

KOINOS LOGOS

*Collana di studi di Filologia, Archeologia, Storia, Scienza e Società del mondo antico
Università degli Studi G. d'Annunzio di Chieti-Pescara*

15

Collana diretta da
Umberto Bultrighini – Giulio Lucchetta

Comitato Scientifico
*Cinzia Bearzot – Lucio Bertelli – Enrico Berti
Maurizio Bettini – Roger W. Brock – Paul Cartledge – Silvio Cataldi
Alessandra Coppola – Elisabetta Dimauro – Martin Dreher – Giulio Firpo
Emilio Galvagno – Giovanni Giorgini – Manuel Knoll – Jean-Louis Labarrière
François Prost – Wolfgang Schuller – Michael Segre*

Volume pubblicato con il contributo dei Fondi di Ricerca
di Ateneo, Università “G. d’Annunzio” di Chieti-Pescara

La Editrice Carabba attua procedure di selezione editoriale
e risponde ai criteri di internazionalizzazione IAP
(Scientific Academic Publisher), ESI (Edizioni Scientifiche
Internazionali)

Collana: KOINOS LOGOS

Autore: Elisabetta Dimauro

Titolo: «So perché ho visto»

Viaggio e informazione in Pausania

ISBN: 978-88-6344-425-4

© Copyright by

Casa Editrice Rocco Carabba srl

Lanciano, 2016

Printed in Italy

ELISABETTA DIMAURO

«So perché ho visto»

Viaggio e informazione in Pausania

Prefazione e Appendici di Umberto Bultrighini

CARABBA

PREFAZIONE

di Umberto Bultrighini

Questo lavoro monografico di Elisabetta Dimauro ha le sue origini nell'ampia discussione ed analisi testuale che ha accompagnato una serie di seminari svoltisi tra il 2007 e il 2009 presso l'Università "G. d'Annunzio" di Chieti, in occasione dei cicli didattici nell'ambito delle attività del Dottorato di ricerca in Storia e Storiografia dell'antichità, di cui il sottoscritto dal 2001 al 2012 è stato coordinatore. L'intento del lavoro seminariale era individuare una metodologia di approccio alla Periegesi di Pausania in parte diverso da quello tradizionale, una metodologia mirata ad evidenziare l'aspetto genetico di un'opera nata sotto il segno dell'esperienza di viaggio dell'autore.

Sulla tipologia particolare dell'opera pausania si è discusso molto e a lungo. Un momento importante della storia degli studi è stato senz'altro quello della rinascita dell'interesse e della rivalutazione complessiva di Pausania a partire dall'ultimo trentennio del secolo scorso. Un contributo fondamentale per la caratterizzazione complessiva della Periegesi è stato quello di Domenico Musti nella prima metà degli anni Ottanta. Musti ha messo a fuoco la ragione politico-ambientale che governa la Periegesi, inquadrandola nel momento di felice equilibrio tra Oriente e Occidente e di interesse al recupero della grecità classica che contraddistingue l'età di Adriano e degli Antonini. La peculiarità dell'esposizione pausania sta in un intreccio di descrizione di siti e monumenti e di narrazione di fatti che sono definibili storici; l'intreccio è anche un

intento programmatico, e mira a realizzare una vera e propria fusione. Una fusione che «di fatto» consente di accordare a Pausania la qualifica di «ultimo storico greco della Grecia» (MUSTI 1984, p. 18).

Questo processo genetico vede giocare un ruolo cardinale la componente-viaggio. Lo si ricava in modo ovvio, per le esplicite dichiarazioni dello stesso Pausania e per gli insistenti richiami al suo venerato modello Erodoto. La componente-viaggio come strumento fondamentale della conoscenza del mondo accomuna senza dubbio Pausania ed Erodoto (cfr. HAWES 2016).

Da queste premesse, proporzionalmente ci si dovrebbe aspettare, in un'opera come la Periegesi prodotta in un'epoca di più agevoli comunicazioni quale la Grecia e l'Asia Minore del II secolo d. C., una maggiore incidenza, al di là di esplicite dichiarazioni, del dato della viva informazione orale nel lavoro di Pausania, che è un lavoro svolto c o l viaggio e n e l viaggio. E io credo che le cose stiano proprio così; ma negli studi questo principio – la possibilità di un'incidenza rilevante dell'informazione orale, quindi la possibilità di trovarci di fronte in più di un'occasione al risultato di un lavoro di Pausania sul campo –, viene continuamente evocato in sede preliminare di caratterizzazione generale, ma poi è preso, per così dire, sotto gamba, e all'atto pratico non se ne tiene conto più di tanto. Il mio sospetto che in tutto questo ci sia lo zampino, e in qualche misura operi un'eredità psicologica dura a morire, di un antico pregiudizio di fondo nei confronti di Pausania.

Pregiudizio, come si sa, nato grazie all'impegno di Wilamowitz. Tutto, come è stato illustrato in modo efficace da Christian Habicht in una Appendix alla sua monografia del 1985 (Pausanias and His Critics, in HABICHT 1985, pp. 165-175) cominciò quando Wilamowitz nel 1873 perse la strada tra Olimpia e Erea, usando come guida la Periegesi ma non calcolando che Pausania aveva descritto il percorso in senso inverso; la figura barbina con suoi connazionali, importanti personalità e accademici, che si erano affidati a lui come accompagnatore esperto e competente, Wilamowitz la fece scontare a Pausania e alla sua presunta inaffidabilità. Peggio ancora, proprio in quel periodo l'odiato e disprezzato Schliemann, dopo i fortunati ritrovamenti a Troia, inanellava un altro successo a Micene basandosi proprio su Pausania. Per così dire, roba da ulcera per Wilamowitz, che partì subito all'attacco di Pausania, aprendo la strada a una nutrita schiera di bellicosi denigratori, con

un picco nel 1886, quando Kalkmann canonizzò l'immagine di Pausanias der Schwindler, l'impostore (cfr. MUSTI 1982, pp. XL ss.). Ciò che, soprattutto, il processo denigratorio avviato da Wilamowitz aveva determinato è l'imporsi di una tendenza negli studi che, per così dire, ha conosciuto più o meno forti ed evidenti rigurgiti anche all'interno di analisi equilibrate. L'idea che a un certo punto negli studi si era fatta strada, ed era diventata prevalente, era che in realtà il mediocre Pausania forse non aveva visto un bel nulla, aveva scritto a tavolino, inventandosi un'autopsia che in realtà non c'è mai stata. Come è noto, si è arrivati a pensare che tutto quanto riferisce Pausania fosse ripreso da un'altra fonte, e il nome che si è fatto, in particolare, è quello di un periegeta di oltre tre secoli prima, Polemone di Ilio.

L'atteggiamento generale nei confronti di Pausania, dopo il rinnovato fervore di studi degli ultimi decenni, è certamente mutato. Si sono messi a fuoco i passati maltrattamenti che Pausania ha subito dagli interpreti moderni e si sono avute ampie conferme di quanto ingiuste fossero le valutazioni negative fatte piovere sul Periegeta, a cominciare dalle numerose e crescenti conferme fornite dall'archeologia e dall'epigrafia circa l'attendibilità di quello che Pausania descrive dichiarando di averlo visto. Insieme, la riflessione sul testo e sulla valenza storiografica della Periegesi nell'ultimo trentennio hanno fatto passi da gigante. Nonostante questo, si constata ancora forme di diffidenza nei confronti della coerenza espositiva di Pausania e il persistere di tagli metodologici che di Pausania in sostanza indagano la debolezza e non la forza. La forza della Periegesi, come il saggio di Elisabetta Dimauro cerca di suggerire, non va ricercata in una attendibilità o coerenza storiografica a s s o l u t a, ma in una preziosa testimonianza r e l a t i v a: relativa ai luoghi, alle circostanze e ai modi della comunicazione dialettica in cui Pausania è coinvolto di volta in volta nella sua visita ai luoghi della memoria greca classica e postclassica. In un'opera come quella di Pausania, greco micrasiatico di età imperiale che si impegna in qualche modo a risvegliare una coscienza di identità etnica e culturale, illustrando le testimonianze del glorioso passato classico ed ellenistico dello Hellenikón e sfruttando il clima favorevole al viaggio dell'età degli Antonini, la forza sta appunto nella fortissima incidenza della comunicazione dell'esperienza autoptica, del percorso nei luoghi della memoria.

Il taglio metodologico che va in una direzione di fatto opposta, a cui ho fatto allusione, è quello teso a individuare a tutti i costi ascendenze letterarie in ogni informazione pausaniana che non sia strettamente descrittiva di dati monumentali o ambientali. Certo, rispetto all'assurda ipotesi della ripresa integrale da un Polemone di Ilio o da un altro periegeta precedente, il tiro si è aggiustato; tuttavia, nella pervicacia con cui si vogliono interpretare praticamente tutti i riferimenti a dati informativi locali come derivati da una storiografia locale conosciuta e consultata da Pausania e per noi perduta – secondo una tendenza inaugurata da Felix Jacoby e proseguita in particolare negli studi italiani – tutto sommato rimane: continua a farsi sentire qualcosa della scarsa considerazione nei confronti di Pausania, a cui si dovrebbe in realtà accordare la qualifica di onesto collettore e elaboratore, anche, se non prima di tutto, di dati orali raccolti in forma viva sul campo. Va da sé che la conoscenza e il ricorso a fonti locali scritte c'è stato, ma è impossibile determinare in astratto la percentuale di utilizzo diretto ed esclusivo, da parte di Pausania, di fonti scritte e viceversa la percentuale di incidenza di un filtro intermedio, orale, rappresentato da chi di quelle fonti era localmente esperto e su di esse si appoggiava nel momento in cui forniva informazioni sul campo al viaggiatore erudito Pausania e si impegnava in un confronto dialettico tra la propria erudizione e quella del visitatore.

La convinzione di fondo da cui siamo partiti con i seminari del 2007-2009, e che anima questo lavoro monografico di Elisabetta Dimmauro, è che se si persiste esclusivamente nel cercare di individuare frammenti della storiografia minore o dell'erudizione locale traslata in forma scritta ogni volta che Pausania non ci consente di identificare informazioni presenti nella grande tradizione storiografica o letteraria, si rischia, in molti casi, di seguire pedissequamente le orme di coloro che con felice espressione Musti ha definito «indomiti cacciatori di fonti» (nei casi suddetti, direi, oltre che indomiti anche superflui e fuorvianti). Con questa tendenza esclusiva, in sostanza, si perde di vista un dato strutturale della concezione, del metodo di lavoro e della forma mentale stessa di Pausania, un elemento portante della genesi della sua Periegesi. La cosa che va affermata e verificata è che il viaggiatore

Pausania non ha potuto non confrontarsi sistematicamente con interlocutori, in varia misura accreditati, incontrati nel suo percorso 'ellenico'. L'indagine della Dimauro prende le mosse da questa riflessione e sviluppa un'ipotesi di lavoro in questa direzione.

La nostra convinzione è che si debba andare più a fondo con le analogie proposte dal raffronto con la situazione delineata da Plutarco nel de Pythiae oraculis. Qui troviamo, una cinquantina d'anni prima della visita a Delfi di cui il Periegeta dà conto nel libro X, una situazione che sarebbe solo manifestazione di preconcetta e ipercritica diffidenza verso la testimonianza antica considerare poco significativa. È una situazione in cui interagiscono, in una dinamica di scambievolmente informazione e discussione, un visitatore, interlocutori eruditi e semplici guide locali, exegetai. Ed è una situazione in cui il punto di partenza per la comunicazione collettiva è spesso un dato, suggerito dall'evidenza monumentale o orgogliosamente evocato dall'erudito di turno, che senza dubbio deriva dalla grande tradizione storiografica o letteraria in genere. La tendenza della critica moderna è da sempre quella di concentrarsi sul dato di partenza. Ma la dinamica che si innesca intorno al dato, e che nel caso del dialogo delfico di Plutarco abbiamo la buona sorte di vedere rappresentata, è una fase che quasi mai è stata oggetto specifico di riflessione ed analisi puntuale. Su di essa l'autrice di questa monografia ha in anni recenti richiamato opportunamente l'attenzione (DIMAURO 2014, pp. 332-335) e altrettanto opportunamente torna a riflettere nelle battute iniziali di questo saggio.

Insistere, per converso, con una metodologia mirata solo al reperimento, nella Periegesi, di materiali di storia locale – scritta, e per noi perduta – attribuibili ad autori spesso fantomatici, è, alla fin fine, a livello inconscio, non voler rinunciare una volta per tutte – e in qualche misura voler perfino riavvicinarsi – all'idea, di lontana ascendenza wilamowitziana, di un Pausania spesso, o per lo più, compilatore a tavolino di percorsi fittizi, non autoptici, ripresi magari in modo integrale da una tradizione periegetica precedente, e così via. Significa, di fatto, fondamentalmente voler portare via Pausania dal viaggio.

Introduzione

Si potrebbe dire che Pausania ha molto viaggiato nel II secolo d. C., ma anche nell'età moderna. È ben noto infatti il percorso accidentato che Pausania e la sua opera hanno dovuto affrontare nella considerazione e nel giudizio della critica moderna, nel corso di quasi un secolo e mezzo circa fino ai nostri giorni¹. L'approccio che intendo sviluppare con questo lavoro è, non a caso, mirato a inquadrare metodo e processo compositivo della *Periegesi* evidenziando la dinamica del viaggio come nucleo trainante della composizione. In sé, la cosa può sembrare ovvia, e la centralità del viaggio nella *Periegesi*, come la – peraltro problematica – collocazione dell'opera di Pausania all'interno di una 'letteratura di viaggio', sono state ampiamente sviscerate dalla critica². Ma non lo è nella misura in cui si tenterà di trasformare questa prospettiva non solo in un rovesciamento integrale e definitivo di posizioni ipercriti-

¹ Per la storia degli studi, vd. in partic. MUSTI 1982, pp. xxxviii ss.; HABICHT 1985, pp. 165 ss.; HUTTON 2005, pp. 20 ss.; PRETZLER 2007, pp. 11 ss.

² Per citare l'essenziale, cfr. HEBERDEY 1894 («Die Abhängigkeit der Periege von den Reisen (...)», p. 113); FRAZER 1898, pp. xx ss.; CASSON 1974, pp. 292 ss.; MUSTI 1982, pp. xxi ss.; MUSTI 1984; HABICHT 1985, pp. 24 ss.; ANDRÉ-BASLEZ 1993, pp. 318 ss.; ELSNER 1995, pp. 125 ss.; RUTHERFORD 2001, pp. 45 ss.; ELSNER 2004; HUTTON 2005, pp. 30 ss.; AKUJÄRVI 2005, pp. 131 ss.; HAWES 2016, pp. 332 s.

che datate come quelle di Wilamowitz o Kalkmann, ma anche in una sconfessione di fatto di tendenze riduttive, nel giudizio su alcuni aspetti di Pausania quali l'attendibilità e l'originalità, che connotano in varia misura e in modo più o meno dichiarato studi più vicini a noi. L'idea che Pausania sia molto spesso inattendibile sul piano dell'informazione storica, e che molto spesso tutto sommato quando lascia intendere di aver avuto un contatto diretto con le cose di cui parla lo faccia mentendo, non è in realtà mai sparita del tutto negli studi³.

In realtà, il vecchio pregiudizio sul carattere prevalentemente o addirittura integralmente libresco dell'opera pausaniana deve essere abbandonato in via definitiva. E se si rivelano forti e costanti i segnali dell'azione diretta sul campo del Periegeta impegnato ad informarsi dalla viva voce di depositari di memorie locali incaricati di trasmetterle o di eventuali e più o meno occasionali eruditi incontrati nei siti, il vecchio pregiudizio, semplicemente, non ha ragione d'essere.

Una corposa campionatura di passi in cui si individuano i segnali di una dinamica ricorrente di interrelazione del Periegeta con l'ambiente umano che circondava le «cose degne di essere viste, di menzione, di ricordo», che sono l'oggetto della sua esposizione, è, pertanto, ciò che ci si è proposti di fare. Si sono individuati così schemi e dinamiche, che informano la struttura e la concezione stessa della *Periegesi*.

Quanto negli studi è stato rilevato, tuttavia con suggerimenti rapidi e intuizioni per lo più cursorie, sui segnali di contatto di Pausania con informatori locali, guide o esegeti, e in generale sulla rilevanza dell'informazione orale⁴, merita, secondo l'ipotesi di lavoro che viene qui proposta, un tentativo di verifica, attraverso un'analisi puntuale dei passi pausaniani che appaiono, ad una attenta riflessione, significativi in questa direzione.

³ PRETZLER 2007, pp. 40 e 80, con rif. bibl. Sull'attitudine storiografica di Pausania, vd. in partic. MUSTI 1984; sulla diversa prospettiva di HABICHT 1985, pp. 95 ss., vd. BULTRIGHINI 1986-88, pp. 304 s.

⁴ Cfr. (per l'Arcadia) ROY 1968 (cfr. BULTRIGHINI 1990, n. 99 p. 89), JOST 1998, pp. xx s., EAD. 2007; in generale, dopo le pagine seminali di FRAZER 1898, pp. lxxvi ss., vd. MUSTI 1982, pp. xlii ss.; MUSTI 1986, pp. xxiii ss.; MADDOLI 1995, pp. xx s.; DE ANGELIS 1998, pp. 4 s.; JONES 2001; PRETZLER 2004; EAD. 2005; EAD. 2007, pp. 35 ss., 82 ss., 99 ss.; EAD. 2007a; HUTTON 2005, pp. 30 ss.; HAWES 2016, pp. 332 ss.

La convinzione che ha animato questa indagine è che l'azione di Pausania sul campo sia tutt'altro che un fatto collaterale e solo relativamente incidente, ma costituisca al contrario una sorta di spina dorsale della struttura della *Periegesi*, una chiave di lettura ineliminabile.

Ciò di cui si è cercata la verifica e la ricorrenza è una tipologia di situazione, che costituisce il nocciolo della *p r i m a f a s e* della costruzione della *Periegesi*, una *f a s e d i n a m i c a*, che è la premessa irrinunciabile della successiva fase propriamente redazionale, in qualche modo 'statica' nel suo esito testuale. La situazione, di cui viene qui evidenziata una serie di aspetti caratterizzanti, può essere semplificata in questi termini: Pausania *v e d e* le cose che dice di aver visto, e, pressoché di regola, *a s c o l t a*, contestualmente alla visione del «degno d'essere visto», i ragguagli e i commenti forniti da interlocutori; con questi ultimi di norma discute, in un confronto e uno scambio di opinioni e di 'prove', allegate alle argomentazioni⁵, che sono fondate sull'erudizione e sulle competenze di Pausania quanto dei suoi interlocutori⁶. L'innescò della costruzione pausaniana è sempre il 'paesaggio storico e

⁵ Paradigmatico il caso di Iofonte di Cnosso (I 34, 4), «uno degli *exegetai*» (un raro caso di menzione dell'esegeta per nome) che a Oropo esibisce oracoli attribuiti ad Anfiarao (su cui Pausania esterna il suo scetticismo: JONES 2001, p. 35).

⁶ Cfr. PRETZLER 2007, p. 56: «Pausanias' *Periegesis* (...) is the account of an outside observer, but one who essentially shares his cultural background with the local people». La corretta dinamica della composizione della *Periegesi* è delineata dalla Pretzler a p. 15: «In order to describe a landscape – or to discuss an ancient book – the author needs to survey everything carefully, and then select what is worth recording. These details need to be combined with comparative material or information from the experts one meets on the way. Then the material is arranged, combined with relevant information and interpreted (...)». Credo vada sostanzialmente l'intuizione relativa al *to discuss an ancient book*, nel senso proposto nel corso del presente saggio: anche l'aspetto di norma evocato come ovvio, il ricorso a fonti storiografiche più o meno dichiarate o più o meno individuabili, può essere, almeno in parte, componente presente già nella prima fase del lavoro di Pausania, ossia rientrare tra gli argomenti evocati a supporto nel vivo della discussione tra Pausania e i suoi interlocutori sul campo, da entrambi gli interlocutori. A questo livello Pausania si prodiga già in modo forte, discutendo con soggetti in prevalenza appartenenti alla categoria da altri definita *hoi pepaideuménōi* (coincidente molto spesso con incaricati ufficiali, cfr. oltre nel testo) in un tentativo di prevalere « by

identitario' che Pausania intende illustrare (dando grande prova di sé)⁷ al pubblico micrasiatico elitario ed erudito a cui si rivolge; operazione che, appunto, il *Periegeta* svolge passando attraverso l'impegno di autopsia e verifica sul campo, che comporta, nei siti visitati, forme di incontro dialettico.

Questa chiave di lettura, una volta accolta, in qualche misura induce a rivedere il concetto stesso di attendibilità nella *Periegesi*; di Pausania è attendibile sicuramente il metodo (e ciò che ci lascia intravedere di modi, ragioni e contenuti della comunicazione): non lo è necessariamente il risultato, che dal punto di vista strettamente storico (o mitistorico) può essere inficiato da una serie di fattori inerenti, appunto, al metodo stesso. La seconda fase, della rielaborazione e stesura del testo, implica certo l'utilizzo di fonti: ma quello che ho cercato di chiarire in due contributi, dedicati rispettivamente al racconto pasuaniano dell'attacco celtico a Delfi nel 279 a. C. (X 19, 4-23, 14; I 4) e all'implicazione tessalica nella condanna anfizionica ai Focesi con cui Pausania introduce la sua narrazione della terza guerra sacra (X 2, 1), anche il rapporto con la tradizione letteraria e storiografica, il cui utilizzo in sezioni storiche estese ovviamente va tenuto in conto, va rivisto in più d'un caso alla luce di un processo di interazione tendenzialmente paritario tra tre componenti: Pausania stesso, i suoi informatori, e l'ambiente di volta in volta oggetto della 'descrizione'. Tutte e tre queste componenti sono agenti attivi nel processo di formazione della materia che è poi oggetto della rielaborazione del *Periegeta* fissata sulla pagina. Pausania di norma condivide un fondo culturale comune con i suoi informatori sul campo, e, come credo di aver mostrato nei due casi sopra citati, 'respira' la stessa aria dei suoi interlocutori, inclusa, soprattutto, l'incidenza, nella memoria di grandi eventi del passato che rappresentano motivo di gloria locale, di una determinata tradizione 'alta' e di

his own scholarship and sureness of judgment» (JONES 2001, p. 36) che è oggetto di successiva registrazione nella fase redazionale del testo.

⁷ Come condivide con Tucidide (I 22, 2) la prospettiva sulla equipollenza di autopsia personale e autopsia mediata, in IV 31, 5 (cfr. VIII 41, 10 e II 22, 3: vd. *Parte II*, § 4), così ne condivide presumibilmente l'alta opinione di sé e della propria capacità di gestire i materiali – autoptici o 'alloptici' – del proprio lavoro storiografico: vd. BULTRIGHINI 2015, pp. 79 s., 101 s.

dominio universale. Nel caso degli scudi persiani e galati appesi all'architrave del tempio di Apollo, va presa in considerazione un'atmosfera erodotea che permeava l'ambiente (sacerdotale, presumibilmente) delfico deputato a fornire ragguagli ufficiali di fronte ad un'evidenza monumentale simbolica della lotta dei Greci con Persiani e Celti⁸; un'atmosfera nutrita di spiriti demostenici era proprio dello stesso ambiente ed era parte costitutiva della memoria delfica sul rapporto Tessali-Focesi.

Non è quindi solo, per Pausania, questione di utilizzo meccanico di fonti nel senso tradizionale imposto dalla *Quellenforschung*, è anche questione di 'rientro nel circolo' di dati desunti dalla grande tradizione storiografico-letteraria attraverso lo scambio e l'interrelazione tra il visitatore erudito dei monumenti del passato prestigioso e i suoi interlocutori, potenzialmente altrettanto eruditi e interessati a condividere l'atmosfera di fondo – p. es., appunto, 'erodotea', o 'demostenica' – collegata all'evidenza monumentale. E questo è il metro con cui misurare l'attendibilità pausaniana, che non si configura come attendibilità assoluta, ma relativa: in primo luogo, Pausania è testimone dello stato dell'arte della costruzione locale della memoria storica⁹.

La riflessione sull'ampia casistica relativa ad indizi di ricezione orale, sul campo, dell'informazione – e discussione della stessa già nella fase 'dinamica' – ritengo valga a convalidare e sviluppare quanto emerso dall'analisi di questi passi 'focesi'.

⁸ In questo caso, anche la maggiore estensione della narrazione dell'evento a cui Pausania aveva già dedicato un capitolo nel libro attico (I 4) è indicativa. la trattazione dell'evento riceve maggior sviluppo in connessione con un'evidenza monumentale (gli scudi persiani e galati appaiati) che si intuisce aver costituito l'innescio di una dialettica informativo-erudita sul campo, un momento di confronto tra l'erudizione erodotea di Pausania e l'analoga erudizione erodotea che doveva caratterizzare l'atmosfera del luogo e il bagaglio esegetico degli addetti alla memoria delfica. Questi ultimi, inoltre, erano depositari di una memoria stratificata, e gelosamente custodita, delle fasi 'di liberazione' di Delfi: in particolare la fase di liberazione dal predominio etolico, che aveva avviato un processo di ricostruzione identitaria ad opera di una cooperazione delfico-ateniese (DIMAURO 2014, pp. 347 ss.).

⁹ DIMAURO 2014, in partic. § 1, pp. 331-337 (per la questione del tipo di attendibilità che Pausania ci offre, pp. 356 ss.); DIMAURO 2015, pp. 275 ss.

L'indagine è suddivisa in due parti. La prima prende in esame l'articolazione semantica del termine *logo~* nella *Periegesi*, evidenziandone l'accezione, tutt'altro che marginale e minoritaria, di tradizione locale con alta probabilità di essere oggetto di trasmissione orale. La seconda propone una significativa rassegna di passi in cui lo schema fondamentale, e relative variazioni, di confronto dialettico e interazione erudita tra Pausania e i suoi informatori appare ampiamente rappresentato.

Le traduzioni dei passi pausani, ove non dichiaratamente modificato sulla base della discussione e dell'interpretazione suggerita, sono di D. Musti (I-IV, X), G. Maddoli (V), G. Maddoli-M. Nafissi (VI), M. Moggi (VII-IX).

Parte I

Lógos

1. *L'equivoco-lógos*

È stato ampiamente osservato, sotto varie angolature, negli studi da Heberdey a Musti¹, che la terminologia legata alla sfera del dire e dell'ascoltare non è in sé garanzia di riferimento a comunicazione orale; tuttavia «in generale è pur sempre valida l'impressione che Pausania voglia chiarire al lettore la natura (scritta o orale) della sua fonte di informazione»². Si tratta in effetti di una verifica che andrebbe fatta di volta in volta in base a contesto e circostanze indicate dal Periegeta. Ma qualcosa di più va detto sul termine *lógos*. Un passaggio importante per la nostra analisi è infatti enucleare, di questo termine, una concezione 'dinamica' e 'di interazione' e separarla da una concezione 'statica' spesso vista come l'unica da prendere in considerazione.

¹ HEBERDEY 1894, pp. 6 ss.; MUSTI 1982, pp. XLII s.

² MUSTI 1982, p. XLIII, con riferimento al caso di Licea di Argo, per il quale l'uso di *legei* e *efh* in II 23, 8 «appare come una *variatio* stilistica» rispetto alla chiara segnalazione della sua attività come poetica in I 13, 8, II 19, 5 e 22, 2 (en *epesin eirhke*, *epoihsen*, en *toi'*~ *epesin epoihsē*). Cfr. JONES 2001, pp. 34 s. Jones individua nell'uso di *légein* e simili all'imperfetto una spia di riferimento a fonte orale da parte di Pausania, il quale «never seems to use of sources who are known to have left written works» (p. 34).

Assodata una sostanziale equipollenza, nel piano metodologico pausaniano, dell'attenzione per «traditions orales ou écrites»³, si rileva negli studi la tendenza a riflettere sui *lógoi* presenti nella *Periegesi* unicamente nella loro accezione di parti costitutive del testo. Nella formulazione di Habicht, «(...) Pausanias also relates events in the distant past, that he has read about, not experienced, in short, the *logoi*, not the *theoremata*»⁴, è evidente lo slittamento dalla prima accezione di *lógoi* (quella per cui, in realtà, l' 'esperienza' va considerata, come vedremo, in gioco: i *lógoi* di cui Pausania è, o meglio viene, a conoscenza) alla seconda, quella della registrazione scritta ormai fissata. Cosa che evidentemente non avviene, nella formulazione di Habicht, per i *theorémata*. Soprattutto, si dà per scontata l'origine esclusivamente scritta dei *lógoi*, a qualunque stadio del processo di composizione li si voglia considerare. Di qui l'inquadramento del termine *lógoi* nella categoria 'digressioni', applicato in particolare alle sezioni occupate da cospicue narrazioni storiche.

