Per i tentativi di collocare Arne in Tessaglia e in Beozia vd. n. 295. Vd. anche Kühr 2006, p. 265. Per una interpretazione di Arne in senso etimologico, Breglia-Doria 2011.

³¹³ Per una buona ricognizione delle fonti e di queste tradizioni rimando allo studio di Kühr 2006, pp. 278-284.

³¹⁴ Maggiori riflessioni si possono trovare in Larson 2007; Breglia-Doria 2011.

3.8.2. Atena Itonia: la dea delle migrazioni

Il santuario di Atena Itonia era già presente in Beozia nel VI secolo a.C. allorché iniziarono ad essere valorizzate le tradizioni sul legame con la Tessaglia³¹⁵. Alceo, nello specifico, rappresenta il *terminus ante quem* datare l'inizio della pratica del culto e nel suo frammento pervenutoci, e qui accolto nella recente edizione di P. Finglass³¹⁶, risalente alla fine del VII secolo o comunque entro la prima metà del VI a.C., il poeta si riferisce alla dea come Ὠνακκ' Ἀθανάα πολεμάδοκε, aggiungendo poco dopo ἄ ποι Κορωνήας [~ ~ — ~ — 3/4 ναύω πάροιθεν ἀμφι[— x] Κοραλίω ποτάμω παρ ὄχθαις. Ai suoi tempi, dunque, un tempio in suo onore esisteva già ed era associato a Coronea. Considerata l'assenza dell'Itonia dal *Catalogo delle Navi* di cui si è già discusso, è possibile ipotizzare che alla fine dell'VIII secolo a.C. e all'inizio del VII secolo a.C. il santuario ancora non esisteva o che non era a quel tempo considerato tra i più significativi della regione dall'esterno. Si è visto che il centro religioso era connesso alla *chora* di Coronea e all'attività agricola e commerciale dei Beoti in questa zona del lago Copaide. A un certo punto però la qualità del territorio smise di essere l'unico fattore di attrazione delle popolazioni beotiche in questo luogo di culto. Attraverso il santuario i Beoti potevano riconnettersi a un passato lontano, in cui riconoscersi insieme.

Nella seconda metà del VI secolo a.C. incominciarono a nascere dei racconti in cui la dea figurava come la protettrice dei Beoti nel corso delle loro migrazioni, nonché come la divinità che rifletteva il passato da conquistatori dei popoli che accompagnava³¹⁷. Secondo le testimonianze letterarie, quasi tutte tarde, l'origine del culto di Atena Itonia in Beozia è da rintracciare nel XI-X secolo a.C.: essa è solitamente giustificata come esito di un'importazione dalla Tessaglia, avvenuta nel momento in cui un gruppo di Beoti giunse dal sud della Tessaglia in Beozia, nella città di Coronea. Strabone (IX 2.9), a proposito di Coronea, ci informa del fatto che i Beoti se ne impossessarono quando, partiti da Arne tessala, si stanziarono nel territorio di Coronea, costruirono un santuario in onore di Atena Itonia, esattamente come il santuario della dea in Tessaglia, e chiamarono il fiume che scorreva vicino a Coronea Kyarios, allo stesso modo di quello tessalo³¹⁸. Quanto tramandato da Strabone è il frutto di una manipolazione degli eventi storici risalente, molto probabilmente, già alla fine del VI secolo a.C., avvenuta nel momento in cui, in concomitanza al tentativo di una più strutturata unificazione

³¹⁵ La fonte più antica è Simonide *FGrHist* 8 F 1, che, come già visto, fa dell'Itonia e di Iodama le figlie di Itono.

³¹⁶ Finglass AF X.14 = 325 Voigt. Ringrazio molto il Professore Patrick Finglass per le preziose pagine della sua edizione inviatemi in anticipo.

³¹⁷ Si è già vista la versione di Strabone. Un'altra variante di questo racconto è data da Polieno (*Strat.* VII 43), il quale riporta che i Beoti stavano celebrando una vittoria contro i Traci nel santuario di Atena Itonia quando questi li attaccarono e violarono la tregua sacra.

³¹⁸ Vd. Lalonde 2020; Kowalzig 2007, p. 361s.

territoriale, vi fu il consolidamento dell'identità beotica che condusse alla formazione e diffusione di queste tradizioni correlate soprattutto a questo santuario del Copaide³¹⁹.

3.8.3. La reale presenza di un culto dell'Itonia in Tessaglia

Una relazione tra il culto beotico e quello tessalo però esisteva davvero. Che quello di Atena Itonia sia un culto di provenienza tessala è assodato. La Tessaglia è, infatti, l'unico luogo in cui è attestata un'attività cultuale in onore di Atena Itonia sin dal periodo geometrico. Il culto era connesso alla Tessaliotide, nella cui città di Filia si rintracciano le evidenze più antiche, e all'Acaia Ftiotide, in particolare al sito di Iton³²⁰.

Come ha recentemente sostenuto Emma Aston, la presenza di Iton non è insignificante se si guarda alle relazioni con la Beozia, perché suggerisce un primo collegamento con l'epiclesi della dea e sembra che Strabone lo usi, con la variante Itonos, come il luogo da cui derivava il culto tessalo (IX 5.14). Oltre alla testimonianza di Omero (*Il.* II 695-697), che cita Iton come madre di greggi, vi sono dei documenti di età ellenistica che attestano delle ambascerie di Cos e di Mitilene dirette alla città di Iton per la celebrazione delle feste Itonia. Inoltre, alcuni decreti di arbitrato tra Tebe e Halos per porzioni di terreno posti tra i due territori devono essere abbinati, dal punto di vista di G. Lalonde, a una testimonianza di Strabone (IX 5.8) per cui la città di Iton distava sessanta stadi dalla città di Halos al di là della pianura di Krokos e del fiume Amphrysos, in quanto avrebbe potuto essere questo il luogo in cui era situato il santuario della dea in Acaia Ftiotide³²¹.

È però Filia il luogo che può rivendicare le più antiche attestazioni del culto. In questo sito della Tessaliotide, le tracce dell'Itonia dall'età geometrica all'età ellenistica non consentono di dire che

³¹⁹ Dal punto di vista Lalonde, 2019, p. 93, il Geografo o la testimonianza da cui attinge, consapevoli dell'esistenza di un culto di Atena Itonia in Tessaglia e della presenza del santuario in suo onore in Beozia, hanno selezionato un determinato periodo per la trasmissione del culto unendo queste informazioni a quelle logografiche riportate anche da Tuciddide (I 12.3) secondo cui nel sessantesimo anno dopo la caduta di Troia i Beoti furono cacciati dai Tessali e si insediarono nella loro regione.

³²⁰ Pausania (I 13.3) riporta che un culto di Atena Itonia in Tessaglia fosse presente anche tra Larissa e Fere, in quanto qui Pirro vi dedicò gli scudi catturati dai soldati galati di Antigono Gonata dopo che questi li vinse. Ma non siamo sicuri che in questo caso il Periegeta possa essere attendibile perché di fatto la posizione del santuario è dibattuta. Mili 2015, p. 231; Aston 2024, p. 357. *Contra* Graninger 2011, pp. 52-54. Su un culto di Atena Itonia anche in Istiotide a Pharkadon e a Krannon in Pelasgiotide, vd. Lalonde 2019, pp. 78-81, 84. Mili 2015, p. 230, invece, è più scettica a riguardo.

³²¹ Lalonde 2019, pp. 60-63. Strabone, poco dopo aver dichiarato questo, riporta delle notizie molto simili su questa zona della Tessaglia e racconta che oltre Tebe Ftiotide, nella parte interna, c'era la cosiddetta pianura di Croco superata la quale scorreva il fiume Amphrysos. Al di là di questo fiume si trovava Iton, in cui vi erano il santuario dell'Itonia e il fiume Kyarios che scorreva attorno al luogo sacro, ma soprattutto una presunta Arne da cui i Beoti migrarono. Fino a questo punto le due descrizioni del Geografo non sono contrastanti. A seguire però Strabone dice ταῦτα δ' ἐστὶ τῆς Θεσσαλιώτιδος μᾶζ (IX 5.14) e Lalonde rintraccia in tale affermazione un'incoerenza da parte del Geografo perché in questo modo ricondurrebbe la città di Iton, la tessala Arne e il santuario di Atena Itonia alla Tessaliotide e non all'Acaia Ftiotide. Tuttavia, Strabone sta descrivendo una parte della Tessaglia che si trova esattamente al confine tra le due aree e che, dunque, può essere tanto un'estensione dell'Acaia Ftiotide verso la Tessaliotide, quanto un territorio già appartenente a quest'ultimo. Vd. anche Aston 2024, p. 130.

fosse un culto ‘federale’ fino al II secolo a.C. A Filia, tuttavia, Atena aveva un carattere marziale proprio come in Beozia, dove la dea figura come *Polemadoke*. Tra i materiali rintracciati in questa città tessala, infatti, sono state rinvenute alcune dediche di armi. La pratica di dedicare le armi è, come rilevato ancora da E. Aston, attestata già in età geometrica, ma diviene più intesa nel periodo successivo, in particolare tra il 625 e il 500 a.C., e questo è un dato interessante perché è utile per comprendere le modalità di sviluppo del culto della dea³²². Atena Itonia continuò ad avere una certa fama in questa zona della Tessaglia anche nei secoli successivi, tanto è vero che ad oggi si possiedono anche delle architetture di età classica e di prima età ellenistica. Tuttavia, i resti dell’area cultuale confermano quanto già accennato: il santuario non era destinato in età arcaica a grandi gruppi, ma era frequentato dagli abitanti della città in cui era situato e dalle élites della Tessaglia occidentale che volevano proporsi in termine di eccellenza militare. Fu solo dopo il 196 a.C. che il santuario di Atena Itonia a Philia divenne il centro di riunione del *koinon* tessalo e non è un caso che dal II secolo a.C. si abbia una grande diffusione del mese Itonios nelle città della regione³²³.

3.8.4. Le genealogie beotiche e i loro legami con il culto tessalo

Sebbene il culto di Atena Itonia in Beozia fu adattato al *pantheon* locale e l’onomastica legata alla dea fu talvolta modificata, i Beoti conservarono alcuni tratti originali del culto tessalo, creando molteplici tradizioni intorno all’eroe Ἴτωνος e assegnando ad Atena l’attributo onomastico di Ἰτώνια.

Simonide di Ceo tramanda che Itono fosse il padre di Atena Itonia e di sua sorella Iodama:

Simonide *FGrHist* 8 F 1: φησὶ δὲ ὁ γενεαλόγος Σιμωνίδης Ἰτώνου θυγατέρας γενέσθαι δύο, Ἀθηνᾶν καὶ Ἰοδάμαν [...] Il genealogista Simonide racconta che Itono aveva due figlie, Atena e Iodama [...] (trad. mia)

Itono e Atena Itonia possono essere ricondotti tanto ad ambiente tessalo quanto ad ambiente beotico, ma la presenza di Iodama ci dà un’importante conferma del fatto che il poeta alludeva già nel VI-V secolo a.C. al culto beotico, in quanto Pausania (IX 34.2), nell’introdurre le informazioni sull’Itoneion beotico, riporta che Iodama era il nome della sacerdotessa di Coronea.

Lo storico locale Armenida di Tebe, vissuto nel IV secolo a.C., riteneva che Itono fosse il figlio di Anfizione, che la città di Itono fu chiamata così in suo onore e che anche l’aggettivo assegnato alla dea derivava dal nome dell’eroe.

Armenida *FGrHist* 378 F 1: Ἀμφικτύονος υἱὸν Ἴτωνον ἐν Θεσσαλίᾳ γεννηθῆναι, ἀφ’ οὗ Ἴτων πόλις καὶ Ἰτωνὶς Ἀθηνᾶ.

³²² Aston 2024, p. 133.

³²³ Graninger 2011, pp. 64-65.

Mentre, per Lico di Tebe, un altro storico locale vissuto in età ellenistica, Beoto era il figlio di Itono, a sua volta figlio di Anfizione, i cui genitori erano Deucalione e Pirra:

Lico di Tebe *FGrHist* 380 F 4: Βοιωτία· ... γενέσθαι δέ φασι Βοιωτὸν Ἰτώνου τοῦ Ἀμφικτύονος, τοῦ † κατ' αὐτὸν νεωτέρου τῶν Δευκαλίωνος καὶ Πύρρας παίδων.

Beozia: ... si dice che Beoto sia il figlio di Itono, figlio di Anfizione, di (?) Secondo lui il più piccolo dei figli di Deucalione e Pirra (trad. mia).

Quest'ultima testimonianza, nello specifico, fu accolta da Pausania nel IX libro della *Periegesi*, in cui si legge che Beoto era il figlio di Itono e della ninfa Melanippe e che Itono era il figlio di Anfizione (IX 1.1). Tuttavia, questo non è il solo dettaglio rilevante, poiché nella sezione dedicata al santuario di Atena Itonia il Periegeta sostiene che l'Itoneion fu così chiamato dai Beoti per onorare Itono (IX 34.19):

πρὶν δὲ ἐς Κορώνειαν ἐξ Ἀλαλκομενῶν ἀφικέσθαι, τῆς Ἰτωνίας Ἀθηνᾶς ἐστὶ τὸ ἱερόν: καλεῖται δὲ ἀπὸ Ἰτωνίου τοῦ Ἀμφικτύονος, καὶ ἐς τὸν κοινὸν συνίασιν ἐνταῦθα οἱ Βοιωτοὶ σύλλογον.

Prima che da Alalkomene si giunga a Coronea, si incontra il santuario di Atena Itonia; è chiamato così da Itono, figlio di Anfizione, e i Beoti vi si riuniscono per l'assemblea comune (trad. M. Osanna-M. Moggi).

Pausania rappresenta, dunque, il punto di arrivo di una tradizione che aveva come scopo quello di sfruttare le genealogie che includevano i personaggi associati alla storia del santuario per valorizzare, come nel racconto di Strabone, la connessione tra il culto tessalo e quello beotico e il personaggio che rendeva possibile questo collegamento era il tessalo Itono, identificato dai Beoti come il padre del loro eponimo, il cui ricordo persisteva anche nell'attributo onomastico della dea. Tali genealogie, sorte alcuni secoli dopo rispetto alla nascita del culto di Atena Itonia in Beozia, si inseriscono nel più generico interesse dei Beoti di produrre una serie di racconti volti a richiamare alla memoria, in specifici momenti storico-politici della regione, il loro arrivo in Beozia dalla Tessaglia e l'inizio del processo di consolidamento etnico che avviarono in età arcaica grazie alla partecipazione a culti comuni, tra i quali quello di Atena godeva di particolare fama.

3.9. Il culto di Atena Itonia per le relazioni internazionali dei Beoti nel VI secolo a.C.

Posto, dunque, che i Beoti promossero queste tradizioni connesse al santuario e alle migrazioni dalla Tessaglia a un certo punto in età arcaica, allorché i santuari beotici del Copaide erano già

percepiti come luoghi ad alta visibilità tanto nella regione quanto all'esterno, bisogna comprendere perché fu proprio il culto di Atena Itonia e non quello di altre divinità ad essere connesso a tali racconti sull'arrivo dei Beoti nella regione. Contestualmente occorre verificare se questa diffusione di tradizioni mitiche sia il risultato unicamente di dinamiche interne o se dipende altresì da fattori esogeni che condizionarono le modalità con le quali i Beoti percepivano la loro identità.

In età arcaica e classica il culto dell'Itonia era noto in Beozia, in Tessaglia, ma anche ad Atene. La prima iscrizione che attesta la presenza del culto della dea ad Atene risale al secondo quarto del V secolo a.C., dunque è successivo a quello beotico e tessalo³²⁴. La vicinanza delle tre regioni e, soprattutto i frequenti contatti che esistevano tra queste già prima delle guerre persiane esorta a chiedersi se il culto si diffuse in un preciso momento dell'età arcaica e se, dunque, i Beoti se ne servirono non solo per agevolare l'etnogenesi interna ma anche per essere riconosciuti come un unico gruppo etnico dall'esterno e incominciare ad intervenire in quanto tale nelle dinamiche internazionali.

L'emergere del culto dell'Itonia in Beozia e ad Atene si inserisce in una più grande rete di relazioni che coinvolgeva l'insieme delle élites dominanti delle regioni in cui il culto riscosse successo e tali classi erano l'interlocutore privilegiato cui un personaggio specifico chiese appoggio tanto per consolidare il proprio potere ad Atene, quanto nella politica condotta a livello internazionale alla metà del VI secolo a.C. Si tratta di Pisistrato, le cui buone relazioni con i Beoti, e in particolare con i Tebani, e con i Tessali sono ampiamente attestate³²⁵.

Il primo contatto dei Beoti con Pisistrato è connettere alla sua seconda cacciata da Atene (ca. 556/554 a.C.): fino al suo ritorno intercorse un decennio nel quale quest'ultimo fu esule a Eretria e pianificò con gli aristocratici della città, Tebe e Nasso di riprendere il potere su Atene. In Erodoto (I 61) e nell'*Athenaion Politeia* (XV 2-3) si legge, infatti, che, poiché rifiutava di giacere con la figlia di Megacle, il tiranno fuggì di nascosto. Nella costituzione, si dice, nello specifico, che fondò una colonia sul golfo Termaico, nella località di Rhaikelos, dopo giunse sul Pangeo e, arricchitosi, tornò

³²⁴ Si tratta di un frammento di un *horos* trovato in un muro risalente all'età bizantina e situato a sud-ovest dell'antica agora, sul quale compare [Aθ]εναίας [Ιτ]ορείας (IG I³ 1049). Un'iscrizione (IG I³ 383) datata all'ultimo quarto del V secolo a.C. attesta che le proprietà di Atena Itonia ad Atene erano così tante da figurare in un inventario scritto dai *tamiai* di altri dèi. Un altro riferimento alla dea si ha poi in un frammento del calendario ateniese dei sacrifici, dove è stato restaurato il nome della dea (SEG LVII 64). Infine, l'ultimo documento epigrafico (IG II² 333 frg. c, e-f1, 17) è una legge iscritta di Licurgo in cui Atena Itonia viene elencata tra le divinità cui appartenevano determinati attrezzi di culto e ornamenti, derivanti dal ricavato che si otteneva mediante l'affitto delle proprietà del santuario. Questo esorta a concludere che esisteva di fatto un *temenos* della dea, caratterizzato dalla presenza di oggetti preziosi, e soprattutto vi erano dei terreni sacri che producevano un reddito. Vd. Lalonde 2019, pp. 170-171. Le fonti epigrafiche non offrono però indicazioni topografiche. Tra le fonti letterarie, invece, l'*Assioco* pseudo-platonico ([Pl.] *Ax* 364 a-b(-d)) fa riferimento ad alcune porte denominate Itonie. Negli ultimi anni, gli studiosi hanno cercato di identificare tali porte con alcuni ritrovamenti per consentire di comprendere meglio la posizione del *temenos* di Atena Itonia e si è arrivati alla conclusione che il luogo sacro in onore della dea doveva trovarsi tra le mura cittadine e la riva del fiume Ilisso, in una zona, a sud-est della città, che sin dai tempi di Tucidide (II 15.3-6) era nota per essere il cuore pulsante degli edifici costruiti dai Pisistratidi.

³²⁵ Sulla politica internazionale di Pisistrato vd. Cawkwell 1995, pp. 73-86 e il recente lavoro di Santagati 2024, pp. 373-383.

ad Eretria. A questo punto cercò di recuperare il potere con la forza, sostenuto dagli alleati sopracitati. Non c'è dubbio quindi che i rapporti con i Tebani fossero buoni già in questo periodo, alla metà del VI secolo a.C., tanto è vero che questi ultimi sono definiti da Erodoto come coloro che più si impegnarono a finanziare le operazioni di Pisistrato (I 61.3).

Per quanto riguarda, invece, le buone relazioni di Pisistrato con i Tessali, esse sono di sicuro attestabili nel 511/510 a.C. allorché gli Spartani furono convinti dagli Alcmeonidi ad attaccare Ippia e quest'ultimo ricevette l'aiuto di Cineas il tessalo³²⁶. Ma, come nota G. Lalonde, Erodoto, descrivendo questa battaglia del Falero, si riferisce all'alleanza dei Pisistratidi con i Tessali utilizzando il trapassato prossimo (Hdt. V 63.3). È possibile quindi dedurre che gli Ateniesi e i Tessali erano divenuti alleati in un periodo precedente a quello del conflitto. Questo sarebbe peraltro corroborato dal fatto che uno dei figli di Pisistrato si chiamava Tessalo, il che significa che al momento della sua nascita, solitamente collocata intorno agli anni '70, vi fossero già dei buoni rapporti tra le due regioni³²⁷.

Passando nuovamente al contesto beotico, emerge che, sebbene Alceo offra testimonianza dell'arrivo del culto dell'Itonia prima della fine del VII secolo a.C., fu solo nel VI secolo a.C. che nacquerò gran parte delle tradizioni sulle migrazioni connesse alla Tessaglia eolide. Tali racconti sono caratterizzati da due elementi che in un modo o in un altro ritornano nelle fonti: 1) Arne è nominata come il luogo di partenza delle migrazioni beotiche; 2) nelle genealogie beotiche vi è una connessione tra una figura femminile denominata Arne o Melanippe e Beoto, eroe eponimo della regione³²⁸.

S. Larson ha poi sottoposto ad analisi il *Catalogo odissiacò delle donne*, datato all'incirca nello stesso periodo, notando che delle tredici eroine elencate alcune erano legate alla Tessaglia centro-meridionale e agli Eolidi (Tiro, Ifimedeia); alcune a Sparta, agli Eolidi e ad Atene (Leda); altre alla Tessaglia meridionale, alla Beozia e agli Eolidi (Clori); altre ancora solo a Tebe e alla Beozia (Antiope, Alcmena, Megara, Epicaste, Erifile); alcune alla Beozia, alla Tessaglia e ad Atene (Climene) e tre solo ad Atene (Fedra, Procri e Arianna)³²⁹.

Non si può fare a meno di notare, dunque, che vi sia una convergenza di testimonianze che riflettono non solo una reale collaborazione tra i Pisistratidi, i Tebani e i Tessali, ma anche la condivisione di alcune tradizioni mitiche. D'altronde è stato rimarcato più volte dagli studiosi che nei periodi di esilio Pisistrato sfruttasse l'allontanamento dalla sua città per rafforzare i rapporti con le

³²⁶ Sulla figura di Cineas vd. Helly 1996, pp. 131-142.

³²⁷ vd. Lalonde 2019, p.190. Su Tessalo, nello specifico, vd. Thuc. I 20; VI 55.1. con Lalonde 2019, p.195 n.113.

³²⁸ Larson 2014, p. 405. La prima fonte che attesta un legame tra Beoto e Arne sarebbe Ellanico (*FGH* 4 F 51), tra Beoto e Melanippe (*Asios* F 2 PEG). Per le fonti che segnalano i legami di parentela tra Beoto e gli altri personaggi connessi alla Tessaglia nei secoli successivi, si rimanda a Kühr 2006, p. 263 n.9.

³²⁹ Larson 2014, p. 404.

realtà estere ed è facile rilevare che si rivolgesse a una classe sociale ben precisa, che era appunto quella dell'aristocrazia di età arcaica che stava avviando un processo di unificazione a carattere etnico delle regioni coinvolte³³⁰.

Il culto dell'Itonia dovette rientrare nel programma avviato dai Tebani e altri Beoti nell'ambito dei rapporti con Pisistrato e l'élites dei Tessali per sigillare la loro alleanza alla metà del VI secolo a.C. Negli anni successivi alla distruzione del santuario di Delfi un altro oracolo di Apollo riscosse un successo clamoroso, quello beotico di Apollo Ptoio, il quale tra il 560 e il 531 a.C. ospitò un numero sempre crescente di *kouroi* e numerose dediche, tra cui due ateniesi, una delle quali era di Ipparco, figlio di Pisistrato. È assodato, dunque, che i Beoti che si riconoscevano come tali nel VI secolo a.C. non solo stavano perfezionando il loro modo di vivere insieme e costruendo a fatica un'unità territoriale che fosse riconosciuta da tutta la regione, ma incominciarono a relazionarsi anche con gli altri stati della Grecia e ad essere da questi percepiti come un unico popolo, la cui integrità dipendeva soprattutto dalla funzione coesiva dei santuari posti intorno al lago Copaide.

L'alleanza tra l'élites dava ai suoi membri dei benefici che per i Tebani e i Tessali si concretizzarono nel riconoscimento di una loro identità a livello sovralocale che, pur sottoposta ancora a processi di cambiamento, incominciava ad assumere valore proprio nel rapporto con gli altri. Per corroborare questa interdipendenza non esisteva una migliore strategia che quella di valorizzare un culto comune. Così il culto dell'Itonia, connesso alla cavalleria tessala e alla nascita di un'identità beotica, fu accolto dai Pisistratidi nel quartiere a sud dell'acropoli, quello che più rappresentava il contributo dato dai tiranni agli Ateniesi in termini di infrastrutture e luoghi sacri. D'altro canto, Pisistrato e i suoi figli si sarebbero assicurati la fedeltà di due popolazioni che non mancarono mai di dare il loro supporto a lui e ai suoi eredi nei momenti più difficili della tirannide.

L'individuazione di questa forte alleanza, concretizzatasi in ambito politico e culturale, consente di rivalutare due eventi: il primo riguarda l'atto di dedizione dei Plateesi agli Ateniesi che andrebbe datato al 509-506, sulla scia di R. Van Wijk, e non nel 519 a.C., visto che mal si adatterebbe a un clima di concordia come quello tra i tiranni ateniesi e i Tebani e i loro alleati beotici, il secondo riguarda, invece, il contesto in cui si svolse la battaglia di Cersso. Alla luce di quanto notato, si può supporre che questa fu una battaglia in cui i Tessali, al comando di Lattimia, andarono a sostegno di alcune popolazioni beotiche contro quelle città del sud della Beozia che incominciavano a nutrire paura nei confronti dei Tebani e degli altri Beoti che avevano consolidato i loro rapporti proprio

³³⁰ Vd. van Wijk 2024a, pp. 14-15, il quale ritiene che Pisistrato avesse bisogno di allearsi con queste regioni affinché esse non ostacolassero la sua tirannide.

nell'ambito della frequentazione dei santuari. Ma questi eventi saranno approfonditi nel capitolo destinato alla storia della Beozia ricostruita dai dati afferenti ai santuari³³¹.

3.10. Le feste di età arcaica e classica nel santuario

Le tradizioni appena analizzate, relative alla connessione tra Atena Itonia, la Tessaglia e le dinamiche internazionali dei Beoti in età arcaica, offrono un ulteriore motivo per il quale il luogo di culto fu un simbolo riconosciuto da tutti gli abitanti della regione e attirò visitatori provenienti da diverse comunità situate intorno al Copaide. Queste tradizioni abitavano la memoria dei Beoti e rappresentavano un monito grazie al quale avrebbero considerato illecito combattere con i loro stessi consanguinei, anche se ciò accadeva in molteplici occasioni. Il loro ricordo aveva bisogno di essere ravvivato e rievocato per tramandarlo alle generazioni future e questo avveniva grazie alla presenza di eventi programmati, di feste, che conducevano le popolazioni beotiche a recarsi periodicamente a Coronea per incontrare i loro vicini e consolidare i legami.

Le feste in onore di Atena Itonia esistevano già alla metà del VI secolo a.C., allorché lo testimonia la *lekane* B80. Esse coinvolgevano una grande comunità come dimostrato dalla processione qui raffigurata, dove fanno la loro apparizione musicisti, atleti, ma anche animali e strumenti, tutti elementi tipici del territorio, e non mancano devoti con le armi in mano, la cui presenza allude per alcuni a gare militari³³².

I partecipanti a questa processione sembrano colti da uno stato di euforia collettiva, che doveva incidere alquanto sulla coesione nelle dinamiche del gruppo. La festa amplificava il senso di unione del gruppo e parteciparvi agiva anche sulla fiducia che i membri di tale collettività avevano in sé stessi. Da un punto di vista emozionale, infatti, l'idea di condividere i propri valori con il resto della comunità generava dei sentimenti positivi nei singoli partecipanti, sia che si trattasse degli abitanti di Coronea e dei loro vicini più prossimi sia di tutte le comunità beotiche che erano solite riconoscersi nel luogo di culto e questo dipendeva dal valore sociale della festa, che era vissuta come un'esperienza comunitaria di rinforzo e conferma³³³.

³³¹ Vd. §5.1.4 per Cereso. Sulla questione della dedizione di Platea, Schachter 1994, pp. 291-306, si pronuncia a favore del 519 a.C. ritenendo che essa avvenne quando Ippia era ancora al potere. Cleomene di Sparta, secondo lo studioso, approfittò della richiesta dei Plateesi per creare una spaccatura nell'alleanza tra Ateniesi e Beoti. Per una sintesi su coloro che sostengono il 519 e chi, invece, il 509 a.C., van Wijk 2017, p. 5, n.4 e n.5.

³³² Schachter, 1981, p. 122. Se si accoglie la tesi di Ure 1929, condivisa da Tufano, *op. cit.*, tale *lekane* sarebbe da collegare ad altre testimonianze fittili rinvenute a Coronea, della cosiddetta fabbrica di Itoneion, sulle quali sono rappresentate anche gare di boxer e con i carri. Cfr. Benichou 2008, la quale, sulla base di un confronto con una pisside ateniese posteriore alla nostra *lekane*, ritiene che su quest'ultima possa essere stata rappresentata una parata militare.

³³³ Beck e Wiemer 2009. Per Spineto 2015, p. 118, questa è la cosiddetta concezione olistica della festa.

A partire dal VI secolo a.C. le feste organizzate in onore di Atena Itonia dovettero attrarre un numero sempre più consistente di partecipanti. Bacchilide, infatti, nel secolo successivo compose un *hyporchema* per Atena Itonia, pervenutoci in forma frammentaria da cui è possibile dedurre che ai suoi tempi esisteva anche un tempio per la dea, ma soprattutto vi era ancora una processione in suo onore, a conclusione della quale si teneva una gara musicale³³⁴.

οὐχ ἔδρας ἔργον οὐδ' ἀμβολᾶς
ἀλλὰ χρυσαίγιδος Ἴτωνίας
χρὴ παρ' εὐδαίδαλον ναὸν ἐλ/θόντας ἄβρόν τι δεῖξαι <μέλος>
Non è il momento di stare ancora seduti o di tirare
per le lunghe
ma bisogna andare al tempio meravigliosamente
lavorato
di Itonia dall'egida d'oro e mostrare una qualche dolce canzone (trad. mia).

Qualcosa, dunque, dovette accadere tra la testimonianza della *lekane* e questo componimento ed è, come già accennato, da ricollegare alla promozione del culto e al tipo di memoria che veniva tramandata dai Beoti alla metà del VI secolo a.C.

3.11. L'identità dei visitatori dell'Itoneion e dei partecipanti alle feste

Sull'identità di chi partecipava alle feste non si hanno notizie sicure, ma è opportuno, come per Onchesto, formulare delle ipotesi circa i possibili frequentatori del santuario, soprattutto in ragione del fatto che, quando in età ellenistica il santuario divenne la sede delle più importanti feste federali, tutte le città che facevano parte del *koinon* si riconobbero in tale luogo di culto.

Certamente gli agoni erano in un primo momento locali e coinvolgevano soprattutto gli abitanti di Coronea. L'energia epicorica si nota dalla presenza di un corvo accanto alla dea sulla *lekane* B80, essendo questo, come si può notare dall'etimologia, l'animale che proteggeva la città. Il santuario si trovava nella *chora* della città e non può passare inosservato che per tutta l'età classica gli abitanti di Coronea coniarono delle monete che avevano come simboli o la gorgone o il profilo di Atena con l'elmo³³⁵.

Considerando che il santuario era posto subito dopo l'Alalkomeneion, tra il territorio di Aliarto e quello di Coronea, si può supporre che anche gli Aliarti vi partecipassero e che allo spazio religioso avevano accesso anche i Tebani, coinvolti nell'alleanza con i Pisistratidi e con i Tessali che fu

³³⁴ Tufano 2022, p.181; Beck 2023a, p. 72.

³³⁵ Beck 2023a. Per le monete vd. Head 1963, pp. 46-47.

sugellata anche grazie alla comune adozione del culto della dea. Questi furono tra i protagonisti del processo di etnogenesi avviato intorno al santuario di Atena Itonia, motivo per cui si venne a creare una competizione con le città vicine.

L'itoneion e tutti i santuari oggetto di studio furono i motori dell'etnogenesi beotica, ma si è visto a proposito di Onchesto che la convivenza delle comunità che convergevano al loro interno non fu sempre pacifica. I territori in cui questi santuari si trovavano attiravano i Beoti proprio perché ricchi di risorse e posizionati in punti strategici per avere un controllo nella regione. Erano, dunque, perennemente contesi ed era grazie alle dinamiche religiose che tali conflitti venivano attenuati. Fare finta che non esistessero attriti però sarebbe come privarci di gran parte della storia di questi centri religiosi.

Nella seconda metà del VI secolo a.C. vi è un documento che attesta una vittoria di Orcomeno su Coronea (*SEG* XI 1208). La zona in cui il santuario si trovava era, come già visto, prossima alle popolazioni poste a ovest del Copaide, tra cui quelle di Lebadea e, soprattutto, di Orcomeno. Questi ultimi produssero una serie di tradizioni parallele a quelle già viste sull'itoneion che connettevano Atamante ai santuari regionali, presentandolo come padre degli eponimi di Onchesto, Aliarto e Coronea³³⁶. Volevano, proprio come i Tebani, avere accesso allo spazio religioso e al territorio di cui faceva parte.

Quando Strabone descrive l'arrivo dei Beoti e di Atena Itonia dalla Tessaglia e la presa di Coronea da parte di questi racconta che essa avvenne contestualmente a quella di Orcomeno. È confermato, dunque, che gli Orcomeni furono integrati nel gruppo dei Beoti non solo grazie al legame con la Tessaglia, ma soprattutto per il loro riconoscimento nelle dinamiche culturali che avevano a che fare con la dea. Questo accadde al modo di Onchesto, all'insegna della competizione, dove nel VI secolo a.C. furono prodotte diverse tradizioni tanto sui Mini e sui Cadmei, quanto racconti in cui questi convergevano in un unico gruppo etnico, quello dei Beoti.

Non è in alcun modo possibile rilevare dalle fonti se altre città della Beozia partecipassero alle dinamiche del santuario già in questo periodo, tuttavia, lo è dedurre che tanto gli alleati dei Tebani, quanto quelli degli Orcomeni avrebbero potuto accedervi. Alla maniera del santuario di Onchesto, almeno in questa prima fase di celebrazione delle feste non erano coinvolte le popolazioni poste al confine con l'Attica. Niente spinge a pensare che città come Platea fossero interessate alle dinamiche del santuario. Il fatto che intercorra meno di mezzo secolo tra la valorizzazione dell'itoneion e l'atto di dedizione di Platea ad Atene esorta ad andare in questa direzione. Ma dopo la battaglia di Coronea

³³⁶ Ferecide *FGrHist* 3 F 171.

del 447 a.C., l'ambizione delle città di partecipare al santuario e, dunque, alle feste che qui si celebravano dovette essere sempre più grande.

3.12. Celebrare la battaglia in uno dei luoghi iconici della regione: il 447/446 a.C.

Acquisito potere a livello internazionale, soprattutto nell'ambito dell'alleanza con Pisistrato, i Beoti, di cui i Tebani erano certamente i più potenti, parteciparono alle guerre persiane dalla parte dei Medi e furono per questo puniti negli anni successivi con l'ingerenza ateniese nei governi delle loro città, di cui i Beoti si liberarono solo a seguito della battaglia di Coronea, quando nacque la prima confederazione beotica dotata di una costituzione e fu istituzionalizzata l'unione 'federale'. I Beoti compresero che gli ormai consolidati legami in contesto culturale dovevano essere affiancati da un apparato politico più articolato che consentisse a tutti i membri della regione di essere rappresentati³³⁷. L'importanza di questa battaglia fu celebrata con l'erezione un trofeo proprio davanti al santuario di Atena Itonia e con l'introduzione nel tempio di due nuove statue di bronzo di Atena e Zeus, quelle di Agoracrito già discusse.

Plut. *Ages.* 19.2.: πλησίον γὰρ ὁ νεὸς ἐστὶν ὁ τῆς Ἰτωνίας Ἀθηνᾶς, καὶ πρὸ αὐτοῦ τρόπαιον ἔστηκεν, ὃ πάλαι Βοιωτοὶ Σπάρτωνος στρατηγοῦντος ἐνταῦθα νικήσαντες Ἀθηναίους καὶ Τολμίδην ἀποκτείναντες ἔστησαν.

Vi era infatti in quei pressi il tempio di Atena Itonia, e davanti si trovava un trofeo che avevano innalzato un tempo i Beoti, quando avevano vinto gli Ateniesi e ucciso Tolmide, guidati dallo stratego Spartone (trad. Luppino Manes).

Paus. IX 34.1: ἐν δὲ τῷ ναῷ χαλκοῦ πεποιημένα Ἀθηνᾶς Ἰτωνίας καὶ Διὸς ἐστὶν ἀγάλματα: τέχνη δὲ Ἀγορακρίτου, μαθητοῦ τε καὶ ἐρωμένου Φειδίου. ἀνέθεσαν δὲ καὶ Χαρίτων ἀγάλματα ἐπ' ἐμοῦ.

All'interno ci sono statue in bronzo di Atena Itonia e di Zeus, opere di Agoracrito, che fu allievo e amasio di Fidia; ai miei tempi furono dedicate statue anche alle Cariti (trad. Moggi – Osanna).

A livello emotivo, l'aver vinto nei pressi del santuario della dea deve aver conferito ulteriore importanza alla battaglia, avvenuta sotto la tutela della dea. L'Itonia che aveva già sorvegliato sulle

³³⁷ §5.2.1.

relazioni tra i Beoti in età arcaica diveniva ora testimone di uno degli eventi più importanti per la vita politica dei Beoti di età classica.

Quella rappresentatività cui avevano ambito i Beoti dopo Coronea però durò molto poco. I Tebani, come si è visto già per Onchesto, volevano una posizione privilegiata all'interno della confederazione e ad autorappresentarsi come coloro grazie ai quali l'integrazione etnica intorno ai santuari era avvenuta. Così nel *Parthenos* (94b) di Pindaro, composto in occasione dei *daphnephoria* che si svolgevano nei pressi dell'Ismenion tebano, già chiamato in causa per Onchesto, è possibile leggere anche l'Itoneion tra i luoghi in cui la famiglia del protagonista si era distinta nelle gare con i carri³³⁸. Di nuovo, un luogo di culto connesso allo sviluppo dell'identità beotica veniva a rappresentare una singola comunità, quella dei Tebani, che, avviata l'esperienza 'federale', bramava ora il controllo dell'intera regione.

3.13. Il silenzio delle fonti durante l'egemonia tebana

Non vi è alcuna traccia di attività nell'Itoneion nella seconda metà del V secolo e per tutto il IV secolo a.C. Salvatore Tufano ha recentemente notato che un'allusione alle gare che si svolgevano in occasione delle feste per Atena Itonia potrebbe ritrovarsi in un aneddoto riportato da Diodoro (XIV 11.5), in cui, facendo riferimento agli eventi del 404 a.C., lo storico narra che nello stesso anno il tebano Lastene conseguì una vittoria nella gara di corsa che si teneva sulla strada tra Coronea e Tebe. Per il resto, il silenzio delle fonti non consente di tracciare la storia delle feste fino all'età ellenistica³³⁹. Alcuni studiosi giustificano tale lacuna o optando per la sostituzione delle feste di Coronea con i *Basileia* di Lebadea, istituite da Epaminonda a seguito della battaglia di Leuttra per celebrare l'affermazione del potere tebano in Grecia, o presupponendo un mancato rinvenimento delle fonti relative a questi secoli. Come già fatto per Onchesto, si può però riflettere sul fatto che la conformazione del secondo stato 'federale' beotico, quello nato a seguito del 379 a.C., quando la Cadmea fu liberata dai filospartani, fu modificata notevolmente, poiché gli esponenti del nuovo governo erano tutti Tebani o filotebani. Promuovere una festa che celebrava la nascita dell'*ethnos* dei Beoti e la formazione di un'unione politica all'interno della quale la maggior parte delle città erano rappresentate non rispondeva, dunque, alle esigenze che i Tebani avevano nel IV secolo a.C.³⁴⁰.

³³⁸ §2.4.3.

³³⁹ Tufano 2022; 2024.

³⁴⁰ Sulle caratteristiche della confederazione in questi anni vd. Beck-Ganter 2015; Kalliontzis 2020; Tufano 2023a.

3.14. L'Itoneion in età ellenistica

3.14.1. I *Pamboiotia* dal 287 a.C. al 171 a.C.: una nuova festa per un nuovo *koinon*

Le feste in onore della dea furono riorganizzate con certezza a seguito della rinascita del *koinon* nel III secolo a.C. In tale occasione furono chiamate *Pamboiotia* e un mese del calendario beotico ebbe il nome di *Pamboiotos*³⁴¹. La denominazione allude al fatto che avrebbero dovuto vedere la partecipazione dell'intera regione e che ebbero una risonanza addirittura maggiore delle feste di età arcaica e classica. Questo perché, come già visto nel capitolo precedente, i Beoti, dopo la distruzione di Tebe ad opera di Alessandro, nel 287 a.C. riuscirono a liberarsi dell'ingerenza macedone di Demetrio Poliorcete nella regione e reintegrarono Tebe nel *koinon*. Il nuovo governo però si differenziava da quello delle confederazioni di età classica perché mirava a far sì che ogni membro fosse rappresentato sulla base delle risorse che poteva mettere a disposizione all'interno del consiglio del *koinon* e soprattutto i Beoti avevano previsto l'equa spartizione del potere mediante la nascita di numerose nuove magistrature. Ma non solo: tutti i santuari intorno al lago Copaide furono scelti come centri nei quali i Beoti erano chiamati a riunirsi per deliberare, come nel caso di Onchesto, o per partecipare a rituali che celebrassero la nuova unione politica e che mantenessero salda la struttura 'federale' neonata.

Il valore delle feste che si svolgevano in età ellenistica nell'Itoneion era dato, in particolare, dal legame con la tradizione e dalla loro continuità nel tempo. Esse creavano una relazione tra il passato e il presente mediante la conservazione di prassi rituali che i Beoti conoscevano già, in quanto rappresentavano il linguaggio rituale condiviso che consentì loro di riconoscersi in un unico gruppo etnico. Perpetuando nel rito questo linguaggio religioso, essi consolidavano i loro legami e contribuivano al mantenimento della struttura 'federale'.

Nei fatti, dalle fonti epigrafiche e letterarie è noto che nel III secolo a.C. i *Pamboiotia* garantivano la tregua dai conflitti, ἐκεχειρία (Polyb. IV 3.4-25.2) e che sotto l'arconte Pleiston i membri dell'anfizionia delfica stabilirono che nel santuario di Atena Itonia a Coronea vi fosse il diritto di ἀσυλία (SEG XVIII 240, datata al 266 a.C.)³⁴².

Il dato più interessante risiede nella tipologia dei giochi che si tenevano durante i *Pamboiotia*, poiché essi avevano carattere militare e prevedevano che chi gareggiasse lo facesse a squadre, con il proprio *telos*³⁴³. Un'iscrizione (IG VII 3087), datata alla metà del III secolo a.C., fa riferimento, infatti, alla vittoria dei cavalieri di Lebadea nel corso di un'*hippasie* avvenuta durante i *Pamboiotia*:

³⁴¹ Darmezin, *Affranchissements* 95,130; SEG XLIII 205.

³⁴² Lalonde 2019, p. 154; Tufano 2023c, pp. 50-77.

³⁴³ Grigsby 2017, pp. 115-117; Lalonde 2019, p. 160.

τοὶ ἱππότη Λεβαδειῶν ἀνέθιαν Τρεφώνιοι,
νικάσαντες ἱπασίη Παμβοιώτια, ἱππαρχίοντος
Δεξιίπῳ Σαυκρατεῖῳ, φιλαρχίωντων Μύτωνος
Θρασωνίῳ, Ἐπιτίμῳ Σαυκρατεῖῳ.

I cavalieri di Lebadea lo dedicano a Trofonio

Avendo vinto le gare con i cavalli durante i *Pamboiotia*,
quando Dexippos, figlio di Saucrateios, era ipparco, Muton,
figlio di Thrasonios, ed Epitimos, figlio di Saucrateios erano ilarchi (trad. mia).

La dedica rientra tra quelle fatte dalla cavalleria e vi figurano due istituzioni federali: gli ipparchi, che erano sottoposti ai beotarchi, e gli ilarchi che erano i capi dei plotoni della cavalleria³⁴⁴.

Un'altra iscrizione del 230-200 a.C. attesta la vittoria del *telos* di Coronea e la partecipazione alle feste per Atena Itonia della fanteria, della fanteria leggera, di un corpo scelto di uomini, degli arcieri e dei frombolieri (*SEG* III 354):

τὸ ἄγριμα κὴ τὸ πελταφόρη κὴ τὸ ἐπίλε[κτο] κὴ τὸ
φαρετρίτη κὴ τὸ σφενδονᾶτη Κορωνείων
τῷ τέλειος νικάσαντες τὰ Παμβοιώτια τῶς θεῶς.

La fanteria, la fanteria leggera, il corpo scelto di uomini, gli arcieri e i frombolieri del *telos* di Coronea, avendo vinto i *Pamboiotia* fecero questa dedica agli dèi (trad. mia).

Nell'ambito dell'alleanza dei Beoti con i Macedoni, l'esercito 'federale' fu forse oggetto di una riforma che aveva come obiettivo quello di adeguare le istituzioni militari beotiche a quelle macedoni. Tra quelle istituzioni che si affermarono maggiormente vi era l'*ageima*, un gruppo di soldati scelti tra i *peltophoroi*, che qui fa la sua apparizione. Tra la fanteria figuravano però anche gli *epilektoi*, le cui funzioni non sono facilmente distinguibili da quelle dell'*ageima*³⁴⁵. Una sequenza molto simile è attestata in un'altra iscrizione di III secolo a.C., datata intorno alla metà del secolo, proveniente da Tespie. In questo documento vi è anche un beotarca, Iarocle, figlio di Agatone, e, secondo Lalonde, i beotarchi avevano nell'ambito di questa festa il ruolo di leader dei contingenti locali nelle competizioni militari e di delegati all'assemblea amministrativa (Roesch, *IThesp.* 201)³⁴⁶:

Ἰ Αροκλεῖς Ἀγάθωνος βοιωταρχείσας,

³⁴⁴ Kalliontzis 2020; Tufano 2023c, pp. 50-77.

³⁴⁵ Kalliontzis 2020, pp. 92-93; Tufano 2023c, pp. 50-77.

³⁴⁶ Lalonde 2019, p. 155; Tufano, *op. cit.*

τῷ ἀγείματος ἀγεόμενος
 Ἰάρων Ἀριστοβόλω,
 τῶν ἐπιλέκτων
 5 Εὐτouxος Ἀριστοκλεῖος
 Χηρώνδας Εὐαλκίδαο,
 τῶν πελτοφοράων
 Ἀγαθοκλεῖς Νομεινίω
 Ἀριστόλαος Ἀμινίαο
 10 Εἰρόδοτος Ἀγαθοκλεῖος,
 τῶν φαρετριτάων
 Ἀμινίας Ἀπολλοδώρῳ,
 κῆ τὸ πεδδύ, νικάσαντες τῷς
 Πανβοιωτίς εὐοπλίῃ, τῷς θεῷς,
 15 ἄρχοντος Πραξίωνος.

Quando Iarocle, figlio di Agathon, era beotarca, Iaron, figlio di Aristobolos, era al comando della fanteria, Eutouchos, figlio di Aristocleos, e Cherondas, figlio di Eualkidas, erano al comando del corpo scelto, Agatocle, figlio di Nomeinios, Aristolaos, figlio di Aminia, ed Eirodotos, figlio di Agatocle, erano a capo della fanteria leggera, Aminias, figlio di Apollodoro, era a capo degli arcieri e dei soldati, vinsero la competizione nel corso dei *Pamboiotia* e fecero questa dedica agli dèi nell'anno dell'arconte Praxion (trad. mia).

Un'ulteriore iscrizione, in stato già lacunoso e poi perduta nel corso del XX secolo, parrebbe essere ricondotta allo stesso festival. Se si accetta l'integrazione di Paul Roesch [τὰ Παμβοιώτια εὐ]τακτίη, ancora una volta si legge della vittoria dell'unità formata da Coronea, Tisbe e Lebadea³⁴⁷.

1[ἄρχοντος Βοιωτῶς Ἀπολλ]οδώρῳ
 ca. 6 versus vacant
 2[— — — — —]τος
 [— — — — — νικάσ]αντες
 [— — — — — εὐ(?)]τακτίη
 5[— — — — —]σθιοις
 [— — — — —]ωπος Ἀπολ-
 [λ— — — — —] Κορωνεῖος

³⁴⁷ Roesch 1977.

vacat
 [— — — — —]ω Κορωνεῖος
 10 vacat
 [— — — — — τῶν πελτοφο]ράων
 [— — — — — Στρ]ότωνος, Ὀφέ-
 [λειμος (vel sim.) — — — —] Ἀμφισθένης
 [— — — — —]ω Κορωνείων
 15 [— — — — —] Λεβαδειήω-
 [v — — — — —] Θισβεῖος
 [— — — — — τῶν φαρετριτά]ων(?)
 [— — — — — α]ο Κορωνεῖος
 vacat

Per il resto, vi sono altri documenti epigrafici che non citano esplicitamente i *Pamboiotia* ma che potrebbero riferirsi a tale festival, per il fatto che vengono ricordate delle magistrature che ritornano più volte nei documenti dei *Pamboiotia*. Una di queste è *IG VII 3088*, in cui vi sono un ipparco, un ilarco, ma soprattutto un beotarco. *IG VII 246*, invece, presenta solo un ipparco e l'ilarco e in *IG VII 2714* sono ricordati i capi degli arcieri e i frombolieri.

Il motivo per cui i *Pamboiotia* assunsero un carattere esclusivamente militare è di natura ideologica: l'aspetto militare esaltato nel corso di tali feste richiamava alla memoria il passato dei Beoti, il momento in cui conquistarono la regione, l'importanza della loro unione, nonché quella del loro territorio, e non da ultimo la prerogativa di Atena Itonia di essere πολε[μάδοκε], e in quanto tale divinità tutelare dei Beoti nel corso delle migrazioni e protettrice del loro *ethnos* per tutta l'età arcaica e classica³⁴⁸. Il carattere agonistico dei giochi e il nesso con i distretti sono dovuti, invece, agli eventi che si erano susseguiti a partire dal IV secolo a.C. in Beozia. Dal 338 a.C. i Beoti vissero anni turbolenti caratterizzati non solo dall'ingerenza macedone, ma anche dall'assenza dei Tebani dal *koinon*. Essi, dunque, vollero celebrare la ricostituzione del *koinon* comprensivo dei Tebani avvenuta nel 287 a.C. con la creazione di nuovi agoni che potessero riproporre nel corso delle gare l'organizzazione 'federale' in distretti di età ellenistica. Per questa ragione, i sette o otto *tele* del *koinon* beotico inviavano i rispettivi rappresentanti ai *Pamboiotia* e ne mettevano alla prova la forza militare. D'altro canto, la ritualizzazione forniva alle istituzioni del nuovo governo beotico stabilità

³⁴⁸ Lalonde 2019, p. 162, n.302.

e permanenza attraverso la reiterazione e l'uso di simboli che rievocavano il momento di unificazione dei Beoti³⁴⁹.

La forte componente politica dei *Pamboiotia* purtroppo non consentì a tali feste di sopravvivere nella forma conosciuta dopo il 171 a.C., quando i Romani sciolsero per la terza volta il *koinon* beotico. Le iscrizioni attestano, infatti, un graduale cambiamento nella tipologia delle gare che da militari ritornarono ad essere per lo più di atletica e musicali, e gli onori che furono tributati a un certo Zotione di Efeso alla metà del II secolo a.C. per le sue *performance* musicali a Coronea sembrano confermarlo (*SEG* LVII 443)³⁵⁰.

3.14.2. Funzioni dell'Itoneion in età ellenistica

Oltre ad ospitare questi importanti agoni, il santuario di Atena Itonia era uno dei luoghi privilegiati dai Beoti per l'esposizione dei decreti concernenti le decisioni da loro prese in politica estera, tanto è vero che il trattato di alleanza con gli Etoli nel 279 a.C., già sottoposto ad analisi in relazione ad Onchesto e ad Alalkomene, conteneva anche il nome di Atena Itonia.

Le funzioni dell'Itoneion non erano però identiche a quelle di Onchesto. Questo si spiega in relazione al fatto che in tale periodo la confederazione intensificò l'attività cultuale nei santuari della regione, li rese dei luoghi ancora più politici, in quanto garantivano neutralità ed erano degli spazi in cui tutti i membri del *koinon* avrebbero potuto sentirsi rappresentati, ma assegnò a ognuno di questi luoghi di culto dei compiti precisi. Così Onchesto divenne per i Beoti la sede in cui si svolgevano le loro riunioni politiche e in cui l'assemblea deliberava, mentre l'Itoneion il luogo delle feste federali e in cui avvenivano i procedimenti giudiziari.

È noto, infatti, da un documento epigrafico che Nicareta di Tespie prestò una somma di 18.883 dracme d'argento agli Orcomeni per i *Pamboiotia* sotto l'arcontato di Onasimo e che fece appello ai *Thesmophylakes* per riavere indietro il denaro prestato. Questa funzione del santuario sarebbe peraltro confermata da Plutarco, il quale racconta che una certa Calliroe chiese *asylia* nel santuario e approfittò dell'*ekecheria* dei *Pamboiotia* per chiedere giustizia per l'uccisione del padre³⁵¹.

L'Itoneion divenne poi uno dei luoghi eletti dal *koinon* per l'esibizione dei decreti di *proxenia* con cittadini appartenenti ad altre realtà del mondo greco. Se si contano le due iscrizioni inedite pubblicate da J. Kalliontzis nel 2020, si ha un *corpus* di quindici decreti, la provenienza dei cui personaggi è per

³⁴⁹ Sulla nascita del terzo *koinon* beotico vd. Knoepfler 2001; Mackil 2013; Kalliontzis 2020. Sulla divisione in distretti vd. Knoepfler 2000.

³⁵⁰ Sulle modalità con le quali le feste continuarono ad essere attive in età romana Vd. Lalonde 2019, pp. 163-165; Tufano 2024, pp. 106-110. Sullo scioglimento del *koinon* ad opera dei Romani vd. Müller 2007.

³⁵¹ *IG* VII 3172, ll. 16-21: Lalonde 2019, pp. 154-155.

la maggior parte dei documenti perfettamente leggibile³⁵². Si tratta di un dato fondamentale per stabilire quali relazioni avessero i Beoti con le altre popolazioni in età ellenistica e soprattutto è un'importante conferma del fatto che l'Itoneion era, ancora in età ellenistica, uno dei santuari che più si prestavano ad essere riconosciuti anche dall'esterno. Non è un caso, infatti, che, quando gli Etoli vollero punire i Beoti per il fatto che si erano alleati dei Macedoni nel corso della guerra sociale, combattuta tra il 220 e il 217 a.C., essi saccheggiarono proprio l'Itoneion, come a voler compromettere il cuore della regione³⁵³.

Similmente a quanto visto per Poseidone a Onchesto, i Beoti scelsero infatti la dea come uno dei principali simboli da utilizzare sulle monete di età ellenistica. Esse furono coniate tra il 288 e il 244 a.C. e avevano sul fronte il profilo della dea armata:



Figura 28. BMC 64-65: obv. Atena con l'elmo; rev. un soldato + BOIOTON; 288-244 a.C.

3.15. Come rappresentare la dea posta a tutela dell'*ethnos*: Atena Itonia e la guerra

3.15.1. La dea

Abitando un luogo di culto che era atto a tutelare i legami etnici tra i Beoti e a ricordare il loro arrivo nella regione, la dea doveva essere qui insignita di particolari poteri. Eppure, Atena a Coronea è ricordata sempre come Itonia e non le sono conferiti molti altri attributi onomastici. Dalle fonti è noto solo che, trattandosi di un culto che doveva raccontare, attraverso i poteri attribuiti alla dea e le narrazioni prodotte, la conquista della loro regione, i Beoti valorizzarono l'aspetto guerriero della divinità³⁵⁴. La dea è invocata da Alceo come ὦ ἄνασσ' Ἀθανάα πολε[μάδοκε] e Bacchilide (Fr. 11 Jebb) ne ricorda l'egida d'oro, con chiara allusione alle scene iliadiche di vestizione della dea che si prepara per prender parte alla guerra³⁵⁵. Una conferma di ciò deriverebbe per altro dalla nota

³⁵² IG VII 2858 (Phalanna); 2860 (Adramyteion), 2866 (Amphissa); 2869 (Atene); 2861 (Calcide); SEG 23.286 (Trezene); 287 (Lamia); 288 (non si legge); 289 (Cardia); 290 (eraso); 291, 292, 293 (eraso); Iscr. 31 e 32 Kalliontzis (Kition e Sicione?).

³⁵³ Polyb. IV 25.2.

³⁵⁴ Schachter, 1981, p.119. Tale aspetto caratterizza anche il culto tessalo di Atena Itonia. Vd. Lalonde 2019, pp. 23-34.

³⁵⁵ In particolar modo *Il.* V 733-742: «D'altra parte Atena, la figlia di Zeus portatore dell'egida, / si tolse in casa del padre il peplo elegante, / tutto ricamato, che s'era fatta con le sue mani; / una volta indossato il chitone di Zeus che aduna le nubi, / si vestiva delle armi per la guerra luttuosa. / Sulle spalle si mise l'egida ornata di nastri / tremenda, tutto intorno alla quale fanno corona / la Fuga e la Furia e la Difesa e l'Attacco agghiacciante / e la testa Gorgonia del mostro pauroso, / tremenda ed orribile, prodigio di Zeus portatore di egida (G. Cerri)». Vd. Lalonde, p. 116.

testimonianza fittile (B80) sulla quale è raffigurata una processione per la dea e questa viene rappresentata con la panoplia.

L'associazione della dea con la guerra è una caratteristica che Atena conserva *ab origine*, in quanto le viene attribuita già in Tessaglia. Le statuette rinvenute a Philia in età arcaica lo confermano. Non si sa se il culto si affermò in questo modo solo in Beozia e se giunse come tale anche ad Atene, perché il carattere delle testimonianze non consente di approfondire la questione. Pur accettando un potere dell'Itonia condiviso da queste realtà, occorre notare che nel *pantheon* beotico esso fu adattato alle esigenze di tale popolazione. Alcuni Beoti, si è più volte detto, volevano proporsi come coloro che avevano conquistato la regione e avevano consentito ai loro abitanti di riconoscersi in un unico gruppo. Ma le narrazioni raccontano dell'affermazione sui popoli indigeni come un momento sofferto e doloroso, che comportò parecchi anni di guerra. Essi avevano dunque bisogno di una divinità che potesse proteggerli e che riflettesse la loro storia.

Non sono condivisibili i tentativi di alcuni studiosi di rintracciare la presenza di un culto ctonio precedente a quello arcaico di Atena Itonia. Queste ipotesi si basano esclusivamente sul fatto che nella *lekane* la dea era affiancata forse da uno Zeus in forma di serpente³⁵⁶, che Strabone scambia per Ade. Non vi sono, infatti, fonti che attestano un carattere diverso di Atena Itonia da quello connesso all'immaginario della guerra. Semmai, le fonti più antiche, soprattutto la *lekane*, valorizzano la sua connessione con la *chora* che circondava il santuario. Nello spazio a sud-est del lago Copaide, però, è più l'Alalkomenia ad essere connessa alla dimensione epicorica e non l'Itonia.

Tuttalpiù si può osservare come ad una divinità connessa alla guerra e alla conquista dei nuovi territori fu affiancato successivamente un dio, Zeus Karaios, Laphystios, con un forte legame con la terra e, in particolare, con l'aldilà, data la presenza di un Eracle Carops nelle vicinanze del suo santuario³⁵⁷.

³⁵⁶ Vi è un acceso dibattito a proposito della figura che accompagnava Atena nel santuario. Per una buona sintesi vd. Lalonde 2019, pp. 120-132. In generale, il problema nasce dalla discrepanza tra la testimonianza di Pausania (IX 34), già citata, secondo cui nel tempio della dea vi erano due statue, una delle quali di Zeus, e quanto riportato da Strabone (IX 2.29), per il quale nel santuario vi era una statua di Ade, per qualche ragione mistica. Al di là del fatto che, come dice Lalonde, Zeus è a livello panellenico il padre di Atena, dunque più facilmente associabile alla dea, bisogna guardare alla diffusione del culto del dio e alle modalità con le quali a ovest del Copaide Zeus era venerato. È noto dalle ricerche di Schachter che Zeus era destinatario di culto sia a Coronea sia sul Monte Lafistio. SEG 31.481 è il primo documento che attesta la presenza di un attributo onomastico in riferimento al dio nel V secolo a.C. Per il resto il materiale epigrafico si intensifica a partire dal IV secolo a.C. quando Zeus venerato a Lebadea fu scelto, a seguito della battaglia di Leuttra, come divinità sotto la cui protezione si svolgevano le nuove feste federali, i Basileia. Un culto di Zeus Meilichios era poi presente ad Orcomeno e a Tespie dove il dio era associato a una consorte denominata Milichè. Vd. anche Benchimol 2006, p. 91, che arriva a ipotizzare che la figura fosse Ade. Non esiste, però, una singola allusione a un culto di Ade in Beozia, il che rende improbabile che proprio a Coronea il dio affiancasse Atena. Anche ad Atene la dea era associata al serpente sull'acropoli, Deacy 1986, p.96.

