



www.otium.unipg.it

OTIVM.  
Archeologia e Cultura del Mondo Antico  
ISSN 2532-0335 DOI XXXXX/otium.v1i1.XXX



No. 2, Anno 2017 – Article 12

«Θύραζε Κᾶρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια»  
*Alexipharmaka e apotropaia nei rituali  
dei Choes ateniesi*

Federica Doria, Marco Giuman<sup>✉</sup>

*Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio, Università di Cagliari*

---

**Abstract:** The second day of Anthesteria, corresponding to the ceremony of the Choes, is defined by lexicographical sources *miara emera*, a moment of terrible danger for the city. In fact, the souls of the dead haunt the city and roam its streets. On this day, the Athenians employ apotropaic rituals to ward off contamination. In particular, they chew hawthorn and seal the doors of the houses with pitch. Also the children have an important role in these ceremony, because in this occasion they become part of the community.

**Keywords:** Anthesteria, Choes, hawthorn, pitch, children

**ID-ORCID:** 0000-0002-0928-2791 (Marco Giuman)

---

HAGNOS, MIASMA E KATHARSIS. VIAGGIO TRA LE CATEGORIE DEL PURO E DELL'IMPURO  
NELL'IMMAGINARIO DEL MONDO ANTICO

*Atti del Convegno Internazionale di Studi in onore di Simonetta Angiolillo  
(Cagliari, 4-6 maggio 2016)*

*a cura di Marco Giuman, Maria Paola Castiglioni, Romina Carboni*

---

<sup>✉</sup> Address: Università di Cagliari, Dipartimento di Storia, Beni culturali e Territorio, Cittadella dei Musei, Piazza Arsenale 1, 09124 - Cagliari, Italia (Email: fededoria@libero.it; mgiuman@unica.it).

---

## 1. LA CELEBRAZIONE DEI CHOES TRA CONTAMINAZIONE E IMPURITÀ

Nella strutturazione rituale delle Antesterie ateniesi<sup>1</sup>, una delle più complesse e antiche festività del calendario greco, il secondo giorno<sup>2</sup>, corrispondente alla cerimonia dei *Choes*<sup>3</sup> e segnatamente definito dalle fonti lessicografiche *miara emera*, traduce sul piano dei processi rituali un momento di immane pericolo per l'intera comunità. La città è infatti gravemente contaminata, dal momento che, come rimarca il catalogo *Suda*, «le anime dei morti [*psychai*] vagano per le sue vie»<sup>4</sup>. Tutto ha preso avvio al tramonto del giorno precedente, quando al termine dei *Pithoigia*<sup>5</sup> sono stati aperti, presso il santuario di Dioniso *Limnaios* – ricordato da Tucidide come uno dei più antichi culti ateniesi<sup>6</sup> –, gli orci di vino nuovo portati dai

---

<sup>1</sup> Le Antesterie trovano antiche radici che si perdono nel mondo minoico-miceneo e probabilmente derivano da una festa religiosa primaverile e predionisiaca in tutta probabilità da mettere in relazione con la commemorazione dei defunti, eco che persiste sino in età storica ed è ravvisabile nei rituali celebrati appunto nel terzo giorno. Per un'analisi puntuale delle festività ateniesi, ivi comprese le Antesterie, si vedano NILSSON 1906; NILSSON 1916; PICARD 1928; DIETRICH 1961; DEUBNER 1969, p. 93 ss.; PICKARD-CAMBRIDGE 1996; PARKE 1977, p. 107 ss.; HANI 1978; BURKERT 1981, p. 158 ss.; SIMON 1983, p. 92 ss.; tutti con bibliografia precedente.

<sup>2</sup> IMMERWAHR 1946. Per le fonti intorno alla strutturazione tripartita delle Antesterie: *schol. Arist. Ath.* 390 (= Apollod. *FGrHist* 244 f. 133). DEUBNER 1969, p. 93 ss.; PARKE 1977, p. 107 ss. Appare centrale osservare con Walter Burkert che «secondo l'antico ordine temporale religioso il tramonto segna la fine di un giorno e che sera e notte venivano già considerati come 'vigilia' del giorno successivo. In tal modo *Pithoigia* e *Choes* si incontrano la sera dell'11, *Choes* e *Chytroi* la sera del 12 di Antesterione. Già nell'antichità questo limite fluttuante ha creato talvolta confusione» (BURKERT 1981, p. 159).

<sup>3</sup> Come peraltro indica il nome stesso con il quale si suole indicare la giornata (cfr. HOORN 1951, p. 15 ss.).

<sup>4</sup> *Suid.* s.v. *miara emera*.

<sup>5</sup> *Plu. Mor.* 655e; Phanod. *FGrHist* 325 F12= *Ath.* 465a. Sul vino nuovo e sulla trascrizione iconografica dell'apertura dei *pithoi* si veda: BURKERT 1981, p. 160 ss.; IMMERWAHR 1992; PICKARD-CAMBRIDGE 1996, p. 16.

<sup>6</sup> *Th.* 2, 15, 3: «ἡ ἀκρόπολις ἡ νῦν οὔσα πόλις ἦν, καὶ τὸ ὑπ' αὐτὴν πρὸς νότον μάλιστα τετραμμένον. τεκμήριον δέ· τὰ γὰρ ἱερὰ ἐν αὐτῇ τῇ ἀκροπόλει καὶ ἄλλων θεῶν ἐστὶ καὶ τὰ ἔξω πρὸς τοῦτο τὸ μέρος τῆς πόλεως μᾶλλον ἰδρυται, τὸ τε τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου καὶ τὸ Πύθιον καὶ τὸ τῆς Γῆς καὶ τὸ τοῦ ἐν Λίμναις Διονύσου, ὧς τὰ ἀρχαιότερα Διονύσια ποιεῖται ἐν μὲν Ἀνθεστηριῶνι, ὡσπερ καὶ οἱ ἀπ' Ἀθηναίων Ἴωνες ἔτι καὶ νῦν νομίζουσιν». Cfr. anche *D.* 59, 76. Per le problematiche relative alla collocazione topografica del tempio si vedano PICKARD-CAMBRIDGE 1996, p. 28 ss.; BURKERT 1998, p. 437 s.

contadini dell'Attica per essere consacrati al dio. Caricati su carri in maniera simile a quanto possiamo osservare in una coppa a figure nere attribuita al Gruppo dei Piccoli Maestri (Fig. 1)<sup>7</sup>, gli orci contengono quel vino il cui assaggio, chiaramente definito in una dimensione di carattere rituale, rappresenta un elemento fondamentale nelle cerimonie che preannunciano l'arrivo della primavera. Come scrive Plutarco<sup>8</sup>:

καὶ πάλαι γ' ὡς ἔοικεν εὐχοντο, τοῦ οἴνου πρὶν ἢ πιεῖν ἀποσπένδοντες, ἀβλαβῆ καὶ σωτήριον αὐτοῖς τοῦ φαρμάκου τὴν χρῆσιν γενέσθαι.