In realtà, quando vuole caratterizzare una sezione della sua *syggraphé* come 'digressione', Pausania lo fa in modo esplicito, e non in senso positivo: così in VIII 8, 1 a proposito del racconto su Filippo II introdotto in margine alla notizia dell'esistenza dei resti di un accampamento del re macedone nel territorio di Mantinea (VIII 7, 4-8): «nel mio racconto

³ CHAMOUX 1992, p. 253. Il richiamo al precedente erodoteo (II 99, 1) è di prammatica, e tuttavia nel caso di Pausania, in generale, appare più evidente, a mio avviso, l'interrelazione non – o non solo – consequenziale, ma soprattutto all'interno di una dinamica simultanea, della fase *istorih* come «recherche des *logoi*» rispetto alle fasi dell'«*expérience personnelle*, *οἰσι-*» e del «*jugement critique*, *γνωμη*». Nella dichiarazione di principio stabilita da Pausania in I 39, 3 (su cui vd. oltre nel testo) è inclusa come premessa «l'attenzione rivolta tanto ai *logoi*, cioè alle tradizioni (che trovino – secondo una distinzione che per Pausania è in definitiva secondaria – espressione, o non, per iscritto), quanto all'esperienza autoptica» (MUSTI 1982, p. 417, mio lo spaziato); sulla problematica della possibile mediazione orale di memorie locali scritte cfr. MUSTI 1986, p. xxiv e DIMAURO 2014, pp. 357 s. e vd. sopra nel testo, *passim*.

⁴ HABICHT 1985, p. 95; cfr. PRETZLER 2007, p. 10.

questa è stata una digressione (*epeisódion*)»⁵; così in I 9, 4, dove Pausania precisa che Filippo e Alessandro «hanno compiuto azioni troppo grandi per essere oggetto di una semplice digressione (*párrerga lógou*)»⁶; e così in IV 24, 3, dove il Periegeta afferma di aver lasciato da parte (*parêka*) quanto si dice a Rodi sui Diagoridi discendenti di Aristomene per «non sembrare di scrivere cose fuori luogo (*ou katà kairón*)». *Lógos* non è un termine che voglia evocare in sé, negli intendimenti di Pausania, l'idea di digressione.

La tendenza comune è quella, da un lato, di trascurare in via preventiva l'aspetto semantico (come vedremo, fittamente rappresentato nella *Periegesi*) di *lógos* come tradizione riferita a Pausania, o di cui Pausania è venuto a conoscenza, e di cui parla in connessione alla menzione di un dato monumentale o ambientale; dall'altro di privilegiare il significato di racconto fissato nel testo della *Periegesi*. Credo che questa scarsa considerazione sia strettamente legata alla convinzione di fondo dell'origine letteraria e non orale dei *lógoi* menzionati, e al fatto che è sicuramente più agevole affermare o ipotizzare una tradizione scritta dietro il *lógos* fissato sulla pagina da Pausania rispetto al *lógos* che il più delle volte in Pausania è introdotto come «detto».

Appare invece opportuno ribadire una distinzione di base tra *lógos* come risultato finale del lavoro del Periegeta, successivo alla fase redazionale propriamente detta e quindi elemento statico di una fase compiuta e fissata, e invece *lógos* come prodotto di una fase terminale, di fatto, altrui: materiale di lavoro che viene da Pausania inserito e valutato nel processo dinamico di inchiesta e verifica sul campo.

È necessario, cioè, distinguere nettamente due livelli che vedono l'utilizzo del termine *lógos*. Il secondo tipo di *lógos* è quello della realizzazione del testo dopo la redazione, mentre il primo tipo appartiene alla fase dinamica del reperimento del materiale su cui operare l'elaborazio-

⁵ *tode men hmin egeneto epeisodion tw logw*. Cfr. VIII 38, 10, in cui Pausania fa riferimento alla *prosqhkh* di Omero nel *logo~* su Niobe, e I 8, 1, con il preannuncio dell'«inserto (*parenqhkh*) nella sezione su Lisimaco» della narrazione del tradimento di Filetero ripresa in I 10, 4.

⁶ *toutoi~ meizona uphrce pw~ h allou parerga einai logou*.

ne che si sostanzia nella redazione. In questo caso si tratta dei *lógoi* di un processo *in fieri*. Ad essi è connaturato il movimento del viaggio, in quanto prodotto del *légein* nei vari siti: sono quello che Pausania trova ‘detto’. Ed è evidente che l’interazione tra questo livello dinamico e quello del testo compiuto si salda con la nozione strutturale di discorso (storico) come percorso reale e di scrittura⁷.

Un passo a mio avviso chiarificatore ed emblematico è l’assai discusso I 39, 3. Qui i due livelli semantici di *lógos* sono accostati e distinti con chiarezza:

tosauta kata gnwmhn thn emhn ÆAqhnaioi~ gnwrimwtata
hn en te logoi~ kai qewrhmasin, apekrine de apo tw n
pollwn ex arch~ o logo~ moi ta e~ suggrafhn anhkonta.

Queste sono, a mio avviso, le cose più notevoli in Attica, per quanto riguarda le tradizioni e le cose da vedere; ma fin dal principio il mio discorso ha selezionato, fra i tanti argomenti, quelli che si adattavano a uno scritto d’insieme.

È chiaro che c’è un rapporto tra *tà gnorimótata én te lógois kai theorémasin* di questo passo e *pánta homoíoi tà Helleniká* di I 26, 4: la totalità del mondo greco che Pausania dichiara in I 26, 4 di voler «percorrere/trattare», integralmente e in egual misura⁸, è esattamente la materia che il Periegeta raccoglie e seleziona⁹ nel suo percorso autoptico, ‘cose da vedere e cose che si dicono’. Non sta parlando, qui, Pausania delle sue «digressions» né delle sue sezioni ‘storiche’¹⁰. Sta parlando della prima fase, dinamica, di incontro con *lógoi* e *theorémata* e della selezione ne-

⁷ MUSTI 1996, pp. 9 ss.; cfr. *ibid.*, *Discussion*, pp. 40 s. (U. Bultrighini e D. Musti).

⁸ dei de me afikesqai tou logou pros w, panta omoi w~ epexionta ta iEIlhnika. Su questa formulazione e il rapporto con l’antecedente erodoteo (HERODOT. I 5, 3) vd. le pagine fondamentali di MUSTI 1996.

⁹ HEBERDEY 1894, p. 2: «Gegenstand der Periegesis ist (...) eine Auswahl dessen, was an Überlieferungen (lógoi) und Sehenswürdigkeiten aller Art (qewrhmata) dem Verfasser belangvoll erschien ».

¹⁰ Così PRETZLER 2007, p. 10 («In this passage he also addresses another conspicuous feature of his work, the combination of site descriptions with

cessaria perché il suo *lógos*, risultante da questa sua valutazione, possa costituire in concreto una *syggraphé*.

Di grande interesse, in questo ordine di idee, è il principio metodologico stabilito da Pausania in III 11, 1:

emoi gar ex arch~ hqelhsen o logo~ apo pollwn kai ouk
axiwn afghsew~, wn »a% ekastoi para sfisi legousin,
apokrinai ta axiologwtata. w~ oun eu bebouleumeno~ ouk
estin opou parabhsomai.

per principio il mio discorso ha voluto scegliere, fra le molte cose
non degne di menzione che si raccontano nei singoli luoghi, quelle
più degne. Avendola dunque pensata giusta, non c'è modo che io
violi questa regola.

Da rilevare qui non è solo l'alternanza tra *lógos-légousin* che conferma la distinzione di cui stiamo parlando. Le cose che *hékastoi parà sphísi légousin* sono l'ovvio contenuto dei *lógoi* a cui Pausania fa riferimento in quasi tutti i luoghi della *Periegesi*: ma questo è anche, a mio avviso, un importante indicatore del carattere orale, di *in orma*, dei *lógoi* in grande massa che a Pausania vengono propinati nei singoli siti e che necessitano di una cernita e una selezione quasi fisiologica. Il tono di Pausania mi sembra inequivocabile.

Va sgombrato dunque il campo dall'equivoco di base che di fatto elimina dalla scena la categoria del '*lógos* detto' a Pausania ed è sintomo di un approccio preconconcetto. Questo avviene quando si considera *lógos* un equivalente o solo una componente di *syggraphé*, termine che corrisponde alla fase redazionale compiuta, senza possibilità di equivoco¹¹; ossia, quando lo si considera nell'esclusiva accezione statica di risultato della ricerca fissato nella redazione scritta. Vedremo tra breve la presenza tutt'altro che marginale nella *Periegesi* dell'accezione di

'digressions', as the term *logoi* is often translated»). Cfr. HABICHT 1985, p. 151; HUTTON 2005, pp. 62 s.

¹¹ MUSTI 1982, pp. xii s.; Id. 1984, pp. 9 s.

materiale di lavoro messo in gioco in una fase dinamica e dialettica di ricezione di tradizioni: che possono essere tradizioni scritte, ma possono essere orali o, persino se scritte, rientrare come tradizioni evocate a supporto dell'argomentazione, nell'ambito di un più che presumibile processo comunicativo. 'Discorsi' vivi, dunque, recepiti e discussi sul campo, nel momento del commento e spiegazione di evidenze monumentali ad opera di soggetti locali deputati a ciò o sollecitati dallo stesso Pausania.

Un'analisi del termine *lógos* nella *Periegesi* risulta utile ad impostare nozioni di base, relative ad uno dei grandi centri di interesse e oggetto della selezione pausaniana, per la definizione dell'obbiettivo principale dell'indagine, l'interrelazione di Pausania con le sorgenti produttrici dell'informazione nei luoghi visitati. In questo senso, all'interno delle categorie specifiche che cercheremo di focalizzare tra poco, i *lógoi* che risultano maggiormente indiziati di essere stati comunicati oralmente a Pausania rappresentano un indizio strutturale del metodo di lavoro del Periegeta, perché si configurano come potenziale elemento di c o n f r o n t o tra il Periegeta e gli ambienti toccati nel suo percorso¹².

In generale, l'atteggiamento di Pausania è di chi si incarica di raccogliere i *lógoi* disparati nei luoghi visitati per poterli utilizzare nella sua elaborazione: «lorque Pausanias mentionne (...) l'origine locale d'une tradition (...), ce n'est pas pour prendre un recul critique par rapport à elle, mais pour indiquer qu'il a recueilli sur place l'information»¹³. Da questa premessa, già si dovrebbe pensare ad una quota di incidenza della ricezione orale proporzionalmente prevalente. In ogni caso, questa incidenza appare tutt'altro che da considerare irrilevante, e incoraggia ad una opportuna riflessione caso per caso. Incoraggia, intanto, a stabilire ed esemplificare alcune categorie generali di utilizzo del termine. Se si prescinde da significati generici e comuni¹⁴, *lógos* ricorre con notevole

¹² PRETZLER 2007, pp. 40 s.; vd. oltre nel testo.

¹³ JOST 1998, p. xxxiv.

¹⁴ Fama, rinomanza, reputazione, conto, stima: [I 2, 4]; I 17, 6; I 20, 5; I 26, 2; I 27, 1; II 15, 1; II 16, 2; II 35, 4; III 2, 6; III 12, 9; IV 5, 7; IV 8, 8; IV 12, 1; IV 13, 6; IV 16, 10; IV 17, 9; IV 21, 4; IV 24, 6; IV 25, 1; IV 31, 10; V 7, 1; V 21, 16; V 24,

frequenza in connessione diretta col lavoro di Pausania, nelle aree semantiche di «narrazione» (1) e di «tradizione» (2). La seconda implica un rapporto più immediato con la sfera del *légein*. Passiamo ora in rassegna le diverse accezioni.

1.1. *Lógos* come sicuro riferimento, generico, da parte di Pausania alla propria narrazione/esposizione, tendenzialmente quella corrente o a ridosso. Quindi, il *lógos* ‘statico’, fissato dopo la rielaborazione di Pausania del materiale raccolto col viaggio. L’accezione è ricorrente¹⁵; nei casi che seguono si rilevano spunti di interesse:

- I 4, 6: *epaneimi de e~ thn archn oqen exebhn tou logou*, «torno al punto in cui avevo iniziato ad uscire dal discorso». Pausania lo dice al termine della prima narrazione da lui dedicata all’attacco dei Celti a Delfi nel 279 a. C. (I 4: cfr. X 19, 4-23, 14). Probabilmente questo è uno dei passi

7; VI 6, 8; VII 10, 3; VII 10, 9; VII 16, 8; VII 24, 2; VIII 7, 8; VIII 27, 10; VIII 27, 15; VIII 39, 5; VIII 49, 5; VIII 53, 1; IX 3, 6; IX 9, 5; IX 39, 6; X 9, 1; X 17, 4; X 18, 3; X 31, 8; X 31, 11. Ragione, motivo, (intenzione, calcolo etc.): I 2, 5; 29, 5; II 7, 7; 26, 3; III 10, 3; III 16, 7; III 20, 10; V 19, 6; V 22, 4; VI 20, 13; VI 23, 8; VI 24, 5; VII 7, 1; VII 10, 10; VII 12, 5; VII 14, 1; VII 23, 6; VIII 7, 8; VIII 36, 5; IX 2, 7; IX 8, 5; IX 19, 3; X 28, 6; X 30, 4; X 38, 4; X 38, 11. Parole o discorso in senso generico (citazione, argomento, colloquio, spiegazione): II 16, 2; 20, 8; 28, 3; 31, 3 e VI 17, 8 (retorica); 36, 1; III 3, 2; III 4, 4; III 13, 3; III 14, 1; III 25, 5; IV 9, 7; ; IV 20, 9; IV 23, 6; VI 11, 7; VI 18, 5; VI 23, 7; VI 24, 5; VII 9, 3; VII 9, 4; VII 9, 5; VII 10, 7; VII 12, 4; VII 12, 6; VII 13, 2; VII 14, 2; VII 14, 4; VII 18, 6; VIII 1, 4; VIII 2, 5; VIII 31, 6; VIII 41, 6; IX 3, 3; IX 5, 7; IX 13, 1 (i *lógoi* di Pitagora); IX 27, 2; IX 32, 8; IX 41, 4; X 4, 6; X 10, 2; X 21, 4; X 28, 6; X 30, 1 (parole di Penelope in Hom. *Od.* XX 66 ss.). Di nome, nominalmente, a parole, a titolo (*logw*): I 6, 2; 9, 2; 25, 3; II 9, 1; III 5, 1; IV 4, 7; IV 12, 2; IV 28, 7; V 21, 1; VII 7, 7; VII 8, 8; VII 12, 8; VIII 11, 6. In verità, realmente, plausibilmente (*alhqeí logw, eikotí logw*): II 31, 5; VII 7, 5 (Filippo V in realtà non era discendente di Filippo II: Pausania riecheggia qui probabilmente Polibio, V 10, 9-11: vd. MOGGI 2000, p. 239, cfr. RIZZO 2003, p. 287); VIII 4, 6; IX 3, 3.

¹⁵ Oltre a quanto citato nel testo, ricorre in I 14, 3; I 17, 3 (cfr. *Parte II*, § 4); I 25, 6; III 3, 8; III 21, 7; IV 5, 5; IV 29, 13; V 4, 5; V 7, 3; V 14, 4; V 14, 10; V 15, 11; V 21, 1; VI 1, 1; VI 4, 5; VII 1, 6; VII 10, 4; VIII 2, 2 (il racconto corrente); VIII 43, 1 e 44, 1 (il racconto corrente e imminente);

che ha contribuito indirettamente a rafforzare l'associazione di idee tra *lógos* e la categoria "digressione": questa, invece, ha bisogno di essere specificata come tale quando è in gioco *lógos*; qui, è l'«uscita» dal *lógos*; in I 9, 4 sono *párrerga lógou* le cose da dire su Filippo e Alessandro, troppo grandi 'per essere cosa secondaria di un'altra narrazione' (cfr. sopra, § 1): dunque, *lógos* qui non è specificamente la propria reale narrazione, ma quella potenziale. Cfr. I 36, 1;

- I 8, 1: Pausania richiama le esigenze del suo *lógos* («la mia esposizione richiede che io narri anche quanto si riferisce ad Attalo»), cfr. II 19, 1, VIII 22, 1;

- I 26, 4: un '(auto)-richiamo generale all'ordine' del piano espositivo prefissato («debbo però procedere nella mia esposizione, perché intendendo toccare in ugual misura tutti gli aspetti del mondo greco», cfr. sopra, § 1), il *lógos* che deve coprire, secondo peculiari criteri selettivi, **panta ta iEl Ihnika** all'interno della provincia romana di Acaia che è la base su cui lavora Pausania¹⁶;

- I 29, 2: un' 'altro *lógos*' sulle epiclesi di Artemide Ariste e Kalliste, su cui Pausania dichiara di voler soprassedere pur conoscendolo (*legómenon de kai állon es autàs lógon eidòs hyperbésomai*);

- I 29, 7: rinvio al *lógos* imminente (29, 8-9) sugli Argivi nel *demó-sion sêma*;

- I 36, 1: dopo la parentesi dedicata ai *thaumásia* delle ossa giganti, Pausania torna al «*lógos* prefissato» (*epáneimi gàr es tòn prokeímenon lógon*), cfr. I 4, 6;

- II 12, 3: «col procedere del discorso», *proiónti homotò tò lógo*, Pausania preannuncia le notizie che darà sul ritorno degli Eraclidi nel capitolo successivo;

¹⁶ BULTRIGHINI 1990a, in partic. pp. 292 ss., per l'idea che «l'assetto provinciale contemporaneo a Pausania costituisca il nucleo di partenza (...) della descrizione diretta» e che «come da questo nucleo si irradia una trattazione *i n d i r e t t a* di regioni *a l d i f u o r i* della provincia (...), così *a l l' i n t e r n o* del nucleo e dell'orizzonte di fondo Pausania procede secondo un particolare criterio selettivo (...). Possiamo parlare in sostanza della provincia di Acaia come del *c a m p o c o m p l e s s i v o* entro il quale è stata operata la scelta per la descrizione diretta» (su questo punto, *pace* PRETZLER 2007, p. 6).

- II 19, 1: ancora una sollecitazione del *lógos* a Pausania: «il racconto che vado facendo non mi spinge (*épeigen*) ad esporre qui la storia di Cresfonte e dei figli di Aristodemo», cfr. I 8, 1, VIII 22, 1;

- IV 1, 7: a conferma del proprio *lógos* sui culti di Andania in Messenia, e in particolare sulla discendenza di Lico da Pandione, adduce una iscrizione¹⁷ – che ha visto nel sacello dei Licomidi da lui frequentati (cfr. § 2.4) – che «dice quanto serve di conferma al nostro discorso»¹⁸;

- IV 6, 5: il *lógos* imminente su quanto riguarda Aristomene a cui qui Pausania rinvia;

- VII 18, 1: la città achea di Oleno, ricorda Pausania, era ben presente nella tradizione poetica su Eracle: tra gli argomenti di narrazione rilevanti esibiti (*éstin ouk eláchistá sphisi deígmata toû lógon*) da «tutti coloro che hanno composto versi di Eracle e sulle sue imprese» figurava l'accoglienza accordata all'eroe dal re di questa città, Dessameno; il Periegeta dichiara inoltre che il suo *lógos*, la propria affermazione dell'esistenza originaria di Oleno con lo *status* specifico di *pólisima mikrón*, è convalidata (*martyreî tô lógo mou*) dai versi di Ermesianatte;

- VII 19, 1: riferimento al *lógos* imminente su Euripilo (VII 19, 6-10);

- VIII 5, 11: introduzione a quanto narrato subito dopo su Aristocrate;

- VIII 6, 3: preannuncio generale dei *lógoi* appropriati per le singole città arcadiche;

- VIII 8, 1: il *lógos* (arcadico) rispetto a cui le notizie su Filippo II (VIII 7, 4-8) sono un *epeisódion*, cfr. sopra, § 1;

- VIII 22, 1: un nuovo esempio di *lógos* 'conduttore', in sintonia con la ripresa, lasciato il territorio di Clitore, dell'itinerario a partire dall'area feneate («la narrazione mi conduce di nuovo (...)»¹⁹, cfr. I 8, 1, II 19, 1;

- VIII 24, 11: Pausania produce un *martyrion* a sostegno del suo *lógos* sulle isole Echinadi;

- VIII 42, 7: Pausania «fa sfoggio di erudizione storica»²⁰ a sostegno del suo *lógos* sulla cronologia della statua di Demetra a Figalia;

¹⁷ Cfr. Zizza 2006, pp. 140 ss.

¹⁸ *osa hmin e~ pistin suntelei tou logou.*

¹⁹ *epanagei de o logo~ me epi Stumfalon kai (...).*

²⁰ Moggi 2003, p. 489.

- X 17, 13: rilievo conclusivo sul *lógos* dedicato alla Sardegna (X 17), il cui inserimento nella *syggraphé* focese Pausania sente il bisogno di giustificare;

X 24, 2-3: Pausania dichiara di non volersi impegnare in un suo *lógos* su patria ed età di Omero; ciò dopo aver riportato l'epigramma, sulla stele di supporto a una immagine bronzea di Omero esposta nel pronao del tempio di Apollo, che convalidava le rivendicazioni degli abitanti di Io, e dopo aver ricordato quelle che i Ciprioti fondavano su un vaticinio. Pausania afferma, per questa seconda rivendicazione, di «aver ascoltato queste cose» e di «aver letto gli oracoli» (*taûta hemeîs akoúsantés te kai epiléxámenoi tous chresmoús, ...*).

1. 2. Rinvio puntuale a *lógoi* su regioni o ad argomenti specifici, non imminenti:

- I 24, 5: rinvio di Pausania al *lógos* beotico (IX 26, 2-4) per le tradizioni sulla Sfinge; Pausania conosceva l'esistenza del 'monte della Sfinge' e non ritiene di dover parlare già, in connessione con la figura presente sull'elmo dell'Athena nel frontone occidentale del Partenone, di «ciò che si narra della Sfinge»; nel libro beotico contrappone alla *vulgata* mitografica la versione razionalizzante locale. Difficile stabilire se Pausania, viaggiatore infaticabile, avesse già conosciuto per esperienza diretta il monte e quanto, scritto o meno, veniva ricordato localmente sul ben noto mito;

- I 28, 5: rinvio a I 21, 4;

- I 33, 1: rinvio a III 16, 8;

- I 36, 6: rinvio a I 10, 1;

- I 41, 2: rinvio a VIII 5, 1 (vd. sotto, § 2. 3);

- I 41, 6: rinvio a I 5, 3;

- II 19, 8: rinvio a IX 29, 6 ss.;

- II 23, 6: rinvio a I 11, 1-2;

- II 32, 10: rinvio a II 30, 7;

- II 36, 7: rinvio a 36, 6;

- III 2, 5: due rinvii, a menzioni successive di Licurgo e alla sezione dedicata al casato degli Euripontidi;

- III 3, 2: rinvio alla narrazione della prima guerra messenica nel quarto libro;
- III 5, 3: rinvio alla trattazione di Agesilao;
- III 6, 9: rinvio al *lógos* su Arato, II 8, 1 ss.;
- III 7, 5: rinvio al *lógos* messenico;
- III 9, 11: rinvio alla trattazione di Pausania II;
- III 11, 1: rinvio a I 39, 3, cfr. sopra, § 1;
- III 14, 2: rinvio a II 30, 3;
- IV 2, 3: rinvio a IV 33, 5;
- IV 2, 4: a proposito di Gorgofone e Ebalò, rinvio alla *syggraphé* argolica, II 21, 7, e alla *syggraphé* laconica, III 1, 4;
- IV 3, 3: rinvio a II 18, 6 ss.;
- IV 29, 1: rinvio ai *lógoi* sicionii, II 9, 4-5;
- IV 29, 12: rinvio alla trattazione della fine di Filopemene nel *lógos* arcadico, VIII 51, 5 ss.;
- IV 35, 2: rinvio a IV 24, 4 e 27, 8;
- IV 35, 4: su Pirro, rinvio a I 11-13;
- V 4, 5: rinvio V 8, 5;
- V 4, 8: rinvio alla trattazione sulla guerra d'Elide nel libro laconico, III 8, 5;
- V 15, 4: rinvio a VIII 37, 9;
- V 24, 6: rinvio a V 26, 2 ss.;
- V 25, 1: rinvio alla sezione iniziale del libro VI;
- V 27, 9: rinvio a X 9, 3-4;
- VI 1, 6: rinvio a III 8, 1;
- VI 2, 4: rinvio a VIII 10, 5;
- VI 4, 10: rinvio a III 10, 5;
- VI 8, 5: rinvio a VII 27, 5;
- VI 10, 8: rinvio a VI 19, 6;
- VI 11, 4: rinvio a VI 6, 5-6;
- VI 12, 5: rinvio a II 8, 2-9, 5 e III 6, 2-6;
- VI 12, 9: rinvio a X 34, 8;
- VI 14, 9: rinvio alla trattazione di Pirro a I 11 ss.;
- VII 3, 4: rinvio al *lógos* su Lisimaco, I 9, 7;
- VII 7, 4: rinvio ai *lógoi* arcadici, VIII 27, 15 s., 49, 4 ss.;
- VII 7, 7: rinvio al *lógos* nella *syggraphé* attica, I 36, 5;

- VIII 23, 2: rinvio a VIII 13, 4;
- VIII 25, 2: rinvio a VIII 21, 1;
- VIII 27, 16: rinvio a VIII 49, 4;
- VIII 30, 4: rinvio a VIII 41, 8;
- VIII 32, 5: rinvio a VIII 36, 2;
- VIII 35, 7: rinvio a VIII 3, 1-3;
- VIII 37, 1: rinvio a X 13, 8;
- VIII 39, 2: rinvio a VIII 3, 1-2;
- VIII 41, 9: rinvio a VIII 30, 3;
- IX 2, 4: rinvio a X 5, 3;
- IX 9, 5: rinvio a II 6, 1-2;
- IX 19, 4: rinvio a I 23, 3;
- IX 23, 7: la nota promessa non mantenuta di trattare della genealogia di Larimna «tra le cose del suo *lógos* riguardanti la Locride»²¹;
- IX 39, 14: rinvio alla trattazione sullo scudo di Aristomene nel libro messenico, IV 16, 5-7 e 32, 5;
- X 9, 2: rinvio a VI 1-18;
- X 19, 5: il suo *lógos* sulla spedizione dei Galati in Grecia, con rinvio alla trattazione meno estesa nel libro attico (I 3, 5-4, 6)²²;
- X 20, 5: rinvio a I 3, 5 e 4, 2;
- X 31, 10: rinvio a VIII 38, 11;
- X 32, 10: rinvio a IX 17, 4-6;
- X 37, 4: rinvio a VI 20, 15;
- X 38, 6: rinvio a VIII 14, 8.

2. 1. *Lógos* come tradizione attribuita a una fonte specifica, dichiarata o ipotizzabile:

- II 16, 4: *lógos* «che attribuiscono» (*hòn dè prospoiòusin*) ad Acusilao;
- II 21, 6: *lógos* «che appariva più credibile» a Procle;
- III 2, 3: il racconto di Erodoto su Creso;

²¹ tou~ de anwterw progonou~ dhlwsei moi ta econta e~ Lokrou~ tou logou.

²² Vd. DIMAURO 2014.

- III 13, 5: la versione su Apollo Karneios alternativa a quella della poetessa di Sicione Prassilla;
- III 19, 11: *lógos* su Elena di ascendenza stesicorea²³;
- IV 6, 1: i «*lógoi* in prosa» della *syggraphé* di Mirone;
- IV 6, 3: i *lógoi* di Mirone e Riano, con la preferenza accordata da Pausania al secondo;
- IV 35, 12 e V 26, 4: Erodoto;
- VI 7, 7: Androzio, sulla morte di Dorico figlio di Diagora;
- VI 25, 3: il racconto di Omero come testimonianza evocata dagli «Elei»;
- VII 17, 9: il poeta elegiaco Ermesianatte;
- VIII 4, 9: Ecateo;
- VIII 16, 3 e 38, 10: Omero;
- VIII 48, 6: i *lógoi* di Odisseo ad Alcino in Omero;
- VIII 53, 2: il discorso di Proteo a Menelao in Omero (*Od.* IV 561-569);
- IX 21, 4: il *lógos* di Ctesia sulla marticora;
- IX 29, 2: Callippo di Corinto, autore di una *syggraphé* su Orcomeno (cfr. IX 38, 10), si serve dei versi di Egesino come *martyria* per il suo *lógos*;
- X 14, 1: il *lógos archaios*, collegato alle scuri dedicate a Delfi da Periclito di Tenedo: cfr. in partic. Conone, *FGrHist* 26 F 1, XXVIII;
- X 15, 5: il *lógos* di Cli(to)demo sui presagi sfavorevoli alla spedizione in Sicilia;
- X 31, 12: il *lógos* di Archiloco su Tantalo;
- X 32, 9 e 33, 12: il *lógos* di Erodoto su Titorea;
- X 33, 7-8: il *lógos*, verosimilmente una tradizione scritta, che vede in un verso omerico (*Il.* II 522) un riferimento al territorio lungo il Cefiso e non alla città di Parapotamii, la cui memoria 'poleica' Pausania si impegna poi a riaffermare *in primis* con la testimonianza erodotea (VIII 33);
- X 33, 12: il *lógos* di Erodoto a proposito di Drimea.

²³ MUSTI 1991, pp. 252 s. È tuttavia interessante il fatto che Pausania introduca il *lógos* con il preambolo «una storia su Elena che so che raccontano i Crotoniati, e su cui concorda la gente di Imera» (on de oida legonta~ Krotwniata~ peri iElenh~ logon, omologounta~ de s f isi kai iImeraioi~, epimnhsqhsomai kai toude).