³⁵⁷ Lalonde 2019, p. 129.

3.15.2. Iodama vive! La sacerdotessa

Il legame viscerale di Atena Itonia con la guerra è visibile anche in ambito rituale. A Coronea, Atena Itonia era associata a Iodama, un'eroina che fu da lei uccisa. Simonide di Ceo narra che la morte di Iodama avvenne per un litigio o una contesa con Atena Itonia, che secondo il poeta era sua sorella³⁵⁸. Pausania il Periegeta, invece, riporta una versione del racconto più dettagliata, secondo la quale Iodama, che a suo avviso era la sacerdotessa della dea, entrò nel recinto sacro di Atena Itonia di notte e si trasformò in pietra non appena vide la gorgone presente sul chitone della dea (IX 34.1-2). Questa tradizione mitica non è altro che la variante beotica dei racconti che vedono Atena, in giovane età, combattere con altre eroine nelle gare in cui si ostentano alcune competenze manuali. Si pensi, ad esempio, ad Aracne, che fu trasformata in ragno dopo aver sfidato Atena nella tessitura, alla stessa Pallade, uccisa da Atena durante un allenamento (Apoll. III 12.3)³⁵⁹, o alla giovane Murmix, trasformata dalla dea in formica dopo aver rivendicato l'invenzione di uno degli strumenti creati da Atena, l'aratro (Serv. *ad Verg. Aen.* IV 402). Il fatto che nel contesto locale preso in esame Atena Itonia dovesse prevalere su un'altra eroina locale per affermare la sua potenza, non fa che confermare che il culto della dea beotica prefigurasse il destino cui andarono incontro i Beoti allorché giunsero dalla Tessaglia e vinsero sulle popolazioni nemiche, precedentemente insediate in quella che sarebbe diventata la loro regione. Il profilo di tale divinità beotica ben si inseriva nell'architettura costruita dai Beoti per ricordare i loro antenati come un popolo di conquistatori sotto la tutela della dea che già in tempi antichi aveva protetto il loro *ethnos* e che proprio in guerra manifestava la sua potenza³⁶⁰.

Riproporre alle generazioni future il medesimo rituale avrebbe garantito la conservazione nel tempo di una memoria che rinsaldava qualsiasi tipo di divisione che poteva manifestarsi nella regione. Ecco perché Atena Itonia e Iodama erano delle figure costitutive dell'identità beotica.

Nella sua descrizione del rituale, Pausania aggiunge un altro dettaglio degno di nota, in quanto egli riporta che una sacerdotessa beotica, e non locale, era solita recarsi sull'altare di Iodama e ripetere in dialetto beotico "Iodama vive". Tale dettaglio è da prendere in considerazione per il fatto che l'eroina viene nel mito locale uccisa dalla dea. Nel ventaglio dei miti greci vi è un solo caso simile a questo, come osservato da S. Deacy, ed è quello di Medusa, la quale, uccisa da Atena, perde la sua autonomia ma conserva il suo potere, continuando a pietrificare coloro i quali incontravano il suo sguardo. L'importanza di questa eroina connessa ad Atena Itonia sembrerebbe alla base della produzione di

³⁵⁸ Simon. *FGrHist* 8 F 1: «che gareggiavano l'un l'altra nell'arte di combattere, giunsero a una disputa e Iodama fu uccisa da Atena (trad. mia)».

³⁵⁹ Sul quale vd. Bearzot 1982a, pp. 45ss.

³⁶⁰ Cfr. Benchimol 2008, p. 422; Lalonde 2019, pp. 133-137. Sulle giovani eroine trasformate da Atena vd. Deacy – Villing 2001, p. 72. Per alcune considerazioni circa il rapporto tra Atena e Pallas, Deacy 2016.

una serie di fibule in bronzo, datate a partire dal VI secolo a.C. sulle quali era rappresentata una gorgone³⁶¹.

L'inserimento di Iodama, insieme ad Atena Itonia, nel bagaglio di tradizioni e rituali connessi all'*ethnos* dei Beoti, non impedì però che l'eroina fosse altresì inclusa nei racconti locali relativi alle singole città. Delle tradizioni su Iodama, Lico di Tebe conservò la versione tebana, per la quale dall'unione di Zeus con Iodama, figlia di Itono, a sua volta figlio di Anfizione, nacque Tebe, che sposò Ogigo, l'antico re della città³⁶². È possibile notare che anche in questo caso, come per il santuario di Poseidone a Onchesto, a un certo punto i Tebani modificarono questi racconti relativi all'etnogenesi beotica per includere i principali personaggi delle saghe tebane. L'obiettivo era ovvio: i Tebani erano i prescelti tra i Beoti, in quanto direttamente imparentati con le divinità e gli eroi regionali, e in quanto eredi dei loro antenati tessali.

3.16. I culti di Atena in Beozia

A differenza di Poseidone, che in Beozia era venerato esclusivamente in relazione a Onchesto, i culti di Atena nella regione sono ampiamente attestati ed eterogenei. Alcuni di essi sono molto antichi e, si può dire, contemporanei allo sviluppo dell'Itoneion, come ad esempio quello di Halai, dove furono costruiti ben tre templi in onore della dea, il primo dei quali all'inizio del VI secolo a.C.; o, ancor più significativo, quello di Aliarto, dove il più vetusto tempio per Atena fu eretto nel VII secolo a.C. In questi due luoghi la dea però non era insignita di un'epiclesi.

Diversa è la situazione che si può rilevare allo Ptoion, in cui al VI secolo a.C. sono datate alcune iscrizioni che testimoniano che Atena fosse invocata come Pronaia, attributo che appare pure a Tebe. Del *corpus* di iscrizioni dello Ptoion, in particolare, è parecchio significativa quella in cui fa la sua comparsa l'etnico dei Beoti, in quanto si tratta di una delle sue prime attestazioni per via epigrafica. Nel caso del santuario di Acrefia però la presenza della dea accanto ad Apollo esorta a credere che fosse così denominata per riprodurre la coppia delle divinità che erano onorate a Delfi³⁶³.

Nel corso del tempo molteplici altri luoghi della regione ospitarono un culto della dea. Nel V secolo a.C. i Plateesi eressero un santuario per Atena, invocata come Areia, abbellito con gli affreschi di Polignoto e di Onasia, per celebrare il ruolo da loro svolto nel corso delle guerre persiane e per rappresentare la guerra civile che dovettero affrontare contro i loro stessi consanguinei, i Beoti guidati da Tebe che nel corso delle guerre medizzarono³⁶⁴. Sempre in una zona di confine, nell'Amphiareion

³⁶¹ Deacy, *op. cit.* Benchimol 2006, p. 101.

³⁶² Schol. Pind. *Isthm.* 8.37c (Lico di Tebe *FGrHist.* 380 F 2).

³⁶³ Schachter 1981, pp. 114-116. Oltre a quella citata vi sono altre dediche per la Pronaia nel tempio di Apollo Ptoio. Vd. prossimo capitolo. Ducat 1971, pp. 396.249; 409.257; 412.261; 419.268-269a.

³⁶⁴ Vd. Solazzo 2025, c.d.c.

di Oropo, la dea compare come guaritrice, in connessione con la funzione del santuario (Paus. I 34.3), e a Tanagra, non lontano da Oropo, è stata rinvenuta un'iscrizione di età ellenistica in cui la dea figura come Zosteiria, di Zoister, una divinità attestata altrove solo ad Atene e a Geronthrai³⁶⁵.

A Teumesso Atena è venerata come Telchinia, secondo Pausania perché un gruppo di Telchini giunse in Beozia da Cipro. Il territorio di Teumesso situato nella zona pianeggiante di Tebe era molto vicino al Kabeirion, dove vi erano i Cabiri, divinità cardine del pantheon beotico. Non è, dunque, un caso che i Telchini, molto spesso associati ai Cabiri, essendo anche loro dei demoni-metallurghi, fossero venerati in questo territorio³⁶⁶.

Se si pone l'attenzione sulla diffusione del culto in area tebana, emerge che la dea ha in tale luogo degli attributi onomastici che hanno sempre a che fare con la storia locale. Così Atena era definita Onka in relazione a una delle sette porte tebane già a partire da Eschilo (*Sept.* 164; 487; 501), e, grazie ad uno scolio a Sofocle, è noto che avesse anche le epiclesi Ismenia, in connessione al famoso *Ismenion* tebano, e di Cadmea, in relazione al nome dell'acropoli³⁶⁷.

L'impressione che si ha è che la divinità godesse di particolare successo in tutto il territorio della Beozia. Non è possibile dire se esistesse una relazione specifica tra questo fenomeno e l'affermazione dei due santuari del basso Copaide. Anche se la figura divina di Atena fu riadattata al *pantheon* delle singole città sulla base dello specifico rapporto della dea con il territorio, non si può fare a meno di notare che le comunità che viaggiavano nel basso corridoio del Copaide e a nord del lago possedevano un medesimo linguaggio rituale. Non stupisce dunque che il codice che essi condividevano sia stato, in una fase successiva, adattato alle esigenze locali pur mantenendo un sostrato comune, che era la concorde venerazione di Atena.

In alcuni casi questo fenomeno è particolarmente visibile, come nel caso di Atena Pronaia allo Ptoion e ad Acrefia; in altri meno, come nel caso di Atena Areia. Trovandosi questo culto a Platea e nato a seguito delle guerre persiane, andava a marcare la distanza delle comunità ruotanti attorno al lago da Platea e la Parasopiade, che dalle guerre persiane in poi si svincolarono quasi sempre dalle decisioni prese dal resto dei Beoti.

3.17. Itonia e Alalkomenia: alcune conclusioni

L'analisi dettagliata di tutte le fonti relative ai santuari è un presupposto fondamentale per comprendere il motivo per il quale due culti in onore di Atena si trovassero a una distanza irrisoria

³⁶⁵ IG I³ 369; V 1.1116.

³⁶⁶ Schachter 1981, p. 129; Moggi-Osanna 2010, p. 318.

³⁶⁷ Su questi culti si rimanda a Schachter 1981, pp. 130-135. Vd. *OT* (20) πρὸς τε Παλλάδος διπλοῖς | ναοῖς δύο ἱερὰ ἐν ταῖς Θήβαις ἱδρύται τῇ Ἀθηνᾷ τὸ μὲν Ὀγκαίας τὸ δὲ Ἰσμηνίας· οἱ δὲ οὕτω, τὸ μὲν Ἀλαλκομενείας τὸ δὲ Καδμείας· τινὲς δὲ τὸν τῆς Ἀλαλκομενείας οὐκ ἐν Θήβαις εἶναι ἀλλ' ἐν Κώμῃ.

l'uno dall'altro e attrassero entrambi diversi Beoti in relazione allo spazio consacrato, contribuendo così alla loro connettività religiosa nel paesaggio del Copaide. Già nel 1996, S. Deacy si riferiva al santuario dell'Alalkomenia come alla versione ridotta dell'Itoneion, sostenendo che vi era un legame tra i luoghi di culto che si concretizzava nella sostituzione del più recente con il santuario più antico. Questa idea della sostituzione è sopravvissuta nel tempo. Basti guardare all'analisi di G. Lalonde, il quale riporta due differenti teorie circa il rapporto tra i luoghi di culto. Secondo la prima, l'Itoneion fu fondato da coloro che migrarono dalla Tessaglia perché in prossimità del territorio vi era già il santuario dell'Alalkomenia. La seconda, invece, prevede che quello di Alalkomene fosse il sito originario di Atena Itonia e che poi fu spostato a pochi chilometri di distanza in una posizione più vicina a Coronea³⁶⁸.

Pausania (IX 34.1) però li distingue, e ben prima della testimonianza del Periegeta le due divinità figuravano separatamente nei decreti di III secolo a.C., a conferma che si trattava di culti differenti e non sovrapponibili, seppur parte di una medesima rete culturale.

Ognuno di questi luoghi di culto attirò i Beoti tanto per la loro accessibilità alle risorse del lago Copaide quanto per il fatto che erano situati in punti cruciali per le comunicazioni tra gli abitanti della regione. La natura del luogo e l'ambiente fisico influirono, soprattutto nel caso dell'Alalkomenia, su come venne percepita la divinità e stimolarono la nascita di nuove storie. La posizione in cui si trovava l'antico villaggio di Alalkomene, in una piccolissima zona pianeggiante tra le montagne e il lago, e la presenza di un fiume fecero sì che i Beoti immaginassero che in questo luogo fosse nata Atena. Questa dea si presentava come particolarmente adatta, in virtù del potere di estendere la sua protezione sugli uomini, a difendere un luogo che, se fosse stato colpito da disastri naturali o se fosse ricaduto nel territorio di un'unica *polis*, avrebbe compromesso la viabilità di uno dei passaggi più importanti della regione.

La connessione di questa divinità con il territorio era rafforzata dalla sua associazione con tutti i personaggi locali del basso Copaide, Alalkomeneo, l'eroina Alalkomenia, Tilfusa, le Praxidikai e tanti altri, tutte divinità che agivano in comunione alla difesa del luogo.

Questo paesaggio sacro fu rivestito di significati da chi lo frequentava e fu proprio la relazione tra luogo, divinità e comunità a rendere il santuario in onore dell'Alalkomenia uno dei motori dell'identità beotica. Nei fatti, il luogo di culto aveva attratto molti fruitori in età arcaica e, non appena i Beoti incominciarono a presentarsi nei santuari regionali e in quelli panellenici, con un unico etnico, questi destinarono a Delfi una dedica ad Atena Tritogeneia, la dea cui erano devoti nel basso Copaide.

³⁶⁸ Lalonde 2019, pp. 110-111.

Il sentimento di appartenenza a questo luogo da parte di alcune popolazioni alimentò la convinzione che ad esso fossero associati già coloro che abitavano la Beozia nella preistoria della regione, Ogigo, gli Hyantes e i Cadmei, e queste storie circolarono fino all'età ellenistica, tanto che, quando i Beoti, in occasione della loro più tarda esperienza 'federale', scelsero le divinità che più avrebbero rappresentato la loro regione nei documenti ufficiali, questi pensarono all'Alalkomenia, in relazione al fatto che nel suo territorio erano immaginati miti fondativi, storie di popolazioni passate e, soprattutto, perché il santuario della dea era riconosciuto da tutti coloro che gravitavano intorno al lago Copaide e usufruivano del passaggio in cui si trovava il santuario. I personaggi locali di Alalkomene furono associati, infatti, a uno dei rituali più significativi per i Beoti, quello dei Daidala, che prevedeva l'integrazione nel *koinon* anche delle città poste a sud della regione, quelle che solo più tardi si riconobbero nell'identità beotica.

Leggere la storia dei Beoti attraverso la prospettiva dell'Alalkomeneion può sembrare inutile per il fatto che non si ha traccia di strutture che possano dirci quanto fosse grande il santuario e il numero di devoti che poteva accogliere. Tuttavia, le tradizioni relative a questo luogo di culto forniscono per lo meno le ragioni per le quali esso attrasse più comunità beotiche e come fu da loro immaginato più o meno consapevolmente sulla base dell'energia che emanava l'ambiente in cui era situato.

A pochi chilometri, nel paesaggio dell'Itoneion, i Beoti pensarono il loro rapporto con il luogo di culto in maniera totalmente differente. Fu sempre il territorio in cui il santuario si trovava a presentarsi come ideale per accogliere una comunità assortita di visitatori. Bisogna, innanzitutto, considerare il santuario nella microregione di cui faceva parte. La *chora* di Coronea era, soprattutto per chi viveva ad ovest del Copaide, il luogo ideale per la produzione di determinati prodotti. Anche l'Itoneion poi era prospiciente al lago e doveva attirare per questo diverse popolazioni. Di fatto, nel VI secolo a.C. c'erano già delle feste per la dea che presiedeva questo spazio che, pur divenuto l'arena per la socializzazione tra le comunità, comunque veniva connotato in base agli elementi naturali che lo caratterizzavano. Atena Itonia, tuttavia, non aveva degli attributi onomastici che ricordavano le peculiarità fisiche del luogo di culto. Essa era sin dall'età arcaica, periodo al quale pertengono le prime attestazioni, associata all'arrivo dei Beoti nella regione dalla Tessaglia. La dea, nella memoria comune, era colei che aveva sorvegliato il processo di unificazione nella regione e che aveva visto l'affermarsi di un solo popolo sulle genti che fino al loro arrivo avevano frazionato la Beozia in tanti microregni.

Il legame con la Tessaglia e un culto condiviso con questa regione consentivano ai Beoti, guidati probabilmente dalle città più potenti della Beozia, di elevare al di sopra del particolarismo delle storie locali pertinenti alle singole città un'unica memoria dalla quale attingere per sentirsi parte di un solo

gruppo che dal VI secolo a.C. cominciò ad avviare un programma parecchio articolato per agevolare l'integrazione etnica e cambiare la percezione che le altre regioni della Grecia avevano di sé.

Atena Itonia e il suo passato tessalo erano idonei per veicolare questo messaggio soprattutto per due motivi: nel passato tessalo si riconoscevano tanto i Tebani e le città da essa dipendenti quanto gli Orcomeni, quindi dava loro la possibilità di un terreno comune su cui immaginare la loro vita insieme; il culto e le tradizioni sulle migrazioni dalla Tessaglia avrebbero consentito di identificare i Beoti anche dall'esterno, in particolare dall'élites tessale e ateniesi con cui i Beoti, guidati dai Tebani, incominciarono a trattare nell'ambito della politica estera.

Come veniva però tramandata questa memoria alle generazioni future? Nell'ambito di feste programmate in onore della dea. Periodicamente i Beoti percorrevano le strade più importanti della regione per raggiungere il luogo di culto. Qui si incontravano, dialogavano, condividevano un linguaggio religioso comune. Nello spazio chiuso del santuario essi commemoravano la loro storia e gli eventi più importanti che avevano vissuto, come ad esempio la battaglia di Coronea, che aveva consentito loro di istituzionalizzare la loro unione in età classica.

La coesione sociale veniva sostanziata dalla memoria collettiva generata dal rituale. Gli agoni, musicali e poi militari, per Atena Itonia attiravano tutti coloro che abitavano la Beozia e li faceva convergere nel santuario. Le guerre venivano interrotte e i conflitti tra le città della regione erano attenuati. Questo potenziale delle feste per l'Itonia fu sfruttato ancora e ancora nel tempo, tanto che in età ellenistica divennero uno spettacolo in cui esibire il potenziale dell'esercito beotico. L'ostentazione degli agoni catturava l'attenzione di tutti i membri del *koinon* e ricordava loro che tipo di vantaggi avrebbe avuto aderire alla politica 'federale' dei Beoti.

L'aspetto militare della dea, esaltato ancora in età ellenistica, connetteva i Beoti al loro passato, quel passato che volevano perpetuare per renderlo funzionale alle nuove esigenze maturate dai membri del *koinon*.

Atena Itonia fu invocata, al modo dell'Alalkomenia, per tutelare i trattati del *koinon* nel III secolo a.C. e apparve anche sulle monete federali. Di essa fu ricordato, però, sia nei racconti mitici, sia nella prassi rituale, soprattutto l'aspetto militare. Il legame con la *chora* di Corona rilevato all'inizio non fu conservato nelle tradizioni di epoca successiva e in questo l'Itonia si distingueva molto dall'Alalkomenia. Entrambe però contribuirono allo stesso modo a mantenere sempre viva un'identità regionale, che non fosse solo tebana o orcomena, anche se queste rivendicavano talvolta il loro dominio sugli spazi culturali, ma largamente condivisa.

Più che visualizzare le due divinità beotiche prese in esame come dei soggetti cristallizzati e isolati nel *pantheon* locale bisogna pensarle in relazione alle altre, in una rete policentrica all'interno della quale a ognuna di esse erano assegnati uno o più compiti che contribuivano a rendere la rete di cui

facevano parte funzionante³⁶⁹. Le due Atena interagivano in simbiosi affinché l'elemento locale e quello regionale/'federale' venissero perfettamente integrati.

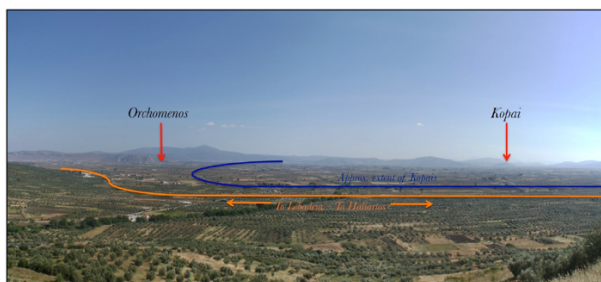


Figura 29. Vista della chora in cui si trovava l'Itoneion da Coronea. Gartland 2012, p. 154.

³⁶⁹ Parte delle riflessioni sulla rete derivano dalla lettura di Pironti-delForge 2022.

IV. Il santuario di Apollo Ptoio (e dell'eroe Ptoio)

4.1. Introduzione

Tra i santuari inseriti all'interno del paesaggio religioso del bacino del Copaide e solitamente connessi all'identità dei Beoti sin dall'età arcaica vi è anche quello di Apollo Ptoio, che, pur posto nel territorio di Acrefia, in una zona che sembra marginale rispetto ad altri poli culturali, occupava una posizione di rilievo nel sistema di connettività naturale e culturale che caratterizzava l'area. Il santuario si trovava lungo le vie di collegamento che attraversavano le colline della città in cui era situato e lambivano il bacino lacustre, configurandosi come un punto di convergenza tra le comunità distribuite intorno al lago. Sebbene fosse radicato in un contesto locale, infatti, accolse nel tempo un gruppo di popolazioni sempre più ampio, divenendo un nodo significativo nella rete di contatti che univa i centri del Copaide.

Il centro religioso è ricordato dagli studiosi per essere stato una delle sedi oracolari beotiche più importanti in età arcaica, avendo attratto l'interesse di un pubblico non solo regionale ma anche sovralocale, come nel caso di Creso e poi degli Alcmeonidi e dei Pisistratidi, e per aver ospitato già a partire dal VI secolo a.C. un numero molto elevato di *kouroi*, offerte mastodontiche i cui materiali derivavano da diverse zone della Grecia. Questa rete di relazioni e mobilità, visibile attraverso la circolazione di dediche e materiali, costituisce un elemento fondamentale per comprendere la connettività del santuario. Lo Ptoion fu poi associato nei secoli successivi all'attività del terzo *koinon* beotico, quello di età ellenistica, per il fatto che, secondo gli studiosi, accoglieva le dediche dei Beoti e per le feste che qui si svolgevano, feste che vedevano la partecipazione di tutti i membri della confederazione, mantenendo così un ruolo centrale nel network dei luoghi identitari beotici³⁷⁰.

Sebbene il materiale archeologico ed epigrafico sia consistente, restano ancora oggi dei dubbi insoluti relativi tanto alle caratteristiche e alle funzioni del luogo di culto quanto al suo legame con l'etnogenesi dei Beoti in età arcaica e con l'emergere di un'identità beotica nell'ambito della frequentazione di questo santuario³⁷¹. È opportuno, in questa sede, integrare i dati a disposizione includendo anche lo studio della connettività ambientale e sociale: saranno oggetto di approfondimento la relazione tra il santuario e l'ambiente fisico, la distribuzione spaziale degli edifici culturali e le pratiche rituali che strutturavano i flussi di persone e di offerte. Queste dimensioni,

³⁷⁰ Schachter 1981, pp. 51-53.

³⁷¹ Un'indagine di questo tipo è stata avviata da Ganter 2013.

analizzate congiuntamente, permettono di capire sia come il paesaggio del lago abbia influenzato la formazione di una rete intraregionale sia l'identità di chi era attivamente coinvolto in tale sistema.

Il punto di partenza dell'indagine sarà sempre lo studio della geografia dello spazio cultuale per osservare il potere che questo aveva di attrarre a sé dei fruitori, potere che era collegato tanto alla posizione e alle proprietà del terreno in cui si trovava, quanto alle emozioni che generava a livello religioso. Più degli altri santuari già esaminati, infatti, lo Ptoion doveva avere un impatto straordinario sui frequentatori dell'area per il fatto che era immerso in un paesaggio interconnesso di colline, sorgenti e acque. Le testimonianze relative all'età arcaica consentono di dire che le prime comunità lo pensarono già come un santuario oracolare, che divenne presto sede di Apollo.

In relazione alla potenza generata da un luogo come questo sarà opportuno poi osservare lo sviluppo dei primi edifici e le particolarità delle più antiche offerte votive, così da leggere non solo come fu interpretato il paesaggio dalla comunità cultuale ma anche le caratteristiche che tale comunità aveva e su quali basi incominciò a costruire la propria identità in questo luogo di culto. Come per Onchesto, la continua evoluzione dell'area santuariale, dipendente dalla presenza di un oracolo che stava divenendo sempre più noto, e la prolificità delle offerte votive invitano a fare delle osservazioni di volta in volta differenti sui visitatori che si avvicinavano al santuario, a chiedersi quando questi smisero di essere rappresentati solo dalla più vicina Acrefia e attrassero anche popolazioni beotiche molto lontane. Le domande da porsi saranno relative alla portata del santuario, al modo in cui fu influenzato dalla vicina Acrefia e a quando divenne il fulcro di una rete di comunità. Come incominciò a riflettere i bisogni di una comunità sempre più organizzata e come veniva mediatizzata l'identità beotica nel santuario?

Piuttosto che l'ennesimo modello monolitico di vedere la storia dello Ptoion, l'obiettivo è di integrare le varie sfaccettature coinvolte – consultazioni oracolari, feste, rituali e tradizioni mitiche – in un quadro di connessioni multiple. La disposizione degli edifici e le fonti epigrafiche e letterarie rappresentano lo strumento ideale per approfondire l'identità delle città coinvolte nel santuario e le dinamiche d'interazione tra il locale e il regionale in questo microcosmo della Beozia. Come per gli altri santuari dall'età arcaica si arriverà, segnalando le peculiarità relative a ogni periodo, all'età ellenistica.

Considerata l'estrema vicinanza e la dipendenza, anche onomastica, del santuario locale dell'eroe Ptoio dal più grande luogo di culto in onore di Apollo Ptoio, si analizzerà, parallelamente allo sviluppo di quest'ultimo, anche quello del più piccolo luogo di culto di Acrefia, per vedere come una comunità locale reagì e si adattò all'appropriazione da parte di un pubblico più ampio del santuario situato nel suo territorio.

4.1.1. Geografia: dall'ambiente fisico al paesaggio immaginato

Contrariamente a quanto visto per i santuari di Atena Alalkomenia e Itonia, si è perfettamente a conoscenza della posizione in cui erano situati i luoghi di culto di Apollo Ptoio e dell'eroe omonimo ad Acrefia. Già Pausania (IX 23.1-2), nel II secolo d.C., aveva riportato che, partendo dalla porta Pretide di Tebe e superando i monumenti in onore di Iolao e l'ippodromo della città dove si trova il sepolcro di Pindaro, si arrivava ad Acrefia. Le informazioni di Pausania non si esauriscono a quanto detto perché il Periegeta informa del fatto che la strada per arrivare alla città era pianeggiante, che Acrefia si era sviluppata su una montagna (23.5), il monte Ptoos, e che, andando avanti per circa 15 stadi, si incontrava il santuario di Apollo Ptoio. Se si esclude l'assenza di notizie sul santuario dell'eroe Ptoio, che doveva trovarsi tra la città e l'area consacrata ad Apollo, questa è una sintesi molto efficace di come il paesaggio di Acrefia doveva apparire già in tempi molto antichi e di come fu conservato nel corso del tempo, tanto che ancora oggi è possibile localizzare tutti gli elementi fisici rilevati dal Periegeta.

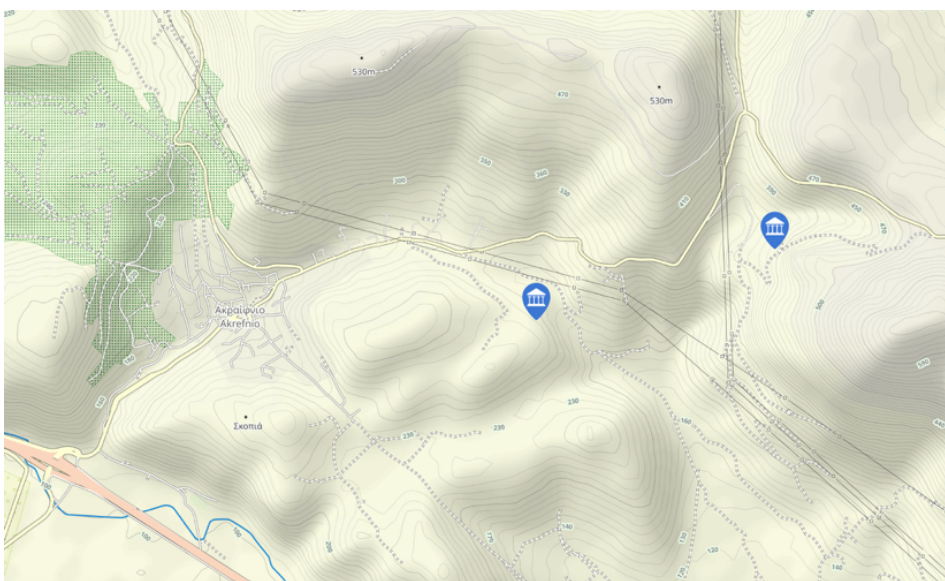


Figura 30. I santuari di Apollo e dell'eroe nella chora di Acrefia.

È noto, infatti, che il moderno villaggio di Acrefia si trova in prossimità del monte Pelagia, antico monte Ptoion, nella località denominata Karditsa. La nuova Acrefia non coincide però con la vecchia, perché quest'ultima era situata un po' più a sud, sulla collina di Skopia. A est della città antica, sul versante nord della collina Kastraki, a sud della valle che collega l'antica Acrefia con Perdikovrysi, vi sono le rovine del santuario di Ptoio, l'eroe del luogo. Ancora più a est dell'antica Acrefia, a una distanza di circa 1,6 km, ci sono quelle del santuario di Apollo Ptoio, secondo C. Müller, il confine orientale della città. Esso era situato sul versante sud-est della cresta del monte Pelagia/Ptoion, nella località di Perdikovrysi. Anche il santuario di Apollo fu eretto, come molti altri santuari beotici e

come il santuario dell'eroe, tra la montagna e la valle, in prossimità della quale vi era poi un ruscello, importante perché il santuario comprendeva delle fontane che drenavano l'acqua che da questo punto veniva raccolta³⁷².



Figura 31. Vista del tempio di Kastraki in direzione dello Ptoion, C. Müller, <https://www.youtube.com/watch?v=3JwazNeKUMc&t=1480s> (01/12/25).

³⁷² Müller 1996, p. 862.

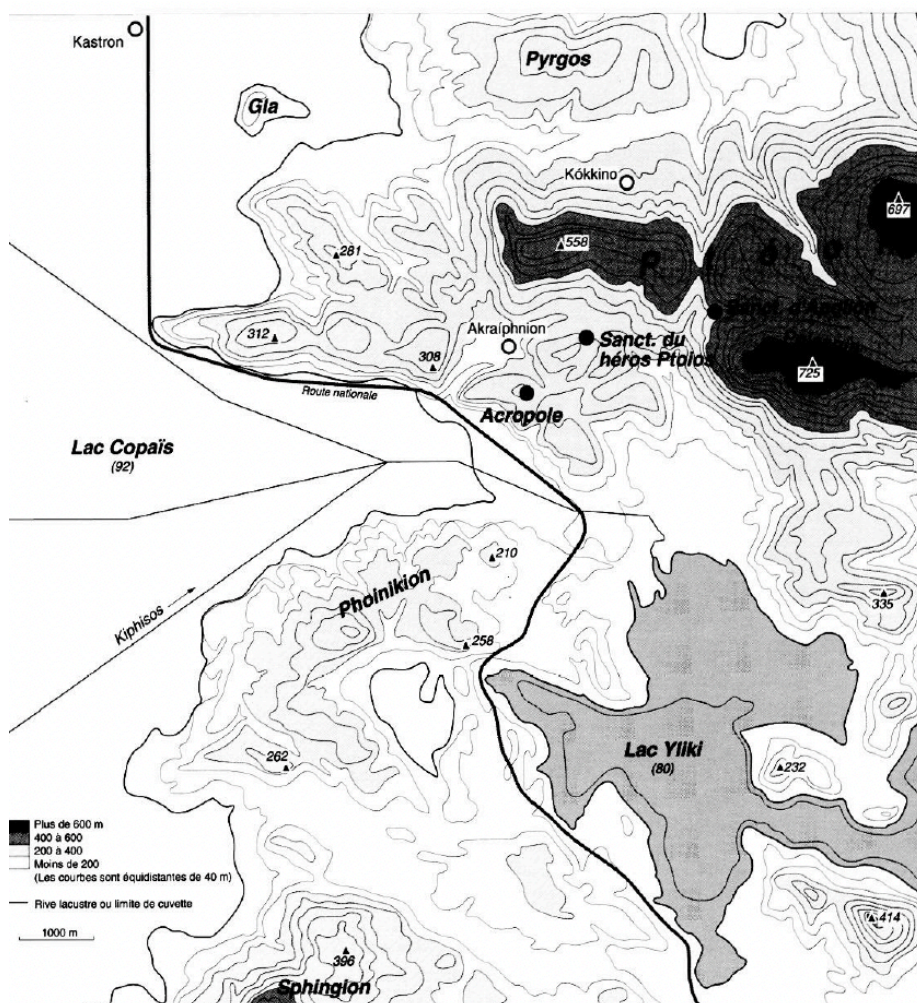


Figura 32. Carta del territorio di Acrefia e dei suoi confini, O. Deslondes, BCH 119, p.656.

Data l'abbondanza di dati, allo stesso modo di Onchesto, il santuario di Apollo Ptoio è un caso di studio particolarmente utile per conoscere le modalità con cui concretamente si sviluppò il rapporto tra l'ambiente naturale e la comunità religiosa nel corso del tempo e come fu pensato il luogo di culto in relazione alla conformazione fisica del luogo; non da ultimo per osservare come la comunità religiosa ad esso correlata crebbe e maturò una sempre più forte consapevolezza etnica nel contesto rituale.

Coerentemente con le dinamiche osservate per gli altri santuari del lago Copaide, la posizione del territorio in cui era situato lo spazio religioso fu il primo motore di attrazione per le comunità. Posta a nord-est del lago, la *chora* di Acrefia rappresentava il passaggio naturale, soprattutto attraverso il passo di Megalovouno, per qualunque connessione tra Tebe e la Grecia settentrionale e per i viaggi verso la zona orientale della Beozia che si affacciava sul golfo euboico. Tale posizione strategica

collocava Acrefia e il suo santuario all'interno di una rete di mobilità religiosa e commerciale, rendendoli nodi di contatto tra le comunità che gravitavano intorno al Copaide³⁷³.

La città confinava a nord-ovest con i territori di Cope, a sud con il Phoinikion che la separava Onchesto e nella zona a sud-est con i territori di Tebe, e a nord-ovest con il territorio di Antedone. Il santuario doveva, dunque, rappresentare, come Onchesto, il centro attorno al quale parecchie popolazioni potevano incontrarsi per rapportarsi con i loro vicini. Inoltre, sebbene possa sembrare in una posizione più isolata rispetto ai santuari già analizzati, lo Ptoion era raggiungibile più o meno nello stesso lasso di tempo sia dalle comunità dell'est della Beozia, sia da Orcomeno e le comunità a ovest mediante la strada che da Ietto portava a Cope e poi ad Acrefia. I Tebani avrebbero dovuto compiere 30 km per arrivare al santuario, gli Aliarti 16,2 km, gli abitanti di Tanagra 39 km, 28 km quelli di Antedone, gli abitanti di Lebadea 46,5 km all'incirca, gli Orcomeni 26/27.

Lo Ptoion e il santuario dell'eroe si trovavano in zone collinari, ma la *chora* di Acrefia era caratterizzata per lo più dalla presenza di zone pianeggianti, circa il 76% secondo l'analisi di E. Farinetti. Questo significa che si prestava ad essere una risorsa per l'agricoltura e, dunque, un punto di attrazione per il commercio, proprio come i territori su cui erano situati gli altri santuari esaminati. La prossimità di Acrefia alla costa orientale e la vicinanza tanto del Copaide quanto dell'Yliki, consentiva un più facile accesso ai prodotti derivanti da queste risorse e questo fu un ulteriore elemento che dovette contribuire a far convergere le comunità nel suo territorio³⁷⁴.

Il motivo per cui lo Ptoion era già in età arcaica accessibile a un pubblico sovralocale non è però da ricercare solo nelle ragioni di natura pratica. La convergenza delle comunità allo Ptoion fu altresì connessa al pensiero religioso con cui il paesaggio veniva interpretato da chi lo abitava. Se si sposta l'attenzione dalla più ampia *chora* di Acrefia alla collina sul quale giaceva il sito si nota che la ricchezza di vegetazione, accompagnata alla presenza di numerosi corsi d'acqua e di elementi rocciosi che potevano essere interpretati come grotte, dovettero incidere molto sulla percezione del sito come sede di un oracolo e, in particolare, come paesaggio religioso in onore di Apollo³⁷⁵.

R. Van Wijk ha recentemente dimostrato che un altro motivo che rendeva i santuari ideali per accogliere più comunità era quello dell'esperienza sensoriale. I luoghi con abbondanti stimoli sensoriali potevano attrarre tanti visitatori. Le comunità erano connesse a questi luoghi da azioni rituali. Il compimento di un'ascesa verso la grotta per mettersi in contatto con il divino e la vicinanza dell'acqua a valle, ideale per la purificazione dei devoti prima di recarsi nella sede oracolare,

³⁷³ Benchimol 2006, p. 131.

³⁷⁴ Farinetti 2011, p. 138.

³⁷⁵ Bonnechere 1990. Per gli insediamenti antichi, Farinetti 2011, p. 141. Grigsby 2017, p. 48, sottolinea come ceramica tardo-neolitica e risalente a LH sia stata trovata a Perdikovrysi. Lo Ptoion sembra essere menzionato in una tavoletta in lineare B rinvenuta a Tebe.

alimentavano l'entusiasmo di chi vi si recava. Non a caso, una delle prime costruzioni pensate per lo Ptoion fu proprio quella di una fontana formata da due bacini. Pur non essendo visibile allo stato attuale, gli archeologi hanno individuato un canale di 15 m. L'acqua allo Ptoion aveva, dunque, un ruolo particolare nel contesto rituale³⁷⁶.

In un territorio in cui le acque del Copaide e dei suoi affluenti modellavano la mobilità e la percezione del paesaggio, il valore dell'acqua allo Ptoion rifletteva anche una più ampia logica di connessione naturale e simbolica tra gli spazi sacri della regione. Non si hanno fonti letterarie che attestino dettagliatamente come per Trofonio la pratica della consultazione oracolare, ma si può immaginare che il pellegrino, che si recava nell'area sacra, godeva dei suoni della natura mentre veniva immerso nella fontana e raggiungeva il livello più alto della collina dove indirizzava preghiere alla divinità prima della consultazione³⁷⁷.

Prestare attenzione a tutti gli elementi fisici che formavano l'ambiente dello Ptoion è necessario per lo studio del contesto culturale, nella misura in cui i meccanismi sottostanti al funzionamento di un luogo di culto non dipendono solo dalla comunità culturale, dalle persone, ma anche dal paesaggio naturale e dalle sensazioni da questo evocate³⁷⁸. Per comprendere l'identità delle comunità che frequentavano il santuario e come fu avviato il processo di etnogenesi beotica intorno allo *Ptoion*, occorre però abbinare ai dati derivanti dallo studio del territorio quello degli edifici accumulatisi nel corso del tempo e delle offerte rituali, considerando la connettività ambientale, culturale e sociale come chiave interpretativa della formazione delle reti identitarie beotiche.

4.1.2. Campagne di scavo a Perdikovrysi e Kastraki: una sintesi

Una delle prime tracce dell'intervento di una comunità su uno spazio naturale è data dalla presenza degli edifici e degli oggetti di culto. Tanto lo Ptoion quanto il più piccolo santuario in onore dell'eroe presentano un'area sacra articolata grazie alla presenza di infrastrutture e di dediche parecchio visibili. Una panoramica della storia degli scavi, che tenga conto di quello che ad oggi è possibile vedere, è preliminare all'interpretazione storica dei dati nel corso dei secoli. Dal momento però che col tempo chi si è occupato dello Ptoion ha di volta in volta proposto e aggiornato la storia degli scavi, onde evitare ripetizioni, è opportuno che in questa sede si offra al lettore solo una sintesi funzionale all'orientamento³⁷⁹.

³⁷⁶ Van Wijk 2024b, pp. 325-326. Sull'acqua allo Ptoion, Schachter 1981, p. 54. Georgoudi 2019 sostiene che l'acqua non avesse qualità mantiche ma che servisse alla purificazione.

³⁷⁷ Ducat 1971, pp. 446-450, ipotizza pure che la fontana avesse una funzione in contesto rituale, soprattutto perché fu rinvenuto un serpente in bronzo che apparteneva ad essa, ma si mostra più scettico a riguardo per il fatto che le fonti non fanno esplicito riferimento a tale pratica.

³⁷⁸ Grand-Clément 2024, p. 128.

³⁷⁹ Particolarmente fondamentali per la ricostruzione degli scavi sono il volume di Ducat del 1971 sui *kouroi* di età arcaica e gli articoli pubblicati da Müller dal 1995 al 1997.

I resti dello Ptoion furono notati già dai viaggiatori dell'800. Leake ne vide la fontana e Ulrichs, individuata un'iscrizione, riconobbe il santuario³⁸⁰. Gli scavi a est di Acrefia iniziarono subito dopo. Dal 1885 M. Holleaux fu, infatti, direttore di tre campagne di scavo, i cui principali risultati furono il rinvenimento di gran parte delle iscrizioni votive in onore del dio destinatario di culto, Apollo, e il ritrovamento dei resti di un tempio dorico, di all'incirca 23,30x11,80m, per Apollo e di alcuni dei famosi *kouroi* di età arcaica situati all'interno dello spazio religioso³⁸¹. Questi primi risultati mostrarono fin da subito il carattere complesso e stratificato dell'area sacra, segno di una lunga e continua interazione tra le comunità connesse al santuario.

Negli anni successivi Holleaux ritornò allo Ptoion con l'obiettivo di indagare la parte inferiore della collina, esplorare il *peribolos* e ripulire gli edifici precedentemente conosciuti, non da ultimo con quello di approfondire gli strati del terreno, e questo permise di trovare delle ceramiche geometriche e nelle fasce intermedie delle strisce sottilissime di bronzo che dovevano essere applicate su oggetti più grandi. Tuttavia, quanto noto dell'attività di Holleaux allo Ptoion deriva dalle sue pubblicazioni sul *BCH* e non da quella di un'opera estensiva che non fece in tempo a completare³⁸².

Nel 1907 G. Mendel, con l'aiuto di L. Bizard, continuò la campagna avviata da M. Holleaux e con un sistema di trincee dal basso verso l'altro provò ad indagare le zone del santuario ancora vergini, non esplorate precedentemente. Oltre alla zona inferiore della collina in cui si trovavano le cisterne, e a quella superiore destinata al santuario, vi era una terrazza intermedia i cui edifici non erano stati studiati³⁸³. Nel 1935, invece, un'altra campagna fu avviata da P. Guillon e M. Feyel, ma il primo si ammalò e fu sostituito da L. Robert. Questi scavi hanno sostanzialmente confermato gli edifici e i rilievi delle più antiche investigazioni sulla collina dello Ptoion, tuttavia, oltre all'interessante rinvenimento di altre iscrizioni, in tale occasione la pianta del *peribolos* è stata allargata e le cisterne sono state di nuovo oggetto di studio³⁸⁴.

La prolificità dei ritrovamenti del santuario è data dal fatto che una nuova campagna di scavo fu avviata da Llinas nel 1965, con l'obiettivo di superare ulteriormente il muro di contenimento e di pulire il serbatoio e i bacini arcaici, e in questa occasione nuovi *kouroi* furono rinvenuti³⁸⁵.

Nonostante le molteplici campagne di scavo, però, i risultati non sono stati soddisfacenti. Nell'introduzione alla sua opera, J. Ducat mette in risalto il tragico destino che caratterizzò la vita di tutti gli studiosi coinvolti nello studio dello Ptoion. Holleaux rinunciò alla pubblicazione dei suoi

³⁸⁰ Leake 1835, p. 279; Ulrichs 1837, pp. 237-239.

³⁸¹ Ducat 1971, pp. 7-19.

³⁸² Holleaux 1888; Ducat 1971, pp. 20-27.

³⁸³ Durante i lavori i due archeologi ebbero un rapporto epistolare la cui lettura rende ancora oggi percepibile tanto la difficoltà degli scavi, quanto le emozioni di Mendel al ritrovamento dei *kouroi* e delle altre offerte votive in onore di Apollo. Ducat 1971, pp. 27-38.

³⁸⁴ Ducat 1971, p. 39.

³⁸⁵ Daux 1965, p. 936.

scavi. Durante la campagna di Bizard e Mendel vi fu una morte violenta sul cantiere e Feyel fu arrestato durante la Seconda guerra mondiale e poi deportato³⁸⁶. L'unico che riuscì a pubblicare fu P. Guillon, che nel 1943 diede alla stampa le *Trépieds du Ptoion*.

Un secondo punto importante riguarda il fatto che, rispetto a quanto rinvenuto dai primi archeologi, già negli anni '70, periodo in cui scrive J. Ducat, il materiale era nettamente inferiore. Questo fu dovuto senz'altro alle condizioni metereologiche cui è stato esposto il santuario nel corso del tempo e alla presenza dell'acqua che scorreva al di sotto del santuario e che spesso straripava causando dei danni non indifferenti. Dei 65 pezzi di scultura arcaica rinvenuti da Holleaux solo 35 erano conservati ai tempi di J. Ducat; 6 infatti non erano identificabili e 24 persi³⁸⁷. I frammenti geometrici erano tanti ai tempi di M. Holleaux, ma una trentina ai tempi di J. Ducat, probabilmente quelli salvati da P. Guillon dal disastro.

Da diversi anni però C. Müller e altri studiosi francesi hanno ripreso i lavori ad Acrefia e allo Ptoion con lo scopo di stabilire la rete topografica che univa il santuario alla città di Acrefia per elaborare una carta archeologica dettagliata e per la produzione dei rilievi. Nel fare ciò essi hanno riapprofondito gli elementi architettonici già noti e catalogati e ottenuto una immagine dell'occupazione del territorio dall'osservazione geomorfologica³⁸⁸. A seguire hanno condotto una campagna finale di scavo allo Ptoion e nella città di Acrefia e alcuni studiosi hanno collaborato ai fini di fotografare e catalogare tutto il materiale archeologico disponibile, relativo al santuario di Apollo, a quello di Kastraki e alla città di Acrefia, per la ricostruzione della pubblicazione finale³⁸⁹. In questi anni gli studiosi francesi hanno rilasciato solo delle brevi interviste sugli sviluppi degli studi sullo Ptoion. Una monografia che raccoglie tutti i nuovi dati relativi ad Acrefia e i suoi santuari dovrebbe essere pubblicata entro il prossimo anno, nel 2026.

Ad oggi, dunque, gli elementi visibili dello Ptoion sono i seguenti: lo spazio santuarioale è caratterizzato da tre terrazze, la prima delle quali ospitava la fontana con i suoi serbatoi, la seconda diversi edifici, di cui due rettangolari uno di fronte all'altro (due stoa con ingresso speculare), e una superiore in cui trovare il vero e proprio tempio di Apollo, circondato da basi forse di tripodi, e la grotta in cui probabilmente venivano emessi gli oracoli.

³⁸⁶ Ducat 1971.

³⁸⁷ Ducat 1971, p. 43.

³⁸⁸ Müller 1995.

³⁸⁹ Müller-Perdizret 1996.

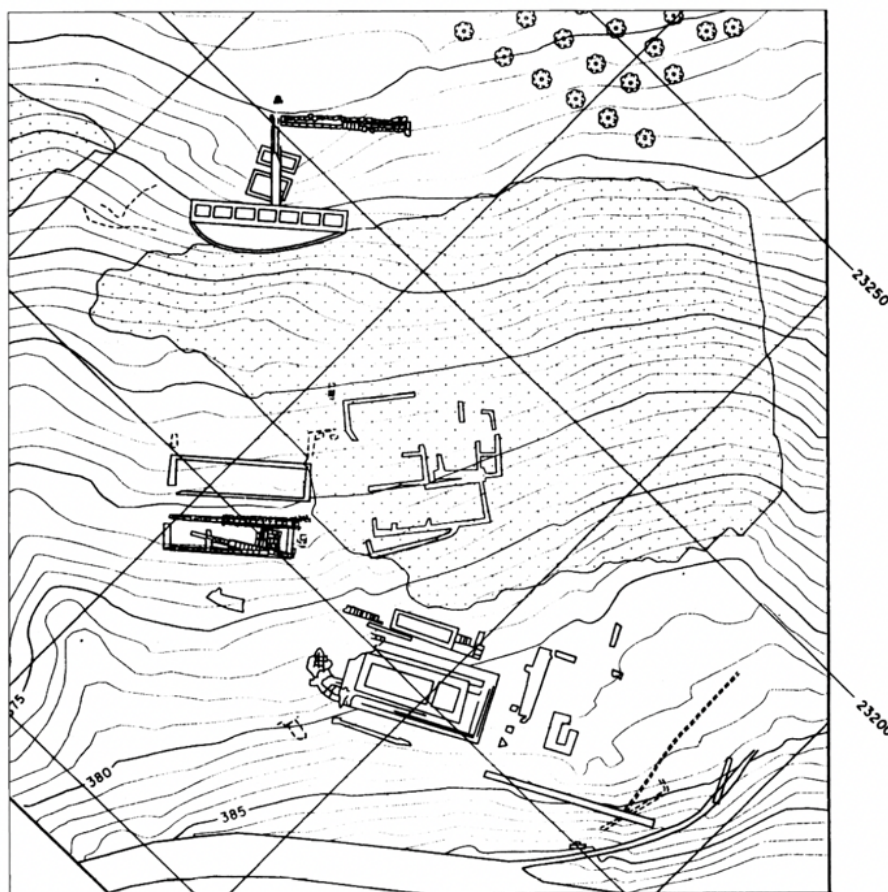


Figura 33. Piano generale dello Ptoion e nuovi rilievi di Perdrizet, Müller 1996, p. 854.

Riconosciuta negli scavi del 1901, l'area di Kastraki e il relativo tempio dell'eroe Ptoio sono, invece, stati approfonditi da M. Feyel e P. Guillon nel 1934-35. Si tratta di un santuario caratterizzato dalla presenza di due terrazze, ognuna delle quali destinata al tempio di una divinità, Ptoio, come suggerito dalle epigrafi, e una divinità femminile. Quella inferiore costituisce la parte nord dell'area santuariale e quella superiore, situata a 14 m di altezza rispetto a quella superiore, la parte sud. La parte più bassa, dedicata all'eroe, presenta nella zona a nord-est due altari, posti uno sopra l'altro (uno rotondo e uno trapezoidale), a dieci metri a sud-est da questi le fondamenta di due edifici, l'heroon e la stoa, e un allineamento di basi di tripodi che si estende da nord-est verso la città e a sud-est verso il tempio di Apollo, a voler suggellare il collegamento tra questi spazi³⁹⁰. Sulla terrazza superiore, oltre al muro di sostegno, ci sono le fondamenta di un tempio la cui cella allungata (19,60x9,41m) è circondata su quattro lati da peristasi con orientamento S-E.

³⁹⁰ Quanto da loro scoperto è stato pubblicato nel noto volume di P. Guillon, *Les Trépieds du Ptoion*, 1943, o in alcuni contributi specifici che miravano ad indagare singolarmente alcuni oggetti votivi E.g. Guillon 1964.

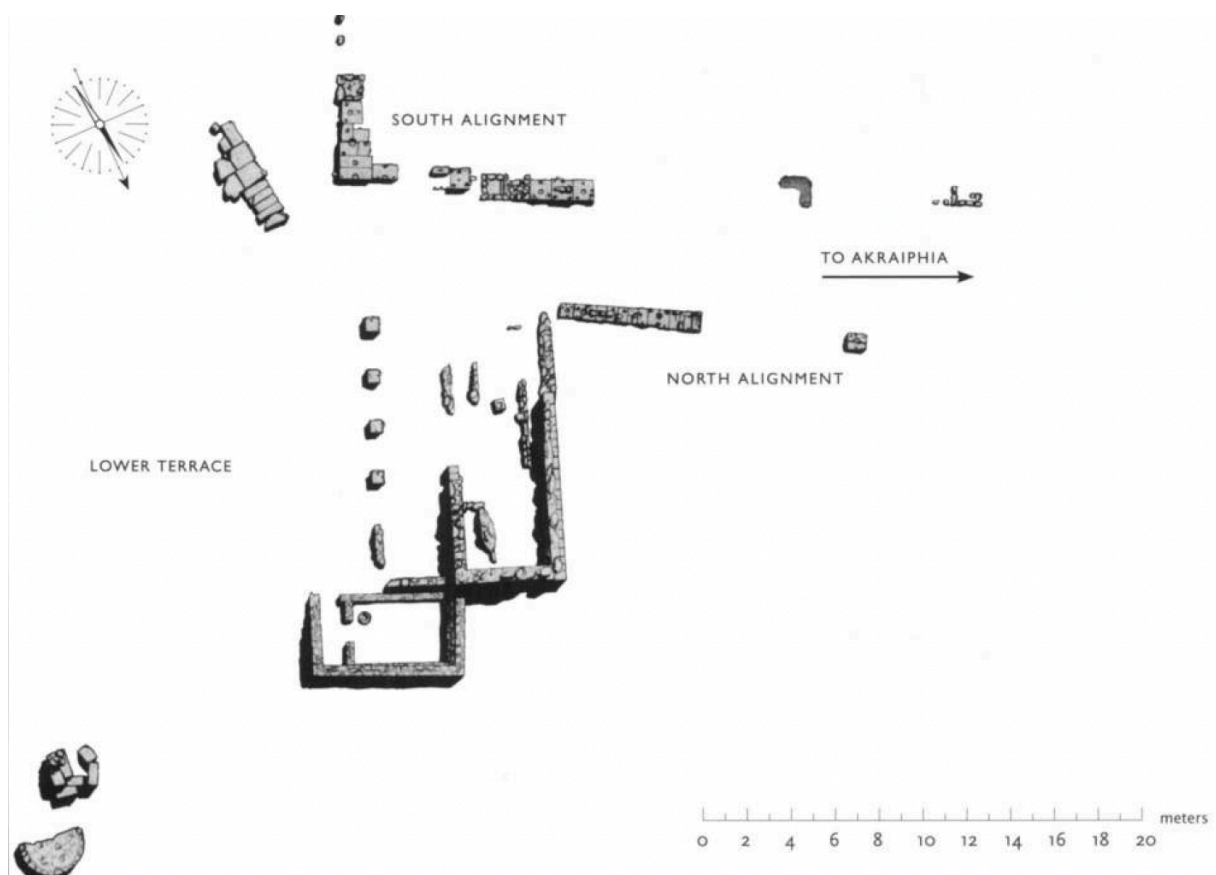


Figura 34. Terrazza inferiore, Guillon 1943b, Pl. X.

Negli anni '60 l'area che era stata oggetto di studi da parte di P. Guillon si trovava però in una situazione degradante, motivo per il quale, quando C. Llinas e J. Ducat furono nuovamente interessati a studiare il santuario essi dovettero innanzitutto pulirlo. Il loro studio si concentrava soprattutto sul tempio della terrazza superiore e sulla parte meridionale dell'heroon della terrazza inferiore. Nella terrazza superiore degli elementi arcaici del tempio sopravvissero solo delle terrecotte architettoniche, mentre gli altri frammenti risalivano al IV secolo a.C. Quanto alla divinità venerata, P. Guillon pensava fosse la *kourotropha* di Ptoio, ma J. Ducat riporta che non vi era alcun tipo di base per stabilire l'entità della dea. Nella terrazza inferiore, invece, oltre a nuove basi dei tripodi in onore dell'eroe sono state rinvenute numerose offerte votive, tra cui una lastra in bronzo raffigurante un carro, *kantharoi* e frammenti di ceramica iscritta, ma essi ad oggi sono perduti³⁹¹.

La raccolta di questi dati consente ora di approfondire il modo in cui il più grande luogo di culto per Apollo e il successivo santuario in onore dell'eroe che probabilmente a lui dava l'epiclesi attrassero una comunità che da locale divenne sempre più articolata³⁹². Ci si trova di fronte a un altro microcosmo che dà modo di riflettere non solo sulla vicina Acrefia, nel cui territorio i santuari si

³⁹¹ Daux 1964.

³⁹² S.v. §4.4.1.

trovavano, ma anche sul rapporto di questa con le altre comunità del Copaide, che dal VI secolo a.C. si identificavano in un unico gruppo etnico. I dati relativi ai rinvenimenti archeologici uniti alle caratteristiche ambientali dello Ptoion dovranno essere combinati alle informazioni sull'attività rituale del santuario per vedere come questi tre elementi stimolarono sinergicamente processi identitari che consentirono ad alcuni Beoti nello specifico di creare una rete di relazioni grazie alla quale sperimentare modi di vivere insieme più elaborati, nei contesti religiosi e non solo.

4.2. Le prime offerte dello Ptoion e la definizione della comunità cultuale

Le offerte più antiche sono attestate a partire dall'VIII secolo a.C. esclusivamente nel sito dello Ptoion e sono sicuramente contestuali allo sviluppo dell'insediamento di Acrefia. Allo stesso modo dei santuari del basso Copaide, il luogo di culto di Perdikovrysi iniziò ad essere frequentato da una comunità che amava ostentare il proprio *status*, ma che al contempo trovava nello spazio religioso un punto di aggregazione con le altre comunità del territorio. Non c'è traccia materiale di edifici relativi a questo periodo, ma dalle scarse e quasi ormai tutte perdute testimonianze emerge che l'accesso allo spazio religioso era legato al valore materiale delle offerte votive. Data la qualità dei metalli e delle ceramiche, i frequentatori dell'area dovevano appartenere a una specifica classe sociale che poteva permettersi delle dediche prestigiose. La partecipazione al culto di Apollo rappresentava probabilmente un'occasione di visibilità pubblica e di connessione simbolica con altri centri del Copaide³⁹³.

Diversi studi hanno ormai provato che le officine beotiche erano molto attive nel corso dell'età geometrica e le testimonianze rinvenute sono il segno del fatto che, a seguito della decadenza dei grandi palazzi micenei, si erano formati dei nuovi insediamenti all'interno dei quali alcuni gruppi avevano assunto sempre più potere anche in termini di ricchezza economica. Le ricerche topografiche di E. Farinetti hanno confermato che Acrefia fosse uno dei più importanti siti in Beozia sin dalla fine dell'età geometrica e questo dato emerge dalla ricchezza e dall'abbondanza delle tombe³⁹⁴.

È noto dagli studi di J. Ducat che tra le prime pratiche rituali delle *Ptoion* vi era quella di dedicare *fibulae*, perse già ai suoi tempi ma viste da M. Holleaux nel XIX secolo, e poi quella di destinare alla divinità figurine di animali, tra cui cavalli, cervi, uccelli e tori in bronzo³⁹⁵.

³⁹³ Van Wijk, *op. cit.*

³⁹⁴ Anche Moggi e Osanna p. 347 hanno messo in luce come Acrefia fosse una delle città maggiormente sviluppate in tale periodo storico, rilevando l'alto livello delle tombe.

³⁹⁵ Ducat 1971, pp. 59-65; 75-77.



Figura 35. Figurina di cavallo in bronzo rinvenuta allo Ptoion, Museo Archeologico di Tebe, foto mia.

L'analisi delle offerte ci dice anche che questa classe di uomini abbienti, nata tra l'VIII e il VII secolo a.C., sarebbe da identificare con un'élite guerriera, come dimostra il rinvenimento del naso di un elmo della metà del VII secolo a.C. e di un elaborato calderone orientalizzante con due sirene agli attacchi³⁹⁶. C. Hoffman Saint Pierre ha già messo in luce che i modelli cui questi gruppi si riferivano erano gli eroi dell'epica e oggetti come calderoni, elmi, tripodi erano investiti di significato. Nel momento in cui un membro di questo gruppo dedicava tali oggetti nel santuario egli, infatti, legittimava il suo posto nella società di cui faceva parte, rafforzando allo stesso tempo la rete di relazioni intercomunitarie che ruotava intorno allo Ptoion³⁹⁷.