Evidentemente sin dai tempi antichi, prima di bere il vino, [gli Ateniesi] offrivano una libagione agli dei e pregavano affinché l'assaggio di questa bevanda riuscisse loro salutare e non nocivo.

L'apertura primaverile delle giare col vino nuovo costituisce nella tradizione del mito greco uno snodo motivemico associato in maniera ricorrente al pericolo<sup>9</sup>: lo dimostra l'episodio dell'apertura del *pithos* da parte del centauro Folo, che determina lo scontro tra Eracle e i Centauri<sup>10</sup>; lo dimostra la morte del contadino Icaro, primo a produrre vino su indicazione di Dioniso e ucciso per mano degli abitanti dell'Attica a cui incautamente ha fatto assaggiare la bevanda<sup>11</sup>. Proprio questo episodio, d'altra parte, costituisce uno dei motivi eziologici fondanti delle Antesterie.

<sup>7</sup> Parigi, Louvre F77. *Kylix* attica a figure nere attribuita al Gruppo dei Piccoli Maestri, terzo quarto del VI secolo a.C. circa. Cfr. SIMON 1969, p. 108 fig. 102; HARARI *et al.* 2009, pl. 26.9-10; MEE 2011, p. 124 fig. 5.8.

<sup>8</sup> Plu. *Mor.* 655e. Tutte le traduzioni sono a cura degli Autori.

<sup>9</sup> Per un rapporto funzionale tra Antesterie e Lemurie romane si veda BURKERT 1981, p. 166.

<sup>10</sup> D.S. IV, 12, 3.

<sup>11</sup> In merito alla vicenda di Icaro ed Erigone si vedano, oltre alle fonti citate in nota 12, anche Paus. II, 18, 6-7; Hyg. *Fab.* 122; Apollod. *Epit.* VI, 25; VI 28; Apollod. *Hist.* I 546; EM s.v. Αἰώρα; S. tragedia perduta dal titolo *Alete* o *Erigone*. Tali fonti parlano di una diversa Erigone, figlia di Egisto e Clitennestra, che si sarebbe tolta la vita dopo che l'Aeropago assolse Oreste, assassino dei suoi genitori. Quest'ultimo avrebbe voluto uccidere la sorellastra assieme al padre e alla madre, ma Artemide rapì la fanciulla e la trasportò ad Atene per farne la sua sacerdotessa.

Che, dunque, debba sussistere un rapporto simbolico fondamentale tra il *pithos* e le Antesterie, oltre al nome stesso del primo giorno della festa, ce lo indica con chiarezza l'innegabile nesso iconografico che lega le immagini dell'Aiora<sup>12</sup>, cerimonia del terzo giorno nella quale giovani fanciulle effettuano il rituale dell'altalena, e la presenza di *pithoi* interrati in associazione all'evento rappresentato (Fig. 2)<sup>13</sup>. Questo nesso simbolico che lega la fanciulla sull'altalena al *pithos* interrato non può che essere interpretato come un elemento funzionale teso a rimarcare il valore rituale della scena, se non forse a contestualizzarla anche in senso topografico in relazione all'ubicazione delle gigantesche giare interrate - da non confondere con i *pithoi* di vino nuovo appena giunti dalle campagne dell'Attica - presso il santuario di Dioniso *Limnaios*. Localizzato da Tucidide nella zona a sud dell'Acropoli, questo luogo costituisce il vero e proprio cuore dell'intero sistema culturale delle Antesterie.

È proprio in rapporto a ciò che acquistano particolare rilevanza alcune immagini in cui da un *pithos* interrato vediamo fuoriuscire alcune *psychai*, talvolta associate alla figura di Ermes Psicopompo. È il caso di una *lekythos*

<sup>12</sup> Apollod. *Bibl.* III, 192; Hyg. *Fab.* 130; Hyg. *Astron.* II, 4; Serv. *Georg.* II 388-389; *scholia* in Hom. *Il.* XXII, 29; Nonn. *D.* XLVII, 47, 245; Ael. *VH* 7, 28; Did. *Schol.* Aristoph. *Ac.* 1076; Thphr. *Fr.* 115F 347a; Staz. *Teb.* IV, 692; XI, 644-647; EM s.v. Αἰώρα; Hsch. s.v. Αἰώρα; Poll. IV, 55; Prob. *Ad Georg. Verg.* II, 385-389; Fest. s.v. *oscillantes*; Ath. XIV, 10; Call. *Aet.* 178-184 Goold. Cfr. Call. *Fr.* 178 (Pfeiffer): «ἠὼς οὐδὲ πιθοιγίς ἐλάνθανεν οὐδ' ὅτε δούλοις / ἦμαρ Ὀρέστειοι λευκὸν ἄγουσι χόες: / Ἰκαρίου καὶ παιδὸς ἄγων ἐπέτειον ἀγιστὸν, / Ἀτθίσιον οἰκτίστη, σὸν φάος, Ἡριγόνη» ... In realtà, come rimarca Jean Hani, «a vrai dire, le texte de Callimaque n'est pas absolument décisif en faveur d'une attribution au troisième jour: le poète n'était pas tenu d'énumérer rigoureusement, et dans l'ordre, les trois célébrations des Anthestéries» (HANI 1978, p. 110). In effetti Nilsson appare più propenso a inserire l'Aiora nel corso del secondo giorno, mentre Deubner e la Harrison ritengono più probabile inserire il rito dell'altalena nel terzo. Cfr. NILSSON 1916; PICARD 1928; ILES JOHNSTON 1999, p. 221 ss.; GIUMAN 2016, p. 99 ss; DORIA 2016, p. 121 ss; DORIA c.d.s.