2. 2. *Lógos* come ‘tradizione’, che può essere indicazione generica o identificabile come tradizione consolidata, diffusa in ambito ellenico o in ambito regionale: *p r e s u m i b i l m e n t e* scritta²⁴, ma è giusto osservare che nella quasi totalità dei casi in realtà Pausania non fornisce la positiva ammissione di aver attinto a una documentazione scritta di tipo cronachistico, storiografico o letterario, locale o meno:

- I 14, 6: il *lógos* su Erittonio, ben noto anche a Pausania (*epistámenos*);
- I 19, 4: il *lógos* comune su Niso;
- I 24, 1: il «*lógos* prevalente» sulla natura ferina del Minotauro;
- I 24, 2: Eracle che strozza i serpenti *hos lógos échei*;
- I 27, 9: l'*ex voto* del toro cretese posto dal demo di Maratona;
- I 35, 7: il *lógos* creatosi localmente (*autíka dè lógos èlthen es toús pol-
loús*) e il *lógos* diffuso e noto su Gerione (*échei lógos*; vd. *Parte II*, § 3. 3);
- I 38, 7: «quelle antiche tra le tradizioni»;
- II 24, 4: «tradizione comune a tutti gli uomini» (*lógos koinòs pán-
ton anthrópon*, relativamente al fatto che Zeus regni in cielo);
- II 31, 1: la riflessione di Pausania sul perché sia credibile il *lógos* –
come credenza comune – sull’intervento della *prónoia* divina nella fuga
di Teseo e compagni da Creta;
- II 35, 9: la credenza diffusa (*échei lógos*) sull’esistenza di un re del
mondo sotterraneo²⁵;
- III 1, 4: generiche fonti messeniche latrici di un *lógos* alternativo a
quello degli Spartani su Tindareo;

²⁴ Tradizioni scritte sono sicuramente quelle a cui allude Pausania nel ben noto passo (VIII 43, 5) in cui, constatata la discordanza tra Omero e Cinetone sulla genealogia di Radamanto, è indotto a sottolineare, in probabile spirito ecataico (Moggi 2003, p. 527) l’estrema varietà e contraddittorietà dei *lógoi* correnti tra i Greci, specie quelli attinenti a genealogie (οἱ μὲν δὲ ἱεῖλην ἡν ἰστοροῖται πλεονα καὶ οὐκ ἡκιστα ἐπὶ τοῖς γενεαῖς εἰσι). Un qualche significato potrebbe avere il fatto che, nel luogo parallelo (IX 16, 7) in cui Pausania rileva che «i Greci raccontano versioni largamente discordanti tra loro» (*diafora de kai ta loipa w~ to polu allhloi~ legousin ôellhne~*), la considerazione stavolta prende l’avvio dalla discordanza tra quello che «dicono» (*fasin*) su Alcmena i Tebani e i Megaresi che non concordano con loro (*ouc omologousi*).

²⁵ Un oggetto ricorrente di scetticismo per Pausania: cfr. Rizzo 1992, p. 418.

- III 16, 1: nel santuario di Ilaira e Febe a Sparta, *échei lógos* che identifica l'uovo ivi pendente dal soffitto con il famoso uovo partorito da Leda;
- IV 2, 3: il *lógos* euboico sull'identificazione di Ecalia;
- V 1, 6: Pausania esterna il suo tipico atteggiamento di diffidenza nei confronti di paternità divine, con sintomatica espressione per definire la credulità dei più fondata su quanto hanno favoleggiato i poeti a proposito della discendenza di Enomano da Ares (*kathà poietai te epephémisan kai tôn pollôn estin es autòn lógos*); Enomao peraltro, a parere di Pausania, sarebbe figlio di un Alxione, forse semplice epiteto di Ares, ed è un parere non supportato da fonti a noi note; il che lascia spazio anche alla possibilità che si tratti di un dato acquisito *in loco*, di cui è arduo specificare la natura scritta (gli *Eleíon grámmata archaía* di V 4, 6) o orale²⁶ (cfr. § 2. 4).
- V 10, 7: chiara contrapposizione tra un *lógos* che è tradizione presumibilmente scritta di ambito trezenio e l'indicazione diversa fornita dall'esegeta (in carica) ad Olimpia;
- V 11, 8: difficile determinare il carattere scritto o orale del *lógos euéthēs* relativo a Semele, raffigurata nella base del trono dello Zeus fidiaco in sella a quello che Pausania sembra un cavallo, mentre «da alcuni è stato detto» che si tratterebbe di un mulo, collegando a questa affermazione un *lógos* che a Pausania sembra sciocco, e che potrebbe corrispondere alle storielle sull'analogia tra la sterilità della luna e del mulo o sulla luce indiretta della luna, in Festo (p. 148 s. v. *mulus*).
- V 14, 8: il *lógos* diffuso tra i Greci secondo cui Ermete è l'inventore della lira e Apollo è l'inventore della cetra;
- V 17, 9 *lógos* genericamente attribuito ai poeti su Eufemo; cfr. V 22, 7 sul 'dardo di Zeus';
- V 18, 3: il *lógos* dei Greci sull'unione di Alcmena con Zeus nelle vesti di Anfitrione;
- VI 5, 5: il *lógos* diffuso su Eracle e il leone di Nemea;
- VI 21, 7: tradizioni (*échei lógos*) su Enomao;
- VI 24, 7: la storia di Adone;
- VI 8, 3: il *lógos* eleo che ritiene *kibdelos* l'olimpiade del 364 a. C. (cfr. *Appendice IV*);

²⁶ MADDOLI 1995, pp. 181 s., 186.

- VII 1, 1: la tradizione dei Sicionii e quella di «altri» (*eisì dè hoi phasin*) sull'origine di Egialo, antico nome dell'Acaia;
- VII 17, 10: il *lógos epichórios* alternativo ad Ermesianatte di Pessinunte (vd. sotto, § 2. 3);
- VII 23, 8: il *lógos* generale, a confronto, di Fenici e Greci sulla natura di Asclepio e di Apollo: vd. *Parte II*, § 4;
- VIII 2, 4: il *lógos* arcadico sul sacrificio umano compiuto da Licaone e sulla sua trasformazione in lupo (2, 3), che Pausania trova persuasivo (*emé ge ho lógos hoútou péitheí*), innanzitutto sulla base del parametro dell'attendibilità di tradizioni molto antiche (*légetai dè hypò Arkádon ek palaioû*)²⁷;
- VIII 3, 2: il *lógos* degli Arcadi che sostengono la derivazione in Omero di un epiclesi di Hermes dal fondatore di Acacesio;
- VIII 8, 3: i *lógoi* generali dei Greci, su Crono e sul resto, come oggetto di riflessione (vd. *Parte II*, § 4);
- VIII 10, 4: il *lógos archaíos*, arcadico, sull'arrivo di acqua marina nel santuario di Posidone Hippios a Mantinea, per il quale Pausania segnala le analogie in luoghi diversi (Atene e Milasa);
- VIII 11, 6: il *lógos* degli Ateniesi con cui concorda quello tebano, sul feritore di Epaminonda nella battaglia di Mantinea (Grillo). Vd. *Parte II*, § 4;
- VIII 12, 7: il *lógos* dei Tegeati, contrapposto, e preferibile secondo Pausania (*Tegeátais gàr toû lógou tò eikòs kai ou Mantineúsi hépetai*), a quello dei Mantinesi circa l'ubicazione della tomba di Mera, figlia di Atlante e sposa di Tegeate (cfr. VIII 8, 1); Pausania suggerisce una soluzione 'conciliatoria': forse (*tácha d'án ...*) la Mera di cui i Mantinesi mostrano la tomba nel sito della *kóme* omonima, ora in rovine (*eretípta*), a 30 stadi dalla loro città, è una discendente dallo stesso nome.
- VIII 20, 2-4: a tradizioni codificate per iscritto sembrano riferirsi il *lógos* relativo al mito di Dafne, che Pausania attribuisce ai Siri dell'Oronte e che decide di omettere (*toû lógou ... paríemi*, 20, 2), mentre riferisce la variante presente nelle tradizioni arcadiche ed elee (*légetai dè kai álla toiáde hypò Arkádon kai Eleíon*), a cui si aggiunge la generica tradizione dei poeti (*hoi dè ... es autèn ádontes kai táde epilégousin*, 20,

²⁷ Cfr. JOST 1998, p. xxxv; MOGGI 2000, p. 298.

4), sul rapporto di Dafne con Leucippo figlio del re di Pisa Enomao²⁸.

- VIII 23, 5: Pausania si attiene alle tradizioni diffuse dei Greci (*Hellē-non tois lógois hepómenon*)²⁹ nell'enumerare piante antiche ancora sane;

- VIII 24, 5: Pausania riporta il *lógos* dei Cumani in merito alle zanne del cinghiale erimanzio, dedicate a loro dire nel santuario di Apollo a Cuma, e lo definisce privo della minima verosimiglianza (*tò lógo dè autôn oudè ep'oligon métesti to eikótos*). Pausania è stato a Cuma, e ha ricevuto ragguagli dalle 'guide' locali specie sulla loro gloria maggiore, la Sibilla, dello stesso genere di quelle testimoniate nella *Cohortatio ad Graecos* attribuita a Giustino Martire (XXXVII)³⁰, come si evince da X 12, 8;

- VIII 24, 9: Calliroe moglie di Alcmeone secondo il *lógos* degli Acarnani;

- VIII 24, 13: il *lógos* su Aglao ascoltato a Psocide;

- VIII 25, 8: il *lógos* dei Telpusii su Demetra e Arione; Pausania gli contrappone la tradizione di Antimaco;

- VIII 29, 3 : la posizione di Pausania sui *lógoi* diffusi che riguardano i Giganti;

- VIII 36, 10: a proposito dell'epiclesi di Ermes Acacesio, che sappiamo dalla letteratura scolastica essere stato argomento dibattuto³¹, Pausania riporta il *lógos* degli Arcadi e segnala l'esistenza di tradizioni alternative di Tebani e Tanagrei;

- VIII 38, 2: rispetto al *lógos* (prevalente) dei Cretesi sull'infanzia di Zeus a Creta, Pausania registra l'opposizione (*amphisbetoúsin*) degli Arcadi, i quali, nell'ambito di quella che doveva essere «la version officielle arcadienne»³², indicavano in Cretea sul monte Liceo il luogo in cui fu allevato Zeus;

- VIII 47, 1: il *lógos* dei Manturei, in conflitto con quello degli «altri Greci», sull'epiclesi della statua di Atena a Tegea;

²⁸ Cfr. PARTH. *Erot. Path.* 15.

²⁹ THEOPHR. *hist. plant.* IV 13, 2; PLIN. *nat. hist.* XVI 234-240; CALLIM. *hymn. Del.* 262; HYG. 53 e 140; PHILOSTR. *vit. Apoll.* I 16

³⁰ JONES 2001, pp. 38 s.

³¹ RIZZO 2004, p. 531.

³² JOST 1998, p. 255.

- VIII 48, 7: due *lógoi* contrastanti su Auge, «nondimeno» entrambi riferiti dai Tegeati;

- VIII 53, 4: Pausania registra la contrapposizione tra le tradizioni dei Tegeati e dei Cretesi sugli eponimi di Cidonia, Gortina e Catreo³³;

- IX 5, 2: la tradizione comune dei Greci sulle nozze di Cadmo;

- IX 5, 7: la versione, riferita da Pausania, della funzione di Anfione e Zeto³⁴ nella fondazione e denominazione della città bassa di Tebe, con la conferma omerica di *Od.* XI 263-65;

- IX 8, 1: *lógos* locale sul sito degli *ereípiā* di Potnie, su cui Pausania esprime il suo scetticismo;

- IX 12, 1-2: nell'ambito della fitta trama mitica relativa all'arrivo di Cadmo in Beozia, Pausania ricorda il *lógos* dei Tebani sulla vacca che guidò Cadmo fino al punto indicato dall'oracolo, un luogo che «viene mostrato» (*apophainousin*), un altare e una statua di Atena «che dicono fu dedicata da Cadmo». Dalla denominazione, linguisticamente fenicia, Onga attribuito a questa Atena, Pausania ricava motivo di confutazione per il *lógos* di chi ritiene Cadmo d'origine egizia;

- IX 19, 1: il *lógos* che Pausania apprende a Teumesso sulla nota omonima volpe³⁵;

- IX 20, 4-5: Pausania registra a proposito del Tritone due *lógoi*, due versioni, presumibilmente entrambe tanagree, una «più nobile»³⁶ e «una meno prestigiosa della precedente, ma più convincente»³⁷. Si tratta di tradizioni correnti e diffuse³⁸, ma certo lo spunto per rievocarle è la statua della creatura marina che Pausania vede nel tempio di Dioniso a Tanagra. Resta l'interrogativo su quando esattamente il Periegeta ha stabilito l'ordine di preferenza tra *lógos* nobile e *lógos* meno nobile. I riferimenti successivi (IX 21, 1-6) a cose e animali che Pausania ha

³³ Cfr. JOST 1998, p. 288.

³⁴ Cfr. MOGGI 2010, pp. 247 ss., con rif. bibl. e fonti.

³⁵ Su cui in partic. Ov. *Met.* VII 762; APOLLOD. *Bibl.* II 4, 6-7; altre fonti in RIZZO 2011, p. 370.

³⁶ ο men dh semnotero~ e~ auton logo~, IX 20, 4.

³⁷ ο de etero~ logo~ axiwmati men apodei tou proterou, pikanwtero~ de esti, IX 20, 5.

³⁸ AEL. *nat. an.* XIII 21; RIZZO 2011, p. 378.

v i s t o, o alla cui esistenza si dichiara disposto a credere (21, 6), potrebbero anche rientrare nel bagaglio di nozioni evocate da Pausania stesso ma anche dai suoi informatori (tra cui è stato opportunamente supposto³⁹ rientrasse il Fenicio che Pausania evoca a *testis* per lo scorpione alato ionico in 21, 6) in un presumibile scambio di idee e nozioni a Tanagra di fronte al *théas ... ágalma áxion lithou* (IX 20, 4) del tempio di Dioniso;

- IX 25, 3 : *lógos* presumibilmente diffuso su Dirce;

- IX 38, 7-8 : *lógos* tebano – con buona probabilità scritto – che attribuiva all'azione di ostruzione e deviazione del Cefiso da parte di Eracle, ricordata da una tradizione diffusa, la conseguente formazione del lago Cefside. Pausania sconfessa il *lógos* in base ad Omero (*Il.* V 709 e IX 381);

- IX 40, 9: *lógos* sulla norma introdotta da Carano che imponeva ai re macedoni l'astensione dall'erigere trofei, confermato (*martyreî de tô lógo*) dal coerente comportamento di Alessandro⁴⁰;

- X 4, 8: *lógos* diffuso sulla trasformazione di Tereo in upupa;

- X 5, 10 e 12: i diversi *lógoi* correnti sul secondo e tezo tempio di Delfi;

- X 6, 3: una delle versioni sulle origini mitiche di Delfi;

- X 6, 5: l'insofferenza verso quelli «che hanno la mania di sciordinare le genealogie di tutto», e fanno derivare da un Pite figlio di Delfo il nome Pito, con cui Delfi è unicamente citata da Omero (*Il.* II 519 IX 405; *Od.* VIII 80 e XI 581), sembra riecheggiare una polemica puramente letteraria (cfr. *schol.* Ap. Rh. IV 1405), che sosteneva «la tradizione diffusa tra la maggior parte degli uomini»⁴¹ – ossia il rinvio al *pythesthai*, l'imputridire della creatura trafitta da Apollo -, a cui si aggiungeva, come nota il Periegeta, l'analogia con l'*epythonto* delle vittime delle sirene in Omero (*Od.* XII 45 s.);

- X 9, 11: il *lógos* ateniese sul tradimento ad Egospotami, supportato da testimonianze oracolari della Sibilla e di Museo;

- X 19, 3: *lógos* lesbio, in margine alla dedica da parte dei Metimnei di una statua in bronzo di Dioniso Fallene, inviata a Delfi come surrogato della testa lignea trovata in mare;

³⁹ MOGGI 2010, p. 336.

⁴⁰ Cfr. MOGGI 2010, pp. 449 s. con rif. bibl.

⁴¹ *logo~ de o~ hkei tw n anqrwpwn e~ tou~ pol lou~.*

- X 27, 1: la «versione prevalente» (*ho pleíon lógos*) sull'uccisione di Corebo, ritratto da Polignoto;
- X 31, 4: il *lógos* del tizzone di Meleagro;
- X 31, 10: il *lógos* «dei poeti » sulle ninfe;
- X 32, 9: il *lógos* «dei poeti » sulla ninfa Titorea;
- X 38, 2: i diversi *lógoi* sull'epiteto Ozoli dei Locresi.

2. 3. È possibile stilare una rassegna anche di casi di utilizzo di *lógos* in contesti per cui non si può escludere in assoluto una mediazione orale dell'informazione. Casi incerti, ma significativi.

In particolare, è il caso di riflettere quando una evidenza monumentale appare l'innescio esclusivo di dati integrativi rispetto a una nota tradizione storiografica. Così in III 16, 4:

ionti de w~ epi ta~ pula~ apo tou Citwno~ Cilwno~ e-
stin hrwon tou sofou nomizomenou kai £Aqhnodwrou tw
omou Dwriei tw £Anaxandridou stalentwn e~ Sikelian:
estalhsan de thn £Erukinhn cwrán nomizonte~ tw
apogwnw tw iHrakleou~ einai kai ou barbarwn tw
econ-twn. iHraklea gar ecei logo~ palaisai pro~ òEruka epi
toisde eirhmenoi~, (...)

Se poi vai in direzione delle porte della città, c'è l'*heroon* di Chione, che è considerato uno dei Saggi, e quello di Atenodoro, che era uno di coloro che con Dorieo figlio di Anassandrida andarono in Sicilia; e vi andarono, credendo che il territorio ericino appartenesse ai discendenti di Eracle e non ai barbari che l'occupavano. Si racconta che Eracle lottò con Erice a questi patti: (...).

Il *lógos* relativo ad Eracle ed Erice è certo una tradizione codificata; tuttavia Pausania ne parla in connessione con la sfortunata impresa di Dorieo, e lo spunto per il racconto è fornito dall'*heroon* che a Sparta era dedicato ad Atenodoro, un compagno di Dorieo che non figura tra quelli ricordati da Erodoto⁴². Su chi fosse l'Atenodoro dell'*heroon*

⁴² Cfr. MUSTI 1991, pp. 224 s.

l'ipotesi più economica è che Pausania lo abbia appreso a Sparta, e che lì qualcuno gliel'abbia detto.

Interesse analogo presenta, in III 13, 1, la verosimiglianza (maggiore) accreditata al *lógos* che assegna agli avversari dei Dioscuri, Ida e Linceo, una sepoltura in Messenia e non nei pressi della *Skias* a Sparta (*katà mèn dè toû lógou tò eikós*). Non c'è dubbio che la convinzione di Pausania abbia un riscontro nella tradizione mitografica confluita nella *Biblioteca* di Apollodoro, che sembra avere un posto rilevante tra le fonti presenti al Periegeta⁴³: Apollodoro situa lo scontro dei Tindaridi con i figli di Afareo e la morte di questi ultimi in Messenia (APOLLODORO, *Bibliotheca* III 11). È interessante comunque osservare come sia poi un'evidenza monumentale, il trofeo non lontano dal santuario di Asclepio Agnitas che «dicono» essere stato innalzato da Polluce per la vittoria su Linceo, in III 14, 7, a convalidare la qualifica di *eikós* al *lógos* sulla sepoltura messenica di Ida e Linceo e a motivare il commento, particolarmente sentito, «anche questo mi dimostra verosimile la tradizione che i figli di Afareo non siano stati sepolti a Sparta»⁴⁴. Ossia, contrariamente a quanto veniva indicato (*deiknysai*, III 13, 1) come evidenza monumentale della sepoltura dei due fratelli a Sparta.

La casistica degli 'incerti' è in realtà ben rappresentata:

- I 28, 11: la tradizione (*lógos échei*) su Teucro che si discolpa con Telamone dalla nave davanti a Freatti, è inserita in una sezione relativa ai tribunali ateniesi (I 28, 7-11); questa termina con un'esternazione pausaniana sul cui tono forse si potrebbe riflettere: «E qui può arrestarsi questo discorso, fatto per quanti sono particolarmente interessati a conoscere i tribunali di Atene»;

- I 41, 5: la polemica di Pausania verso le tradizioni megaresi⁴⁵, che collocano Teseo ad un livello generazionale più alto per allungare la loro lista di re, sembra adombrare una dialettica diretta: i Megaresi «na-

⁴³ MUSTI 1982, p. xxxiv.

⁴⁴ *kai moi kai touto apofainei ton logon eikota, ou tafhnai tou-
Afarew~ paida~ en Sparth.*

⁴⁵ Cfr. I 43, 1, dove viene contrapposto a quello che dicono i Megaresi un *logo~
upo Arkadwn legomenon* e la testimonianza di Esiodo.

scondono consapevolmente la vera tradizione», il vero *lógos* (*tòn ónta lógon hoi Megareís eidótes epikryptousin*), che corrisponde forse al calcolo genealogico corretto con cui Pausania rispondendo sul campo alle falsificazioni dei Megaresi demistificava la loro *euéthēia*;

- II 12, 6: il rifiuto categorico dell'inquadramento genealogico proposto dagli Argivi per Fliante (*tòn Argeíon lógon oudè archèn égoge prosíemai*) è inserito in uno schema che, come vedremo, è ricorrente: rigetto del dato locale da parte del Periegeta che sa (*oída*) altre cose su Fliante ed esibisce una pezza d'appoggio poetica, versi di Apollonio Rodio (Ap. RHOD. I 115-117) che nulla ci assicura non siano stati parti del bagaglio mnemonico di Pausania;

- II 15, 4-5: Pausania richiama il livello più antico della memoria locale argiva, il regno di Inaco, o, alternativamente, la qualifica di primo uomo a Foroneo figlio del fiume Inaco; nel passo interagiscono segnali di tradizione argiva codificata e ufficiale – di cui conosciamo l'eco nella *Foronide* (F. 1 Kinkel) e in Acusilao (*FGrHist* 2 F 23) – e probabili dati relativi a versioni alternative raccolti sul campo, come sembra suggerire il sintomatico tono di cautela, imperniato sul *légein* e sul *lógos*, in relazione a racconti discordanti, comunque coerenti nell'intento di affermare diritti ancestrali egemonici argivi. Al malcelato scetticismo sulla qualifica di primo uomo per Foroneo figlio del fiume Inaco⁴⁶, che è materia di *lógos* probabilmente 'detto', subentra una obiettiva registrazione, col passaggio al discorso diretto, di quella che doveva essere «la versione unificata e diffusa, anche per iscritto, su Foroneo». Pausania poi (II 19, 5 e 8) non avrà remore ad esibire un atteggiamento di sostanziale sfiducia per quelli che «non ammettono» (*ou ... homologóusi*), «pretendono» (*ethélousi*) e poi sembrano dire cose meno verosimili e pur tuttavia le dicono (*hessón moi dokoúsi Opountíon eikóta légein, légousi dè hómos*), a proposito dell'attribuzione dell'invenzione del fuoco a Foroneo anziché a Prometeo, e a proposito dell'ubicazione della tomba di quest'ultimo⁴⁷;

- III 1, 6: Pausania riporta tradizioni su Aristodemo. Sono integrative rispetto ad Erodoto:

⁴⁶ *legetai de kai wde logo~: Forwnea en th gh tauth genesqai prwton, òInacon de ouk andra alla ton potamon patera einai Forwnei.*

⁴⁷ MUSTI 1986, pp. 263 s., 276; BULTRIGHINI 1990, pp. 83 ss., 106 s.

ἘAristodhmw de autw proteron thn teleuthn sumbhnai legousin en Delfoi~ prin h Dwriea~ katelqein e~ Peloponnhsen. oi men dh aposemnunonte~ ta e~ auton toxeuqhnaì legousin ἘAristodhmon upo ἘApollwno~, oti ouk afikoito epi to manteion, para de ïHrakleou~ entuconto~ oi proteron puqito w~ e~ Peloponnhsen Dwrieusi genhsetai hde h kaqodo~: o de alhqestero~ ecei logo~ Puladou tou~ paida~ kai ἘHlektra~, aneyiou~ onta~ Tisamenw tw ἘOrestou, foneusai ton ἘAristodhmon.

Dicono che ad Aristodemo toccò in sorte di morire a Delfi prima che i Dori rientrassero nel Peloponneso. Chi vuole magnificare le sue vicende dice che egli fu ucciso con le frecce da Apollo perché non era venuto a consultare l'oracolo, ma da Eracle, che lo aveva incontrato prima, aveva saputo che i Dori sarebbero rientrati nel Peloponneso; la storia più vera è però quella secondo la quale a uccidere Aristodemo furono i figli di Pilade e di Elettra, cugini di Tisameno figlio di Oreste.

Erodoto (VI 52, 1; 53, 1) aveva sottolineato l'isolamento della tradizione spartana da lui riportata rispetto a una tradizione poetica e in generale greca, a cui qui evidentemente Pausania attinge⁴⁸. Si potrebbe tuttavia ipotizzare che sia in gioco, ancora, la mediazione della viva voce di interlocutori di Pausania che contribuiscono alla discussione con il loro apporto erudito (più o meno radicato nella memoria del sito). Il segnale in questo senso potrebbe essere l'espressione *hoi aposemnyontes* («quelli che vogliono magnificare le vicende che riguardano Aristodemo»): espressione che ricorre nel libro messenico a proposito di Aristomene⁴⁹ e nel quinto libro a proposito di Augia⁵⁰. Si tratta certo di due casi che rinviino con maggiore immediatezza all'idea di un intervento personale di Pausa-

⁴⁸ MUSTI 1991, p. 169.

⁴⁹ oi de aposemnunonte~ ta kat' auton, IV 18, 5.

⁵⁰ oi de aposemnunonte~ ta e~ auton, V 1, 9.

nia in relazione a specifiche tipologie di fonti scritte da lui utilizzate al momento della stesura della *Periegesi*. Nel primo caso sembra indiscutibile il riferimento ad una delle due fonti utilizzate da Pausania per la storia messenica, ossia a Riano e a quello che può essere definito il suo “romanzo di Aristomene”⁵¹; nel secondo, in cui Pausania ricorda come da chi era interessato ad esaltare Augia, appartenente alla serie dei re dell’Elide ad età antichissima, il nome di suo padre fosse stato alterato da Eleo a Elio: facendo così, in sostanza, un’operazione analoga⁵² a quella messa in atto per attribuire una paternità divina (Posidone) già ad Eleo re degli Epei, registrata da Pausania nel paragrafo precedente con una chiara esternazione di scetticismo, «per chi voglia crederci»⁵³. Anche se, a proposito di quest’ultimo caso, non sarebbe fuori luogo osservare che le distorsioni genealogiche a scopo di glorificazione in linea generale si concepiscono molto bene all’interno del repertorio e dell’atteggiamento di esegeti locali⁵⁴.

- V 27, 3: il ricordo dello *hippomanés* attribuito ad uno dei cavalli dell’*anáthema* del menalio Formide doveva essere stato fissato in una tradizione di cui abbiamo i riflessi in Plinio (*nat. hist* XXVIII 181) e Eliano (*nat. anim.* XIV 18), e tuttavia il *lógos* sul potere di far imbizzarrire i cavalli sembrerebbe qui più logicamente il contenuto di un ragguaglio fornito dagli esegeti al Periegeta di fronte all’*ex voto*⁵⁵;

- VI 20, 9: il *lógos* degli Elei sull’esistenza della tomba di Endimione al limite dello stadio, pur nell’esistenza di una complessa tradizione sul personaggio, potrebbe essere qui il semplice ragguaglio di guide solerti;

- VI 20, 18: Pausania inserisce la sua opinione sulla serie di spiegazioni che venivano date al Tarassippo nell’ippodromo ad Olimpia (VI 20, 15-18): il più persuasivo (*pithanótatos*) dei *lógoi* gli sembra quello che lo interpreta come epiclesi di Posidone Hippios: si tratta forse del

⁵¹ MUSTI 1991a, p. 231.

⁵² «(...) un caso di polemica, non scevra di umorismo, contro gli interessati falsificatori di genealogie», MADDOLI 1995, p. 187.

⁵³ *kai < otw pista < patro~ wn Poseidwno~*, V 1, 8.

⁵⁴ Cfr. HAWES 2016, pp. 342 s.

⁵⁵ MADDOLI 1995, p. 352.

“più vero” tra i suggerimenti recepiti *in loco*; Pausania menziona in particolare un ‘uomo egiziano’ che dava la sua versione: mi sembra una pertinace ostinazione di marca kalkmanniana voler identificare l’ ‘uomo egizio’ con una fonte scritta (Istro)⁵⁶, tanto più che quando Pausania ricorda un ‘uomo’ di Misia, di Cipro, di Bisanzio, un Fenicio, un Lariseo⁵⁷, il rapporto tra il soggetto di turno e Pausania è imperniato sulle azioni di ‘dire’ e di ‘ascoltare’⁵⁸.