Sebbene i metalli siano predominanti in questa prima fase del luogo di culto, a partire dall'ultimo quarto dell'VIII secolo a.C., ma soprattutto nel VII secolo a.C., è possibile datare alcuni frammenti di ceramiche³⁹⁸. Di poco successivi sono degli *aryballoi* protocorinzi, trovati durante gli scavi da Holleaux e poi perduti, con sagome di cani e due alabastri con animali e rosette. Tra gli *aryballoi* ve ne è uno, datato da J. Ducat al 640 a.C. (n. 50b), di particolare interesse, perché si tratta di una delle prime iscrizioni in cui compare Apollo³⁹⁹. La diffusione di tali ceramiche, di cui purtroppo non è giunto molto, testimonia l'apertura del santuario a contatti artistici e culturali transregionali, che contribuirono ad ampliare la sua sfera di influenza e il suo ruolo connettivo nel paesaggio del Copaide.

Allo stesso periodo di questa testimonianza fittile appartiene la più antica statua in poros (Ducat n. 46), che darà il via al periodo della grande scultura dello Ptoion. Si tratta di una *kore* dai canoni dedalici, datata al 640-620 a.C. da J. Ducat, che reca tra il mantello e la fine del peplo una dedica ad Apollo, questa volta con l'attributo onomastico Ptoio. J. Ducat sostiene che lo scultore sia di Acrefia per il fatto che non c'è lo spazio per l'etnico, ma il calcare sembrerebbe molto simile a quello

³⁹⁶ Holleaux 1888, pp. 380-404; Ducat 1971, pp. 65-72.

³⁹⁷ Hoffman Saint-Pierre 2006.

³⁹⁸ Ducat 1971, pp. 49-56.

³⁹⁹ Ducat 1971, pp. 56, 90.

proveniente da Tanagra, non è, dunque, da escludere che l'origine dell'artista possa essere esterna, ulteriore segno della circolazione di maestranze e di modelli stilistici che mettevano in comunicazione più aree della Beozia⁴⁰⁰.

Chiedersi cosa rappresentasse questa *kore* nel VII secolo a.C. allo Ptoion è poco utile, soprattutto perché questa domanda si inserisce in un più antico e articolato dibattito, le cui posizioni sono state sintetizzate da Hurwit, su cosa rappresentasse la *kore* nel mondo greco, se fosse cioè una divinità, una ninfa o un'adepta al culto. L'unica certezza che si ha è, ancora una volta, relativa al valore della dedica, dal momento che rappresentava le potenzialità e le virtù dell'aristocrazia in età arcaica, ma anche la volontà di collocare tale virtù in un contesto di relazioni condivise e riconosciute⁴⁰¹.

Nel suo catalogo del '71 Ducat elenca poi anche un *perirrantherion* (n.47), datato al 600 a.C. ca., cui appartengono quattro frammenti: un corpo di *kore* e un frammento di *kore* conservati ad Atene; una protome leonina perduta già ai tempi di Ducat e una testa conservata a Tebe. Un frammento di questo oggetto di culto fu trovato nei pressi delle cisterne, mentre un altro vicino al tempio di Apollo che fu costruito alla fine del IV secolo a.C. Non si può sapere, dunque, dove fosse collocato il *perirrantherion* ma è certo che vi fosse un rituale di purificazione già in questo periodo, quando cioè né le cisterne erano state costruite né un tempio in onore di Apollo. Le funzioni dell'oggetto sono note: esso serviva a bagnare con l'acqua il fedele per far sì che fosse degno di accedere allo spazio destinato alla divinità. Si può, dunque, ipotizzare che già in tempi così antichi ci fosse un sito oracolare in onore del dio e che gli adepti al culto dovessero compiere un rito di passaggio nel cammino verso la sommità dello Ptoion prima di consultarne l'oracolo⁴⁰².

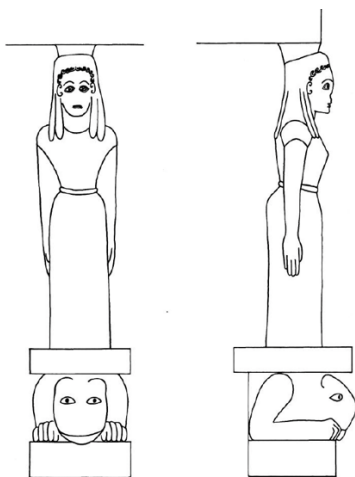


Figura 36. Ricostruzione del perirrantherion da parte di Ducat 1964, p. 578.

⁴⁰⁰ Ducat 1971, pp. 77-83.

⁴⁰¹ Hurwit 2007; Loy 2023, p. 37.

⁴⁰² Oddon-Panissié interpreta questo come un oggetto di confine.

Per il resto, quale fosse la prassi rituale è molto difficile da stabilire. I dati sono pochi e sarebbe speculativa una qualsivoglia interpretazione. Gli oggetti rinvenuti però danno prova del fatto che gli artigiani locali, pur subendo l'influenza di elementi esterni, non mancavano di aggiungere dei dettagli che fossero identificativi della loro regione. Questo è significativo in termini di etnogenesi perché la diffusione di uno specifico modo di lavorare gli oggetti e le strategie messe in atto tramite l'utilizzo di alcuni metalli implica una più o meno forte consapevolezza da parte dei dedicanti di appartenere a uno specifico gruppo⁴⁰³.

Il fatto che i materiali derivassero da altri luoghi della Beozia e, addirittura, da fuori induce a credere che sin da principio la comunità culturale andasse al di là dei più vicini abitanti di Acrefia, pur trovandosi il territorio all'interno della sua *chora*. Per le proprietà del territorio in cui il santuario era situato già enunciate è possibile sostenere che questo accogliesse anche gli altri Beoti che frequentavano la zona alla ricerca di nuove risorse e che, attratti dal significato religioso del sito, iniziarono a dividerlo con i vicini abitanti di Acrefia⁴⁰⁴. Quanto detto spiegherebbe perché dall'VIII al VI secolo a.C. le dediche all'interno del santuario crebbero in maniera esponenziale, facendo del sito uno dei più caratteristici del mondo greco, e uno dei nodi più attivi nella rete culturale del lago Copaide.

4.3. Il processo di etnogenesi intorno al santuario in età arcaica

4.3.1. I *Kouroi* dello Ptoion: riconoscere un'identità beotica attraverso le dediche

Se per l'VIII e il VII secolo, i materiali rinvenuti nel santuario sono pochi ed eterogenei e ciò non consente di offrire una panoramica precisa delle caratteristiche del luogo di culto e un ritratto dettagliato della comunità che frequentava lo Ptoion, lo stesso non si può dire per il VI secolo a.C., in quanto il ritrovamento di numerosi *kouroi* da parte degli archeologi coinvolti nello Ptoion permette di constatare non solo che il santuario attrasse in questo periodo numerosi devoti, ma anche che la prassi rituale che lo caratterizzava fosse unica rispetto a quella di qualsiasi altro spazio religioso del mondo greco.

⁴⁰³ Vd. Morgan 2003, pp. 17-18.

⁴⁰⁴ Benchimol 2006, p. 137.



Figura 37. Foto (mia) dei Kouroi esposti nel Museo Archeologico di Tebe.

Se consideriamo, sulla scia di quanto detto da C. Morgan, che in passato pensare alla propria identità fosse un processo tanto verbale quanto visivo e che per questo chi si riconosceva in un medesimo gruppo etnico aveva l'abitudine di condividere monumenti, santuari, edifici pubblici e dediche in quanto questi si presentavano come strumenti duraturi, si giunge alla conclusione che il numero incredibile di statue rinvenute allo *Ptoion* sia già un canale privilegiato per indagare il fenomeno dell'etnogenesi beotica in età arcaica⁴⁰⁵.

Non si è a conoscenza della funzione che questi *kouroi* dovevano avere nel santuario. È noto che i *kouroi* venissero eretti in onore di Apollo perché rappresentavano la giovinezza e le potenzialità dell'aristocrazia, ma in nessun santuario ve ne erano così tanti. Alcuni hanno connesso questa tipologia di dedica all'oracolo dello *Ptoion*, di recente Schmidt ha paragonato i *kouroi* ad alcune statuette provenienti dal Kabeirion e ha spiegato tale pratica come un rituale di iniziazione che avveniva per il passaggio dalla giovinezza all'età matura⁴⁰⁶.

Tuttavia, quanto postulato dagli studiosi finora non tiene conto di un aspetto importante, che è quello dell'interazione tra le singole popolazioni beotiche in età arcaica proprio nell'ambito dei contesti rituali e dell'emergere di un'identità regionale a livello materiale attraverso la circolazione dei *kouroi* e dei materiali votivi, che fungevano da elementi di connessione tra comunità distanti e da marcatori di partecipazione collettiva alla rete dei santuari beotici. L'analisi dei dati relativi ai *kouroi* però, se comparata a quanto si può dedurre dagli altri contesti religiosi beotici di età arcaica, consente di interpretare questo rituale in maniera molto più chiara.

⁴⁰⁵ Morgan 2003.

⁴⁰⁶ Schmidt 2022, p. 381. Ringrazio il Prof. J. McInerney per il suggerimento.

Partendo dal numero delle statue, J. Ducat ne conta 126 di marmo e 9 di *poros*, per un totale di 135 *kouroi*, ma L. Mastropietro, che sta attualmente conducendo una ricerca sulla statuaria dello *Ptoion*, ha individuato poco meno di 190 frammenti⁴⁰⁷, distribuiti nel corso del tempo in maniera alquanto singolare perché la dedica di tali statue divenne sempre più frequente fino agli anni '40 del VI secolo a.C. (la studiosa individua, infatti, all'incirca una quarantina di dediche solo in questo periodo) per poi subire un graduale rallentamento fino a scomparire del tutto nel corso delle guerre persiane. Negli anni '90 del V secolo a.C. è attestato, infatti, un solo *kouros*.

Si è già visto che gli scavi condotti finora non hanno portato alla luce degli edifici arcaici che possano darci un'informazione su come questi *kouroi* fossero disposti. Alcuni di essi sono stati trovati nelle cisterne della prima terrazza, ma è chiaro che si tratti di una pura coincidenza e che questi debbano essere piuttosto immaginati nella terrazza superiore, lì dove vi era lo spazio religioso in onore di Apollo Ptoio. Si può speculare su come fossero disposti e chiedersi se queste enormi statue fossero erette intorno al santuario o altrove sulla collina, ma non esistono delle prove che ci consentano di essere più precisi e le basi rinvenute attorno al santuario sono state ricondotte piuttosto ai tripodi⁴⁰⁸.

Bisogna, dunque, riflettere sullo stile, sul materiale di tali *kouroi*, come suggerito dall'archeologa L. Mastropietro, e sull'identità dei dedicatari, per vedere se possa essere rintracciata l'orma di una comunità beotica, oltre che acrefiana, già all'inizio del VI secolo a.C. Guardando lo stile dei *kouroi*, si nota che questo è sin da subito influenzato dai contatti con l'Attica e il mondo insulare e questo non stupisce perché la distanza che separava il santuario dalla costa orientale della Beozia era breve. Antedone e Larimna erano tra i porti più importanti della regione e il numero di *kouroi* di marmo nasso o paro permette di dire che i Beoti erano partecipi come altre popolazioni della Grecia centrale degli scambi commerciali che avvenivano non solo nel golfo euboico, ma anche nel mare egeo. Il problema che concerne il periodo arcaico riguarda l'assenza di fonti letterarie o archeologiche che spieghino come questi contatti avvenivano, ma che ci fossero è un dato certo⁴⁰⁹.

J. Ducat ha però suggerito nel suo studio che i modelli dei *kouroi* provenienti dall'esterno non ostacolarono in alcun modo la nascita di uno stile locale, da lui chiamato beotico, che distingue la statuaria della regione da tutte le altre. La tecnica di lavorazione estera e quella interna ed epicorica erano in Beozia in costante dialogo tra di loro e questo rapporto non rimase sempre uguale a sé stesso, ma progredì nel corso dell'intero secolo. Il *kouros* Tebe 1, datato al primo quarto del VI secolo a.C.

⁴⁰⁷ Ringrazio L. Mastropietro per avermi concesso l'accesso ai dati prima della stampa.

⁴⁰⁸ Ducat 1971, pp. 456-464.

⁴⁰⁹ Vd. Robu 2018, pp. 273-289, per esempio, per la partecipazione dei Beoti con i Megaresi alla colonizzazione di Eraclea Pontica. Sulle tradizioni che vedono i Beoti coinvolti nelle colonizzazioni nel Mar Nero e nel Mediterraneo, vd. Tufano 2023b. Sulle relazioni tra i Beoti e il mare nel IV secolo a.C., vd. Tufano 2023b. Sugli scambi commerciali in età arcaica, cfr. Loy 2023.

(Ducat n. 63), influenzato dall'arte nassia, era già caratterizzato da un adattamento a livello locale dei modelli esteri.

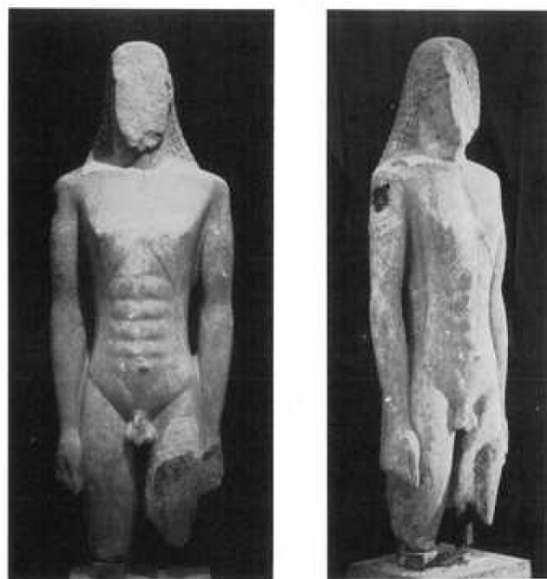


Figura 38. Kouros Tebe 1 (Ducat n.63), Ducat 1971, pl. XXXI.

La tendenza che distinse sempre l'arte beotica era una predilizione per la brutalità e la corporatura, ma questa caratteristica non è da ricollegare a una forma di arretratezza rispetto alla statuaria delle altre regioni della Grecia, quanto a un segno dell'identità degli artigiani beoti di età arcaica che amavano stilizzare. Tali qualità distintive dell'arte locale sono talmente evidenti che J. Ducat parla di una vera e propria “intransigenza” dello stile beotico e contribuirono senz'altro ad accrescere il senso di appartenenza a una comunità condivisa da parte degli artigiani, dei dedicanti e delle popolazioni che erano solite frequentare il santuario⁴¹⁰.

Anche quando nel corso dei secoli la produzione dei *kouroi* subì un'evoluzione e il rapporto tra influenze interne ed esterne assunse delle forme nuove – basti pensare al *kouros* Tebe 2 –, lo stile locale fu distinguibile. Questo significa che tali dediche, pur essendo sottoposte al progresso, rimasero coerenti nel tempo, mantenendo una loro cifra, un segno distintivo che le rendeva solo beotiche. È vero che i modelli isolani furono assimilati quasi del tutto dopo il 540 a.C., assomigliando quest'ultima produzione di *kouroi* a quelli cicladici, ma anche in questo caso si nota che essi furono prodotti localmente e che le botteghe beotiche si adeguarono alla moda del tempo molto spesso utilizzando dei materiali che fossero regionali⁴¹¹.

⁴¹⁰ Ducat 1971, pp. 204-210.

⁴¹¹ Ducat, *op. cit.*

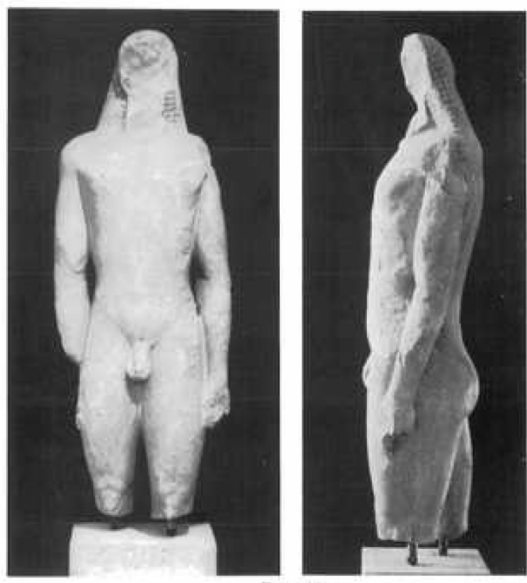


Figura 39. Kouros Tebe 2 (Ducat n.79), Ducat 1971, pl. XLI.

Nel suo studio Ducat individua più scuole di produzione, quella beotica, nassia, nassio-beotica, di Paro e, infine, quella attica. Tra i materiali utilizzati allo Ptoion vi erano il *poros*, che caratterizzava solo i *kouroi* locali, il marmo di Paro, di Nasso e soprattutto quello beotico. Le statue in marmo beotico non condividono lo stesso materiale e ciò dipende dal fatto che nella regione vi erano molteplici cave, da cui le diverse popolazioni attingevano per la dedica di questi *kouroi*. Oltre a quello di Acrefia, sono stati rilevati almeno in due casi il marmo di Tanagra e quello di Lebadea⁴¹².

I dati che derivano dagli studi specifici degli archeologi prevedono dunque un coinvolgimento allo Ptoion dall'inizio del VI secolo a.C. di più comunità beotiche che non solo si scambiavano i materiali necessari alla dedica dei *kouroi* ma che facevano arrivare anche i marmi da molto lontano per dedicare le loro statue. Il fatto che il santuario si trovasse all'interno di un territorio attraente in termini di risorse per chi viveva nella regione esorta a pensare che l'accesso allo Ptoion non fosse solo riservato ai più vicini abitanti di Acrefia ma anche a un pubblico più grande. Acrefia mantenne forse all'inizio il controllo del santuario. Non si può conoscere con esattezza il modo in cui questo avveniva; si può speculare su una possibile gestione del traffico nell'area sacra e del personale di culto; ma è impensabile ritenere che la dedica dei *kouroi* avvenisse solo per opera della comunità locale. Questo è confermato sia dal fatto che dal VII secolo a.C. un santuario più vicino alla città incominciò ad essere frequentato, quello in onore dell'eroe Ptoio che nacque in risposta a quanto stava accadendo nello Ptoion, sia dalla presenza, come vedremo, di altri etnici nello Ptoion.

L'arrivo di materiali esteri prevede poi un contatto con le città portuali e questo invita a non pensare allo spazio cultuale dello Ptoion come a un contenitore di offerte, ma di inserirlo in un contesto di socialità fatto di comunità che si muovevano, si raggiungevano e si confrontavano tra di

⁴¹² Ringrazio L. Mastropietro per aver condiviso questo dato.

loro quotidianamente. È noto poi che in concomitanza allo Ptoion sia attestata l'attività di altri oracoli beotici, tra cui l'Ismenion tebano. Il fatto che il santuario di Acrefia fosse quello più denso di dediche è significativo di un coinvolgimento di gruppi più articolati rispetto a quelli locali.

Sicuramente la bellezza del santuario e l'emozione che la sua vista doveva generare in chi si avvicinava, soprattutto da sud di Acrefia, rendevano questa sede oracolare apollinea suggestiva ma anche l'Ismenion e gli altri oracoli situati intorno al lago Copaide erano dei paesaggi sacri sensoriali. Furono questi fattori in combinazione alla posizione che ricopriva, in prossimità del lago, e al suo essere testimone dei contatti tra le popolazioni che gravitavano intorno al Copaide a far sì che questa fosse considerata più idonea di altre sedi oracolari beotiche a ospitare questo tipo di prassi rituale.

Da un punto di vista religioso l'offerta del *kouros* doveva avvenire a seguito di un responso oracolare ed era un omaggio al dio; da un punto di vista sociale denotava oltre alla ricchezza dei visitatori soprattutto la loro adesione ai valori dell'élite di età arcaica. Tali valori, in questo contesto visibili più degli altri, permisero ai Beoti di alimentare il loro senso di appartenenza a un medesimo gruppo, che, pur composto da tante individualità dotate di una loro personale identità, stava sperimentando proprio intorno a questi santuari del lago Copaide ad agire in condivisione e stava altresì cercando un linguaggio comune grazie al quale incominciare ad essere percepito come una sola entità anche dall'esterno.

In termini di grandezza, lo Ptoion doveva competere con i più grandi santuari panellenici e in particolare con Delfi e ciò è confermato dal fatto che il picco di dediche si ha proprio nel momento in cui il santuario più noto consacrato ad Apollo era in disuso perché aveva subito un incendio. Prima però di approfondire tale aspetto, connesso all'arrivo di alcuni visitatori non Beoti nel santuario, occorre analizzare gli altri documenti che possono sostenere non solo l'apertura del santuario ad altri Beoti, ma anche la costruzione di una autoconsapevolezza etnica all'interno del luogo di culto.

4.3.2. Le iscrizioni dello Ptoion: non solo Acrefiani

Per indagare più approfonditamente l'identità di chi frequentava il santuario, quella dei dedicanti e degli artigiani, occorre addentrarsi in un'altra tipologia di fonti, le iscrizioni arcaiche e classiche catalogate da J. Ducat. Esse, infatti, presentano il nome dei visitatori del santuario e possono talvolta dare degli indizi sulle singole comunità beotiche che si ricavano per rivolgere una preghiera al dio o per consultarne l'oracolo.

A livello materiale solo alcune di queste dediche furono incise sulle parti del corpo dei *kouroi* (Ducat nn. 49 e 20) o sulle loro basi (come nn. 232 e 234, 235 e 236). Le altre iscrizioni, invece, furono scolpite su differenti tipologie di offerte, come le statuette in bronzo raffiguranti Apollo, le

basi delle statuette in bronzo e alcune colonne che probabilmente erano utilizzate per reggere i tripodi. Oltre alla pratica di dedicare *kouroi* era consuetudine condurre nello spazio consacrato al dio altri oggetti.

Quello che è interessante per il nostro discorso, però, riguarda il fatto che esse sono quasi tutte databili tra il 540 e il 500 a.C., periodo in cui è attestato, secondo i dati di Mastropietro, il numero più alto di statue dedicate al dio e poi un declino improvviso di questa pratica cultuale. A un periodo di massima frequentazione del santuario, dato dalla presenza di molteplici offerte votive, anche differenti rispetto ai *kouroi*, dovette forse seguire una diminutiva importanza dello *Ptoion*.

Tra le prime dediche dello *Ptoion*, riconducibili al periodo di *acme* del santuario, vi è quella di Protanios su base in bronzo: [Π]ροτανίῳ ἐμὶ ὀβελός γὰρ Τασιιάδας ποίεσε. Questa base doveva essere destinata a una statuetta, perché ad oggi sono ancora visibili i piedi⁴¹³. Tassiadas è il nome dell'artigiano secondo quanto individuato da Lazzarini, mentre J. Ducat interpreta il nome come Gatassiadas. Nessuna delle due varianti è però attestabile in altre iscrizioni beotiche e neppure di Protanios si hanno notizie. L'offerta era un *obelos* e recentemente L. Mastropietro ha interpretato questo tipo di dedica come una forma premonetaria di pagamento per servirsi dell'acqua presente nel santuario e per accedere alla consultazione oracolare⁴¹⁴. In ogni caso, l'iscrizione dà la possibilità di riflettere su un elemento comune a quasi tutti i dedicanti e gli artigiani dello *Ptoion*: quasi nessuno di essi si presenta con l'etnico della propria città. Tale dato ha influenzato fortemente J. Ducat, il quale ha sostenuto come l'omissione del popolo di provenienza avrebbe avuto senso solo se tali dediche fossero state donate dai vicini abitanti di Acrefia, in quanto essi erano i principali frequentatori del santuario e avrebbero riconosciuto subito il nome degli artisti e dei personaggi locali. La rassegna delle iscrizioni invita però ad essere più prudenti nell'attribuzione automatica di questi personaggi senza etnico alla città di Acrefia, perché la loro analisi, soprattutto quella onomastica, può rivelare dei risultati interessanti⁴¹⁵.

Le iscrizioni di VI secolo a.C. dello *Ptoion* si dividono, per ciò che riguarda l'identità dei personaggi, in due grandi categorie, quelle in cui un personaggio decide di rimarcare la sua provenienza in particolare da Acrefia o Tebe e altre, come la dedica di Protanios o quella di Kidos ad Apollo Ptoio (*IG VII 2732*) e tanti documenti molto simili a queste, che nulla dicono del luogo di origine dell'artista o del dedicante⁴¹⁶.

⁴¹³ *SEG* 30.476 (Ducat 118).

⁴¹⁴ Mastropietro 2025.

⁴¹⁵ Ducat 1971, pp. 193-196.

⁴¹⁶ Ducat 1971, p. 446.

Nome	Riferimento	Ruolo / Funzione	Attestazioni in Beozia	Attestazioni fuori dalla Beozia
Ὀνάσιμος tebano	Ducat n. 124	Artigiano	Tanagra (V secolo a.C., <i>IG</i> VII ² 3,159)	Varie città in età ellenistica (e. g. <i>IG</i> VII ² 3545)
Πυθίας acrefiano	Ducat n. 202 Ducat n. 241	Dedicante	Coronea (VI sec. a.C., <i>SEG</i> 48.517 b), Tespie (dal V sec. a.C., <i>ITesp.</i> 485)	Poi ovunque
Θεοφύδης	<i>SEG</i> XXX 478	Artigiano	Nessuna	Nessuna
Ἀντίφαρις	<i>SEG</i> XXX 478	Artigiano	Nessuna	Una attestazione a Delfi (ellenistica, <i>SGDI</i> II 1874)
Ἰκίδμα	<i>SEG</i> XXX 478	?	Nessuna	Nessuna
Ἐπιχάρης tebano	<i>SEG</i> XXX 478	Dedicante	Tebe (<i>IG</i> VII 2637), Tanagra (<i>IG</i> VII 966, 967); attestato ovunque in Beozia	–
Ἀρούσιλος Acrefia	<i>SEG</i> XXX 478	Artigiano	Acrefia, Ptoion (Ducat nn. 234–235)	–
Τασσιάδας	<i>SEG</i> XXX 476	Artigiano	Nessuna	Nessuna
[Π]ροτανίο	<i>SEG</i> XXX 476	Dedicante	Nessuna	Nessuna
Κίδος	<i>IG</i> VII 2732	Dedicante	Nessuna	Nessuna
Α<ι>σχρίον	Ducat n. 202	Dedicante	Tespie (dal IV sec. a.C., <i>ITesp.</i> 486), Tebe (dal II sec. a.C., <i>IG</i> VII 2422)	Eubea (<i>IG</i> XII,9 56,7), Laconia (V sec. a.C., <i>IG</i> V,1 1231)
Μάρφσον	<i>CEG</i> I 333	Dedicante	Nessuna	Nessuna
Εὐφάγον	<i>SEG</i> XXII 428	Dedicante	<i>IThesp</i> 84 (III a.C.)	Nessuna
Αχταλιον	Ducat n. 258	Dedicante	Nessuna	Nessuna
Δάσον	<i>CEG</i> I 336	Dedicante	Nessuna	Una a Vulci (<i>IGASMGI</i> III)
Φα[νί]ας	<i>CEG</i> I 336	Dedicante	Nessuna in età arcaica/classica; molte dal IV a.C.	Attestato in Attica

			(Orcomeno, Tespie) ⁴¹⁷	
Σίκιός	CEG I 336	Dedicante	Nessuna	Nessuna
Εὐγεῖτιχο	CEG I 336	Padre del dedicante	Nessuna	Nessuna
Τιμασίφιλος	IG VII 2731	Dedicante	Nessuna	Una a Nysiros (Clara Rhodos 6/7, 1932/33, 550,9)
Ἀκτορίδας	SEG XXIX 449	Artigiano	Nessuna	Nessuna
Ἐχέστροτος	SEG XXIX 449	Artigiano	Nessuna	Nessuna

Figura 40. Tabella con i nomi che ricorrono sulle iscrizioni dello Ptoion.

Partiamo dall'analisi del primo documento con l'etnico, consistente in due blocchi di base di statua in calcare bluastro (SEG XXX 478). Si tratta di una riedizione di A. Jacquemin di due iscrizioni pubblicate da J. Ducat e da lui datate al 540-520 a.C. (nn. 232 e 233), sulle quale due personaggi, Akousilos ed Epichares, compaiono come rispettivamente di Acrefia e Tebe. Le due basi sono di solito concepite come un solo corpo per l'identica grafia e il medesimo materiale⁴¹⁸.

Θεοφύδες ἐποίησε [ὀκραφ]ιεὺς κ' Ἀρούσιλος
κ' Ἀντίφαρις Ἰκίδμα [ἀνέθειαν] κ' Ἐπιχάρες ἡο Θεβ[αῖος].

Di Akousilos è noto che doveva essere un artigiano molto famoso allo Ptoion, perché Ducat cataloga due altre iscrizioni (nn. 234 e 235) con la firma di questo personaggio. La prima è dello stesso periodo di quella già analizzata (n. 234), la seconda, invece, è datata al 510-500 a.C. (n. 235), il che esorta a contemplare la possibilità che si tratti di due parenti e che il più giovane abbia ereditato la bottega del primo. Tuttavia, egli si presenta con la firma esclusivamente sulla grande base dove compare insieme ad altri personaggi e, soprattutto, insieme ad uno che non doveva appartenere alla comunità della sua città, Epichares tebano. Di questo Epichares non si sa se fosse un dedicante o un artigiano. Il verbo ἀνέθειαν è totalmente integrato e potrebbe anche darsi che questo sia un elenco di artisti. Quello che importa è la volontà da parte di due personaggi di due città beotiche distinte di collaborare tra di loro per l'erezione di una grande dedica ad Apollo Ptoio. Resta, in questo caso, il problema di definire

⁴¹⁷ CEG 1.336 (= Ducat n. 242) è una colonna iscritta in cui compaiono Dasōn, Phantias e Sikios, figli di Eugeitichos, come dedicanti. È interessante perché il nome Φανίας in età ellenistica è attestato non solo ad Acrefia, ma anche a Orcomeno, Tebe e a Tespie. Mentre Dasōn figlio di Eumeilos è polemarcho a Hyettos più o meno nel 260 a.C. (IG VII 2824); un Eumeilos figlio di Dasōn è *grammatidēs* intorno al 240/230 a.C. (IG VII 2830) e ancora un Dasōn figlio di Eumeilos è un *peltophoros* nell'ultimo quarto del III secolo (IG VII 2822).

⁴¹⁸ Per una discussione più approfondita sulle due basi e sulla possibilità di unirle o di considerarle separate, vd. Ducat 1971, pp. 379-383; Jacquemin 1980.

l'identità di Theokydes, Antipharis e Ikidma perché, pur comparando insieme a un tebano e un acrefiano, appaiono nell'iscrizione senza etnico. Le ragioni possono essere due: o non sono famosi come i personaggi che sono elencati nella seconda metà della base, potrebbero essere addirittura dei loro allievi, o sono da intendere sempre come uno proveniente da Acrefia e due da Tebe. In quest'ultimo caso occorre considerare l'aggettivo posto al centro di tutte e due le linee al singolare come un errore del lapicida.

Tra le iscrizioni in cui l'etnico è esplicito vi è poi la dedica ad Apollo Ptoio su cui compare l'artigiano Onasimo (Ducat n. 124) che, intorno al 540-520 a.C., si definiva tebano. Questa iscrizione con firma dell'artista si distingue da quella precedentemente descritta perché si trova sulla base di un bronzetto importato dal Peloponneso. Onasimo in questo caso non compare con altri dedicanti o artisti, ma da solo. L'uso dell'etnico può, quindi, essere interpretato in due modi: o il nostro protagonista è un artista di successo, che vuole confermare la sua identità mediante la provenienza da Tebe, o vuole distinguersi da qualche altro Onasimo della regione. Considerando che si tratta di un nome effettivamente diffuso in Beozia e che nel V secolo a.C. è attestato anche a Tanagra non è da escludere. Se così fosse, si avrebbe l'ulteriore conferma della percezione che le popolazioni beotiche avevano di sé stesse e della profonda conoscenza che avevano dei personaggi eminenti delle altre città già in età arcaica.

Infine, un'altra dedica (Ducat n. 202) al dio, questa volta su *kouros*, vede come protagonisti un certo Πυθίας ὀκραιφ[τεῦς], un cittadino di Acrefia, e Aischrion, che compare senza etnico, καὶ Α<i>σχρίον ἀνε[θέταν(?)], forse da intendere sempre come cittadino di Acrefia. Pythias di Acrefia qui nominato è, inoltre, da connettere all'omonimo che compare in un'altra dedica, questa volta si tratta di una colonna iscritta (Ducat n. 241), in quanto essendo questa iscrizione più antica di mezzo secolo rispetto alla precedente, potrebbe anche darsi che i due personaggi fossero membri della stessa famiglia e che il primo Pythias fosse il nipote del secondo.

Ad ogni modo, sorprende che Pythias abbia l'etnico e Aischrion no. La tabella sopra proposta ci suggerisce, sulla base dei dati attuali, che questo Pythias avesse bisogno di distinguersi, pur condividendo con Aischrion alcuni ideali e i valori di gruppo sociale comune. Di nuovo, la domanda è: perché lui ha bisogno di distinguersi e Aischrion no? La diffusione del nome di Pythias anche a Coronea e a Tespie ci induce a speculare sul fatto che il nostro protagonista fosse a conoscenza della presenza di molteplici personaggi suoi omonimi nella regione, mentre Aischrion era effettivamente l'unico e non aveva bisogno di specificare la sua provenienza.

I nomi propri di persona accompagnati dall'etnico della città sono troppo pochi per formulare una qualsiasi tesi strutturata, ma i motivi per cui l'etnico compare sono riconducibili a due tendenze: o

l'etnico è usato nei casi in cui il nome proprio di persona ricorre in più di una città beotica o nelle dediche che due o più membri della stessa regione ma di differenti città facevano alla divinità.

In ambedue i casi, questi risultati sono estremamente significativi in termini di percezione della propria identità. Se si tiene conto dell'esistenza di uno stile di produrre *kouroi* regionale, di cave locali, diffuse in tutta la Beozia, che venivano usate per la scultura dello Ptoion, di artigiani regionali che qui lavoravano, di più comunità che si incontravano nel santuario e dedicavano insieme le stesse offerte alla divinità, non da ultimo, della consapevolezza etnica di questi personaggi che frequentavano il santuario, emerge quanto questi contesti religiosi che circondavano il lago Copaide fossero i luoghi privilegiati per confrontarsi con gli altri abitanti della regione e, nell'adozione di un comune linguaggio religioso, sentirsi parte di un unico grande gruppo.

4.3.3. Tebani, Orcomeni e Acrefiani: cooperazione e competizione

Apparentemente le iscrizioni dello Ptoion sembrano riconducibili solo ai Tebani e agli abitanti di Acrefia, tuttavia, è possibile segnalare altresì la presenza di Orcomeno nell'area sacra in ragione di due documenti. Il primo consiste in una tradizione letteraria di VI secolo a.C., rappresentata da Asio, il quale vede Ptoio come figlio di Atamante e Temisto⁴¹⁹; il secondo è un'iscrizione parecchio discussa, che in maniera del tutto aleatoria J. Ducat, A. Schachter e P. Grigsby riconducono a Kastraki, ma che invece potrebbe provenire dallo Ptoion (*SEG* XLIV 406), in ragione del fatto che tutte le dediche rinvenute nel santuario dell'eroe, come si vedrà, erano a nome degli abitanti di Acrefia.

1 [— — —]ενιες {²⁷[— — Έρχομ]ενιες(?); [— — Θηβαγ]ενιες(?)}²⁷.

Le integrazioni, che prevedono una la partecipazione al santuario degli Orcomeni e l'altra quella dei Thebagenies, sono state proposte per la prima volta da A. Schachter, ma tra le due popolazioni è più probabile che si tratti degli Orcomeni, la cui testimonianza nel santuario è comprovata anche dalle fonti letterarie. Non avrebbe alcun senso vedere i *Thebagenies* in questo spazio di culto, in quanto essi erano i protagonisti di un'altra processione di tripodi che però avveniva a Tebe nel santuario di Apollo Ismenio. Questa seconda opzione sarebbe quindi *lectio faciliior* rispetto alla prima⁴²⁰.

Gli Orcomeni, inoltre, erano interessati a questo santuario e, in generale, ad avere libero accesso al territorio di Acrefia e ciò è comprovato dalla loro presenza in tutta la zona a nord-ovest del lago

⁴¹⁹ (F 3 PEG= Paus. IX 23.6); Schol. Apollod. *Bibl.* I 9.2 con Kowalzig 2007, p. 370.

⁴²⁰ Schachter 1994, p. 13.

Copaide. È noto che tanto Ietto, quanto Cope fossero tra le città con le quali Orcomeno comunicava più facilmente e che, passando da queste città, gli Orcomeni dovevano avere facile accesso al santuario. Un cippo di confine, già citato nel capitolo introduttivo, tra Cope e Acrefia (*SEG XXX 440*), datato al VI secolo a.C., conferma che effettivamente ci fosse una comunicazione tra le città beotiche e che a un certo punto si ebbe il desiderio di delineare i confini dei loro territori ⁴²¹.

La compartecipazione di Acrefia, Orcomeno e Tebe all'interno del santuario non si tradusse sempre in periodi di collaborazione reciproca, come vedremo, ma significò altresì utilizzare il luogo di culto e le tradizioni mitiche ad esso connesse per veicolare una forma di controllo o su alcune zone della regione o sull'intera Beozia. I santuari intorno al lago Copaide, di cui lo Ptoion faceva parte, divennero così tanto attraenti per le popolazioni beotiche che si prestavano ad essere naturalmente come il luogo in cui rivendicare un eventuale ruolo di egemonia, perché chi ambiva ad essa sapeva che erano divenuti ormai dei simboli riconosciuti su larga scala. Se da un lato questi spazi sacri consolidarono i legami tra le città beotiche, dall'altro furono teatro di conflitti tra queste.

Si vedrà che, non appena i Beoti consacrarono le loro dediche con un unico etnico, emersero delle tradizioni che riflettevano una forte competizione tra chi si riconosceva in quell'etnico. Nel caso di Onchesto questi conflitti erano tramandati dai racconti mitici relativi all'antica lotta tra l'eroe tebano Eracle e il minio Ergino; in quello dello Ptoion, invece, l'ostilità emerse nell'ambito delle tradizioni genealogiche che connettevano le singole città ad Apollo e all'eroe denominato al modo dell'attributo onomastico di Apollo. Oltre alle tradizioni mitiche, non è da sottovalutare l'utilizzo da parte di Acrefia di un altro santuario e la pianificazione delle dediche in onore dell'eroe Ptoio.

4.3.4. Atena Pronaia e i Beoti

Il processo di integrazione avviato da alcune comunità beotiche specialmente allo Ptoion dovette considerarsi completo allorché queste apparvero nel santuario come Beoti. Eccezion fatta per un'iscrizione su base bronzea sulla quale è possibile leggere Βοιωτοὶ Πτοιοὶ⁴²², la cui provenienza ad oggi è ancora dubbia, il documento che dà prova di quanto detto è un'iscrizione ad Atena della fine

⁴²¹ Sulle vie percorribili a nord del lago Copaide vd. Étienne-Knoepfler 1976, pp. 189-196, ma soprattutto Farinetti 2011.

⁴²² Grigsby 2017, p. 274, ritiene che questa provenga da Kastraki e riporta che Schachter 1994 la considerava non ancora pubblicata. L'iscrizione è stata da me vista, ma non ho trovato altre indicazioni circa il luogo di rinvenimento. Il problema principale che concerne questa iscrizione consiste nello stabilire se questa fu dedicata dai Beoti all'eroe Ptoio, come suggerirebbe la variante Πτοιοὶ attestata nel VI secolo a.C. a Kastraki, o al dio, come suggerirebbe il fatto che nell'iscrizione non compare ΗΕΡΩΙ, di solito presente nelle dediche che gli abitanti di Acrefia conducevano all'eroe Ptoio. Potrebbe anche darsi che la dedica sia destinata ad Apollo Ptoio, ma non nel VI secolo a.C., bensì più tardi, quando l'attributo onomastico riferito al dio era divenuto Πτοιοὶ al posto di Πτοιεὶ. S.v. §4.4.1.

del VI secolo a.C. (vd. Ducat n. 257), denominata Pronaia, alla maniera di Delfi, su una piccola base di pietra⁴²³.

L'introduzione della divinità nello spazio santuarioale accanto ad Apollo si può facilmente spiegare come una riproduzione della coppia che veniva onorata nell'ambito dell'anfizionia delfica. Considerata la presenza di Apollo Ismenio a Tebe e di una dedica qui rinvenuta alla Pronaia, non è difficile concludere che i Tebani contribuirono senz'altro alla consacrazione da parte dei Beoti della dedica alla dea⁴²⁴.

Non è stato però ancora stabilito se la dea avesse uno spazio proprio nello *Ptoion*, magari nella terrazza intermedia, dove vi erano i portici, o se avesse un proprio *temenos* all'interno del tempio dello *Ptoion*. Le iscrizioni recanti il nome della dea sono state trovate tutte in prossimità al tempio di Apollo e il fatto che non siano stati rinvenuti altri templi oltre a quello del dio induce Ducat a credere che venisse onorata all'interno dello spazio destinato ad Apollo⁴²⁵.

Tra i motivi per i quali i Beoti, probabilmente su impulso tebano, decisero di destinare prima ad Atena le offerte sulle quali si proponevano come un unico gruppo etnico vi è di sicuro la notorietà di cui la dea godeva in Beozia, e nello specifico nel basso Copaide, dove erano situati due dei principali santuari di frontiera che i Beoti avevano valorizzato, ma vi era anche il fatto che intorno alla figura di Apollo e dell'eroe Ptoio si stava consumando un vero e proprio conflitto per chi doveva ottenere il controllo sui Beoti che proprio nei santuari si riconoscevano come tali.

4.4. La competizione intorno allo Ptoion

4.4.1. Il santuario dell'eroe Ptoio: caratteristiche delle offerte votive e il rapporto con lo Ptoion

La prima forma di competizione può essere rintracciata nel fatto che poco dopo l'inizio dell'attività allo Ptoion gli abitanti di Acrefia consacrarono un santuario all'eroe Ptoio a Kastraki, a 2 km dalla loro città, in una posizione intermedia tra questa e lo Ptoion. Questo santuario, come accennato, era caratterizzato da due terrazze, una superiore, dove sono state trovate per lo più terrecotte architettoniche e delle statuette femminili, nonché il tempio di cui si è detto del IV secolo a.C., e una

⁴²³ Ducat n. 257, pp. 409-410. Anche Ducat n. 249 è dedicato ad Atena. Probabilmente la base reggeva una statuetta con la sua armatura. Cfr. Benichmol 2006, pp. 145-146.

⁴²⁴ *AD* 3 (1917) 36,2.

⁴²⁵ Ducat 1971, p. 443. Vd. il più recente seminario tenuto da Müller et alii: <https://www.youtube.com/watch?v=3JwazNeKUMc&t=1479s> (01/12/25). Che però essa fosse oltremodo venerata in questo contesto è dato dal ritrovamento di diverse testimonianze nel luogo di culto. Tra queste, oltre alla base della statuetta (Ducat n. 257), forse del 480 a.C., su cui compaiono, come già detto, i Beoti, sono stati rinvenuti un frammento di tripode datato alla fine del V secolo a.C. (*CID* I 340) e altre iscrizioni molto frammentarie ma che è possibile interpretare come dediche alla dea (Ducat nn. 267-268) tutte databili dalla fine del VI secolo a.C. Un'iscrizione su un bordo di un vaso di bronzo battuto è segnalata da Ducat (n. 269a) tra i documenti di cui non esisteva un fac-simile neppure ai suoi tempi e anche questa era una dedica dei Beoti alla Pronaia.

inferiore, dove è stato, invece, rinvenuto il santuario dell'eroe insieme ad altri edifici⁴²⁶. In quest'area, oltre alla presenza di materiale fittile, di statuette maschili e di vasi potori, gli archeologi hanno portato alla luce un gran numero di colonne iscritte che dovevano reggere i tripodi, almeno 29, e che rappresentavano la maggior parte delle dediche del santuario⁴²⁷. Alcune di esse sono integre e riportano il nome dell'arconte, il nome del dedicante, sempre gli abitanti di Acrefia, e quello dell'eroe Ptoio; altre, invece, sono lacunose e vedono la presenza solo di alcuni di questi elementi. La lunghezza dei supporti colonnari dimostra però che i tripodi dovessero essere abbastanza grandi, da 1,50m a 2,50m di altezza⁴²⁸.

La presenza dei *kantharoi* e, più in generale, dei vasi potori permette di ipotizzare che intorno all'area sacra si svolgevano dei banchetti e si offrivano libagioni agli dèi, la prassi rituale di dedicare tripodi, invece, consente di dire che in tale contesto gli abitanti di Acrefia volevano rappresentarsi in termini di potenza e prestigio.

Il tripode, infatti, è il simbolo del potere per eccellenza, come mostra l'episodio mitico della contesa del tripode tra Apollo ed Eracle, e al tempo stesso espressione del possesso di un determinato territorio da parte di un popolo. Così come i Tebani annettevano fisicamente e metaforicamente i *Thabageneis* nel loro territorio mediante il trasporto del tripode a Tebe e si recavano a Dodona periodicamente in connessione alla loro passata sottomissione dei Pelasgi, allo stesso modo gli Acrefiani erigevano i tripodi per dimostrare l'appartenenza della loro *chora* al loro dominio⁴²⁹.

Il motivo per il quale il santuario dell'eroe, situato poco prima dello Ptoion rispetto alla posizione di Acrefia e attivo già nel VII secolo a.C., fu rivalorizzato proprio nel corso del VI secolo a.C. è da connettere a ragioni storiche, che già nel 1943, in occasione della sua pubblicazione dedicata ai tripodi di Kastraki, P. Guillon tentava di spiegare. Alla base della teoria di Guillon vi era l'idea che il santuario di Perdikovrysi era inizialmente destinato a Ptoio e alla sua *kourotropha* e che, successivamente, quando i Tebani alla fine del VII secolo a.C. intervennero nello spazio religioso, rimpiazzarono questi con Apollo e Atena Pronaia. Gli abitanti di Acrefia, d'altro canto, per rivendicare il loro legame con Ptoio, costruirono un altro santuario a pochi metri di distanza ma più vicino alla loro città e dedicarono questo al loro eroe. P. Guillon, per concludere, prevede una sostituzione di un antico culto con il più recente per Apollo e, soprattutto, la presenza dei Tebani a Perdikovrysi nel VII secolo a.C.⁴³⁰

⁴²⁶ Papalexandrou 2008, pp. 262-268; Beck 2025, p. 524.

⁴²⁷ *IG* VII 2734; *SEG* 22.430; Guillon 1943, p. 47 n. 2; p. 48 n. 5; p. 50 n. 10; p. 50 n. 11; p. 51 nn. 15-17. Vd. Giovagnorio 2018, pp. 75-77.

⁴²⁸ Papalexandrou 2008, p. 262.

⁴²⁹ La pratica di dedicare tripodi in Beozia copre un periodo molto lungo che va dal VII secolo a.C. fino all'età imperiale ed era diffusa in maniera capillare, Papalexandrou 2008, pp. 252-254.

⁴³⁰ Guillon 1943.

Pochi anni dopo J. Ducat rigettò completamente la teoria dello studioso francese in quanto nessuna fonte allude alla sostituzione dell'eroe con Apollo; gran parte del materiale archeologico potrebbe essere ormai perduto; l'arrivo di Apollo non coincideva con l'inizio dell'attività cultuale a Kastraki, essendo Apollo attestato anche prima, e nessuna fonte si riferiva a un possesso di Tebe del santuario prima del 480 a.C., quando Mys consultò l'oracolo. Lo stesso uso della fonte erodotea come prova di una presenza tebana nel santuario è stato poi di recente problematizzato dagli studiosi per il fatto che Erodoto è solito scambiare i Tebani con l'insieme delle comunità beotiche, può darsi, dunque, che anche in questo caso vi fosse una partecipazione più ampia⁴³¹.

L'andamento delle offerte destinate ai due santuari non è uguale. Mentre i *kouroi* aumentano a picco nel 550/540 a.C. e poi diminuiscono, a Kastraki le offerte si intensificano proprio dopo il 540 a.C., nello specifico dall'ultimo quarto del VI secolo a.C. fino al 450 a.C. Sarebbe allettante pensare che il *kouros* fosse tipico di Apollo Ptoio, mentre il tripode dell'eroe Ptoio, ma J. Ducat, a differenza di P. Guillon, riflette sul fatto che i tripodi furono consacrati anche ad Apollo a Perdikovrysi, anche se si trattava di offerte individuali, mentre a Kastraki di offerte da parte di tutti gli abitanti di Acrefia.

Sebbene quanto detto da J. Ducat corrisponda a verità, è pur certo che neanche in età ellenistica, quando il tripode divenne l'oggetto privilegiato che il *koinon* beotico offriva allo Ptoion, ne furono dedicati tanti quanti al santuario dell'eroe a Kastraki, dove l'intera area sacra fu pianificata in modo tale da connettere la città di Acrefia al santuario di Apollo mediante il passaggio dal luogo di culto dell'eroe. Si tratta di uno dei casi in cui è più facile notare come la natura del luogo fu adattata alle esigenze della comunità. L'asse est-ovest in cui erano disposti i tripodi voleva comunicare, anche a livello architettonico, proprio una connessione tra i tre spazi e il controllo degli abitanti di Acrefia sui luoghi di culto della sua *chora* in un momento in cui le altre popolazioni beotiche erano solite esibire il loro potere in termini di ricchezza e non solo nel più grande santuario di Apollo⁴³².

Dal punto di vista ideologico, la disposizione degli edifici e, soprattutto, delle dediche del santuario dell'eroe rifletteva i sentimenti della comunità epicorica e locale e la percezione della propria identità. Chi si trovava a passare dall'area dedicata all'eroe, venendo dalla città, compiva una vera e propria processione tra questi tripodi monumentali e veniva ammonito ad essere, *in primis*, parte integrante di una comunità locale e solo dopo, su un secondo livello, un gruppo più grande all'interno dei quali si riconoscevano diverse città beotiche.

Tuttavia, il modo in cui lo spazio religioso era ordinato aveva anche a che fare con il possesso del territorio. Quando lo Ptoion incominciò ad ospitare un numero sempre più grande di partecipanti e fu uno degli spazi privilegiati che gli altri Beoti scelsero per sentirsi rappresentati, gli Acrefiani sentirono

⁴³¹ Ducat 1971, pp. 440-441. Vd. più di recente Kowalzig 2007; Ganter 2013, p. 91.

⁴³² Papalexandrou 2008.

il bisogno, nel riconoscersi con un unico *ethnos* e nella progettazione del territorio, di dimostrare a sé stessi e agli altri di avere ancora il controllo sullo spazio che andava dall'acropoli al santuario di Apollo Ptoio e che rimaneva, nonostante tutto, parte integrante del loro territorio.

Quanto detto è perfettamente coerente con le dinamiche che sottessero il processo di etnogenesi in Beozia in tutti i casi di studio esaminati. L'esperienza dei primi tentativi di collaborazione in età arcaica, avvenuti soprattutto nei contesti religiosi, non ha dato alla luce delle soluzioni definitive, che fossero queste alleanze o contrasti tra le città. Essa è sempre stata caratterizzata dalla negoziazione tra le diverse città beotiche. Lo dimostra il fatto che se Acrefia fu all'inizio disposta a condividere lo spazio religioso della propria *chora* con altre comunità per confrontarsi con esse, avviare dei legami commerciali, religiosi e probabilmente già politici, lo stesso potrebbe non essere accaduto nei decenni successivi, quando ebbe paura che queste alleanze potessero minare il controllo sul suo territorio, sui prodotti che da esso derivavano e sulla sua posizione strategica che connetteva le diverse popolazioni beotiche⁴³³.

4.4.2. Competizioni a livello mitico: le testimonianze di Pindaro e Corinna

Acrefia volle rimarcare, con l'erezione di un'altra area santuariale, il suo potere sulla *chora* e l'intima relazione con l'eroe che diede l'epiclesi al dio, rivendicando un primato del culto su quello comune in onore di Apollo. Per gli Acrefiani l'aspetto epicorico garantiva loro una posizione privilegiata nella dinamica culturale e né i Tebani né le altre popolazioni potevano minare il diretto collegamento tra la città e, mediante l'eroe che aveva lo stesso nome del monte, il suo territorio.

La competizione però prevede che i protagonisti siano due o più di due. Basta leggere Pindaro e Corinna per capire che anche nel secolo successivo vi fossero almeno altri due gruppi di visitatori del santuario che alimentavano questo sentimento di rivalità ed essi erano gli stessi riscontrabili negli altri luoghi di culto già esaminati, i Tebani e gli abitanti di Tanagra.

I *Fr.* 51a, b, c, d (Maehler) di Pindaro, che insieme formano il cosiddetto *Inno ad Apollo Ptoio*, mostrano ancora una volta come il poeta si appropriò di tutto il patrimonio mitico relativo ai santuari regionali beotici per adattarlo alle esigenze dei Tebani, esigenze che si concretizzavano nel vedere i personaggi delle loro saghe mitiche direttamente connessi alle divinità destinatarie di tali luoghi di culto. Così Apollo, il dio dello Ptoion, e Ptoio, l'eroe locale, che già gli abitanti di Acrefia rivendicarono come proprio, divennero nella mitologia di Pindaro personaggi dal pedigree tebano e le storie ad essi collegate furono adattate al *pantheon* cittadino⁴³⁴.

⁴³³ Questo è sintetizzato molto bene da Ganter 2013.

⁴³⁴ Vd. Olivieri 2004.

(51a) Ἀπόλλων

προ[.]ινηθεῖς ἐπῆεν

γᾶν τε καὶ <— —> θάλασσαν 1

καὶ σκοπιαῖσιν [ἄκρ]αῖς ὀρέων ὕπερ ἔστα

καὶ μυχοῦς διζάσατο βαλλόμενος κρηπίδας ἀλσέων.

*** (4)

(51b) καὶ ποτε τὸν τρικάρανον

Πτωΐου κευθμῶνα κατέσχεθε κοῦ[ρος]

(51c) Πίνδαρος δὲ ἐν ὕμνοις <ἀπ' > Ἀπόλλωνος καὶ τῆς Ἀθάμαντος

θυγατρὸς Ζευξίππης

(51d) τὸν Τήγερον

<—~?> ναοπόλον μάντιν δαπέδοισιν ὁμοκ'λέα⁴³⁵

(51a) Apollo

...percorreva la terra e ... il mare

e sopra eccelse cime di monti stette

e cercò recessi per gettare le fondamenta di sacri recinti.

(51b) E un tempo del recesso

del tricipite Ptoio prese possesso il giovane.

(51c) Pindaro negli Inni fa discendere (Ptoio) da Apollo e Zeuxippe, la figlia di Atamante.

(51d) Tenero l'indovino omonimo della pianura che risiede nel tempio⁴³⁶.

Riguardo al Fr. 51a gli studiosi ritengono che Pindaro stia descrivendo il viaggio di Apollo in Beozia alla ricerca di un luogo in cui fondare il suo santuario. L'episodio allude chiaramente ad una sezione dell'*Inno omerico ad Apollo*, allorché il dio giunse in Beozia e attraversò la regione per vedere se potesse trovare un posto consono al luogo di culto in suo onore. O. Olivieri è convinta che questo parallelismo con l'Inno sia un elemento datante e che l'arrivo di Apollo allo Ptoion debba essere successivo a questa testimonianza letteraria, della seconda metà del VI secolo a.C. Tuttavia, Olivieri non tiene conto del materiale epigrafico del VII secolo a.C., che dà la prova del fatto che Apollo era già presente allo Ptoion⁴³⁷.

⁴³⁵ Ed. Maehler 1989, p.15.

⁴³⁶ Per i frammenti e il *Peana* VII sono state selezionate le traduzioni italiane di Oretta Olivieri 2011.

⁴³⁷ Olivieri 2004.

Il frammento deve essere piuttosto utilizzato per verificare l'intenzionalità con la quale Pindaro ha creato, per compiacere il suo pubblico, un parallelo dell'*Inno omerico* che mirava a valorizzare un oracolo che evidentemente i Tebani desideravano avere già in età arcaica, perché la sua gestione avrebbe significato quella sulle popolazioni che lo frequentavano assiduamente⁴³⁸. Che Pindaro voglia sostituire Delfi con lo *Ptoion* è dato dal frammento successivo, in cui si dice che, dopo aver gettato le fondamenta di un recinto sacro, Apollo prese possesso dello *Ptoion* (Fr. 51b).

Tenuti presente questi due elementi, la volontà dell'amministrazione dello *Ptoion* e la competizione di questo con Delfi, non stupirà, dunque, che il Fr. 51c suggella il legame dello spazio religioso con la città di Tebe, legame che è dato dalla diretta parentela tra *Ptoio*, l'eroe epicorico che prende il nome dal monte, e Apollo.

La genealogia proposta da Pindaro, si è visto, non era la sola relativa al santuario. Nel VI secolo a.C., infatti, circolava già una genealogia orcomenia che Pausania tramanda nel IX libro ma che risale ad Asio di Samo, autore di VI secolo a.C. Secondo quest'ultima, *Ptoio*, l'eroe, era un discendente diretto di *Atamante*, uno tra i più importanti personaggi della saga di Orcomeno, e di *Temisto*⁴³⁹. Ma *Atamante* era anche, secondo Stefano di Bisanzio (vd. Ἀκραψία), il fondatore di *Acrefia*, nonché colui che dava il nome alla pianura *atamantina*, non lontana dallo *Ptoion*.

Nel mito *Atamante* è sempre connesso alle città vicine a Orcomeno, come *Lebadea* e *Coronea*, e il suo nome rievoca per lo più una specifica area del *Copaide*, quella occidentale e più distante da Tebe. Si capisce molto bene, dunque, che la sostituzione da parte di Pindaro del legame diretto tra *Atamante* e l'eroe *Ptoio*, che veicolava le ambizioni di Orcomeno sul santuario, con quello tra Apollo e l'eroe aveva uno scopo dichiarato, che era quello di promuovere l'influenza di Tebe sul santuario⁴⁴⁰.

Apollo era anche il dio dell'*Ismenion*, l'oracolo più importante della città di Tebe, verso il quale si svolgeva una delle processioni più significative per la comunità, quella dei *Daphnephoria*, una grande celebrazione dell'aristocrazia tebana. Anche in questo contesto Apollo era affiancato da *Athena* e i Tebani fecero di tutto per collegare l'*Ismenion* allo *Ptoion* in virtù degli elementi comuni che essi condividevano. Nella genealogia di Pindaro Apollo ha, in definitiva, la funzione di allentare e rendere fragili le relazioni tra l'elemento epicorico, rappresentato da *Ptoio*, e le altre città che in quel momento volevano assumere il controllo dello spazio religioso. D'altro canto, il poeta ambiva a esibire il rapporto privilegiato tra Apollo e Tebe.

⁴³⁸ Contra Olivieri 2004, p. 62.

⁴³⁹ Asius Fr. 3 (Paus. IX 23.6). Vd. anche *Herod. FGrHist* 31 F 38; *Apollod. Bibl.* I 9.2; Nonnus, *Dionis.* IX 312-321. Schachter 1981, p.58; Olivieri 2011, p. 210.

⁴⁴⁰ Per una ricognizione delle fonti relative ad *Atamante* vd. Kowalzig 2007, pp. 342-343, 365, 369-370; Olivieri 2004, p. 66 n.68.; Ganter 2013, p. 92 n.38. Per ulteriori approfondimenti su *Temisto*, terza moglie di *Atamante*, e *Zeuxippe*, che non compare nelle fonti se non in questa testimonianza di Pindaro vd. sempre Olivieri 2004.

L'ultimo frammento (d) dell'inno chiama in causa un altro personaggio, Tenero, eponimo della pianura a ovest di Tebe, e di quest'ultimo Pindaro dice che era l'indovino, μάντις, dello Ptoion⁴⁴¹. Allo stesso modo di Onchesto, dunque, Pindaro è in grado, con la sua poesia, di modificare la percezione della geografia della Beozia, facendo dello Ptoion, proprio come di Onchesto, il confine del territorio tebano a nord-est. Con il suo canto, Pindaro dilata la sfera d'influenza di Tebe, che dalla pianura tenarica si estende fino a nord-est, inglobando un santuario che a quel tempo evidentemente non era solo tebano, ma su cui i Tebani speravano di avere il dominio.

Tenero è, infatti, uno dei personaggi più frequenti nelle saghe tebane e non stupisce che esso compaia anche in un altro contesto, il *Peana* 7, in cui Pindaro elogia le divinità e gli eroi più importanti della storia della città:

Μαντευμάτ[ω]ν τε θεσπεσίων δοτῆρα
καί τελεσσιε[πῆ]
θεοῦ ἄδυτον [. . .]ον ἀγλαάν τ' ἐς αὐλάν
Ὠκεανοῖο []ν Μελίας
Ἀπόλλωνί γ' []. []
ὄρ<ε>ιδρόμον .π [ε
σὺν ἀπιον[ήδ]ει φίλα []
γα να<ί>ειν το[. . .?]νδέλ - . []
χέων ῥαθά[μιγ]γα πλ []
Χαρίτεσσί μοι ἄγχι θ[]
γλυκὺν κατ' αὐλὸν αἰθερ[]
ἰόντι τηλαυγέ' ἀγ κορυφὰν []
ἥρωα Τήνερρον λέγομεν []
.....]α ταύρων εἰ []
.....]ν προβωμ[]
.....]οιτ . τ . μο[. . .]παρα []
.....]κελ]άδησαν αὐδάν·
.....]αντεσι χρηστήριον

Dispensatore di oracoli divini
che porta a compimento la sua parola

⁴⁴¹ Tale tradizione di Tenero come indovino dello Ptoion sarà poi ripresa da Strabone, che è anche il testimone dell'inno qui esaminato. Vd. Strab. IX 2.34.

e *adyton* del dio
 ...alla splendida dimora
 di Oceano ... di Melia ...
 ad Apollo ...
 che corre sui monti ...
 con ... dai miti sentimenti ...

 versando una goccia alle Cariti vicino a me ...
 sul dolce aulo ...
 mentre salgo sulla cima che splende lontano ...
 l'eroe Tenero diciamo ...
 ... di tori ...
 ... davanti all'altare ...
 ... intonarono un canto ...
 ... oracolo ...