<sup>13</sup> Un esempio tra i tanti: Berlino, Antikensammlung F2394. *Hydria* attica a figure rosse proveniente da Nola e datata alla metà circa del V secolo a.C., raffigurante sulla spalla una donna all'altalena. Cfr. ROSOKOKI 1995, fig. 5; STEINHART 2004, tav. 34.2; SCHMIDT 2005, p. 181 fig. 92. Molto simile nell'impostazione iconografica è un'altra anfora a figure nere (Stuttgart, Württembergisches Landesmuseum 65.1), con l'aggiunta di un'altra figura femminile che osserva accompagnata da un bambino. Cfr. RUHFEL 1984, p. 22; LASER 1987, p. 113.

a fondo bianco attribuita al pittore di *Tymbos* e conservata a Jena, dove osserviamo la figura di Ermes che con una verga evoca alcuni *eidola* che fuoriescono dal vaso (Fig. 3)<sup>14</sup>. L'insieme di questi elementi sembra suggerire una connessione diretta tra la cerimonia dell'apertura degli orci e la comparsa delle anime dei defunti per le vie di Atene. Le *psychai*, definite dalle fonti anche con il nome di Kere, infestano la città, rendendo necessaria una serie di opportune contromisure di natura profilattica. Non è secondario l'impiego del termine Kere, dal momento che esso, che nelle fonti tarde acquisisce paretimologie diverse, in età arcaica indica invece sia le anime dei morti (così in Omero<sup>15</sup>) sia le divinità del destino fatale o della morte, «spietate» secondo Esiodo «nel dare le pene»<sup>16</sup>. Particolarmente significativa in questo senso è la testimonianza eschilea dei *Sette contro Tebe*, in cui esiste una sovrapposizione diretta tra Kere ed Erinni<sup>17</sup>, elemento che accentua, mediante questa connotazione teriomorfa, il carattere nefasto della loro presenza<sup>18</sup>. Alla luce di ciò acquisisce ulteriore interesse la nota di Fanodemo, che connette la chiusura dei templi nel corso dei *Choes* all'arrivo ad Atene di Oreste<sup>19</sup>, il cui inseguimento da parte delle Erinni personifica meglio di qualunque altra l'idea stessa di contaminazione e della necessità di liberarsi da essa mediante un processo catartico<sup>20</sup>:

<sup>14</sup> Jena, Friedrich-Schiller-Universität 338. *Lekythos* a fondo bianco attribuita al Pittore di *Tymbos*, prima metà del V secolo a.C. Cfr. HARRISON 1903, p. 43 fig. 7; GUZZELLI 1992, fig. 4; OAKLEY 2004, p. 139 fig. 102; HEINEMANN 2016, p. 439 fig. 296.

<sup>15</sup> Hom. *Il.* XVIII, 535.

<sup>16</sup> Hes. *Th.* 212 ss.

<sup>17</sup> A. *Th.* 1055. Cfr. S. OT 472. BRILLANTE 1993, p. 53 ss.

<sup>18</sup> Significativa anche l'assimilazione stesicorea (Fr. 265) tra Cheres e Telchini, un elemento che proietta sulla loro figura una dimensione negativa di tipo magico (BRILLANTE 1993, p. 54 ss.).

<sup>19</sup> E. *IT* 947-960; Phanod. FGrHist 325 F11=Ath. 437 cd; Plu. *Mor.* 613b, 643a; Apollod. FGrHist 244 F133=schol. Ar. *Ach.* 961, *Eq.* 95. Cfr. BURKERT 1981, p. 163 ss.; SPINETO 2005, p. 48 ss.

<sup>20</sup> Phanod. FGrHist 325 F 11.

Τὴν δὲ τῶν Χοῶν ἑορτὴν, τὴν Ἀθήνησιν ἐπιτελουμένην, Φανόδημός φησι Δημοφῶντα τὸν βασιλέα βουλόμενον ὑποδέξασθαι παραγενόμενον τὸν Ὀρέστην Ἀθήναζε· πρὸς δὲ τὰ ἱερὰ οὐ θέλων αὐτὸν προσιέναι, οὐδ' ὁμόσπονδον γενέσθαι, μήπω δικασθέντα, ἐκέλευσε συγκλεισθῆναι τὰ τε ἱερὰ, καὶ χόα οἴνου ἐκάστω παρατεθῆναι, τῷ πρώτῳ ἐκπιόντι εἰπὼν ἄθλον δοθήσεσθαι πλακοῦντα. Παρήγγειλέ τε καὶ τοῦ πότου παυσάμενους τοὺς μὲν στεφάνους, οἷς ἔστεφανοῦντο, πρὸς τὰ ἱερὰ μὴ τιθέναι, διὰ τὸ ὁμωρόφους γενέσθαι τῷ Ὀρέστη, περὶ δὲ τὸν χόα τὸν ἑαυτοῦ ἕκαστον περιθεῖναι, καὶ τῇ ἱερείᾳ ἀποφέρειν τοὺς στεφάνους πρὸς τὸ ἐν Λίμναις τέμενος, ἔπειτα θύειν ἐν τῷ ἱερῷ τὰ ἐπίλοιπα· καὶ ἔκτοτε τὴν ἑορτὴν κληθῆναι χόας.

In merito all'origine della festa dei Choes, che celebrano ad Atene, Fanodemo dice che il re Demofonte volesse accogliere Oreste che era giunto ad Atene; poiché tuttavia non voleva che si avvicinasse ai templi, né che prendesse parte alle libagioni poiché non era stato ancora giudicato, ordinò di sprangare le porte dei templi e di porre davanti a ciascuno un boccale di vino, dichiarando che un dolce sarebbe stato dato in premio al primo che avesse bevuto fino all'ultima goccia. Comandò anche di non portare ai templi, dopo le bevute, le corone di fiori che avevano indosso, poiché avevano condiviso il tetto con Oreste, ma di avvolgerle attorno al proprio chous e di consegnarle alla sacerdotessa del santuario nelle Paludi. Avrebbero in seguito compiuto i rimanenti rituali. Da allora la festività avrebbe preso il nome di Choes.

Per evitare la contaminazione in primo luogo tutti i santuari cittadini, con l'unica ovvia eccezione del santuario di Dioniso *Limnaios*, sospendono le loro attività, contribuendo in tal modo alla paralisi della vita sociale e cittadina per ventiquattro ore: non si possono prestare giuramenti nei santuari, elemento che sostanzialmente corrisponde alla sospensione degli accordi economici e politici più importanti, non si possono effettuare sacrifici di sorta né celebrare matrimoni. Particolarmente significative appaiono le modalità con cui si procede alla chiusura dei templi, che vengono delimitati con delle corde, una pratica che conosciamo anche in altri contesti rituali (è il caso ad esempio dei *Plinteria* in onore di Atena) e che una glossa di Polluce ci dice particolarmente adatta ad essere impiegata nei «giorni nefasti»<sup>21</sup>. Le attività di natura profilattica coinvolgono l'intera comunità, in tutte le sue articolazioni sociali, e

---

<sup>21</sup> Plu. *Alc.* 34; Poll. VIII, 141; Ath. X, 49, 137; Phanod. *FGrHist* 3, 25.

prevedono l'adempimento di due pratiche specifiche di carattere rituale. Come ben compendia Fozio alla voce *miara emera*<sup>22</sup>:

Μιαρὰ ἡμέρα: ἐν τοῖς Χουσίῃσιν Ἀνθεστηριῶνος μηνός, ἐν ᾧ δοκοῦσιν αἱ ψυχαὶ τῶν τελευτησάντων ἀνιέναι, ῥάμνωι ἔωθεν ἐμασῶντο καὶ πίττηι τὰς θύρας ἔχριον.