- VI 22, 9: l’epiteto Alpheiea di Artemide «lo raccontano con questo discorso»; una spiegazione particolare, sullo stratagemma di Artemide supportata dalle ninfe per sfuggire alla violenza di Alfeo, che si è pensato fosse legato a un rituale di iniziazione, dal forte sapore folklorico locale;

- VI 25, 2-3 il soccorso di Ade ai Pili contro Eracle e Atena gli Elei lo raccontano, e a supporto del loro *lógos* «citano a testimone anche Omero»; incerta ma non impossibile in assoluto la possibilità che dietro l’esposizione pausaniana ci sia una discussione *in loco* durante la quale, appunto, gli esegeti interlocutori avevano fatto ricorso ad Omero come pezza d’appoggio;

- VII 7, 5: dopo aver menzionato i *loutrá* di Lebedii e Teii, Pausania ricorda quelli dei Clazomenii, i quali, aggiunge, hanno anche un antro denominato «della madre di Pirro» e raccontano un *lógos* su Pirro il pastore (*kai lógon epi tò Pyrro légousi tò poiméni*). Di questo Pirro e di sua madre non abbiamo notizie da altre fonti, per cui non sembra da escludere che il *légousi* di Pausania si riferisca ad un’esperienza autoptica di Pausania, al quale il *lógos* sul pastore Pirro può essere stato riferito da qualcuno sul territorio di Clazomene;

- VII 5, 13: tra le ultime «cose meravigliose (*thaúmata pollá*), non molto inferiori rispetto a quelle della Grecia» che enumera nel suo *excursus* sulla Ionia⁵⁹, Pausania ricorda che «a Chio la tomba di Enopione

⁵⁶ MADDOLI-NAFISSI 1999, p. 348 e JACQUEMIN 2002, p. 261, con rif. bibl.

⁵⁷ I 35, 5; I 42, 5; III 17, 7; V 5, 9; VI 6, 10; VI 20, 18; VI 24, 9; IX 28, 2; IX 30, 9; X 32, 18.

⁵⁸ HABICHT 1985, pp. 144 s. («Pausanias often refers (...) to the educated people whom he met or with whom he stayed and from whom he obtained a good deal of information»).

⁵⁹ Cfr. MOGGI 1996, pp. 97 ss.

offre (*paréchetai*) alla vista se stessa e anche alcuni racconti sulle imprese di Enopione»⁶⁰. Mi sembra lecito il dubbio sul senso esatto che qui è implicato da *paréchetai*: la tomba di Enopione offre lo spunto per richiamare la variegata tradizione (*in primis* Ione) sul tassello rilevante dell'identità mitico-culturale di Chio rappresentato dal figlio di Arianna e Dioniso (o Teseo)⁶¹, o, a mio avviso più concretamente, «offre, fornisce» al visitatore erudito i chiarimenti che venivano dati nel sito su una tomba così illustre?

- VII 17, 10: il *lógos epichórios* alternativo ad Ermesianatte seguito dagli abitanti (galati) di Pessinunte, i quali, dice il Periegeta, mostrano di attenersi alla versione di Ermesianatte nel dettaglio conclusivo della vicenda di Attis (l'uccisione da parte del cinghiale, che motiva la loro tradizionale astensione dalla carne suina), ma non nel resto: «non seguono questa tradizione, ma su di lui ne hanno un'altra che è propria del luogo»⁶²; della *vulgata* rappresentata, sembra, per Pausania dalla versione 'lidia' ripresa in particolare da Ermesianatte e del *lógos epichórios* seguito dai Galati di Pessinunte, il Periegeta afferma in chiusura «queste sono le leggende più conosciute riguardo ad Attis»⁶³. Qualche dubbio, nonostante gli autorevoli studi in proposito⁶⁴, sulla totale dipendenza di quanto esposto da Pausania in VII 17, 10-12 da una tradizione scritta ('frigia', ricostruibile attraverso ARNOB. *adv. nat.* V 5-7, che si rifarebbe ad una versione del mito, di fine IV secolo a. C., di Timoteo di Eleusi), può essere. a mio avviso, avanzato. Le varianti in Arnobio potrebbero anche rinviare ad una genesi diversa o stratificazione di stesure scritte, mentre la versione di Pausania potrebbe essere la traduzione diretta dell'originaria memoria orale ben conservata *in loco* da un'etnia galata rispettosa dei rituali anche sotto il profilo nutrizionale, come

⁶⁰ Cioi~ de o tou Oinopiwno~ tafo~ qean te parecetai kai tina~ kai logou~ e~ tou Oinopiwno~ ta erga.

⁶¹ MOGGI 2000, pp. 218 s. e 227; RIZZO 2003, pp. 276 s., 281.

⁶² entauqa alloi te tw n Ludwn kai auto~ òAtth~ apeqanen upo tou uo~: kai ti epomenon toutoi~ Galatwn drwsin oi Pessinounta econte~, uwn ouc aptomenoi. nomizousi ge mhn ouc outw ta e~ ton òAtthn, alla epicwrio~ estin allo~ sfisin e~ auton logo~ ktl.

⁶³ tade men e~ òAtthn ta gnwrimwtata.

⁶⁴ Rif. bibl. in LAFOND 2000, p. 162; cfr. MOGGI 2000, pp. 284 s.

Pausania sottolinea annotando il dettaglio dell'astensione dalla carne suina in ossequio alla triste fine di Attis dilaniato dal cinghiale. Nei tre paragrafi potrebbe essere riflesso il risultato del contatto del Periegeta con gli *epichórioi* della località conosciuta e con ogni probabilità visitata da lui: cfr. I 4, 5, in cui parlando dei luoghi in cui i Galati si stanziarono dopo essere stati respinti dagli Attalidi, Pausania ricorda l'ancora di Mida conservata ancora ai suoi tempi e, tra le località, Pessinunte «dove dicono che sia stato anche sepolto Attis»⁶⁵;

- VII 23, 4: il *lógos* sul nome del promontorio più settentrionale del Peloponneso, Drepanon, è legato alla vicenda, di dominio universale, relativa a Urano e Crono, il quale, «viene detto», avrebbe gettato qui la falce (*drépanon*) con cui aveva evirato Urano. Il collegamento di un mito ellenico canonico con una denominazione locale può essere stato un tassello della conservazione e trasmissione orale della memoria con cui Pausania è venuto in contatto;

- VII 23, 10: nella zona centrale di Egio, a proposito di statue di bronzo di Posidone, Eracle, Zeus e Atena che «chiamano dèi di Argo», Pausania riferisce il *lógos* degli Argivi (che spiegano la denominazione col fatto che le statue sarebbero state scolpite ad Argo), a cui si contrappone «quello che dicono» gli Egiesi stessi (richiamandosi al fatto che le statue erano state loro affidate in deposito dagli Argivi). Non appare del tutto implausibile che gli informatori locali di Egio facessero riferimento, e comunicassero ai visitatori, lo stesso *lógos* argivo che si impegnavano a smentire. Una 'mediazione' analoga potrebbe essere adombrata in VII 27, 9: anche qui è in gioco un *lógos* degli Argivi. A proposito del santuario di Demetra Mysia a circa sessanta stadi da Pellene, una volta accreditata l'origine dell'epiclesi della dea nel nome di «un uomo di Argo» che lo costruì, come «dicono» (*hidrysasthai dé autò Mysiôn phasin ándra Argeîon*), potrebbe configurarsi come un'ovvia appendice a questa informazione dei Pellenesi quanto i Pellenesi stessi comunicavano dei racconti argivi sul personaggio, il *lógos* argivo relativo all'accoglienza di Demetra da parte di Misio nella sua casa;

- VIII 5, 1: in base ad una linea genealogica di Echemo data ad inizio paragrafo e che gli è persa verosimile (*táde gàr epháinetó eikóta eínai*

⁶⁵ enqa kai ton òAtthn teqafqai legousi. Su Pausania e le tradizioni su Attis, prospettiva corretta in Rizzo 2003, p. 313.

moi), Pausania distingue un *próteros lógos*, riferendosi al sincronismo di Echemo con il regno di Oreste che aveva proposto commentando la tomba di Illo nel libro attico (I 41, 2), e lo *hysteros lógos*, le indicazioni genealogiche ora proposte, che comportano un rialzo della cronologia per Echemo di due generazioni abbondanti⁶⁶. In base all'«ultimo *lógos*» Pausania, dunque, corregge se stesso. Il punto è stabilire che cosa determina questo prodotto che prima di essere indizio di una stratigrafia compositiva della *Periegesi*⁶⁷ è il risultato di una integrazione correttiva intervenuta in un momento successivo, in un'area specifica e più pertinente, e soprattutto verificatasi rispetto a una verifica, in Attica, fatta sul campo. Lì, infatti, la riflessione su Illo è in relazione a uno *mnêma* che sembra essere stato segnalato a Pausania da un *exegetês tôn epichorion* che lo ha condotto in un luogo vicino (il 'Rhous')⁶⁸: la sequenza «comunque, anche Illo è sepolto a Megara. Questa potrebbe definirsi a ragione la spedizione degli Eraclidi nel Peloponneso, avvenuta sotto il regno di Oreste» potrebbe contenere i residui di una discussione erudita sviluppata davanti alla tomba che i Megaresi, di cui l'*exegetês* incontrato da Pausania sembra essere il portavoce⁶⁹, sostenevano essere di Illo. Credo

⁶⁶ *tade gar efaineto eikota einai moi mallon h o protero~ logo~, en w basileuein te tAcaiwn thnikauta tOresthn egraya kai tUllon* »kai tOrestou basileuonto~ apo peirasai kaqodou th~ e~ Peloponnhsou. fainoito d' an tw usterw tw n logwn kai Timandra sunoikhsasa h Tundarew tw apokteinanti tUllon tEcemw.

⁶⁷ MUSTI 1982, pp. xi ss., 425; MOGGI 2003, p. 312.

⁶⁸ *enteugen o tw n epicwriwn hmin exhghth~ hgeito e~ cwrion t'Roun w~ efasken onomazomenon, (...) kai tUllou plhsion tou tHrakleou~ mnhma estin andri tArkadi tEcemw tw tAeropou monomachsanto~: kai osti~ men tEcemo~ wn apekteinen tUllon, eterwqi tou logou dhlwsw, teqaptai de kai tUllou~ en toi~ Megaroi~. auth kaloito a n orqw~ strateia tw n tHrakleidwn e~ Peloponnhsou epi tOrestou basileuonto~.* Si tratta dell'unica volta nella *Periegesi* in cui Pausania parla esplicitamente di una funzione letterale di 'guida' svolto da un *exegetês*, che lo ha appunto condotto in un sito specifico: JONES 2001, p. 34.

⁶⁹ «(...) la guida che spiega le tradizioni locali; non c'è dubbio che Pausania affermi di essere stato guidato sul luogo da uno di questi personaggi colti e forse, ma non necessariamente, legati all'ambiente sacerdotale» (MUSTI 1982, p. 425; cfr. JONES 2001, p. 34).

ci sia spazio per presumere che anche in Arcadia il *lógos* su Echemo, o almeno un commento in margine ad una letteratura locale sulla lista dei re arcadi, possa essere stato trasmesso a Pausania in modalità analoghe. Che per la complessa ricostruzione della linea genealogica dei re arcadici, che occupa i primi cinque capitoli dell'VIII libro, Pausania, oltre ad aver utilizzato una serie di fonti, possa aver fatto tesoro di precisazioni, puntualizzazioni e correzioni suggeritegli dall'esperienza viva dell'osservazione diretta e dai contatti con eruditi in Arcadia non deve, a mio modo di vedere, essere preventivamente escluso dal novero delle possibilità, come del resto è stato variamente suggerito⁷⁰;

- VIII 10, 10: un *lógos* arcadico, di cui Pausania cita testualmente la convalida, un'iscrizione, posta sul collare di una cerva sacra alla Despoina di Licosura⁷¹. L'iscrizione definisce la cerva cerbiatta al tempo in cui Agapenore era a Troia. Gli Arcadi dicono appunto che questa cerva fu vista da un antenato del Leocide menzionato poco sopra (10, 6), Arcesilao. La breve iscrizione potrebbe essere stata tramandata in vario modo: certo, si può pensare ad una cronaca locale che ne riportava il testo; ma non si può escludere che anche questo dettaglio facesse parte delle informazioni fornite di fronte al «trofeo in pietra costruito per ricordare la vittoria sugli Spartani e su Agide» di cui Pausania menziona l'esistenza, in 10, 5, «dall'altra parte rispetto al santuario di Posidone», aggiungendo subito «si racconta anche lo svolgimento della battaglia»⁷². Il *lógos* sulla cerva sacra, per lo più si è osservato, appare inserito un po' forzatamente⁷³ tramite la menzione del discendente di Arcesilao, Leocide. Va sottolineato che quest'ultimo, tuttavia, nel resoconto di cui il trofeo costituiva comunque l'innescò, avrebbe comandato (insieme a

⁷⁰ ROY 1968 (cfr. BULTRIGHINI 1990, n. 99 p. 89); JOST 1998, pp. xx s.; MOGGI 2003, pp. 291 s. con rif. bibl.

⁷¹ ZIZZA 2006, pp. 323 ss.

⁷² *legetai de kai o tropo~ th~ mach~*.

⁷³ «La mention (...) de Léokydes et Lydiades (...) semble dictée par le seul souci de signaler une curiosité», *i. e.* la cerva sacra, che viveva dal tempo della guerra di Troia, vista dall'antenato di Leocide (JOST 1998, p. 181). Cfr., in questo senso, ZIZZA 2006, p. 324; PRETZLER 2007, p. 10 («(...) sometimes Pausanias seems to go off on a tangent on the flimsiest of pretexts»).

Lidiade) il contingente di Megalepoli (VIII 8, 6), nel corso di una battaglia che avrebbe visto la vittoria dei Mantineesi (alleati di Arato) contro Agide (IV, presumibilmente) e gli Spartani, negli anni '40 del III secolo a. C.⁷⁴ Si tratta di una battaglia attestata dal solo Pausania, su cui molto si è discusso⁷⁵, ma che è per lo più interpretata come prodotto della tradizione locale mantinese⁷⁶. Una 'gloria bellica', dunque, i cui dettagli, incluso l'aggancio fornito dall'iscrizione al livello generazionale del re arcade Agapenore che partecipò alla guerra di Troia⁷⁷, dovevano essere minuziosamente conservati dalla memoria locale; e nulla, in teoria, impedisce che facessero parte di un vanto esternato oralmente di fronte al trofeo celebrativo della vittoria mantinese. La tradizione consente inoltre a Pausania un'osservazione, tra l'erudizione e la curiosità peregrina, che la tradizione stessa dimostrerebbe (*hoûtos mèn dè epideiknysin ho lógos*), circa una maggiore longevità del cervo rispetto perfino all'elefante; anche questo potrebbe essere un aspetto, notoriamente oggetto di attenzione nella tradizione⁷⁸, evocato in una discussione sul posto;

- IX 9, 2: tra le rovine di Isie, Pausania vede un pozzo sacro, la cui acqua, *katà tôn Boiotôn lógon*, anticamente dava la facoltà a chi la bevesse di emettere vaticini: una notazione legata a un contesto 'minimale' per la quale possono sussistere i margini per un inquadramento nel repertorio di trasmissione orale di notizie sul sito;

IX 18, 2: passibile di lettura in chiave di confronto tra Pausania e interlocutori sul campo è anche il rapporto adombrato tra il Periegeta e «gli antiquari di Tebe» evocati dopo che sulla strada da Tebe a Calcide gli si è fatta notare (*deiknysin*) la tomba di Melanippo, l'eroe tebano che uccise Tideo e Mecisteo, e presumibilmente gli sono stati dati i raggugli forniti nel paragrafo precedente (*légousi*, 18, 1):

⁷⁴ JOST 1998, pp. 180 s.; MOGGI 2003, pp. 342 s. con rif. bibl.

⁷⁵ Cfr. HABICHT 1985, p. 102: «the problem seems insoluble».

⁷⁶ Vd. in partic. PRITCHETT 1969, p. 61.

⁷⁷ Cfr. ZIZZA 2006, p. 325.

⁷⁸ HES. fr. 304 M.-W. in PLUT. *de def. or.* 11, *Mor.* 415c; (contra) ARIST. *Hist. an.* VI 29, 578b, e altre fonti cit. in MOGGI 2003, p. 344.

toutou de eggutata trei~ eisin argoi liqi: Qhbaiwn
de oi ta arcaia mnhmoneuonte~ Tudea fasin einai ton
entauga keimenon, tafhnai de auton upo Maiono~, kai e~
marturian tou logou parescon tw n en Iliadi epo~
Tudeo~, on Qhbhsi cuth kata gaia kaluptei.

Nelle immediate vicinanze di questa tomba ci sono tre pietre non lavorate: gli antiquari di Tebe affermano che quello che giace qui è Tideo e che fu sepolto da Meone; come prova a sostegno della loro affermazione adducono un verso dell'*Iliade*:

«di Tideo, che a Tebe è coperto da un tumulo di terra».

Pausania, che nel libro attico menziona «le tombe di coloro che assalirono Tebe» presso il santuario di Metanira ad Eleusi⁷⁹, qui si limita a registrare l'opinione di «quelli dei Tebani che ricordano le cose antiche» e la loro pezza d'appoggio, un verso omerico (*Il.* XIV 114) assai discusso dai commentatori antichi⁸⁰. Un atteggiamento conciliante di Pausania sembra più agevole da immaginare nei confronti di interlocutori di alto rango che rispetto ad una tradizione scritta di impronta locale e patriottica in cui avesse trovato indicazioni contrastanti con le sue convinzioni: specie in questo caso, in cui poteva essere urtata la sua sensibilità filoattica.

2. 4. Una serie di ricorrenze di *lógos* sembrano decisamente interpretabili come riferimenti a tradizioni locali trasmesse oralmente:

- I 19, 2: A proposito dei 'Giardini' e del tempio di Afrodite Pausania rileva, in modo sintomatico, l'assenza di un "*lógos detto*" tra gli Ateniesi:

e~ de to cwrion, o Khpou~ onomazousi, kai th~ Afrodith~ ton naon oudei~ legomeno~ sfisin esti logo~: ou mhn oude e~ thn Afrodithn, h tou naou plhsion esthke.

⁷⁹ PAUS. I 39, 2: cfr. PLUT. *Thes.* 29, 4. Rizzo 2011, p. 367.

⁸⁰ Rizzo 2011, *ibid.* con rif. bibl.

tauth~ gar schma men tetragwnon kata tauta kai toi~
iErmair~, to de epigramma shmainei thn Ouranian tAfro-
dithn twn kaloumenwn Moirwn einai presbutathn.

Sulla località che chiamano Giardini e sul tempio di Afrodite, non corre ad Atene alcuna tradizione particolare; neppure sulla statua di Afrodite, che si erge vicino al tempio: questa infatti ha forma squadrata come le erme, e l'iscrizione indica che l'Afrodite Urania è la primogenita delle cosiddette Moire.

Pausania non ha ascoltato nulla sulla statua e si limita a riferire su quello che ha visto: ossia, la forma ermaica della statua e le indicazioni dell'iscrizione sopra la statua stessa. La cosa è presentata come un caso raro, come l'eccezione che conferma la regola.

- I 22, 1: sulla vicenda di Ippolito, Pausania osserva che «anche ai barbari che hanno appreso la lingua greca sono ben noti l'amore di Fedra e l'audacia della balia nell'assecondarlo»; l'accento a quello che «dicono» ad Atene e il riscontro significativo dei «*lógoi* che dicono a Trezene», in I 22, 2 e in 27,7- 8 sembrano il prodotto di una esperienza viva sul campo;

- I 14, 1: un riferimento puntuale a 'ciò che viene detto' è, a mio parere, espresso da Pausania a proposito di quello che sarà l'oggetto del suo *gráphein* su Trittolemo:

ta de e~ auton opoia legetai grayw, parei~ oposon e~
Dhiophn ecei tou logou.

scriverò ciò che si racconta a questo proposito, tralasciando quanto della tradizione si riferisce a Deiope.

Traduzioni come «Ora esporrò quanto si dice sul conto di Trittolemo, ma tralascerò le parti del racconto che riguardano Deiope» o «Je vais exposer tout ce qu'on dit à son sujet, laissant néanmoins de côté l'histoire de Déiopé»⁸¹ rischiano di risultare tendenzialmente fuorvianti, e

⁸¹ Rizzo 1991, p. 153; Pouilloux 1992, p. 52.

indirizzano sicuramente verso l'idea che Pausania abbia intenzione di fare ricorso solo a fonti scritte. Ma *lógos* qui è in stretto rapporto con il precedente *opoia legetai grayw*, è, in perfetta coerenza, il contenuto di tradizioni, appunto, «dette», e lascia libero il campo ad una componente (almeno anche) orale dell'informazione;

- I 14, 2-3: Entra in gioco, per Demetra (e Trittolemo), la «tradizione argiva»: *hóde mèn Argeíon estì lógos*. L'impressione è che si tratti del resoconto di «quanto si dice ad Argo»⁸², ma come viene ricordato ad Atene, dove era contrapposta una genealogia ufficiale che riconduceva ad Eleusi, di cui Trittolemo sarebbe stato originario come figlio di Celeo⁸³. In 14, 3, le genealogie alternative che risultavano dalle testimonianze (sulla cui paternità Pausania esprime dubbi) attribuite a Museo e ad Orfeo e da quella del tragediografo Cherilo di Atene hanno tutta l'aria di essere tasselli di una discussione erudita in cui Pausania si è impegnato *in loco*. Due gli indizi a favore di questa ipotesi; il primo:

prosw de ienai me wrmhmenon toude tou logou kai ÿ opo-
sa exhghsin ÿ ecei to Æqhnhsin ieron, kaloumenon de ÆE-
leusinion, epescen oyi~ oneirato~: a de e~ panta~ osion
grafein, e~ tauta apotreyomai.

Quando io mi accingevo ad andare avanti con questo discorso e a trattare quanto, degno di essere illustrato, presenta il santuario di Atene detto Eleusinion, fui trattenuto da una visione; mi volgerò dunque a ciò che è lecito diffondere fra tutti per iscritto.

L'interdizione divina ricevuta in sogno riguarda un «prosecuzione del discorso», evidentemente a beneficio della versione ufficiale degli Ateniesi che «sanno» (*ísasi*) che Trittolemo era figlio di Celeo e che fu il primo a seminare il grano (14, 2). Sembra logico presumere che il *lógos* in questione fosse arricchito da citazioni all'impronta e dettagli sciorinati dagli interlocutori di Pausania; il quale tuttavia, come s'è visto, preferisce non superare i limiti del consentito dal sacro. Mi sembra difficile

⁸² «Voilà ce qu'on dit à Argos» è la perspicace resa di POUILLOUX 1992, p. 52.

⁸³ Cfr. PAUS. I 38, 2-3; 39, 1; II 14, 3.

pensare ad una remora prodotta in Pausania da sue personali letture per uno sfoggio personale di erudizione nel momento (successivo) della elaborazione della *syggraphé* e non da una interdizione onirica intervenuta nel momento vivo del percorso di visita e contatto diretto con fonti di informazione, che quindi non aveva niente a che fare con fonti scritte. Il secondo indizio è la positiva attestazione del rapporto diretto di Pausania con il clan familiare dei Licomidi di Flia, dignitari di Eleusi, di cui Pausania si impegna a riecheggiare le motivazioni propagandistiche (IV 1, 5-9) e che forse sono direttamente implicati nella sua iniziazione ai riti eleusini. Da questo contatto Pausania, il quale parla di conversazioni avute con un *dadoûchos* membro della famiglia, ha tratto la maggior parte delle sue conoscenze della letteratura orfica e delle sue informazioni sui riti eleusini (IX 27, 2 e 30, 12)⁸⁴. Quello della famosa reticenza di Pausania sui culti misterici è dunque un caso particolare⁸⁵, che ci fa capire una modalità di informazione che non è o non è solo quella che si è sempre pensato. Da come si esprime in II 3, 4, *ton de en teleth Mhtro~ epi iErmh legomenon kai tw kriw logon epistameno~ ou legw* («ma la storia che, nei misteri della Madre, si racconta su Ermes e l'ariete, la conosco ma non la dico») Pausania sembra alludere a una trasmissione orale e riservata di informazioni (*lógos legómenos*); ed è ancora da sottolineare che l'unica esplicita indicazione di Pausania a questo proposito è il già menzionato rapporto diretto con informatori contattati *in loco*, quali il *dadoûchos* collegato ai Licomidi di Flia. Alla stessa area del patrimonio di dati inerenti al rituale sacro gelosamente custoditi dalle gerarchie sacerdotali addette a determinati culti appartiene il *hieròs lógos* di II 13, 4, con cui i Flisii motivano l'assenza di statue di Ebe nel suo santuario. Considerazioni analoghe si possono fare per II 17, 4, in cui si richiama un *lógos* «di quelli di cui è meno lecito parlare (*aporretóteros*)» (sulla melagrana di Era), e a proposito di quello che viene detto di Era e il cuculo conclude «questa storia, e altre simili che si raccontano sugli dei, le scrivo senza crederci: cionondimeno le scrivo».

⁸⁴ HEER 1979, pp. 71, 104, 132 ss.; MUSTI 1982, pp. 308 s.; RIZZO 1998, pp. 380 s.; PRETZLER 2007, p. 36; MOGGI 2010, p. 389.

⁸⁵ Vd. da ultima HAWES 2016, p. 339.

- I 43, 2: tradizione megarese ripetuta oralmente e canonizzata da un rituale femminile;

- II 13, 7: è un *lógos* che i Fliai *«dicono»*, quello relativo alla ‘scoperta’ delle facoltà divinatorie da parte di Anfiarao dopo aver dormito nell’ *«oikos* denominato dai Fliai ‘della divinazione’»; analogamente, è un’altra evidenza monumentale, il sacello commemorativo dell’uccisione del coppiere Ciato da parte di Eracle a Fliunte, a motivare il *lógos* che «viene detto» dai Fliai, in II 13, 8. In generale, non vedo motivi cogenti per escludere le tradizioni fliasie richiamate da Pausania siano versioni che a Pausania sono state comunicate oralmente. Pausania insiste in particolare sul *Fliaiwn logo~* (II 14, 4) relativo a Celee e al collegamento con Eleusi tramite la figura di Disaule fratello (a parere dei Fliai) di Celeo, e registra in questo capitolo la sua completa presa di distanza motivandola con ragioni d’ordine storico (14, 2: Disaule non può essere stato cacciato da Eleusi perché la guerra tra Atene ed Eleusi all’epoca di Ione si era conclusa con un accordo, senza alcuna espulsione) e documentario (14, 3: la testimonianza omerica che non menziona Disaule o una sua parentela con Celeo), a cui si aggiungono difficoltà genealogiche (14, 4)⁸⁶. Sussiste sempre la possibilità che si tratti di interventi personali in un dibattito; Pausania, a causa delle sue aderenze eleusine, si impegna in modo particolare nella questione che possiamo presumere egli stesso abbia sollevato durante la sua visita a Fliunte e a Celee.

- III 12, 6-7: un altro caso rilevante. Pausania menziona un *chorion* «che chiamano Hellenion», oggetto di due distinti *lógoi*:

to de cwrion, o kalousin iEIlhnion, estin eirhmenon w~
oi tw n iEIlhnwn Xerxhn diabainonta e~ thn Eurwphn pa-
reskeuazonto amunoumenoi, kata touto to cwrion bou-
leusamenoi tropon ontina anqexousin. o de etero~ tw n
logwn tou~ Menelaou cariti strateusanta~ epi òllion
bouleusasqai fhsin entauqa opw~ anapleusai te e~
Troian kai dika~ dunhsontai para tAlexandrou labein
th~ iElenh~ arpagh~.

⁸⁶ MUSTI 1986, p. 260.

Quanto al luogo che chiamano Hellenion, è così denominato perché quegli Elleni che si apprestavano a respingere Serse quando stava passando in Europa deliberarono in questo luogo sul modo in cui avrebbero resistito. Secondo un'altra versione, quelli che fecero la spedizione contro Troia per causa di Menelao deliberarono qui in che modo potessero navigare a Troia e far pagare ad Alessandro il fio per il rapimento di Elena.

Pausania enumera e qualifica come «secondo *lógos*» la versione che fa dell'Hellenion il luogo di riunione e deliberazione degli Achei in procinto di partire per la spedizione contro Troia, mentre suggerisce il suo implicito consenso alla prima spiegazione, non numerata, della denominazione del sito (luogo di consiglio panellenico per definire i modi della resistenza a Serse). Entrambi i momenti sono capitali della concezione panellenico-patriottica a più riprese espressa nella *Periegesi*⁸⁷; e tuttavia Pausania lascia intendere di aver fatto una scelta, perché, evidentemente, ha toccato con mano l'esistenza di due spiegazioni della funzione originaria del *chorion* che si escludevano a vicenda nel modo in cui erano addotte. Quello di cui il Periegeta ci informa nel paragrafo successivo è forse indicativo. Vicino all'Hellenion, «Spartani», sottintesi ma deducibili dal successivo *Aigieis* che sono i soggetti di un'azione analoga, «mostrano» uno *mnêma* di Taltibio. Gli Achei di Egio fanno altrettanto, e Pausania lo ribadirà nel libro acaico (VII 24, 1). Del mitico araldo di Agamennone, capostipite a Sparta del *génos* dei Taltibiadi, titolari dell'incarico onorifico di ambasciatori, in III 12, 7 Pausania ricorda l'ira che lo indusse a colpire gli Spartani e l'ateniese Milziade, a causa del delitto perpetrato a Sparta e ad Atene nei confronti dei messaggeri di Dario:

tou de iEllhniou plhsion Talqubiou mnhma apofainou-
si: deiknuousi de kai tAcaiwn Aigiei~ epi th~ agora~,

⁸⁷ MUSTI 1991, p. 201. Sul motivo panellenico delle guerre persiane nella *Periegesi*, vd. i.a. BULTRIGHINI 1990, pp. 102 s.; ALCOCK 1996, pp. 251 ss.; AKUJÄRVI 2005, n. 50 p. 217, pp. 237 ss.; HUTTON 2005, p. 302.