Che la committenza di questo componimento sia tebana è fuori di dubbio. È interessante che qui si faccia riferimento ad un oracolo situato sulla cima di un colle. Tuttavia, il *Peana* potrebbe essere ricondotto tanto all'Ismenion, quanto allo Ptoion per il fatto che questi personaggi (Apollo e Tenero soprattutto), già presenti nel santuario della città, furono attribuiti da Pindaro anche al luogo di culto di Acrefia. Le caratteristiche fisiche del territorio in cui i due territori erano situati erano poi più o meno le stesse.

Bisogna essere prudenti anche riguardo all'interpretazione di un'altra testimonianza, quella di Corinna, che troppo spesso viene a priori ricondotta dagli studiosi al santuario di Acrefia. Si tratta di un frammento catalografico rinvenuto su un papiro (654 col. 2) del II secolo d.C. sul quale sono elencate le figlie di Asopo, eponimo dell'importante fiume beotico situato a meridione della regione, e alla fine di tale catalogo compaiono anche tutti i veggenti dello *Ptoion*, tra cui colui che fece la profezia sulle Asopidi.

Il poema doveva contenere poco meno di 150 versi, ma sono giunti solo una quarantina di questi. Se si accetta la congettura di Wilamowitz, la maggior parte è destinata al profeta denominato Acrefe, il quale è l'ultimo a parlare, nonché colui che fa la profezia sulle figlie di Asopo:

τόδε γέρας κ[.....]ν
 ἐς πεντεῖκο[ντα] κρατερῶν
 ὁμήμων πέρ[οχο]ς προφά-
 30 τας σεμνῶν [ἄδο]ύτων λαχὼν
 ἀψεύδιαν Ἀκ[ρη]φείν·

πράτοι [μὲν] γὰρ Λατ]οῖδας
 δῶκ' Εὐωνοῦμοι τριπόδων
 ἔσς ἰὼν [χρε]ισμῶς ἐνέπειν
 35 τὸν δ' ἐς γὰς βαλὼν Οὐριεύς
 τιμὰ[ν] δεύτερος ἴσχευ,
 πῆς [Ποτ]ιδάωνος· ἐπι-
 τ' Ὠα[ρί]ων ἀμὸς γενέτωρ
 γῆα[ν F]ὰν ἀπασάμενος·
 40 χῶ μὲν ὠραν[ὸ]ν ἀμφέπει
 τιμὰν δ[.....]ν οὔταν

Questo privilegio è concesso solo a me, tra cinquanta potenti fratelli, Acrefe, profeta illustre del tempio solenne, dotato di Verità. Infatti, per primo a Evonimo fu concesso dal figlio di Leto di pronunciare oracoli dai suoi tripodi; ma Irieo, il figlio di Poseidone, lo cacciò dalla terra ed egli fu il secondo; poi ci fu Orione, mio padre, dopo aver riconquistato la sua terra. Ora costui dimora nel cielo, e questo onore è toccato a me (trad. mia).

Tuttavia, non tutti gli studiosi sono d'accordo con questa interpretazione e alcuni preferiscono l'integrazione dell'aggettivo ἀκρηφνεῖν che avrebbe il significato di “puro”, “verace” rispetto al nome del profeta, in quanto meglio si adatterebbe alla costruzione del discorso e a ragione del fatto che sarebbe strano che il profeta dica il suo nome solo alla fine⁴⁴².

Solo se fossimo certi della congettura di Wilamowitz si avrebbe modo di conoscere un'altra variante mitica relativa al santuario, quella di una poetessa proveniente da Tanagra, che asseconda le esigenze della sua comunità, connettendo eroi noti per essere propri del repertorio della sua città allo Ptoion. I profeti elencati prima dello Ptoion sono, infatti, tutti riconducibili o a Tanagra, come Orione, o alle città che dipendevano da Tanagra in età arcaica, come Aulide e Hyria.

Euonimos è figlio di Cefiso ed è padre di Aulide per Stefano di Bisanzio (vd. Αὐλῖς). Per Riano è il padre di Stratonice, la moglie di Poimandro che è anche il fondatore di Tanagra. Irieo è figlio di Poseidone e Alcione e fondatore di Hyria⁴⁴³. Infine, Irieo era considerato come il padre adottivo di Orione, che fu dato a lui dagli dèi (Poseidone, Ermes, Zeus e Gaia) in segno di riconoscimento per averli ospitati (Ov. Fast. vv. 494-544; Hyg. Fab. CXCV)⁴⁴⁴, ma soprattutto che era, secondo Corinna,

⁴⁴² Già Guillon 1943 e Lobel 1930 si erano mostrati contrari. Più di recente Gentili e Lomiento 2001 hanno sostenuto, sulla base della col. IV 22, come, invece, sia Parnate il profeta che dialoga con Asopo e che fa la profezia. Tale tesi è stata accolta poi anche da Spinedi 2016-17. Berman 2010, invece, è convinto il profeta sia Acrefio e che, dunque, tale testimonianza sia legata allo Ptoion. Anche McPhee 2018 condivide questa posizione. Sugli elementi epicorici e panellenici nella poesia di Corinna, vd. Kousoulini 2016, pp. 82-110.

⁴⁴³ Lui chiamò Trofonio e Agamede per la costruzione di una camera che custodisse il suo tesoro (Paus. IX 37.5-6).

⁴⁴⁴ Orione, per Corinna, ebbe 50 figlie, chiamate Coronidi, e 50 figli possenti generati dall'unione con le ninfe e Libia (Corin. 655, 12-17).

riconducibile a Tanagra (PMG 673) e che, secondo Pausania (IX 20.3), in questa città aveva la sua tomba.

Il modo in cui la poetessa connetterebbe lo Ptoion alla sua città sarebbe indicativo del fatto che anche Tanagra aveva degli interessi nel santuario. Sebbene la testimonianza non possa essere una prova certa, questo sarebbe un ulteriore indizio sulla presenza di Tanagra allo Ptoion. È noto non solo che vi fosse del marmo locale allo Ptoion, ma anche che Tanagra fosse alleata di Tebe nel VI secolo a.C. e che poi entrò a far parte della confederazione alla metà del V secolo a.C. La città, inoltre, negli anni successivi alle guerre persiane godette di una ricchezza significativa e la sua comunità continuò ad essere attiva nella regione, come dimostra, prima fra tutte, la coniazione di monete proprie.

È quasi certo che i cittadini abbienti e che erano a capo della città poterono recarsi nello Ptoion e continuare a confrontarsi con gli altri Beoti che qui si riunivano. Questo spiegherebbe perché una poetessa locale considerasse opportuno includere il sito oracolare dello Ptoion nel patrimonio mitico della sua città.

4.5. La comunità non beotica

4.5.1. Gli Ateniesi allo *Ptoion*: rafforzare la propria identità nel dialogo con gli altri

Le testimonianze finora analizzate, relative cioè al periodo arcaico consentono di dire che il santuario fosse frequentato solo dai Beoti. Pur avendo constatato la ricchezza dei marmi che caratterizzavano i *kouroi* e le differenti tecniche di lavorazione, nonché l'influenza dell'arte cicladica, non si può definire lo *Ptoion* come un santuario panellenico e questo perché la presenza di elementi isolani può essere spiegata con l'esistenza di artisti esteri a servizio dello Ptoion, ma non con quella di una comunità di dedicanti provenienti da fuori. Si è data, infatti, prova dell'evidenza di una comunità locale che proprio in età arcaica aveva sostanzialmente la propria identità comune nell'ambito del santuario e non vi è in alcun modo traccia di altri visitatori, non beotici, se non in pochissimi casi. Questi casi sono tutti confinati al VI secolo a.C. e possono essere facilmente spiegabili⁴⁴⁵.

Il primo documento (Ducat n. 141) è un'iscrizione alcmeonide su capitello dorico datata da Ducat al 550-540 a.C. Protagonista è Alcmeonide, figlio di Alcmeone e fratello di Megacle. La base sulla quale si trovava l'iscrizione doveva essere sormontata forse da una statua di *kore* in bronzo o da un auriga per celebrare la vittoria di Alcmeonide nel corso della gara dei carri alle Panatenee. Knopi, l'altro personaggio citato, è il cavaliere beota che aveva contribuito alla vittoria. Al di là delle diverse posizioni sulla data esatta della base, il 546 a.C., periodo forse del secondo esilio di Pisistrato ad Atene, è il momento perfetto per collocare questa dedica⁴⁴⁶.

⁴⁴⁵ Contra Mackil 2013, p. 272.

⁴⁴⁶ Ducat 1971, pp. 244-251. Vd. anche Gallavotti 1977.

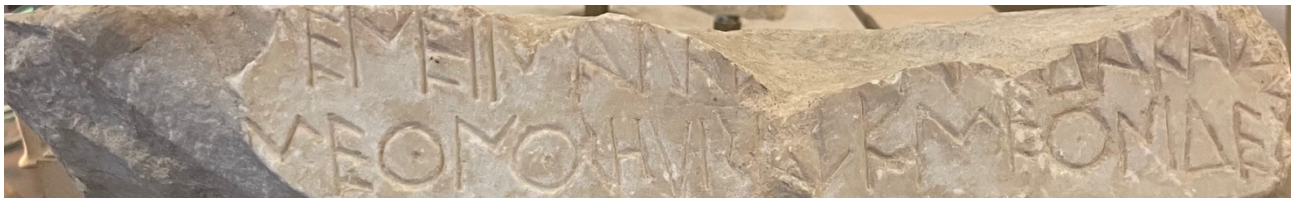


Figura 41. Dedica di Alcmeonide ad Apollo Ptoio, ll.1-2; Ducat n. 141=SEG XXIII 38, Tebe 633a, pl. LXXII.

L'iscrizione si inserisce in un periodo storico florido per lo Ptoion, considerando che mai come nel decennio in cui la base fu dedicata furono eretti così tanti *kouroi* in onore di Apollo. A. Schachter ha notato che tale aumento delle attività non si addice al ritmo degli altri santuari beotici, eccezion fatta per il Kabeirion tebano dove la stragrande maggioranza delle statuette di tori fu dedicata in questo periodo. Qualcosa, dunque, dovette accadere allo Ptoion che non era relativo solo alle dinamiche interne alla regione ma che veniva dall'esterno e che costituì una forza ulteriore all'elevazione del santuario a livello regionale: si tratta della distruzione del santuario di Delfi, in relazione al quale tutte le comunità beotiche, anche le più lontane da Acrefia, furono indotte a rivolgersi a un'altra sede oracolare. Questo evento che portò alla crescita di dediche alla metà del VI secolo a.C., contribuì anche all'arrivo nel santuario di una delle principali famiglie ateniesi⁴⁴⁷.

Per A. Schachter, inoltre, questo spiegherebbe non solo l'aumento delle statue ma anche la nascita dell'impianto di fontane suddetto, nonché il motivo per il quale nell'*Inno omerico ad Apollo*, che fu composto con lo scopo di elogiare la fondazione del santuario di Delfi, il compositore non cita lo Ptoion e addirittura veicola una storia secondo la quale Apollo giunse a Krisa prima ancora che Tebe fosse abitata⁴⁴⁸.

Certamente lo Ptoion aveva dei legami con Delfi e la sua posizione vicina alla Locride orientale, alla Focide, dunque a siti come Kalapodi, e altresì alla zona costiera lo avrebbe potuto far percepire come il perfetto sostituto del più noto santuario apollineo. Tuttavia, eccezion fatta per le due dediche

⁴⁴⁷ Nel 548/7 a.C. (Paus. X 5.3), poco prima del secondo ritorno di Pisistrato ad Atene, il santuario di Delfi fu bruciato. L'egiziano Amasi e il re di Lidia Creso diedero una mano per la raccolta fondi, ma coloro i quali, secondo le fonti, più si impegnarono per la ricostruzione del santuario furono gli Alcmeonidi, i quali presero in appalto la riedificazione del tempio di Delfi (Hdt V 62; *Ath. Pol.* XIX 4). Gli Alcmeonidi portarono a termine la fronte orientale e il tetto dell'edificio in marmo pario allo stesso prezzo del *poros*. Sugli Alcmeonidi a Delfi e per uno studio soprattutto archeologico sugli interventi che furono effettivamente condotti vd. de La Coste-Messelière 1946, pp. 271-287. Cfr. anche Bultrighini-Torelli 2017, pp. 376-377, in particolare per i rapporti tra Atene e Delfi prima della metà del VI secolo a.C. La misura in cui effettivamente gli Alcmeonidi intervennero e il periodo in cui iniziarono i lavori sono ancora oggetto di dibattito. Giuliani 2001, p. 48, individua come periodo gli anni '20 del VI secolo. Tuttavia, è importante valorizzare il fatto che l'alleanza degli Alcmeonidi con Delfi fu il risultato dell'alleanza tra questa famiglia e alcune specifiche popolazioni della Tessaglia, probabilmente quelle perieciche. Nel VI secolo a.C. infatti, questi rappresentavano la maggioranza anfizionica e poterono rivendicare una loro indipendenza almeno fino alla loro sottomissione negli anni '20 ad opera della figura mitica di Alea il Rosso.

⁴⁴⁸ Schachter 1994, pp. 291-306.

ateniesi, non abbiamo alcun tipo di prova di visitatori che non fossero di Acrefia o comunque Beoti nel santuario.

La presenza straniera degli Alcmeonidi prima e dei Pisistratidi dopo allo Ptoion è isolata in secoli di attività del santuario. Gli Alcmeonidi erano i noti alleati di Delfi, nel momento in cui questa non era più disponibile e i Pisistratidi avevano affermato il loro potere ad Atene, con il secondo ritorno di Pisistrato, essi non avevano più un luogo sacro all'interno del quale ringraziare la divinità per la vittoria con i carri. La soluzione fu quella di entrare in uno spazio religioso, lo Ptoion, che in quel momento riuniva una comunità emergente, nuova, in grado ormai di interfacciarsi nelle dinamiche internazionali⁴⁴⁹. Questo presuppone che gli Alcmeonidi, senza Delfi e ormai sconfitti ad Atene, andarono alla ricerca di nuovi alleati proprio in Beozia, dove alcune città, tra cui Acrefia, ma soprattutto Tebe, avevano avviato un'unificazione etnica proprio intorno ai santuari.

Il problema fu però che nell'arco di pochissimo i Tebani, e dunque anche i loro alleati beoti, si schierarono con Pisistrato ed entrarono a far parte di quella classe di aristocratici della Grecia centrale che, grazie all'adesione a un sistema di valori, collaborava a livello internazionale, nella politica estera e in ambito culturale, come si è già visto per Atena Itonia⁴⁵⁰.

In concomitanza alla politica Alcmeonide per ricostruire il santuario a Delfi, si ebbe, infatti, il naturale avvicinamento dei Pisistratidi allo Ptoion. La seconda iscrizione ateniese (Ducat n. 142) dello Ptoion, è un'offerta di Ipparco, figlio di Pisistrato. Si tratta di una dedica rinvenuta su un lato di una base circolare che deve essere posta nel santuario necessariamente prima della sua morte, nel 514 a.C. La scrittura è uguale a quella dell'altare di Apollo Pizio, che è una dedica di Pisistrato il Giovane, il cui figlio si chiamava sempre Ipparco e fu arconte nel 497/6 a.C., ma è impossibile che sia questo il personaggio della nostra iscrizione per una serie di motivi, tra cui tre sono particolarmente significativi. Nell'iscrizione presa in esame Ipparco è presentato semplicemente come figlio di Pisistrato, e questa formula priva di altri dettagli ben si addice a un tiranno. È noto che questo Ipparco era particolarmente interessato agli oracoli. Non stupisce, dunque, che abbia deciso di affidarsi a quello dello Ptoion, tra gli oracoli più accreditati secondo quanto dicono le fonti. In terzo luogo, la dedica si adatta meglio ad un contesto che precede la richiesta di aiuto di Platea ad Atene del 509 a.C., come vedremo, in quanto dopo tale evento il rapporto tra i Beoti e gli Ateniesi dovettero molto raffreddarsi⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ Schachter, *op. cit.*

⁴⁵⁰ Vd. Cap. precedente.

⁴⁵¹ Alcune di queste osservazioni sono in linea con Ducat 1971, pp. 251-258.

In ogni caso, la presenza di sole due basi ateniesi non è, in alcun modo, indice del fatto che il santuario era frequentato da altre popolazioni nel corso dell'età arcaica e classica. Le dediche e le consultazioni da parte di estranei furono solo sporadiche.

4.5.2. Agoni in età arcaica allo Ptoion?

Queste due iscrizioni devono essere piuttosto usate per avviare altre riflessioni. Il fatto che Alcmeonide avesse dedicato una base e una statua nel santuario alla metà del VI secolo a.C. per ringraziare il dio della vittoria nella gara con i carri assume ancora più valore se si presuppone che vi fossero delle gare anche nel santuario beotico. Purtroppo, l'assenza di evidenze non ci consente di aggiungere informazioni a riguardo, ma il ritrovamento di un documento ellenistico in cui si allude alla presenza degli *Ptoia*, agoni in onore di Apollo, già in tempi antichi, sembra andare in questa direzione⁴⁵².

Presupporre l'esistenza di alcune feste aiuta anche a rileggere i motivi per i quali i Beoti erano soliti dedicare i *kouroi* nel santuario. In alternativa alla dedica dei *kouroi* a seguito della consultazione oracolare, potrebbe anche darsi che la consacrazione di questi giovani aristocratici avvenisse a termine di specifiche gare in onore di Apollo che vedevano partecipi le comunità beotiche almeno alla metà del VI secolo a.C. Una tale pratica non stupirebbe, giustificerebbe invece il perché di un numero così elevato in un santuario non panellenico, ma locale e regionale.

La partecipazione alle feste rappresenterebbe l'ennesima prova di una collaborazione ormai consolidata intorno al santuario e di una sempre più fitta rete tra le città beotiche di età arcaica. Questo sarebbe, per giunta, in linea con quanto visto per gli altri luoghi di culto che favorirono l'etnogenesi dei Beoti, in relazione ai quali è quasi sempre attestata la presenza di feste in età arcaica.

4.5.3. La consultazione di Mys: Tebani e ancora Tebani

Erodoto è la testimonianza a partire dalla quale si è ritenuto che il santuario tra il VI secolo a.C. e l'inizio delle guerre persiane fosse caduto sotto il dominio tebano⁴⁵³. Quando il cario Mys, inviato da Mardonio a consultare quanti più oracoli lui potesse, giunse ad Acrefia, egli consultò l'oracolo scortato da tre eminenti cittadini tebani⁴⁵⁴:

τότε δὲ θῶμά μοι μέγιστον γενέσθαι λέγεται ὑπὸ Θηβαίων, ἐλθεῖν ἄρα τὸν Εὐρωπαϊέα Μῦν, περιστροφόμενον πάντα τὰ χρηστήρια, καὶ ἐς τοῦ Πτόφου Απόλλωνος τὸ τέμενος. τοῦτο δὲ

⁴⁵² Vd. Acr. 1 l.15 (Manieri). Cfr. Roesch 1972.

⁴⁵³ Vd. a tal proposito Guillon 1943; Ducat 1971, pp. 446-447; Ganter 2013, p. 91; Beck 2025, p. 596.

⁴⁵⁴ Hdt. VIII 135. Olivieri 2004 e più di recente Beck 2025, p. 596.

τὸ ἱρὸν καλέεται μὲν Πτῶον, ἔστι δὲ Θηβαίων, κεῖται δὲ ὑπὲρ τῆς Κωπαΐδος λίμνης πρὸς ὄρεϊ ἀγχοτάτῳ Ἀκραιφίης πόλιος. ἐς τοῦτο τὸ ἱρὸν ἐπεῖτε παρελθεῖν τὸν καλεόμενον τοῦτον Μῦν, ἔπεσθαι δὲ οἱ τῶν ἀστῶν αἰρετοὺς ἄνδρας τρεῖς ἀπὸ τοῦ κοινοῦ ὡς ἀπογραφομένους τὰ θεσπιεῖν ἔμελλε, καὶ πρόκατε τὸν πρόμαντιν βαρβάρῳ γλώσσει χρᾶν. (3) καὶ τοὺς μὲν ἐπομένους τῶν Θηβαίων ἐν θώματι ἔχεσθαι ἀκούοντας βαρβάρου γλώσσης ἀντὶ Ἑλλάδος, οὐδὲ ἔχειν ὅ τι χρήσονται τῷ παρεόντι πρήγματι· τὸν δὲ Εὐρωπέα Μῦν ἐξαρκάσαντα παρ' αὐτῶν τὴν ἐφέροντο δέλτον, τὰ λεγόμενα ὑπὸ τοῦ προφήτεω γράφειν ἐς αὐτήν, φάναι δὲ Καρικῇ μιν γλώσσει χρᾶν, συγγραψάμενον δὲ οἷχεσθαι ἀπιόντα ἐς Θεσσαλίην.

Raccontano i Tebani che avvenne allora un fatto per me straordinario: Mys di Europo, aggirandosi per tutti gli oracoli, arrivò anche al santuario di Apollo Ptoos; questo santuario si chiama Ptoon, è dei Tebani ed è situato al di là del lago Copaide presso un monte, vicinissimo alla città di Acrefia. Quando dunque colui che si chiama Mys giunse in questo santuario, e lo accompagnavano cittadini che la collettività aveva scelto per trascrivere quanto sarebbe stato vaticinato, ecco all'improvviso il sacerdote si mise a parlare in una lingua barbara. I Tebani al seguito si stupirono all'ascolto di una lingua barbara invece del greco e in quella situazione non sapevano che fare; ma Mys di Europo, afferrata la tavoletta che portavano, vi trascrisse le parole del profeta, dicendo che parlava in cario e, dopo averle trascritte, fece ritorno in Tessaglia (trad. it. Augusto Fraschetti).

Il passo ha creato problemi agli studiosi per almeno due motivi: il primo riguarda la frase «I Tebani al seguito si stupirono all'ascolto di una lingua barbara invece del greco» ed è quindi di tipo linguistico; il secondo è correlato, come già visto, al dominio tebano sul territorio.

Sul primo punto un'analisi esaustiva è stata compiuta da M.E. De Luna, la quale si è soffermata sul significato di γλῶσσα in questo contesto e sul confronto con un passo di Pausania che riporta il medesimo episodio, seppur con delle variazioni⁴⁵⁵. La studiosa, sulla scia di L. Robert, rivela come il cario non fosse la lingua solita con cui si esprimeva il profeta, ragion per cui questo generò lo stupore non solo dei testimoni che erano in quel momento nello Ptoion ma anche di Erodoto stesso, che utilizza l'espressione ἐν θώματι ἔχεσθαι ἀκούοντας βαρβάρου γλώσσης ἀντὶ Ἑλλάδος. Quanto descritto era, dunque, qualcosa di straordinario nel santuario⁴⁵⁶.

⁴⁵⁵ Paus. IX 23.6: πρὸ δὲ τῆς Ἀλεξάνδρου καὶ Μακεδόνων ἐπιστρατείας καὶ ὀλέθρου τοῦ Θηβαίων μαντεῖον ἦν αὐτόθι ἀψευδές· καὶ ποτε ἄνδρα Εὐρωπέα—ὄνομα δὲ οἱ εἶναι Μῦν—, τοῦτον ἀποσταλέντα ὑπὸ Μαρδονίου τὸν Μῦν ἐπερέσθαι τε φωνῇ τῇ σφετέρᾳ καὶ οἱ χρῆσαι τὸν θεόν, οὐχ ἐλληνίσαντα οὐδὲ αὐτόν, διαλέκτῳ τῇ Καρικῇ. «Prima della spedizione di Alessandro e dei Macedoni e della rovina dei Tebani, qui esisteva un oracolo che non mentiva. Una volta un uomo di Europo, di nome Mys, inviato da Mardonio, pose una domanda nella propria lingua e il dio gli dette anche lui un responso non in greco, ma in lingua caria (trad. it. Moggi-Osanna)». Cfr. Plut. *de defec.* 412a. vd. De Luna 2003, pp. 200-204.

⁴⁵⁶ Il problema è che nessuno ha provato a spiegare perché in quel momento il profeta avesse parlato in cario. Solo Benchimol 2006, p. riporta quanto detto da Plutarco, *op. cit.*, secondo cui la risposta in cario sarebbe stata dovuta al fatto che non si voleva mettere il greco a servizio dei barbari. Nessuno ha però posto l'attenzione sulla possibile identità del profeta ed è interessante che maggiori chiarificazioni su questo punto vengano date proprio dal testo erodoteo. Lo storico riporta che prima di recarsi allo Ptoion, Mys arrivò a Lebadea, nel santuario di Trofonio e che qui persuase, dietro ricompensa, un abitante del luogo affinché fosse lui a scendere nel sito oracolare (VIII 134.1). Poi Mys giunse ad Abe, in

Quanto al perché Erodoto riporti che il santuario appartenesse ai Tebani, regolandone eventualmente l'accesso e attingendo ai prodotti derivanti dalla sua *chora*, non è ancora stato chiarito dagli studiosi: quello che emerge dalle ricerche è che si fa riferimento a questa presunta dipendenza di Acrefia da Tebe solo indirettamente e formulando delle ipotesi che molto spesso mancano di verifica. Non vi sono fonti, a parte questa, che mostrano un vero e proprio possesso da parte dei Tebani del territorio di Acrefia e può darsi che qui Erodoto stia semplificando la situazione politica della Beozia, come spesso accade, facendo dei Tebani i rappresentanti dell'intera regione.

Il mancato riferimento ad Acrefia da parte di Erodoto è di per sé una prova della solo parziale considerazione dello storico delle dinamiche interne alla Beozia nel corso delle guerre persiane. Coraggiosa è la considerazione di Schachter, secondo cui non c'era una vera e ostilità con la città di Tebe. La persistente presenza di dediche degli abitanti di Acrefia potrebbe essere una prova a sostegno di questo: «one might get around this problem by suggesting that there was a “pro-Theban” faction in Akraiphia which made it easier for the Thebans to take over». Lo studioso, facendo leva sulla prosperità di Acrefia nell'ultimo quarto del VI secolo, estremizza dicendo che esistesse una ‘pax tebana’, di cui beneficiavano tutte le città confinanti⁴⁵⁷.

La posizione di A. Schachter è discutibile per il fatto che tutte le fonti, siano esse tebane o no, vanno a favore delle ambizioni che le singole comunità avevano nel santuario. Più che di una continua ostilità, è però opportuno ancora una volta parlare di competizione, quella stessa che si è avuto modo di osservare a proposito della creazione di fonti letterarie volte a connettere i personaggi e le divinità epicoriche delle singole città allo Ptoion. Il fatto che Acrefia abbia voluto rimarcare la sua indipendenza con l'erezione di un santuario proprio non vuol dire però che non vi fosse più alcun tipo di relazione con i Tebani. Questi popoli continuarono a portare le loro dediche nel santuario e incominciarono, proprio nel momento in cui gli Acrefiani iniziarono a frequentare anche il santuario dell'eroe, a proporsi con un unico etnico, quello dei Beoti⁴⁵⁸. A. Ganter sostiene che questo invita a

Focide, e dopo nell'Ismenion tebano, dove la consultazione dell'oracolo avveniva tramite lo studio delle viscere dell'animale e, infine, nel santuario di Anfiarao, dove di nuovo pagò uno straniero, per il fatto che i Tebani non potevano consultare quest'ultimo oracolo (134.2). Se ne conclude che il profeta dello Ptoion potesse essere anche lui un uomo pagato da Mys per entrare nella grotta e che quest'ultimo fosse cario, ragion per cui, alla fine della consultazione, parlò in una lingua barbara che generò stupore prima di tutto nei Tebani che accompagnarono Mys sullo Ptoion. Purtroppo, non ci è nota la precisa modalità con cui avveniva la consultazione dello Ptoion, in quanto si conosce solo la presenza di un *promantis*, ma non sappiamo se questo fosse sempre un abitante di Acrefia, un tebano o un uomo che poteva appartenere a qualsiasi comunità beotica, dato che invece è possibile evincere dalle iscrizioni di età ellenistica. Bisogna però tenere in considerazione che, quando Mys arrivò in Beozia, le città beotiche stavano vivendo una situazione del tutto eccezionale. Esse, infatti, si erano appena allontanate dal resto dei Greci e avevano aderito, grazie alla leadership tebana, alla causa dei Medi. L'idea che Mys abbia preferito uno dei suoi per la consultazione dell'oracolo non è quindi da escludere.

⁴⁵⁷ Schachter 1981, p.69. Sull'assenza di ostilità tra le due città si veda Schachter 2016, p.163.

⁴⁵⁸ Vd. la teoria di Kowalzig 2007, p. 369, per la quale la testimonianza di Erodoto offre uno scorcio di quello che doveva essere l'organizzazione politica della Beozia alla metà del V secolo a.C. Lo storico allude, infatti, ai notabili del *koinon* che la comunità aveva scelto. Per Kowalzig, inoltre, la scelta di far parlare il profeta in lingua caria è da connettere alle storie che i Beoti crearono dopo le guerre persiane per non essere tacciati di medismo.

ridimensionare la portata di tali dediche, molto più piccole rispetto ai grandi *kouroi* e a pensare che dietro questi Beoti ci fossero i Tebani, che ambivano a unificare la regione. Se si guarda alle offerte, però, è necessario notare che queste cambiarono proprio nel momento in cui l'etnico dei Beoti fece la sua apparizione nel santuario, non è dunque un dato rilevante che i Beoti abbiano scelto di autorappresentarsi come un unico *ethnos* su oggetti di modesta dimensione. Sarebbe poi riduttivo pensare, almeno per questo periodo storico, che dietro l'etnico dei Beoti ci fossero solo i Tebani. Considerato che il santuario era frequentato da diverse comunità beotiche tra VI e V secolo a.C. e che molte identità locali lo rivendicavano come proprio spazio di culto, bisogna immaginare una realtà più complessa di questa. Senz'altro però è vero che i Tebani erano tra le popolazioni dotate di maggiore potere nella regione e che tentarono di ottenere una posizione di privilegio nel santuario che avrebbe potuto riflettere la loro supremazia sulle altre comunità⁴⁵⁹.

Per concludere, quanto visibile alla fine del periodo arcaico allo Ptoion è perfettamente in linea con lo sviluppo dell'identità beotica nel VI e V secolo a.C. L'etnogenesi beotica prevede fasi di arresto, compromessi e sempre nuove modalità affermazione. La fine delle guerre persiane e il cambiamento di equilibri nella regione non ostacolarono i Beoti dall'aver accesso al santuario. Semplicemente cambiarono le dediche e con esse anche la prassi rituale.

4.6. Lo Ptoion dopo le guerre persiane

4.6.1. Lo Ptoion nel V secolo a.C.: le dediche, la comunità, lo spazio religioso

La progressiva scomparsa dei *kouroi* allo Ptoion, in conformità con quella di tali dediche nel resto della Grecia, non implicò in alcun modo la mancata frequentazione del santuario da parte dei Beoti che erano soliti recarsi al suo interno. Si è già visto che nel VI secolo a.C. si ha traccia di qualche esemplare di tripode anche nel luogo di culto di Apollo, sebbene questi fossero dedicati al dio da singoli individui e non dalla comunità di Acrefia, come invece accadeva nel santuario dell'eroe, e le colonne che confermano la presenza dei tripodi nel santuario sono attestate anche per tutto il V secolo a.C.⁴⁶⁰.

È noto poi dagli articoli di M. Holleaux, pubblicati sul *Bullettin de Corrispondance Hellenistique*, che durante gli scavi furono trovate due statuette di bronzo di V secolo a.C.; una testa femminile; una testa di filosofo e una testa di Ermes, tutti in marmo, nonché un numero rilevante di iscrizioni⁴⁶¹. Chi

⁴⁵⁹ Ganter 2013. Prima ancora Benchimol 2006, p. 150, aveva insistito sul potere dei Tebani nel santuario.

⁴⁶⁰ Ducat nn. 246-249. Si tratta di colonne scanalate, ottagonali e rotonde e devono essere abbinate a quelle rinvenute nel santuario dell'eroe a Kastraki e studiate da P. Guillon. Quest'ultimo pensa che le colonne dello Ptoion non fossero uguali a quelle di Perdicovrysi e che quindi non potessero reggere dei tripodi. In realtà, per Ducat non è vero e l'offerta dei tripodi era attestata anche al santuario del dio. La differenza consiste nel fatto che i dedicanti dello Ptoion sono sempre individui, secondo lui di Acrefia, mentre quelli del santuario dell'eroe sono sempre gli abitanti di Acrefia nel loro insieme.

⁴⁶¹ Al V secolo a.C. sono anche datate diverse iscrizioni, tra cui una dedica al dio su un'ansa di un vaso (Ducat n. 256); un'altra dedica al dio su base triangolare (Ducat n. 251), l'unica del santuario, una dedica su punta di lancia ad Apollo

fossero i dedicatari di questi pezzi di scultura e delle offerte rinvenute è impossibile dirlo. Che Acrefia continuasse ad essere attivamente partecipe nel santuario è dato da un documento epigrafico risalente all'incirca al 470 a.C. in cui gli abitanti della città si propongono nel luogo di culto come Laisiatoi (Ducat n. 260), un attributo che ha a che fare con il bottino⁴⁶².

Nel V secolo a.C. i Beoti non rinunciarono a presentarsi nei santuari come un unico gruppo etnico, al contrario lo fecero in maniera ancora più intensa e strutturata, come dimostrano le iscrizioni rinvenute nei vari santuari e le fonti letterarie. Non è quindi da escludere che alcune di queste sculture siano state offerte al dio da parte delle comunità beotiche coinvolte già precedentemente nelle dinamiche del santuario, in ragione del fatto che esse non smisero di muoversi nella regione e frequentare la sede oracolare che più di tutte aveva consentito loro di sentirsi parte di un gruppo più grande, quello rappresentato dalle città che il lago Copaide separava⁴⁶³.

Bulletin de Correspondance Hellenique



Hellug. Dujardin. Paris

Figura 42. Statuetta in bronzo ritrovata da Holleaux e pubblicata nel BCH nel 1890, pp. 602-603.

Ptoio della prima metà del V secolo a.C. (Ducat n. 272) e una base in marmo blu, persa già ai tempi di Ducat, in cui compare una dedica di Stasandros ad Apollo (Ducat n. 265). Le prime tre non presentano i dedicatari e l'ultima è invece un'offerta di un singolo individuo, di cui non è possibile rintracciare la comunità di appartenenza.

⁴⁶² Ducat 1971, p. 412. Su quest'ultimo aggettivo gli studiosi hanno discusso a lungo per la sua difficile interpretazione. Ducat fu il primo a proporre la sua connessione con il bottino, dal momento che λαισiai sarebbe da ricollegare etimologicamente a ληΐς. A. Schachter ha però suggerito anche il legame di λαισιαίτοι con λαισήϊον, il plurale utilizzato per indicare una tipologia di scudo, derivante dalla pelle di un animale. Un'altra proposta ancora potrebbe essere quella che prevede la separazione di λαισiai da τοί che indicherebbe la presenza di una divinità femminile destinataria della dedica, forse Atena che proprio nel V secolo a.C. fu la destinataria delle offerte nel santuario. Anche questa ipotesi è stata avanzata da Schachter 1981, p. 60, il quale però ne ha pure rilevato il limite, che sarebbe connesso alla mancanza di quest'uso dell'articolo τοί nelle iscrizioni.

⁴⁶³ Come dimostra Beck 2014.

Sempre al V secolo a.C. risale una norma rituale di estrema importanza. Si tratta di un divieto che dà modo di pensare che il santuario di Apollo Ptoio fosse parecchio trafficato e che vi fosse l'esigenza di mantenere l'ordine nell'area sacra, soprattutto perché essa era dotata di un sito oracolare, che, da quanto dicono le fonti, era uno dei più noti della regione⁴⁶⁴.

4.6.2. Una norma rituale locale e un codice religioso condiviso

L'iscrizione su stele (Ducat n. 252) sulla quale si trova la norma rituale, perduta già ai tempi di Ducat, è fondamentale per approfondire non solo le funzioni del santuario e il modo in cui il paesaggio consacrato ad Apollo era percepito dalla comunità ancora in età classica, ma anche come doveva avvenire la consultazione oracolare in questa sede religiosa. Il documento è datato alla seconda metà del V secolo a.C. sulla base dello studio paleografico delle prime due linee (le altre sono più recenti), e vi sono iscritti un divieto, che dalle righe successive sappiamo essere quello di raccogliere l'alloro nello spazio religioso del dio, e la punizione inflitta a chi lo avrebbe colto, consistente nel sacrificio di un ariete e una capra. Questo è stato trovato nel tempio di Apollo, sulla terrazza superiore, dunque, doveva riferirsi all'area sacra che comprendeva il temenos del dio e la grotta oracolare ad esso vicina.



Figura 43. Riproduzione dell'iscrizione trovata da Ducat 1971, p.403.

Με ξυλλειο

2 ἐντος

⁴⁶⁴ Plut. *De Defect. Orac.* 5. 411F-412A.

vacat pl. l.

Δαφναν

4 με δρεπε

δαμια

6 κ[ρ]ιος

αιξ

La lettura dell'iscrizione non presenta particolari problemi, data la scrittura romboidale. Nonostante vi sia l'ipotesi di chi legge alla prima riga il nome di Meixyllos per il fatto che quest'ultimo è attestato anche in un *horos* di Cope, città confinante nella zona nord-ovest con Acrefia, è chiaro che si tratti di una norma che vietava di raccogliere la legna e l'alloro all'interno del santuario⁴⁶⁵. La ragionevolezza di quanto detto è data, inoltre, dalle linee successive dell'iscrizione che ci informano della presenza di un sacrificio di un ariete e di una capra che veniva attuato qualora il divieto non fosse stato rispettato.

La norma rituale⁴⁶⁶ nacque dall'esperienza religiosa che consultanti di Apollo vivevano ad Acrefia. Il regolamento secondo cui era vietata la potatura della legna e dell'alloro non lascia dubbi sul fatto che nell'area sacra vi fosse un boschetto sacro, uno spazio consacrato alla divinità e protetto dall'ambiente esterno che doveva preludere l'accesso al temenos. Lo Ptoion si presenta ancora oggi come un luogo fitto di vegetazione, non è da escludere che i primi frequentatori del sito abbiano naturalmente interpretato il paesaggio come adatto alla consultazione oracolare, soprattutto in ragione della presenza di una grotta sulla sommità della collina⁴⁶⁷.

Il fatto che vi fosse un bosco sacro che proteggeva il temenos di Apollo e che in questo dimorassero i maestosi *kouroi* dedicati dalle generazioni precedenti doveva rendere il luogo di culto un posto di grande impatto a livello emotivo per chi vi si recava e avere un significato particolare in relazione alla consultazione dell'oracolo. Quanto segnalato dall'iscrizione presa in esame consente di connettere lo *Ptoion* ad un altro sito oracolare beotico. Dall'altro lato del lago Copaide vi era il Trophonion ed è noto dalle numerose testimonianze relative a questo luogo di culto che l'incontro

⁴⁶⁵ Ducat 1971, pp. 402-406; Benchimol 2006, p. 139. Il contenuto dell'iscrizione ricorre anche in un altro documento catalogato da Ducat (n. 253) in cui si legge solo Μεξυ--.

⁴⁶⁶ La scelta di utilizzare il sintagma «norma rituale» deriva dalla condivisione delle riflessioni di Carbon-Pirenne Delforge 2017.

⁴⁶⁷ Bonnechere 2007, p.21. La potatura dell'alloro rende unica questa norma rispetto alle altre. Nelle norme rituali in cui compare l'alloro, questo di solito è utilizzato per creare delle corone per i personali di culto, come nel caso dei regolamenti sacrificali per gli *Asklepia* a Lampsaco (CGRN 185) o del decreto concernente l'organizzazione delle feste annuali in onore di Artemide Leukophryene a Magnesia sul Meandro (CGRN 200). Nonostante la particolarità del divieto ad Apollo, occorre notare che le modalità per espiare l'eventuale atto impuro erano abbastanza consuete. La *Collection of Greek Ritual Norms* attesta innumerevoli casi in cui una capra e un ariete erano selezionati per il sacrificio, anche in coppia (vd. CGRN 52; 104; 194; 223), per le più svariate divinità.

con il divino a Lebadea avveniva nella cava e che prima dell'incubazione il consultante doveva compiere una serie di rituali di purificazione, che si svolgevano nel boschetto sacro. L'*alsos*, configurandosi come una zona di mediazione tra l'umano e il sovraumano, era, infatti, il luogo in cui vi era l'effettiva preparazione alla consultazione dell'oracolo. Tra questi rituali vi erano i bagni in acqua fredda e il contatto con le sorgenti dell'oblio e della rimembranza⁴⁶⁸.

Se si mette in relazione il documento epigrafico con quanto emerge sull'oracolo di Trofonio si può ricostruire quale dovesse essere il percorso di chi si recava allo *Ptoion* per portare le offerte alle divinità o consultarne l'oracolo. Il devoto iniziava il suo cammino purificandosi con l'acqua delle fontane, poi saliva nelle terrazze superiori e prima di arrivare ad entrare in contatto con il divino era chiamato ad affrontare altri rituali di purificazione, tra cui il passaggio da questo fitto boschetto che non doveva contaminare con il suo peccato.

Questa somiglianza, pur con le dovute differenze date dall'adattamento a livello epicorico della prassi della consultazione, dell'ascesi al seggio oracolare nei due santuari di Apollo Ptoio e di Trofonio, unitamente alla presenza di tredici siti oracolari nella regione, tutti caratterizzati dalla vicinanza di una montagna, di una sorgente e della partecipazione di un profeta maschio, è l'ennesimo elemento a sostegno dei contatti interregionali tra le popolazioni che il lago Copaide connetteva tra di loro⁴⁶⁹. La testimonianza appena esaminata si riferisce al V secolo a.C. ma è possibile che esistesse già nel VI a.C., quando le comunità beotiche si recavano nel santuario per dedicare le statue colossali. Può darsi anzi che questa norma esistesse da principio e che fosse già anticamente connessa al codice da rispettare per la consultazione oracolare.

Ad ogni modo questa iscrizione consente di avere maggiore chiarezza sia sulla prassi rituale che si svolgeva al suo interno sia sul comune linguaggio religioso che dovevano possedere i Beoti che erano situati intorno al lago Copaide. Lo *Ptoion* condivideva con i Tebani la divinità destinataria di culto, Apollo, ma con Lebadea e le comunità ad essa vicine, tra cui Orcomeno e Coronea, che si recavano nel Trophonion, le modalità con le quali avveniva la consultazione. Il santuario rappresentava il perfetto punto di mediazione tra la conoscenza della consultazione oracolare posseduta dalle popolazioni a ovest del Copaide e quella di chi si trovava a est. Anche da questo punto di vista poteva essere considerato uno spazio neutrale e in grado di accogliere un bacino di popolazioni che andasse al di là dei più vicini abitanti di Acrefia.

⁴⁶⁸ Bonnechere 2003; 2007.

⁴⁶⁹ Schachter 1967.

4.7. Il silenzio delle fonti durante l'egemonia tebana: uno Ptoion dimenticato?

Se si possiedono delle testimonianze relative al santuario per tutto il V secolo a.C., dalle guerre persiane fino alla nascita di un governo beotico ben definito, come quello descritto dalle *Elleniche di Ossirinco*, non si può dire lo stesso per il IV secolo a.C., perché le tracce dello Ptoion vanno diminuendo costantemente fino al 335 a.C.

A cosa ricondurre questo fenomeno? Dopo il 379 a.C. la Beozia era ormai quasi del tutto gestita dai Tebani e dai loro alleati e probabilmente anche Acrefia dovette piegarsi alla loro *synteleia*, fornendo ai Tebani una qualche forma di contributo, nonché un numero significativo di uomini per l'esercito⁴⁷⁰.

Stupirebbe, però, che proprio nel momento in cui Tebe raggiunse ulteriore potere a livello decisionale e sottomise la maggior parte delle città alla sua *synteleia* non si servì del santuario che ospitava uno degli oracoli più noti della regione⁴⁷¹.

La risposta a tale quesito emerge, ancora una volta, solo se si riflette sull'importanza che lo spazio religioso ebbe per l'identità beotica, e non tebana come altri credono, già in tempi molto antichi. Presentandosi lo Ptoion come uno dei luoghi preferiti dalle comunità regionali per dialogare tra di loro e costruire un'idea di popolo unito, ospitando forse degli agoni che vedevano le partecipazioni di diverse città beotiche e rituali condivisi che aumentavano il senso di appartenenza, non poteva soddisfare le necessità di un governo in alcun modo rappresentativo e regionale, ma accentrato e squilibrato come quello composto dai magistrati tebani o filotebani dal 379 a.C.⁴⁷².

La mancata frequentazione dello Ptoion nel corso dell'egemonia tebana è dunque perfettamente in linea con i dati dei santuari già esaminati. L'assenza di documenti in questo periodo non può essere frutto della casualità, ma il risultato di un programma ben preciso del secondo *koinon* beotico, quello nato dopo il 379 a.C.⁴⁷³, che prevedeva la totale esclusione dei culti (e la riformulazione del rapporto con questi contesti religiosi) testimoni dell'etnogenesi beotica dalla rete dei santuari che rappresentavano il potere tebano nel IV secolo a.C.

4.8. Il santuario in età ellenistica: dalla dimensione locale a quella 'federale' e viceversa

Finora si è parlato a lungo di come il santuario abbia rappresentato uno dei luoghi contribuirono ad energizzare le relazioni tra le città beotiche e di come la sua frequentazione abbia stimolato il sentimento di appartenenza ad un unico gruppo che dal VI secolo a.C. si presentava come Beoti.

⁴⁷⁰ §5.3.

⁴⁷¹ Sulla *synteleia* dei Tebani vd. Beck 2000; in Diodoro, Cusumano 1996.

⁴⁷² §5.3.

⁴⁷³ Il primo si fa cominciare generalmente dopo il 447/446 a.C., a seguito della battaglia di Coronea, e si fa terminare nel 386 a.C. con la pace del re.

Eccezion fatta per le dedica della fine del VI secolo a.C. ad Atena Pronaia e per la problematica dedica a Ptoio, non si hanno molte occorrenze dei Beoti in quanto unico gruppo etnico in questo santuario nello specifico, ma le singole presenze delle altre comunità beotiche invitano a rintracciare una comunità culturale articolata ed eterogenea all'interno del luogo di Apollo, al contrario di quanto attestato in quello dell'eroe, il cui ingresso doveva essere riservato solo alla vicina Acrefia.

Dopo il V secolo a.C. si è visto che l'attività culturale allo Ptoion delle diverse popolazioni beotiche diminuì, probabilmente in connessione alla perdita di equilibrio delle città beotiche alla fine della guerra del Peloponneso, e questo continuò per tutto il IV secolo a.C., quando al cosiddetto periodo dell'egemonia tebana fece seguito un momento in cui i Beoti dovettero trattare con l'emergente potere dei Macedoni.

Pausania racconta che un oracolo di Apollo Ptoio fosse presente soltanto prima dell'arrivo di Alessandro nella regione e della conseguente distruzione di Tebe nel 335 a.C. Tale informazione è però inesatta, perché dopo gli eventi che contribuirono ad una diminuita attività intorno al santuario vi fu l'incredibile rinnovamento dell'area sacra a partire dalla fine del IV secolo a.C., nacquero dei nuovi rituali e delle feste che rispecchiavano le esigenze religiose, sociali e soprattutto politiche dei Beoti in età ellenistica⁴⁷⁴.

È possibile leggere la riqualificazione dell'area sacra attraverso gli edifici pertinenti a questo periodo e le dediche che qui furono condotte. Il tempio periptero in parte ancora visibile fu costruito nel IV secolo a.C., forse sulla base di un precedente tempio di cui rimangono solo pezzi di terracotta, e insieme ad esso furono costruiti un muro che correva lungo tutta la terrazza del tempio e una struttura rettangolare a nord del tempio, nonché i portici della terrazza intermedia. A questo secolo vanno poi ricondotte alcune iscrizioni parecchio interessanti, tra cui una consacrazione dei Tespiesi ad Apollo Ptoio (*IG VII 4155*), fatta quando Theodoros fu profeta dello *Ptoion*, e Xenophilo, figlio di Thomnastios, fu l'arconte addetto alla statua.

1 Θεσπιᾶς ἀνέθε[αν]
Ἀπόλλωνι Πτωῖοι,
Θεοδώρῳ προφατεύο[ντος],
ἄρχοντος ἐπὶ τὸ ἄγα[λμα]
5 Ξενοφίλῳ Θεομναστ[ίῳ].

I Tespiesi lo dedicarono
ad Apollo Ptoio

⁴⁷⁴ IX 23.5-6.

quando Teodoro era profeta
e l'arconte addetto alla statua era
Xenofilo figlio di Theomnastio (trad. mia)

Un certo Aristichos, inoltre, forse *mantis* dello Ptoion, dedicò una statua ad Apollo Ptoio nel III secolo a.C. per la promessa fattagli dal dio nell'oscurità, ἔννυχος⁴⁷⁵ e non mancano le dediche tanto degli abitanti di Acrefia al dio – tra cui vi sono una colonna di marmo (*IG VII 4156*) e una base di tripode (*IG VII 4157*)⁴⁷⁶ datate a partire dalla fine del III secolo a.C. da A. C. Oddon-Panissié – quanto quelle da parte di singoli cittadini (*IG VII 4160*, datata alla metà del III a.C.) e di altre popolazioni che non si è in grado di identificare (*IG VII 4159*⁴⁷⁷).

Al di là della singola dedica dei Tespiesi, forse dovuta alle buone relazioni tra le città beotiche a seguito della distruzione di Tebe nel 335 a.C., in tali documenti la presenza dei membri della comunità di Acrefia è predominante e tutte le magistrature che vengono menzionate sono locali. In un solo caso comparirebbero i *naopoioi* (*IG VII 4159*), ma la citazione di questi magistrati si deve a un'integrazione e, dal momento che essi di solito non fanno mai la loro apparizione in contesto locale, ma sempre 'federale', è improbabile che tale congettura possa essere accolta⁴⁷⁸. La menzione degli ierarchi, invece, merita di essere sottoposta ad attenzione, perché compaiono più di una volta (*IG VII 4156-57*) ed è noto che essi avevano il compito di osservare che la consacrazione ad Apollo venisse fatta correttamente. Si trattava però di magistrati locali, che non godevano di particolari onori e che per questo erano di solito membri di famiglie benestanti che probabilmente contribuivano a livello finanziario affinché vi fossero queste dediche⁴⁷⁹.

Da quanto emerge, dunque, Acrefia ebbe nel IV secolo a.C. un ruolo nella rinnovata attività e nella tutela del santuario e questo fu dovuto al fatto che l'arrivo di Filippo prima e di Alessandro dopo ruppe l'ordine dell'organizzazione politica messa in atto dai Tebani nel corso dei decenni precedenti, anche dopo Leuttra, e diede avvio a un nuovo periodo, nel quale parecchie città beotiche furono in qualche modo arricchite a danno dei Tebani e rese più o meno autonome nella gestione del potere⁴⁸⁰.

La vitalità del santuario tra il IV e il III secolo a.C. dipende di sicuro dall'interesse mostrato dai Macedoni per le città beotiche che non fossero Tebe e non è da escludere che anche in questo caso vi

⁴⁷⁵ Guillon 1943, pp. 109-114; 143-146. Vd. Oddon-Panissié 2020, p. 466, che va contro la teoria di Guillon, secondo cui Aristichos era un profeta dello Ptoion.

⁴⁷⁶ Vd. anche *IG VII 4158*.

⁴⁷⁷ Oddon-Panissié 2020, p. 420, data questa iscrizione al 350-260 a.C.

⁴⁷⁸ Oddon-Panissié, *op. cit.*

⁴⁷⁹ Oddon-Panissié 2020, pp. 263-272.

⁴⁸⁰ Acrefia non è direttamente menzionata nelle fonti letterarie ma questo non significa che non trasse dei vantaggi, soprattutto perché al IV secolo a.C. risale la seconda cerchia di mura della città. Per osservazioni generali su questo periodo, vd. Gartland 2016b, p. 153.

siano state delle elargizioni da parte dei sovrani ellenistici, affinché il santuario fosse ristrutturato. Questo è corroborato dal fatto che anche il santuario vicino di Onchesto fu ampliato proprio in questo periodo e che tutti i luoghi di culto esaminati, fatta fuori Tebe, ritornarono quasi sicuramente ad essere sotto il controllo delle città nel cui territorio si trovavano, almeno fino al 287 a.C., allorché le città beotiche, integrati i Tebani nuovamente nella confederazione, riutilizzarono questi spazi cultuali come punti di convergenza per cooperare attivamente con le altre popolazioni che abitavano la regione.

È solo in riferimento a questo periodo, infatti, che i documenti dimostrano che nacquero delle nuove cariche, questa volta federali, che riflettevano l'interesse di tutti i Beoti nella frequentazione del santuario. Prima di procedere all'analisi delle offerte federali che danno testimonianza di quanto detto e delle feste che si svolgevano in età ellenistica nel santuario di Apollo, è opportuno precisare che in questa sede l'obiettivo principale rimane quello di comprendere perché i Beoti si sentirono rappresentati da questo luogo di culto anche nel corso della loro terza esperienza 'federale', e in che modo il paesaggio sacro fu trasformato ancora volta in territorio politico, facendo sempre presente quale fosse l'influenza del santuario sulle comunità e in che modo queste ultime interagivano al suo interno.

Le analisi prosopografiche dei personaggi che compaiono sulle iscrizioni sono state già condotte da A.C. Oddon-Panissié nella sua tesi di dottorato del 2020, così come le indagini tecniche sul personale di culto: esse saranno pertanto escluse dalle mie riflessioni⁴⁸¹.

4.8.1. I tripodi ad uso del *koinon*: un rituale comune in un momento di crisi

A partire dal 287 a.C. si rileva una pratica già nota nel comportamento rituale degli abitanti di Acrefia, quella della dedica di grandi tripodi. Questa volta però la dedica del tripode non era rivolta all'eroe Ptoio ma ad Apollo Ptoio, che sin dall'età arcaica aveva accolto le grandi offerte delle popolazioni locali e di quelle provenienti dal resto della regione. Un altro elemento di novità di questa reintrodotta prassi riguarda il fatto che il tripode veniva innalzato non solo nel santuario di Acrefia, ma anche in altri santuari della Beozia e ciò accadeva a nome della confederazione beotica a seguito di una consultazione positiva dell'oracolo di Apollo Ptoio⁴⁸².

Dei tredici totali, infatti, solo sette basi di tripodi provengono dallo *Ptoion*. Su questi documenti ci sono dei *patterns*: compare sempre il nome dell'arconte e questo è seguito da quello degli

⁴⁸¹ Oddon-Panissié 2020. Ottime riflessioni si trovano anche in Müller 2020. Per un'attenta ricostruzione dello *status quaestionis* si rimanda sempre a queste due opere.

⁴⁸² Bonnechere 1990; Papalexandrou 2008. Vd. anche Benchimol 2006, p. 161.

aphedriateuntes e del *mantis*⁴⁸³. Tuttavia, alcuni si essi (*IG* VII 2724 c, d ed e datate al 240 a.C.) non hanno il *mantis* e in un caso tale figura viene sostituita con il *grammatides*.

Tre di questi tripodi rinvenuti sono, invece, per Zeus Eleutherios e furono condotti a Platea e consacrati al dio dal *koinon* beotico sempre a seguito di una consultazione di Apollo Ptoio⁴⁸⁴. Anche in questo caso compaiono gli *afedriateunti* e il *mantis*, sebbene talvolta, come in *IG* VII 1673 (datata al 240-230 a.C. da Oddon-Panissié⁴⁸⁵), il *mantis* scompare per lasciare spazio al *thiopropion* e al *grammatides* o al *grammatides* e allo *hiareus*, come nel caso di *IG* VII 1674 (245-210 a.C. per Oddon-Panissié⁴⁸⁶).

Una base di tripode proviene poi da Orcomeno, dal santuario delle Charites (*IG* VII 3207, 240-230 a.C.), e vede ancora la presenza del *mantis*, degli *afedriateunti*, del *grammatides*, del *thiopropion* e dello *hiareus*, e, infine, uno dalla Valle delle muse, *IThesp.* 287 (terzo quarto del III secolo a.C.), dove il *grammatides*, il *mantis* e gli *afedriateunti* fanno di nuovo la loro apparizione.

Sono dei supporti di estrema importanza per il fatto che sono dedicati da tutti i membri del *koinon* indistintamente e che testimoniano come in relazione a tale pratica cultuale furono create delle magistrature specifiche, il che significa che nello *Ptoion* si svolgeva una delle esperienze religiose più importanti per la confederazione in età ellenistica⁴⁸⁷.

Se si fa eccezione per la stele dei magistrati di Tespie, queste iscrizioni sono le uniche su cui compaiono gli *aphedriateuntes*, in numero di sette o otto, magistrati di età ellenistica che rappresentavano le città beotiche sulla base del criterio del raggruppamento in *tele*⁴⁸⁸. Come ha notato E. Mackil, basta osservare questi documenti per comprendere il funzionamento della confederazione dal III secolo a.C. e vedere che vi erano città che erano sempre presenti e altre che, invece, partecipavano solo a rotazione, sulla base delle risorse che potevano mettere a disposizione dell'intero *koinon*. Orcomeno e Cheronea, infatti, facenti parte dello stesso distretto, non compaiono mai insieme, così come Lebadea, Coronea e Tisbe, in quanto queste componevano un solo *tele*. Lo stesso si può dire di Platea e Oropo, e Aliarto, Ietto, Cope, Acrefia e Antedone. L'eccezione è costituita da Tebe, Tanagra e Tespie, che, essendo più grandi delle altre, avevano tutte un distretto in autonomia⁴⁸⁹.

A lungo si è discusso sulle funzioni pratiche degli *afedriati*, ma A.C. Oddon-Panissié ha dimostrato che fossero un corpo religioso connesso alla consacrazione dei tripodi da parte del *koinon* beotico, consacrazione che avveniva secondo una specifica prescrizione divina da parte dell'oracolo dello

⁴⁸³ *IG* VII 2723-24 sono datate al 287 a.C. all'incirca; *IG* VII 2724a, datata sempre al 287-272 a.C. *IG* VII 2724b risale anch'essa allo stesso periodo e vede per la prima volta la presenza di un calcidese.

⁴⁸⁴ *IG* VII 1672, datata al 245-210 a.C.

⁴⁸⁵ Oddon-Panissié 2020, p. 450.

⁴⁸⁶ Oddon-Panissié 2020, p. 95.

⁴⁸⁷ Papalexandrou 2008.

⁴⁸⁸ Li conosciamo dalla lista dei magistrati di Tespie, vd. Mackil 2013, p. 221.

⁴⁸⁹ Mackil, *op. cit.*

Ptoion. Dalla stele dei magistrati di Tespie, è noto, inoltre, che venivano eletti annualmente, (*IThesp* 84), il che significa che davvero vi era una rotazione grazie alla quale tutte le città beotiche potevano avere accesso a questo rituale all'interno del santuario⁴⁹⁰.

I tripodi venivano, dunque, dedicati dall'insieme dei distretti per conto dell'intera confederazione e ciò non accadeva in un periodo normale della confederazione, ma nel periodo in assoluto più bellicoso del III secolo a.C., quello che fu segnato dal repentino cambio di alleanze del *koinon* beotico con gli altri *koina* del mondo greco⁴⁹¹. Alleatisi con gli Achei e Arato, i Beoti subirono un'importante sconfitta da parte degli Etoli nella battaglia di Cheronea del 245 a.C. Si capisce allora molto bene che mantenere sempre attiva tale pratica in questi anni ed estenderla ad altre città aveva una specifica funzione di collante tra le città beotiche. Si trattava di un'esibizione della loro unità, un'ostentazione delle loro istituzioni in contesto religioso per evitare che le città assumessero delle posizioni divergenti tra di loro⁴⁹².