Nel corso dei Choes, durante il mese di Antesterione, nel quale si dice che le *psychai* dei morti vaghino [per la città], dalle prime luci dell'alba si mastica *rhamnos* e si spalmano le porte [delle case] con pece.

Solo dopo aver compiuto queste due operazioni gli Ateniesi si chiudono in casa divisi per gruppi familiari, rigorosamente separati per sesso, per dar vita a libagioni silenziose<sup>23</sup>, il cui elemento principale è proprio il boccale, come possiamo ben vedere in un esemplare frammentario proveniente dall'Agorà (Fig. 4)<sup>24</sup>. Inquadrata da grandi *pithoi*, una figura maschile recante in mano un *chous* si appresta in tutta evidenza ad attingere vino dalle grandi giare che lo circondano. Ciò a cui si assiste nella cerimonia dei *Choes* è una sorta di ribaltamento della normale attività simposiale: ciascuno beve in maniera individuale da un proprio *chous*, senza proferire parola; alle libagioni – come specificato in maniera chiara dallo scolio al verso 368 de *Le opere e i giorni* di Esiodo – partecipano obbligatoriamente anche gli schiavi, elemento che rimarca una totale inversione del consueto ordine sociale<sup>25</sup>. Ma torniamo alle indicazioni profilattiche riferiteci da Fozio.

F.D.

<sup>22</sup> Phot. s.v. *miara emera*.

<sup>23</sup> Plu. *Mor.* 613b e 643a. In merito al silenzio rituale nei *Choes* si vedano BURKERT 1981, p. 162; SPINETO 2005, p. 50 s.

<sup>24</sup> Atene, Museo dell'Agorà P10408. *Chous* frammentario proveniente dall'agorà, metà del V secolo a.C. circa. Cfr. HOORN 1951, fig. 82; EMPEREUR, GARLAN 1986, p. 63 fig. 13; CHATZIDIMITRIOU 2005, pl. 46. E10.

<sup>25</sup> Call. Fr. 178, 1-2 Pfeiffer; *schol.* Hes. *Op.* 368.

## 2. LE FASI DELLA PROFILASSI: IL BIANCOSPINO E LA PECE

Come ben rimarcato dal passo, le foglie di *rhamnos*, pianta identificabile col nostro biancospino, devono essere masticate *eothen*, ovvero dalle prime luci dell'alba, elemento che sottolinea in maniera ulteriore la natura preliminare dell'azione profilattica. La scelta di questa pianta, connotata già in antico da una natura di tipo liminare e non a caso utilizzata per delimitare confini e zone di passaggio<sup>26</sup>, è ben spiegata ancora una volta da Fozio, che alla voce *rhamnos* scrive:

Ῥάμνος: φυτὸν ὃ ἐν τοῖς χουσίῃν ὡς ἀλεξιφάρμακον ἐμασῶντο ἔωθεν· καὶ πίττη ἐχρίοντο τὰ σώματα· ἀμίαντος γὰρ αὕτη· διὸ καὶ ἐν ταῖς γενέσεσι τῶν παιδίων χρίουσι τὰς οἰκίας εἰς ἀπέλασιν τῶν δαιμόνων.

*Rhamnos*: pianta che durante i Choes si mastica dall'alba come antidoto; inoltre spalmano le porte di casa con la pece: infatti essa è isolante; per questo motivo anche nelle case dove è nato un bambino spalmano le porte con la pece, per tenere lontani gli spiriti maligni.

D'altra parte il valore apotropaico di questa pianta è più volte ricordato dalle fonti antiche. È il caso di Dioscoride, che nel suo *De Materia Medica* ricorda come «i rami di questa pianta attaccati alle porte o appesi all'esterno [tengano] lontane le arti malefiche dei maghi»<sup>27</sup>; è il caso, ancora, di Nicandro che nei *Theriaka*, tra i rimedi contro il morso dei serpenti velenosi, prescrive l'impiego «di ramoscelli di *rhamnos* che serve da amuleto; infatti è l'unico, se preso a digiuno, ad allontanare la morte dagli uomini»<sup>28</sup>. Il fatto che il biancospino sia un antidoto contro il veleno del serpente, animale notoriamente connesso alla sfera infera, ne accentua il legame col mondo dei morti, elemento che trova ulteriore conferma in Dioscoride, che riferisce come la pianta fosse nota anche col nome di

---

<sup>26</sup> Dsc. *Alex.* 1, 90.

<sup>27</sup> Dsc. *Alex.* 1, 90.

<sup>28</sup> Nic. *Ther.* 860-863.

*Persefonion*<sup>29</sup>. Il particolare valore profilattico del biancospino è del resto noto anche a Roma, dove lo troviamo connesso alla figura di Carna. Celebrata alle Calende di giugno, la dea è legata a un mito ricordato da più fonti, tra cui Ovidio<sup>30</sup>. Sedotta fraudolentemente da Giano, divinità che traduce sul piano funzionale il concetto stesso di *ianua*, di porta, Carna riceve da questi unitamente a un ramo di biancospino «con cui scacciare dalle porte le influenze malefiche» lo *ius cardinis* e dunque indirettamente anche la capacità di aprire e/o serrare le porte. Proprio in virtù di questo potere muterà il suo nome in Càrdea e sarà descritta da Ovidio come colei che può aprire ciò che è chiuso, può chiudere ciò che è aperto<sup>31</sup>. Proprio le porte, come abbiamo visto nella testimonianza di Fozio, costituiscono anch'esse un punto focale essenziale nella profilassi ateniese contro la presenza nefanda delle *Kere/psychai*, dal momento che la norma prescrive di sigillare gli ingressi delle case con l'uso di pece. Dal punto di vista rituale, il valore apotropaico dell'uso isolante della pece, già utilizzata a Babilonia per sigillare le porte dei santuari nel corso del Capodanno<sup>32</sup>, ritorna anche nel mondo romano. È quanto possiamo vedere in una cerimonia magica ricordata da Ovidio in onore della dea Tacita e nuovamente riconducibile alla liminarietà della soglia domestica, da intendere come limite invalicabile per le forze maligne<sup>33</sup>. In ambito romano, la natura intrinsecamente pericolosa della porta, intesa come passaggio attraverso il quale le forze maligne possono penetrare all'interno dello spazio domestico, è ulteriormente rimarcata dal fatto che ciascuna sua componente sembri caratterizzata da uno specifico nume tutelare. Oltre a Carna, infatti, le fonti ricordano *Forculus*, divinità

---

<sup>29</sup> Dsc. *Alex.* 1, 90

<sup>30</sup> Ov. *Fast.* VI, 101 ss.