Talqubiou kai outoi famenoi mnhma einai. Talqubiou de toutou mnhima epi tw fonw twn khrukwn, oi para basi-lew~ Dareiou ghn te kai udwr aithsonte~ e~ thn iElla-da epemfghsan, Lakedaimonioi~ men epeshmainen e~ to dhmosion, en iAqhnai~ de idia te kai e~ eno~ oikon andro~ kateskhye Miltiadou tou Kimwno~: egegonei de kai twn khrukwn toi~ elqousin e~ thn iAttikhn o Miltiadh~ apoqanein aitia~ upo iAqhnaiwn.

Vicino all'Hellenion mostrano la tomba di Taltibio. Sulla loro agorà gli Achei di Egio mostrano anch'essi una tomba e affermano che è di Taltibio. Fu l'ira di questo Taltibio, a causa dell'assassinio degli araldi mandati in Grecia dal re Dario a chiedere terra e acqua, a lasciare il segno sulla comunità degli Spartani; mentre in Atene l'ira di Taltibio si abbatté su singoli individui, e in particolare colpì la casa di un uomo, Milziade figlio di Cimone: Milziade era infatti responsabile della morte, voluta dagli Ateniesi, degli araldi venuti in Attica.

Non c'è dubbio che la notizia pausaniana presupponga l'informazione sull'ira di Taltibio fornita da Erodoto in VII 134, 1; Erodoto parla di uno *hiron* di Taltibio a Sparta e dei Taltibiadi⁸⁸. Ma Pausania fornisce due integrazioni di rilievo, che nell'insieme possono essere addotte ad indizio di specifico apporto dell'esperienza del Periegeta sul campo e di una contestuale acquisizione di *lógoi*. Erodoto aveva esplicitamente dichiarato di non essere in grado di specificare quale conseguenza spiacevole avesse avuto per gli Ateniesi il trattamento da essi riservato agli araldi di Dario, a parte la devastazione subita dalle truppe di Serse, che

⁸⁸ Toisi de wn Lakedaimonioisi mnhi~ kateskhye Talqubiou tou iAgamemnono~ khruko~. iEn gar Sparth esti Talqubiou iron, eisi de kai apogonoi »Talqubiou« Talqubiadai kaleomenoi, toisi ai khrukhiai ai ek Sparth~ pasai gera~ dedontai. Cfr. MUSTI 1991, p. 202; OSANNA 2000, p. 321.

in ogni caso non riteneva causata dall'episodio del 491 a. C.⁸⁹; Pausania, invece, contrappone, quale bersaglio della ritorsione di Taltibio, il *demósion* di Sparta, la collettività a Sparta e l'individualità ad Atene, in particolare la casa di un singolo uomo, Milziade: una specificazione che spicca per il contrasto con la professione di ignoranza sull'argomento di Erodoto (*ouk écho eîpai*). E, introducendo la menzione della tomba di Taltibio «vicino all'Hellenion», aggiunge il riferimento al monumento analogo nell'*agorá* di Egio, che gli Achei sostengono (*phámenoî*) essere di Taltibio; monumento sul quale tornerà in VII 24, 1, dove richiamerà l'*állo mnêma en Spárte* e preciserà che entrambe le città celebrano sacrifici in onore del personaggio. Non si può escludere, a mio parere, la presenza di un medesimo meccanismo di informazione alla base di quello che Pausania dice sull'Hellenion e sul contiguo *mnêma* di Taltibio: quanto al primo, opta per una delle due spiegazioni fornite e/o discusse da e con esegeti locali; quanto al secondo, di cui Pausania viene a conoscere e poi verificherà l'esistenza di un parallelo acaico, l'acquisizione di conoscenze scaturita dal confronto con gli informatori locali frutta a Pausania l'opportunità di prodursi in un esempio del prediletto esercizio integrativo e competitivo con il suo grande modello⁹⁰. Senza che ciò comporti una centralità esclusiva della tradizione erodotea. La testimonianza di Erodoto era semplicemente materia di comune conoscenza e riferimento tanto per Pausania quanto per interlocutori più o meno eruditi: così quelli che a Sparta gli hanno fornito i loro ragguagli sull'Hellenion e sulla tomba di Taltibio, e così quelli che ad Egio hanno rivendicato l'identificazione di uno *mnêma* come relativo al famoso araldo; una rivendicazione accettata dagli Spartani⁹¹ e data poi per acquisita da Pausania al momento della verifica autoptica in Acaia.

- II 26, 2-7: considerazioni analoghe si possono fare per i *lógoi* degli Epidaurii su Asclepio;

⁸⁹ Ὅο ti de toisi tAqhnaioisi tauta poihsasi tou~ khruka~ sunhneike aneqelhton genesqai, ouk ecw eipai, plhn oti sfewn h cwrh kai h poli~ edhiwqh, alla touto ou dia tauthn thn aitihn dokew genesqai (ERODOTO, VII 133, 2).

⁹⁰ Cfr. MUSTI 1982, p. xxxvi ss.

⁹¹ MUSTI 1991, p. 202.

- II 31, 9; 32, 2; 32, 4: significativo l'insieme dei dati relativi ai *lógoi* trezenii, per i quali Pausania si produce in un intervento comparativo con le tradizioni eginetiche.

Nessun dubbio, a mio parere, a proposito dei «*lógoi* messenici» può sussistere sul valore di tradizione conservata e propagandata oralmente con cui Pausania ha stabilito un contatto sul territorio e che si è impegnato a sostenere: un caso sintomatico, il *lógos* sugli Asclepiadi in IV 3, 2 (cfr. IV 31, 12). È evidente l'impegno con cui Pausania sostiene le ragioni del *lógos* messenio sulla partecipazione dei figli di Asclepio alla guerra di Troia «perché erano messenii» (*Messeníous óntas*) Una a f f e r m a z i o n e c h e f a n n o (*phasin*) sulla base di una genealogia alternativa di Asclepio, c i t a n d o poi (*katalégousi*) i versi omerici (*Il.* XI 505 ss., 597 ss.; XIV 1 ss.) relativi alle cure di Nestore per Macaone, figlio di Asclepio (cfr. III 26, 9), ferito da una freccia, e adducendo essi stessi⁹² il c o m m e n t o che Pausania fa suo: «Nestore non avrebbe mostrato una così grande sollecitudine se non verso un vicino e verso un regnante su gente della sua stessa stirpe». Soprattutto, confermano la tradizione sugli Asclepiadi mostrando i segni monumentali sul territorio: il *mnêma* di Macaone in Gerenia e il santuario dei figli di Macaone a Fare⁹³. Tutte le operazioni che Pausania attribuisce a soggetti non specificati trovano la collocazione più logica nel contributo vivo ed operante di interlocutori che in Messenia hanno spiegato a Pausania le ragioni della validità di una tradizione che nobilitava la Messenia predorica collegandola ad Asclepio e alla guerra di Troia. Fosse o meno codificata in una o più versioni scritte, gli interlocutori che Pausania ha contattato hanno discusso con lui della testimonianza omerica e gli hanno mostrato l'evidenza monumentale a supporto del loro *lógos*. Alla stessa area concettuale rinvia il 'correttivo genealogico' funzionale a «tradizioni, aspirazioni, culti dei Messenii»⁹⁴, operato dal «*lógos* messenico» in IV 30, 2. Nessun dubbio anche per il confronto tra quanto Pausania dichiara di aver ascoltato a Tebe e il

⁹² «their inference being that (...)» (FRAZER 1898, p. 182).

⁹³ Cfr. IV 31, 12.

⁹⁴ MUSTI 1991a, p. 249.

lógos messenico su Aristomene e Leuttra; sono tradizioni recepite sul campo: IV 32, 5 (4-6).

IV 33, 1 registra, pur con una premessa sulla proliferazione tra i popoli delle pretese di localizzazione dell'infanzia di Zeus, il *lógos* che anche i Messenii hanno elaborato al proposito⁹⁵, con una artificiosa interpretazione paretimologica applicata al nome della fonte Clessidra situata sulla vetta dell'Itome⁹⁶; le spiegazioni articolate fornite al Periegeta dovevano provenivano dall'ambiente sacerdotale a cui si allude nel paragrafo successivo a proposito della statua di Zeus di Agelada che un «sacerdote scelto ogni anno tiene a casa sua», e che doveva avere la titolarità dell'organizzazione della festa annuale delle Itomee.

Aria di versioni locali comunicate all'impronta anche in IV 34, 5, con le due versioni dell'origine del nome di Corone, la prima delle quali collegata al rientro dei Messenii dopo la liberazione tebana e visibilmente interessata a sottolineare il contributo beotico alla (ri-)fondazione dell'antica Epea, tramite un ecista originario di Coronea. A questa spiegazione, radicata nella memoria locale del sito, si contrapponeva una seconda interpretazione, probabilmente espressione di una rivendicazione di origini autonome. In questo caso non è messo in gioco nessun ecista e si fa ricorso, per spiegare il toponimo, al semplice ritrovamento, durante gli scavi per le fondazioni delle mura, di una cornacchia (*koróne*) di bronzo.

Stessa impressione di probabile ricezione orale da parte di Pausania lasciano le notazioni che il *lógos* dei Messenii fa sulla grande antichità del santuario di Apollo Korynthos a ottanta stadi da Corone presso il mare e sull'attribuzione agli Argonauti della dedica della statua bronzea dell'Argeotas (IV 34, 7). L'Apollo qui era oggetto di culto come dio guaritore (*nosémata ho theòs iàtai*), e il santuario, in quanto luogo in cui si praticavano *sanationes*, doveva avere un personale sacerdotale in grado di amministrare e dirigere, e quindi attivo nel propagandare gli aspetti qualificanti legati allo *hierón*.

Per quanto riguarda i libri sull'Elide e Olimpia, il riferimento principale di Pausania è costituito da una consolidata tradizione scritta, i

⁹⁵ metesti dē oun kai Messhniói~ tou logou.

⁹⁶ MUSTI 1991a, pp. 261 s.

più volte citati *Hleiwn grammata*, registri di vincitori e scritti sugli agoni che ebbero come base la *Olumpionikwn anagrafh* compilata da Ippia di Elide⁹⁷; quest'ultimo avrebbe a sua volta attinto dati da archivi esistenti ad Olimpia sin dai primi tempi delle gare⁹⁸, ed era latore di una presentazione della storia di Olimpia in chiave patriottica filo-elea, a cui sostanzialmente Pausania sembra aver aderito⁹⁹. Va tuttavia tenuto in conto, nella complessa ricostruzione pausania del passato mitistorico e storico eleo, il concorso di un intreccio di fonti e documentazione, che include anche storiografia grande e minore e locale come appunto i *Grámmata Eleíon*, ma non può prescindere da quello che Pausania incontra sul luogo, ossia le iscrizioni di cui il santuario era ricco e, ancora una volta, l'informazione ricavata dall'interazione con guide ed esperti locali¹⁰⁰.

Pur mostrando i segni della dipendenza dal coacervo di memorie locali scritte e di riprese nella tradizione mitografica, i paragrafi dedicati alla questione dell'esclusione degli Elei dai giochi istmici (V 2, 1-5) rivelano l'apporto determinante, nel resoconto elaborato da Pausania, dell'esperienza viva *in loco*. Dopo aver introdotto la narrazione (V 2, 1-2) sulla base della tradizione (che lui considera ufficiale ed evidentemente affidabile, nonostante il parere diametralmente opposto che sulla questione aveva espresso Plutarco¹⁰¹ nel *de Pythiae oraculis*) che vedeva la causa dell'interdizione istmica agli Elei nell'uccisione da parte di Eracle

⁹⁷ BULTRIGHINI 1990, pp. 203 ss.; MADDOLI 1995, pp. xix s.; cfr. sotto, *Appendici II e IV*.

⁹⁸ BALADIÉ 1978, n. 2 p. 117; BULTRIGHINI 1990, pp. 210 s.

⁹⁹ BULTRIGHINI 1990, pp. 211 ss.

¹⁰⁰ BULTRIGHINI 1990, p. 229 («Se dunque Pausania ci restituisce il senso originario delle tradizioni patrie elee, a ciò avrà ovviamente contribuito la grande capacità di conservazione, anche orale, tipica dell'ambiente del grande santuario panellenico»); MADDOLI 1995, pp. xvii ss.

¹⁰¹ Plutarco rappresenta l'interlocutore-narratore Filino categorico nel rifiutare la tradizione sostenuta da «alcuni» che ritenevano l'assassinio dei Molionidi causa dell'esclusione degli Elei dai giochi istmici: ο de Molionidwn fono~ uf Hrakleou~ peri Klewna~ ouden esti metaitio~, w~ enioi nomizousin, Hleiioi~ tou eirgesqai (*de Pyth. orac.* 13, *Mor.* 400e-f). Cfr. Rizzo 2001, pp. 456 s.

dei figli di Molione (e di Attore fratello di Augia re d'Elide, che rifiutava all'eroe argivo il famoso salario per la pulitura delle stalle), introduce la menzione di due *lógoi* alternativi (V 2, 3-4). La prima corrisponde a quella riportata da Plutarco (il rifiuto degli Elei ai Corinzi che chiedevano di iscrivere il nome della loro città come dedicanti sulla statua d'oro di Zeus che era stata in realtà dedicata da Cipselo); la seconda mette in gioco una maledizione di Lisippe, i cui figli erano stati assassinati mentre erano in procinto di gareggiare alle Istmie, perché gli Elei suoi connazionali disertassero i giochi all'Istmo. La qualifica che Pausania riserva alla seconda versione alternativa, lasciando intendere che lo stesso si doveva pensare della prima, è senza appello «anche questo *lógos* appare ingenuo»¹⁰². Le motivazioni di Pausania sono legate all'*at t u a l i t à* e al riscontro di *q u e l l o c h e h a v i s t o*: «ancor oggi rispettano le maledizioni di Molione e non è concesso recarsi a gareggiare nell'agone istmico a nessuno di coloro che tra gli Elei esercitano attività ginnica», è la precisazione che il Periegeta fa prima di passare alle versioni alternative; il distico che Pausania ha visto ad Olimpia sulla statua di Timone, e che riporta, chiude la questione¹⁰³ dopo la registrazione delle versioni «ingenue»: al plurivincitore nel pentatlo, dice il distico, furono precluse vittorie ad Olimpia perché «le contese per la funesta morte dei Molionidi» gli impedirono «di andare nella terra di Sisifo».

- V 5, 9: senza dubbio alcuno, il *lógos* sulla denominazione antica Iardano per il fiume Acidante è trasmesso a Pausania da un informatore in carne ed ossa, «un uomo di Efeso»;

- V 21, 9: il *lógos* su Filostrato di Rodi è sicuramente un portato delle guide locali, a cui si contrapponevano i dati contenuti nei registri elei degli olimpionici;

- V 22, 6: il *lógos* di Elei e Flisii su Arpina madre di Enomao;

- V 25, 5: il *lógos* è quello locale che integra e conferma la congettura di Pausania sull'attribuzione del donario degli Agrigentini a Calamide;

- VI 9, 1: *lógos epichórios*: sembra di poter constatare un orizzonte di attesa da parte di Pausania, di qualcuno che possa dare ragguagli

¹⁰² *deiknutai de kai ode euhqh~ wn o logo~* (V 2, 4).

¹⁰³ *tade men hmin e~ tosouto exhtasqw* (V 3, 1).

sul perché Teogneto sia stato rappresentato con una pigna e una melagrana;

- VI 19, 2 : il *lógos* degli Elei riguarda un dettaglio (il bronzo di Tartesso) che ha tutta l'aria di un portato di trasmissione orale di illustrazione dal vivo del monumento (vd. *Parte II*, § 2);

- VI 24, 9: gli *epichórioi* mostrano uno *mnêma* ma non ne sanno nulla; il *lógos* forse vero è del vecchio interrogato da Pausania (vd. *Parte II*, § 4);

- VII 19, 7: Pausania ricorda l'esistenza di altri due *lógoi* che venivano raccontati (*légontai dè kai álloi lógoi dyo es autén*) sull'urna ottenuta dal re tessalo Euripilo come bottino dopo la conquista di Troia (19, 6), ossia il fatto che fosse stata abbandonata da Enea o gettata via da Cassandra. L'esistenza dello *mnêma* di Euripilo a Patre (19, 1) determina la sua introduzione nell'esposizione; l'urna, contenente una statua di Dioniso, è l'elemento centrale della trama mitica che collega l'arrivo nella zona di Patre di Euripilo, impazzito per averla aperta (19, 7), con la cessazione dei sacrifici umani nel santuario di Artemide Triklaria e con la guarigione dello stesso Euripilo (19, 8-9). La vicenda non ha riscontri nelle fonti letterarie, ma ha riscontri numismatici d'età imperiale a Patre¹⁰⁴. L'unico soggetto indicato per nome da Pausania sono i *Patreîs*, con ogni verosimiglianza gli stessi a cui si deve la narrazione di 19, 7-9, implicati in una controversia con tradizioni scritte: queste ultime sostituiscono all'Euripilo tessalo l'Euripilo re di Oleno che avrebbe avuto l'urna in dono da Eracle a cui si era unito nella sua spedizione contro Troia (19,9). Ora, è interessante notare che la variante introdotta con «alcuni hanno scritto» (*égrapsan dè tinés*) è quella che Pausania si impegna a rigettare, con una sua personale considerazione: Eracle non può aver dato l'arca che faceva uscire di senno – cosa che non poteva non sapere – ad un compagno d'armi¹⁰⁵. Ma ancora più significativo, a mio modo di vedere, è ciò che Pausania ricorda subito dopo (VII 20, 1):

tw qew de tw ento~ th~ larnako~ epiklhsi~ men estin
Aisumnhth~, oi de auton e~ ta malista qerapeuonte~

¹⁰⁴ Cfr. LAFOND 2000, p. 178; MOGGI 2000, p. 295.

¹⁰⁵ Fuorviante la traduzione di MOGGI 2000, p. 121 («Credo tuttavia che Eracle non conoscesse la storia dell'urna (...)).

ennea te eisin andre~, ou~ an ek pantwn o dhmo~
proelhtai kat' axiwmā, kai isai gunaike~ toi~ andrasi.

Il dio dentro l'urna ha l'appellativo di Aisymnetes e coloro che si occupano in maniera particolare del suo culto sono nove uomini – scelti dal popolo fra tutti i cittadini per la loro reputazione –, e altrettante donne.

Segue (20, 1-2) la descrizione del rituale corrente (*taûta mén sphisin ohûto drân kathésteke*), con le variazioni intervenute rispetto all'epoca dei sacrifici umani (*tà dè eph' hemôn*). credo si possano identificare nei componenti di questo prestigioso corpo sacerdotale-magistratuale – incaricato della gestione del culto di Dioniso Aisymnetes e della realizzazione dei rituali –, frutto di una elezione del *dêmos* (una ufficialità rilevante, qualunque accezione politica potesse avere il termine nel II secolo d. C.)¹⁰⁶ i soggetti patresi depositari delle memorie culturali con cui Pausania ha stabilito un contatto e da cui ha ricevuto i ragguagli – con buona probabilità, dunque, orali – su Euripilo riportati in 19, 6-8.

- VII 23, 1-3: a proposito del fiume Selemno, nell'area di Argira, Pausania ricorda un *lógos* riferito dagli *epichórioi*¹⁰⁷ relativo al giovinetto omonimo sedotto e abbandonato dalla ninfa marina Argira, morto d'amore e trasformato da Afrodite nel fiume (23, 1-2). Segue una appendice che Pausania afferma detta dai Patresi: *legw de ta upo Patrewn legomena*, «dico poi le cose che sono dette dai Patresi». Nonostante l'unanime resa delle traduzioni correnti¹⁰⁸, ritengo che *de* qui indichi il passaggio ad un soggetto alternativo: i Patresi non vanno identificati con gli *epichórioi* di cui sopra. I Patresi raccontano che anche dopo essere diventato fiume, Selemno continuava ad amare Ar-

¹⁰⁶ LAFOND 2000, p. 179. Lafond rileva anche l'interesse del collegamento di questo culto con quello di Artemide Triklaria, che si individua anche, nella composizione di un collegio di nove funzionari sacri, con l'utilizzo della base numerica tre, dal probabile significato politico (rinvierebbe alla fase presinecistica dei tre villaggi Aroe, Antea e Mesati, cfr. VII 21, 6: MOGGI 2000, pp. 304 s.; LAFOND 2000, p. 176; Rizzo 2003, pp. 323 s.).

¹⁰⁷ *logo~ de tw n epicwriwn e~ auton esti.*

¹⁰⁸ Cfr. del resto MOGGI 2000, nel commento a p. 316.

gira, e allora il dono conclusivo di Afrodite fu di fargliela dimenticare. A questo punto si innesta un ulteriore *lógos* che Pausania dichiara di aver ascoltato (*ékousa*, 23, 3): il bagno nel Selemno fa dimenticare le passioni amorose ad uomini e donne; e aggiunge una notazione ironica su questo *lógos* relativo agli effetti curativi del fiume in questo campo: «se questo corrisponde a verità, l'acqua del Selemno è più preziosa per gli uomini di molte ricchezze». Appare forte la possibilità che sia la versione epicoria sull'origine del fiume, sia le due 'appendici' patresi sull'oblio dalla passione amorosa collegata al fiume stesso siano frutto di una trasmissione orale, avvenuta sul sito, dei racconti mitici sul Selemno. Come rilevava Hermann Hitzig a proposito del terzo *lógos*, quello sull'effetto curativo del bagno nel Selemno per gli afflitti da passione amorosa, «(...) könnte Paus. die Notiz sehr wohl an Ort und Stelle erhalten haben»¹⁰⁹.

- VIII 14, 7: il *lógos* dei Feneati su Posidone Hippios e Odisseo (vd. *Parte II*, § 4);

- VIII 15, 3-4: il *lógos* nelle tre accezioni specifiche di tradizione a cui si conforma il rituale misterico a Feneo, di *lógoi* feneati sull'arrivo e l'accoglienza di Demetra presso di loro e sulla fondazione da parte dei due ospitanti Trisaule e Damitale del tempio di Demetra Thesmia e annesso culto misterico a circa 15 stadi dalla città, e di *hieròs lógos* (che Pausania non riferisce) sul motivo dell'esclusione, tra i legumi portati da Demetra, della fava e della sua definizione di impura (vd. *Parte II*, § 4);

- VIII 24, 1 e 6; 13: tra le tradizioni arcadiche divergenti¹¹⁰ sulla genealogia dell'omonimo fondatore della città arcadica di Psofide, Pausania accorda la sua preferenza a quella che ne faceva la figlia del re sicano Erice. All'*alethéstatos tôn lógon* con cui viene qualificato il

¹⁰⁹ HITZIG-BLÜMNER 1904, p. 827.

¹¹⁰ Cfr. JOST 1998, pp. xxi e 206. Secondo la Jost «le lien indiqué par P. avec la liste des rois est (...) suspect», e dunque sarebbero in gioco versioni (scritte) distinte dalla tradizione arcadica sulla lista dei loro re; tuttavia Pausania è esplicito nel collegamento, e questo dovrebbe indirizzarci verso l'ipotesi di variazioni locali sul tema, conservate e trasmesse (anche) oralmente.

lógos sulla discendenza di Psocide da Erice in 24, 2¹¹¹ fa riscontro, in 24, 6, l' *[en] tò lógo tò eikòs prósesti* («nel racconto c'è verosimiglianza») a proposito di quello che «si diceva» (*elégonto*) del santuario di Afrodite Ericina che si trova *en tê pólei* di Psocide, e cioè «che lo avessero costruito i figli di Psocide». La presenza del culto ericino a Psocide è evidentemente alla base della scelta pausaniana tra le tradizioni¹¹², e credo che il *lógos* più vero e verisimile cui il Periegeta fa riferimento possa essere il prodotto della sua interazione con soggetti locali che gli hanno fornito oralmente ragguagli sul santuario in rovina ai tempi della sua visita, collegandone la fase originaria con l'eponima della città. A Psocide Pausania si è intrattenuto con più interlocutori su vari argomenti: anche la storia di Aglao, ben nota e codificata¹¹³, Pausania l'ha «ascoltata» (*ékousa*, 24, 13) a Psocide, con la variante del sincronismo con Creso anziché Gige come nelle altre fonti. Ed è un *lógos*, sull'uomo felice per tutto il tempo della sua vita, che «non lo ha convinto» (*oú me épeithen ho lógos*); le argomentazioni e il riferimento ad Omero in 24, 14 possono essere interpretati come 'ferri del mestiere di erudito' a cui Pausania faceva presumibilmente ricorso nei momenti di dibattito, come questo in cui ha ascoltato la versione e il sincronismo dalla bocca degli interlocutori di Psocide.

- IX 30, 9-11: il *lógos* ascoltato (*ékousa*, 30, 9) a Larisa dal suo «ospite di Larisa» (*katá ge tòn lógon tou Larisatou xénou*, 30, 11) sui Libettrii, Orfeo e il fiume Cinghiale in relazione al trasferimento delle ossa di Orfeo da Libetra a Dio (vd. *Parte II*, § 4);

- IX 33, 7: *lógos* comune su Atena riadattato localmente su base toponimica (vd. *Parte II*, § 4);

- X 2, 1: l'alternativa sulla verità del *lógos* (*oudè écho tou lógou tò alethès exeureîn, eíte ..., eíte ...*), in realtà due *lógoi* contrapposti, sulle ragioni della multa anfizionica ai Focesi¹¹⁴; come ho cercato di mostrare in altra sede, l'alternativa è qui tra una *vulgata* radicata nella memo-

¹¹¹ o de alhquestato~ tw n logwn estin òEruko~ tou en Sikania dunasteusanto~ paida einai thn Ywfida.

¹¹² Cfr. MOGGI 2003, p. 395.

¹¹³ PLIN. *nat. hist.* VII 151; VAL. MAX. VII 1, 2.

¹¹⁴ DIMAURO 2015, pp. 232 ss.

ria locale, e trasmessa oralmente in ovvio collegamento col patrimonio monumentale, che attribuiva un ruolo tessalico (di pressione all'interno del Consiglio anfizionico) all'iniziativa dell'ammenda ai Focesi che innescò la dinamica della terza guerra sacra, e una *vulgata* storiografica di ascendenza teopompea incentrata sul tema dell'empietà focese¹¹⁵. Sintomatica appare anche la presenza del quadro demostenico dei Tessali *pleonéktones* nell'ambiente incontrato da Pausania a Delfi: un circuito di influsso diretto e mediato della tradizione letteraria e storiografica che si ritrova nel caso dell'atmosfera erodotea di cui è intrisa la memoria locale dell'aggressione celtica del 279 a. C.¹¹⁶ Si individua un tassello importante della dinamica di acquisizione delle informazioni di Pausania sul campo, un circuito di scambio di erudizione su basi in gran parte condivise che credo debba essere considerato schema ricorrente nella *Periegesi*.

- X 4, 4: il *lógos* (duplice) sulla statua nel sacello sulla strada per Panopeo, confermato, per quanto riguarda l'attribuzione a Prometeo, da due massi di 'argilla prometeica'.

¹¹⁵ DIMAURO 2015, pp. 275 ss.

¹¹⁶ DIMAURO 2014.

Parte II

Il viaggio, la visita, il confronto. Ragioni e premesse della syggraphé

L'elaborazione della *Periegesi* presuppone dunque una scansione al cui interno il materiale ricavato dall'esperienza di viaggio costituisce una fase preliminare ed essenziale¹, ed è qualcosa che presuppone degli interlocutori lungo il percorso. Come è stato puntualizzato in un contributo recente, «travel writing, writ large, is a hybrid activity. The traveller is, at the same time, an observer and a participant, a writer and a reader of others' account»². Ma bisogna aggiungere: anche «ascoltatore delle argomentazioni altrui», in una fase propriamente dialettica, di dialogo con interlocutori specifici. È stato anche opportunamente sottolineato che in relazione ai centri di interesse prevalente pausania, il passato e il sacro, nella *Periegesi* «acquistano visibilità gli uomini che Pausania deve avere pur visto e incontrato, custodi delle antiche tradizioni locali»³.

¹ «the *Periegesis* leaves no doubt that its author spent many years travelling, researching and writing» (PRETZLER 2007, p. 2); cfr. MADDOLI 1995, p. xx («la *Periegesi* nasce da un viaggio reale e attorno al viaggio»); DE ANGELIS 1998, p. 4 («traduzione in parole di un percorso»: sul tema, vd. la magistrale riflessione di MUSTI 1996, pp. 9 ss.).

² HAWES 2016, p. 327.