Come già visto, l'offerta dei tripodi era successiva alla consultazione dell'oracolo. La maggior parte di queste iscrizioni, soprattutto quelle che sono state rinvenute all'interno del santuario di Apollo, menziona un *mantis*, un veggente, che è rappresentato più di una volta da Onoymasos di Tespie, e questo esorta a pensare che fosse una carica a vita. Un altro documento (*IG VII 3207*) riporta che anche un secondo *mantis*, Dinias, fosse tespiense e questa provenienza dell'indovino è attestata altresì nell'iscrizione rinvenuta nella valle delle Muse. Non è possibile conoscere con esattezza l'entrata in vigore di questa carica, ma è noto che essa scomparve allorché giunsero i Romani nel II secolo a.C. Il fatto che i *manteis*, allo *Ptoion*, sono menzionati solo in relazione alla consacrazione dei tripodi da parte del *koinon* vuol dire che la loro era una carica di tipo esclusivamente 'federale' e che aveva a che fare con questa specifica pratica. L'origine sempre tespiense poi non può essere una coincidenza, anche se Tespie era una delle poche città che formava un distretto in autonomia, senza condividere i suoi magistrati con quelli di altre città e non sarebbe, dunque, strano che avesse più possibilità di apparire sui documenti rispetto alle altre. La posizione centrale del distretto di questa città rispetto ai santuari federali di età ellenistica dovette giocare un ruolo di primo piano nella scelta di un *mantis* sempre proveniente da tale località⁴⁹³.

Talvolta sulle basi dei tripodi (*IG VII 1673*) è citato il *theopropos*, lì dove negli altri documenti manca il *mantis*, ma ci sono dei casi in cui egli fa la sua comparsa anche accanto al *mantis*, come sulla base di tripode dedicata alle Cariti di Orcomeno (*IG VII 3207*), il che ci porta a concludere che il *theopropos* avesse delle funzioni sovrapponibili a quelle del *mantis*. Per il resto, i documenti

⁴⁹⁰ Oddon-Panissié 2020, pp. 235-263.

⁴⁹¹ Papalexandrou 2008, p. 270.

⁴⁹² Vd. §5.4.

⁴⁹³ Per un approfondito studio sul *mantis*, vd. Oddon-Panissié 2020, pp. 440-459.

rinvenuti nello Ptoion testimoniano che la consultazione dell'oracolo da parte di singoli dedicanti avveniva grazie al profeta, che appare già a partire dalla dedica dei Tespiesi al dio, e questa figura viene menzionata anche in tutti i documenti che riguardano l'organizzazione degli Ptoia⁴⁹⁴. Quanto al *grammatides* e al sacerdote, invece, che sono rievocati spesso su questi documenti, essi sono delle magistrature comunque civiche e non federali, il che dà prova di un ruolo significativo della singola città di Acrefia accanto a quello del *koinon*.

I dati appena discussi, sottoposti ad approfondita indagine da A.C. Oddon-Panissié, sono interessanti per il nostro discorso perché vanno in una direzione. I Beoti tornarono a frequentare lo Ptoion allorché il *koinon* fu nuovamente ricostituito e fecero del santuario un centro animato da molteplici magistrature religiose che servivano al controllo serrato del sistema di rappresentatività beotico e, dunque, al mantenimento dell'unità religiosa e anche politica della regione in anni molto difficili per la Beozia.

Non solo furono istituite *ad hoc* delle magistrature, ma quello che stupisce è che la dedica dei tripodi, che richiamavano alla memoria la storia rituale dei Beoti di età arcaica e classica, una storia fatta di competizione e compromessi, non avveniva più esclusivamente in uno dei santuari più significativi per la confederazione in termini di etnogenesi, ma anche in altri luoghi della storia beotica che si trovavano in città parecchio problematiche, Tespie, Platea e Orcomeno, note per le loro defezioni dal *koinon* e che nel corso dei secoli avevano sempre mostrato delle mire separazioniste rispetto a uno stato 'federale' che vedeva tutte le città guidate da Tebe, soprattutto quando questa accrebbe il suo potere nella seconda metà del V e nel IV secolo a.C.⁴⁹⁵

È chiaro che, ritrovata l'unità in età ellenistica, le città beotiche vollero estendere l'aura emanata da uno dei luoghi che per loro erano stati più neutrali in passato, nonché da uno degli oracoli più famosi della regione, verso territori abitati da popolazioni che avrebbero potuto compromettere ancora e ancora quell'unità, come era accaduto in tempi antichi. Con la processione dei tripodi e la successiva consacrazione a Zeus Eleuterio, che per giunta era il simbolo dell'ellenicità, alla Valle delle Muse e alle Cariti di Orcomeno, sotto la supervisione di un *mantis* di una città che poteva bilanciare le ambizioni delle altre, i rappresentanti del *koinon* di età ellenistica si proponevano di estendere metaforicamente lo spazio dello *Ptoion* per far sì che includesse anche spazi molto lontani, abitati da altre divinità che nulla avevano a che fare con la confederazione.

L'integrazione delle città nel corpo della confederazione, all'interno dello spazio religioso dello Ptoion, non avveniva solo tramite la divisione serrata delle magistrature sulla base delle risorse che le città potevano mettere a disposizione, ma soprattutto nell'ambito della prassi rituale. La

⁴⁹⁴ Per uno studio sul profeta, vd. Oddon-Panissié 2020, pp. 460-478.

⁴⁹⁵ §5.2.

processione, nel nostro caso quella per condurre i tripodi dallo Ptoion al santuario di Zeus Eleuterio, delle Cariti e alla Valle delle Muse, aveva il ruolo di collegare le città in cui questi luoghi di culto si trovavano a uno dei simboli identitari dei Beoti, il santuario di Apollo, ma anche quello di assottigliare la distanza media, fisica e ideologica, tra tutte le città beotiche. Il magistrato che vi partecipava o chi osservava questa processione aveva così una geografia del rituale che si estendeva da sud a nord, da est ad ovest, producendo nuove mappe mentali della regione⁴⁹⁶.

La dedica del tripode era scandita da tempi che dovevano essere ricordati dalla comunità e poi tramandati, affinché anche le generazioni future potessero riprodurli. Il *mantis* di un distretto centrale della Beozia consultava una delle divinità più importanti del pantheon regionale e consacrava a lui o alle divinità delle città che più erano state problematiche in passato un tripode, simbolo dell'identità acrefiana e ora beotica, al cospetto di tutti i membri della confederazione. La memoria lasciata alle generazioni future era quella di un popolo unito, che insieme assolveva ai compiti nei confronti della divinità.

4.8.2. Gli *Ptoia* dal 220 al 171 a.C.: dilatare gli spazi della festa negli anni d'oro del *koinon*

Il santuario servì ancora e ancora per consolidare i legami tra i Beoti che provenivano dalle diverse città della regione. Le strategie adottate per vincolare l'identità beotica alla partecipazione alle dinamiche dello Ptoion cambiarono nel corso degli anni ma furono continue nel corso di tutta l'età ellenistica.

A partire dalla fine del III secolo a.C. sono attestati per la prima volta gli *Ptoia*, lo studio dei quali ha riscosso particolare attenzione negli ultimi anni, sia in Italia, con la pubblicazione del volume di A. Manieri, sia in Francia, con gli studi di C. Müller del 2011 e di A. C. Oddon-Panissié del 2020⁴⁹⁷. Le feste sono note solo per via epigrafica e i documenti che appartengono al periodo storico che si intende indagare, quello che va dal 287 al 171 a.C., sono una decina. Il *terminus post quem* per gli *Ptoia* è, come notato già da M. Nafissi prima e poi da C. Müller e da A. C. Oddon-Panissié, il 221/220 a.C.⁴⁹⁸. Essi, dunque, sono successivi ai tripodi appena esaminati più o meno di vent'anni.

⁴⁹⁶ Alcune osservazioni su questa funzione della processione che tiene conto delle teorie dell'antropologia spaziale si trovano in Williamson 2021, pp. 52-56.

⁴⁹⁷ Manieri 2009; Müller 2020; Oddon-Panissié 2020. C'è anche la tesi di dottorato di Benchimol 2006 ma i dati sono stati ridiscussi da Oddon-Panissié, *op. cit.* Questi documenti, come quelli relativi al rituale del tripode, sono stati analizzati da un punto di vista prosopografico dalla scuola francese, che ha commentato pure lo stato e le lacune di tali iscrizioni.

⁴⁹⁸ Nel decreto anfizionico in cui è possibile trovare la fondazione degli agoni di età ellenistica appare un personaggio il cui nome è connesso a quello del santuario, Ptoikles, incaricato della pubblicazione della stele a Delfi e ad Acrefia, lo stesso personaggio che compare in un decreto anfizionico emanato sotto l'arcontato di Callia, che risaliva al 221/220 a.C. Questo è stato notato già da Nafissi 1995, p. 220. La datazione è stata condivisa, anche sulla base di ragionamenti differenti, da Müller 2020, p. 65; Oddon-Panissié 2020, pp. 558-559. *Contra* Manieri 2009, p. 84 che le colloca nel 230-225 a.C. in concomitanza al rinnovamento dei Mouseia di Tespie e degli Agronia di Tebe.

È noto da un decreto anfizionico (Acr. 1 Manieri) che la loro amministrazione e gestione spettava al profeta, al sacerdote di Apollo Ptoio, alla città di Acrefia e al *koinon* dei Beoti. Gli agoni avevano luogo ogni quattro anni e si svolgevano nel mese di Ippodromios, durante l'estate. Tutti coloro che vi partecipavano godevano di ἀσφάλεια e, in occasione delle gare, vi era la tregua sacra. È poi sottolineato che la sicurezza per chi si recava nel santuario era garantita tanto all'andata quanto al ritorno e il santuario era inviolabile⁴⁹⁹.

La stele del decreto anfizionico appena esaminato ospita un altro documento, datato più o meno nello stesso periodo, che riporta una prescrizione da parte dell'oracolo di Trofonio, interrogato da Kalliklidas di Opunte, di consacrare Lebadea a Zeus Basileus e a Trofonio e Acrefia ad Apollo Ptoio. Aggiunge, inoltre, che le due città raccolgano del denaro per il benessere comune a tutta la *chora* e proclamino l'agone sacro e che la corona venga data a chiunque rivesta la carica di *epimeletes* del tempio di Zeus Basileus:

Καλλικλίδας Λοκρὸς ἐς Ὀπόεντος καταβὰς ἐν Τρεφώ-
νιον ἀνάγγελε Λεπάδειαν τοῖ Δι τοῖ Βασιλεῖ ἀνθέμεν
κὴ τοῖ Τρεφώνιοι, κὴ Ἀκρήφια τοῖ Ἀπόλλωνι τοῖ Πτώϊ, κὴ μὲν
ἀδικῶμεν μειδένα οὕτως. οὕτως δὲ ἀγυρέμεν ἀμφοτέ-
5 ρως τὰ ἱερὰ χρεῖματα κυνῇ ἐφ' οὐγίη κατὰ πᾶσαν χώ-
ραν, κὴ τὸν ἀγῶνα ἱερὸν καταγγελλόμεν. ὅστις δέ κα τῷ
Διὸς τῷ Βασιλεῖος ἐπιμελειθεῖται τῷ ναῷ, τὸν στέφανον
ῥυσετη.

Kalliklidas, Locrese di Opunte, sceso a consultare Trofonio, annunciò: si consacri Lebadea a Zeus Basileus e a Trofonio e Acrefia ad Apollo Ptoio e nessuno arrechi danno a queste città. Esse raccolgano entrambe le ricchezze sacre per il benessere comune in tutta la regione e proclamino la sacralità dell'agone. Chiunque sia *epimeletes* del tempio di Zeus Basileus (riporterà) la corona (trad. A. Manieri).

La consultazione dell'oracolo è stata discussa in maniera approfondita da M. Nafissi secondo cui la sua funzione sarebbe stata quella di dare «un'ulteriore autorevole sanzione religiosa» a sostegno di un precedente vaticinio sulla nascita degli Ptoia e sulla costruzione del tempio per Zeus Basileus⁵⁰⁰. In che modo però la ricostruzione del santuario e gli Ptoia siano connessi è ancora oggetto di dibattito. Il fatto che si faccia riferimento ad una raccolta fondi in tutta la Beozia può far pensare ad una

⁴⁹⁹ Vd. Manieri 2009, pp. 81-84; Ganter 2019, pp. 86-86.

⁵⁰⁰ Nafissi 1995, p. 159. Cfr. Müller 2020, pp. 68-69.

competizione tra i due culti religiosi. Tuttavia, non è condivisibile la tesi di A. Manieri, secondo cui il documento testimonierebbe la decadenza di tutti gli oracoli della Beozia, compreso lo Ptoion in età ellenistica, eccezion fatta per quello di Trofonio⁵⁰¹.

L'iscrizione dovrebbe essere piuttosto letta in un'ottica di cooperazione tra le città beotiche e, dunque, tra i luoghi di culto attivi a livello regionale. La consacrazione dei tripodi ha già dimostrato, infatti, che lo spazio santuarioale si era allargato nella percezione dei Beoti per includere nella prassi rituale altri luoghi di culto, con cui entrare in contatto. Inglobare un culto plateese, uno orcomeno e uno tespiese nelle dinamiche religiose di un santuario che era di tipo 'federale', nella misura in cui il *koinon* si proponeva come tale sui documenti e in relazione al quale esistevano delle cariche federali, significava creare un programma religioso specifico che andasse di pari passo con quello politico.

Nel 224 a.C., con l'occupazione dell'Istmo di Corinto ad opera del re spartano Cleomene, i Beoti entrarono nell'alleanza ellenica con Antigono Dosone e poco dopo Megara, seguita da Pagai ed Egostena, si unì al *koinon* beotico⁵⁰². Nel corso di pochi anni la Beozia aveva annesso nella sua confederazione due stati esteri, la Megaride e la Locride dell'Est e con la vittoria a Sellasia della Lega Ellenica i Beoti beneficiarono della loro alleanza con Antigono Dosone, che mise a capo del presidio spartano il tebano Brachillas, figlio di Neon⁵⁰³.

Il *koinon* beotico visse negli anni '20 un periodo molto positivo e non è un caso che in concomitanza ai successi politici si segnala uno sviluppo incredibile di agoni nella regione: i *Mouseia* di Tespie furono riconosciuti dall'Anfizionia delfica; gli *Ptoia* di Acrefia furono riorganizzati e anche per tali agoni si volle ottenere lo stesso riconoscimento; il sito dell'oracolo di Trofonio fu riattivato e gli Agronia di Tebe ripresero ad essere celebrati. Non da ultimo, come già visto, negli anni '20 la confederazione beotica avviò i lavori per la costruzione del santuario di Zeus a Lebadea⁵⁰⁴.

I Beoti avevano, dunque, bisogno di mantenere l'ordine interno mediante un apparato di tradizioni, culti e rituali comuni molto forte. In questo sistema non stupisce che rientrasse anche la connessione tra la nascita degli Ptoia in età ellenistica e la costruzione del tempio di Lebadea. Non è poi da escludere che il documento qui preso in esame potrebbe significare un reciproco riconoscimento da parte di due culti molto importanti a livello regionale, appartenenti a due città, Lebadea e Acrefia, che erano sede dei più noti siti oracolari beotici.

In sintesi, l'impianto religioso creato dalla confederazione era sostenuto da cariche federali apposite e da specifiche prescrizioni. Se l'Itoneion era il luogo in cui far esibire il potenziale militare

⁵⁰¹ Manieri 2009, p. 86.

⁵⁰² Polyb. IV 9.4; 15.1, con Kalliontzis 2020, p. 118. Cfr. Roesch 1982, pp. 367-368; Nafissi 1995, p. 164 e Mackil 2013, p. 112, che differisce per le datazioni.

⁵⁰³ Polyb. XX 5.12.

⁵⁰⁴ Vd. Kalliontzis 2020, p.121 con ampia bibliografia, tra cui Manieri 2009.

in epoca ellenistica e Onchesto il luogo in cui discutere di politica e deliberare, lo *Ptoion* divenne non solo “l’oracolo ‘federale’ del *koinon*”, per usare un’espressione pertinente e che agli studiosi piace molto⁵⁰⁵, ma anche il centro di una rete che connetteva, nel rito, tutte le città della Beozia⁵⁰⁶.

Fino al 171 a.C., i documenti pervenutici non dicono nulla sulla qualità degli agoni. Sono le fonti successive, di I sec. a.C., che ci informano sul fatto che fossero per lo più musicali (Acr. 14 e 15 Manieri). Per il periodo che qui si esamina si hanno solo notizie circa le modalità di partecipazione agli Ptoia. La procedura di invito delle città e quella di accettazione da parte di queste ultime erano molto complesse e caratterizzate da tante fasi, come tante erano quelle che riguardavano la dedica del tripode.

Secondo quanto sappiamo dal decreto rinvenuto ad Oropo (Acr. 4 Manieri), Acrefia inviava tre ambasciatori, il sacerdote e il profeta presso le città beotiche. Questi ultimi giungevano in assemblea, in questo caso a Oropo, e invitano il popolo a compiere un sacrificio ad Apollo Ptoio, come avrebbero fatto anche la confederazione beotica e la città di Acrefia. Oropo era chiamata a rispondere in modo pio e solenne: l’arconte, i polemarchi in carica e il segretario dovevano inviare un bue da parte della città agli Ptoia, ma soprattutto prendere parte alla processione ed eseguire tutti i sacrifici dovuti, come prescritto per i sacrifici che la città portava a termine nell’ambito della confederazione. Il decreto doveva poi essere esposto dai polemarchi in ambedue le città.

Oltre al decreto di Oropo ritrovato ad Oropo e a quello frammentario di questa città rinvenuto ad Acrefia (Acr. 5 Manieri), ve ne è uno molto lacunoso che riguarda Orcomeno e Lebadea (Acr. 8 Manieri) e ce ne sono alcuni che concernono la città di Aliarto, uno ritrovato in loco (Acr. 7 Manieri) e uno nello Ptoion (Acr. 6 Manieri).

Quello rinvenuto ad Aliarto ha acceso un dibattito molto stimolante, perché un’integrazione proposta da P. Roesch (ἱππ[έα]ς, l.10) dava modo di pensare che gli ambasciatori di Aliarto dovessero non solo compiere un sacrificio nel tempio di Atena Itonia e Zeus Karaïos (ll. 8-9), ma anche inviare dalla città dei cavalieri per la gara a squadre dell’agone degli Ptoia. Il sacrificio ad Atena e Zeus, pur non presente nel decreto di Oropo, non stupisce, soprattutto se si pensa al programma religioso messo in atto dalla confederazione in questi anni e alla frequente associazione dei luoghi di culto della regione. Il santuario di Atena Itonia, inoltre, era il luogo in cui avveniva la festa che celebrava l’organizzazione militare dei Beoti e dove essi erano soliti esporre i decreti, dunque, non meraviglia che venisse invocato a proposito degli obblighi da adempiere da parte di Aliarto per partecipare insieme agli altri membri della confederazione agli Ptoia.

⁵⁰⁵ E.g. Schachter 1981; Müller 2020, Oddon-Panissié 2020.

⁵⁰⁶ Sin da Schachter 1994.

La seconda richiesta è, invece, parecchio strana, perché implicherebbe o la presenza di gare ippiche nel santuario, che non sono altrimenti attestate e che sarebbero, secondo gli studiosi, impensabili sul terreno scosceso dello Ptoion, o che l'agone si svolgesse a Coronea, ma qui vi erano i *Pamboiotia*, che erano tipologicamente e ideologicamente diversi rispetto agli *Ptoia*. C. Müller ha, infatti, dimostrato su base paleografica, e la sua ipotesi è ad oggi condivisibile, che sia assurdo accettare l'integrazione di P. Roesch per lo stato rovinoso della pietra. Non esistendo i cavalli, non esiste neppure la gara ippica e in questo caso i magistrati di Aliarto avrebbero dovuto recarsi dapprima nel santuario dell'Itonia per un sacrificio e poi ad Acrefia, nel santuario di Ptoion, per partecipare ἀπὸ τελέων (l.11) al sacrificio comune, come avveniva anche a Oropo⁵⁰⁷.

I documenti, quindi, concordano quasi del tutto nel mettere in risalto la modalità di richiesta dei magistrati federali in accordo con la città di Acrefia, nel cui territorio si svolgeva la festa, e i comuni obblighi che i Beoti avevano, in quanto membri di uno stesso gruppo etnico, nei confronti dei sacrifici per la divinità. L'ossessione per le processioni da parte dei Beoti è nota. Oltre agli *Ptoia* qui analizzati, non si può fare a meno di pensare ai Daidala di Platea, che era la festa che per eccellenza integrava i membri delle diverse città nel corpo 'federale' e celebrava la riconciliazione tra Platea e il resto del *koinon*, soprattutto Tebe.

La partecipazione dei magistrati beotici alle processioni garantiva la presenza della città che rappresentavano nel tessuto della confederazione. La condivisione religiosa era la base sulla quale poggiava tutto il resto. Adempiere il rito e offrire la propria parte al sacrificio collettivo significava dare e ricevere fiducia da parte degli altri partecipanti, fiducia che si sarebbe convertita anche in desiderio di intraprendere delle relazioni economiche e di lavorare su decisioni comuni in politica estera. La nuova esperienza di età ellenistica, memore delle esperienze passate, non lasciava che alcuni suoi membri emergessero più degli altri. Il sistema rappresentativo della confederazione penetrava tutto il tessuto religioso e civico. Le città dovevano, compiere insieme il sacrificio, θουσίαν συντέλει (l.8) e ἀπὸ τελέων (l.11). Il verbo che compare nel decreto di Aliarto è quello dell'obbligo fiscale delle città del *koinon* e allude al duplice risvolto, religioso e politico, del rituale.

4.9. L'identità beotica attraverso i nomi propri di persona: Ptoio e i suoi derivati

La conferma che lo Ptoion fosse divenuto un santuario regionale e 'federale', proprio sia delle popolazioni beotiche situate intono al Copaide che lo frequentavano in età arcaica e classica sia delle città che si presentavano insieme nella loro denominazione 'federale', quella del *koinon*, in età

⁵⁰⁷ Müller 2020, pp. 71-79. Schachter 1981 e Roesch 1982, pp. 240-241 pensavano ci fosse un evento equestre allo Ptoion da far risalire all'età arcaica.

ellenistica è data dall'incredibile diffusione dei nomi propri di persona che ricordano quello dell'eroe Ptoio e l'epiclesi del dio. La prima attestazione del nome Ptoiodoro, a Tebe, è del VI secolo a.C. (*SEG* LX 507) ma si tratta in questo caso di un'occorrenza isolata. Il numero degli uomini che richiamano alla memoria la divinità e l'eroe aumenta nettamente in età ellenistica allorché nacque il rito dei tripodi e successivamente le feste in onore del dio furono organizzate. Sono attestati Ptoilleia, Ptoilleis, Ptoiodoros; Ptoiokles, Ptoion, Ptoio, Ptoiotimos, Ptois ed essi appaiono ad Acrefia⁵⁰⁸, Cope⁵⁰⁹ Orcomeno⁵¹⁰; Ietto⁵¹¹; Coronea⁵¹²; Tebe⁵¹³; Tespie⁵¹⁴, Tanagra⁵¹⁵, Oropo⁵¹⁶.

In Beozia è attestato anche il nome di Apollodoro, che richiama l'universale divinità del *pantheon* greco, ma quello di Ptoio risulta alquanto più diffuso, perché è Apollo nella sua sede dello Ptoion a rappresentare da un punto di vista identitario i Beoti. È l'attributo onomastico Ptoio, nella sua connotazione epicorica, ad avere un valore distintivo per tale popolazione e che permette di connettere immediatamente il dio alla regione in cui viene venerato. La scelta di denominare i figli in tal modo dipende senza dubbio dal successo regionale che ebbe il santuario in età ellenistica. Ma non solo: significa anche creare una relazione più forte tra l'individuo, il santuario e la comunità di cui fa parte.

4.10. Apollo in Beozia: culti epicorici e federali

Il santuario preso in esame vede come protagonista Apollo, definito Ptoio in relazione al suo legame con il territorio, dunque con il colle che abitava, e con l'eroe locale. Apollo però non era venerato solo in questa sede di Acrefia e il dio rientrava tra le divinità privilegiate dal *pantheon* beotico, soprattutto in ragione del numero di siti oracolari.

Come ad Atena, gli furono assegnati molteplici attributi onomastici in Beozia e basta guardare il primo volume di *Cults of Boiotia* di A. Schachter per comprendere come queste epiclesi possano rappresentare un punto di vista privilegiato per indagare il rapporto tra le comunità locali e il dio destinatario di culto. Non si può dire che i culti in onore di Apollo nacquero in ragione del fatto che lo Ptoion era uno dei santuari più importanti della regione, in quanto probabilmente ciò accadde per le sue doti mantiche che ben si adattavano a una pratica di culto, quella oracolare, che riscosse parecchio successo nella regione del Copaide. Si può dire semmai il contrario e cioè che fu la presenza

⁵⁰⁸ I documenti per Acrefia sono davvero molti, e.g. s.v. *IG* VII 2721.

⁵⁰⁹ *IG* VII 2795; 2780; 2781; 2787; *BCH* 99 (1975) 77-82).

⁵¹⁰ *SEG* III 374; 26.579; 26.588; *IG* VII 3175; 3180; 3183.

⁵¹¹ *IG* VII 2819; *SEG* XXVI 517.

⁵¹² *IG* VII 3011; *SEG* XXXIII 292.

⁵¹³ *IG* VII 2428; 2429; 2463; *SEG* XXXII 493.

⁵¹⁴ *IG* VII 1750; 1815; *ITesp.* 56; 99; 220; 223; 313.

⁵¹⁵ *IG* VII 1367; 1368; 557; *SEG* XLIII 212a e b.

⁵¹⁶ *Epigr. tou Oropou* 21;43; 212; 304; 305; 324; 325; 418; 419.

di Apollo nel pantheon delle singole città, unitamente alla diffusa conoscenza oracolare, a costituire un altro motivo che insieme a quelli esposti contribuiva a far convergere le comunità regionali verso lo Ptoion.

In ogni caso, quello che è più interessante è che quasi sempre le singole popolazioni diedero ad Apollo un attributo onomastico che sottolineasse la sua relazione con il territorio in cui era onorato. Stefano di Bisanzio (vd. Ἀκραίφια), infatti, attesta che nella stessa Acrefia, il dio fosse denominato Akraiphios e un Apollo Aulis è citato da Esichio (vd. Ἀὐλῖς). È noto poi che esistesse un santuario di Apollo a Delio, molto famoso per gli eventi del V secolo a.C. e che qui il dio avesse il nome del luogo ed è attestata l'esistenza di un Apollo Tegyreos, di un Apollo Eutreses, Galaxion, di un Telphussios, come il colle che divideva i santuari del basso Copaide, e ancora di un Ismenios, denominato come la nota collina tebana⁵¹⁷.

La relazione tra il paesaggio e la divinità era, in ognuno di questi posti, alla base dell'azione rituale e l'azione rituale era il pilastro su cui si fondava l'identità locale, prima ancora che 'federale', delle popolazioni che frequentavano questi luoghi della Beozia. Perché fu proprio lo Ptoion a divenire anche un simbolo dell'identità comune è la domanda a cui si è provato a rispondere nel corso di questo capitolo e, in sintesi, dipende dal fatto che il territorio in cui si trovava, quale nodo connettivo di una più grande rete formata dal Copaide e dai santuari situati intorno ad esso, attrasse anche chi non era di Acrefia, sia per il suo significato a livello religioso sia per la sua posizione strategica nella regione. Di fatto, fu l'unica sede oracolare che i Beoti scelsero per sentirsi rappresentati nel corso dei secoli.

4.11. Conclusioni

In questo capitolo, è stato oggetto d'indagine il santuario di Apollo Ptoio, luogo di culto che nel corso degli anni ha ricevuto molta attenzione da parte degli studiosi, soprattutto archeologi ed epigrafisti, in relazione al suo rapporto con Acrefia senza che ci si chiedesse quale fosse l'importanza del santuario per un determinato gruppo di comunità beotiche, quelle disposte intorno al lago Copaide che proprio nell'ambito dei centri religiosi qui situati si sentirono appartenenti a un'unica identità che fosse al di sopra di quella locale. Integrati i dati a disposizione alle caratteristiche geofisiche del luogo, si è prestata attenzione agli sviluppi dell'area santuariale e ai cambiamenti delle offerte nel corso del tempo con l'obiettivo di conoscere le relazioni delle città beotiche dall'età arcaica a quella ellenistica e di approfondire più chiaramente il problema dell'etnogenesi beotica intorno a questi luoghi di culto.

⁵¹⁷ Schachter 1981, pp. 43-90. Per Apollo Delio vd. il recente contributo di Van Wijk 2024b.

Situato, come i santuari già esaminati, anch'esso vicino al lago Copaide, separato da quest'ultimo solo dalla città di Acrefia e dal santuario di Ptoio, lo Ptoion si trovava in un'altra zona della Beozia particolarmente importante, sulla via che conduceva alla zona costiera orientale della regione, ma soprattutto, venendo da Tebe, alla Locride e al nord della Grecia. Il santuario, tuttavia, a differenza di Onchesto, dell'Itoneion e dell'Alalkomeneion, non giaceva su un territorio agevole. Posto sul colle Ptoion, esso era completamente immerso nella natura e ricco di vegetazione. Il clima, caldo in estate e freddo in inverno, non lo rendeva come un luogo ideale in cui rivolgere le proprie preghiere alla divinità. La sua posizione centrale nella regione, la presenza di insediamenti antichi nelle vicinanze, nonché la prossimità della ricca Acrefia e le risorse derivanti dalla sua *chora* fecero però sì che a partire dal VIII secolo a.C. il luogo di culto fosse frequentato da un'élite che attraverso la dedica di oggetti prestigiosi, alcuni anche provenienti dall'estero, si riconosceva come parte di un gruppo che condivideva i medesimi valori e venerava le stesse divinità.

Questa élite probabilmente non era solo rappresentata da Acrefia, ma anche dalle altre comunità che venivano qui attratte per i motivi già esposti. Sin da quando è attestata un'attività cultuale le offerte sembrano avere dei markers epicorici e locali, differenti da quelli delle altre regioni. Questo caratterizzerà tutte le dediche beotiche nel santuario di Perdikovrysi, sul monte Ptoion per l'appunto, anche quando a partire dal VII secolo a.C. Apollo Ptoio fece la sua apparizione nell'area sacra e soprattutto quando a partire dal VI secolo a.C. numerose comunità beotiche incominciarono a donare dei *kouroi* mastodontici al dio.

All'incirca centoventi *kouroi* furono donati tra il 600 e il 490 a.C. ad Apollo Ptoio e molti di essi, soprattutto quelli prodotti all'inizio e che non avevano subito ancora le forti influenze isolate di Nasso e Paro, erano caratterizzati da uno stile epicorico che li rendeva diversi da tutta la statuaria greca di età arcaica.

Che vi fosse una comunità regionale coinvolta nel santuario è comprovato da molti elementi: i marmi utilizzati provenivano da tutta la regione, e altresì il *poros* beotico, la pratica rituale presupponeva, dunque, una serie di legami commerciali tra Acrefia e altre città beotiche, ma anche la partecipazione delle comunità beotiche a un sistema di valori che veniva veicolato dalla dedica di queste offerte mastodontiche al dio. Le iscrizioni parlano, almeno in due casi, di Tebani nel santuario e Asio attesta le pretese delle comunità ad ovest del Copaide di essere connesse al luogo di culto. Questo sarebbe comprovato anche da un'iscrizione frammentaria che viene solitamente interpretata come un'offerta degli abitanti di Orcomeno a Ptoio, l'eroe, o ad Apollo Ptoio, il dio. La diffusione del nome Ptoiodoro anche a Tanagra nel V secolo a.C., unitamente alla testimonianza di Corinna e alla presenza di poros proveniente dalla città, esorta a pensare che anche questa *polis* fosse attiva nel santuario.

Apollo e Ptoio, tuttavia, cominciarono ad essere scorporati nelle tradizioni di VI secolo a.C., confermando il fatto che nella percezione dei Beoti esistevano appunto un eroe locale e un dio denominato come quest'ultimo. Uno dei due fece la sua comparsa nel santuario prima dell'altro? Quello che si sa dai santuari beotici è che di solito l'epiclesi del dio prendeva il nome da un eroe che a sua volta veniva denominato dal luogo. È sempre il luogo che veicola un determinato significato ed è chiaro che alcune popolazioni, tra cui quella di Orcomeno per via letteraria e quella di Acrefia con la nascita di un nuovo culto, decisero di vincolare la loro comunità locale in particolare al luogo e all'eroe.

Il motivo è abbastanza deducibile. Nel VI secolo a.C. il santuario di Apollo, quello situato a Perdikovrysi, era divenuto un nodo centrale per le comunità del Copaide. Oltre ai motivi contingenti esposti per i quali le popolazioni furono attratte nel luogo di culto, vi era il suggestivo oracolo del dio, cui le infrastrutture del luogo furono adeguate. Alcuni Beoti costruirono immediatamente una fontana enorme, forse un tempio in terracotta e vi era la grotta per le consultazioni. Recarsi in questo luogo doveva essere magico per gli abitanti della regione e qui avevano la possibilità di confrontarsi con le altre popolazioni, di sentirsi parte di un gruppo che condivideva gli stessi codici religiosi. Al contempo, singoli centri utilizzavano il santuario per affermare la propria posizione: competizione e integrazione etnica procedevano di pari passo, poiché partecipare al culto significava anche dimostrare potere e risorse rispetto ad altre comunità.

Gli abitanti di Acrefia rafforzarono, dunque, il loro rapporto con il territorio frequentando un altro luogo di culto, posto a metà strada tra l'acropoli e lo Ptoion: si trattava del santuario dell'eroe. Dire che essi si opposero ai Tebani, come è stato fatto da tutti gli studiosi, che avevano acquisito il controllo dello Ptoion è riduttivo. Quella dei Tebani allo Ptoion non fu la sola comunità beotica, fu semmai una delle più attive e tale attività ben si ricollega al loro potenziale in termini economici e di grandezza e agli sforzi che stavano compiendo con le altre comunità beotiche per cooperare e provare a creare un'organizzazione regionale più articolata. È più opportuno rilevare il tentativo di una comunità epicorica di anteporre all'identità di gruppo quella locale, alimentata dal legame con la *chora*.

Questo non significa in alcun modo che Acrefia smise di frequentare lo Ptoion o che i Beoti che erano soliti recarsi a consultare il dio rinunciarono a tale pratica. Vuol dire piuttosto che, nell'ambito della competizione suddetta, le singole comunità avevano premura di difendere la loro identità poleica, la cui integrità avrebbe poi permesso loro di partecipare in una condizione paritaria a quella regionale o 'federale'.

Proprio mentre Acrefia valorizzava il santuario in onore dell'eroe, infatti, i Beoti si presentarono con un unico etnico nel santuario. Alcuni hanno sostenuto che in questo caso potrebbero essere stati i Tebani a proporre l'etnico nel periodo in cui stavano provando a riunire tutta la regione sotto il loro

dominio. Tuttavia, anche se all'arrivo di Mys questo fu scortato da loro, la prova che i Tebani non avessero la gestione totale del santuario si ha nel fatto che nel corso del V secolo a.C., quando questi furono duramente puniti per aver appoggiato la causa dei Medi in Grecia, il luogo di culto continuò ad essere frequentato e a ricevere un numero significativo di offerte⁵¹⁸.

Come ha sottolineato A. Ganter, però i discorsi sull'integrazione etnica sono sempre validi in relazione ai singoli periodi storici che si vuole indagare. Se in età arcaica e classica il santuario fu d'interesse regionale, o almeno delle comunità poste intorno al lago Copaide, non si ha alcun tipo di testimonianza relativa al periodo dell'egemonia tebana. Il silenzio delle fonti, come per gli altri santuari, è, a mio avviso, interpretabile come una venuta meno attenzione per il luogo di culto frequentato nei secoli precedenti da tutti i Beoti e, dunque, percepito come etnico. Che senso avrebbe avuto recarsi in un luogo di culto in cui i Tebani, in passato, si frequentavano con gli Orcomeni, i Tanagrei e gli Acrefiani se nel IV secolo a.C. tutte queste città subirono dure punizioni per il dissenso dimostrato nei loro confronti?

La storia del santuario ricominciò qualche anno dopo, quando Filippo e Alessandro agevolarono tutte le comunità che erano state vessate da Tebe nel corso della sua egemonia. Fu costruito un tempio, forse su quello precedente, simbolo della nascita di un nuovo periodo per il santuario e le comunità che qui si recavano. All'inizio di questa seconda vita del santuario però lo Ptoion fu frequentato soprattutto dagli abitanti della vicina Acrefia. Solo in un caso si ha la dedica degli abitanti di Tespie e questo è significativo perché proprio Tespie rientrava tra le città che furono maggiormente aiutate dai Macedoni.

Alla nascita della terza esperienza 'federale' beotica si deve il riutilizzo in chiave etnica del luogo di culto di Apollo. L'interpretazione dell'area sacra come luogo maggiormente rappresentativo per l'unione dei Beoti in età ellenistica è una conferma importante di quello che il santuario era già per le comunità regionali in età arcaica e classica. Lo Ptoion, che aveva contribuito all'etnogenesi arcaica, fu un luogo cruciale per il programma religioso e politico del III secolo a.C. Grazie alla consacrazione dei tripodi, nata in un momento di crisi, lo spazio religioso divenne la sede oracolare a partire da cui nuovi collegamenti fisici e immaginari venivano creati all'interno della regione. Dallo Ptoion partivano lunghe processioni per Platea, Tespie e Orcomeno. Le processioni coinvolgevano tutte le persone che si trovavano a osservarle, creando squarci di memoria collettiva.

In relazione agli Ptoia, gli agoni di età ellenistica che si svolgevano nel santuario, il sacrificio fu il contesto in cui dimostrare di partecipare attivamente al buon funzionamento dello stato 'federale'.

⁵¹⁸ Contra Mackil 2013, p. 171.

Offrendo il medesimo animale e contribuendo come gli altri al rito, si otteneva la fiducia degli altri partecipanti, fiducia che dalla vita religiosa si sarebbe estesa a quella politica.

Agoni e sacrifici divennero momenti in cui la partecipazione religiosa si traduceva in riconoscimento politico, consolidando la rete beotica intorno al Copaide e promuovendo obiettivi comuni e identità condivise, in anni di sfide per la Grecia centrale.

V. Conclusioni: il paesaggio religioso del Copaide come rete di connettività dall'età arcaica al 171 a.C.

5.1. Alla ricerca di nuovi dati relativi al periodo arcaico: i santuari del Copaide

Gli studiosi della storia beotica, soprattutto coloro che si occupano di etnogenesi, fondano la ricostruzione degli eventi dell'età arcaica su alcuni testi fondamentali. Il più antico tra questi è il *Catalogo delle Navi*, considerato il punto di partenza imprescindibile per ogni indagine sulla regione. In esso, infatti, compaiono per la prima volta le comunità che ne facevano parte, presentate come un insieme coerente e raggruppate su base etnica sotto il nome di Beoti. Come osserva A. Kühr, si tratta, tuttavia, di un prodotto poetico che fonde realtà storica e racconti mitici, e da solo non consente di comprendere le dinamiche interne alla regione nell'epoca che riflette, l'VIII secolo a.C.⁵¹⁹.

Vi sono poi le fonti epigrafiche datate a partire dell'ultimo quarto del VI secolo a.C., che si dividono in due grandi gruppi. Il primo è costituito dalle dediche in cui i Beoti appaiono come tali nei santuari regionali e panellenici; il secondo, invece, è formato da una serie di iscrizioni che attestano la vittoria di alcune città sulle altre. Queste ultime sono state a lungo utilizzate come una prova di una separazione della regione in due grandi aree, una gestita dagli Orcomeni e l'altra dai Tebani⁵²⁰.

A seguire si segnala la testimonianza di Erodoto delle guerre persiane, nell'ambito della quale i Beoti sono percepiti come guidati dai Tebani e come un *ethnos* particolarmente fragile in relazione alle differenti posizioni prese dai Plateesi e dai Tespiesi nel corso dei trent'anni che vanno dalla fine del VI secolo al 479 a.C. Infine, vi è l'adozione di una moneta comune da parte di alcune città beotiche, che, abbinata alle tradizioni mitiche di VI secolo a.C., consente agli studiosi di rilevare una collaborazione economica, oltre che religiosa e militare, in Beozia prima della più strutturata esperienza 'federale' di V secolo a.C.⁵²¹.

Questi dati mostrano gli esiti della problematica coesione raggiunta dalle popolazioni regionali, ma non spiegano in alcun modo come i Beoti arrivarono a riconoscersi come un gruppo unitario e a

⁵¹⁹ Kühr 2006, pp. 54-70.

⁵²⁰ Ducat 1971, p.396 n. 249; 409 n. 257; 419 n.269a. Per la dedica ad Apollo e ad Atena Tritogeneia rinvenuta a Delfi vd. *SEG* XIII 371. Le iscrizioni relative ai conflitti tra le città beotiche sono: *SEG* XI 1208; *SEG* XXIV 300; *NIO* 127-128, sulle quali Schachter 2016a, p.44. Cfr. Larson 2007, pp. 182-183.

⁵²¹ Head 1963, pp. 343-352; Larson 2007, pp. 67-109; Beck-Ganter 2015, p. 138; Schachter 2016a, pp. 47-49; Beck 2025, pp. 574-577. Cfr. anche Mackil 2013, pp. 26, 247-248. per la quale la presenza delle monete non implica in alcun modo l'esistenza di un *koinon*: esse furono coniate per soddisfare le esigenze militari e agevolare lo scambio.

condividere un linguaggio religioso, tradizioni e simboli comuni prima ancora di strutture politiche federali. Essi non si soffermano sul lungo processo di negoziazione che i Beoti avviarono per sentirsi parte di un unico gruppo etnico. È, infatti, proprio tra l’VIII e il VI secolo a.C. che si consolidò un’identità beotica forte ma plurale e le testimonianze finora utilizzate non consentono di chiarire come questo si realizzò. Le fonti panelleniche si concentrano soprattutto su Orcomeno, Tebe, Tespie e Platea, trascurando le città e le comunità minori. Tuttavia, nella complessità del paesaggio beotico, queste realtà periferiche, lungi dall’essere mere appendici dei più grandi insediamenti, furono attori protagonisti della costruzione dell’identità regionale di età arcaica e ciò avvenne grazie alla loro partecipazione ai santuari e agli spazi di mobilità del lago Copaide.

Adottare una prospettiva basata sul paesaggio lacustre e sui santuari del Copaide consente di leggere la storia arcaica della Beozia come una rete di connessioni culturali e religiose. I luoghi di culto non erano solo spazi consacrati alla divinità, ma erano *hub* di interazione tra le comunità, dove flussi di persone, informazioni e pratiche religiose favorivano il riconoscimento reciproco e la coesione sociale. L’esperienza ‘federale’ beotica si radicò in questa mobilità culturale prima ancora che nelle istituzioni politiche: il dialogo avviato tra le comunità proprio all’interno del *network* formato dai luoghi di culto del Copaide fu il vero catalizzatore di un’identità condivisa.

Questo non significa in alcun modo ignorare le istituzioni federali che caratterizzarono la vita politica dei Beoti dal VI secolo a.C., ma vuol dire capirle meglio alla luce di quello che rinforzò i legami tra i Beoti prima che tali legami venissero formalizzati in campo politico. Comporta, addirittura, conoscere quello che permise ai Beoti di mantenere in maniera più o meno coerente un’impostazione ‘federale’ nel corso del tempo, dal momento che le relazioni culturali e religiose tra le popolazioni della regione nell’ambito del paesaggio esaminato furono una delle principali ragioni per cui essi continuarono a sentirsi parte di un unico gruppo etnico, anche nei momenti di massima instabilità.

5.1.1. Santuari e paesaggio lacustre: la costruzione di una rete beotica tra VIII e VI secolo a.C.

Nel capitolo dedicato al Copaide si è visto che la vita delle comunità beotiche tra VIII e VI secolo a.C. era strettamente vincolata al lago e alla gestione delle risorse che esso offriva, come acqua, pesca, terreni fertili per l’agricoltura e ideali per l’allevamento. Esso era un elemento di per sé connettivo, dal momento che l’intero sistema idrico regionale dipendeva da questo bacino; l’intersezione tra ecosistemi era connessa al tipo di paesaggio che il lago definiva ed il Copaide stimolava molteplici relazioni orizzontali e verticali nella regione, coinvolgendo diverse comunità e numerose divinità la cui potenza era definita dal modo in cui esse agivano in questo specifico ambiente⁵²².

⁵²² §1.2; 1.3; 1.4.

Il buon esito delle attività che si svolgevano intorno al lago non sempre era garantito. I Beoti si confrontarono, infatti, con eventi climatici estremi, che danneggiavano i raccolti e causavano lo straripamento del lago e dei suoi affluenti. Per sopperire a queste difficoltà, le comunità si spostavano, viaggiavano e si relazionavano con i loro vicini, consolidando legami di cooperazione che erano sempre sanciti dalle divinità locali. L'interazione e la competizione tra le comunità erano quindi profondamente connesse all'organizzazione dei beni e agli stili di vita, che inevitabilmente condizionavano anche i comportamenti sociali e rituali⁵²³.

L'analisi dei santuari esaminati mostra dei *pattern* comuni: erano collocati vicino al lago, ai fiumi e alle pianure fertili, erano in prossimità di luoghi di scambi agricoli e pastorali, e si trovavano lungo le principali vie di comunicazione della Beozia⁵²⁴.

In quanto punti di frontiera, i santuari non solo segnavano confini territoriali, ma li superavano, favorendo l'interazione religiosa e la socializzazione tra le comunità. Il materiale culturale (oggetti in bronzo, tripodi, ceramiche protocorinzie), soprattutto allo Ptoion, denota sia un'identità beotica già definita nell'VIII secolo a.C. sia il riconoscimento di *status* particolare, associato a un'*élite* che incarnava ideali epici e un insieme condiviso di valori. In questo senso va, per esempio, il rinvenimento di un elmo orientalizzante e quello di un calderone nell'area di Perdikovrysi (§4.2). Tracce di *perirrhanterion* nel medesimo santuario sono significative di rituali di purificazione legati probabilmente al paesaggio acquatico che definiva il luogo di culto in tempi precoci, intorno al VII secolo a.C.

Il *Catalogo delle Navi* conferma la coesistenza di identità locali e regionali e al momento della sua composizione Onchesto rappresentava già il centro religioso di tutte le città beotiche⁵²⁵. Quanto analizzato nei singoli capitoli permette di dire poi che tra VII e VI secolo a.C. santuari come lo Ptoion e l'Itoneion consolidarono la funzione di punti di aggregazione per le comunità distanti, contribuendo alla formazione di un *network* culturale regionale. Le dediche, tra cui soprattutto i centotrenta *kouroi* in onore di Apollo, testimoniano un aumento di relazioni tra le comunità del lago e la nascita di codici religiosi condivisi (§4.3). Dietro alla prassi rituale cominciò ad affermarsi una grossa rete di scambi di materiali, tecniche di lavorazione e scuole di artigianato. Solo l'analisi geologica rivela la partecipazione al santuario di Perdikovrysi di Tebe, Acrefia, Tanagra e Lebadea, ma, come è stato dimostrato nel capitolo relativo allo Ptoion, un numero così elevato di offerte imponenti alla divinità è indice di un più grande coinvolgimento delle comunità situate intorno al Copaide.

⁵²³ È questa la dimensione locale studiata da Beck 2020; 2023a. Per questi processi vd. Rönnberg-Sossau 2022 con un focus sullo sviluppo della *polis* e Osborne 2022, pp. 89-90 per quanto riguarda la validità della cultura condivisa come criterio alla base dei *network* di un'area geografica. Vd. le recenti osservazioni di Beck 2025.

⁵²⁴ §§2.1.1; 3.2; 3.7; 4.1.1. Post 2023.

⁵²⁵ §2.2.2.

Qualche decennio dopo, sul finire del VI secolo a.C., la monumentalizzazione dei santuari segnala una convergenza ancora più rilevante di comunità e l'attuata trasformazione dei paesaggi naturali intorno al lago in spazi religiosi più articolati. In questo periodo si collocano la costruzione del tempio a Onchesto e allo Ptoion, nonché un enorme sistema di fontane in quest'ultimo, adatto ai rituali di purificazione che si svolgevano nel santuario⁵²⁶.

Andando più nel dettaglio, l'analisi di tutte le fonti epigrafiche, letterarie e archeologiche consente di suggerire con una certa sicurezza che i santuari tra VIII e VI secolo a.C. ospitavano queste comunità:

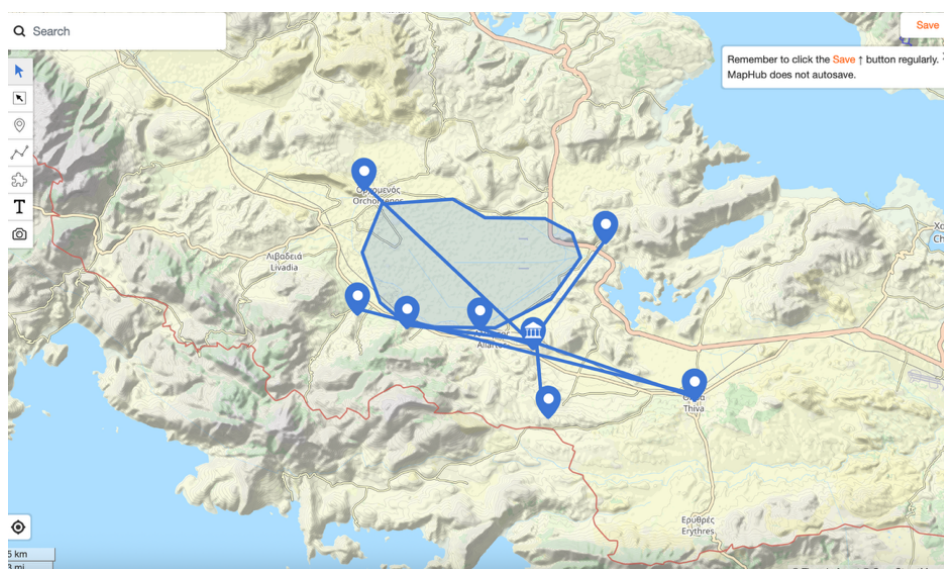
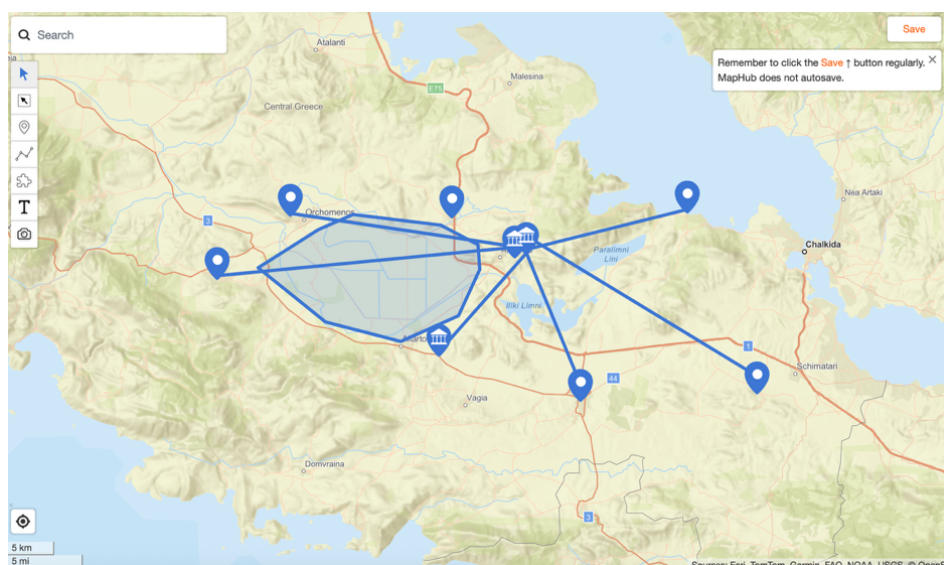


Figura 44. Comunità presenti a Onchesto.



⁵²⁶ §2.1.2; 4.1.2.

Figura 45. Comunità presenti nello Ptoion

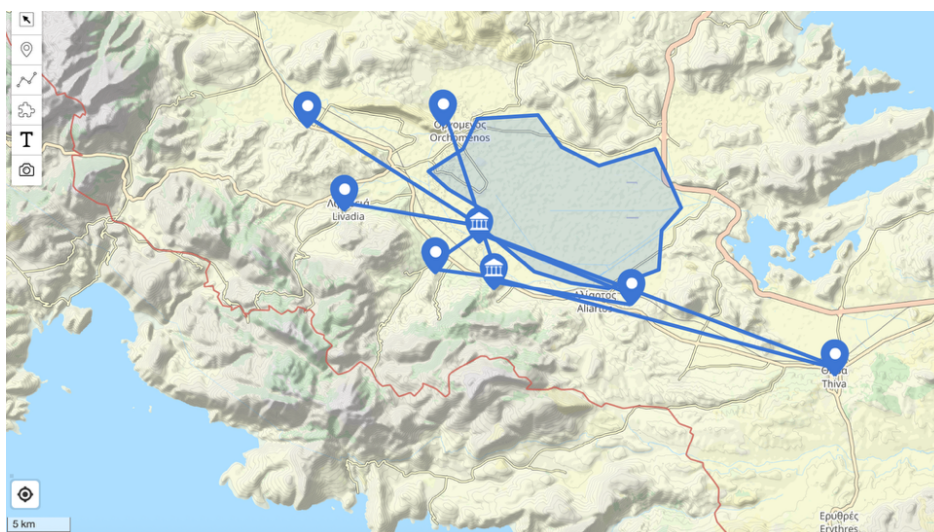


Figura 46. Comunità presenti nell'Itoneion e nell'Alalkomeneion

La partecipazione di così tante comunità all'interno di tali contesti religiosi rende possibile rivedere i motivi per i quali alla fine del VI secolo a.C. i Beoti si proposero come tali su dediche poste allo Ptoion per Atena e Ptoio, a Delfi per Atena Tritogeneia, con chiara allusione all'Alalkomenia⁵²⁷, e all'Ismenion tebano⁵²⁸, creando altresì delle tradizioni mitiche in cui connettevano il loro eroe eponimo ad Atena Itonia e Poseidone a Onchesto. Diventa anche chiaro perché Atena Itonia rappresentò la divinità grazie alla quale i Beoti, in quanto unico gruppo etnico, rivendicarono un territorio di provenienza e un passato comune⁵²⁹.

I dati permettono, dunque, di sostenere con certezza che tra l'VIII e il VI secolo a.C. l'identità beotica si venne a creare proprio nei santuari situati nei posti di maggiore attrazione per avere facile accesso al lago. I territori cui appartenevano questi luoghi di culto erano quelli battuti non solo dalle città confinanti, ma anche da quelle più lontane. Percorsi questi luoghi ogni giorno e accessibili a tutta la comunità del Copaide, venivano ritenuti quali spazi consacrati a divinità comuni, cui ognuno poteva in qualche modo sentirsi legato. Presentandosi come luoghi multisensoriali, ricchi di vegetazione e di risorse idriche, questi spazi religiosi stimolarono la nascita di storie, la memoria delle quali sarebbe appartenuta ai frequentatori e sulla base della quale questi avrebbero coltivato la loro idea di appartenere a un unico gruppo etnico negli anni successivi⁵³⁰.

Tebe e Orcomeno, in maniera più o meno coerente, sono una costante di questi luoghi di culto e questo dovette dipendere dal fatto che già in età arcaica erano le città più grandi, per l'estensione

⁵²⁷ §3.3.2.

⁵²⁸ Ducat n. 257.

⁵²⁹ §3.8.

⁵³⁰ §2.3.1; 4.2.

della *chora* o per l'influenza esercitata sulle città ad esse vicine. Probabilmente esse si servirono delle strade intorno al lago per coordinare le diverse città beotiche e manifestarono gradualmente il desiderio di controllare direttamente le risorse dei territori posti nella regione del Copaide e di ottenere un ruolo di guida all'interno della regione.

5.1.2. Le «due Beozie»: al di là dell'antica rivalità tra Tebe e Orcomeno alla luce della connettività religiosa del Copaide

Se i dati relativi all'età arcaica consentono di individuare le principali direttrici lungo cui si sviluppò il processo di etnogenesi beotica e di riconoscere le identità maggiormente coinvolte, a partire dalla metà del VI secolo a.C. – contestualmente all'aumento delle dediche nei santuari del Copaide – emergono le prime tradizioni sulla competizione tra le città che proprio in tali luoghi avevano rafforzato i propri legami. In tutti i centri religiosi esaminati compaiono tradizioni orcomenie che si contrappongono a quelle tebane: queste narrazioni, spesso a carattere genealogico, come quella relativa ad Atamante e Ptoio (§4.3.2), sono state interpretate come il riflesso mitico di tensioni politiche analoghe a quelle attestate dalle fonti epigrafiche di VI-V secolo a.C. Un elmo di bronzo dedicato a Zeus ad Olimpia commemora, infatti, la vittoria di Orcomeno su Coronea, Ἐρχομένιοι ἀνέθειαν τοῖ Δι τοῖ Ὀλυπίοι Φορόνεια[ν ἡλόντες], mentre un'altra iscrizione attesta una vittoria di Tebe su Ietto, Θεβαῖοι τῶν ἡνετίων⁵³¹.

Tali testimonianze hanno a lungo sostenuto la nota interpretazione di P. Guillon de «les deux Béoties», secondo cui una distanza politica e culturale avrebbe separato la sfera orcomenia da quella tebana, riflettendosi in tradizioni mitiche divergenti e in ripetuti conflitti territoriali⁵³².

Tuttavia, i risultati raccolti dallo studio dei santuari del Copaide suggeriscono una prospettiva differente: la definizione delle “due Beozie” non tiene conto di secoli di interazioni rituali, comunicazioni frequenti e divinità comuni che testimoniano un'intensa connettività religiosa tra le popolazioni della regione⁵³³. L'analisi condotta consente infatti di affermare che il lago Copaide non fu mai un elemento di divisione, bensì un naturale collegamento. La sua gestione condivisa era alla base della prosperità economica e rituale delle comunità che vi si affacciavano, rendendone impensabile una funzione separatrice.

Gli abitanti di Tebe e quelli di Orcomeno furono tra i primi a frequentare i santuari del Copaide. La loro presenza continua in questi luoghi riflette non l'esclusione reciproca, ma la partecipazione congiunta a un sistema culturale comune. La densità di contesti religiosi simili intorno al lago depone

⁵³¹ SEG XI 1208; SEG XXIV 300.

⁵³² Guillon 1943. Vd. recentemente anche Beck 2023a; 2025.

⁵³³ Un invito a riconsiderare i rapporti tra Tebe e Orcomeno prima dell'età classica è stato avanzato da Beck 2025, p. 553, sebbene si riferisca alle due Beozie.

poi a favore di un perenne dialogo tra gli abitanti di questa microregione. Oltre dieci santuari oracolari sono attestati lungo il bacino del Copaide. Essi sono destinati per lo più ad Apollo che assume come attributo onomastico il luogo in cui è oggetto di culto (Ismenios, Ptoios, Tegyreos)⁵³⁴. Pur conservando tratti epicorici, tali culti condividono pratiche e modelli rituali, segno di una circolazione di conoscenze e di un linguaggio religioso comune. Le affinità, già analizzate, tra il culto di Trofonio e quello dello Ptoion, per esempio, sono spiegabili solo attraverso questa rete di comunicazioni intersantuari⁵³⁵.

Le dediche non riflettono, quindi, una guerra sistematica tra Tebe e Orcomeno, ma piuttosto conflitti episodici per la gestione di risorse, passaggi e terreni. Si tratta di tensioni fisiologiche all'interno di una regione che, proprio perché interconnessa, doveva negoziare costantemente l'equilibrio tra identità locali e identità collettiva. In tal senso, iscrizioni come quelle della vittoria di Orcomeno su Coronea o di Tebe su Ietto, così come i cippi di confine o le dediche bronzee di Tanagra⁵³⁶, rappresentano non rotture, ma momenti di ridefinizione delle relazioni all'interno della rete beotica.

Alla luce di questi elementi, le tradizioni mitiche che alludono a una competizione tra Tebe e Orcomeno non vanno intese come testimonianze di una scissione, bensì come espressioni narrative della dialettica interna al processo di costruzione identitaria dei Beoti. Nel momento in cui la regione riconosceva sé stessa come un'entità culturale unitaria, le due principali città rivendicavano, attraverso il linguaggio del mito e del culto, un ruolo guida nel coordinamento delle comunità del Copaide. I santuari, veri nodi di interazione religiosa e sociale, furono il teatro di questa negoziazione: luoghi di confronto, ma anche di sintesi simbolica, in cui le eventuali differenze tra Tebe e Orcomeno trovarono, almeno in questa fase arcaica, una forma di integrazione nel comune orizzonte della connettività religiosa beotica.

5.1.3. Il ruolo di Tebe nel paesaggio del Copaide: una lettura alternativa

L'analisi condotta sui santuari del Copaide permette di riconsiderare criticamente il ruolo della città di Cadmo nella storia arcaica della Beozia e di superare l'immagine di Tebe egemone già nel tardo arcaismo trasmessa dalle fonti letterarie. I dati mostrano infatti che, tra la metà e la fine del VI secolo a.C., i Tebani riuscirono a ottenere un ruolo di coordinamento all'interno dell'*ethnos* beotico proprio perché i legami tra le diverse comunità si erano consolidati nei luoghi di culto del paesaggio Copaide. È in questo stesso contesto, in particolare allo Ptoion e all'Itoneion, che Tebe cominciò a

⁵³⁴ §4.10.

⁵³⁵ §4.6.2.