<sup>31</sup> Ov. *Fast.* VI, 101-102.

<sup>32</sup> BURKERT 1981, p. 161 nota 22.

<sup>33</sup> GIUMAN 2015.

preposta alla protezione dei battenti lignei e perciò stesso invocato dai falegnami al momento della loro realizzazione; *Limentinus*, la cui sfera tutelava la soglia lapidea; *Portunus* da alcune fonti indicato come nume tutelare della chiave<sup>34</sup>.

Considerata incorruttibile e isolante, nei *Choes* la pece ha lo scopo evidente di impedire l'accesso dei demoni e delle presenze pericolose all'interno dello spazio domestico dell'*oikos*, come ben dimostra anche la pratica - nuovamente tramandataci da Fozio - secondo cui si era soliti spalmare con questa sostanza le porte delle case in cui si era appena verificata la nascita di un bambino, al fine di proteggerlo. È infatti opinione diffusa nel mondo antico che i neonati e gli infanti siano tra i soggetti maggiormente esposti alle influenze malefiche. Nell'economia funzionale della nostra festa, inoltre, la presenza della pece sembra acquisire un significato ulteriore: proprio con pece erano infatti trattate le superfici interne delle anfore destinate a contenere vino<sup>35</sup>, al fine di ridurre la porosità del materiale ceramico e quindi limitare i danni provocati dalla traspirazione<sup>36</sup>.

È alla luce di queste dinamiche di carattere apotropaico che comprendiamo meglio la connessione più volte rimarcata dalle fonti, sia letterarie che iconografiche, tra la cerimonia dei *Choes* e la presentazione dei bambini che, compiuto il terzo anno di età, entrano ufficialmente a far parte della fratria di appartenenza<sup>37</sup>, momento che possiamo forse

---

<sup>34</sup> In merito ai numi tutelari della porta *Forculus*, *Limentinus* e *Portunus* si vedano Aug. *de civ. Dei* IV, 8; Cyp. *de Id. Van.* IV; Tert. *de Cor. Mil.* XIII e *Idol.* XV.

<sup>35</sup> Cat. R.R. XXIII, 1.

<sup>36</sup> Gli anforacei da vino trattati con pece sono attestati anche in ambito etrusco: così, ad esempio, nella fattoria di Podere Tartuchino nella valle dell'Albenga (CAPPUCCINI 2006, p. 57). L'utilizzo della pece sui contenitori per il vino è attestata ancora nell'Egitto di età copta (MORELLI, SCHMELZ 2002, p. 127 ss.).

<sup>37</sup> BURKERT 1981, p. 162 ss.; SIMON 1983, p. 94 ss.; SPINETO 2005, p. 24 ss.

riconoscere nella scena raffigurata in un *chous* monacense (Fig. 5)<sup>38</sup>. Scrive Filostrato a tale riguardo<sup>39</sup>:

Ἀθήνησιν οἱ παῖδες ἐν μηνὶ ἀνθεστηριῶνι στεφανοῦνται τῶν ἀνθέων τρίτῳ ἀπὸ γενεᾶς ἔτει.

Ad Atene, nel mese di Antesterione, i bambini che hanno raggiunto il terzo anno di età ricevono corone di fiori.

Che la cerimonia di presentazione dei bambini alla fratria non sia genericamente connessa al mese di Antesterione, ma nello specifico alla cerimonia dei *Choes*, lo dimostra in maniera puntuale sia il nome stesso delle Antesterie, la cui etimologia è riconducibile al termine *anthos*, fiore, sia il dato iconografico. Sono infatti molti i *choes* miniaturistici sui quali ritroviamo immagini raffiguranti infanti intenti in attività ludiche: è il caso di un *chous* conservato ad Atene, dove osserviamo un giovane che trae a sé un fanciullo posto su un carretto (Fig. 6)<sup>40</sup>. Spesso gli infanti sono rappresentati muniti di amuleti: si tratta per lo più di stringhe o cordicelle a cui sono sospesi pendagli, *bullae* e altri oggetti<sup>41</sup>, come si osserva nel caso di un altro vaso in cui un infante coronato è raffigurato mentre insegue una palla col corpo caratterizzato da una tracolla di amuleti, elemento che ritroviamo significativamente anche nelle rappresentazioni che propongono la nascita di Erittonio<sup>42</sup>.

I bambini, dunque, partecipando ai *Choes*, per la prima volta prendono parte a un'attività di carattere conviviale, per quanto mediata dal contesto

<sup>38</sup> Monaco, Antikensammlungen 8742. *Chous* attico a figure rosse, metà del V secolo a.C. circa. Cfr. VIERNEISEL, KAISER 1990, pp. 444, 470 fig. 81.10; VALAVANIS, KOURKOUHELIS 1996, p. 83.

<sup>39</sup> Philostr. *Her.* XII, 2.

<sup>40</sup> Atene, Museo Archeologico Nazionale 1558. *Chous* attico a figure rosse, metà del V secolo a.C. circa. Cfr. HOORN 1951, fig. 261.

<sup>41</sup> Un esempio, tra i tanti: Parigi, Louvre CA2916. *Chous* attico a figure rosse, terzo quarto del V secolo a.C. circa. Cfr. HOORN 1951, fig. 438.

<sup>42</sup> Ad esempio Palermo, Museo Archeologico 2365. Cratere a calice a figure rosse, ultimo quarto del V secolo a.C. circa. Cfr. REEDER *et al.* 1995, p. 263; PARIBENI *et al.* 1996, pp. 87-88 fig. 54.

rituale, e ricevono anch'essi il proprio *chous* con cui si avvicinano al mondo adulto del vino, come d'altra parte si può constatare più volte sul piano iconografico. È quanto si osserva in un esemplare conservato a Londra, dove un bambino adagiato su un seggiolone gioca con un sonaglio; sulla sinistra è facilmente riconoscibile il profilo del suo *chous* (Fig. 7)<sup>43</sup>. Il vaso ritorna anche in un'altra decorazione vascolare, dove osserviamo una madre che solleva il proprio fanciullo verso un grappolo d'uva, con evidente riferimento al mondo dionisiaco; anche qui è chiaramente visibile a terra un piccolo *chous* (Fig. 8)<sup>44</sup>. Parimenti importante per la dimensione simbolica del rituale appare il fatto che in molte immagini pertinenti a *choes* miniaturistici i bambini siano rappresentati intenti a imitare le attività degli adulti<sup>45</sup>.