³ DE ANGELIS 1998, p. 1 (mio lo spaziato); se in parte è vero che «(...) Pausanias speaks, sometimes quite vividly, of his own adventures and evokes an impersonal addressee who is located *ostensibly* on-site» (HAWES 2016, p. 333), bisogna anche

Non concordo invece con prospettive come quella di Greta Hawes, secondo la quale l'introduzione di diversificati e spesso contrastanti *lógoi* locali si spiegherebbe unicamente come «a necessary rhetorical mechanism», mentre «if we interrogate these epichoric statements as fragments of actual investigation, we notice their artificiality»⁴. La fase di raccolta di informazioni sul campo è una fase concreta, che mette in gioco voci e tradizioni locali diversificate e comunicate oralmente nei singoli siti, che Pausania ascolta e discute con interlocutori quasi sempre agguerriti quanto lui in fatto di bagaglio di erudizione. Un esplicito ed inequivocabile senso di conversazione, con un tipo di interlocutori che siamo autorizzati a presumere usuali nei luoghi sacri visitati da Pausania, è riferito in un passo del libro attico (I 22, 3). Sulle pendici meridionali dell'acropoli, a breve distanza dal santuario di Afrodite Pandemos (che secondo la tradizione riferita da Pausania sarebbe stato fondato da Teseo, autore di un sinecismo che comportava il trasferimento di popolazione dai demi)⁵, il Periegeta ricorda il santua-

precisare che l'*impersonal addressee* è costruito esattamente sul modello del o dei coprotagonisti dell'esperienza autoptica di Pausania, che con loro e sulla base dell'interazione dialettica ha maturato la sostanza della propria esposizione scritta.

⁴ HAWES 2016, p. 344.

⁵ Al di là delle possibili ascendenze isocratee e storiografia dipendente (MUSTI 1982, p. 339 con rif. bibl.), non si può a mio avviso evitare l'impressione che le divergenze sull'azione sinecistica di Teseo rispetto alla più antica tradizione tucididea (THUC. II 13-17) possano essere messe in conto ad una versione locale ufficiale orale di cui devono essere considerati rappresentanti autorevoli e paradigmatici i sacerdoti esplicitamente menzionati nello stesso paragrafo, a cui Pausania rinvia come referenti per chiarimenti sulle istituzioni culturali dell'area. Cfr. DIMAURO 2014, pp. 335 s. Di Teseo Pausania ha appena ricordato, come azione contigua alla concentrazione degli Ateniesi dai demi in una sola città, la fondazione dei culti di Afrodite Pandemos e di Peitho, e ha precisato che non c'erano più le statue originarie e che quelle che c'erano ai suoi tempi erano opera di non precisati artisti «non tra i più oscuri» (τα δε ἐπὶ ἐμοῦ τεχνίτων ἢ οὐ τῶν ἀφανέστατων). Non è da escludere neppure un influsso diretto o mediato in ambiente ateniese di versioni circolanti a Trezene, di cui Pausania attesta l'interesse particolare per Teseo (cfr. I 27, 7-8). Su I 22, 3 cfr. AKUJÄRVI 2005, p. 170.

rio di Gea Kourotrophos e di Demetra Chloe, e invita i suoi lettori ad informarsi su queste epiclesi andando a parlare con gli *hiereîs* del posto:

esti de kai Gh~ Kourotrofou kai Dhmhtrō~ ieron Clōh~:
ta de e~ ta~ epwnumia~ estin autwn didacqhnai toi~
iereusin elqonta e~ logou~.

C'è poi un santuario di Gea Kourotrophos e di Demetra Chloe:
quanto ai loro epiteti, se ne può apprendere il senso conversando
con i sacerdoti.

Pausania, con i sacerdoti di Gea Kourotrophos e di Demetra Chloe, ha evidentemente conversato: perché escludere che abbia fatto sistematicamente altrettanto in tutti i luoghi sacri che hanno attirato il suo interesse?

A questo proposito, c'è un'altra considerazione da fare: gli schemi che verificheremo nella rassegna di passi proposta più avanti (§ 3) non possono essere considerati degli artifici letterari di Pausania, anche e proprio per il semplice fatto che nella stragrande maggioranza dei casi questi schemi di interazione con l'informazione orale locale si possono ricostruire solo dopo attenta riflessione: le circostanze (*i. e.* i rapporti e le forme di comunicazione con persone – specifiche – di volta in volta incontrate) che le parole di Pausania inducono a presumere non sono, di norma, da lui introdotte nella narrazione. Ma se i casi in cui il Periegeta fa esplicito riferimento a una dialettica sul campo con interlocutori diretti, come quello appena ricordato, sono rari, il motivo non è la loro scarsa ricorrenza o importanza. Il vero motivo è che sono l'eccezione che conferma la regola: la regola è quella di una *r e t i c e n z a* che è solo *a p p a r e n t e*. In realtà, le situazioni che noi ricostruiamo Pausania le dà per scontate. E credo che occorra anche riflettere su un fatto semplice e di buon senso: se fossero davvero un artificio letterario per rendere l'esposizione più interessante e credibile, i riferimenti espliciti alla ricezione orale da interlocutori *in loco* Pausania li farebbe assai più spesso.

La presenza e l'azione ricorrente di questi interlocutori nelle località toccate nella *Periegesi* è perfettamente comprensibile. Il lavoro che Pausania svolge per recuperare (e fare oggetto della sua opera destinata ad un pubblico micrasiatico) la memoria identitaria greca dei suoi con-

temporanei si basa su un presupposto molto concreto, ossia l'interesse a questo recupero che era avvertito in modo diffuso e capillare nei centri greci dal glorioso o almeno rilevante passato classico e protoellenistico. Non sussiste dubbio sul fatto che «Pausanias took the opportunity to describe Greece at a time when most of its cities and sites were still standing, filled with art and treasures, and many were proud to remember and commemorate centuries of a great past»⁶. Il soggetto-tipo, per l'interazione di Pausania con una tipologia umana funzionale al suo lavoro di raccolta e integrazione di informazione nei luoghi visitati, è in primo luogo quello che altrove è definito *periegetés*: questi appare spesso una figura di natura istituzionale, aggregata in particolare ad un santuario – ma più in generale agli spazi cittadini – con la finalità di «accrescere e diffondere la fama del luogo stesso», in quanto «espressione di una dimensione locale, nella quale egli in un certo qual senso si identifica»⁷.

Il ruolo, nella *Periegesi*, di quelli che Pausania chiama (il più delle volte con la formula $\theta \tau \omega \nu \epsilon \pi \iota \kappa \omega \rho \iota \omega \nu \epsilon \chi \eta \gamma \eta \theta \eta$) *exegetai* (e non *periegetai*)⁸, o che vengono indicati come «antiquari, esperti, conoscitori delle cose antiche»⁹, è stato variamente evocato negli studi, con una particolare attenzione per la loro tipologia differenziata¹⁰. Ma è di fatto

⁶ PRETZLER 2007, p. 1.

⁷ DE ANGELIS 1998, p. 4. Paradigmatico in questo caso *l'exegetés* incaricato di questa mansione e con una specifica collocazione nella gerarchia sacerdotale a Olimpia (V 10, 7; 20, 4): MADDOLI 1995, pp. xx e 315; JONES 2001, p. 37; vd. sotto, e *Appendice I*.

⁸ JONES 2001, p. 34.

⁹ $\epsilon \alpha \eta \eta \nu \alpha \iota \omega \nu \omicron \sigma \iota \tau \alpha$ arcaia isasin, I 27, 4; $\rho \alpha \tau \epsilon \omega \nu$ (Euboewn, Qhbaiwn) $\omicron \iota \tau \alpha$ arcaiotata $\mu \eta \mu \eta \nu \epsilon \upsilon \omicron \nu \tau \epsilon$, VII 18, 2, VIII 14, 12, IX 18, 2.

¹⁰ Sulla tipologia degli informatori locali di Pausania, vd. in partic. PRELLER 1838, pp. 162 ss.; FRAZER, pp. LXXVI ss.; CASSON 1974, pp. 263 ss. (cfr. rif. bibl. a p. 359); MUSTI 1982, pp. XXVII, XLII ss., 399, 425, 430 s.; HABICHT 1985, pp. 144 ss.; MUSTI 1986, pp. XXIII ss.; MADDOLI 1995, pp. xx s.; DE ANGELIS 1998, pp. 1 e 5; JONES 2001, pp. 33 s. e rif. a n. 5 p. 269, p. 39; PRETZLER 2007, pp. 35 s. La visione riduttiva di Preller (p. 167) e di Frazer (pp. LXXVI s.) era visibilmente condizionata dalle loro esperienze con le guide turistiche: il fastidio per le guide era il loro fastidio, non necessariamente quello di Pausania, che sembra aver avuto per lo più contatti con un livello superiore e specializzato di *exegetai* e non aver

mancato un deciso e incondizionato riconoscimento del reale peso, che ritengo proporzionalmente preponderante, da assegnare a questa fonte di informazione di Pausania rispetto al ricorso alla tradizione scritta.

Da indagare e catalogare sono, insomma, i casi in cui appare evidente, o non appare da escludere, che ci troviamo di fronte alle «reazioni» di Pausania «(...) alla viva voce di chi, in veste ufficiale, lo informa»¹¹. È inoltre da tenere in conto il processo genetico del materiale che è in una seconda fase fissato nella *syggraphé*, ma che in una prima fase, sul campo, deriva la sua forma e sostanza anche dall'aspetto dinamico della discussione e verifica che Pausania non può non aver affrontato, interagendo con i suoi informatori (secondo il modello 'plutarco', di cui al prossimo paragrafo); già in questa fase non dobbiamo inoltre escludere che potessero rientrare scambi di dati tra Pausania e i suoi interlocutori, documenti e citazioni mnemoniche incluse, poi confluiti nella fase di redazione del testo.

In qualche modo, Pausania ha svolto un'opera che nel complesso potrebbe essere definita di pubblicizzazione ed amplificazione degli sforzi della memoria locale. Un'opera di supporto, tuttavia, per così dire intenzionale fino a un certo punto. Credo infatti che a spingere il Periegeta a questo impegno sia stata la volontà, a cui abbiamo già alluso¹², di dare prova – nella sua lettura storica del paesaggio greco e nella spiegazione della Grecia ai Greci micrasiatici di un'età lontana secoli dal passato classico e protoellenistico – del proprio talento storiografico. La sua non sembra affatto una *captatio benevolentiae* rivolta alla Grecia che ha percorso. È infatti difficile ipotizzare che anche lui si prefiggesse tra i suoi obbiettivi il conseguimento di onorificenze, come quelle in età precedente tributate ad Aristotele e Callistene, o a Polemone di Ilio, per aver contribuito con ricostruzioni di liste di vincitori o opere periegetiche alla rinomanza di luoghi celebri del mondo greco¹³: l'atteggiamento complessivo del Periegeta sembra escluderlo, vista la riserva mentale

condiviso, nonostante l'atteggiamento dialettico e critico di fondo, il disprezzo sarcastico di Luciano (cfr. JONES 2001, p. 38).

¹¹ MADDOLI 1995, p. xx.

¹² Vd. sopra, *Introduzione*.

¹³ Vd. DE ANGELIS 1998, *ibid.*, con rif. bibl. ed epigr. alla n. 18 p. 12.

di base e prevalente (pur se non sistematica) che il Periegeta esterna nei confronti di molte delle tradizioni locali orali, come è in particolar modo verificabile nel caso delle tradizioni argive¹⁴.

1. *Modelli e modalità*

La verifica che condurremo (§ 3) in numerosi passi della *Periegesi* conferma pienamente l'analogia tra la dinamica interrelazionale di Pausania e i suoi interlocutori 'sul campo' e quanto è ricavabile da altri testi di età imperiale¹⁵, in cui «we are in a world very similar to Pausanias's, in which visiting scholars mingle with local antiquaries as their social equals, now accepting their views and now disputing them»¹⁶. Assai significativi si rivelano, in effetti, le implicazioni e riscontri per quella che è una situazione ricorrente, che io chiamerei una 'clonazione d'ambiente'. Quella che si determina con l'incontro, la visita di un intellettuale ad altri intellettuali, in senso molto ampio, di livello pari o più spesso di livello inferiore a lui, nella loro sede¹⁷. Il parallelo per eccellenza è rappresentato da uno dei dialoghi delfici di Plutarco, il *De Pythiae oraculis*¹⁸, che offre un quadro, riferibile a circa un cinquantennio prima della stesura del libro delfico di Pausania¹⁹, interessante anche dal punto di vista psicologico e attitudinale, mostrando anche le reazioni istintive degli eruditi nei confronti del livello per così dire basso della funzione dell'*exegetés*, quello propriamente ascrivibile alle semplici guide. Plutarco parla della visita a Delfi di Diogeniano di Pergamo, accompagnato da quattro illustri interlocutori, con cui è coinvolto in discussioni che traggono lo spunto dallo scenario di Delfi e dai monumenti via via incontrati per affrontare varie tematiche di alto spessore morale, ideale e così via. Si è

¹⁴ II 23, 6. MUSTI 1986, p. xxv; cfr. BULTRIGHINI 1990, pp. 87 ss., 105 ss.; JONES 2001, p. 35.

¹⁵ Cfr. in partic. JONES 2001, pp. 37 s.

¹⁶ JONES 2001, p. 38.

¹⁷ Sul sistema di relazioni del *distinguished traveller* dell'epoca di Pausania vd. PRETZLER 2007a, pp. 123 ss.

¹⁸ JONES 2001, pp. 37 s.; DIMAURO 2014, pp. 333 ss.

¹⁹ FLACELIÈRE 1962, p. 8; Id. 1974, pp. 39 s.; cfr. DIMAURO 2014, p. 332 e n. 3.

opportunamente rilevata la forte analogia tra Diogeniano, «the learned and confident young visitor from Asia Minor»²⁰ e Pausania; altrettanto indicativa può essere l'ipotesi che uno degli accompagnatori di Diogeniano, Teone, sia uno pseudonimo dello stesso Plutarco²¹. Un 'Plutarco delfico' che, non a caso, è il *pivot* di una discussione, in *de Pyth. orac.* 14-16, *Mor.* 400f-401e, nata in concomitanza con un'*anáthema*, gli spiedi di ferro dedicati dalla cortigiana Rodopi, di cui parla Erodoto in II 135, 3-4, e interviene in forma autorevole arricchendo un dato erodoteo (la dedica della statua d'oro della fornaia di Cresò, HERODOT. I 51, 5) che era stato evocato da una delle due guide che accompagnano il gruppo di eruditi²². Una situazione emblematica, quella che tutto fa pensare Plutarco abbia raccontato basandosi su una situazione riconoscibile e plausibile per i suoi lettori, e che, inoltre, per l'immediatezza del ricorso a una fonte storiografica di universale conoscenza come Erodoto da parte tanto dell'erudito locale – in questo caso, se Teone è il surrogato di Plutarco 'delfico', di un rappresentante della gerarchia sacerdotale in veste ufficiale di informatore – quanto della semplice guida, dovrebbe servire di monito, a mio avviso, a non abusare in *Quellenforschung* nei casi di 'storiografia di viaggio' come quella di Pausania.

Un aspetto di particolare interesse è nella presenza, nel quadro plutarcheo, della gamma completa della 'fauna periegetica' che si riscontra poi nell'arco della *Periegesi* pausaniana. A un certo punto entrano in scena i *periegetai*, le guide. Queste sono presentate come individui che hanno una programma prefabbricato di informazioni da ripetere, e che cercano di riprendere e propinare a ogni minima occasione, in particolare al primo 'vuoto' di conversazione possibile (*de Pyth. or.* 2, *Mor.* 395a; 5, *Mor.* 396c):

Ἐπεραῖνον οἱ περιηγῆται τὰ σὺν τεταγμένα μῆδεν ἡμῶν
frontisante~ dehqentwn epitemein ta~ rhsei~ kai ta
polla tw n epigrammatwn.

²⁰ JONES 2001, p. 38. In *de Pyth. orac.* 1, *Mor.* 394f-395a, Diogeniano è descritto come «amante del vedere, dell'ascoltare, del discutere e dell'apprendere» (Ἡ φιλοθεάμων τί~ ἡμῖν καὶ περὶ τῶ~ φίλῃ κού~ ἐστὶν ὁ ξένος~ ... Φιλόλογος~ δὲ καὶ φιλομαγῆ~ ἐτι μάλλον).

²¹ FLACELIÈRE 1962, pp. 13 s ; ID. 1974, pp. 42 s.

²² DIMAURO 2014, pp. 334 s.

Le guide volevano esaurire il programma fissato; e non ci davano retta, allorché noi le pregavamo di accorciare le spiegazioni e la lettura di tutte quelle iscrizioni.

Ἐκ toutou genomenh~ siwph~ palin oi perihghtai proe-
ceirizonto ta~ rhsei~.

A quel punto, verificatosi un attimo di silenzio, da capo le guide si rimettevano a fare le loro esposizioni.

Potremmo dire tuttavia che un implicito riconoscimento della funzione e della parziale competenza dei *periegetai* delfici si intuisce anche al di sotto di espressioni di fastidio e sufficienza da parte del visitatore ben più esperto e colto (*de Pyth. or.* 13, *Mor.* 400d):

Ἐκ toutou tou~ perihghta~ o Sarapiwn hreto ti dh ton oi
kon ou Kuyelou tou anaqento~ alla Korinqiwn onomazousin.
aporia dē aitia~ emoi goun dokei siwpwntwn ekeinwn (...).

In seguito, Sarapione chiese alle guide perché mai il tesoro portasse il nome dei Corinzi e non quello di Cipselo, il donatore. Le guide non rispondevano nulla, perché, credo, ne ignoravano le ragioni (...).

Un altro esempio emblematico, sempre cronologicamente di non molto anteriore a Pausania, sono la situazione e le espressioni usate da Dione di Prusa in *Or.* XXXII (*Pro~ Alexandrei~*) 63 e 67; tra «gli stilemi comuni» che si riscontrano in Dione e Pausania è stata sottolineata, in questo passo in particolare, la vicinanza «con le espressioni pausaniane attinenti alla tradizione orale da lui raccolta»²³:

(63) ecw de kai allon eipein logon anqrwpou Frugo~ a-
kousa~, Aiswpou suggerou~, deuro epidhmhsanto~, on
ei~ Ὀρφεα kai uma~ elegen. (...) (67) tauta men ekeino~

²³ MUSTI 1984, n. 9 pp. 13 s.

epaizen o Frux. egw dē umin boulomai Lakedaimoniwn
ergon eipein, (...)

(63) sono in grado poi di riferire un altro discorso per averlo ascoltato da un tale di Frigia (un parente di Esopo che è stato in visita qui), discorso che lui faceva su Orfeo e su di voi. (...) (67) queste cose diceva in tono scherzoso quel Frigio. Ma io voglio parlarvi di un'azione concreta e reale dei Lacedemonii (...)

Abbiamo, dunque, l'idea di un *lógos*, un discorso-racconto fatto da qualcuno – un Frigio – che è venuto in visita, e che ha portato dall'esterno e comunicato informazioni nuove, alternative (non importa se fornite per *paízein*: l'oratore ha ritenuto di riferirle); fino all'intervento personale dell'oratore, che intende passare ad altro argomento, la situazione è inversa e speculare rispetto alle condizioni normali del viaggio per vedere, per ascoltare e per discutere e scegliere quello che è da raccontare. Qui è il Frigio a viaggiare e raccontare. Ma l'interazione di base è la stessa: incontro con l'altro, ricezione di un *lógos*, comunicazione.

Passiamo ora a verificare, nella *Periegesi*, i segnali di questa dinamica interrelazionale con gli interlocutori dei luoghi visitati: i meccanismi della prima e l'esistenza e funzione dei secondi si lasciano intravedere, ad una attenta riflessione, nell'esposizione di Pausania.

2. Pausania sul campo

Come è noto, non siamo in grado di attribuire a tutte le ricorrenze di un termine-chiave, *exegetai*, esplicatori-guide-interpreti, un significato unitario che consenta interpretazioni ovvie e meccaniche²⁴. Anche se proporzionalmente, e ciò è indicativo, prevale nettamente per questo e per altre espressioni equivalenti, almeno la forte possibilità (che è molto più che possibilità, a mio modo di vedere) che Pausania si riferisca a soggetti coinvolti con lui in un processo di trasmissione orale e 'occasionale' (cioè nella specifica occasione, nello specifico sito e nella specifica situazione).

²⁴ MUSTI 1982, p. 399; cfr. pp. 386, 425, XLII ss.

Il passo che a mio avviso ha una valenza di contenitore di tutte le problematiche inerenti all'incidenza dell'informazione orale in Pausania, incluse le resistenze mentali moderne ad accettare il dato fino in fondo, è VI 19, 1-5:

esti de qhsauro~ en ÆOlumpia Sikuwniwn kaloumeno~, Murwno~ de anaqhma turannhsanto~ Sikuwniwn: (2) touton wkodomhsen o Murwn nikhsa~ armati thn triithn kai triakosthn olumpiada. en de tw qhsaurw kai qalamou~ duo epoihse, ton men Dwrrion, ton de ergasia~ th~ Ælwnwn. calkou men dh autou~ ewrwn eirgasmenou~: ei de kai Tarthssio~ calko~ logw tw ÆHleiwn estin, ouk oida. (3) Tarthssion de einai potamon en cwra th Ælbhrwn legousi (.....), eisi d' oi Karpian Ælbhrwn polin kaleisqai nomizousi ta arcaiotera Tarthsson. (4) en ÆOlumpia de epigrammata epi tw elassoni esti twn qalamwn, e~ men tou calkou ton staqmon, oti pentakosia eih talanta, e~ de tou~ anagenta~, Murwna einai kai ton Sikuwniwn dhmon. en toutw tw qhsaurw (.....) kai aspi~ estin (.....) kai krano~ te kai knhmide~ omou th aspidi: epigramma de epi toi~ oploi~, akroqinion tw Dii upo Muonwn <anaïteqhnai. oitine~ de outoi hsan, ou kata ta auta paristato apasin eikazein: (5) eme de eshlqen anamnhsi~ w~ Qoukudidh~ poihseien en toi~ logoi~ Lokrwn twn pro~ th Fwkidi kai alla~ polei~, en de autai~ einai kai Muonea~. oi Muone~ oun oi epi th aspidi kata ge hmeteran gnwmhn anqrwpoi men eisin oi autoi <kaiì Muonei~ oi en th Lokridi hpeirw: ta de epi th aspidi grammata parhktai men epi bracu, peponqe de auto dia tou anaqhmato~ to arcaion.

A Olimpia c'è un tesoro detto dei Sicionii, dedicato però da Mirone, tiranno di Sicione; (2) Mirone lo edificò per la vittoria nella corsa con il carro nella XXXIII olimpiade. Nel tesoro fece fare anche due camere, una in stile dorico e una in stile ionico. Vidi che erano realizzate in bronzo; se poi si tratti proprio di bronzo di

Tartesso, come dicono gli Elei, non lo so. (3) Dicono che si chiami Tartesso un fiume nel paese degli Iberi (...); ma vi è chi ritiene che fosse la città iberica di Carpea a chiamarsi anticamente Tartesso. (4) Tornando a Olimpia, sulle pareti della più piccola delle due camere ci sono iscrizioni relative al peso del bronzo, che ammonterebbe a 500 talenti, e agli autori del donario, che sono Mirone e il popolo di Sicione. In questo tesoro (...) c'è anche uno scudo (...) e insieme allo scudo un elmo e degli schinieri: l'iscrizione incisa sulle armi dice che furono dedicate dai Mioni a Zeus come primizie di un bottino. Non c'era accordo fra tutti quando si fecero congetture sull'identità di costoro: (5) a me venne in mente che Tucidide nelle *Storie* fa menzione di varie città dei Locresi che vivono al confine con la Focide, fra le quali vi è anche quella dei Mionei. I Mioni dello scudo, dunque, sono a mio parere gli stessi Mionei della Locride continentale. Sullo scudo è stata adoperata una diversa grafia con sillaba breve, e questo è accaduto a causa dell'antichità dell' *ex voto*.

Gli elementi messi in gioco sono di estremo interesse. In primo luogo, l'autopsia, su cui Pausania insiste in particolar modo a proposito dell'iscrizione problematica evocata al § 4; ma già al § 3 insiste su una sorta di *climax* dal vedere (suo, *ewrwn*) al dire (degli altri, *logw tw Hleiw*) al non sapere (*ouk oida*) che si determina dopo il 'dire' degli altri. Pausania ha visto, ha toccato con mano il fatto che le due camere nel tesoro dei Sicionii erano in bronzo; ma sul fatto che si trattasse di bronzo di Tartesso, particolare che fa parte di quello che gli hanno detto, non si esprime, non sa, pur avendo visto. Chiude poi la questione, al § 3, con una breve digressione sul fiume Tartesso, in cui in sostanza Pausania approfitta per sciorinare la sua erudizione: immette nel circolo della discussione le informazioni recepite con ogni probabilità altrove e che fanno parte del suo bagaglio personale, a proposito della Tartesso che sono stati i suoi interlocutori a Olimpia a tirare in ballo per qualificare il bronzo delle camere del tesoro sicionio.

La cosa più rilevante è tuttavia soprattutto un'altra. La netta sensazione che il passo trasmette di una discussione, uno scambio di punti di vista, sfocia in un'espressione dalle implicazioni rilevanti ai fini del

nostro discorso: *ou kata ta auta paristato apasin eikazein*, «non veniva in mente a tutti di congetturare nello stesso modo». A innescare il processo è la testimonianza diretta dell'epigramma iscritto sulle armi conservate nel tesoro. L'iscrizione attribuisce la dedica ai Muone~: questi ultimi non si sa bene chi siano, e su questo si innesta l'idea e la pratica – presentata come comune e condivisa – dell'*eikázēin*. La congettura, il farsi un'idea per somiglianza, il farsi una *eikón*, una rappresentazione per comparazione, come vedremo, è uno degli indizi fondamentali per inquadrare in molti casi la caratteristica orale dell'informazione sul campo di Pausania.

Al § 5, infine, entra in gioco la memoria, l'orgoglio mnemonico di Pausania, che conduce anche verso un'imprevedibile professione di fede tucididea: alla memoria di Pausania è affidata la soluzione finale dell'enigma; e Pausania lo risolve, l'enigma, perché si ricorda a memoria. Tu c i d i d e. Gli elementi per caratterizzare decisamente il passo nella categoria di testimonianza di contatto e elaborazione della materia confluita nella *Periegesi* direttamente sul campo sono dunque molteplici.

Nonostante ciò, è sintomatica una certa oscillazione o meglio indecisione di giudizio in un commento italiano autorevole (MADDOLI-NAFISSI 1999). Nella *Nota introduttiva* viene correttamente rilevato che «benché gli esegeti di Olimpia (...) restino nel VI libro quasi sempre nell'ombra, Pausania deve aver tratto da essi, più spesso di quanto non lasci intendere, notizie o stimoli per ulteriori ricerche». E si fa riferimento proprio al passo che ci interessa: «molto verosimilmente, con loro Pausania discute di fronte a oggetti i cui dedicanti portano un nome apparentemente enigmatico, i Mioni, prima di giungere a risolvere il problema, grazie al ricordo di un passo tucidideo»: come che sia, è l'obiettivo riconoscimento di una situazione viva e dinamica di cui Pausania conserva l'eco. Non si può non concordare con la deduzione generale che «Pausania (...) è impaziente di mostrare il proprio talento di erudito» e che l'obiettivo esigua eccezione di indizi che «lasciano trasparire l'uso di opere letterarie» non legittimano «i vecchi dubbi sull'effettiva visita dei luoghi e l'assurda pretesa di una totale dipendenza di Pausania da fonti scritte»²⁵.

²⁵ NAFISSI 1999, pp. XXVIII s.

Tuttavia, nel commento al passo leggiamo: «le incertezze di Pausania rispecchiano p r o b a b i l m e n t e i dubbi delle guide, che lo accompagnarono durante la sua visita del santuario; Kalkmann (p. 51) pensava a fonti scritte»²⁶. Rispetto alla decisa impostazione del problema nella *Nota introduttiva*, l'ambiguità congenita di «probabilmente» e l'immediato richiamo a Kalkmann fanno pensare che, alla fine, predomini la prudenza e si preferisca non prendere una netta posizione contro la prospettiva (errata) di Kalkmann. Sembra mancare una coerenza complessiva rispetto al chiaro taglio interpretativo della *Nota introduttiva*.

Si tratta di una coerenza, tuttavia, che numerosi riscontri nel testo della *Periegesi* incoraggiano. La incoraggia innanzitutto un assai significativo, quanto generalmente ignorato parallelo in un passo del VII libro (22, 7). A proposito dei personaggi ritratti stele sepolcrale dipinta all'ingresso di Tritea (22,6), Pausania dichiara:

puquesqai men dh ta onomata autwn ouk eicomen: tafhnai
de andra kai gunaika en koinw paristato apasin eikazein.

non avevamo modo di venir a sapere i loro nomi; ma veniva a tutti quanti di immaginare che fosse una sepoltura comune di marito e moglie.