⁵³⁶ *NIO* 127-128, sulle quali vd. Schachter 2016a, p.44. Cfr. Larson 2007, pp. 182-183.

interfacciarsi con altre regioni del mondo greco, intrattenendo rapporti regolari (come dimostrato dalle dediche) con gli Ateniesi, dapprima con gli Alcmeonidi e successivamente con i Pisistratidi, e con i Tessali⁵³⁷.

Questo processo, che vide Tebe progressivamente riconosciuta come interlocutore privilegiato nelle relazioni esterne, è cruciale per comprendere la rappresentazione dei Beoti nelle fonti della prima età classica. A partire dal racconto erodoteo delle guerre persiane, l'*ethnos* beotico appare infatti come un corpo politico unitario, all'interno del quale le differenze locali risultano quasi inavvertibili; l'unica identità poleica che emerge è quella tebana, tanto che Erodoto alterna l'etnico collettivo dei Beoti con quello dei Tebani. Questa oscillazione ha alimentato interpretazioni moderne che ipotizzano l'esistenza, già alla fine del VI e agli inizi del V secolo a.C., di una forma embrionale di confederazione beotica guidata da Tebe⁵³⁸. Tuttavia, i dati provenienti dai santuari del Copaide non supportano tale ricostruzione. In primo luogo, si è visto che la prima forma di federalismo in Beozia è da ricercarsi in età ben più antica e che essa fu strutturalmente legata al lago Copaide: alle attività economiche che vi si svolgevano, ai percorsi di mobilità che esso generava e alla prassi rituale condivisa dalle comunità che frequentavano il paesaggio lacustre. L'identità beotica, è ormai chiaro, non sorse nel contesto delle guerre persiane, ma circa due secoli prima, attraverso un lento processo di integrazione culturale e culturale.

In secondo luogo, bisogna chiarire cosa si intende quando si fa riferimento alla guida di Tebe dei Beoti in età arcaica. Il fatto che i Tebani erano coloro che rappresentavano l'intero *ethnos* non significa che le altre realtà fossero una loro appendice e che non avessero più delle pretese nella regione. I dati raccolti ci parlano di una collaborazione tra tutte le città beotiche per la costruzione dei templi all'interno delle aree santuariali riconosciute ormai come i simboli della loro identità. I Tebani non avrebbero mai potuto rinnovare i santuari del Copaide senza l'intervento delle città coinvolte in questa rete di relazioni, come ad esempio gli Aliartii a Onchesto e gli abitanti di Acrefia allo Ptoion.

La conferma di ciò deriva anche dal resoconto di Erodoto: non appena lo storico riporta l'episodio dell'atto di dedizione dei Plateesi agli Ateniesi, fa riferimento al fatto che i Tebani non potevano costringere nessuno a sentirsi beota senza scatenare una reazione e questo lo dimostra proprio l'arbitrato dei Corinzi, quando questi ultimi stabilirono che i Tebani lasciassero a chi non voleva far parte dei Beoti di essere libero, ἔαν Θηβαίους Βοιωτῶν τοὺς μὴ βουλομένους ἐς Βοιωτοὺς τελέειν⁵³⁹.

⁵³⁷ §§ 3.8; 4.5.1.

⁵³⁸ Vd. e.g. Buck 1962; Sordi 1993, p. 31, che usa l'espressione "egemonia tebana" già in riferimento a questo periodo; Inglese 2012 che parla di confederazione tebana. Già Beck 2025 ha recentemente portato alla luce che non serve definire se questa associazione fosse di tipo militare, religioso, economico o politico, in quanto l'integrazione etnica in età arcaica avviene su tutti questi fronti.

⁵³⁹ Hdt. VI 108.

Alla fine delle guerre persiane, inoltre, quando i membri della lega ellenica stabilirono di punire i Tebani che avevano medizzato, in particolare Timagenida e Attagino, il primo tenne un importante discorso di fronte ai suoi concittadini su come reagire all'assedio dei Greci: egli propose di verificare se ciò che i Greci richiedevano fosse la cessione del tesoro comune (ἐκ τοῦ κοινοῦ), cosa che avrebbero dovuto assecondare dal momento che combatterono al fianco dei Persiani di comune accordo (σὺν γὰρ τῷ κοινῷ καὶ ἐμῆδίσαμεν οὐδὲ μόνοι ἡμεῖς), o la cattura dei responsabili dell'alleanza⁵⁴⁰. Nel pronunciare il suo discorso, Timagenida si rivolse ai Tebani, ma parlava di un tesoro comune e di un comune accordo tra i partecipanti alla guerra. Gli aristocratici tebani avevano, proprio come i luoghi di culto mostrano, dei sostenitori in altre città della regione e stabilirono con essi di comune accordo di medizzare per evitare che il loro territorio fosse devastato: in questo senso l'accordo fu preso dall'insieme dei Beoti. Tale interpretazione peraltro darebbe ragione del fatto che alla fine delle guerre persiane Erodoto riporta che i soli Beoti rimasti impuniti furono gli abitanti di Tespie e Platea⁵⁴¹.

Le altre città della Beozia, dunque, dovettero, almeno per tutta l'età arcaica, mantenere una propria autonomia, anche a livello di risorse, pur avendo coltivato un'identità di gruppo nei contesti culturali con le popolazioni beotiche e potenziato le loro relazioni con l'adozione di una moneta comune alla fine del VI secolo a.C., con la partecipazione alle stesse guerre, nonché con la scelta di determinati leader, i Tebani, che coordinassero non solo le risorse interne ma anche le relazioni estere.

L'autonomia delle singole *poleis* è ulteriormente dimostrata da casi come Acrefia, che, pur inserita nella dinamica culturale del Ptoion, rafforzò simultaneamente la propria identità locale nel santuario eroico di Ptoio situato nella sua *chora*. Le città che ospitavano i santuari del Copaide erano veri e propri snodi strategici: controllavano passaggi obbligati, permettevano la circolazione tra i diversi settori della regione, garantivano l'accesso alle aree produttive attorno al lago e costituivano alleati indispensabili in caso di conflitti. I Tebani erano perfettamente consapevoli della necessità di mantenere rapporti equilibrati con le altre comunità, come dimostra la consultazione della Pizia durante la guerra calcidica (506 a.C.), quando i "vicini" da coinvolgere vennero identificati con Tanagra, Coronea e Tespie⁵⁴².

In conclusione, una lettura più attenta dei dati culturali e letterari invita ad abbandonare l'idea, troppo semplicistica, di una Beozia arcaica dominata da Tebe. La presenza tebana nei santuari del Copaide non deve essere interpretata come prova di egemonia, bensì come esito naturale di una rete di relazioni nella quale molteplici città comunicavano tra di loro e collaboravano per rafforzare

⁵⁴⁰ Hdt. IX 87. Sulle punizioni che furono inferte ai Tebani vd. anche Diod. XI 81.2; Plut. *Them.* 20; Iust. III 6.10.

⁵⁴¹ Moretti 1962, p.124. Beck e Ganter 2015, p.139, sottolineano lo stesso aspetto, con la differenza che il loro studio si serve di questa constatazione per dubitare dell'esistenza di una confederazione che unisse l'intero *ethnos* dei Beoti.

⁵⁴² Moretti 1962, pp. 111. Sulla menzione dell'*halia* vd. Beck-Ganter, *op. cit.*

l'identità regionale e accrescere la loro credibilità nel mondo greco. Le informazioni di Erodoto, spesso utilizzate per sostenere una precoce egemonia tebana, vanno invece lette come testimonianze del consolidarsi delle relazioni intercomunitarie. Non è un caso che proprio Erodoto menzioni per la prima volta l'*halia* e i beotarchi, figure quest'ultime che diverranno in età classica i magistrati principali della federazione: segno evidente che la connettività culturale del Copaide aveva già posto le basi per una cooperazione politica, ancora fluida ma in costante evoluzione⁵⁴³.

5.1.4. L'Asopo e l'altra Beozia

L'analisi comparata dei dati relativi ai luoghi di culto situati intorno al lago Copaide permette di osservare che vi sono delle città che sembrano essere meno partecipi della connettività religiosa, concretizzatasi non solo in rituali comuni, feste, ma anche nella nascita di tradizioni mitiche, che coinvolgeva coloro i quali si trovavano intorno a questo enorme bacino. Esse appaiono quasi formare un'altra microregione.

Si tratta di Tespie e Platea, che insieme a Tebe erano solite frequentare un altro corridoio naturale, quello formato dal fiume Asopo che distanziava la Parasopiade dal resto della regione. Allo stesso modo delle città sopra menzionate queste *poleis* entravano in contatto interagendo quotidianamente e negoziando per questioni correlate al commercio, allo sfruttamento della *chora*, nonché per questioni politiche, dal momento che esse erano situate in una zona in cui il dialogo con l'Attica era all'ordine del giorno. Il risultato di quest'altra connettività che si era venuta a creare attorno al fiume fu l'adozione di una serie di culti comuni che le fonti non dimenticano di ricordare e che sono stati raccolti recentemente da R. van Wijk in due contributi dedicati proprio a quest'altro tipo di comunità religiosa che caratterizzava la regione⁵⁴⁴.

Come il lago Copaide, il corridoio dell'Asopo creava una rete mitica fitta di relazioni tra le comunità che vi abitavano e le divinità che proteggevano il territorio. Culti come quello di Zeus sul monte Parnaso o di Era Citeronia dovevano attirare tutte le città della Beozia poste a sud-est della regione e al contempo catturare l'attenzione di realtà vicine, come l'Eubea, la Megaride o l'Attica. Personaggi come Anfione e Zeto viaggiavano da un luogo a un altro nella tradizione mitica. Essi avevano legami con Hyria, Tebe e la Parasopiade e i territori da loro percorsi creavano mappe mentali che mettevano in comunione molteplici paesaggi, giocando un ruolo straordinario nell'integrazione etnica di queste città specifiche della Beozia⁵⁴⁵.

⁵⁴³ I beotarchi compaiono per la prima volta in *SEG* LX 509, datata alla prima metà del V secolo a.C., e in *Hdt.* IX 15.13; l'*halia* in *Hdt.* V 79.6. Vd. Beck e Ganter 2015, pp. 138. Sin dai tempi di Guillon 1943; Ducat 1971 si parla di controllo dei Tebani sullo Ptoion. Questa lettura è sopravvissuta nel tempo tanto da essere stata ripresa da Ganter 2013. Lo stesso vale per Onchesto, per il quale vd. il più recente volume di Varvaroussis-Papaevangelou 2017.

⁵⁴⁴ Van Wijk 2024b; 2024c.

⁵⁴⁵ Kühr 2006, pp. 84-86 in particolare; Beck 2020, p. 69; Van Wijk 2024b.

Alcune delle città del sud della Beozia dovevano, inoltre, fungere da collante tra le due microregioni e Tebe era presente tanto nelle dinamiche del Copaide quanto in quelle dell'Asopo. Tespie, invece, pur non essendo direttamente coinvolta all'interno dei santuari sorti nel paesaggio lacustre, era posta ad una vicinanza irrisoria da Onchesto e l'attestazione di una dedica dei Tespiesi ad Apollo Ptoio all'inizio del IV secolo a.C. fa pensare che la *polis* fosse attiva in questo santuario. La città, dunque, doveva trovarsi in una posizione mediana tra la culla dell'etnogenesi beotica e il centro di convergenza delle *poleis* poste al sud della regione. Tanagra, d'altro canto, era sicuramente coinvolta nelle dinamiche dello Ptoion, considerati il materiale della statua di VII secolo a.C. e la presenza di uno Ptoiodoro nel VI secolo a.C. nella città, e non è da escludere che anche i suoi abitanti fossero ampiamente partecipi della rete culturale che alimentava l'identità beotica di età arcaica.

Meno probabile è la partecipazione dei Plateesi alla vita del lago, con i suoi eventi giornalieri e i luoghi di culto che mantenevano coese le comunità. Se nel *Catalogo delle Navi* essi vengono menzionati insieme agli altri Beoti e nello stesso gruppo in cui compare anche Onchesto, negli anni successivi si svincolarono sempre più dalle interazioni dei Beoti che vivevano intorno al lago, dunque la loro assenza nei documenti esaminati è facilmente spiegabile. Questo può far sorgere il dubbio che i Plateesi non fossero pienamente coinvolti tra gli attori protagonisti dell'etnogenesi avvenuta intorno al Copaide. I Plateesi erano però anch'essi Beoti. Oltre alla testimonianza omerica, non può passare inosservato che essi parlavano lo stesso dialetto degli altri abitanti della regione e che persino dopo i tragici eventi di V secolo a.C., quando furono costretti ad andare ad Atene, essi continuarono ad usarlo nelle iscrizioni come simbolo della loro identità⁵⁴⁶.

Essendo tra i pochi Beoti a vivere al di là dell'Asopo i Plateesi erano i più lontani dalla comunità del lago. Il legame con il resto dei Beoti doveva, dunque, essere veicolato per un tramite e questo tramite erano sì i Tespiesi e i Tanagrei, per i motivi suddetti, ma soprattutto i Tebani. A livello di *networking* le connessioni con la comunità dei Beoti non erano dirette ma passavano attraverso un'ulteriore relazione⁵⁴⁷.

I Plateesi erano vincolati a questi ultimi già dall'età arcaica e questo rapporto di subordinazione veniva ritualizzato periodicamente nel momento in cui essi dovevano condurre un tripode sulla Cadmea per celebrare l'episodio in cui grazie ai Tebani, loro, i Thebageneis, erano stati uniti al resto della regione. Oltre al rituale appena descritto che terminava sull'Ismenion quanto detto è confermato da Eforo, secondo il quale furono proprio loro, i Tebani, a cacciare gli stranieri da Platea e a rendere

⁵⁴⁶ Steinbock 2013.

⁵⁴⁷ Van Wijk 2017; 2024a.

beotica questa città⁵⁴⁸. Si capisce molto bene, dunque, che il rapporto di Platea con il resto dei Beoti non era in alcun modo paritario, ma passava per la mediazione dei Tebani. Pur sentendosi connessi attraverso l'Asopo ad alcuni Beoti, i Plateesi non beneficiarono mai del tutto delle relazioni che invece erano state avviate intorno al Copaide e furono sempre in qualche modo subordinati alle altre comunità, mantenendo un'identità ibrida che li rendeva beoti ma non con la stessa intensità degli altri abitanti della regione.

Avendo la possibilità di oscillare da un'area a un'altra, data la sua prossimità all'Attica, alla fine del VI secolo la città, infatti, fece atto di dedizione agli Ateniesi, svincolandosi dal resto dei Beoti. Gli arbitri corinzi stabilirono in questa occasione che i Tebani lasciassero a chi non voleva far parte dei Beoti di essere libero e l'Asopo divenne a questo punto il confine che isolava i Plateesi dal resto dei Beoti⁵⁴⁹.

Al di là del fatto che la dedizione di Platea e il rifiuto di unirsi ai Beoti sembrerebbero collegati alla vendita di alcuni lotti di terreni in prossimità dell'Asopo e afferenti a proprietari tebani⁵⁵⁰, è opportuno soffermarsi sul fatto che da questo momento i Plateesi ebbero una vita per così dire "parallela" rispetto a quella del resto dei Beoti. Nel discorso tra Plateesi e Tebani tenuto di fronte agli Spartani in occasione della distruzione di Platea, i secondi accusarono i primi per non aver aderito ai τὰ πάτρια⁵⁵¹ e questo mancato riconoscimento delle tradizioni viene rievocato più volte nel corso del dialogo⁵⁵².

I dati raccolti a proposito dei singoli santuari del Copaide invitano a ripensare alle ragioni esposte dai Tebani e a includere nello spettro delle tradizioni comuni cui i Plateesi non avevano aderito proprio i riti, le feste e gli eventi che si svolgevano intorno ai luoghi di culto esaminati. Essendo questi i luoghi in cui i Beoti costruirono la loro storia in qualità di *ethnos*, nonché quelli che vedevano la partecipazione di quasi tutte le città della regione, essi erano divenuti dei simboli o, per usare i termini

⁵⁴⁸ *FGrHist* 70 F 21 con Inglese 2012. La dipendenza dei Plateesi dai Tebani è confermata da Thuc. III 61: dopo essere stati querelati dai Plateesi, i Tebani si difesero dicendo che, dopo aver colonizzato Platea e gli altri centri vicini, questi pretesero di non condividere le tradizioni patrie del resto dei Beoti.

⁵⁴⁹ Hdt. VI 108. Cfr. *De Herod. Malign.* 861. L'alleanza tra Plateesi e Ateniesi è collocabile nel 519 a.C., sulla base della testimonianza di Tucidide (III 68.5), il quale sostiene che, al momento dell'attacco di Platea, la città era alleata di Atene da novantatré anni. Alcuni studiosi, tuttavia, pensano che l'episodio sia avvenuto nel 509 a.C., dopo l'intervento spartano che portò alla caduta di Ippia. I Pisistratidi e i Tebani erano alleati e non avrebbe avuto senso una dedizione dei Plateesi in questo periodo. Sulla questione vd. Moretti 1962, pp. 105-108; Prandi 1988, p. 31-32. Moretti dubita dell'intera narrazione di Erodoto: a suo avviso, la presenza di Cleomene e l'arbitrato a Corinto sono scarsamente attendibili e sarebbero stati introdotti dallo storico alla vigilia della guerra Peloponneso. Sulla stranezza dell'arbitrato corinzio si sofferma anche Prandi, la quale giustifica la presenza dei Corinzi al fianco degli Ateniesi in nome del comune odio per gli Egineti, *op. cit.*, p. 30. Vd. anche il recente contributo di van Wijk 2017, pp. 1-26, il quale riconsidera le testimonianze di Erodoto e Tucidide e dimostra in modo convincente che nel 519 a.C. vi fu un'alleanza tra i Plateesi e i Pisistratidi, ma tale alleanza non corrisponde a quella cui si riferisce Erodoto quando parla della *deditio* dei Plateesi agli Ateniesi, in quanto quest'ultima è collocabile solo nel 506 a.C.

⁵⁵⁰ Sulle quali Matthaiou 2014 con van Wijk 2017 e Beck 2025.

⁵⁵¹ Thuc. III 61

⁵⁵² e.g. III 66.

dell'antropologia spaziale, dei geosimboli che nella memoria comune sarebbero stati in qualche modo riferiti alla dimensione collettiva dei Beoti.

Prima di chiudere il discorso sulle città a sud della regione, occorre riflettere su un altro dettaglio relativo ai Tespiesi che, come i Plateesi, a un certo punto si erano svincolati dal resto dei Beoti. Nell'ambito delle guerre persiane i Tespiesi non ebbero intenzione di medizzare, decisero di combattere dalla parte dei Greci e la loro città fu data alle fiamme (Hdt. VII 108; VIII 50)⁵⁵³.

È altresì noto dalle fonti che a un certo punto, nel corso dell'età arcaica, fu combattuta una battaglia tra alcuni Beoti e i Tessali al comando di Lattamia. Si tratta della battaglia di Ceresso, denominata da un piccolo villaggio beotico situato nei pressi di Tespie. I Tessali poterono insinuarsi nella regione e agire con l'appoggio di aiuti interni alla Beozia, grazie ai quali si spinsero verso sud, per la strada che da Elatea arriva attraverso il Cefiso a Cheronea, Coronea e, infine, a Tespie, nel cui territorio si trovava Ceresso⁵⁵⁴.

Lo studio dei santuari ci consente non solo di riflettere sul rapporto di Tespie con il resto dei Beoti ma anche di rivalutare questo evento storico che le fonti ritengono essere di fondamentale importanza per la regione in età arcaica. I dati raccolti, infatti, soprattutto quelli relativi all'Itonia, vanno in direzione di una collaborazione duratura dei Tessali con i Beoti per tutto il VI secolo a.C. Non

⁵⁵³ Buck 1979, pp. 128-132, collega l'alleanza di Tespie con gli Ateniesi ad una perdita di potere di Tebe e pone la nascita della divisione tra le città della Beozia dopo Tempe, pur divenendo palese per lo studioso dopo le Termopili. Secondo Sordi 1993 sarebbe invece da collocare tra il 506 a.C., momento dell'azione congiunta con i Calcidesi, e il 480 a.C.

⁵⁵⁴ Le principali fonti sulla battaglia sono Plut. *Cam.* 19.4: «Il cinque del mese Ippodromio, il cosiddetto Ecatombeone degli Ateniesi, capitò ai Beoti di conseguire due segnalatissime vittorie, portatrici ai Greci di libertà: quella di Leuttra e quella di Ceresso, la seconda più di duecento anni avanti la prima, con la sconfitta di Lattamia e dei Tessali (trad. Carena – Manfredini – Piccirilli)»; *Mor.* 866 E-F: «Ora, immagina che in queste circostanze – tra le grida dei barbari, rumori confusi, fughe, inseguimenti – si ascolti un'arringa e si passino al vaglio testimoni! E immagina anche i Tessali, mentre alcuni vengono uccisi e altri si calpestano a vicenda nella calca presso le Termopili, prendere le difese dei Tebani come ringraziamento del fatto che quelli poco tempo prima, dopo averli vinti in battaglia, li avevano scacciati dal territorio che occupavano in Grecia fino a Tespi, uccidendo anche il loro comandante Lattamia! Questi, infatti, erano i rapporti che allora intercorrevano tra Beoti e Tessali, estranei a ogni forma di benevolenza e amicizia (trad. Cecchet)»; Paus. IX 14.2: «Da parte loro i Tespiesi, che paventavano l'antica ostilità dei Tebani e la loro attuale buona sorte, decisero di abbandonare la propria città e di rifugiarsi a Ceresso. Era questa una località ben difesa nel territorio di Tespie, nella quale anche anticamente si erano una volta trasferiti per fronteggiare l'invasione dei Tessali; in quella occasione i Tessali, dal momento che il loro tentativo di conquistare Ceresso risultò più difficile di quanto avevano sperato, si recarono a Delfi per consultare il dio (trad. Moggi – Osanna)». Le fonti antiche non sembrano chiarire il momento in cui avvenne questa battaglia. Plutarco la data duecento anni prima di Leuttra, dunque, intorno al 571 a.C., nella *Vita di Camillo*, mentre poco prima delle guerre persiane nel *De Herodoti Malignitate*. Sulla questione della datazione della battaglia e sui motivi per i quali avvenne vd. Moretti 1962, p. 111, per cui la battaglia si deve collocare tra il 491 e il 486 a.C.; Buck 1972, pp. 31-40; 1979, pp. 107-117, che offre dei validi motivi per spostare la battaglia intorno agli anni '20 del VI secolo, anche se per lo studioso il dissenso che si sviluppò in questi anni in Beozia era una reazione alla nascita di una lega militare comandata da Tebe, e Beck 1997, p. 87, che data la battaglia di Ceresso nel VI secolo a.C., e ritiene che questo evento sia il primo nel quale i Beoti ebbero modo di allearsi per un combattere. Sordi 1993, pp. 25-32, fornisce una serie di motivazioni convincenti non solo per datare la battaglia a ridosso della seconda guerra persiana, ma anche per dimostrare che la battaglia di Ceresso non fu una guerra contro i Beoti, ma contro i soli Tespiesi, che a differenza degli altri Beoti continuarono a sostenere i Greci anche dopo la cessione del territorio ai Persiani da parte di Tessali e Beoti. Ad ogni modo, sono condivisibili le conclusioni cui è giunto Schachter, secondo cui «it is futile to try to determine the exact date of Keressos, since in the absence of any hard evidence suitable arguments can be and have been advanced for either the late or the early date, and even for a date in between the two. It remains a floating piece in the jigsaw puzzle», 2016a, p. 45. Dovendo scegliere, però, lo studioso la collocherebbe negli anni '70 del V secolo a.C., 2016b, p. 62.

avrebbe, dunque, alcun senso una battaglia tra queste due comunità, in un clima di concordia e pace suggellato peraltro da un culto comune e in ragione del fatto che nel VI secolo le comunità circostanti il Copaide radicavano la loro identità alla Tessaglia. La battaglia deve piuttosto collocarsi nella prima metà del V secolo a.C. quando i Tespiesi si sottrassero, al modo dei Plateesi, dalle scelte che i Beoti stavano compiendo e che erano in linea con i Tessali.

Questa proposta di datazione bassa per Ceresso sarebbe comprovata da un'iscrizione, una placca di bronzo rinvenuta a Olimpia, contenente dei verdetti da parte di alcune autorità dell'Elide su Beoti, Ateniesi, Tespiesi e Tessali, sulla quale è possibile leggere che i Tespiesi furono giudicati in maniera favorevole per aver esercitato giustizia contro i Tessali⁵⁵⁵.

Da questo momento in poi esistettero davvero due Beozie: una vincolata al lago, che raccoglieva le comunità vicine ai santuari, e un'altra che si opponeva alle scelte delle città poste nell'entroterra e che a partire dalle guerre persiane fu sempre considerata un problema per l'integrità beotica. Le comunità afferenti a questa zona, infatti, non partecipavano ai culti comuni e coltivavano le loro divinità locali, tra le quali Era Citeronia divenne particolarmente importante.

5.2. Le relazioni intercomunitarie dei Beoti in età classica: una lettura attraverso la storia dei santuari

5.2.1. Prima e dopo Coronea (447/446 a.C.): un *koinon* sviluppatosi intorno al lago

Questi santuari, veri e propri *hub* del paesaggio connettivo modellato dal lago Copaide, continuarono nel V secolo a.C. a svolgere la loro funzione di mediazione tra le comunità beotiche. In questo periodo i Beoti si riunirono in una confederazione e, ancora una volta, scelsero come propri rappresentanti coloro che già nel tardo arcaico avevano assunto un ruolo di guida: i Tebani. Poco sopra si è visto come Tebe, dopo aver conteso questa posizione con Orcomeno, fosse riuscita ad ottenerla nel ventennio precedente alle guerre persiane e durante il conflitto stesso. Si è osservato anche che alcune *poleis* non accettarono senza riserve le decisioni prese dai Tebani insieme agli altri Beoti del Copaide. La domanda, a questo punto, è come tutto ciò si rifletta nei santuari esaminati.

Influenzati da Erodoto siamo indotti a pensare che le altre città beotiche smisero di agire in autonomia. Tuttavia, eccezion fatta per i Plateesi e per i Tespiesi, quanto vissuto nel corso tra la fine del VI secolo a.C. e il V secolo a.C. non cambiò gli equilibri interni. I Beoti continuarono a riconoscersi come tali nei santuari del Copaide e nei luoghi di culto internazionali, come dimostra la dedica già citata ad Atena Tritogeneia a Delfi, producendo ancora racconti mitici in cui dichiaravano

⁵⁵⁵ SEG XXVI 475, Siewert 1977, p. 463; Van Wijk 2024a, p. 25. Anche Sordi 1993 aveva accostato l'iscrizione alla battaglia di Ceresso e anche la studiosa, come già detto nella nota precedente, data la battaglia nell'ambito delle guerre persiane. Tuttavia, il ragionamento che lei fa è diverso e si basa più che altro sulle alleanze tra Beoti e Tessali nel V secolo a.C. nell'ambito delle guerre persiane e del controllo di Delfi da parte dei Tessali.

di essere imparentati con le divinità lacustri e celebrando nuovi rituali comuni, come attestato dai festival che si tenevano in onore di Atena Itonia.

Né le guerre persiane né le tensioni politiche che le accompagnarono incrinarono dunque la continuità culturale del Copaide. Le dediche individuali a Onchesto e la regolare frequentazione, da parte degli Acrefiani, sia dello Ptoion sia del santuario dell'eroe dimostrano la persistenza di una doppia identità, locale e condivisa, e confermano che il centro di Apollo rimase aperto alle comunità beotiche che gravitavano attorno al lago. Addirittura, in questo periodo i Beoti introdussero Creso nei propri luoghi di culto, segno eloquente di un'identità religiosa ancora saldamente ancorata al paesaggio sacro lacustre⁵⁵⁶.

Questa identità beotica ancorata al paesaggio sacro del Copaide dovette essere così forte che anche quando i Persiani e, dunque, i Beoti furono sconfitti a Platea, non fu in alcun modo minacciata. L'esempio di Tanagra è particolarmente significativo: continuò a coniare delle monete aventi, da un lato, lo scudo beotico con l'abbreviazione della città (TT/TA); dall'altro l'etnico dei Beoti (BO/BOI) inciso tra i raggi di una ruota. Mantenere ancora l'etnico regionale, in un periodo in cui i vertici della confederazione erano sotto processo, voleva dire continuare a credere in maniera ostinata nella loro identità condivisa e nella collaborazione reciproca.

Tra il 475 e il 450 a.C. un cittadino di Orcomeno, Epiddalos, volle essere riconosciuto come un beota da Orcomeno e questa è un'importante conferma della piena partecipazione degli Orcomeni al gruppo dei Beoti, partecipazione che dipendeva dal riconoscimento in un identico sistema di valori⁵⁵⁷. Il lago univa, creava comunità, rafforzava i propri legami ed è per questo che alla metà del secolo, con la battaglia di Coronea, chi aveva davvero dato avvio all'etnogenesi nei secoli precedenti combatté affinché la Beozia venisse riconosciuta come un'unica entità politica sia a livello emico che al livello esterno. Questi non erano coloro che vivevano al di sotto dell'Asopo, ma erano le popolazioni lacustri che grazie all'enorme rete intessuta negli anni precedenti alle guerre persiane nell'ambito dei santuari esaminati resistettero alla crisi che travolse la regione negli anni successivi.

Mentre i Plateesi celebravano le divinità del loro territorio, riconosciute ormai a livello panellenico, e si impegnarono nella promozione dei loro santuari – si pensi ad esempio alle pitture del tempio di Atena Areia portate a termine in questi anni; al santuario di Era Citeronia che nella ricostruzione di Platea da parte di Erodoto ha un ruolo significativo nel corso della battaglia di Platea, e ancora a Demetra Eleusinia⁵⁵⁸ – i Tebani e gli Orcomeni insieme agli abitanti di Acrefia, Ietto, Cheronea, Lebadea, ma anche Tanagra e tutti coloro che avevano aderito alla prima forma di

⁵⁵⁶ §4.5.3.

⁵⁵⁷ *FdD* 3.1.574. Vd. Schachter 2016b, pp. 58-59.

⁵⁵⁸ Solazzo 2025 cdc.

confederazione di età arcaica nata intorno ai centri cultuali del lago, pensarono a un modo per appropriarsi del controllo della loro regione.

Dopo le guerre persiane questi Beoti ricevettero l'impulso a formalizzare quanto già esisteva da tempo tra di loro, dando avvio ad un'unione 'federale' che fu in parte agevolata dalle dinamiche venutesi a creare nel post-guerra. All'affermazione dell'imperialismo ateniese a seguito delle guerre persiane, Sparta reagì interessandosi agli affari della Beozia e collaborando con gli oligarchici di Atene non solo ai fini di abbattere la democrazia e distruggere la costruzione delle lunghe mura del Pireo, ma anche di riabilitare i gruppi oligarchici beoti, in quanto la punizione che i Tebani subirono dopo la guerra fu anche quella di adeguarsi al modello costituzionale ateniese⁵⁵⁹.

Tale piano strategico di restaurare i governi oligarchici nella regione del Copaide andò a buon fine in occasione della battaglia di Tanagra, senonché il cambiamento costituzionale ebbe vita breve perché sessantuno giorni dopo Tanagra gli Ateniesi sconfissero i Beoti oligarchici ad Enofita e reinstaurarono ai governi delle città della Beozia le fazioni filodemocratiche⁵⁶⁰.

I Beoti furono sottoposti a governi filoateniesi per dieci anni ma grazie proprio agli Orcomenizzanti, cioè a coloro che si comportarono alla maniera di Orcomeno, da oligarchi, riuscirono nel corso della battaglia di Coronea, combattuta dieci anni dopo nel 447/446 a.C. a liberarsi finalmente degli Ateniesi e ad instaurare un governo di tipo 'federale', la cui costituzione ad oggi è oltremodo nota per via della testimonianza dell'autore di Ossirinco⁵⁶¹.

Fino a questo punto della storia beotica, non c'è alcuna distanza tra Orcomeno e Tebe e non esiste una Tebe che prevale sulle altre città o una Tebe che si impossessa delle altre città. Pindaro ci mette addirittura al corrente che coloro che erano esiliati tra i Tebani, tipo Erodoto, un uomo da lui celebrato nella prima Istmica, potevano recarsi a Orcomeno. I Tebani avevano ancora bisogno della collaborazione dei loro vicini⁵⁶².

La battaglia di Coronea fu un ulteriore elemento che andava a consolidare l'identità beotica e il fatto che fu combattuta nei pressi del santuario di Atena Itonia incrementò l'emozione dei partecipanti, i quali erano convinti di aver ricevuto la protezione della dea. Trattandosi della battaglia nella quale i Beoti avevano concretizzato il loro desiderio di autonomia e al contempo messo insieme le forze per la prima volta dopo Ceresso in maniera così esplicita e strutturata, essi scelsero negli anni a seguire la dea come testimone della loro unità. Il passato tessalo fu valorizzato in maniera ancora

⁵⁵⁹ Vd. n.196.

⁵⁶⁰ Thuc. I 108; Diod. Sic. XI 81-83, 85; Plut. *Cim.* 17.4-8; Paus. V 10.4. Sul diverso resoconto delle battaglie di Tanagra e di Enofita da parte di Diodoro vd. Moretti 1962, pp. 126-128; Buck 1979, pp.143-155; 1989, pp. 87-93; Beck-Ganter 2015, pp. 140-141; Schachter 2016b, p.63, Zaccarini 2017, pp. 215-217.

⁵⁶¹ Sulla battaglia di Coronea vd. Thuc. I 113; Diod. Sic. XII 6; Plut. *Per.* 18; *Ages.* 19.2; Paus. I 27.5. Cfr. Larson 2007, pp. 184-188; Beck 2020b, pp. 46-62.

⁵⁶² Beck 2020b.

più forte e i Beoti, dopo aver dedicato un trofeo nel santuario, visibile ancora negli anni successivi, riorganizzarono le feste in suo onore, commissionando due statue di culto, una per Atena e una per Zeus che la affiancava nel santuario in ragione del fatto che era diffusamente venerato in quella zona del Copaide⁵⁶³.

La costituzione che fu adottata negli anni a seguire fu pensata sulla base delle risorse che le *poleis* intorno al lago potevano mettere a disposizione. Lo stato 'federale' beotico ruotava ancora intorno al Copaide e ai territori pertinenti alle città che qui si trovavano. Tebe, che era la città con la *chora* più estesa, aveva all'inizio due beotarchi e anche Orcomeno aveva diritto allo stesso numero di rappresentanti, forse in coppia con Cheronea. Un magistrato era inviato da Tanagra, uno era condiviso dalle città del basso Copaide, Aliarto e Coronea insieme a Lebadea, e, infine, uno da Acrefia, Cope e, forse, Ietto⁵⁶⁴.

Il problema fu che nel corso di vent'anni i Tebani non agirono più per conto dei Beoti, ma resero le relazioni intorno al Copaide utili per emergere come singola *polis* che aveva un controllo sempre più impattante sulle altre. Tutte le narrazioni relative ai Beoti iniziarono ad affievolirsi e i centri culturali persero a mano a mano di interesse.

5.2.2. Tebe e l'appropriazione degli spazi religiosi del Copaide

La lettura delle fonti relative al santuario, in particolare quelle che concernono Onchesto, dà prova di una presunta rivalità tra le città beotiche, specialmente tra Tebe e Orcomeno. Entrambe, lungo tutta l'età arcaica, aspirarono a guidare quei Beoti che proprio il paesaggio del lago aveva contribuito a mettere in relazione. Le tradizioni mitiche esaminate mostrano un quadro competitivo fino alla metà del V secolo a.C.; da questo momento in poi la narrazione si orienta invece in modo sempre più univoco verso la vittoria tebana, incarnata nel mito da Eracle e dalla sua sottomissione della stirpe orcomenia di Climeno ed Ergino, discendente di Atamante.

⁵⁶³ §3.12.

⁵⁶⁴ Nella testimonianza delle *Elleniche di Ossirinco*, che fotografa la costituzione della Beozia così com'era nel 396/395 a.C., prima, dunque, della guerra di Corinto, è riportato che Orcomeno condivideva i distretti con Ietto. Tuttavia, ciò deve essere accaduto dopo Delio nel 424 a.C., quando Cheronea fu aggiunta al distretto insieme alle altre città del Copaide. Nel 447 a.C., dopo Coronea, la costituzione doveva essere molto più rappresentativa. Tebe aveva solo due distretti e aveva più o meno lo stesso potere decisionale di Orcomeno nella confederazione. Vd. *Hell. Oxy.* XX 3-4: «Tutti gli abitanti della regione erano divisi in undici distretti e ciascun distretto forniva un beotarco in questo modo: i Tebani contribuivano con quattro, due per la città di Tebe e due per Platea, Scolo, Eritre e le altre contrade che in passato erano state legate⁵⁶⁴ dalla *sympoliteia*, ma a quel tempo era sottomesse a Tebe; due beotarchi li fornivano Orcomeno e Isie/Ietto, due Tespie con Eritre e Tisbe, uno Tanagra e un altro ancora Aliarto, Lebadea e Coronea, che ciascuna città mandava a turno; lo stesso valeva per Acrefia, Cope e Cheronea. 4 Era questo il modo in cui i singoli distretti conferivano i magistrati; inoltre fornivano sessanta buleuti per beotarco, ai quali pagavano le spese giornaliere. A ciascun distretto, poi, era stato imposto di contribuire con un contingente di mille opliti e cento cavalieri. Per dirla semplicemente, in base al numero dei magistrati traevano vantaggio dal tesoro comune, pagavano i tributi, inviavano giudici e partecipavano in misura equa a tutti gli oneri e benefici. Dunque, l'intero popolo si governava in questo modo e i consigli e le assemblee dei Beoti si riunivano sulla Cadmea (trad. Occhipinti)». Sullo studio di questa testimonianza rimando al commento di Leirida Lafarga 2007 e a quello di Occhipinti 2022.

È noto, poi, che dal V secolo a.C. le più importanti famiglie tebane furono celebrate da Pindaro per la loro vittoria tanto all'Istmo quanto a Onchesto e l'invocazione di una divinità locale, Poseidone nella sua sede a Onchesto, accanto ad una panellenica si spiega non solo in relazione alla devozione che i Tebani provavano nei confronti del dio, ma anche perché, mediante l'associazione di una divinità riconosciuta a livello regionale alla sola città di Tebe, il poeta avrebbe reso manifesto il legame privilegiato delle famiglie tebane con Poseidone. I Tebani, inoltre, sarebbero stati presentati come coloro che, proprio nell'ambito della frequentazione dei santuari del basso Copaide (l'Itoneion e Onchesto), avrebbero stimolato la nascita di una comunità culturale intorno a Onchesto e, dunque, anche l'etnogenesi beotica. Per creare questo immaginario in cui tutte le divinità del Copaide venivano inglobate nel paesaggio religioso di Tebe si costruirono nuove genealogie che legavano direttamente queste divinità ai personaggi locali ed epicorici della Cadmea⁵⁶⁵.

È evidente dunque che, tra la metà e la fine del V secolo, qualcosa cambiò nel microcosmo culturale del Copaide: Tebe divenne la protagonista delle narrazioni, mentre Orcomeno non fu più in grado di rivaleggiare culturalmente con essa. Le testimonianze materiali confermano questo spostamento: per il periodo non si conservano dediche né edifici né iscrizioni che riflettano una frequentazione plurale degli spazi sacri, a differenza dei secoli precedenti. Il silenzio materiale ha un valore storico: suggerisce che le pratiche culturali comuni si stessero rarefacendo proprio nel momento in cui Tebe iniziava a ridefinire il significato simbolico di tali luoghi⁵⁶⁶.

Le narrazioni, d'altro canto, riflettono ciò che i Tebani credevano in questa fase. La crescente attribuzione di questi santuari alla sola città di Cadmo si comprende meglio se rapportata alle dinamiche politiche della regione. Dopo l'assedio di tre anni, nel 428/427 a.C. Platea e le città della Parasopiade con le quali questa formava una *sympoliteia* a seguito delle guerre persiane furono annesse al territorio tebano e Tebe acquisì l'amministrazione di quattro dei distretti nati a seguito della battaglia di Coronea con l'obiettivo di organizzare il potere nella regione⁵⁶⁷. Se si aggiunge che durante il sinecismo, per lo storico di Ossirinco, i Tebani avevano ottenuto anche Potnie, Aulide e

⁵⁶⁵ §4.4.2.

⁵⁶⁶ Alle medesime conclusioni è giunta Kühr 2006.

⁵⁶⁷ Il cambiamento dall'iniziale partecipazione di Tebe alla confederazione con solo due distretti alla nuova condizione che vedeva le città della Parasopiade ad essa soggette è riscontrabile nel testo della costituzione beotica, Hell. Oxy. XX 3: τῶν πρότερον μὲν ἐκείνοις συμπολιτευομένων, τότε δὲ συντελούντων εἰς τὰς Θήβας. Nella sua descrizione l'anonimo sostituisce il termine *sympoliteia*, che implica una condizione di parità tra coloro che condividono una costituzione, con il termine *synteleia*, che determina lo stato di dipendenza delle città più piccole da una più grande. Il termine *sympoliteia* è usato da Senofonte in relazione alla lega calcidica. Per lo storico si tratta di un insieme di diritti che includono la cittadinanza 'federale', le leggi comuni, la condivisione delle entrate comuni e di diritti comuni tipo l'epigamia e l'*enktesis*. Vd. Occhipinti 2016, p.136; 2023, p.36, pp.271-272. Per M. Moggi e R. Leirida Lafarga sia la *sympoliteia* sia la *synteleia* implicano un rapporto di sottomissione dei centri più piccoli a quelli più grandi. Tuttavia, nel primo caso i membri mantengono la loro indipendenza, preservano la loro identità e prediligono forme associative che presuppongono un rapporto di parità tra i loro componenti; nel secondo caso, invece, i membri sono soggetti alla città egemone innanzitutto in termini economici, essendo da essa costretti al pagamento di un tributo, poi in termini politici, perdendo completamente la loro identità e autonomia. Moggi 1982, pp.181-183 in Leirida Lafarga 2007, p.553.

Schoenus, e molte altre borgate, tra cui Iria, Medeone, Micalesso, Arma, Eleone e Feraï, si nota che il loro territorio si estendeva tra i 650 e gli 800 m² ed era nove volte più grande della maggior parte degli altri distretti⁵⁶⁸.

Qualche anno dopo i Tebani ottennero anche il controllo su un'altra città che si era staccata dal resto dei Beoti nel corso delle guerre persiane, Tespie, la quale, situata a est del monte Elicon, in età classica era una delle più potenti città del sud della Beozia. Nell'ultima parte del V secolo a.C., il suo territorio si distingueva dalle altre città della regione per l'estensione⁵⁶⁹ e dall'analisi condotta da A. Brambilla sul numero di contingenti messi a disposizione da Tespie in occasione delle varie battaglie che si susseguirono dalle guerre persiane a Delio, emerge che la città fosse un'altra valida avversaria di Tebe⁵⁷⁰. Tisbe ed Eutresi facevano parte del territorio di Tespie⁵⁷¹, e sotto il controllo di quest'ultima vi erano anche Sife⁵⁷²; Creusi⁵⁷³; Leuttra⁵⁷⁴, Corsie⁵⁷⁵, e Ascra, che ancora indipendente in età arcaica, entrò a far parte del suo territorio in età classica⁵⁷⁶.

Con la battaglia di Delio del 424 a.C. iniziò il declino di Tespie, e dei territori da essa dipendenti, poiché in questa occasione la maggior parte dei giovani aristocratici tespiesi furono sacrificati e la città cadde in disgrazia per penuria di uomini. Dal momento che il conflitto era nato perché alcuni Beoti, tra cui proprio i Tespiesi, non condividevano la costituzione che era stata approvata a seguito di Coronea e provarono a consegnare alcune città agli Ateniesi, nel 423 a.C. i Tebani ne approfittarono per abbattere le sue mura con il pretesto che a capo della città ci fosse un governo filoateniese⁵⁷⁷.

La battaglia di Delio del 424 a.C. fu anche l'occasione con la quale Orcomeno fu privata del suo potere. Tucidide racconta, infatti, non solo che Orcomeno prese parte attiva al progetto di sovvertire l'oligarchia, ma che provò anche a consegnare ai filodemocratici Cheronea, che era allora sua tributaria, e a coinvolgere alcune truppe provenienti dal Peloponneso⁵⁷⁸. Nel corso della battaglia, infatti, Orcomeno non combatté e i Tebani avevano dalla loro parte tutte le popolazioni che

⁵⁶⁸ *Hell. Oxy.* XX 3. Vd. anche Strab. IX 2.11-14, 20, 22, 26, 33, 35; Paus. IX 8.1, 19.1-4. Nella zona nordorientale la città di Micalesso doveva essere a capo di un'entità politica totalmente evanescente, chiamata tetracomia, di cui facevano parte Feraï, Arma ed Eleone.

⁵⁶⁹ Cfr. Tuc. IV 76.3.

⁵⁷⁰ Per il numero dei contingenti tespiesi alle Termopili, Hdt. VIII 50, 2; a Platea, Hdt. IX 30; a Delio, Thuc. IV 96.3 e 133.1. Vd. Salmon 1956, p.60; Brambilla 2005, p.15.

⁵⁷¹ Tisbe ed Eutresi compaiono nel *Catalogo delle navi* (Il. 2.502), tuttavia, l'attestazione del loro etnico si riscontra solo in età ellenistica. Per l'etnico di Eutresi: Roesch, *IThesp* 224. Per quello di Tisbe: *IG* VII 2724.B.6; *SEG* XV 282.4. Roesch ritiene, sulla base di tali dati, che i territori di Tisbe ed Eutresi siano appartenuti sempre a Tespie, 1965, pp.37-38, 40.

⁵⁷² Thuc. IV 76.3; *SEG* XXIV 361.25.

⁵⁷³ Strab. IX 2.14.

⁵⁷⁴ Xen. *Hell.* VI 4.4.

⁵⁷⁵ *SEG* XXIV 361.

⁵⁷⁶ Plut. *Mor.* 774 F-775 B.

⁵⁷⁷ Thuc. VI 95. Sull'instaurazione di governi filoligarchici e filotebani vd. Salmon 1956, p.61; Buck 1985, p.292; Leirida Lafarga 2007, p.563.

⁵⁷⁸ Thuc. IV 76.

circondavano il Copaide di sicuro gli Aliarti, i Coronei, i Copei e probabilmente gli Acrefiani e gli Ietti⁵⁷⁹.

I motivi per i quali gli Orcomeni si separarono dall'alleanza venutasi a creare intorno al lago in tempi molto antichi sono da ricercare sicuramente nel fatto che, con l'annessione della Parasopiade, i Tebani avevano una *chora* incredibilmente grande e, dunque, una ricchezza ineguagliabile. Orcomeno non solo era posta a distanza troppo considerevole da questa zona della Beozia ma era vincolata a questa solo per mediazione di Tebe e questo significa che il commercio dei prodotti da una zona all'altra della regione dipendeva dai Tebani. Qualche anno prima della battaglia, inoltre, Tucidide racconta che ci furono dei terremoti (*la terra tremò*) e che Orcomeno fu particolarmente colpita⁵⁸⁰.

La crescente asimmetria tra le due poleis rese inevitabile la crisi degli equilibri del Copaide: Tebe sottrasse Cheronea a Orcomeno, controllò i popoli lacustri tramite alleanze e occupò di fatto tutti gli spazi nevralgici del bacino. La città di Cadmo non aveva più rivali. Gli oligarchi tebani, tuttavia, non potevano violare apertamente l'equilibrio costituzionale della federazione, che poggiava sulla parità tra Tebe e Orcomeno. La soluzione fu quella attribuire a Orcomeno il distretto di Ietto e inserire Cheronea nel distretto di Cope e Acrefia, cioè nelle città lacustri già legate a Tebe⁵⁸¹. Le narrazioni riferite ai santuari riflettono fedelmente questi sviluppi. La confederazione smise di essere inclusiva e rappresentativa: nei santuari non comparvero più i Beoti come corpo collettivo, ma le famiglie oligarchiche tebane – come quella di Agesicle – che si presentavano come benefattrici delle comunità del Copaide. I santuari divennero così luoghi di appropriazione materiale e simbolica, come ben mostra l'immaginario pindarico, che reinterpreta le divinità lacustri all'interno del paesaggio religioso tebano.

Nel corso del V secolo a.C. infatti Tebe pianificò la valorizzazione di alcuni spazi culturali che erano collocati tra l'acropoli e Onchesto. Fu eretto il santuario di Eracle Hippiodetes, il cui attributo onomastico richiamava alla memoria dei Beoti tutti la definitiva sottomissione degli Orcomeni ai Tebani. Onchesto smise di essere il punto di convergenza di tutte le popolazioni e confluì nella rete culturale solo della città di Cadmo. Degli altri santuari, invece, nulla è giunto di questo periodo.

⁵⁷⁹ Thuc. IV 94.

⁵⁸⁰ Thuc. III 87.

⁵⁸¹ Hansen-Nielsen 2004, p. 442; Lupi 2011, pp. 347-348. Per Cheronea tributaria di Orcomeno vd. Thuc. IV 76.3.

5.3. Il silenzio dei santuari: Tebe e la trasformazione della rete culturale del Copaide

Sebbene per tutta l'età arcaica e la prima metà del V secolo a.C. i santuari del Copaide abbiano funzionato come *hub* di connettività, la rete di cui essi facevano parte iniziò a trasformarsi radicalmente a partire dalla fine del V secolo. La connettività, che fino ad allora aveva favorito l'incontro e la convergenza rituale, si incrinò progressivamente sotto la pressione delle nuove dinamiche di potere. Non è dunque un caso che proprio in questo momento storico si apra un lungo silenzio materiale nei santuari del Copaide. Tale assenza non va interpretata come un abbandono immediato degli spazi culturali, ma come il riflesso di una connettività distorta, nella quale la cooperazione intercomunitaria venne gradualmente sostituita da un uso selettivo, centralizzato e politico del paesaggio religioso da parte di Tebe.

Il paesaggio del Copaide non smise di essere percorso: ciò che cambiò furono i vettori e i fini della mobilità. Le stesse vie e i santuari che avevano generato un'identità condivisa divennero gli strumenti mediante i quali Tebe cercò di riassorbire, ridefinire e infine monopolizzare la rete beotica. Il progressivo indebolimento delle strutture cooperative beotiche e l'emersione di Tebe come polo dominante rappresentano la chiave di lettura del silenzio culturale.

Dopo aver ottenuto il controllo su Platea e su Tespie, negli anni che trascorsero tra la guerra deceleica (413-404 a.C.) e l'invasione della Focide del 395 a.C., i Tebani vissero uno scontro tra gruppi filo-oligarchici e filodemocratici, proprio come era accaduto negli anni precedenti alla battaglia di Coronea del 447/446 a.C. Alla vigilia della guerra di Corinto prevaleva il partito di Ismenia, quello democratico, tanto che governò sia la città di Tebe, sia la *boule* dei Beoti, che a Tebe aveva sede. Ma, ai tempi della fortificazione di Decelea da parte degli Spartani (413 a.C.), questi ultimi controllavano una zona di confine estremamente importante tra l'Attica e la Beozia, che favorì l'ascesa dell'eteria di Leontiade a Tebe⁵⁸². Il governo filospartano fu allontanato dal potere intorno al 404 a.C., probabilmente perché i Beoti non condividevano le decisioni prese dagli Spartani alla fine della guerra del Peloponneso⁵⁸³.

Nel 395 a.C. i Tebani escogitarono un piano per scatenare una guerra tra Locresi e Focidesi, che aveva come obiettivo quello di far scendere in campo Sparta e di schierarsi contro di essa. La reazione spartana a quanto meditato dai Tebani fu quella di invadere la Beozia su due fronti, organizzando un'azione congiunta del generale Lisandro, che riunì per l'occasione un esercito in Focide, e del re

⁵⁸² *Hell. Oxy.* XX 2 Occhipinti. Cfr. Thuc. II 57; III 26.

⁵⁸³ Essi non furono soddisfatti, quando avanzarono la richiesta di ricevere una parte del bottino di guerra da offrire ad Apollo, e, soprattutto, gli Spartani non accettarono la proposta dei Tebani di distruggere Atene. Per la rivendicazione di una parte del bottino vd. Xen. *Hell.* III 5.5; Plut. *Lys.* XXVII. Per la richiesta della distruzione di Atene vd. Xen. *Hell.* II 2.19. Sulla storia della Beozia dal 404 al 395 a.C. s.v. Buck 1994, pp. 27-40.

Pausania, che avrebbe dovuto raggiungerlo da Tegea. In questa occasione Orcomeno fu staccata dalla confederazione⁵⁸⁴.

I Tebani, pur privati di Orcomeno, mostrarono di avere ottenuto una capacità organizzativa superiore a quella degli anni precedenti e combatterono a capo di tutti i Beoti per tutta la guerra di Corinto. L'affermazione del potere tebano e il suo conseguente riconoscimento da parte delle altre potenze greche è rilevabile nei tentativi di inserire tra le clausole dei trattati di pace progettate nel 390 a.C. e anche negli anni a seguire quello dell'autonomia delle *poleis* greche, clausola che era rivolta sia a Sparta e ad Atene, ma che era indirizzata soprattutto ai Tebani, i quali avevano ormai assunto la gestione della confederazione e rivendicavano il ritorno di Orcomeno nella regione. Il sospetto che i Tebani ambissero a presentarsi a nome dei Beoti fu confermato dall'atteggiamento che essi assunsero alla fine della guerra di Corinto, in occasione della pace di Antalcida, quando avanzarono la pretesa di firmare per tutti i Beoti⁵⁸⁵. Sebbene tale richiesta non fu accolta e le città della Beozia furono dichiarate autonome nel 386 a.C., in questi anni i Tebani crearono già le basi per il cambiamento costituzionale che avvenne negli anni successivi e che caratterizzò il periodo di egemonia⁵⁸⁶.

Nonostante si abbiano poche informazioni sulla situazione delle città beotiche dopo il 386 a.C., le fonti riportano che nel 382 a.C. la fazione rappresentata da Leontide ebbe l'opportunità di salire al potere di Tebe facendo ricorso ad un colpo di stato, uccise ed esiliò chi vi si opponeva. Nei fatti, cambiò la costituzione in un'oligarchia dai connotati più forti, che ebbe ripercussione anche sugli altri governi delle città della Beozia, e abolì il collegio dei beotarchi, tanto che in questi anni è attestata solo la presenza dei polemarchi⁵⁸⁷.

Pochi anni dopo, nel 379 a.C. gli esponenti del partito opposto ritornarono a Tebe per liberare il governo beotico dalla presenza di Leontide e dei suoi uomini. Essi convocarono un'assemblea con l'obiettivo di eleggere quattro beotarchi e, quando questi furono eletti, assalirono la guarnigione spartana presente sulla Cadmea. Tale operazione aveva, secondo H. Beck e A. Ganter, l'obiettivo di incentivare la rinascita della confederazione beotica e di dare vita ad una guerra d'indipendenza che potesse rendere la regione libera dalla dominazione spartana. I comandanti spartani, d'altra parte, provarono a mandare a Platea e a Tespie dei messaggi per esortarle a fornire loro un aiuto e nel 378

⁵⁸⁴ Vd. Solazzo 2024b con bibliografia.

⁵⁸⁵ Xen. *Hell.* V 1.32, *Memor.* III 5.2; Diod. Sic. XV 38.3; Plut. *Ages.* 23.5. Sull'alleanza tra Sparta e Tebe del 386 a.C. vd. Buckler 1980a, pp. 179-185 e Buck 1996, pp. 58-59.

⁵⁸⁶ La pace del re inaugurava la grande stagione della rivendicazione dell'autonomia, ma non ne forniva la chiave interpretativa, tanto che per H. Beck essa viene definita più dalla sua assenza, che dalla sua presenza, Beck 2001, pp. 162-163. Cfr. Keen 1996, pp. 113-125; Hansen 1996, pp. 127-136.

⁵⁸⁷ Xen. *Hell.* V 2.27-36; Diod. Sic. XV 20. Plut. *Ages.* 23.6-7, 11, 24.1; *Pel.* 5-6. Cfr. Buck 1994, pp. 64-72; Beck-Ganter 2015, p. 147. Come già accennato, Platea, distrutta dai Tebani nel 427, fu ricostruita dagli Spartani nel 386 e divenne pro-spartana (Isoc. XIV; Paus. IX 1.4); lo stesso accadde per Tespie; a Tanagra fu semplicemente instaurato un governo pro-spartano (Xen. *Hell.* V 4.49). Sulla presenza dei soli polemarchi vd. Xen. *Hell.* V 2.25, 30, 32, 4.2, 7, 8; Plut. *Pel.* 7.4, 9.8, 11.4, con Mackil 2013, p. 65.

a.C., quando Cleombroto fu inviato in Beozia, le due città si mostrarono disposte ad aiutare gli Spartani⁵⁸⁸. Tutte le fonti attestano, infatti, che in questi anni movimentati, come già era accaduto in passato, le discordie interne animavano la vita politica di tali centri, sicché il gruppo democratico e quello oligarchico si alternavano in ogni città sulla base delle influenze esterne e del governo che si insediava a Tebe⁵⁸⁹.

Tebe si unì nella primavera del 378 a.C. alla Seconda lega ateniese e ne divenne membro, ponendo tutte le città della Beozia che non avevano intenzione di aderirvi⁵⁹⁰. Tuttavia, Tespie continuò ad essere schierata con gli Spartani e divenne la città a partire dalla quale l'esercito spartano, sotto il comando di Agesilao, rivendicò il territorio tebano per ben tre volte tra il 378 e il 376 a.C., stimolando un nuovo intervento di Atene in difesa del resto dei Beoti. Nel 376 a.C. le guarnigioni spartane furono espulse da Tespie e Platea e poco dopo accadde lo stesso ad Orcomeno, quando i Tebani conseguirono nel 375 a.C. una vittoria sull'esercito spartano a Tegira, in una località posta a est della città dei Mini⁵⁹¹.

Dopo la battaglia di Tegira, quando fu nuovamente firmata la pace del Re, i Tebani rifiutarono di parteciparvi, perché per l'ennesima volta gli alleati non concessero loro di sottomettere l'intera confederazione⁵⁹². Nell'arco di pochi anni (374-373 a.C.), però, essi esaudirono i loro desideri: Tespie, Platea e Tanagra furono costrette a far parte della *synteleia* (come la chiamano le fonti) di cui i Tebani erano ormai a capo, e, dal momento che Tespie e Platea si ribellarono, le mura di Tespie furono rase al suolo e Platea fu distrutta per la seconda volta e il suo territorio annesso a quello tebano⁵⁹³.

Gli Ateniesi, a questo punto infastiditi dalla distruzione delle due città della Beozia ad essa alleate sin dalle guerre persiane, esortarono i Tebani a intavolare delle trattative di pace e ad inviare un'ambasceria agli Spartani. In tale circostanza, fu scelto di comune accordo tra gli Ateniesi e gli Spartani che tra le clausole della pace vi fosse il ritiro degli armati dalle città, lo scioglimento degli

⁵⁸⁸ Sulla liberazione della Cadmea Xen. *Hell.* V 4.2-13; Diod. Sic. XXV 2, XXVI-XXVII, Plut. *Ages.* 24.2; *Pel.* 7-13. Per l'elezione dei beotarchi vd. Plut. *Pel.* 12.4; 13.1; 14.1. Per la richiesta d'aiuto da parte dei comandanti spartani a Tespie e Platea vd. Isoc. XIV 13, 19. Sull'invio di Cleombroto in Beozia vd. Xen. *Hell.* V 4.14-15. Sulla restaurazione della lega beotica vd. Sordi 1973, pp. 79-91; Salmon 1978, p. 132; Buck 1994, p. 79; Sordi 1995a, pp. 415-422; Mackil 2014, p. 54s; Beck-Ganter 2015.

⁵⁸⁹ Xen. *Hell.* V 4.46, 55. Vd. Buck 1994, p. 79.

⁵⁹⁰ *IG* II 2 43. Cfr. Diod. Sic. XV 29.7; Plut. *Pel.* 17.1. Vd. Osborne-Rhodes 2003, pp. 92-105; Raaflaub 2015, p. 446; Tufano 2023a, p. 52 n.23.

⁵⁹¹ Sulle rivendicazioni del territorio tebano da parte dell'esercito spartano, Xen. *Hell.* V 4.35-41, 46-56, 62-64; Cfr. Diod. Sic. XV 34.1-3. Sull'alleanza tra Ateniesi e Tebani, Diod. Sic. XV 28.5, con Van Wijk 2024a, p. 46. Sulla battaglia di Tegira, Diod. Sic. XV 37.1-2; 81.2; Plut. *Pel.* 16-17.10; *Ages.* 27.3. Vd. Mackil 2013, p.69; Beck-Ganter, *op. cit.*

⁵⁹² Xen. *Hell.* VI 2.1; Diod. Sic. XV 38, Plut. *Ages.* 27.5-28.4.