È dunque significativo che ai bambini che morivano prima di aver raggiunto i tre anni di età si mettesse un piccolo boccale nella tomba, come ben rimarca un'iscrizione attica del II secolo d.C.<sup>46</sup>:

ἡλικίης Χοικῶν ὃ δὲ δαίμων ἐφθασε τοὺς Χοῦς

Egli aveva raggiunto l'età per partecipare alla festa dei Choes, ma il *daimon* precedette i Choes.

Una seconda iscrizione attica conferma come i *choes* debbano costituire una tappa fondamentale nel percorso attraverso il quale il fanciullo ateniese acquisisce lo statuto sociale di piena cittadinanza<sup>47</sup>:

γάμων, γεννήσεως, χοῶν, ἐφηβείας

---

<sup>43</sup> Londra, British Museum 1910.0615.4. *Chous* attico a figure rosse, metà del V secolo a.C. circa. Cfr. NEILS, OAKLEY 2003, p. 240 fig. 3; OAKLEY 2013, p. 105 fig. 3; TERRANOVA 2014, p. 63 fig. 10.

<sup>44</sup> Erlangen, Friedrich-Alexander-Universität I321. *Chous* attico a figure rosse, metà del V secolo a.C. circa. Cfr. HOORN 1951, fig. 251; RUHFEL 1984, p. 167 fig. 98; SEIFERT 2011, fig. 14.

<sup>45</sup> PICKARD-CAMBRIDGE 1996, p. 291; LADA-RICHARDS 1999, p. 210.

<sup>46</sup> I.G. II2 13139. Sull'uso funerario di *choes* in tombe infantili si veda SIMON 1983, p. 95.

<sup>47</sup> I.G. II2 1368.

nozze, nascita, *choes*, efebria

Non è secondario ricordare come a Roma Carna/Cardea abbia il potere di proteggere gli infanti tenendo lontani da questi le *striges*, esseri mostruosi dotati di ali che si cibano degli organi interni dei fanciulli. A tale riguardo, interessante è un rituale di chiara matrice magica messo in atto dalla dea per salvare il neonato Proca<sup>48</sup>: dopo aver posto un ramo di biancospino sul davanzale della finestra della stanza del fanciullo, per tre volte traccia dei segni e asperge con acqua l'uscio. In tal modo le *striges* non possono penetrare nella stanza né dalla finestra né dalla porta.

È oramai il tramonto quando gli usci delle case si riaprono e il sacro silenzio viene finalmente infranto e ci si reca, ebbri e col boccale ormai vuoto<sup>49</sup>, presso il tempio di Dioniso *Limnaios*, dove i *choes* saranno solennemente consacrati al dio. Da questo luogo partirà il corteo nuziale che accompagnerà la *basilinna* alla ierogamia con Dioniso<sup>50</sup>. Questo evento sancirà l'inizio ufficiale del terzo giorno di festività, i *Chytroi*<sup>51</sup>. Effettuato il rituale purificatorio dell'Aiora<sup>52</sup>, preparato un banchetto a base di cereali e miele (*panspermia*)<sup>53</sup>, si offrirà questo cibo sacro al solo Ermes *Chthonios*, che ricondurrà con sé le anime dei defunti, ponendo così termine alla contaminazione della città. La chiusura delle cerimonie e il conseguente

<sup>48</sup> Ov. *Fast.* VI, 101 ss.

<sup>49</sup> A questa fase potrebbero riferirsi particolari immagini che decorano alcuni *choes*: Erlangen, Friedrich-Alexander-Universität 276A. *Chous* attico a figure rosse, metà del V secolo a.C. circa. Berlino, Antikensammlung: 3122. *Chous* attico a figure rosse, metà del V secolo a.C. circa.

<sup>50</sup> D. 59, 73; Arist. *Ath.* 3, 5; Hsch. s.v. Διονύσου γάμος. Cfr. PARKE 1977, p. 113 s.; BURKERT 1998, p. 440.

<sup>51</sup> PARKE 1977, p. 116 ss.

<sup>52</sup> Per un approfondimento sull'Aiora si vedano le note 11 e 12.

<sup>53</sup> Proprio ai morti viene infatti offerta la cosiddetta *panspermia*, una torta impastata col seme di ogni pianta (*FGrH* 115 F 347a). Sul valore ctonio e funerario del miele si veda: GIUMAN 2008. Si osservi che questo cibo è definito dalle fonti antiche il «cibo dei morti» (*Did. in Ar. Ach.* 1076; *Theopomp. FGrHist* 115 F 3 47a).

ristabilimento dell'ordine costituito troverà eco in un proverbio riportato nella raccolta di Zenobio<sup>54</sup>: «*Θύραζε Κᾶρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια!*».

M.G.

---

<sup>54</sup> Zen. s.v. *thyraze Chares, ouket' Anthesteria*. Zenobio riporta per intero la vicenda: «*Θύραζε Κᾶρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια*: οἱ μὲν διὰ πλῆθος οἰκετῶν Καρικῶν εἰρῆσθαι φασίν, ὡς ἐν τοῖς Ἀνθεστηρίοις εὐωχομένων αὐτῶν καὶ οὐκ ἐργαζομένων. Τῆς οὖν ἑορτῆς τελεσθείσης, λέγειν ἐπὶ τὰ ἔργα ἐκπέμποντας αὐτοῦς, *Θύραζε Κᾶρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια*. Τινὲς δὲ οὕτω τὴν παροιμίαν φασίν, ὅτι οἱ Κᾶρες ποτὲ μέρος τῆς Ἀττικῆς κατέσχον· καὶ εἴ ποτε τὴν ἑορτὴν τῶν Ἀνθεστηρίων ἤγον οἱ Ἀθηναῖοι, σπονδῶν αὐτοῖς μετεδίδοσαν καὶ ἐδέχοντο τῷ ἄστει καὶ ταῖς οἰκίαις. Μετὰ δὲ τὴν ἑορτὴν τινῶν ὑπολειμμένων ἐν ταῖς Ἀθήναις, οἱ ἀπαντῶντες πρὸς τοὺς Κᾶρας παίζοντες ἔλεγον, *Θύραζε Κᾶρες, οὐκ ἔτ' Ἀνθεστήρια*».

## BIBLIOGRAFIA

BRILLANTE 1993: C. Brillante, *Stesicoro, Fr. 265 P*, «QuadUrbCultCl» 43.1, 1993, pp. 53-59.

BURKERT 1981: W. Burkert, *Homo necans, Antropologia del sacrificio cruento nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino 1981.

BURKERT 1998: W. Burkert, *La religione greca*, Jaca Book, Milano 1998.

CAPPUCCINI 2006: L. Cappuccini (ed.), *Poggio Civitella (Montalcino, SI). Un insediamento etrusco ai confini del territorio chiusino*, All'Insegna del Giglio, Firenze 2006.