Johanna Akujärvi ha, assai opportunamente, suggerito la possibilità che ouk eicomen non sia un *pluralis majestatis*, ma «a genuine plural»²⁷: lo conferma, mi pare senza equivoco, oltre all' apasin della frase seguente²⁸, anche e soprattutto la micidiale combinazione paristato apasin eikazein, che abbiamo incontrato nel passo precedente, e che secondo me è l'indicazione di una pratica collettiva

²⁶ MADDOLI-NAFISSI 1999, p. 316 (mio lo spaziato).

²⁷ AKUJÄRVI 2005, pp. 100 s.

²⁸ «It is possible that 'all' is to be understood as 'all of us' (...) an indication of the fact that during the researches for the *Periegesis* Ego was not always alone» (AKUJÄRVI 2005, p. 101).

del tentare congetture, elaborare e discutere collettivamente ipotesi. Questo è esattamente nei tre termini e nella loro combinazione: *paristato eikazein*, potremmo dire inquadra il momento in cui a qualcuno, alla lettera, ‘gli si mette accanto un’immagine, un pensiero’ – gli si presenta e gli viene in mente una *eikwn*, un’immagine, un’analogia, una associazione di idee, una definizione. Quindi, gli viene di arguire, di raffigurarsi; gli viene da pensare: e in questo, come nel caso precedente, ‘l’immaginazione si mette accanto, nasce in testa, ad *apante~*, a tutti’. Il che produce un risultato e un bilancio nell’immediato. Nel caso del VI libro, l’esito è quello di un disaccordo tra i soggetti implicati, il che consente, come s’è visto, a Pausania di sciorinare la propria competenza erudita e di intervenire con l’ultima parola; nel secondo caso, invece, è quello di un sostanziale accordo sulla congettura più ovvia, il che blocca il processo e non apre la strada ad un intervento personale di Pausania per dar prova della sua esperienza e sapienza.

Ecco perché una traduzione come «non sono riuscito a sapere i loro nomi, ma *e v i d e n t e m e n t e* si tratta di un uomo e di una donna che sono stati sepolti insieme»²⁹ appare fuorviante e sembra in qualche misura ereditare la riserva mentale, che escludeva di fatto dal novero delle possibilità il riferimento a una situazione di discussione collettiva e condivisa, presente nella resa di Frazer: «I could not learn their names, but anyone can conjecture that here man and wife share a common grave»³⁰. Si tratta di un modo di intendere la scena, in questo tipo di traduzione, che non elimina dal novero delle possibilità una finzione di Pausania, che potrebbe non essere stato a Tritea e potrebbe riferire cose lette nel libro di un altro. In realtà, come suggerisce la traduzione proposta sopra, Pausania è, all’ingresso di Tritea, insieme agli eruditi e alle guide del luogo; hanno discusso sull’identità dei personaggi raffigurati dal famoso pittore ateniese Nicia su una tomba prestigiosa, identità che non era indicata da epigrafi, e alla fine si sono accordati sull’ipotesi più ovvia. Si tratta di un caso paradigma-

²⁹ MOGGI 2000, p. 139.

³⁰ FRAZER 1898, p. 362 (analogia la traduzione classica di W.H.S. Jones).

tico di accordo della comunità erudita³¹ che di volta in volta Pausania contribuisce a creare e coinvolgere.

3. *eikazein*

Si può tentare l'impostazione di casistica relativamente agli elementi che il passo da cui siamo partiti ha messo in gioco e suggerisce di individuare e verificare all'interno della *Periegesi*. Innanzitutto, l'operazione dell'*eikazein*, del congetturare, che implica un'intervento diretto di qualcuno a dirimere un dubbio, come passaggio obbligato all'interno di una discussione collettiva.

Il verbo, usato una novantina di volte nella *Periegesi*, molto spesso rientra in una casistica diversificata, e in casi assai significativi, che ci accingiamo a segnalare, è utilizzato all'interno di un processo investigativo collettivo che è, fondamentalmente, lo stesso del passo del VI libro da cui abbiamo preso le mosse. Considerazioni analoghe si possono fare a proposito dei contesti in cui entrano in scena gli *exeghtai*, gli 'esplicatori', gli eruditi-esperti locali, il più delle volte *le guide*.

Quello che accomuna questi passi ed altri è una situazione, a monte, dinamica e non statica, per così dire 'drammatica'. Ora, si possono fare distinzioni e individuare categorie per quanto riguarda il ruolo personale di Pausania in questa situazione dinamica che comporta l'azione dell'*eikazein*, di espressioni analoghe o comunque vede Pausania orientato a trovare una soluzione ad una *impasse* di informazione.

Una distinzione generale è tra quattro casi: 1. il caso in cui il suo ruolo, spesso di fronte al vuoto di informazione, è quello della rinuncia (a trovare e dare spiegazioni e informazioni), ma questo è il caso meno frequente, e il più delle volte si tratta comunque di una rinuncia condivisa (non c'è chi ne sappia di lui, o se c'è è presentato come poco affidabile); 2. il caso in cui Pausania non rinuncia di fronte al vuoto e interviene a congetturare; 3. il caso, quasi costante, diciamo del 'pieno', in cui il suo ruolo è, appunto, il ruolo di chi ha maggiori informazioni degli altri e ha l'ultima parola; 4. in qualche sporadico caso, il suo ruolo è allinearsi

³¹ Dobbiamo immaginare una società degli eruditi itinerante che coinvolge sempre Pausania ed elementi, che restano anonimi, diversi nelle diverse tappe, situazioni, aree.

alle congetture altrui. All'interno dei due casi in cui Pausania si ritaglia l'intervento risolutore, si può introdurre una ulteriore casistica, relativa agli strumenti utilizzati da Pausania per dire l'ultima (o l'unica) parola. Entrano in gioco tre possibilità. In ordine decrescente abbiamo:

(a) il ricorso ad altre conoscenze personali di Pausania, e qui entrano spessissimo in gioco altre esperienze, in altre aree;

(b) il ricorso alla conoscenza di testi scritti, nella stragrande maggioranza dei casi la somma autorità di Omero;

(c) il ricorso a tradizioni alternative, il più spesso presentate come tradizioni comuni dei Greci.

3.1. *La rinuncia*

In IV 33, 6, di fronte alle rovine di Andania Pausania non è riuscito a dare il suo contributo alla comunità di esegeti. È un caso, raro, di ammissione di impotenza da parte del Periegeta:

ereipia estin Andania-. kai oti men th polei to onoma
apo gunaiko~ gegonen Andania-, omologeitai upo tw
exhghtwn: ou mhn ta ge e~ tou~ gonea~ auth~ oude tw
sunwkhsen ecw legein.

(...) si trovano le rovine di Andania. Le guide ammettono concordi che la città prese il nome da una donna, Andania; non saprei dire nulla riguardo ai suoi genitori o a suo marito.

Situazione analoga in V 6, 2. Pausania, di fronte alla ignoranza totale sia di Messenii sia di Elei sull'ubicazione delle rovine di Arene, rinuncia a formulare una sua congettura, e si allinea all'opinione di chi pensava che Arene fosse il nome dell'antica Samico; un caso, dunque di allineamento alle congetture altrui:

ta de ereipia ta Arnh~ safw~ men oute Messhniwn
eicen oudei~ oute Hleiwn apofhnai moi: dia fora de uper
auth~ kai ou kata tauta paresti toi~ eqelousin eikazein,

piqanwtata de efainonto moi legein oi to Samikon ta
palaiotera eti kai ta epi tw n hrwwn £Arhnhn kaleisqai
nomizonte~. outoi de kai eph tw n en £Iliadi elegon:

Le rovine di Arene non era in grado di mostrarmele chiaramente
nessuno dei Messenii né degli Elei; chi vuole può dunque conget-
turare in proposito in modi diversi, ma mi sembravano più credibi-
li coloro i quali ritengono che più anticamente, e ancora al tempo
degli eroi, fosse Samico ad essere chiamata Arene; costoro citavano
anche i versi dell'*Iliade* (...)

3.2. L'intervento sul vuoto

In III 19, 2, a proposito dell'Apollon di Amicle, Pausania fa uno dei suoi
frequenti riferimenti a congetture sulle dimensioni di ciò che visita³². La
congettura personale qui scatta non in polarità rispetto a altre congetture
o all'interno di una discussione comune, ma per assenza di riscontri:

megeqo~ de autou metrw men oudena aneuronta oida, ei-
kazonti de kai triakonta einai fainointo an phcei~.

Non so di nessuno che abbia misurato l'altezza della statua. ma, ad
uno che congetturi, potrebbe apparire sui trenta cubiti circa.

3.3. Congetture e soluzioni

Nel percorso tra Tisoa e Licosura, Pausania trova i monti Nomii alla sua
destra, con un santuario di Pan Nomio (VIII 38, 11). La congettura più
a portata di mano, di cui Pausania rivendica la titolarità, e che connette
l'oronimo Nomia con *nomé* (pascolo), è contrapposta al collegamento
che «gli Arcadi» stabiliscono con una presunta ninfa Nomia:

³² Altri casi con utilizzo di eikazw: V 23, 7; VIII 17, 2 (vd. oltre nel testo); VIII
37, 1; IX 39, 10; X 4, 2; X 32, 8; X 37, 3.

klhqhnai de ta orh Nomia proceirotaton men estin ei-
kazein epi tou Pano~ tai~ nomai~, autoi de oi tArkade-
numfh~ einai fasin onoma.

L'ipotesi più facile è che i monti siano stati chiamati Nomia dai
pascoli di Pan, ma gli Arcadi stessi dicono che si tratta del nome
di una ninfa.

Pausania ricorda la ninfa Nomia anche in X 31, 10: «Io ho spiegato in
un passo precedente che gli Arcadi dicono che Nomia è una ninfa del
loro paese (epicwrión)». Il senso dell'immediatezza e dell'allusione ad
un intervento all'interno di una comunicazione orale è suggerito in
particolare da *proceirotaton*, 'il massimamente a portata di mano',
che è riflesso di una orgogliosa consapevolezza: Pausania interviene per
smontare una pretesa locale e ingenuamente 'regionale' facendo riferi-
mento a un'ufficialità 'ellenica'.

Pur registrato in forma sintetica, lo schema di intervento risolutore nel con-
fronto con interlocutori locali è presente a proposito di un'esperienza di
Pausania sul suolo micrasiatico, in modalità e secondo un procedimento
che non c'è motivo di ritenere non fosse applicato anche alle esperienze sul
suolo greco. All'interno di una digressione sul tema di scheletri abnormi (I
35, 4-8), Pausania introduce la menzione di una piccola *pólis* lidia, Teme-
nothyrai, dove ricorda qualcosa che gli ha suscitato meraviglia (to d emoi
qauma parascon): ossa gigantesche attribuite nel luogo («fra la gente
si diffuse subito la voce», *autika de logo~ hlqen e~ tou~ pollou~*)
a Gerione. Ma Pausania «opponendosi» (*enantioumeno~*) «mostrava»
(*apefainon*) che Gerione va localizzato a Gadeira, dove peraltro non c'è
propriamente una tomba, ma un albero (35, 8): un ricorso alla propria co-
noscenza per esperienza in altre aree (a). Un ricorso che chiude la questione:
a questo punto gli esegeti lidi «mostravano» la tradizione reale (*ton onta
edeiknuon logon*):

epei de sfisin enantioumeno~ apefainon en Gadeiroi~ ei
nai Ghruonhn, ou mnhma men ou, dendron de parecomenon
diaforou~ morfa~, entauqa oi tw n Ludwn exhghtai ton

onta edeiknuon logon, w~ eih men o nekro~ ÓUllou, pai~
de ÓUllou~ eih Gh~, (...)

Ma dopo che io obiettai ad essi che Gerione si trova a Gadeira, dove non c'è invero la sua tomba ma un albero che mostra forme diverse, allora gli esegeti lidi mi rivelarono l'autentica tradizione: lo scheletro apparteneva a Illo, e Illo era un figlio di Gea, (...)

Si deve pensare ad uno scambio di opinioni³³ che ha costretto gli esegeti locali a tirare fuori la verità, su cui evidentemente in una prima fase della discussione cercavano di glissare, probabilmente perché di Gerione la voce locale individuava altri segni di presenza (le corna di buoi rinvenute da contadini durante l'aratura: 35, 7).

Eikazein, nello schema dell'intervento dialettico, come operazione consentita a Pausania dall'esperienza pregressa di viaggio e conoscenza, è la chiave interpretativa di una serie di altri passi:

- II 11, 7: a proposito della statua dedicata ad Evamerione nell'Asklepieion di Titane, su cui evidentemente nessuno ha saputo fornirgli ragguagli, Pausania probabilmente evoca due esperienze di contatto, con esegeti pergameni oltre che con esegeti epidaurii:

Euameriwni de w~ qew quousin. ei de orqw~ eikazw, ton
Euameriwna touton Pergamhnoi Telesforon ek manteu-
mato~, ꞑEpidaurioi de òAkesin onomazousi.

(...) ad Evamerione sacrificano come a un dio. E, se congetturo rettamente, quest'Evamerione è quello che i Pergameni chiamano Telesphoros, in ossequio a un oracolo, mentre gli Epidaurii lo chiamano Akesis.

- VIII 17, 2-3: la spia per accreditare a eikazomen, in 17, 2, il senso di un plurale che ripropone sulla pagina il momento dell'azione

³³ «devant le scepticisme de P., les exégètes (ici les guides locaux avec qui il s'entretenait) lui avouèrent que le géant n'était pas Géryon, mais Hyllos, fils de la Terre (qui a enfanté les Géants)... » (CHAMOIX 1992, p. 245).

dialettica svolta nell'area menzionata insieme ad altri soggetti è il passaggio deciso e insistito, nel paragrafo successivo, all'individualità pausania: a proposito dei merli bianchi del monte Cillene, Pausania fa appello alla personale esperienza autoptica (oida qeasameno~) in quanto originario della regione del Sipilo, e in quanto viaggiatore a Roma:

tw de iErmh tw Kullhniw toutwn men apo oudeno~, quou de pepoihmenon to agalma estin, oktw de einai podwn malista auto eikazomen. parecetai de kai qauma toionde h Kullhnh: kossufoi gar oi ornique~ <leukoil eisin en auth: (...) aetou~ men oun onomazomenou~ kuknia~ malista eoi-kota~ kuknw leukothta oida en Sipulw qeasameno~ peri limnhn kaloumenhn Tantalou: (...) elafou~ de en iRwmh leuka~ eidon (...)

la statua di Ermes Cillenio, tuttavia, non è fatta con nessuno di questi legni, ma è di tuia, e a nostro giudizio misura circa otto piedi. (3) Il monte Cillene offre anche questa meraviglia: in esso, in effetti, gli uccelli chiamati merli sono bianchi; (...) le aquile dette aquile-cigno, per il fatto che sono assai simili per il colore bianco al cigno, io le conosco per averle viste sul Sipilo, intorno al lago detto di Tantalò; (...) di cervi bianchi ne ho visti a Roma (...)

- V 18, 6-7: a proposito degli *stratíotiká* nella terza fascia dell'arca di Cipselo, Pausania evoca le due interpretazioni fornite dagli *exegetai* per i gruppi di guerrieri rappresentati: sono lì per combattersi (Pili ed Arcadi) o per salutarsi e riconoscersi reciprocamente (Elei e Etoli di Ossilo). La polemica di Pausania è molto chiara: non crede a rappresentazioni di tradizioni che non siano corinzie, perché sull'arca dovevano figurare solo scene attinenti alla storia corinzia:

epi de toi~ stratiwtai~ estin eikazein sunienai men sfa~ e~ machn, sunienai de kai aspasomenou~ te kai anagnwriounta~ allhlou~. legetai de kai e~ amfotera upo tw exhgthwn, kai

toi~ men estin eirhmenon Aitwlou~ tou~ meta tOxulou
kai tHleiou~ einai tou~ arcaiou~, apantan de sfa~ genou~
te mnhmh tou ex arch~ kai eunoian endeiknu menou~ e~
allhlou~: oi de sunienai fasin e~ agwna ta stratiwtika,
Puliou~ de einai kai tArkada~ para te Feian polin kai
potamon macoumenou~ tIardanon. (18, 7) tauta men dh ou-
de archn apodexaito an ti~, w~ o tou Kuyelou progono~
Korinqio~ te wn kai thn Iarnaka autw poioumeno~ kthma,
oposa men Korinqioi~ hn epicwria, ekwn uperebainen, a de
xenika te kai oude allw~ hkonta e~ doxan, etecnato epi
th Iarnaki: autw mentoi paristato emoi tauta eikazein.

Per quanto riguarda questi soldati sono possibili due congetture: essi, cioè, si avvicinano gli uni agli altri per combattere, o anche per salutarsi e per riconoscersi a vicenda. Le guide parlano di entrambe le cose e alcuni spiegano che sono gli Etolì al seguito di Ossilo e gli antichi Elei: essi si vengono incontro ricordando l'origine comune della stirpe e dimostrandosi mutua benevolenza; per altri, invece, i due eserciti si vengono incontro per misurarsi in battaglia e sono i Pili e gli Arcadi che stanno per combattere presso la città di Fea e il fiume Dardano. (18, 7) Ma non si può assolutamente ammettere che l'avo di Cipselo, che era corinzio e che si faceva costruire l'arca per tenerla tra i suoi beni, sarebbe stato disposto a tralasciare le saghe locali corinzie e a fare rappresentare sull'arca leggende straniere e, per di più, neppure venute in fama. A me invece venne da pensare alla seguente ipotesi. (...) ³⁴.

La sua spiegazione alternativa (18, 7-8) deriva, ancora, dalla sua vasta esperienza esterna: questa volta però con riferimento alla stesura compiuta di una *syggraphé*, ossia alle vicende della monarchia corinzia narrata in II 4, 4.

Mi sembra evidente che l' *eikazein* si riferisca all'affastellamento di congetture sciorinate di fronte all'arca dagli interlocutori di Pausania. Come ha puntualizzato Snodgrass nella sua dettagliata analisi della descrizione pausaniana dell'arca, non ci sono dubbi sul fatto che tutto

³⁴ Trad. Rizzo 2001, pp. 215-217.

quello che viene detto dell'arca di Cipselo è il risultato della cooperazione e discussione avvenuta davanti al monumento tra Pausania e gli esperti locali³⁵.

- VIII 25, 7: a sud di Telpusa, Pausania trova un santuario di Demetra, e si interessa delle sue epiclesi Erinni e Lousia. L' *eikazein* viene esercitato, come di consueto, sulle dimensioni della statua:

megeqo~ de eikazomen ennea einai podwn authn: h Lousia
de podwn ex efaineto einai. osoi de Qemido~ kai ou Dh-
mhtrō~ th~ Lousia~ to agalma einai nomizousi, mataia
istwsan upei h fote~.

l'altezza congetturiamo sia di nove piedi, mentre quella della Lousia sembra essere di sei piedi. Quanti ritengono che la statua sia di Themis e non di Demetra Lousia, sappiano di supporre cose insensate"

Eikazomen è, ancora, un plurale che può essere non *maiestatis*, e può segnalare una disputa che, a giudicare dai paragrafi successivi, doveva essere stata accesa. All'interno della cerchia erudita si era evidenziata una fazione che metteva in campo Themis basandosi su interpretazioni discutibili di versi dell'*Iliade* e della *Tebaide*³⁶, a cui gli altri contrappongono la testimonianza di Antimaco di Colofone (V a. C.), e Pausania si schiera evidentemente con questi ultimi. Quindi si tratta di una pseudo-disputa tra testimonianze letterarie: Antimaco ha la solita funzione di pezza d'appoggio, ma è comunque un testo scritto filtrato dalla comunicazione orale a servirsene.

- IX 2, 7: incontrando l'heroon di Platea, Pausania rinvia a quanto esposto in IX 1,1-2 sulla storia di Platea che diede il nome alla città. Lì aveva preso posizione a favore dell'autoctonia dei Plateesi, ma non a favore dell'idea, sostenuta dai Plateesi, che Platea fosse figlia del fiume

³⁵ SNODGRASS 2001, pp. 130 ss.

³⁶ MOGGI 2003, pp. 405 s.

Asopo, preferendo la spiegazione razionalizzante che faceva riferimento a una figlia del re Asopo (che aveva dato nome al fiume):

(IX 2, 7) (...) Plataia~ estin hrwon: kai moi ta e~ authn hdh, ta legomena kai opoia auto~ eikazon, estin eirhmena.

(...) c'è un *heroon* di Platea: e ho già detto su di lei le cose che vengono riferite e quali io stesso congetturavo.

(IX 1, 1-2) oi de Plataiei~ to ex arch~ emoi dokein eisin autocqone~: onoma de sfisin apo Plataia~, hn qugatera einai «Aswpou~ tou potamou nomizousin. (...) (2) tw n de basilewn allon men oudena oi Plataiei~ isasi, monon de Aswpon kai eti proteron Kiqairwna: kai ton men af~ autou qesqai tw orei to onoma, ton de tw potamw legousi. dokw de kai thn Plataian, af~ h~ keklhtai »kai~ h poli~, basilew~ Aswpou kai ou tou potamou paida einai.

I Plateesi erano originariamente, a mio giudizio, autoctoni; il nome venne loro da Platea, che ritengono fosse figlia del fiume Asopo. (...) (2) ma i Plateesi non conoscono alcun altro re, solo Asopo e Citerone ancor prima di lui; e affermano che da questo fu dato il nome al monte, dall'altro al fiume. Io ritengo che anche Platea, da cui prende il nome la città, fosse figlia del re Asopo e non del fiume.

Credo che *eikazon* qui stia ad indicare la congettura personale contrapposta dopo lo scambio di opinioni a cui rinvia in 1, 1-2 la sequenza *emoi dokein–nomizousin / legousi–dokw*.

- IX 39, 3: Presso Lebadea, nella grotta del santuario di Ercina Pausania vede statue con serpenti attorcigliati agli scettri; segnala quindi due possibili identificazioni:

(...) agalmata orqa, perieiligmenoi de eisin autwn toi~ skhptroi~ drakonte~. tauta eikasai men an ti~ Asklhpiou te einai kai iUgeia~, eien d~ an Trofwnio~ kai

ὍErkuna, epei mhde tou~ drakonta~ ἸAsklhpiou mallon h
kai Trofwniou nomizousin ierou~ einai.

(...) statue erette, con serpenti attorcigliati attorno ai loro scettri.
Uno potrebbe congetturare che si tratti di Asclepio e di Igea, ma
potrebbero essere Trofonio e Ercina, dato che non ritengono che
neppure i serpenti siano sacri più ad Asclepio che a Trofonio.

Si ha l'impressione di una congettura di Pausania (Asclepio e Iges) che
Pausania non intende, stavolta – dopo il confronto di idee ipotizzabile
anche in questa circostanza- riaffermare come la più forte in assoluto: la
seconda congettura, basata sul giudizio di altri soggetti (nomizousin) è
presentata come equivalente.

Una serie interessante è poi quella delle congetture formulate da Pausania
a proposito dei personaggi dipinti da Polignoto nella Lesche degli Cni-
di a Delfi. Potrebbe valere anche in questo caso il tipo di riflessione che
Snodgrass ha fatto a proposito dell'arca di Cipselo, che Pausania ha visto
nell'Heraion di Olimpia. Snodgrass ha sostenuto l'autopsia pausaniana,
anche per quanto riguarda le iscrizioni lette sull'arca, e l'interrelazione tra
Pausania e i suoi informatori locali e le guide, anche nel congetturare rife-
rimenti omerici inesistenti³⁷. Se la situazione nella Lesche delfica è, come
tutto lascia supporre, analoga, allora in particolare nella prima delle quattro
ricorrenze di *eikazo*, potremmo avere ancora un plurale che è plurale vero:

- X 25, 4: una congettura unica condivisa:

kaqhtai de auth te h iElenh kai Eurubath~ plhsion: ton
de ἸOdussew~ einai khruka eikazomen, ou mhn eicen hdh
geneia.

Elena è seduta, e così lo è Euribate accanto a lei: congetturiamo
che si tratti dell'araldo di Odisseo, anche se non ha ancora la barba.

³⁷ SNODGRASS 2001, pp. 129 ss.

- X 29, 7:

Ἐρίφυλῃ παρὰ αὐτῆς ἔστιν ἑστῶσα, (...) εἰκασεὶ τῶν
χειρῶν τῆς ἐταίρας ἐκεῖνον τὸν ὄρμον αὐτῆς ἐκεῖν.

accanto a lei sta Erifile, e immaginerai che in una delle mani
tenga la famosa collana

- X 29, 9: congettura sullo stato d'animo di Piritoo nel dipinto:

(...) Ὃῃσεῦ μὲν ταξιφῆτο τὴν Πείριππον καὶ τὸ εὐτοῦ ταί-
cersin ἀμφότεραι ἐκεῖ, ὁ δὲ ἐταξιφῆ βλεπῶν ἐστὶν ὁ Πεί-
ριππος: εἰκασαὶ ἀνακτεςκαὶ τοῖς ξίφεσιν αὐτὸν ὡς ἀκρεῖ-
οῖς καὶ ὀφελὸς σφίσις οὐ ἀντιπαρασπῶν ἐτατολμήματα.

(...) Teseo tiene nelle sue mani la spada sua e quella di Piritoo; Piritoo
sta guardando le spade: tu potresti congetturare che è irato con le spade
perché sono state inutili e di nessun aiuto nelle loro imprese audaci.

- X 31, 11:

οἱ μὲν δὲ ἄλλοι φέρουσιν ὕδωρ, τῆς δὲ γαίης κατεακαὶ τὴν
ὑδρίαν εἰκασεῖς:

Gli altri stanno portando acqua, ma potresti supporre che l'idria
della vecchia è rotta.

Un passo di estremo interesse è V 15, 7, anche per sintomatiche esita-
zioni a riconoscere la preponderanza, nella *Periegesi*, dell'informazione
orale legata all'autopsia. Nel recinto sacro di Olimpia, l'Altis, Pausania
trova gli altari di Artemide detta *Kokkòka* e l'altare di Apollo *Thermios*:

τὸν μὲν δὲ παρὰ Ἡλείοις Ὀρμιῶν καὶ αὐτῶν μοι παρίστα-
το εἰκάζειν ὡς κατὰ Ἀττίδα γλυσσάνειν ἑσμιον: ἀνὰ
οὐτοῦ δὲ Ἀρτεμίδος ἐπωνομαζούσης Κόκκωκαν, οὐκ οἶα τὴν
μοι διδάσκειν.

per quanto riguarda il Thermios degli Elei è venuto anche a me di congetturare che in lingua attica sarebbe Thesmios; per qual motivo invece diano il soprannome Kokkoka ad Artemide, non mi è riuscito di saperlo.

Maddoli, nel suo commento, osserva «Pausania ha invano cercato di informarsi dalle sue guide, e forse dalla letteratura erudita, sul significato dell'epiteto di Artemide»³⁸. Il che significa, credo, negare in ogni caso un riconoscimento pieno ed autonomo all'informazione orale che la stessa indubitabile autopsia dovrebbe incoraggiare a considerare almeno in qualche caso esclusiva. Qui abbiamo uno di questi casi. La spia è il *kai autw moi*, «anche a me»: l'espressione così significativa, *eikazein*, l'abbiamo vista in altri casi unita ad *ápantes*, a tutti quelli che hanno discusso, sul campo, con Pausania. Se ci chiediamo rispetto a chi è posto l' «anche a me», non dovremmo avere dubbi: non c'è motivo perché lo debba essere rispetto alla letteratura erudita. Pausania ha fatto capire di essere lì, di aver visto le cose di cui parla; ha chiesto, tra altre cose le ragioni dell'epiclesi Kokkoka, ma *ouc oia te hn moi didacqhnaí*, non gli è stata data alcuna risposta. Lì, sul campo, non è riuscito ad avere informazioni su Kokkoka, ma ha dato prova di capacità congetturale su base linguistica per Thermios, di cui ha discusso arrivando a una coincidenza di vedute con uno o più degli interlocutori: è il senso più ovvio della scena.

Ad Olimpia, come è noto, l'incontro con l'esegeta Aristarco è forse l'esempio più probante del sistema di lavoro di Pausania (vd. *Appendice I*). In Elide Pausania offre un quadro molto vivo della presenza e della discussione con i locali. L'interesse per Ossilo è frequente, e durante la sua visita ad Elide, nell'agorà, troviamo, in VI 24, 9:

Ἡλειων δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ καὶ ἀλλοιοῖσι εἶδον, (...) τούτοις
εἰναὶ μὲν ὁμολογούσιν οἱ ἐπικυρίοι μνημα, οὐτοὶ δὲ οὐ
μνημνεύουσιν: οἱ δὲ ὁ γερῶν ὀντίνα ἡρώων εἶπεν ἀληθῶς
λόγον, Ἡξίου τούτου ἀν μνημα εἶναι.

³⁸ MADDOLI 1995, p. 276 (mio lo spaziato).

Nell'agora di Elide ho visto anche questo altro edificio (...). La gente del posto è concorde nel dire che si tratta di un monumento sepolcrale, ma non ricordano di chi sia; se il vecchio da me interrogato ha detto il vero, questo sarebbe il sepolcro di Ossilo.

Si potrebbe commentare che più esplicito di così Pausania non potrebbe essere. Una scena viva, impossibile avere dubbi. Un vuoto di informazione nell'ambiente, ma Pausania riesce a trovare un interlocutore attrezzato a rispondere. la sua autopsia, come di regola, è corroborata dalla comunicazione sul campo.