⁵⁹³ Per Tanagra, Isoc. XIV 9. Sulla distruzione delle mura di Tespie, Xen. *Hell.* VI 3.1, 5; 4.10; Isoc. XIV 9; Diod. Sic. XV 46.6. Da Pausania (IX 13.8 e XIV 46.6) risulta però che la città esisteva ancora dopo il 371 a.C., ma che i suoi abitanti si trasferirono nella vicina Cereso (IX 14.2). Per la distruzione di Platea vd. Xen. *Hell.* VI 3.1, 5; Isoc. XIV 8-9; Diod. Sic. XV 46.6; Paus. IX 1.8. Sulla partecipazione anche di Coronea e Cheronea alla lega tebana, Diod. Sic. XVI 35.3; 39.8.

eserciti di terra e di mare, infine, la concessione dell'autonomia; tuttavia, come avevano già fatto in passato, i Tebani, guidati da Epaminonda, si presentarono alla conferenza di pace il giorno successivo e risposero di poter firmare la pace solo a nome di tutti i Beoti⁵⁹⁴.

La successiva vittoria a Leuttra dimostrò ai Tebani che potevano ambire al ruolo egemonico rivendicato e, infatti, una delle prime azioni che essi condussero fu quella di privare Orcomeno della sua indipendenza⁵⁹⁵. Nel 364 a.C. un gruppo di Tebani aristocratici che erano stati espulsi dalla regione provò a sovvertire la democrazia grazie all'aiuto di trecento cavalieri di Orcomeno; tuttavia, quando arrivò il giorno dell'attacco, i promotori dell'azione cambiarono idea e denunciarono il colpo di stato ai beotarchi. Questi ultimi, in nome dell'antica ostilità, fecero una spedizione contro Orcomeno, presero la città, uccisero gli uomini e vendettero come schiavi i bambini e le donne⁵⁹⁶.

È chiaro, dunque, che le vie del lago Copaide che erano state prima percorse da una comunità che insieme cooperava per la buona gestione del territorio e si incontrava secondo tempi programmati per celebrare la sua coesione e l'appartenenza ad uno stesso gruppo etnico sotto la tutela delle medesime divinità, erano ormai divenute terre di conflitti e scontri tra fazioni che non volevano essere sottomesse ad un unico potere che ambiva ormai al controllo della regione. La rete, un tempo orizzontale e policentrica, veniva ora rappresentata da una sola città.

La geografia sacra del Copaide, costruita nel tempo da più comunità e alimentata da miti condivisi, perse di significato proprio nel momento in cui la cooperazione fra queste comunità venne meno. Emerge qui una differenza cruciale rispetto al V secolo a.C. Allora i Tebani, pur in una posizione preminente, agivano ancora entro i quadri federali e si sforzavano di presentare i santuari come spazi comuni. Nel IV secolo a.C., invece, la loro politica puntava a svuotare la rete originaria per sostituirla con un nuovo paesaggio culturale funzionale alla loro egemonia.

La prima modifica sul paesaggio religioso del Copaide si può notare dalla riqualificazione del santuario di Apollo Tegireo, il cui culto era forse antico, attivo cioè nel corso delle guerre persiane, ma che attrasse l'interesse dei Tebani soprattutto dopo la battaglia di Tegera. Tanto Callistene di Olinto quanto Semo di Delo tramandano un racconto mitico secondo cui il dio nacque in questa piccola località beotica⁵⁹⁷.

Per celebrare la fondazione della neonata confederazione e la vittoria sugli Spartani a Leuttra, Epaminonda si servì poi dell'antica sede oracolare di Trofonio a Lebadea per l'istituzione di nuove

⁵⁹⁴ Xen. *Hell.* VI 3.1-2, 19; Plut. *Ages.* 27.3-28.2. vd. Beck-Ganter 2015, p. 148 e le recenti riflessioni di Van Wijk 2024a, p. 49.

⁵⁹⁵ Sull'alleanza con Orcomeno vd. Diod. Sic. XV 57.1. Sulla battaglia di Leuttra, Plut. *Ages.* 28.7-8, *Pel.* 23, con tale bibliografia: Buckler 1977, pp. 76-70; 1978, pp. 85-96; 1980b, pp. 75-93; 1980c, pp. 49-69; Tufano 2023a, pp. 84-89.

⁵⁹⁶ Diod. Sic. XV 79.3-6; Dem. XVI 4; XVI 25; XX 109; Paus. IX 15.3; Plut. *Comp. Pel. Marc.* 1. Vd. Bearzot 2011, p. 279; Mackil 2013, p. 79.

⁵⁹⁷ Callistene *FGrHist* 124 F 11; Semo di Delo *FGrHist* 396 F 20. È Plutarco (*Pel.* 16; *Mor.* 5.412B-D e 8.412A) a dirci che il sito fosse antico ma già per Schachter 1981, p. 75, si trattava di un'informazione che il biografo attinse da un locale.

feste: i *Basileia*. Come ha sottolineato recentemente S. Tufano, «The choice of Lebadeia marked a strategic stronghold on the road between Thebes and Delphi». La città in cui il santuario si trovava apparteneva, infatti, fino all'età classica all'area di influenza di Orcomeno. Da un punto di vista geografico Lebadea era situata nella valle del Cefiso, che collegava le città a nord ovest della Beozia con la Focide, e dunque con Delfi, rappresentando un importante punto di visibilità con le altre potenze del mondo greco. Lebadea, inoltre, in occasione della battaglia di Aliarto, era stata saccheggiata dagli Spartani per il fatto che non aveva ceduto alla richiesta di uscire dalla confederazione beotica. Per tutte queste ragioni ne deriva che la volontà da parte dei Tebani di riqualificare il sito era connessa ad uno scopo ben preciso: l'obiettivo era quello di ostentare l'unificazione dei Beoti sotto l'egida dei Tebani, i quali avevano consentito per la prima volta alla Beozia di essere considerata una potenza di primo piano nelle dinamiche internazionali della Grecia continentale. Non a caso, l'agone fu dedicato a Zeus Basileus, il quale era una delle divinità più venerate in territorio orcomenio⁵⁹⁸.

Le vie del lago furono sfruttate ancora e ancora, ma questa volta non servirono per collegare tra di loro le città. Esse furono il mezzo di cui si servirono i Tebani per controllare, escludere o assorbire le altre comunità. Alla luce di questi sviluppi, il silenzio dei santuari del Copaide non parrebbe un semplice problema di lacune archeologiche: è il sintomo dell'esaurirsi della connettività che aveva definito la Beozia in età arcaica e classica. Il sistema religioso condiviso, costruito intorno alle acque e alle vie del lago, smise di essere il luogo della convergenza e diventò lo spazio su cui Tebe proiettò la propria volontà di dominio. L'aspetto più visibile di quanto detto è la costruzione di molteplici fortezze nei nodi strategici del Copaide proprio nel corso del periodo di egemonia tebana. Si tratta di presidi militari nei punti in cui, nei secoli precedenti, la cooperazione rituale aveva favorito la mobilità e l'interazione tra le città. La loro presenza indica che gli stessi percorsi che un tempo collegavano Orcomeno, Acrefia, Ietto, Aliarto e Tebe, non servivano più a sostenere la circolazione rituale o la costruzione di un'identità condivisa, ma erano diventati assi di sorveglianza. Il paesaggio delle relazioni culturali aveva lasciato il posto a un paesaggio militarizzato, che segnava la definitiva subordinazione delle comunità del lago all'autorità tebana⁵⁹⁹.

⁵⁹⁸ Callistene (BNJ 65 T 1); Diod. Sic. XV 53.4, con Tufano 2022, p. 187. Per uno studio sui *Basileia* vd. anche Knoepfler 2008, pp. 1421-1462.

⁵⁹⁹ Farinetti 2011, pp. 254-255.

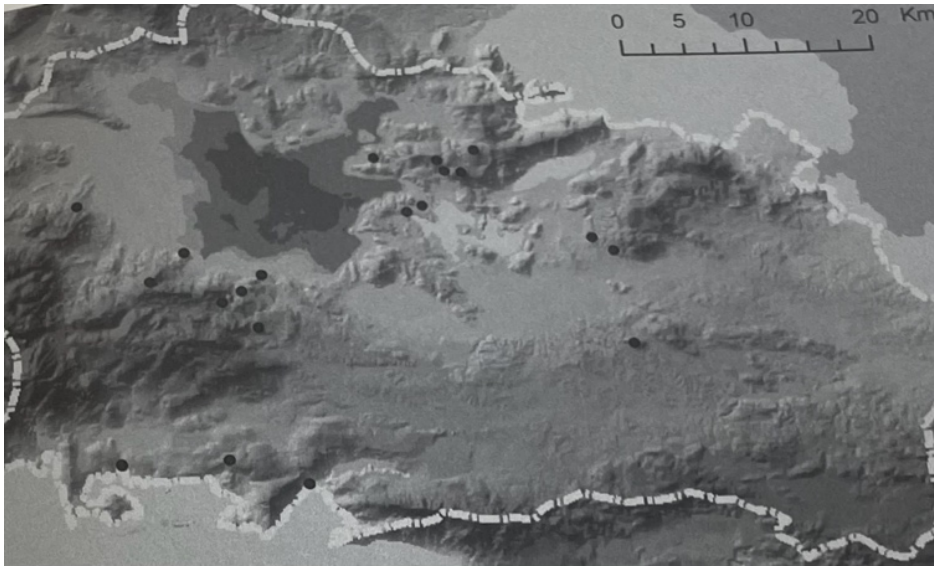


Figura 47. Cartina delle fortezze di IV secolo a.C., Farinetti 2011, p. 255.

5.4. Un nuovo *network* intorno al Copaide in età ellenistica

I santuari del Copaide sono i principali depositi della memoria beotica e costituiscono l'archivio materiale e narrativo attraverso cui è possibile ricostruire le forme di connettività religiosa nel corso dei secoli. L'analisi combinata di livelli di memoria accumulati nei discorsi mitici e della stratificazione del materiale archeologico ed epigrafico permette di osservare in modo diacronico la formazione, il consolidamento e le trasformazioni della rete tra le città beotiche, oltre a mostrare come i luoghi religiosi abbiano continuamente riadattato le proprie funzioni sulla base delle esigenze sociali delle comunità che li frequentavano.

A un certo punto nel IV secolo a.C. due dei santuari furono riqualificati, lo Ptoion e il santuario di Onchesto. Oltre alle iscrizioni che attestano la presenza delle popolazioni locali nei santuari, rispettivamente gli abitanti di Aliarto e di Acrefia, sono state rinvenute numerose monete che riconducono a due personaggi nello specifico, Filippo II e Alessandro di Macedonia, la cui azione in Beozia rappresentò uno dei momenti più incisivi nella ridefinizione della rete intercomunitaria del lago.

È noto dalle principali fonti che i due personaggi intervennero in Beozia dopo la terribile sconfitta dei Tebani e dei Beoti con loro schierati a Cheronea nel 338 a.C. La battaglia costò ai Tebani la presenza di un presidio macedone, il rientro degli esuli filomacedoni, e infine la nascita di un governo fortemente oligarchico a Tebe⁶⁰⁰. A partire da questo momento Filippo, lasciando il *koinon* beotico

⁶⁰⁰ Su Cheronea: Dem. XVI 169; Aeschin. III 142-51; Diod. Sic. XVI 85.5-86.6. Sull'imposizione di un governo oligarchico a Tebe vd. Iustin. IX 4.6-8, con Mackil 2013, p.86; Beck-Ganter 2014, p.151. Vd. anche Buckler 1990; 2008g; Van Wijk 2024a, pp. 67-70.

intatto, agì concretamente nelle singole città della confederazione: a Orcomeno fecero rientro i suoi esuli e i Plateesi, secondo Pausania, ritornarono nella loro città⁶⁰¹.

Nel 336/335 a.C., alla morte di Filippo e alla finta notizia della morte di Alessandro in Illiria, i Tebani però si ribellarono ai Macedoni e Tebe fu rasa al suolo da Alessandro. Tale azione non fu condotta esclusivamente dal sovrano macedone, ma vide la collaborazione anche dei Tespiesi, dei Plateesi e degli Orcomeni, che, vittime delle mire egemoniche dei Tebani, denunciarono la ribellione di questi ultimi e approfittarono dell'intervento esterno per riacquisire un ruolo di spicco nella regione. Alessandro, infatti, ricostruì le città dei Beoti che erano state distrutte dai Tebani precedentemente e continuò a perpetuare con le città ostili a Tebe quella politica di collaborazione che era stata avviata già da suo padre. Nei fatti, diede al resto dei Beoti che abitavano nei pressi del lago la possibilità di arricchirsi ai danni dei Tebani: le fonti segnalano addirittura una spartizione del territorio di Tebe da parte degli abitanti delle città vicine⁶⁰².

Il periodo di decadenza del *koinon* che si era creato intorno al Copaide e il conseguente periodo di rinascita, nato su impulso di Filippo e Alessandro, è visibile dalla straordinaria opera di manutenzione del lago che fu avviata da Cratete di Calcide, per liberare i canali che ostruivano lo scorrimento delle acque⁶⁰³. I Macedoni avevano un serio interesse nel riattivare e rendere sempre più vive le comunicazioni intorno al Copaide. L'obiettivo era quello di creare di nuovo quell'identità regionale e poi 'federale' che era stata minacciata dai Tebani negli ultimi anni, così che essi potessero avere dei forti alleati in Grecia centrale. Strabone racconta, infatti, che quando Cratete giunse nella regione prosciugò alcune città, tra cui Orcomeno, che poté forse godere nuovamente della sua *chora*, ma che dovette interrompere la sua manutenzione perché le città beotiche litigavano tra di loro.

Non si conosce il motivo per il quale queste litigavano tra di loro. La mancanza di una gestione del lago era sintomatica di una rottura dei rapporti anche commerciali che avevano unito le città beotiche nei secoli precedenti. L'arrivo dei Macedoni in Beozia dovette però cambiare gli equilibri e dare la possibilità alle città beotiche di distribuirsi il potere, perché impedì a Tebe di porsi a capo della regione e di influenzare, com'era accaduto nei secoli precedenti, i governi delle singole città che aderivano alla confederazione.

Di fatto, alla fine del IV secolo a.C. è datata un'enorme *agora* posta esattamente a un chilometro a nord-ovest del tempio arcaico in onore di Poseidone. Essa era dotata di sale laterali, probabilmente

⁶⁰¹ Paus. IV 27.10; IX 1.8. Che il *koinon* restò intatto viene riportato da Arr. *Anab.* I 7.11.

⁶⁰² Sulla ribellione dei Tebani Diod. Sic. XVII 3.3-4; 8.1-3; Arr. *Anab.* I 1.3; VII 1-3. Sulla distruzione di Tebe, Marm. Par. (*IG* XII 5.444 ll.103-104); Aeschin. III 157; Din. I 24; Diod. Sic. XVII 9; Plut. *Alex.* 11.6-12.6; Arr. *Anab.* I 7.4-8.8; IX 6-10. Per la collaborazione delle città beotiche con Alessandro: Diod. Sic. XVII 73.5; Arr. *Anab.* I 8.8; Justin. XI 3.8. Sulla successiva ricostruzione di Orcomeno e Platea, Plut. *Alex.* 34.2; *Arist.* 11.9; Arr. *Anab.* I 9.9-10; Iustin. XI 3.8; Paus. IX 37.8. Per la spartizione del territorio tebano e i benefici che ancora nel 323 a.C. le città beotiche ne stavano ricavando vd. Din. I 2.4; Diod. Sic. XVIII 11.3-5; Arr. *Anab.* I 9.9.

⁶⁰³ Strab. IX 2.18, con Post 2023.

utili per il commercio, e di una grande stoa. Questo enorme spazio fu costruito gradualmente o dai Macedoni o dalle città beotiche che si arricchirono a danno dei Tebani. J. Mylonopoulos ha rinvenuto tantissime ceramiche datate al quarto secolo, la cui pubblicazione chiarirà gli aspetti connessi ai rituali o alle altre attività che qui si svolgevano. Per il nostro discorso, questi dati sono utili perché ci fu la volontà di ripensare gli spazi proprio dopo che Tebe era stata distrutta e reinvestire su un luogo che fosse percepito nella memoria collettiva come rappresentativo non di un'unica città, ma di tutte le città del Copaide. Le nuove reti di relazioni tra i Beoti furono stimulate da un impulso esterno, ma miravano a ricostruire un tipo di società, religiosa e politica, che richiamasse quella di età arcaica e classica, com'era prima che i Tebani fissassero il luogo di riunione della confederazione sulla Cadmea e prima che ambissero all'annessione dei territori delle altre città situate intorno al lago.

Al IV secolo a.C. risalgono anche il nuovo tempio dello Ptoion, quello che ad oggi è possibile osservare, e due portici, delle stoa, posti nella terrazza intermedia. È noto che qui non avessero accesso solo gli abitanti di Acrefia. Non appena i Tebani furono in qualche modo esclusi dai giochi, i Tespiesi si recarono presso il santuario di Acrefia per dedicare ad Apollo Ptoio. Tespie aveva subito degli anni molto difficili a causa di Tebe e il fatto che tra le prime dediche che esposero dopo la distruzione della città e la loro rinnovata attività nel *koinon* vi fosse proprio quella del santuario di Acrefia è indice di un antico e consolidato legame col luogo di culto e di una partecipazione al *network* di età classica creatosi nell'ambito del santuario cui i Tespiesi vollero immediatamente ricollegarsi.

È interessante la testimonianza di Eliano, secondo cui, quando Alessandro arrivò in Beozia e fu ormai pronto ad attaccare la città, assistette ad una serie di *mirabilia* che coinvolgevano tutti i santuari del Copaide. Il lago iniziò a emettere un boato simile al rumore del toro e la statua di Atena Alalkomenia prese fuoco. Questi luoghi di culto furono, quindi, immediatamente resi attivi con la distruzione di Tebe ed entrarono a far parte dell'immaginario collettivo non solo dei Beoti ma anche degli invasori. Essendo punti di mediazione, d'incontro e di gestione delle risorse, nonché luoghi ancestrali in quanto abitati dalle divinità più antiche della regione, furono dichiarati inviolabili, sì da essere protetti da qualunque scenario che si sarebbe venuto a creare negli anni successivi⁶⁰⁴.

Questa attività attestata nei santuari del Copaide quando Tebe è compromessa è interessante per il fatto che offre l'ennesima prova che nei secoli precedenti essi non erano in alcun modo percepiti come solo come Tebani. Nel 316/315 a.C., Cassandro ricostruì Tebe, ma la città non fu reintegrata nel *koinon*. Non solo i Beoti non parteciparono alla sua ricostruzione, ma per tale ragione essi si mostrarono anche ostili nei confronti del sovrano macedone. Inoltre, tutte le fonti che narrano gli

⁶⁰⁴ n.252.

eventi di questi anni trattano i Beoti e i Tebani separatamente⁶⁰⁵. La riappacificazione di Tebe con le altre città beotiche avvenne solo nell'ambito della guerra contro Demetrio, al termine della quale fu concesso ai Tebani di riottenere la loro *politeia*⁶⁰⁶.

In questo preciso momento nei siti religiosi del Copaide ci fu un'esplosione di rituali, feste ed eventi e questo non è scontato se si guarda al fatto che essi erano tutti volti alla celebrazione dell'unione tra le città beotiche. Il lago divenne nuovamente il centro attorno al quale i Beoti viaggiavano da una città all'altra per organizzare la propria vita insieme, avviare e mantenere una struttura politica che garantisse pari opportunità ai suoi partecipanti e l'attività nei santuari è la lente che consente di osservare più da vicino queste dinamiche.

Il rinvenimento di tutte le strutture santuariali illustrate ci fa comprendere che Onchesto fu il primo punto di attrazione. Riqualficato il sito dai Macedoni, che poterono così dialogare in maniera più efficace ed efficiente con le altre città beotiche, l'*agora* di Onchesto divenne il nuovo luogo di riunione della confederazione di età ellenistica. Lo dimostrano i documenti epigrafici e i *token* con lo scudo beotico. Il potere di Poseidone di unire quello che era naturalmente separato dal Copaide, nonché l'equidistanza del santuario dalle unità in cui erano divise le città di età ellenistica, i *tele*, incisero senz'altro sulla scelta di questo luogo del basso Copaide. Ogni città iniziò ad ancorare la loro identità civica a quella del dio in modo da sentirsi parte di un sistema di valori condiviso. Furono elaborate genealogie che univano Poseidone a personaggi locali e chiunque fosse membro del *koinon* era quasi chiamato a adorare il dio, basti pensare al caso di Megara⁶⁰⁷.

Un solo centro religioso non bastava a una comunità che raccoglieva popolazioni così lontane tra di loro. Tutti i territori intorno al lago furono nuovamente energizzati e un altro luogo di culto simbolico dell'identità regionale giocò un ruolo importantissimo. Sulla base delle risorse che le città potevano mettere a disposizione i Beoti incominciarono a incontrarsi a cadenza annuale nell'*Itoneion*. Potenziale militare e forza fisica venivano messe in mostra dalle comunità beotiche nell'antico santuario della dea⁶⁰⁸. È merito di Harrison White di aver considerato che affinché una relazione, di qualsiasi tipo, esista essa deve essere riconosciuta⁶⁰⁹. Quello che distingue i rituali di età ellenistica

⁶⁰⁵ Per la ricostruzione di Tebe da parte di Cassandro: Diod. Sic. XIX 53.2; Paus. IX 7.1; Marm. Par. (IG XII 5.444). Tale ricostruzione avvenne unicamente per gli interessi del figlio Antipatro di ottenere consenso in Grecia centrale. L'opposizione dei Tebani fu espressa già nel 323, vd. Diod. Sic. XVIII 11.4; XIX 53.2; Paus. IX 7.2. Vd. Roesch 1982, pp. 441-462; Bearzot 1995, pp. 107-120; Knoepfler 2001b, pp. 11-26; Kalliontzis – Papazarkadas 2019, pp. 293-315, e il più recente studio di Kalliontzis 2020, pp. 103-105, che comprende anche una lucida analisi delle città che vollero fortemente la ricostruzione di Tebe.

⁶⁰⁶ Plut. *Demetr.* 46.1. Sulle rivolte dei Beoti a Demetrio vd. Mackil 2013, pp. 97-100; Kalliontzis 2020, pp. 108-111. Per l'esclusione di Tebe dal *koinon* in questi anni, Roesch 1982, p. 435; Knoepfler 2001b, p. 13. Un decreto di Acrefia pubblicato nel 2017, datato all'inizio del III secolo a.C., attesta la concessione dell'*isotelia* ai meteci che parteciparono con gli abitanti di Acrefia alla guerra contro Demetrio, sul quale vd. Kalliontzis 2017 e 2020, p. 108.

⁶⁰⁷ § 2.8.3.

⁶⁰⁸ § 3.14.1

⁶⁰⁹ White-Godart 2007.

caratterizza proprio l'ostentazione di tali relazioni. Nello spazio della festa, delimitata da un tempo preciso, il mese di Pamboiotos, e straordinario, lontano cioè dalla vita di tutti i giorni, chi viveva intorno al lago si recava nel santuario della dea, dove il terreno era sempre fertile e dove tempo addietro i loro antenati si erano stanziati a seguito delle migrazioni. Se è vero quanto sostenuto da White che le identità emergono negli sforzi di controllo di contesti turbolenti, allora l'Itoneion fu proprio il luogo che permise ai Beoti, a seguito di numerose guerre intestine, di riconoscersi come tali e di integrare in un solo gruppo tutti coloro che intorno al lago dialogavano sì continuamente, ma che erano anche testimoni di periodi di forte scontro.

Oltre alle spinte centrifughe di alcune città che in passato si erano allontanate dalla comunità del Copaide, tra cui Orcomeno e Platea che avevano subito parecchi danni a causa dei Tebani, i Beoti di età ellenistica avevano da gestire l'affermarsi di nuove potenze estere.

Gli anni relativamente tranquilli che visse la confederazione durante la guerra cremonidea finirono con l'affermarsi dei due più potenti *koina* di età ellenistica, quello acheo e quello etolico. Nel 245 a.C. i Beoti strinsero un'alleanza con gli Achei sotto la guida di Arato e adottarono una politica di ostilità contro gli Etoli, che si concretizzò nell'invasione dell'Etolia e della Locride Ozolia. Nello stesso anno gli Etoli invasero la Beozia e distrussero l'esercito 'federale' nella battaglia di Cheronea. A questo punto, i Beoti furono costretti ad allearsi con gli Etoli e collaborarono con essi fino al 236 a.C., allorché Demetrio II, detto etolico, figlio di Antigono Gonata, non giunse in Beozia e la separò dal controllo degli Etoli. In tale circostanza, i Beoti beneficiarono dell'ingerenza dei Macedoni, poiché Demetrio strappò Opunte agli Etoli e la annesse alla Beozia⁶¹⁰. Morto Demetrio, la confederazione beotica fu nuovamente coinvolta nel conflitto tra il potere macedone e gli altri *koina* del mondo greco. Grazie ai successi macedoni sugli Etoli, i Focidesi si liberarono da questi ultimi, da cui erano stati precedentemente assoggettati, e nel 228 a.C. si allearono con i Beoti, tanto che alla fine del III secolo a.C. assegnarono alle loro magistrature dei nomi che emulassero quelle beotiche⁶¹¹. Poco dopo i Beoti, forse per la debolezza dei Focidesi in campo politico e militare, strinsero un trattato di alleanza anche con gli Achei⁶¹².

⁶¹⁰ Polyb. VII 3-4; XX 4.4-5.2, Plut. *Arat.* 16.1. Vd. Feyel 1942, p.80-82; Mackil 2013, p.100; Beck-Ganter 2015, p.155; Kalliontzis 2020, pp. 115-116. Per l'arrivo di Demetrio II in Beozia, Polyb. XX 5.3 e Moretti 1967-76 I 25. Quest'ultima testimonianza è utile, come già evidenziato da Mackil, perché dimostrerebbe che nel 236/235 a.C. la Beozia fosse ancora alleata degli Etoli. Per gli eventi qui riportati, vd. Mackil 2013, p. 107; Kalliontzis 2020, pp. 115-118. Sulla annessione di Opunte al *koinon* beotico vd. Étienne-Knoepfler 1976, pp.331-341; Kalliontzis 2020, pp. 129-132. Tale città, entrata a far parte della confederazione beotica nella prima metà del III a.C., fu successivamente annessa al *koinon* etolico fino al 237/236 a.C., quando Demetrio II la diede ai Beoti. La sua presenza nella confederazione è attestata ancora nel 219 a.C. e nel 210 a.C. Nel 208 a.C. Sulpicio e Attalo occupano Opunte, ma poco dopo passa sotto il controllo di Filippo V.

⁶¹¹ Sull'alleanza IG IX 1.98, con Kalliontzis 2020, p. 117. Cfr. Roesch 1982, pp. 359-364; Étienne-Knoepfler 1976, pp. 331-337; Mackil 2013, p. 109.

⁶¹² *Syll.*³ 519.

In questi anni le vie del Copaide furono trafficate da numerose popolazioni, il rischio che si dividesse in microaree la regione era molto alto. Bisognava controllare in maniera serrata e puntuale che le città assolvessero i loro compiti. Le magistrature da sole non avrebbero consentito il mantenimento e l'integrità della confederazione così come era stata pensata in età ellenistica. Era necessario ritualizzare le relazioni tra le città del Copaide tramite una spazializzazione quotidiana intorno al lago (§III).

Il fenomeno di configurazione sociale più evidente nello spazio fu quello messo in atto dalla dedica dei tripodi avvenuta a seguito della consultazione dell'oracolo di Apollo Ptoio ad Acrefia. Le magistrature federali così come erano divise in subunità in ambito politico, amministrativo e militare, secondo il criterio della rappresentatività, si recavano dal santuario di Apollo verso altre città della regione, Platea, Orcomeno e la Valle delle Muse per consacrare un tripode a seguito di una consultazione oracolare. Gli *aphedriateuntes* avevano un ruolo attivo nella progettazione di questo rituale e furono sicuramente figure centrali nella "socializzazione spaziale" della comunità, contribuendo a imprimere il territorio, quello esteso che dallo Ptoion andava in direzione di Platea e Orcomeno, nell'immaginario collettivo della comunità attraverso le processioni. Così, con la creazione di una regione mentale condivisa, nessuna di queste città avrebbe abbandonato, come in passato, la confederazione per aderire al programma di altre potenze.

Questo apparato religioso che univa le città intorno al lago, anche quelle più lontane, come Platea, che non avevano partecipato a questo *ne twork* con la stessa intensità in passato, ebbe un successo notevole. Negli anni successivi, infatti, «le koinon béotien est à son apogée». I Beoti, aderendo ad una serie di alleanze con gli altri *koina* del mondo greco, compresero che per sopravvivere era necessario ricoprire un ruolo di secondo piano nelle dinamiche che si susseguivano in Grecia, beneficiando dei risultati degli altrui conflitti. Nel 224 a.C., i Beoti entrarono nell'alleanza ellenica con Antigono Dosone e poco dopo Megara, Pagai ed Egostena si unirono al *koinon* beotico⁶¹³.

Tutte le evidenze epigrafiche che si hanno a disposizione consentono dunque di comprendere che nella seconda metà del III secolo a.C. la confederazione di età ellenistica viveva un momento particolarmente felice. Tale quadro non coincide però con quanto narrato da Polibio, il quale analizza il costante cambiamento di alleanze da parte della confederazione e informa su come in questo periodo il *koinon* beotico era sottoposto, prima ancora che agli impulsi dati dalle potenze esterne, ai conflitti tra le fazioni che si alternavano all'interno della regione. Polibio parla di una profonda scissione tra i capi politici delle città beotiche, che condusse ad un periodo di forte crisi durante il quale non fu amministrato presso i Beoti alcun tipo di giustizia: i magistrati non rendevano conto del

⁶¹³ Polyb. IV 9.4; 15.1, con Kalliontzis 2020, p. 118. Cfr. Roesch 1982, pp. 367-368; Mackil 2013, p. 112, che propone un'altra datazione.

loro operato alla fine della carica; gli strateghi facevano elargizioni ai poveri, usando i fondi federali, non da ultimo, venivano dissipati i beni dai possidenti⁶¹⁴.

Y. Kalliontzis, sulla scia della convincente analisi di tale riflessione polibiana da parte di C. Müller, interpreta il giudizio di Polibio come fortemente influenzato dall'odio di un uomo filoacheo per i Beoti. Occorre però aggiungere che la descrizione degli eventi dello storico, se si esula dalle sue personali idee sui motivi del declino del *koinon*, è parecchio lucida e presenta una realtà politica che in nulla diverge da quanto attestato nei secoli precedenti. Il conflitto interno alle città beotiche incombeva, come in età classica, sulla struttura politica che esse crearono ed è proprio per questo che tale struttura fu traslata, come mostra l'organizzazione dei Pamboiotia, anche nei contesti religiosi che erano quelli più rispettabili, all'interno dei quali i Beoti avrebbero maggiormente empatizzato con i loro vicini proprio per la devozione che nutrivano nei confronti delle divinità.

Le tradizioni relative ad Alalkomene e all'Itonia, le sanzioni delle Praxidikai, il timore del potere di Poseidone di scuotere la terra: tutti questi elementi mostrano che i santuari non furono mai solo istituzioni, ma luoghi vissuti, creduti, riconosciuti. La loro forza deriva dal loro essere contemporaneamente luoghi fisici, luoghi simbolici e luoghi politici: proprio per questo furono considerati inviolabili e continuarono a funzionare come strumenti di coesione anche quando le città intorno al lago attraversavano fasi di crisi o cambiamenti di alleanza.

Dei paesaggi sacri del Copaide bisogna ricordare innanzitutto la loro dimensione fisica e simbolica e, solo dopo, quella politica. Fu, infatti, sul piano religioso, negli spazi cultuali del lago, che negli anni successivi i Beoti continuarono a sostanziare la loro unità, anche quando i Romani tolsero ad essa ogni prerogativa politica. Alla fine dell'età ellenistica, i *Pamboiotia* e gli *Ptoia* sono ancora attestati, sebbene presentino altre caratteristiche, ma dopo il 171 a.C. le città che orbitavano intorno al Copaide assunsero diverse posizioni con l'avvento dei Romani e le dinamiche che si vennero a creare sono state oggetto di un attento studio da parte di C. Müller⁶¹⁵.

Le prospettive future cui può guardare la ricerca condotta in questi anni riguardano piuttosto l'inclusione nell'indagine già avviata di tutti gli altri santuari epicorici e locali che sono situati intorno al bacino del Copaide per osservare in che modo, anche nell'ambito dei singoli momenti storici, le divinità del luogo, quelle della regione lacustre presa in esame, siano servite a gruppi divergenti di fruitori per sostanziare la loro identità e quali testimoni di particolari eventi costitutivi della loro storia. Si è già accennato ad Apollo Tegireo, il cui spazio cultuale rievocava uno specifico evento

⁶¹⁴ Polyb. XX 6.1-6. Il primo studio su Polibio e la storia della Beozia è di Feyel 1942. Tuttavia, quest'ultimo è stato recentemente messo in discussione da Kalliontzis 2020 e da Müller 2013.

⁶¹⁵ Müller 1996a; 2007; 2020; 2021.

della storia beotica, ma la rete dei luoghi di culto potrebbe essere altresì estesa a tutti gli altri santuari oracolari di piccola dimensione, come quello di Eracle a Ietto e al Tilphusseion. Questi centri religiosi, sebbene non siano mai stati percepiti come regionali, in quanto non accolsero mai i Beoti nel loro insieme, erano altresì percorsi da gruppi eterogenei dal momento che facevano parte di paesaggi attraenti sia in termini di risorse sia per il fatto che accoglievano divinità ancestrali. Tali santuari possono quindi offrire nuove informazioni circa le possibili alleanze tra le città beotiche dall'età arcaica a quella ellenistica, quelle stesse alleanze che, alimentando la connettività del paesaggio religioso lacustre, rendevano possibile la comune esperienza 'federale'. Guardare agli edifici e alle storie di questi luoghi di culto locali consentirà di aggiungere altri tasselli alla storia beotica, una storia che non può più essere descritta solo tenendo conto delle fonti panelleniche, ma che deve fare dell'orizzonte locale l'elemento di cui si sostanzia.

Abbreviazioni

ADelt = *Αρχαιολογικόν Δελτίον*

AE = *L'Année Épigraphique*

BCH = *Bulletin de Correspondance Hellénique*

BE = *Bulletin Épigraphique*

BMC = *British Museum Catalogue of Greek Coins*

BNJ = I. Worthington (ed.), *Brill's New Jacoby* (2006–)

BSA = *Annual of the British School at Athens*

CGRN = *Collection of Greek Ritual Norms*

CID = *Corpus des inscriptions de Delphes*. Paris (1977–) 4 vols. Vol. I, *Lois sacrées et règlements religieux*, ed. Georges Rougement. Paris (1977); II, *Les Comptes du quatrième et du troisième siècle*, ed. Jean Bousquet. Paris (1989); III, *Les Hymnes à Apollon*, ed. Annie Bélis. Paris 1992; IV, *Documents Amphictioniques*, ed. François Lefèvre, con contributi di Didier Larocche e Olivier Masson, Paris (2002)

FD = *Fouilles des Delphes*, III *Fouilles de Delphes*, III. *Épigraphie Bourguet*, É. ed. Fasc. 1, *Inscriptions de l'entrée du sanctuaire au trésor des Athéniens*, Paris (1929); Colin, G. ed. Fasc. 2, *Inscriptions du trésor des Athéniens*, Paris (1909–1913); Colin, G. ed. Fasc. 4, Vol. 1, *Inscriptions de la terrasse du temple et la région nord du sanctuaire*, Paris (1930); Flacelière, R. ed. Fasc. 4, Vol. 2, *Inscriptions de la terrasse du temple et la région nord du sanctuaire*, Paris (1954); Plassart, A. ed. Fasc. 4, Vol. 3, *Inscriptions de la terrasse du temple et la région nord du sanctuaire*, Paris (1970); Pouilloux, J. ed. Fasc. 4, Vol. 4, *Inscriptions de la terrasse du temple et la région nord du sanctuaire*, Paris (1976)

FGrH = Jacoby, F. (1923 –) *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Brill, Leiden (1923–)

HGC = *The Handbook of Greek Coinage Series*

IG = *Inscriptiones Graecae*

IOropos = V. Petrakos, *Oi 'Επιγραφές του Ώρωποῦ*, Athens (1997)

IThesp = P. Roesch, *Les Inscriptions de Thespies*

LSJ = H.G. Liddell et al., *Greek-English Lexicon*

MAP = *Mapping Ancient Polytheisms (Database)*

POxy = *Oxyrhynchus Papyri*

RE = *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*

SEG = *Supplementum Epigraphicum Graecum*

SNG = *Sylloge Nummorum Graecorum*

*Syll*³ = *Sylloge inscriptionum graecarum*, ed. Wilhelm Dittenberger. 3rd edn., eds. Friedrich Hiller von Gaertringen, Johannes Kirchner, Hans Rudolf Pomtow and Erich Ziebarth. 4 vols. Leipzig (1915–1924)

Indice delle figure

Figura 1. Gli spazi santuariali dell'area del Copaide (cartina dell'autore).	23
Figura 2. Mappa generica della Beozia, con le caratteristiche topografiche e le principali strade, Farinetti 2011, p. 47.	26
Figura 3. Cartina della chora di Tebe, Farinetti 2011, p. 192.	31
Figura 4. Cartina della regione di Antedone, Farinetti 2011, p. 201.	32
Figura 5. Cartina delle principali strade beotiche e dei santuari federali, Farinetti 2011.	33
Figura 6. Vista da Orcomeno sul lago Copaide drenato, Gartland 2012, p.87.	39
Figura 7. Vista da sud, Gartland 2012, p.19.	39
Figura 8. Network formato da Onchesto e dalle città confinanti (Cartina dell'autore).	40
Figura 9. Stoa, Mylonopoulos 2014a, p. 32.	42
Figura 10. Foto aerea dei siti A e B, Mylonopoulos, https://onchestos.mcah.columbia.edu (01/12/25).	43
Figura 11. Centro di riunione e annesso, Mylonopoulos 2014.	44
Figura 12. Sala rettangolare, edificio circolare e stanze laterali (Mylonopoulos 2016a).	45
Figura 13. Distribuzione delle fibulae arcaiche, John M. Fossey 2019, p. 29.	61
Figura 14. Distribuzione delle ceramiche protocorinzie, Fossey 2019, p. 27.	62
Figura 15. Dedicca degli abitanti di Aliarto a Poseidone a Onchesto, SEG XXV 554, πιν. 237β, Museo Archeologico di Tebe (foto mia).	85
Figura 16. HGC 1196: Obv. Scudo beotico e tridente; Rev. Poseidone + ARIARTIOS, statere, ca. 400-375 BC.	88
Figura 17. SNG 167: Obv. Scudo beotico; Rev. anfora, delfino e BOIO, Hemidracma, 335-315 a.C.	98
Figura 18. BMC 108-111: Obv. Scudo beotico; Rev. tridente, 315-288 a.C.	98
Figura 19. HGC 1177: obv. testa di Poseidone; rev. Poseidone seduto che tiene con una mano il Delfino e con l'altra il tridente + BOIOTON, tetradracma, 287 a.C.	98
Figura 20. BMC 78: obv. testa di Demetra; rev. Poseidone in posizione eretta con il tridente in una mano e il delfino nell'altra + BOIOTON, dracma, 244-197 a.C.	98
Figura 21. HGC 1174: obv. testa di Demetra; rev. Poseidone in posizione eretta con il tridente in una mano e il delfino nell'altra + BOIOTON, dracma, 250 a.C.	98
Figura 22. SNG 383: obv. testa di Demetra; rev. Poseidone in posizione eretta con il tridente in una mano e il delfino nell'altra + BOIOTON, dracma, 250 a.C.	99
Figura 23. HGC 1182: obv. testa di Demetra o Persefone; rev. Poseidone in posizione eretta con un tridente in mano mentre si appoggia su una roccia + BOIOTON, tetradracma in bronzo, 230-220 a.C.	99
Figura 24. HGC 1175: obv. testa di Poseidone; rev. Nike in posizione eretta che mantiene il tridente + BOIOTON, dracma, 225-171 a.C.	99
Figura 25. Cartina della Beozia con i villaggi moderni di Alalkomene e Solinari (Google Earth).	121
Figura 26. La moderna pianura di Alalkomene vista dall'Elicon (Google Earth).	136
Figura 27. Lekane a figure nere conservata nel British Museum.	138
Figura 28. BMC 64-65: obv. Atena con l'elmo; rev. un soldato + BOIOTON; 288-244 a.C.	158
Figura 29. Vista della chora in cui si trovava l'Itoneion da Coronea. Gartland 2012, p. 154.	166
Figura 30. I santuari di Apollo e dell'eroe nella chora di Acrefia.	169
Figura 31. Vista del tempio di Kastraki in direzione dello Ptoion, C. Müller, https://www.youtube.com/watch?v=3JwazNeKUMc&t=1480s (01/12/25).	170
Figura 32. Carta del territorio di Acrefia e dei suoi confini, O. Deslondes, BCH 119, p.656.	171
Figura 33. Piano generale dello Ptoion e nuovi rilievi di Perdrizet, Müller 1996, p. 854.	176
Figura 34. Terrazza inferiore, Guillon 1943b, Pl. X.	177
Figura 35. Figurina di cavallo in bronzo rinvenuta allo Ptoion, Museo Archeologico di Tebe, foto mia.	179
Figura 36. Ricostruzione del perirrhanterion da parte di Ducat 1964, p. 578.	180
Figura 37. Foto (mia) dei Kouroi esposti nel Museo Archeologico di Tebe.	182
Figura 38. Kouros Tebe 1(Ducat n.63), Ducat 1971, pl. XXXI.	184
Figura 39. Kouros Tebe 2 (Ducat n.79), Ducat 1971, pl. XLI.	185
Figura 40. Tabella con i nomi che ricorrono sulle iscrizioni dello Ptoion.	189
Figura 41. Dedicca di Alcmeone ad Apollo Ptoio, ll.1-2; Ducat n. 141=SEG XXIII 38, Tebe 633a, pl. LXXII.	203
Figura 42. Statuetta in bronzo ritrovata da Holleaux e pubblicata nel BCH nel 1890, pp. 602-603.	209
Figura 43. Riproduzione dell'iscrizione trovata da Ducat 1971, p.403.	210
Figura 44. Comunità presenti a Onchesto.	234
Figura 45. Comunità presenti nello Ptoion	235
Figura 46. Comunità presenti nell'Itoneion e nell'Alalkomeneion	235
Figura 47. Cartina delle fortezze di IV secolo a.C., Farinetti 2011, p. 255.	256

Bibliografia

Allen – Halliday – Sikes 1936

T. W. Allen – W. R. Halliday – E. Sikes (eds.), *The Homeric hymns*, Oxford 1936.

Antonetti 1997

C. Antonetti, *Megara e le sue colonie: un'unità storico-culturale?*, in C. Antonetti – P. Lévêque (eds.), *Il dinamismo della colonizzazione greca: atti della tavola rotonda Espansione e colonizzazione greca di età arcaica: metodologie e problemi a confronto: (Venezia, 10-11/11/1995)*, Napoli 1997, pp. 83-94.

Aravantinos 2014

V. L. Aravantinos, *The Inscriptions from the Sanctuary of Herakles at Thebes: An Overview*, in N. Papazarkadas (ed.), *The Epigraphy and History of Boeotia*, Leiden-Boston 2014, pp. 149-210.

Aravantinos – Burke – Burns – Fappas 2016

V. Aravantinos – B. Burke – B. Burns – Y. Fappas, *The Eastern Boeotia Archaeological Project 2007-2010: the intensive surface survey : Eleon*, «Mouseion» 13.2, pp. 293-357.

Aravantinos 2019

V. Aravantinos, *Thebes and Boiotia*, in I. S. Lemos – A. Kotsonas (eds.), *A Companion to the Archaeology of Early Greece and the Mediterranean, Two Volume Set*, New Jersey 2019, pp. 763-785.

Aston 2024

E. Aston, *Blessed Thessaly. The Identities of a Place and Its People from Archaic Period to the Hellenistic*, Liverpool 2024.

Balériaux 2019

J. Balériaux, *Mythical and ritual landscapes of Poseidon Hippios in Arcadia*, «Kernos» 32, 2019, pp. 83-98.

Barnett 2007

R. Barnett, *Sacred Groves: Sacrifice and the Order of Nature in Ancient Greek Landscapes*, «Landscape Journal» 26.2, 2007, pp. 252-269.

Bearzot 1985

C. S. Bearzot, *La costituzione beotica nella propaganda degli oligarchici ateniesi del 411*, in P. Roesch – G. Argoud, *La Beotie Antique*, Lyon-Saint-Etienne, 16-20 mai 1983, Paris 1985, pp. 219-226.

Bearzot 1987

C. S. Bearzot, *Problemi del confine attico-beotico. La rivendicazione tebana di Oropo*, in M. Sordi (cur.), *Il confine nel mondo classico*, Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore XIII, Milano 1987, pp. 80-99.

Bearzot 1989

C. Bearzot, *Il ruolo di Eretria nella contesa attico-beotica per Oropo*, in *Boiotika: Vorträge vom 5. Internationalen Bötien-Kolloquium zu Ehren von Professor Dr. Siegfried Lauffer*, Institut für Alte Geschichte, Ludwig-Maximilians-Universität München, 13.-17. Juni, München 1986, pp. 113-122.

Bearzot 1995

C. Bearzot, *Cassandro e la ricostruzione di Tebe: propaganda filellenica e interessi peloponnesiaci*, «RIL» 129, 1, 1995, pp. 107-120.

Bearzot 2011

C. S. Bearzot, *L'antica egemonia di Orcomeno in Beozia: fortuna di un tema propagandistico*, in L. Breglia., A. Moleti & M. L. Napolitano (eds.), *Ethne, identità e tradizioni: la « terza » Grecia e l'Occidente. I*, Pisa 2011, pp. 271-284.

Beck 1997

H. Beck, *Polis und Koinon: Untersuchungen zur Geschichte und Struktur der griechischen Bundesstaaten im 4. Jahrhundert v. Chr.* Historia. Einzelschriften; 114, Stuttgart 1997.

Beck 2000

H. Beck, *Thebes, the Boiotian League, and the « rise of federalism » in fourth century Greece*, in P. Angeli Bernardini (curr.), *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca: atti del convegno internazionale*, Urbino, 7-9 luglio 1997, Pisa 2000, pp. 331-344.

Beck 2001

H. Beck, *The laws of the fathers » versus « the laws of the league »: Xenophon on federalism*, «Classical Philology» 96, no. 4, 2001, pp. 355-375.

Beck – Wiemer 2009

H. Beck, *Ephebie - Ritual - Geschichte, Polisfest und historische Erinnerung im klassischen Griechenland* in H. Beck – H. U. Wiemer (eds.), *Feiern und Erinnern: Geschichtsbilder im Spiegel antiker Feste*, Berlin 2009, pp. 55-82.

Beck 2014

H. Beck, *Ethnic Identity and Integration in Boeotia: The Evidence of the Inscriptions (6th and 5th centuries B.C.)*, in N. Papazarkadas (ed.), *The Epigraphy and History of Boeotia*, Leiden-Boston 2014, pp. 19-44.

Beck-Funke 2015

H. Beck – P. Funke, *Federalism in Greek Antiquity*, Cambridge 2015.

Beck-Ganter 2015

H. Beck - A. Ganter, *Boiotia and the Boiotian Leagues*, in H. Beck - P. Funke (eds.), *Federalism in Greek Antiquity*, Cambridge 2015, pp. 132-157.

Beck 2018

H. Beck, « *If I am from Megara* »: introduction to the Local Discourse Environment of an ancient Greek city-state, in H. Beck – P. Smith (eds.), *Megarian moments: the local world of an ancient Greek city-state*, Münster 2018, pp. 15-35.

Beck 2020a

H. Beck, *Localism and the ancient Greek city-state*. Chicago (Ill.); London 2020.

Beck 2020b

H. Beck, *From Regional Rivalry to Federalism: Revisiting the Battle of Koroneia (447 BCE)*, in H. Beck – F. Marchand (eds.), *The Dancing Floor of Ares. Local conflict and Regional Violence in Central Greece*, Northfield 2020, pp. 46-62.

Beck 2023a

H. Beck, *Making Landscapes, Building Communities. A Journey along the Kopais Corridor in Boiotia*, «Klio» 105 (1), 2023, pp. 51-84.

Beck 2023b

H. Beck, *Refitting the Local Horizon of Ancient Greek Religion (Including Some Remarks on the Sanctuary of Poseidon on Kalaureia)*, in H. Beck - J. Kindt (eds.), *The Local Horizon of Ancient Greek Religion*, Cambridge 2023, pp. 28-66.

Beck 2025

H. Beck, *Thebes*, in P. Cartledge – P. Christesen (eds.), *The Oxford History of The Archaic Greek World. Volume VI, Rhodes to Western Sicily*, Oxford 2025, pp. 516-644.

Benchimol 2006

E. Benchimol, *Sanctuaires Et Confédérations en Béotie. Contribution à l'étude de l'activité culturelle du Koinon béotien de 335 à 172 avant J.-C.*, Thèse dirigée par M. Jacques des Courtils. Soutenue le 25 novembre 2006, Bordeaux 2006.

Benchimol 2008

E. Benchimol, *L'hoplite, le char et le javelot: un défilé militaire à l'Itônion de Coronée à l'époque archaïque?*, «Ktèma», 33, 2008, pp. 421-432.

Berman 2010

D. W. Berman, *The Landscape and Language of Korinna*, «GRBS» 50, 2010, pp. 41–62.

Berman 2015

D. W. Berman, *Myth, literature, and the creation of the topography of Thebes*, Cambridge 2015.

Bernabé 2001

A. Bernabé, *La «Teogonia » di Epimenide: saggio di ricostruzione*, in E. Federico – A. Visconti, (eds.), *Epimenide cretese*, Napoli 2001, pp. 195-216.

Bernardini 1983

P. Angeli Bernardini, *Mito e attualità nelle odi di Pindaro. La Nemea 4, l'Olimpica 9, l'Olimpica 7*, Roma 1983.

Bersanetti 1949

G. M. Bersanetti, *Pelopida, con due appendici sulle beotarchie di Pelopida e Sul processo di Epaminonda e Pelopida*, «Athenaeum» 27, 1949, pp. 43-101.

Berti 2018

I. Berti, *Praxidike, le Praxidikai e la giustizia degli dei*, in F. Camia – L. Del Monaco – M. Nocita, *Munus Laetitiae. Studi miscellanei offerti a Maria Letizia Lazzarini*, Roma 2018, pp. 27-41.

Birge 1982

D. Birge, *Sacred groves in the ancient Greek world*, Berkeley 1982.

Boeke 2007

H. Boeke, *The Value of Victory in Pindar's Odes. Gnomai, Cosmology and the Role of the Poet*, Leiden-Boston 2007.

Bonanno 2023

D. Bonanno, *Nemesis. Rappresentazioni E Pratiche Culturali Nella Grecia Antica*, Stuttgart 2023.

Bonnechere 1990

P. Bonnechere, *Les oracles de Béotie*, Kernos 3, 1990, Liège, pp. 53-65.

Bonnechere 2003

P. Bonnechere, *Trophonios de Lébadée: Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden-Boston 2003.

Bonnet – Jourdain – Annequin – Pirenne-Delforge 1998

C. Bonnet – C. Jourdain – V. Pirenne-Delforge, *Le bestiaire d'Héraclès: IIIe rencontre héracléenne: actes du colloque organisé à l'Université de Liège et aux Facultés Universitaires Notre Dame de la Paix de Namur, du 14 au 16 novembre 1996*, «Kernos» Supplément, 7, Liège 1998.

Bonnet – Bianco – Galoppin – Guillon – Laurent 2018

C. Bonnet – M. Bianco – T. Galoppin – È. Guillon. A. Laurent, et al.. *Les dénominations des dieux nous offrent comme autant d'images dessinées*, (Julien, Lettres 89b, 291 b). Repenser le binôme théonyme-épithète. «SMSR» LXXXIV 2, 2018, pp. 367-391.

Bouvier 2017

D. Bouvier, *Le choix d'Aphrodite et les Causes de la Guerre*, in G. Pironti – C. Bonnet, *Les Dieux d'Homère II. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, Liège 2017, pp. 177-202.

Brambilla 2005

Al. Brambilla, *Potenziale militare e rappresentanza proporzionale nel koinon beotico. Una riflessione su Hell. Oxy. 16 (11), 2-4*, «Hormos» 7, 2005, pp. 2-30.

Breglia Pulci Doria 1986

L. Breglia Pulci Doria, *Demeter Erinys hussaia tra Poseidon e Ares* in *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité*, Besançon 25-26 avril 1984. *Annales littéraires de l'Université de Besançon*; 329 - *Annales littéraires de l'Université de Besançon*; LXVIII - Lire les polythéismes; I. Paris 1986, pp. 107-126.

Breglia Pulci Doria 2001

L. Breglia Pulci Doria, *Osservazioni sulla «Teogonia» di Epimenide*, in E. Federico – A. Visconti, (eds.), *Epimenide cretese*, Napoli 2001, pp. 279-311.

Breglia Pulci Doria 2005

L. Breglia Pulci Doria, *The amphictyony of Calauria*, in *The Ancient World*, 36(1), pp. 18-33.

Breglia Pulci Doria 2008

L. Breglia, *Amfizionie beotiche*, in M. Lombardo - G. Frisone (ed.), *Forme sovrapoleiche e interpoleiche di organizzazione nel mondo greco antico*, Lecce 2008, pp. 307-321.

Bruce 1967

I.A. Bruce, *An historical commentary on the Hellenica Oxyrhynchia*, Cambridge 1967.

Brughmans-Collard-Coward 2016

T. Brughmans, A. Collard, F. Coward, *The Connected Past: Challenges to network studies in archaeology and history*, Oxford 2016.

Buck 1972

R. J. Buck, *The site of Ceressus*, in J. M. Fossey – A. Schachter, *Proceedings of the first international conference on Boiotian antiquities. Actes du premier congrès international sur la Béotie antique*, Montréal 1972, pp. 31-40.

Buck 1979

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

Buck 1985

R. J. Buck, *Boeotia, its development of institutions and oligarchic and democratic theory in the fifth and fourth centuries B.C.*, in P. Roesch-G. Argoud (eds.), *La Béotie antique, Lyon-Saint-Étienne, 16-20 mai 1983*, Paris 1985, pp. 291-295.

Buck 1989

R. J. Buck, *Boiotian historiography, 497-432 B.C.*, in H. Beister (ed.), *Boiotika. Vorträge vom 5. Internationalen Bötien-Kolloquium zu Ehren von Professor Dr. Siegfried Lauffer, Institut für Alte Geschichte, Ludwig-Maximilians-Universität, München, 13.-17. Juni 1986*, München 1989, pp. 87-93.

Buck 1994

R. J. Buck, *Boiotia and the Boiotian League, 432-371 B.C.* Edmonton (Alb.) 1994.

Buck 2005

R. J. Buck, *Ismenias and Thrasybulus*, «*The Ancient World*» 36(1), pp. 34-43.

Buckler 1977

J. Buckler, *The Thespians at Leuktra*, «*Wiener Studien*» 11, pp. 76-79.

Buckler 1978

J. Buckler, *The alleged Achaian arbitration after Leuktra*, «*SO*» 53, 1978, pp. 85-96.

Buckler 1980a

J. Buckler, *The alleged Theban-Spartan alliance of 386 B.C.*, «*Eranos*», 78, pp. 179-185.

Buckler 1980b

J. Buckler. *Plutarch on Leuktra*, «*SO*», 55, 1980b, pp. 75-93.

Buckler 1980c

J. Buckler, *The Theban Hegemony 371-362 BC*, Massachusetts-London 1980.

Buckler 1985

J. Buckler, *Thebes, Delphoi and the outbreak of the third Sacred War*, in P. Roesch – G. Argoud (eds.), *La Béotie antique, Lyon-Saint-Étienne, 16-20 mai 1983*, Paris 1985, pp. 237-246.

Buckler 1990

J. Buckler, Χωρίς ἱππεῖς: *a note on the battle of Chaironeia in 338 B.C.*, in A. Schachter, *Essays in the topography, history and culture of Boiotia*, Montréal (Québec), pp. 75-80.

Buckler 2000

J. Buckler, *The phantom « synedrion » of the Boiotian Confederacy (378-335 BC)*, in P. Flensted-Jensen – T. Heine Nielsen – L. Rubinstein (eds.), *Polis & politics: studies in ancient Greek history presented to Mogens Herman Hansen on his sixtieth birthday, August 20, 2000*, Copenhagen 2000, pp. 431-446.

Buckler 2008a

J. Buckler, *Theban and Athenian Relations between 403 and 371 BC*, in J. Buckler – H. Beck (eds.), *Central Greece and the politics of power in the fourth century BC*. Cambridge – New York 2008, pp. 33-44.

Buckler 2008b

J. Buckler, *The incident at Mount Parnassus, 395 BC.*, in J. Buckler – H. Beck (eds.), *Central Greece and the politics of power in the fourth century BC*. Cambridge – New York 2008, pp. 44-58.

Buckler 2008c

J. Buckler, *The battle of Coronea*, in J. Buckler – H. Beck (eds.), *Central Greece and the politics of power in the fourth century BC*, Cambridge – New York 2008, pp. 59-70.

Buckler 2008d

J. Buckler, *The King's Peace, alliance, and Phoebidas' strike (382 BC)*, in J. Buckler – H. Beck (eds.), *Central Greece and the politics of power in the fourth century BC*. Cambridge – New York 2008, pp. 71-78.

Buckler 2008e

J. Buckler, *The re-establishment of the Boiotarchia (378 B.C.)*, in J. Buckler – H. Beck (eds.), *Central Greece and the politics of power in the fourth century BC*. Cambridge – New York 2008, pp. 87-98.

Buckler 2008f

J. Buckler, *Alliance and hegemony in fourth-century Greece. The case of the Theban hegemony*, in J. Buckler – H. Beck, *Central Greece and the politics of power in the fourth century BC*. Cambridge; New York - Cambridge 2008, pp. 127-139.

Buckler 2008g

J. Buckler, *Philip II, the Greeks, and the King, 346-336 BC*, in J. Buckler – B. Hans (eds.), *Central Greece and the politics of power in the fourth century BC*. Cambridge – New York 2008, pp. 233-253.

Bultrighini – Torelli 2017

U. Bultrighini, M. Torelli, *Guida alla Grecia, Libro X, Delfi e la Focide*, Milano 2017.

Burkert 1979

W. Burkert, *Structure and history in Greek mythology and ritual*, Berkeley – Los Angeles – London 1979.

Carbon – Pirenne Delforge 2017

J. M. Carbon – V. Pirenne-Delforge, *Codifying 'Sacred Laws' in Ancient Greece*, in D. Jaillard – C. Nihan (èds.), *Writing Laws in Antiquity. L'écriture du droit dans l'Antiquité*, Harrassowitz Verlag, 2017, pp. 141-158.

Cartledge 2000

P. Cartledge, *Boiotian swine f(or)ever?: the Boiotian superstate 395 BC*, in P. Flensted-Jensen – T. Heine Nielsen – L. Rubinstein (eds.), *Polis & politics: studies in ancient Greek history presented to Mogens Herman Hansen on his sixtieth birthday, August 20, 2000*, Copenhagen 2000, pp. 397-415.

Carey – Edwards 2013

A. Carey – D. Edwards (edd.), *Marathon – 2500 years*, London 2013.

Cassola 1975

F. Cassola, *Inni omerici*, Milano 1995.

Catenaccio – Hutchins 2024

Cl. Catenaccio – R. Hutchings, *Becoming a Place: Speaking Landscapes in the Homeric Hymn to Apollo*, «TAPA» 154.2, pp. 361-395.

Cawkwell 1995

L. G. Cawkwell, *Early Greek tyranny and the people*, «Classical Quarterly» 45, 1, 1995, pp. 73-86.

Chambers 1993

M. Chambers (ed.), *Hellenica Oxyrhynchia*, Stuttgart 1993.

Chaniotis 2002

A. Chaniotis, *Ritual dynamics: the Boiotian festival of the Daidala*, in H. W. Horstmanshoff – H. W. Singor – F.T. Straten (Hrsgg.), *Kykeon. Studies in Honour of H.S. Versnel*. Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 23-48.

Christopoulou 1995

Α. Χ. Χριστοπούλου, *Εἰδήσεις ἀπὸ τῆ Στενῆ Μαυροματίου, στὸ Β΄ Διεθνὲς Συνέδριο Βοιωτικῶν Μελετῶν*, Λειβαδιά, 6-10 Σεπτεμβρίου 1992. Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Βοιωτικῶν Μελετῶν Β1, Ἀθήνα 1995, pp. 429-445.

Cole 2004

S. G. Cole, *Landscapes, gender, and ritual space: the ancient Greek experience*. Berkeley 2004.

Crielaard 2009

J. P. Crielaard, *The Ionians in the Archaic period.: Shifting identities in a changing world*, in T. Derks – N. Roymans, *Ethnic Constructs in Antiquity: The Role of Power and Tradition*, Amsterdam 2009, pp. 37-84.

Cusumano 1996

N. Cusumano, *Sul lessico politico di Diodoro: syntelesia*, «KOKALOS» 42, 1996, pp. 303-312.

Cusumano 2015

N. Cusumano, *Costruire un culto etnico: il santuario «indigeno» dei Palici in Sicilia. Aspetti storico-religiosi, problemi metodologici*, in C. Scibona – A. Mastrocinque (eds.), *Ex pluribus unum*. Studi in onore di Giulia Sfameni Gasbarro, Roma 2015, pp. 71-82.

Dakoronia et alii 1973.