CHATZIDIMITRIOU 2005: A. Chatzidimitriou, *Parastaseis Ergasterion kai Emporiou stin Eikonographia ton Archaikon kai Klasikon Chronon*, Athens 2005.

DEUBNER 1969: L. Deubner, *Attische Feste*, Georg OlmsVerlag, Hildesheim-New York 1969.

DIETRICH 1961: B. C. Dietrich, *A Rite of Swinging during the Anthesteria*, «Hermes» 89, 1961, pp. 36-50.

DORIA 2016: F. Doria, *Approfondimenti iconografici*, in M. Giuman, *Fedra. Iconografia del tormento amoroso al femminile*, Archaeologica 175, Bretschneider Editore, Roma 2016, pp. 113-146.

DORIA c.d.s.: F. Doria, *Alti e bassi: le fasi altalenanti dell'esistenza femminile. Note sulle figurazioni di donne all'altalena nella ceramica attica*, in *Quaderni di Otium 2*, Morlacchi, Perugia c.d.s.

EMPEREUR, GARLAN 1986: J. Empeur, Y. Garlan, *Recherches sur les Amphores Greques*, «BCH» suppl. 13, 1986, pp. 201-276.

GIUMAN 2008: M. Giuman, *Melissa. Archeologia delle api e del miele nella Grecia antica*, Giorgio Bretschneider Editore, Roma 2008.

GIUMAN 2015: M. Giuman, «*Ho incatenato lingue ostili e bocche nemiche*». *Magia, parola e silenzio nel culto romano di Tacita Muta*, «Medea» 1, 2015, pp. 1-23.

GIUMAN 2016: M. Giuman, *Fedra. Iconografia del tormento amoroso al femminile*, *Archaeologica* 175, Giorgio Bretschneider Editore, Roma 2016.

GUAZZELLI 1992: T. Guazzelli, *Le Antesterie, Liturgie e pratiche simboliche*, Firenze Libri, Firenze 1992.

HANI 1978: J. Hani, *La fête athénienne de l'Aiora et le symbolisme de la balançoire*, «REG» XCI, 1978, pp. 107-122.

HARARI *et al.* 2009: M. Harari *et alii* (edd.), *Icone del mondo antico, un seminario di storia delle immagini (25 novembre 2005)*, Collegio Ghislieri Pavia, Roma 2009.

HARRISON 1903: J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Publisher Cambridge, Cambridge 1903.

HEINEMANN 2016: A. Heinemann, *Der Gott des Gelages. Dionysos, Satyrn und Manaden auf attischem Trinkgeschirr des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, W. de Gruyter, Berlin 2016.

HOORN 1951: G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, Brill, Leiden 1951.

ILES JOHNSTON 1999: S. Iles Johnston, *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, University of California Press, Berkeley 1999.

IMMERWAHR 1946: H.R. Immerwahr, *Choes and Chytroi*, «TAPhA» 77, 1946, pp. 245-260.

IMMERWAHR 1992: H.R. Immerwahr, *New Wine in Ancient Wineskins, the Evidence from Attic Vases*, «Hesperia» 61, 1992, pp. 121-132.

LADA-RICHARDS 1999: I. Lada-Richards, *Initiating Dionysus: Ritual and Theatre in Aristophanes' Frogs*, Clarendon Press, Oxford 1999.

LASER 1987: S. Laser, *Sport und Spiel*, *Archeologia Homerica* (T), Gottingen 1987, pp. 117-123.

MEE 2011: C. Mee, *Greek Archaeology, A Thematic Approach*, Wiley-Blackwell, Malden 2011.

MORELLI, SCHMELZ 2002: F. Morelli, G. Schmelz, *Gli ostraka di Akoris n. 19 e 20 e la produzione di κοῦφα nell'area del tempio ovest*, «ZPE» 139, 2002, pp. 127-137.

NEILS, OAKLEY 2003: J. Neils, J.H. Oakley (edd.), *Coming of Age in Ancient Greece, Images of Childhood from the Classical Past*, Yale University Press, New Haven 2003.

NILSSON 1906: M.P. Nilsson, *Griechische feste von religiöser bedeutung*, Teubner, Leipzig 1906.

NILSSON 1916: M.P. Nilsson, *Die Anthesterien und die Aiora*, «Eranos» 15, 1916, pp. 181-200.

OAKLEY 2004: J. Oakley, *Picturing Death in Classical Athens, The Evidence of the White Lekythoi*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

PARIBENI *et al.* 1996: E. Paribeni *et alii*, *La Collezione Casuccini, Ceramica Attica, Ceramica Etrusca, Ceramica Fallica*, Monumenta antiqua Etruriae 2, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 1996.

PARKE 1977: A.W. Parke, *The Festivals of the Athenians*, Thames & Hudson, London 1977.

PICARD 1928: Ch. Picard, *“Phèdre à la balançoire” et le symbolisme des pendaisons*”, «RA» 28, 1928, pp. 47-64.

PICKARD-CAMBRIDGE 1996: A.W. Pickard-Cambridge, *Le feste drammatiche di Atene*, La Nuova Italia, Firenze 1996.

REEDER *et al.* 1995: E.D. Reeder *et alii*, *Pandora, Women in Classical Greece*, Princeton University Press, Baltimore 1995.

ROSOKOKI 1995: A. Rosokoki, *Die Erigone des Eratosthenes, Eine kommentierte Ausgabe der Fragmente*, C. Winter, Heidelberg 1995.

RUHFEL 1984: H. Ruhfel, *Kinderleben im Klassischen Athen*, P. von Zabern, Mainz 1984.

SCHMIDT 2005: S. Schmidt, *Rhetorische Bilder auf attischen Vasen, Visuelle Kommunikation im 5. Jahrhundert v. Chr.*, Publisher Dietrich Reimer, Berlin 2005.

SEIFERT 2011: M. Seifert, *Dazugehoren, Kinder in Kulturn und Festen von Oikos und Phratrie. Bildanalysen zu attischen Sozialisationsstufen des 6. bis 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Stuttgart 2011.

SIMON 1969: E. Simon, *Die Götter der Griechen*, Hirmer, Munich 1969.

SIMON 1983: E. Simon, *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, The University of Wisconsin Press, Madison 1983.