P. Dakoronia, Ἀρχαιότητες και μνημεῖα Βοιωτίας. *Αρχαιολογικὸν Δελτίον. Μελέτες*, XXIX Chron., pp. 424-448.

Daux 1964

G. Daux, *Grèce Centrale*, «BCH» 88.2, 1964. pp. 849-864.

Deacy 1995

S. Deacy, *Athena in Boiotia: Local Tradition and Cultural Identity*, in *Boeotia antiqua, V: Studies on Boiotian topography, cults and terracottas*, Amsterdam 1995, pp. 91-103.

Deacy – Villing 2001

S. Deacy – A. Villing, *Athena in the Classical World*, Leiden – Boston 2001.

Deacy 2006

S. Deacy, «*We call her Pallas, you know*»: naming, taming and the construction of Athena in Greek culture and thought, «Pallas» 100, 2016, pp. 59-72.

De La Coste-Messelière 1946

P. de La Coste Messelière, *Les Alcmonides à Delphes*, «BCH» 70, 1946, pp. 271-287.

De Luna 2003

M. E. De Luna, *La comunicazione linguistica tra alloglotti. Da Omero a Senofonte*, Pisa 2003.

De Luna – Zizza – Curnis 2016

M. E. De Luna, C. Zizza, M. Curnis (a cura di), *Aristotele, La Politica, Libri V-VI*, Roma 2016.

De Luna 2017

M. E. De Luna, *Arkadika*. Testimonianze e Frammenti. Frascati 2017.

De Luna 2018

M. E. De Luna, *Due Frammenti “di seconda mano” nel libro IX di Pausania*, «QUCC» 118, 1, 2018, pp. 65-76.

De Mello Corrêa 2014

A. Mello Corrêa, *Geografia contemporanea, indagine sul terreno e territory culturali. Confini semiografici fluidi: tra processi identitari e alterità*, «Documenti geografici» 2014, pp. 39-48.

de Polignac 1995

F. de Polignac, *Cults, Territory, and the Origins of the Greek City-State*, trans. by J. LLOYD, Chicago 1995.

de Polignac 2017a

F. de Polignac, « *Religions et institutions dans le monde grec* », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE)*, 124, 2017, pp. 111-117.

de Polignac 2017b

F. de Polignac, *Détroits, isthmes, passages: paysages « sous le joug » de Poséidon*, «Kernos» 30, 2017, pp. 67-83.

Diosono 2019

F. Diosono, *Inside the volcano and into the trees. The sacred grove of Diana Nemorensis in archaic Latium between the literary and archaeological sources*, in R. Haussler – G. Chiaï (eds.), *Sacred Landscapes in Antiquity: Creation, Manipulation, Transformation*, Oxford 2019, pp. 17-28.

Dodwell 1819

E. Dodwell, *A classical and topographical tour through Greece, during the years 1801, 1805, and 1806: in two volumes (Band 2)*, London 1819.

Ducat 1964a

J. Ducat, *Le Ptoion et l'histoire de la Béotie à l'époque archaïque*, «REG» 77, 1964, pp. 283-290.

Ducat 1964b

J. Ducat, *Péirrhantéria*, «BCH» 88.2, 1964. pp. 577-606.

Ducat 1971

J. Ducat, *Les kouroi du Ptoion: Le sanctuaire d'Apollon Ptoios à l'époque archaïque*, Paris 1971.

Ducat 1973

J. Ducat, *La confédération béotienne à l'époque archaïque*, «BCH» 97, 1973, pp. 59-73.

Dull 1975

C. J. Dull, *A study of the leadership of the Boeotian league from the invasion of the Boiotoi to the King's Peace*, The University of Wisconsin - Madison ProQuest Dissertations Publishing, 1975.

Dull 1977

C. J. Dull, *Thucydides 1.113 and the leadership of Orchomenus*, «CPh» 72, pp. 305-314.

Dull 1985

C. J. Dull, *A reassessment of the Boiotian districts*, in J. M. Fossey – H. Giroux – G. Gauvin (eds.), *Actes du troisième congrès international su la Boétie antique, Proceedings of the third International Conference on Boiotian Antiquities* Montréal-Québec, 31.x.1979-4.xi., Amsterdam 1979, pp. 33-39.

Étienne - Knoepfler 1976

R. Étienne - D. Knoepfler, *Hyettos de Béotie et la chronologie des archontes fédéraux entre 250 et 171 avant J.-C.*, Athènes - Paris 1976.

Ehrenberg 1964

V. Ehrenberg, *The Greek State*, New York 1964.

Farinetti 2011

E. Farinetti, *Boeotian landscapes: a GIS-based study for the reconstruction and interpretation of the archaeological datasets of ancient Boeotia*, BAR. International Series, 2195, Oxford 2011.

Fearn 2017

B. Fearn, *Pindar's Eyes. Visual & Material Culture in Epinician Poetry*, Oxford 2017.

Federico – Visconti 2001

Ed. Federico – A. Visconti, (eds.), *Epimenide cretese*. Napoli 2001.

Feyel 1942

M. Feyel, *Polybe et l'histoire de la Béotie*, Paris 1942.

Fornis 2003

A. Fornis, *ΜΑΧΗ ΚΡΑΤΕΙΝ en la guerra de Corinto: las battallas hoplíticas de Nemea y Coronea (394 A.C.)*, «Glaudius» 23, pp. 141-160.

Fossey 1988

J. M. Fossey, *Topography and Population of Ancient Boiotia*, Chicago 1988.

Fossey 1989

J. M. Fossey (ed.), *Boeotia antiqua, I: Papers on recent work in Boiotian archeology and history*, Amsterdam 1989.

Fossey 1993

J. M. Fossey (ed.), *Boeotia antiqua, III: Papers in Boiotian history, institutions and epigraphy in memory of Paul Roesch*, Amsterdam 1993.

Fossey 1995

J. M. Fossey, *Boeotia antiqua, V: Studies on Boiotian topography, cults and terracottas*. Amsterdam 1995.

Fossey 1996

J. M. Fossey, *Boeotia antiqua, VI : Proceedings of the 8th International Conference on Boiotian antiquities : (Loyola University of Chicago, 24-26 May 1995)*, Amsterdam 1996.

Fossey 2014a

J. Fossey, *Boiotian Decrees of Proxenia*, in J. Fossey (ed.), *Epigraphica Boeotica II, Further Studies on Boiotian Inscriptions*, 2014a, pp. 3-22.

Fossey 2014b

J. Fossey, *Catalogue of Boiotian Decrees of Proxenia*, in J. Fossey (ed.), *Epigraphica Boeotica II, Further Studies on Boiotian Inscriptions*, 2014b, pp. 43-82.

Fossey 2019

J. Fossey, *The Homeric Description of Boiotia: Mykenaian or Archaic or Both?*, in *Boiotia in ancient times : some studies of its topography, history, cults and myths* (ed.), Leiden-Boston 2019, pp. 1-12.

Fossey 2019a

J. Fossey, *“Les Deux Béoties” in Archaic Times*, in *Boiotia in ancient times: some studies of its topography, history, cults and myths* (ed.), Leiden-Boston 2019, pp. 24-32.

Fossey 2019b

J. Fossey, *The Origins of the Boiotian League* in *Boiotia in ancient times: some studies of its topography, history, cults and myths* (ed.), Leiden-Boston 2019.

Foucart 1885

P.F. Foucart, *Inscriptions de Béotie*, «BCH» 127, pp. 403-433.

Franchi – Proietti 2014

E. Franchi – G. Proietti, *Guerra e memoria: paradigmi antichi e moderni tra polemologia e «memory studies»*, in E. Franchi – G. Proietti – M. Bettalli (eds.), *Guerra e memoria nel mondo antico*, Trento 2014, pp. 18-125.

Franchi 2023

E. Franchi, *Spazi altri e strategie del ricordo nel mondo greco. Note di un metodo e di un caso di studio*, in M. M. Bianco – N. Cusumano – C. Melidone – G. E. Rallo, *Memoria, Spazio, Identità in Grecia e a Roma*, Palermo 2023, pp. 27-62.

Franchi 2024

E. Franchi, *Il problema storico e metodologico delle guerre di confine nella Grecia antica: Considerazioni introduttive*, in C. Nastri – M. Polito (curr.) *TEKMHPIA: 1. Greci in età arcaica: Istituzioni, Interazioni, Tradizioni: Atti del Convegno Dottorale Internazionale di Storia greca: Università degli Studi di Salerno. Fisciano, 10-12 ottobre 2023*, Milano 2024, p. 25-59.

Franchi 2025

E. Franchi, *Geschichtsschreibung und Vergangenheitsvorstellungen. Einführende Bemerkungen*, in E. Franchi – M. Giangiulio (curr), *Contextualizing Ancient Historiography. History, Memory, Society*, Trento 2025, pp. 3-38.

Fuscagni 1972

S. Fuscagni, *Le beotarchie di Pelopida e il numero dei beotarchi dopo la liberazione della Cadmea del 379*, «Rendiconti» 106, pp. 415-433.

Gallavotti 1977

C. Gallavotti, *La dedica di Alcmeonide in Beozia e la cultura ateniese fra Solone e Tespi*, «QUCC» 26, 1977, pp. 135–147.

Ganter 2013

An.Ganter, *A two-sided story of integration: the cultic dimension of boiotian ethnogenesis*, in P. Funke & M. Haake (eds.), *Greek federal states and their sanctuaries: identity and integration: proceedings of an international conference of the Cluster of Excellence “Religion and Politics” held in Münster, 17.06.-19.06.2010*, Stuttgart-Steiner 2013, pp. 85-105.

Ganter 2019

A. Ganter, *Federalism Based on Emotions? Pamboiotian Festivals in Hellenistic and Roman Times*, in K. Buraselis – H. Beck – A. McAuley, *Ethnos und koinon: studies in ancient Greek ethnicity and federalism*, Stuttgart 2019, pp. 83-98.

Gartland 2012

S. D. Gartland, *Geography and History in Boiotia c.550-335 BC*, Phd Thesis, Leeds 2012.

Gartland 2016a

S. D. Gartland, *Enchanting History: Pausanias in Fourth-Century Boiotia*, in *Boiotia in Fourth Century B.C.* (ed.), Philadelphia 2016, pp. 80-98.

Gartland 2016b

S. D. Gartland, *Boiotia in the Fourth Century B.C.* Philadelphia 2016.

Gell 1819

W. Gell, *The Itinerary Of Greece, Containing One Hundred Routes: In Attica, Boeotia, Phocis, Locris, And Thessaly*, Montana 1819.

Gehrke 2010

H. J. Gehrke, Greek representations of the past, in *Intentional history: spinning time in ancient Greece*, in L. Foxhal – H. J. Gehrke – N. Luraghi (eds.), *Intentional History: Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart 2010, pp. 15-33.

Gentili – Lomiento 2011

B. Gentili – L. Lomiento, *Corinna, Le Asopidi (PMG 654 col. III 12–51)*, «QUCC» 68, 2001, pp. 7-20.

Gentili – Catenacci - Giannini 2013

B. Gentili – C. Catenacci – P. Giannini, *Pindaro. Le Olimpiche (Scrittori greci e latini)*, Milano 2013.

Georgoudi 2019

S. Georgoudi, *Sources and Fountains in the Oracular Sanctuaries: A “Mantic” Water?*, «LEC» 87, 2019, pp. 225-250.

Giovagnorio 2018

F. Giovagnorio, *Il culto eroico di Ptoos ad Acrefia: riti e materiali dal santuario*, in M.P. Castiglioni et. Alii (eds.), *Héros fondateurs et identités communautaires dans l’Antiquité entre mythe, rite et politique*, Perugia 2018, pp. 73-94.

Giroux 2020

Ch. Giroux, *Mythologizing Conflict: Memory and the Minyae*, in F. Marchand – H. Beck (eds.), *The Dancing Floor of Ares: Local Conflict and Regional Violence in Central Greece*, Münster 2020, pp. 2-20.

Giuliani 2001

Al. Giuliani, *La città e l'oracolo: i rapporti tra Atene e Delfi in età arcaica e classica*, Milano 2001.

Graf 1985

F. Graf, *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Schweizer 1985.

Grigsby 2017

P.R. Grigsby, *Boiotian Games: Festivals, Agōnes, and the Development of Boiotian Identity*. PhD Thesis Warwick 2017.

Guillon 1936

P. Guillon, *Les offrandes en terre cuite et le culte de la terrasse supérieure de Castraki*, «BCH» 60, 1936, pp. 416-427.

Guillon 1943

P. Guillon, *Le Trépieds du Ptoion*, I-II, Paris 1943.

Guillon 1963

P. Guillon, *Le Bouclier d'Héraclès et l'histoire de la Grèce centrale dans la période de la première guerre sacrée*, Aix-en-Provence 1963.

Hall 1997

J. M. Hall, *Ethnic identity in Greek antiquity*. Cambridge: New York 1997.

Hall 2015

J. M. Hall, *Federalism and ethnicity*, in H. Beck - P. Funke (eds.), *Federalism in Greek antiquity*, Cambridge 2015, pp. 30-48.

Hansen 1996

M. H. Hansen, *Were the Boiotian Poleis Deprived of Their Autonomia During the First and Second Boiotian Federations?*, in M. H. Hansen – K. Raaflaub (eds.), *More Studies in Ancient Greek Polis*, Stuttgart 1996, pp. 127-136.

Hansen – Nielsen 2004

M.H. Hansen – T.H. Nielsen (eds.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*, Oxford 2004.

Haüssler – Chiaï 2019

R. Haüssler – G. Chiaï, *Sacred Landscapes in Antiquity : Creation, Manipulation, Transformation*, Oxford 2019.

Head 1963

V. Head, *Historia Numorum: a manual of Greek numismatics*, (ed.) Stuart Pole, London 1963.

Herda 2016

A. Herda, *Megara and Miletos. Colonising with Apollo. A Structural Comparison of Religious and Political Institutions in Two Archaic Greek Polis States*, A. Robu – I. Bîrzescu (eds.), *Mégarika. Nouvelles recherches sur Mégare et les cités de la Propontide et du Pont-Euxin*. Paris 2016, pp. 115-127.

Herrero De Jáuragui 2017

M. Herrero De Jáuragui, *Quand un dieu sauve*, in G. Pironti-C. Bonnet, *Les Dieux d'Homère II. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, Liège 2017, pp. 203-228.

Herrero De Jáuragui 2021

M. Herrero De Jáuragui, *Les épithètes toponymiques des dieux dans l'Iliade*, in G. Pironti-C. Bonnet, *Les Dieux d'Homère III. Polythéisme et poésie en Grèce ancienne*, Liège 2021, pp. 191-209.

Hiller 1989

S. Hiller, *Die Stellung Böotiens im mykenischen Staatenverband*, in H. Beister (ed.), *Boiotika. Vorträge vom 5. Internationalen Bötien-Kolloquium zu Ehren von Professor Dr. Siegfried Lauffer, Institut für Alte Geschichte, Ludwig-Maximilians-Universität, München, 13.-17. Juni 1986*, München 1989, pp. 51-64.

Hoffmann Saint Pierre 2006

C. Hoffmann Saint Pierre, *Offrandes orientales de prestige et notion d'archaïsme à la haute époque archaïque*, «Ktéma» 31, 2006, pp. 111-121.

Holleaux 1888

M. Holleaux, *Fouilles au temple d'Apollon Ptoos*, «BCH» 12, 1888, pp. 380-404.

Horden-Purcell 2000

P. Horden – N. Purcell, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History*, Oxford 2000.

Hornblower 1991

S. Hornblower, *A commentary on Thucydides, I: Books I-III*, Oxford 1991.

Hornblower 2004

S. Hornblower, *Thucydides and Pindar: Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford 2004.

Hornblower 2013

S. Hornblower (ed.), *Herodotus: Histories Book V*, Cambridge 2013.

Hornblower 2017

S. Hornblower (ed.), *Herodotus: Histories Book VI*, Cambridge 2017.

How – Wells 1990

W. W. How – J. Wells, *A Commentary on Herodotus: With Introduction and Appendixes, Volume II: Books V-IX*, Oxford 1990.

Hughes 2005

J. D. Hughes, *The Mediterranean: an Enviromental History*, London 2005.

Hughes 2014

J. D. Hughes, *Environmental problems of the Greeks and Romans: ecology in the ancient Mediterranean*, Baltimore 2014.

Hughes 2016

J. D. Hughes, *What is Environmental History?*, Cambridge 2016.

Hurwit 2007

J. M. Hurwit, *The human figure in early Greek sculpture and vase-painting*, in H. A. Shapito (ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge 2007, pp. 265-286.

Inglese 2020

A. Inglese, *Aspetti istituzionali e cultuali nelle feste per Athena Itonia ad Amorgos*, in A. Inglese (cur.), *Epigrammata 5. Dinamiche politiche ed istituzionali nell'epigrafia delle Cicladi*, Tivoli 2020, pp.185-199.

Ingold 2007

T. Ingold, *Earth, Sky, Wind, Weather*, «JRAI» 13, pp. 19-38.

Jacquemin 1980

A. Jacquemin, *Antiquités du Ptoïon*, «BCH» 104, 1980, pp. 73-81.

Jebb 1967

R. C. Jebb, *Bacchylides, The Poems and Fragments*, Hildesheim 1967.

Jost 1985

M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985.

Jung 2006

M. Jung, *Marathon und Plataiai: Zwei Perserschlachten als "lieux de mémoire" im antiken Griechenland*, Göttingen 2006.

Kahn 1979

L. Kahn, *Hermès, la frontière et l'identité ambiguë*, «Ktèma» 4, 1979, pp. 201-211.

Kalliontzis 2017

Y. Kalliontzis, *Akraiphia et la guerre entre Démétrios Poliorcète et les Béotiens*, «BCH» 141(2), pp. 669-696.

Kalliontzis – Papazarkadas 2019

Y. Kalliontzis – N. Papazarkadas, *The contributions to the refoundation of Thebes: a new epigraphic and historical analysis*, «ABSA» 114, pp. 293-315.

Kalliontzis 2020

Y. Kalliontzis, *Contribution à l'épigraphie et à l'histoire de la Béotie hellénistique: de la destruction de Thèbes à la bataille de Pydna*, Athènes 2020.

Katsonopoulou 2017

Do. Katsonopoulou, *Helike. 5, Αρχαία Ελίκη και Αιγιάλεια. Ποσειδών, ο θεός των σεισμών και των υδάτων: λατρεία και ιερά: πρακτικά Ε' Διεθνούς Επιστημονικού Συνεδρίου, Αίγιον, 4-6 Οκτωβρίου 2013*. Athens 2017.

Keen 1996

A.G. Keen, *Were the Boiotian Poleis Autonomoi?*, in M.- H. Hansen – K. Raaflaub (eds.), *More Studies in Ancient Greek Polis*, Stuttgart 1996, pp. 113-125.

Kelly 1966

T. Kelly, *The Calaurian Amphictiony*, «AJA», Vol. 70, No. 2, pp. 113-121.

Kindt 2023

J. Kindt, Localism and the Study of Ancient Greek Religion: The Example of the Divine Persona, in H. Beck - J. Kindt (eds.), *The Local Horizon of Ancient Greek Religion*, Cambridge 2023, pp. 1-27.

Knappett 2013

C. Knappett, *Network Analysis in Archaeology: New Approaches to Regional Interaction* Oxford 2013.

Knauss 1990

J. Knauss, *Kopais 3. Wasserbau und Geschichte. Minysche Epoche-Bayerische Zeit (Vier Jahrhunderte-ein Jahrzehnt)*, Munich 1990.

Knoepfler 2000

D. Knoepfler, *La loi de Daitôndas, les femmes de Thèbes et le collège des Béotarques au IV^e et au III^e siècle avant J.-C.*, in P. Angeli Bernardini (ed.), *Presenza e funzione della città di Tebe nella cultura greca: atti del convegno internazionale, Urbino, 7-9 luglio 1997*, Pisa 2000, pp. 345-366.

Knoepfler 2001a

D. Knoepfler, *La fête des « Daidala » de Platées chez Pausanias: une clef pour l'histoire de la Béotie hellénistique*, in D. Knoepfler – M. Piérart (edd.), *Éditer, traduire, commenter Pausanias en l'an 2000: actes du colloque de Neuchâtel et de Fribourg (18-22 septembre 1998) : autour des deux éditions en cours de la « Périégèse »*, Genève-Droz 2001, pp. 343-374.

Knoepfler 2001b

D. Knoepfler, *La réintégration de Thèbes dans le « Koinon » béotien après son relèvement par Cassandre, ou les surprises de la chronologie épigraphique*, in *Recherches récentes sur le monde hellénistique : actes du colloque international organisé à l'occasion du 60^e anniversaire de Pierre Ducrey*, Frankfurt 2001, pp. 11-26.

Knoepfler 2002

D. Knoepfler, *Oropos la Confédération béotienne à la lumière de quelques inscriptions «revisitées»*, «Chiron» 32, 2002, pp. 119-155.

Knoepfler 2008

D. Knoepfler, *Épigraphie et histoire des cités grecques. Annuaire du Collège de France*, 108, 2008, pp. 593-619.

Kousoulini 2016

V. Kousoulini, *Panhellenic and Epichoric Elements in Corinna's Catalogues*, «GRBS» 56, 2016, pp. 82-110.

Kowalzig 2007

B. Kowalzig, *Singing for the Gods: Performance of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*, Oxford 2007.

Kühr 2006

A. Kühr, *Als Kadmos nach Boiotien kam: Polis und Ethnos im Spiegel thebanischer Gründungsmythen*, Stuttgart 2006.

Kurke 2007

L. Kurke, *Visualizing the Choral: Epichoric Poetry, Ritual, and Elite Negotiation in Fifth-Century Thebes*, in C. Kraus, S. Goldhill, H. P. Foley, J. Elsner (eds), *Visualizing the Tragic. Drama, Myth, and Ritual in Greek Art and Literature*. Essays in Honour of Froma Zeitlin, Oxford 2007, pp. 63-101.

La Guardia 2014

F. La Guardia, *Un «aition» per due feste: una proposta di lettura dei « Daidala » in Pausania IX, 2, 7-3, 8*, «Kernos» 27, 2014, pp. 177-205.

Lalonde 2019

G. H. Lalonde, *Athena Itonia: Geography and Meaning of an Ancient Greek War Goddess*, Leiden – Boston 2019.

Larsen 1955

J.A. Larsen, *The Boeotian Confederacy and Fifth-Century Oligarchic Theory*, «TAPhA» 86, 1955, pp. 40-50.

Larsen 1960

J. A. Larsen, *Orchomenus and The Formation of the Boeotian Confederacy in 447 B.C.*, «CPh», 55, 1, 1960, pp. 9-18.

Larsen 1968

J. A. O. Larsen, *Greek federal states, Their institutions and History*, Oxford 1968.

Larson 2007

S. L. Larson, *Tales of Epic Ancestry. Boiotian Collective Identity in the Late Archaic and Classical Periods*, Stuttgart 2007.

Larson 2014

S. Larson, *Boeotia, Athens, the Peisistratids, and the « Odysseus »'s « Catalogue of heroines »*, *Trends in Classics* 6, n.2, 2014, pp. 412-427.

Lauffer 1986

S. Lauffer, *Untersuchungen zur historischen Landeskunde Mittelgriechenlands!*, Berlin 1986.

Leake 1835

W. Leake, *Travels in Northern Greece*, London 1835.

Lehmann 1959

K. Lehmann, *A Bronze Pail of Athena Alalkomenia*, «Hesperia» 28, 1959, pp. 153-161.

Lérida Lafarga 2006

R. Lérida Lafarga, *Hellenica Oxyrhynchia: text and translation; state of the question; historical commentary, Phd Thesis*, Universidad de Zaragoza 2006.

Lobel 1930

E. Lobel, *Corinna*, «Hermes» 1930, pp. 356-365.

Loy 2023

M. Loy, *Connecting Communities in Archaic Greece: Exploring Economic and Political Networks Through Data Modelling*, Cambridge 2023.

Luce 2010

J. M. Luce *Homère, les sanctuaires et le temps*, «Gaia» 13, 2010. pp. 9-55.

Lupi 2011

M. Lupi, *Suddivisioni civiche e suddivisioni federali in Beozia: uno sguardo da Orcomeno*, in L. Breglia – A. Moleti – M. L. Napolitano, *Ethne, Identità e tradizioni: la terza Grecia e l'Occidente*, Pisa 2011, pp. 337-352.

Ma – Wang – Gao – Chen 2024

X. Ma – X. Wang – Y. Gao – F. Yue – W. Chen, *Geochemical Indicators on the Central Tibetan Plateau Lake Sediments: Historical Climate Change and Regional Sustainability*, «Sustainability» 16, 2024.

Mackil 2013

E. Mackil, *Creating a Common Polity. Religion, Economy, and Politics in The Making of the Greek Koinon*, California 2013.

Mackil 2014

E. Mackil, *Creating a Common Polity in Boiotia*, in N. Papazararkadas (ed.), *Epigraphy and History of Boeotia*, Leiden-Boston 2014, pp. 45-67.

Maehler 1989

H. Maehler, *Pindarus, Pars II, Fragmenta Indices*, Leipzig 1989.

Malkin 2001

Ir. Malkin, *Ancient Perception of Greek Ethnicity*, Cambridge 2001.

Manieri 2009

A. Manieri, *Agoni poetico-musicali nella Grecia Antica. I. Beozia*, Pisa-Roma 2009.

Marano – Bonnet 2022

G. Marano – C. Bonnet, *Nommer les dieux en Syrie gréco-romaine: paysages onomastiques et dynamiques religieuses*, «Mythos» 16, pp. 3-175.

Martin 2020

R. Martin, *Mythologizing performance*, Ithaca (N.Y.) 2020.

Masaracchia 1978

A. Masaracchia, *Erodoto, Le Storie, libro IX: la sconfitta dei Persiani*, Milano 1978.

Mastropietro 2025

L. Mastropietro, [Π]POTANIO ΕΜΙ ΟΒΕΛΟΣ ΓΑ: uno “scambio” per il responso di Apollo allo Ptoion?, «Thiasos» 14, 2025, pp. 441-450.

McPhee 2018

B. D. McPhee, *Mythological Innovations in Corinna's Asopides Poem (fr.654.ii–iv <i>PMG</i>)*, «GRBS» 58.2, 2018, pp. 198-222.

Merkelbach – West 1967

R. Merkelbach, M. L. West (eds.), *Fragmenta Hesiodica*, Oxford 1967.

Mili 2015

M. Mili, *Religion and Society in Ancient Thessaly*, Oxford 2015.

Moggi – Osanna 2010

M. Moggi, M. Osanna, *Pausania, Guida della Grecia, libro IX, La Beozia*, Milano 2010.

Möller 2003

A. Möller, *Modelle, Idealtypen, Naukratis oder Verstehen durch Vergleichen*, in M. Heinz – M. K. H. Eggert – U. Veit (Hrsg.), *Zwischen Erklären und Verstehen? Beiträge zu den erkenntnistheoretischen Grundlagen archäologischer Interpretation*, Band 2. Münster – New York – München – Berlin 2003.

Morgan 2003

C. Morgan, *Early Greek states beyond the polis*, London 2003.

Moretti 1962

L. Moretti, *Ricerche sulle leghe greche (Peloponnesiaca-Beotica-Licia)*, Roma 1962, pp. 96-170.

Morison 2023

W. S. Morison, *Pherekydes of Athens (3)*, in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby - Second Edition, Part I*, 2023.

Müller 1995

C. Müller, *Le Ptoion et Akraiphia (Béotie)*, «BCH» 119, 1995, pp. 655-660.

Müller 1996a

C. Müller, *Le comportement politique des cités béotiennes dans le premier tiers du II^e s. a.C. : le cas d'Haliarte, Thisbé et Coronée*, in J. Fossey (eds.), *Boeotia antiqua, VI : Proceedings of the 8th International Conference on Boiotian antiquities : (Loyola University of Chicago, 24-26 May 1995)*, Amsterdam 1996, pp. 127–141.

Müller 1996b

C. Müller, *Le Ptoion et Akraiphia (Béotie)*, «BCH» 120, 1996, pp. 853-864.

Müller 1997

C. Müller, *Le Ptoion et Akraiphia (Béotie)*, «BCH» 121, 1997, pp. 756-757.

Müller 2007

C. Müller, *La dissolution du koinon béotien en 171 av. J. –C. et ses conséquences territoriales*, in P. Rodriguez (ed.), *Pouvoir et territoire I, Antiquité et Moyen-Âge*, St. Étienne 2007, pp. 21–46.

Müller 2011

Ch. Müller, *ΠΕΡΙ ΤΕΛΩΝ: Quelques réflexions autour des districts de la confédération béotienne à l'époque hellénistique*, in N. Badoud (ed.), *Philologos Dionysios: Mélanges offerts au Professeur Denis Knoepfler*, Geneva 2011, pp. 261–282.

Müller 2013

Ch. Müller, *The rise and fall of the Boeotians: Polybius 20.4-7 as a literary topos*, in J. B. Gibson – T. Harrison (eds.), *Polybius and his world: essays in memory of F. W. Walbank*, New York: Oxford 2013, pp. 267-278.

Müller 2020

Ch. Müller, *Le concours des Ptoia à l'époque hellénistique : une affaire civique, pambéotienne, fédérale ou panhellénique ?*, in «REG» 133, 1, 2020, pp. 57-88.

Müller 2021

Ch. Müller, *Mort d'une confédération. Qu'est-il (vraiment) arrivé au koinon béotien en 172/171 av. J.-C.?*, «Ktéma» 46, 2021, pp. 149–169.

Mylonopoulos 2003

J. Mylonopoulos, Πελοπόννησος οίκητήριον Ποσειδῶνος: *Heiligtümer und Kulte des Poseidon auf der Peloponese*, Liège 2003.

Mylonopoulos 2008

J. Mylonopoulos, *Natur als Heiligtum - Natur im Heiligtum*, «Archiv für Religionsgeschichte»10, 2008, pp. 51-83.

Mylonopoulos 2014a

J. Mylonopoulos, Όγχηστός, «Ergon», 2014, pp. 32-33.

Mylonopoulos 2014b

J. Mylonopoulos, Άνασκαφή ἱεροῦ Ποσειδῶνος στὴ βοιωτικὴ Όγχηστό, «ΠΑΕ», 2014b, pp. 167-184.

Mylonopoulos 2015a

J. Mylonopoulos, Όγχηστός, «Ergon», 2015a, pp. 29-31.

Mylonopoulos 2015b

J. Mylonopoulos, Άνασκαφή ἱεροῦ Ποσειδῶνος στὴ βοιωτικὴ Όγχηστό, «ΠΑΕ», 2015b, pp. 219-229.

Mylonopoulos 2016a

J. Mylonopoulos, Όγχηστός, «Ergon», 2016a, pp. 22-23.

Mylonopoulos 2016a

J. Mylonopoulos, « Άνασκαφή ἱεροῦ Ποσειδῶνος στὴ βοιωτικὴ Όγχηστό », «ΠΑΕ» 2016, pp. 219-229.

Nafissi 1995

M. Nafissi, *Zeus Basileus di Lebadea. La politica religiosa del koinon beotico durante la guerra cleomenica*, «Klio» 77.1, 1995, pp. 149-169.

Nenci 1994

G. Nenci, *Erodoto, Le Storie, Libro V, La rivolta della Ionia*, Milano 1994.

Nenci 1998

G. Nenci, *Erodoto, Le Storie, Libro VI, La battaglia di Maratona*, Milano 1998.

Occhipinti 2016

E. Occhipinti, *The Hellenica Oxyrhynchia and Historiography*, Leiden; Boston 2016.

Occhipinti 2022

E. Occhipinti, *Elleniche di Ossirinco*. Frammenti degli storici greci, Roma 2022.

Oddon-Panissié 2020

A. C. Oddon-Panissié, *Un contribution à l'étude des institutions religieuses en Béotie, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique: le personnel de culte*, Phd thesis, Paris 2020.

Okuda-Yasuda-Setoguchi 2001

M. Okuda – Y. Yasuda – T. Setoguchi, *Middle to Late Pleistocene vegetation history and climatic changes at Lake Kopais, Southeast Greece*, «Boreas» 30.1; 2008, pp. 73-82.

Olivieri 2004

O. Olivieri, “*L'inno ad Apollo Ptoio*” di Pindaro (“*Hymn.*” fr. 51A-D Maehl), «QUCC», Vol. 76, No. 1, 2004, pp. 55-69.

Olivieri 2009

O. Olivieri, *Un dio « vicino »: Posidone di Onchesto e le vittorie « minori » di Erodoto di Tebe (Pind. Isthm. 1, 32-33 e 52-67)*, «Nikephoros», 22, 2009, pp. 15-32.

Olivieri 2010-2011

O. Olivieri, *Sotto l'“egida” aurea di Atena Itonia: i Pamboiotia, festa agonistica-militare, nelle fonti poetiche ed Epigrafiche*, in «Rudiae» 22-23.1, 2010-2011, pp. 79-95.

Olivieri 2011

O. Olivieri, *Miti e culti tebani nella poesia di Pindaro*, Pisa – Roma 2011.

Osanna 1996

M. Osanna, *Santuari e culti dell'Acaia antica*, Napoli 1996.

Osborne-Hornblower 1994

R. Osborne-S. Hornblower (eds), *Ritual, Finance, Politics: Athenian Democratic Accounts Presented to David Lewis*, Oxford 1994, pp. 291–306.

Osborne 2022

R. Osborne, *What is a region? Athens and the region of Athens in the archaic period*, in M. F. Rönnerberg – V. Sossau (eds.), *Regions and Communities in Early Greece (1200-550 BCE)*, Tübingen 2022, pp. 89-104.

Paasi 2009

A. Paasi, *The resurgence of the 'Region' and 'Regional Identity': theoretical perspectives and empirical observations on regional dynamics in Europe*, «RIS» 35.1, pp. 121-146.

Page 1953

D. L. Page, *Corinna*, London 1953.

Palaima 2009

T. Palaima, *Continuity from the Mycenaean Period in a historical Boeotian Cult of Poseidon (and Erinys)*, in D. Danielidou (ed.), *Doron: Timetikos Tomos gia ton Kathegete Spyro Iakobide*, Athens 2009, pp. 527-536.

Papalexandrou 2008

N. Papalexandrou, *Boiotian Tripods: The Tenacity of a Panhellenic Symbol in a Regional Context*, «Hesperia» 77, 2008, pp. 251-282.

Pappadakis 1916

N. G. Pappadakis, «Αρχαιολογικόν Δελτίον» 2, 1916, pp. 257-268.

Pascual 1996

J. Pascual, *La Confederación beocia a principios del siglo IV a. C. La distribución territorial de las polis*, in «Gerión» 14, 1996, pp. 109-142.

Pascual 2007

J. Pascual, *Theban victory at Haliartos (395 B.C.)*, «Gladius» 27, 2007, pp. 39-66.

Pirenne-Delforge – Scheid 2017

V. Pirenne-Delforge – J. Scheid, *Vernant, les dieux et les rites: héritages et controverses*, in C. Bonnet; N. Belayche – M. Albert-Llorca – A. Avdeeff – F. Massa

- I. Slobodzianek (eds.), *Puissances divines à l'épreuve du comparatisme: Constructions, variations et réseaux relationnels*, Turnhout 2017, pp. 33-52.

Pirenne-Delforge 2024

- V. Pirenne-Delforge, *Greek Deities as Single or Plural Figures? Some Case Studies*, in K. Buraselis – C. Müller – T. Nielsen, *Unity and Diversity in Ancient Greece: Reflections on the Occasion of the 2500th Anniversary of the Battle of Plataiai*, Copenhagen 2024, pp. 91-106.

Pisano 2014

- Ca. Pisano, *Hermes, lo scettro, l'ariete. Configurazioni mitiche della regalità in Grecia antica*, Napoli 2014.

Poli – Ferrari 2010

- S. Poli, F. Ferrari, *Inni omerici*, Torino 2010.

Pownall 2016

- F. Pownall, *Hellankos of Lesbos (4)*, in *Jacoby Online. Brill's New Jacoby, Part I*, 2016.

Prandi 1985

- L. Prandi, Plutarco, Aristide 11,3-9 e la cessione del territorio di Platea, in P. Roesch – G. Argoud, *La Beotie Antique*, Lyon-Saint-Étienne, 16-20 mai 1983, Paris 1985, pp. 211-219.

Prandi 1987

- L. Prandi, *Problemi del confine attico-beotico. La zona di Eleutere*, «CISA» 13, Milano 1987, pp. 50-79.

Prandi 1988

- L. Prandi, *Platea: momenti e problemi della storia di una polis*, Milano 1988.

Pritchett 1969

- W.K. Pritchett, *Studies in Ancient Greek Topography* 2, Berkley – Los Angeles 1969.

Privitera 1982

- G. A. Privitera, *Pindaro, Le Istmitiche*, Milan 1982.

Race 1997

W. H. Race, *Pindar, Nemean odes, Isthmian odes, Fragments*, Cambridge – London 1997.

Richardson 2010

N. Richardson, *Three Homeric Hymns to Apollo, Hermes, and Aphrodite*, Cambridge 2010.

Rivers – Knappett – Evans 2013

R. Rivers, C. Knappett, T. Evans, *What Makes a Site Important? Centrality, Gateways, and Gravity* in C. Knappett (ed.), *Network Analysis in Archaeology: New Approaches to Regional Interaction* Oxford 2013, pp. 125-150.

Robu 2013

Ad. Robu, *Le culte de Poséidon à Mégare et dans ses colonies*, «Dacia» 57, 2013, pp. 65-80.

Robu 2019

Ad. Robu, *Les relations entre les Mégariens et les Béotiens dans l'Antiquité : alliances politiques et liens culturels*, in T. Lucas (ed.), *La Béotie de l'archaïsme à l'époque romaine: frontières, territoires, paysages*, Paris 2019, pp. 251-268.

Roesch 1965

P. Roesch, *Thespies et la confederation Béotienne*, Paris 1965.

Roesch 1982

P. Roesch, *Études béotiennes*, Paris 1982.

Rönnberg – Sossau 2022

M. F. Rönnberg – V. Sossau, *Regions and Communities in Early Greece (1200-550 BCE)*, Tübingen 2022.

Roux 1964

G. Roux, *Sur deux passages de l'Hymne homérique à Apollon*, «REG» 77, pp. 1-22.

Saint-Pierre 2006

C. Saint-Pierre, *Offrandes orientales de prestige et notion d'archaïsme à la haute époque archaïque*, «Ktéma» 31, 2006, pp. 111-121.

Salmon 1956

P. Salmon, *Les districts béotiens*, in «REA» 58, 1956, pp. 51-70.

Salmon 1978

P. Salmon, *Étude sur la Confédération béotienne (447/6-386). Son organisation et son administration*, Bruxelles 1978.

Salmon 1985

P. Salmon, *Droits et devoirs des cités dans la confédération béotienne (447/6-386)*, in P. Roesch – G. Argoud, *La Beotie Antique*, Lyon-Saint-tienne, 16-20 mai 1983, Paris 1985, pp. 301-306.

Santagati 2024

E. Santagati, *Peisistratus' exiles and the strategic international network*, «AKJournal» 63, nn.2-3, 2024, pp. 373-383.

Santini 2014

C. Santini, *I luoghi della battaglia : tra rappresentazione cartografica e immaginario di viaggio*, Ravenna 2014.

Schachter 1976

Al. Schachter, *Homeric Hymn to Apollo, lines 231-238 (The Onchestos Episode): another interpretation*, «BICS» 23, 1976, pp. 102-114.

Schachter 1981

Al. Schachter, *Cults of Boiotia I: Acheloos to Hera*, London 1981.

Schachter 1986

Al. Schachter, *Cults of Boiotia II: Herakles to Poseidon*, London 1986.

Schachter 1994a

Al. Schachter, *Gods in the Service of the State: The Boiotian experience*, in L. A. Foresti et al. (ed.), *Federazioni e Federalismo nell'Europa antica*, Milan 1994, pp. 67-85.

Schachter 1994b

Al. Schachter, *The Politics of Dedication. Two Athenian Dedications at the Sanctuary of Apollon Ptoieus in Boeotia*, in R. Osborne - S. Hornblower (eds.), *Ritual, Finance, Politics*, Oxford 1994, pp. 291-306.

Schachter 1996

Al. Schachter, *Costituzione e sviluppo dell'ethnos beotico*, «QUCC» 52, 1, 1996, pp. 7-29.

Schachter 2005

Al. Schachter, *The singing contest of Kithairon and Helikon: Korinna, fr. 654 PMG col. i and ii. 1-11 : content and context*, in A. Kolde – A. Lukinovich – A.L. Rey (eds.), *κορυφαίω ἀνδρί: mélanges offerts à André Hurst*, Gèneve 2005, pp. 275-283.

Schachter 2014

Al. Schachter, *Creating a legend: The war between Thebes and Orchomenos*, «QUCC» 106, 1, 2014, pp. 65-88.

Schachter 2016a

A. Schachter, *Boiotia in the sixth century BC*, in *Boiotia in antiquity: selected papers* (ed.), Cambridge 2016, pp. 36-50.

Schachter 2016b

A. Schachter, *The early Boiotoi: from alliance to federation*, in *Boiotia in antiquity: selected papers* (ed.), Cambridge 2016, pp. 51-65.

Schachter 2016 c

A. Schachter, *The Daphnephoria of Thebes, The early Boiotoi: from alliance to federation*, in *Boiotia in antiquity: selected papers* (ed.), Cambridge 2016, pp. 255-278.

Schachter 2019

A. Schachter, *The Boiotians: between « ethnos » and « koina »*, in H. Beck – K. Burasels – A. McAuley (Eds.), *Ethnos and koinon: studies in ancient Greek ethnicity and federalism*, Stuttgart 2013, pp. 65-81.

Schmidt 2022

S. Schmidt, *Images of drinking and laughing: vessels and votives in the Theban Kabirion*, in J. Barringer – F. Lissarrague (eds.), *Images at the Crossroads. Media and Meaning in Greek Art*, Edimburgh 2022, pp. 376-399.

Schneider 2004

Ca. Schneider, *Poseidon Und Sein Volk: Die Lonier Feierten Ihre Gemeinschaft Im Heiligtum Des Poseidon Helikonios Bei Priene (Türkei)*, «Antike Welt» 35, no.3, 2004, pp. 17–24.

Segoloni 1984

L. M. Segoloni, *Tra filologia e archeologia: il Catalogo omerico delle navi*, «Atheneum» 62, 1984, pp. 601-619.

Shields 1989

R. Shields, *Social Spatialization and the Built Environment*, «SAGE» 7.2, 1989, pp. 147-164.

Shields 2013

R. Shields, *Spatial Questions : Cultural Topologies and Social Spatialisation*, New York 2013.

Siewert 1977

P. Siewert, *L'autonomie de Hyettos et la sympolitie thespienne dans les Helléniques d'Oxyrhynchus*, «REG» 90, 1977, pp. 462-464.

Simpson – Lazenby 1970

R. H. Simpson – J. F. Lazenby, *The Catalogue of the Ships in Homer's Iliad*, Oxford 1970.

Smith 1986

A. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford 1986.

Sokolowski 1960

F. Sokolowski, *On the episode of Onchestus in the Homeric Hymn to Apollo*, «TAPA» 91, pp. 376-380.

Solazzo 2024a

A. Solazzo, *Indagare il lessico 'federale' nella Grecia antica. La Confederazione beotica: un caso di studio*, in M. M. Bianco – N. Cusumano – G. Ingarao (curr.), *Storia, Retorica e Ideologia. Ricerche sul mondo antico*, Palermo 2024, pp. 123-146.

Solazzo 2024b

A. Solazzo, *Le omissioni di Senofonte nella descrizione della battaglia di Aliarto (Hell. 3, 5, 17-25)*, «Hormos» 16, pp. 317-347.

Solazzo cdc.

A. Solazzo, *The Sanctuaries of Athena Areia and Demeter Eleusinia: The Plataeans and the Memory of the Persian Wars*, in A. Kourkoulakos – V. Balaskas, *Contested Territories from Ancient and Modern Context*, London cdc.

Sordi 1973

M. Sordi, *La restaurazione della lega beotica nel 379-8 a. C.*, «Athenaeum» 51, 1973, pp. 79-91.

Sordi 1993

M. Sordi, *La battaglia di Cereso e la secessione di Tespie*, J. Fossey – P. J. Smith (eds.), *Boeotia Antiqua, III. Papers in Boiotian History, Institutions and Epigraphy in Memory of Paul Roesch*, Amsterdam 1993, pp. 25-32.

Sordi 1995

M. Sordi, *Tendenze storiografiche e realtà storica nella liberazione della Cadmea in Plut., Pel. 5-13*, in I. Gallo – B. Scardigli (curr.), *Teoria e prassi politica nelle opere di Plutarco: atti del V convegno plutarco [e III congresso internazionale della International Plutarch Society] (Certosa di Pontignano, 7-9 giugno 1993)*, Napoli 1995, pp. 415-422.

Sordi 2002

M. Sordi, *Aspetti del federalismo greco arcaico: autonomia e egemonia nel koinon beotico*, in *Scritti di storia greca: Vita e Pensiero* (ed.), Milano 2002, pp. 309-321.

Sordi 2005

M. Sordi, *L'egemonia beotica in Diodoro, libro XV*, in C. Bearzot – F. Landucci (curr.), *Diodoro e l'altra Grecia: Macedonia, Occidente, Ellenismo nella «Biblioteca storica»: atti del convegno: Milano, 15-16 gennaio 2004*, Milano 2005, pp. 3-15.

Spinedi 2016-2017

T. Spinedi, *Per una nuova edizione di Corinna di Tanagra*, Phd Thesis, Urbino 2016-2017.

Symenoglou 1985

S. Symenoglou, Ογχηστός, «Αρχαιολογικόν Δελτίον» 22, B1, 1985, pp. 242.

Szabó 1994

M. Szabó, *Archaic terracottas of Boeotia*, Roma 1994.

Szidat 2001

S. Szidat, *Poseidon als Erderschütterer*, München 2001.

Tausend 1992

K. Tausend, *Amphiktyonie und Symmachie: Formen zwischenstaatlicher Beziehungen im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1992.

Teffeteller 2001

A. Teffeteller, *The chariot rite at Onchestos: Homeric hymn to Apollo 229-238*, «JHS» 121, 2001, pp. 159-166.

Thomas 2020

O. Thomas, *The Homeric Hymn to Hermes*, 2020.

Tilley 2017

C. Tilley, *Landscape in the Longue Duree*, London 2017.

Touloupa 1964

Ev. Touloupa, Στενή, «Αρχαιολογικόν Δελτίον» 19, B2, 1964, pp. 200-201.

Tufano 2019

S. Tufano, *Boiotia from Within. The Beginnings of Boiotian Local Historiography*, Münster 2019.

Tufano 2022

S. Tufano, *With or Without a Koinon. The longue durée of the regional festivals. I. The Pamboiotia and the Basileia from their beginnings to the fourth century BC*, in «Hyperboreus» 28 (2), 2022, pp. 176-195.

Tufano 2023a

S. Tufano, *Epaminonda di Tebe. Vite e sconfitte di un politico di successo*, Milano 2023.

Tufano 2023b

S. Tufano, *I Beoti migranti in Asia Minore: strategie di difesa della memoria*, in M. Barbanera – A. Caruso – R. Nicolai (curr.), *Diaspora. Migrazioni, incontri, e trasformazioni nel mediterraneo antico*, Roma 2023, pp. 39-70.

Tufano 2023c

S. Tufano, *With or Without a Koinon. The Longue Durée of Two Regional Festivals. II. The Pamboiotia and the Basileia from the Hellenistic to the Imperial Period*, «Hyperboreus» 29.1, 2023, pp. 50-77.

Tufano 2024

S. Tufano, *The Local Games of Lebadeia and Koroneia*, in S. Scharff (ed.), *Beyond the Big Four. Local Games in Ancient Greek Athletic Culture*, Münster 2024.

Ulrichs 1840

H. N. Ulrichs, *Reisen und Forschungen in Griechenland I. Reise über Delphi durch Phocis und Boeotien bis Theben*, Brême 1840.

Valente 2014

M. Valente, *I prodromi della guerra di Corinto nelle testimonianze delle Elleniche di Ossirinco e delle Elleniche di Senofonte*, Alessandria 2014.

Van Wijk 2017

R. Van Wijk, *Athens, Thebes and Plataia and the end of the sixth century BCE*, «JAH» 5.2, 2017, pp. 1-26.

Van Wijk 2021

R. Van Wijk, *Risky business: Xenophon's picture of Thrasybulus in the Theban embassy of 395 BCE*, «GRBS» 61, 2021, pp. 1-25.

Van Wijk 2024a

R. Van Wijk, *Athens and Boiotia: Interstate Relations in the Archaic and Classical Periods*, Cambridge 2024.

Van Wijk 2024b

R. Van Wijk, *Take me to the River: Sanctuaries, Connectivity and Genealogy in Southern Boiotia and Euboia (800–300 BCE)*, «Kernos» 37, 2024, pp. 277-315.

Van Wijk 2024c

R. Van Wijk, *This Must be the Place: A Holistic Approach to the Development of Boiotian Religious Sites (700-300 BCE)*, «Tekmeria» 18, pp. 321–377.

Varvaroussis-Papaevangelou 2017

Π. Βαρβαρούσης - Π. Παπαευαγγέλου, *Ογχήστιος Ποσειδώνας. Λατρεία και πολιτική*, Athens 2017.

Vatin 1971

C. *Le tarif des poissons d'Akraiphia*, in F. Salviat – C. Vatin (éd.), *Inscriptions de Grèce centrale*, Paris 1971, pp. 95-109.

Visser 1997

E. Visser, *Homers Katalog der Schiffe*, Stuttgart – Leipzig 1997.

Vernant 1978

J. P. Vernant, *Mito e Pensiero presso I Greci, Studi di psicologia storica*, Torino 1978.

Westlake 1985

H.D. Westlake, *The Sources for the Spartan Debacle at Haliartus*, «Phoenix» 39, pp. 119-133.

Williamson 2012

S. Williamson, *Sanctuaries as turning points in territorial formation. Lagina, Panamara and the development of Stratonikeia*, in F. Pirson (ed.), *Manifestationen von Macht und Hierarchien in Stadtraum und Landschaft*, Wissenschaftliches Netzwerk der Abteilung Istanbul im Rahmen des Forschungsclusters 3 "Politische Räume" des Deutschen Archäologischen Instituts, Kağıthane - İstanbul 2012, pp. 113-150.

Williamson 2021

S. Williamson, *Urban Rituals in Sacred Landscapes in Hellenistic Asia Minor*, Leiden-Boston 2021.

Williamson 2024

S. Williamson, *Sacred Landscapes, Connecting Routes: Religious Topographies in the Graeco-Roman World*, Leuven 2024.

Zaccarini 2017

M. Zaccarini, *The Lame Hegemony. Cimon of Athens and the Failure of Panhellenism, ca. 478-450 BC.*, Bologna 2017.

ABSTRACT

Religious connectivity in Boeotia: the sanctuaries of the Kopais region

My PhD thesis investigates religious connectivity in Boeotia through a case study of the sanctuaries in the Kopais region. The thesis aims to elucidate why these particular religious centres became associated with an identity that was not merely local but regional in scope. It argues that the sanctuaries situated around the lake Kopais basin played a crucial role in fostering diverse forms of religious connectivity among Boeotian communities that underpinned every political configuration that took shape in the region from the Archaic through the Hellenistic period.

The study adopts an interdisciplinary approach, bringing together literary, epigraphic, and archaeological evidence and interpreting it through a range of theoretical perspectives that fall under the broad framework of connectivity.

The first chapter provides a geographical, environmental and historical overview of the lake Kopais basin, with the aim of clarifying its hydrography and the ways in which it shaped settlement patterns, inter-community connections over time, and the religious dynamics that involved Boeotian populations from very early periods.

The second chapter focuses on the first major hub within the religious landscape of the Kopais area: the sanctuary of Poseidon at Onchestos. This sanctuary was deeply embedded in the territorial and religious connectivity of lake Kopais due to its geographical location, its cultic functions, and its relationships with the communities living around this hydrological resource. Situated at a strategic crossroads on the boundary with the *chorai* of several major cities of the region the sanctuary of Poseidon emerged as one of the earliest points of convergence for Boeotian communities and the landscape that framed them. Its prominence made it a highly coveted site for those seeking control of the region and allowed it to develop into one of the principal centres of the Boeotian confederation from the sixth century BCE onwards.

The third chapter aims to investigate two sanctuaries, each representing a node within the network formed by the Kopais landscape: the cult site of Athena Alalkomenia, located to the south of the lake, and that of Athena Itonia, situated to the southwest of the basin, within the territory associated with the city of Koronea. Positioned in visually prominent locations within the lacustrine landscape and, like Onchestos, along one of the main communication routes, both sanctuaries played a leading role in the processes of ethnic integration that led the Boeotians to perceive themselves as part of a single group. The Alalkomeneion occupied a liminal landscape, at the interface between plain and mountain. Its physical characteristics gave rise to stories and traditions, which contributed to the shaping of Boeotian identity over the centuries. The Itoneion, on the other hand, attracted Boeotian populations due to the fertility of its location and was associated with a supra-regional network that extended to Thessaly, the region from which the Boeotians believed they originated as early as the Archaic period. The fourth chapter, by contrast, focuses on another hub within the religious landscape of the lake: the Ptoion of Akraiphia. Located northeast of lake Kopais, this sanctuary occupied a key position along another important communication route in Boeotia, linking the southern part of the region to northern continental Greece, from which the main roads leading to the Euboean Sea diverged. Its strategic position as well as the reputation of its oracular site, made it a central node of religious and cultic connectivity. This explains why the sanctuary dedicated to Apollo attracted not only the inhabitants of nearby Akraiphia but also the wider populations around the Kopais basin, becoming one of the symbols of the Boeotian confederation.

Finally, the last chapter proposes an interpretation of the Kopais region as a connective landscape, in which water, lake access routes, and roads served as primary channels of communication among the region's populations. It demonstrates how this landscape also became a connective religious space, promoting cultic mobility. Festivals, processions, and diverse rituals made the Kopais sanctuaries the principal centres of attraction for the Boeotians as early as the eighth century BCE. The ritual and

symbolic connections established around the lake's sanctuaries fostered the development of a shared Boeotian identity. The data from the individual case studies are integrated in this chapter to show how these cult sites functioned synergistically to maintain cohesion among those moving within the network, even during periods of instability. A new reading of Boeotian history from the Archaic period to the second century BCE is consequently proposed.

This study aims not only to contribute to the understanding of the religious landscape of the Kopais region but also to a broader reflection on how cult sites within a region operate as part of a network that generates mobility, inter-community ties, and shared symbols. In areas characterized by federative experiences, such as Boeotia, such networks constituted the true cradle of the regional identity that defined the communities.

ZUSAMMENFASSUNG

Religiöse Konnektivität in Boiotien: die Heiligtümer der Kopais-Region

Meine Dissertation untersucht die religiöse Konnektivität in Boiotien anhand einer Fallstudie zu den Heiligtümern der „Kopais“-Region. Ziel der Arbeit ist es zu klären, weshalb gerade diese religiösen Zentren mit einer Identität verbunden wurden, die nicht nur lokaler, sondern regionaler Natur war. Es wird argumentiert, dass die um das Becken des „Kopais“-Sees gelegenen Heiligtümer eine entscheidende Rolle bei der Förderung vielfältiger Formen religiöser Konnektivität zwischen den böotischen Gemeinwesen spielten, welche die Grundlage für jedwede politische Organisation legten, die in sich in der Region in der Folgezeit von der archaischen bis zur hellenistischen Epoche herausbildete.

Die Studie verfolgt einen interdisziplinären Ansatz, der literarische, epigraphische und archäologische Zeugnisse zusammenführt und sie anhand unterschiedlicher theoretischer Perspektiven interpretiert, die unter dem übergeordneten Rahmen der religiösen Konnektivität verortet sind.

Das erste Kapitel bietet einen geographischen, historischen und umweltgeschichtlichen Überblick über das Becken des „Kopais“-Sees. Ziel ist es, dessen Hydrographie sowie die Art und Weise zu verstehen, in der es Siedlungsmuster, zwischengemeinschaftliche Verbindungen im Laufe der Zeit und die religiösen Dynamiken prägte, an denen böotische Bevölkerungen seit sehr frühen Perioden beteiligt waren.

Das zweite Kapitel konzentriert sich auf den ersten großen Knotenpunkt innerhalb der religiösen Landschaft der „Kopais“-Region: das Poseidon-Heiligtum von Onchestos. Dieses Heiligtum war aufgrund seiner geographischen Lage, seiner kultischen Funktionen und seiner Beziehungen zu den um diese hydrologische Ressource lebenden Gemeinschaften tief in die territoriale und religiöse Konnektivität des „Kopais“-Sees eingebettet. An einem strategischen Kreuzungspunkt an der Grenze zu den Chorai mehrerer bedeutender Städte der Region gelegen, entwickelte sich das Poseidon-Heiligtum zu einem der frühesten Konvergenzpunkte für böotische Gemeinschaften und die sie umgebende Landschaft. Dessen hoher Stellwert machte es zu einem begehrten Ort für diejenigen, die die Region kontrollieren wollten, und ermöglichte, dass sich das Heiligtum ab dem 6. Jahrhundert v. Chr. zu einem der wichtigsten Zentren des böotischen Bundes entwickelte.

Das dritte Kapitel untersucht zwei Heiligtümer, die jeweils einen Verbindungspunkt innerhalb des durch die „Kopais“-Landschaft gebildeten Netzwerks darstellen: die Kultstätte der Athena Alakomenia südlich des Sees sowie jene der Athena Itonia im Südwesten des Beckens, im Gebiet der mit der Stadt Koroneia verbundenen Landschaft. In visuell prominenten Lagen innerhalb der lakustrinen Landschaft positioniert und – wie Onchestos – an einer der wichtigsten Kommunikationsrouten gelegen, spielten beide Heiligtümer eine führende Rolle in den Prozessen ethnischer Integration, die dazu führten, dass die Böoter sich als Teil einer gemeinsamen Gruppe

wahrnahmen. Das Alalkomeneion befand sich in einer Übergangslandschaft an der Schnittstelle zwischen Ebene und Gebirge. Seine physischen Eigenschaften gaben Anlass zu Erzählungen und Traditionen, die über Jahrhunderte hinweg zur Formierung der böotischen Identität beitrugen. Das Itoneion hingegen zog aufgrund der Fruchtbarkeit seines Standortes böotische Bevölkerungen an und war mit einem überregionalen Netzwerk verbunden, das bis nach Thessalien reichte – jener Region, aus der die Böoter bereits seit archaischer Zeit ihre Herkunft ableiteten.

Das vierte Kapitel richtet den Blick auf einen weiteren Knotenpunkt innerhalb der religiösen Landschaft des Sees: das Ptoion von Akraiphia. Dieses Heiligtum, nordöstlich des Kopais-Sees gelegen, nahm eine Schlüsselposition entlang einer weiteren wichtigen Kommunikationsroute in Böotien ein, die den südlichen Teil der Region mit dem nördlichen Festland Griechenlands verband, von wo aus die Hauptstraßen zum Euböischen Meer abzweigten. Seine strategische Lage sowie der Ruf seines Orakels machten es zu einem zentralen Knotenpunkt religiöser und kultureller Konnektivität. Dies erklärt, warum das dem Apollon geweihte Heiligtum nicht nur die Bewohner des nahegelegenen Akraiphia, sondern auch die breiteren Bevölkerungen rund um das „Kopais“-Becken anzog und zu einem der Symbole des böotischen Bundes wurde.

Abschließend interpretiert das letzte Kapitel die „Kopais-Region“ als eine vernetzte Landschaft, in der Wasser, Seezugangswege und Straßen als primäre Kommunikationskanäle zwischen den Bevölkerungen der Region dienten. Es wird gezeigt, wie diese Landschaft zugleich zu einem religiös vernetzten Raum wurde, der kulturelle Mobilität förderte. Feste, Prozessionen und vielfältige Rituale machten die „Kopais“-Heiligtümer bereits ab dem 8. Jahrhundert v. Chr. zu den wichtigsten Anziehungspunkten für die Böoter. Die um die Heiligtümer des Sees etablierten rituellen und symbolischen Verbindungen begünstigten die Herausbildung einer gemeinsamen böotischen Identität. Die Daten aus den einzelnen Fallstudien werden in diesem Kapitel zusammengeführt, um zu zeigen, wie diese Kultorte synergistisch wirkten, um den Zusammenhalt der sich innerhalb des Netzwerks bewegendenden Akteure selbst in Phasen der Instabilität aufrechtzuerhalten. Infolgedessen wird eine neue Lesart der böotischen Geschichte von der archaischen Zeit bis zum 2. Jahrhundert v. Chr. vorgeschlagen.

Diese Studie zielt nicht nur darauf ab, zum Verständnis der religiösen Landschaft der Kopais-Region beizutragen, sondern auch eine breitere Reflexion darüber anzustoßen, wie Kultorte innerhalb einer Region als Teil eines Netzwerks fungieren, das Mobilität, interkommunale Beziehungen und gemeinsame Symbole erzeugt. In Gebieten, die durch föderative Erfahrungen geprägt sind – wie Boiotien – bildeten solche Netzwerke die eigentliche Wiege jener regionalen Identität, die die Gemeinschaften definierte.