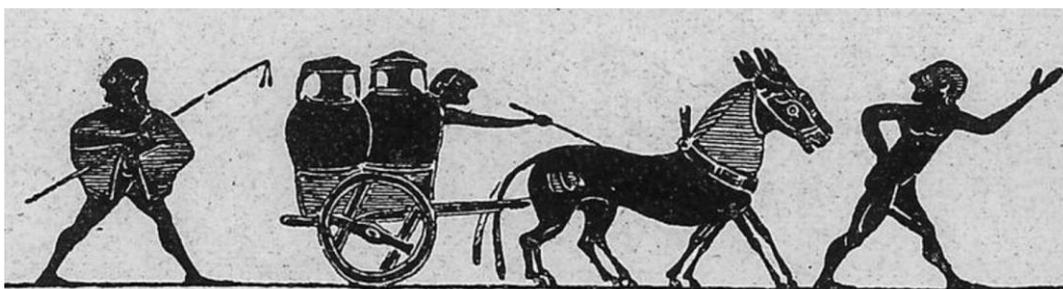
SPINETO 2005: N. Spineto, *Dionysos a Teatro: il contesto festivo del dramma greco*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma 2005.

STEINHART 2004: M. Steinhart, *Die Kunst der Nachahmung*, P. von Zabern, Mainz 2004.

TERRANOVA 2014: C. Terranova (ed.), *La presenza dei bambini nelle religioni del Mediterraneo antico*, Aracne Editrice, Roma 2014.

VALAVANIS, KOURKOUHELIS 1996: P. Valavanis, D. Kourkoumelis, *Chaire kai piei, drinking vessels*, Hatzimichalis Estate, Atene 1996.

VIERNEISEL, KAESER 1990: K. Vierneisel, B. Kaeser (edd.), *Kunst der Schale, Kultur des Trinkens*, Munich 1990.



**Fig. 1.** Parigi, Louvre F77. *Kylix* attica a figure nere attribuita al Gruppo dei Piccoli Maestri, terzo quarto del VI secolo a.C. circa (da SIMON 1969, p. 108 fig. 102).



**Fig. 2.** Berlino, Antikensammlung F2394. *Hydria* attica a figure rosse proveniente da Nola e datata alla metà circa del V secolo a.C., raffigurante sulla spalla una donna all'altalena (da ROSOKOKI 1995, fig. 5).



Fig. 3. Jena, Friedrich-Schiller-Universität 338. *Lekythos* a fondo bianco attribuita al Pittore di *Tymbos*, prima metà del V secolo a.C. (da GUAZZELLI 1992, fig. 4).



Fig. 4. Atene, Museo dell'Agorà P10408. *Chous* frammentario proveniente dall'agorà, metà del V secolo a.C. circa (da HOORN 1951, fig. 82).



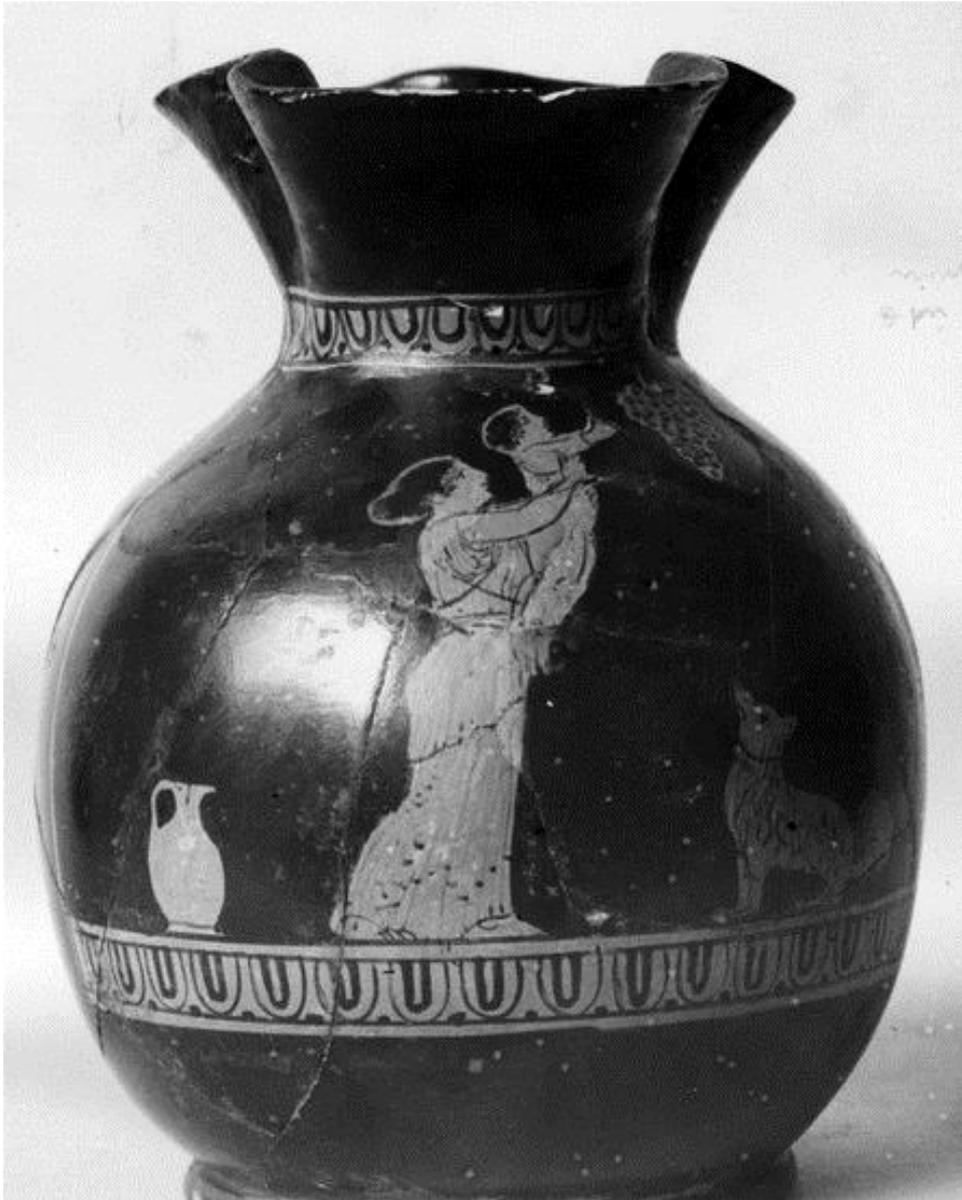
**Fig. 5.** Monaco, Antikensammlungen 8742. *Chous* attico a figure rosse, metà del V secolo a.C. circa (da VIERNEISEL, KAISER 1990, fig. 81.10).



**Fig. 6.** Atene, Museo Archeologico Nazionale 1558. *Chous* attico a figure rosse, metà del V secolo a.C. circa (da HOORN 1951, fig. 261).



**Fig. 7.** Londra, British Museum 1910.0615.4. *Chous* attico a figure rosse, metà del V secolo a.C. circa (da TERRANOVA 2014, p. 63 fig. 10).



**Fig. 8.** Erlangen, Friedrich-Alexander-Universität I321. *Chous* attico a figure rosse, metà del V secolo a.C. circa (da HOORN 1951, fig. 251).