I passi interessanti sotto il profilo che stiamo delineando sono numerosi. Passeremo in rassegna ora i casi in cui l'intervento personale dell'*ei-kázein* è comunque indicato, anche senza l'uso esplicito di questo termine (ma con l'uso di termini altrettanto sintomatici, come *symbálllein*, *tekmaíresthai*, *heurískein*); l'aspetto centrale da evidenziare, inoltre, è l'interrelazione con gli *exegetai* e gli interlocutori locali in genere.

4. Voci locali e esegeti

- I 13, 8 e II 21, 4: l'accostamento di questi due passi, in cui l'argomento di fondo è Pirro, consente di misurare la presenza di un processo di interrelazione tra tradizione locale orale e possibile possibile codifica e registrazione in tradizioni scritte. Ci ammonisce a non essere categorici e schematici: la compresenza, almeno, va ammessa senza possibilità di esitazione. Ma questo significa l'ammissione di una funzione, quella della trasmissione orale che è l'esperienza principe di Pausania: la cosa più sbagliata è eliminarla, di fatto o tendenzialmente, dal quadro.

(I 13, 8) *keramw de blhqenta upo gunaiko~ teqnanai fasi*
Purron: fArgeioi de ou gunaika thn apokteinasan, Dh-
mhtra de fasin einai gunaiki eikasmenn. tauta e~ thn
Purrou teleuthn autoi legousin fArgeioi kai o tw n epi-
cwriwn exhghth~ Lukea~ en epesin eirhke: kai sfisin
esti tou qeou crhsanto~, enqa o Purro~ eteleuthsen,

ieron Dhmhtrō: en de autw kai o Purro~ teqaptai. (...) (I 13, 9) tw de Aiakidou sunebh ta e~ thn teleuthn oia ÆArgeioi te legousi kai Lukea~ epoihsē. diafora de omw~ esti kai tauta wn ïlerwnumō~ o Kardiano~ egrayen: (...) (II 21, 4) to de oikodomhma leukou liqou kata meson mali-sta th~ agora~ ou tropaion epi Purrw tw ÆHpeirwth, kaqa legousin oi ÆArgeioi, kauqento~ de entauqa tou nekrou mnhma kai touto an euroi ti~, (...) touto men dh kata thn puran <toï oikodomhma egeneto: auta de keitai tou Purrou ta osta en tw ierw th~ Dhmhtrō~, par' w sumbhnai oi kai thn teleuthn edhlwsa en th ÆAtqidi suggraphh. tou de th~ Dhmhtrō~ ierou toutou kata thn esodon aspida idein Purrou calkhn estin uper tw n qurwn anakeimenhn.

(I 13, 8) Dicono che sia morto colpito da una tegola lanciata da una donna; gli Argivi però sostengono che non lo uccise una donna, ma Demetra sotto le spoglie di una comune donna. Questo è quanto raccontano gli Argivi sulla morte di Pirro, e quanto ha detto in versi Licea, l'espositore delle tradizioni locali; per volere divino gli Argivi hanno dedicato, sul luogo in cui Pirro trovò la morte, un santuario a Demetra, dove Pirro stesso è sepolto (...) (I 13, 9) al figlio di Eacide toccò una morte quale la narrano gli Argivi e come Licea ha scritto nei suoi versi. Tuttavia questi racconti divergono a loro volta da quel che ha scritto Ieronimo di Cardia (...)

(II 21, 4) La costruzione in marmo bianco, posta proprio in mezzo all'*agora*, non è, come dicono gli Argivi, un trofeo per la vittoria su Pirro l'Epirota; si può invece dimostrare che, essendo stato qui bruciato il suo corpo, questa è a sua tomba; (...). Questa costruzione sorse là dove era stata accesa la pira; le ossa di Pirro invece giacciono nel santuario di Demetra, presso il quale, del resto, come ho esposto nella trattazione sull'Attica, egli trovò la morte. All'entrata di questo santuario di Demetra si può vedere lo scudo di Pirro dedicato sopra la porta.

È significativa anche il puntuale impulso di verifica con la tradizione scritta, Licea e Ieronimo (in realtà è un ricorso abbastanza ambiguo

quanto al rivelare il giudizio personale di Pausania). Tuttavia l'insieme è composito: una sicura tradizione storiografica, quella di Ieronimo di Cardia; ma anche l'evidenza del *qewrhma*, il santuario di Demetra che fornisce le prove di contenere la tomba di Pirro, il che Pausania ribadisce aprendo un nuovo fronte di dissenso con gli informatori locali – e non vedo perché non orali – argivi.

- I 31, 4-5: nei demi di Mirrinunte e Atmone Pausania trova situazione di carenza totale di informazione negli esegeti sulle origini delle epicle-si delle divinità del luogo. Pausania opera qui sul vuoto, e addirittura pensa lui ad affermare a beneficio di Mirrinunte la precedenza del loro re Kolainos rispetto a Cecrope:

to de en Murrinounti xoanon esti Kolainido~. (31, 5) ἘΑ-
qmonei~ de timwsin ἘAmarusian ὈArtemin: punqanomeno~
de safe~ ouden e~ auta~ epistamenou~ tou~ exhghta~
euron, auto~ de sumballomai thde. estin ἘAmarungo~ en
Euboa: kai gar oi tauth timwsin ἘAmarusian, eorthn de
kai ἘAqhnaioi th~ ἘAmarusia~ agousin ouden ti Euboewn
afanesteron: tauth men genesqai to onoma epi toutw
para ἘAqmoneusin hgoumai, thn de en Murrinounti Ko-
lainida apo Kolainou kaleisqai. gegraptai dē hdh moi
twn en toi~ dhmoi~ fanai pollou~ w~ kai pro th~ arch-
ebasileuonto th~ Kekropo~: esti de o Kolaino~ andro-
noma proteron h Kekroy ebasileusen < w~ oi Murrinou-
sioi legousin < arxanto~.

a Mirrinunte c'è la statua in legno della Kolainis. Ad Atmone vene-
rano Artemide Amarisia. (5) Facendo le mie indagini, mi sono reso
conto che gli esegeti non sanno nulla di sicuro su queste divinità, ma
io congetturò che le cose stiano così: in Eubea c'è una città chiamata
Amarinto, i cui abitanti onorano Amarisia; gli Ateniesi da parte loro
celebrano una festa della dea Amarisia con solennità non minore de-
gli abitanti dell'Eubea; ritengo che per questo motivo l'Artemide di
Atmone abbia tale epiteto, e che invece la Kolainis di Mirrinunte
prenda nome da Kolainos. Ho già scritto che molti degli abitanti dei

demi affermano di essere stati governati da re anche prima del regno di Cecrope: a detta degli abitanti di Mirrinunte, Kolainos è appunto il nome di un uomo che avrebbe regnato prima di Cecrope.

- II 31, 4: vuoto di informazione e deciso intervento autonomo si ripetono a Trezene, al tempio di Artemide Lykeia.

plhsion de tou qeatrou Lukeia~ naon ¶Artemido~ epoihsen
ilppoluto~: e~ de thn epiklhsin ouden eicon pugesai para
twn exhghtwn, alla h lukou~ efaineto moi thn Troizhnian
luminomenou~ exelein o ilppoluto~ h ¶Amazosi, par¶ wn
ta pro~ mhtro~ hn, epiklhsi~ th~ ¶Artemido~ estin auth:
eih d¶ an eti kai allo ou ginwskomenon upo emou.

(30, 5) th~ de ¶Epidauria~ econtai Troizh-
nioi, semnunonte~ eiper kai alloi tine~
ta egcwria.

riguardo all'epiteto di Artemide, nulla ho potuto apprendere dalle guide; ma a me è venuto in mente o che Ippolito abbia sterminato dei lupi che sterminavano la Trezenia, o che questo sia un soprannome di Artemide in uso presso le Amazzoni, da cui Ippolito discendeva per parte di madre; ma la ragione potrebbe anche essere un'altra, a me sconosciuta.

(30, 5) Con la regione di Epidauro confinano i Trezenii, celebratori, quant'altri mai, delle glorie locali.

In questo caso di carenza informativa, Pausania subentra a riempire il vuoto, e lo fa, pur schermendosi con un moto di falsa modestia, sciornando tutte le associazioni di idee che la sua cultura storico-mitologica gli offre. Sospetto che l'eccessivo sbandierare le proprie glorie dei Trezenii abbia molto stimolato il Periegeta.

- V 21, 8-9 un processo estremamente dinamico è quello che ad Olimpia si mette in moto davanti a due Zanes, statue erette con i proventi delle multe agli atleti scorretti o corrotti; a differenza di altri, i nomi di questi atleti non risultavano dalle iscrizioni:

tw̄n de kateilegmenwn ta efexh~ agalmata duo men
estin ariqmon, aneteqh de epiteqeish~ palaistai~
andراسي zh̄mia~: oitine~ de ekalounto, eme ge h tou~
H̄leiwn lel̄hqen exhghta~. epigrammata men gar kai epi
toutoi~ toi~ agalmasin epesti, legei de to men prwton
autwn w~ tw H̄Olumpiw Dii iRodioi crhmata uper andro~
adikia~ ektisaiēn palaistou, to de eteron w~ andrwn
epi dwroi~ palaisantwn apo tw̄n epiblhqentwn crhmatwn
autoi~ genoito to agalma. (21, 9) ta de epiloipa e~ tou~
aqlhta~ toutou~ oi exhghtai legousin oi H̄leiwn, ogdohn
men epi tai~ ebdomhkonta kai ekaton olumpiada einai,
labein de Eudhlon para Filostratou crhmata, touton de ei
nai ton Filostraton iRodion. toutw tw logw diafora onta
euriskon ta H̄leiwn e~ tou~ olumpionika~ grammata: esti
gar dh en toi~ grammasi toutoi~ Stratwna iAlexandrea
olumpiadi ogdoh meta ta~ ebdomhkonta kai ekaton epi
hmera~ anelesqai th~ auth~ pagkratiou kai palh~ nikhn.

Subito appresso a quelle che ho elencato se ne trovano altre due, dedicate
quando fu inflitta la multa a certi lottatori, circa il cui nome o mi sbaglio
io o si sbagliano le guide elee. Infatti, degli epigrammi presenti anche
in queste due statue il primo si limita a dire che i Rodiesi pagarono a
Zeus Olimpio una somma per l'ingiusto comportamento tenuto da un
lottatore; l'altro che la statua fu fatta col denaro della multa inflitta a
lottatori corrotti (9) Ma il resto dei ragguagli su questi atleti è fornito
dalle guide elee, le quali sostengono che si era nella centosessantottesima
Olimpiade (68 a. C.) quando Eudelo accettò del denaro da Filostrato e
che questo Filostrato era di Rodi. Ma io trovavo che a questa versione si
opponevano i *Registri elei sugli Olimpionici*, dove sta registrato che nella
centosessantottesima Olimpiade Stratone di Alessandria colse nel giro
della stessa giornata la vittoria nel pancrazio e quella nella lotta.

L'impotenza di fronte alla mancanza di precisazioni sulle iscrizioni è
impotenza condivisa. Qui abbiamo un 'pieno' di informazione ma ir-
risolto. Quel che conta è il processo dinamico che trapela nelle fasi
indicate da Pausania: ricorso in serie (e apparentemente senza frutto)

alla testimonianza epigrafica, alla comunicazione orale degli esegeti, ai registri degli olimpionici. Pausania verifica certo l'attendibilità delle informazioni degli esegeti, sulla base di una graduatoria di attendibilità dei riscontri (e quello epigrafico per lui in genere è vincente).

- VII 6, 5-6: Il confronto qui è con l'erudito locale di Patre:

o de tw̃n epicwriwn Patreusin exhghth~ ton palaisthn
Cilwna ἘΑcaiw̃n monon metascein efaske tou ergou
<toũ peri Lamian. (6, 6) oida de kai andra auto~ Ludon
ὉAdraston idia kai ouk apo tou koinou tou Ludwn
amunanta ὉΕΙl̃hsi: tou de ἘAdrastou toutou calkh̃n
eikona aneqesan oi Ludoi pro ierou Persikh~ ἘArtemido~,
kai egrayan epigramma w~ teleuthseien o ὉAdrasto~
enantion Leonnatw macomeno~ uper ἱΕΙl̃hnwn.

la guida locale a Patre sosteneva che il lottatore Chilone fu il solo fra gli Achei a partecipare all'azione presso Lamia. (6, 6) Da parte mia, io so che anche Adrasto, un Lido, combatté in difesa dei Greci a titolo personale, senza la partecipazione della comunità dei Lidi. Un'immagine bronzea di questo Adrasto fu dedicata dai Lidi davanti al santuario di Artemide Persiana: vi scrissero un epigramma secondo il quale Adrasto era morto combattendo infavore dei Greci contro Leonnato.

Pausania in realtà non è interessato a confermare più di tanto la soluzione data dalla guida alla questione della partecipazione solitaria di Chilone a Lamia³⁹, quanto a cogliere il destro per sfoggiare una notizia succosa e integrativa su un evento – la guerra lamiaca e in generale la lotta contro il Macedone – che ha comunque un posto considerevole nel suo immaginario e nella sua ideologia. Approfitta insomma per sfoggiare la notizia integrativa, ancora una volta fondata sulla personale vasta esperienza, in questo caso dell'area lidia, e con riferimento alla sua visione autoptica di ulteriore testimonianza epigrafica.

³⁹ Zizza 2006, pp. 274 s.

- VII 23, 7-8: ad Egio, nel recinto sacro di Asclepio vicino al santuario di Ilizia, Pausania vede le statue di Igea e di Asclepio, e informa che un giambo iscritto sul piedestallo le attribuisce a Damofonte di Messene. A questo punto è introdotta una scena paradigmatica da cui si evincono dinamica e meccanismi ricorrenti dell'indagine di Pausania nel suo percorso autoptico:

en toutw tou Askhpiou tw ierw e~ antilogian afiketo
anhr moi Sidonio~, o~ egnwkenai ta e~ to qeion efaske
Foinika~ »kai% ta te alla iEllhnwn beltion kai dh kai
Askhpiw patera men sfa~ Apollwna epifhmizein,
qnhthn de gunaika oudemian mhtera: (23, 8) Askhpiou
men gar aera genei te anqrwpwn einai kai pasin omoi~
zwoi~ epitheion pro~ ugieian, Apollwna de hlion,
kai auton orqotata Askhpiw patera eponomazesqai,
(...) egw de apodecesqai men ta eirhmena, ouden de ti
Foinikwn mallon h kai iEllhnwn efhn ton logon, epei
kai en Titanh th~ Sikuwniwn to auto agalma iUgieian te
onomazesqai kai < Askhpiou, kai⁴⁰ paidi hn dhla w~ ton
hliakon dromon epi gh~ ugieian poiounta anqrwpoi~.

In questo santuario di Asclepio ebbi una discussione con un uomo di Sidone, il quale sosteneva che i Fenici, in generale, avevano migliori conoscenze dei Greci riguardo agli dei; in particolare, indicavano in Apollo il padre di Asclepio, senza attribuirgli come madre nessuna donna mortale. (23, 8) Asclepio, infatti, è aria salutare sia per gli uomini, sia per tutti gli animali; Apollo è il sole, e a buon diritto viene chiamato padre di Asclepio (...). Io dichiarai che accettavo le sue affermazioni, ma che l'argomentazione era propria dei Fenici quanto dei Greci, giacché anche a Titane, nel territorio di Sicione, la stessa statua è chiamata Igea e <Asclepio, ed> era chiaro anche a un bambino che è il corso del sole a portare la salute agli uomini sulla terra.

⁴⁰ Mi sembra da accettare la congettura di Kayser accolta da Hitzig e altri, donde la variazione nella traduzione rispetto a MOGGI 2010, p. 145.

Abbiamo qui «un uomo di Sidone» con cui Pausania discute della conoscenza degli dèi da parte di Greci e Fenici, in una sorta di ‘analisi comparativa all’impronta’. Questa ha fatto nascere molte discussioni negli studi in merito al significato della presa di posizione di Pausania, nella circostanza, in rapporto a quanto si è in genere dedotto sulle sue credenze religiose⁴¹. Ai fini del presente lavoro questo aspetto è di secondaria importanza. Interessa qui che, di fatto, Pausania si mostra disposto ad accettare l’interpretazione naturalistica di Apollo e Asclepio (il sole e l’aria) proposta da un interlocutore fenicio incontrato in Acaia, ma fa notare all’interlocutore che questo non è un argomento a favore di una presunta superiorità dei Fenici rispetto ai Greci in materia divina, perché anche i Greci ci avevano già pensato, e lo avevano esplicitato in una evidenza monumentale altrove (a Titane). Quello che ci presenta qui il Periegeta è la dinamica in atto di una discussione in cui componente forte è, in sostanza, una manifestazione dello spirito agonale greco⁴². Ritengo che non abbia un particolare significato, per sondare la dinamica che il passo ci suggerisce di individuare, l’analogia spesso evocata tra quanto qui messo in bocca al Fenicio, e accettato da Pausania, e le teorie sugli dèi espresse da Filone di Biblo⁴³. La vivacità della scena, e il tono tra lo stizzoso e il sarcastico con cui Pausania tronca il dibattito («lo sanno anche i bambini che è il sole a dare la salute al genere umano»), sono piuttosto, a mio avviso, segnali inequivocabili della ricerca, in questo caso, da parte di Pausania, di integrale *realismo descrittivo e rievocativo*⁴⁴, applicato alla messa per iscritto del suo percorso autoptico. Una scelta ‘narrativa’, che per essere non frequente nella *Periegesi* non è però in nessun modo indizio di artificiosità: evidentemente, dal dibattito con l’erudito fenicio il Periegeta era rimasto piccato, e non ha rinunciato, nella stesura del testo, a riprodur-

⁴¹ Vd. HABICHT 1985, pp. 157 ss., con rif. bibl.; DELLA SANTA 1999, pp. 70 s., cfr. 41 s.; AKUJÄRVI 2005, n. 97 pp. 122 s.,

⁴² Cfr. GURLITT 1890, n. 43 p. 86.

⁴³ Cfr. LAFOND 2000, p. 209 e RIZZO 2003, pp. 330 s., con rif. bibl.

⁴⁴ Ingiustificata, a mio avviso, la forte esitazione ad ammettere il carattere realistico dell’episodio raccontato da Pausania qui, come a III 17, 7, in RIZZO 2003, p. 330; cfr. ID. 1991, pp. 30 s.

re la fase dinamica della sua inchiesta sul territorio. Il passo è di estremo interesse, anche perché ci dà la misura della tipologia degli interlocutori contattati e/o incontrati nelle visite di Pausania ai luoghi che intende descrivere. Una tipologia che è varia, così come sono vari gli argomenti discussi⁴⁵, in rapporto più o meno diretto con l'innescò rappresentato da una eventuale problematicità insita nel dato monumentale che si intende illustrare: in questo caso, la problematicità appare assente nel dato in sé (le statue di Igea e Asclepio nell'area del santuario di Ilizia visitata da Pausania), ed è piuttosto sollevata proprio dall'intervento dichiaratamente provocatorio dell'interlocutore incontrato nel sito (en toutw tou Askhpiou tw ierw)⁴⁶, il quale accende la miccia dell'*antilogia*. Lo schema del *de Pythiae oraculis* plutarceo è, direi, replicato alla perfezione. Un altro aspetto centrale della testimonianza riguarda la modalità usuale di Pausania nell'affrontare la discussione. Il Periegeta, qui e di norma, ricorre a dati ulteriori ed 'esterni', ma sempre ricavati dal viaggio: dati che fanno parte di un bagaglio di erudizione acquisiti, in una sorta di circolo virtuoso, da Pausania con l'esperienza autoptica e cognitiva in altra area greca. In questo caso, la freccia nella faretra di Pausania, utile a chiudere la discussione, è la statua di Igea a Titane nel territorio di Sicione: una località che Pausania ha visitato e una statua che ha descritto dettagliatamente, in II 11, 5-6⁴⁷.

- VIII 8, 3: incontrata «la fontana detta Arne» (VIII 8, 1), Pausania riferisce che «dagli Arcadi sono dette anche cose del seguente tipo» (Iegetai de kai toiade upo Arkadwn, 8, 2), che sono in sostanza un racconto eziologico piuttosto fantasioso del nome della fontana (Arne='Agnella', dagli agnelli in mezzo ai quali Rea avrebbe posto Posidone per allevarlo) che implica variazioni rispetto alla *vulgata*, perché poi Rea avrebbe sostenuto di aver partorito un puledro per darlo da divorare a Crono invece del bambino, operazione che avrebbe preceduto

⁴⁵ Cfr. JONES 2001, p. 33; RUTHERFORD 2001, p. 47; PRETZLER 2005, pp. 241 ss.; EAD. 2007, p. 36.

⁴⁶ HAWES 2016, p. 336.

⁴⁷ Cfr. I 41, 2 e AKUJÄRVI 2005, pp. 133 s.

quella ben nota della pietra avvolta in fasce sostitutiva di Zeus. A questo punto Pausania introduce una riflessione personale:

toutoi~ iEIlhnwn egw toi~ logoi~ arcomeno~ men th~ suggrafh~ euhqia~ enemon pleon, e~ de ta fArkadwn pro-elhluqw~ pronoian peri autwn toiande elambanon: iEIlhnwn tou~ nomizomenou~ sofou~ di fainigmatwn palai kai ouk ek tou eugeo~ legein tou~ logou~, kai ta eirhmena oun e~ ton Kronon sofian einai tina eikazon iEIlhnwn. twn men dh e~ to qeion hkontwn toi~ eirhmenoi~ crhso-mega.

Quando ho cominciato a comporre la mia opera, ero incline a considerare questi racconti dei Greci come delle sciocchezze, ma, dopo essermi inoltrato nelle vicende degli Arcadi, mi sono formato su di essi questa idea: nei tempi antichi, coloro che erano ritenuti sapienti fra i Greci si esprimevano in forme enigmatiche e non semplici; ho immaginato, pertanto, che i racconti relativi a Crono rappresentino una qualche espressione della sapienza dei Greci. Per quanto riguarda le cose divine, dunque, accetterò i racconti che sono stati tramandati.

Non è chiaro perché, trattandosi in questo come in altri casi di un riferimento ad un mito di universale conoscenza e trattazione, Pausania proprio e specificamente qui si sia sentito in dovere di «non sovvertire (...) culti e tradizioni antichissime»⁴⁸, e ampiamente note, sulla vicenda di Rea e Crono (e Posidone, su cui ha esposto, in 8, 2, «cose che sono dette dagli Arcadi»). Numerose riflessioni sono state fatte su questa ‘conversione’ al valore allegorico e sapienziale dei miti, a cui non corrisponde un approccio sostanziale in questo senso da parte del Periegeta⁴⁹. Cre-

⁴⁸ Così RIZZO 2004, p. 455.

⁴⁹ «(...) non seulement le Périégète n'indique pas la signification philosophique de l'épisode, mais (...) il se contente, comme dans les livres précédents, de rapporter objectivement des traditions locales» (JOST 1998, p. xxxiv; cfr. MOGGI 2003, pp. 325 s. con rif. bibl.).

do, tuttavia, che debba essere riservato il dovuto peso alla circostanza, segnalata ritengo non a caso dal Periegeta, che questo ripensamento sul valore delle «ingenuità» dei Greci (e conseguente accettazione delle «cose che sono state dette» poco sopra) avviene «dopo aver proceduto nelle cose degli Arcadi». L'espressione non può non includere la fase dinamica del processo di acquisizione di dati, ossia il percorso, l'esperienza e i contatti concreti che comportano (almeno anche) la ricezione orale delle rielaborazioni locali di miti panellenici: esattamente come qui, e come altrove, a spiegazione e nobilitazione di un toponimo.

- VIII 11, 5-10: il luogo boscoso chiamato Pelago incontrato da Pausania sulla strada da Mantinea a Pallantio è il probabile teatro di conservazione e contrapposizione di memorie legate all'epico scontro del 362 a. C. Pausania recepisce e registra favorevolmente alcuni dati che con estrema probabilità ha acquisito dalla viva voce di chi si impegnava a perpetuare l'identità storica del sito. Questo vale per la spiegazione eziologica per la località chiamata Scope («Osservatorio»), legata al racconto drammatico dell'osservazione dei combattenti da parte di Epaminonda lì trascinato ferito a morte (11, 7); vale per il significato del drago inciso sullo scudo posto sopra la colonna che decorava la tomba di Epaminonda (del quale si voleva indicare la discendenza dagli Sparti, 11, 8); vale infine per il nome stesso del bosco Pelago, a cui veniva collegato un vaticinio fuorviante imperniato su *pélagos* («mare») che avrebbe tratto in inganno il generale tebano (11, 10). Il contributo personale di Pausania è invece nel rifiuto di quello che i Mantineesi dicono (*Mantineîs ... phasîn*) a proposito dell'identificazione dell'uccisore di Epaminonda, che sarebbe stato un mantineese, Macherione⁵⁰, nome che avrebbe avuto anche lo spartiato a cui gli Spartani attribuivano da parte loro l'uccisione del comandante tebano (11, 5); il Periegeta opta decisamente per il *lógos* ateniese, fatto proprio anche dai Tebani, che individuavano il feritore in Grillo. Due le argomentazioni da lui avanzate, in 11, 6. In primo luogo quelle che ritiene rappresentazioni di Grillo

⁵⁰ Plutarco considera *Machairíones* il nome con cui gli Spartani chiamavano ancora ai suoi tempi i discendenti di Anticrate, che avrebbe ucciso Epaminonda con la *máchaira* (PLUT. *Ages.* 35, 1)

ed Epaminonda nel dipinto di Eufranore, che ha visto ad Atene (I 3, 4) e di cui ha poco prima ricordato una copia nel ginnasio di Mantinea (VIII 9, 8)⁵¹; in secondo luogo, gli onori monumentali riservati dai Mantineesi stessi a Grillo⁵².

- VIII 12, 5-6: anche in questo caso, a monte della esposizione pausania-
na può esserci la dialettica della visita al luogo. Un alto tumulto di terra
sul percorso da Mantinea ad Orcomeno è detto essere la tomba di Pene-
lope⁵³, e questo implica la presenza di Penelope in Arcadia, che il *lógos* dei
Mantineesi spiega con il trasferimento della donna, cacciata da Odisseo
perché fedifraga, a Sparta e infine a Mantinea. Pausania contrappone a
questo *lógos* – che nulla impedisce essere il contenuto esplicativo con cui
il tumulto veniva presentato e giustificato come tomba illustre – la storia
narrata nel poema *Tesprotide*, evidentemente a lui ben noto (e a noi del
tutto ignoto)⁵⁴, che evidentemente non faceva muovere da Itaca Penelo-
pe, la quale dopo il ritorno di Odisseo gli diede il figlio Ptolipor-
te. A Pau-
sania preme rilevare che, sostenendo la sepoltura di Penelope in territorio
arcadico, i Mantineesi «non si accordano con ciò che è narrato nel poema
intitolato *Tesprotide*»⁵⁵; ed è un rilievo che possiamo considerare parto del
momento redazionale conclusivo, ma possiamo anche, forse con maggior
grado di buon senso, considerare parte della discussione che Pausania ha
intrattenuto con gli interlocutori locali sul campo.

- VIII 14. 4-7: altra situazione-tipo. Sulla statua bronzea di Posidone
Hippios dedicata probabilmente sulla loro acropoli, i Feneati imbasti-
scono un racconto eziologico: Odisseo avrebbe ritrovato in questa zona
le cavalle che aveva perso e perciò «costruì un santuario di Artemide
Eurippa e eresse la statua di Posidone Hippios» (14, 5); avrebbe poi
pensato di allevare cavalli nel territorio dei Feneati, e sono questi ultimi

⁵¹ Un caratteristico ricorso all'esperienza personale e alla connessa acquisizione di
informazioni sul campo.

⁵² Cfr. MOGGI 2003, pp. 345 ss.; Rizzo 2004, pp. 464 s.

⁵³ (...) gh~ cwma uyhlon: Phneloph~ de einai tafon fasin (VIII 12, 5).

⁵⁴ p. 218 Kinkel; p. 156 Davies.

⁵⁵ Cfr. MOGGI 2003, pp. 349 s.; Rizzo 2004, pp. 467 s.

a far vedere a Pausania, a sostegno del loro *lógos*, iscrizioni sulla base della statua, presentandole come istruzioni di Odisseo agli allevatori⁵⁶. A questo punto Pausania registra il suo intervento personale. Il racconto dei Feneati è accettabile in generale, ma su un dettaglio si dimostra debole e su questo il Periegeta non può dare loro credito: Odisseo non può aver dedicato quella statua, perché a quel tempo non si era sviluppata ancora la tecnica per realizzare statue di bronzo tutte d'un pezzo⁵⁷. Argomento, questo, che era nel repertorio di erudizione di Pausania, come già dimostrato a proposito della statua di Zeus Hypatos (III 17, 6), a cui lo stesso Pausania rinvia⁵⁸. Una competenza che possiamo immaginare sciorinata ad ogni occasione opportuna, come questa, dal Periegeta nei momenti di confronto con gli eruditi, e anche con le semplici guide, locali.

- VIII 15, 1-4: in relazione al santuario di Demetra dei Feneati, e ai riti da essi dichiarati omologhi a quelli eleusini (15, 1), Pausania mette in gioco a più riprese *lógoi* locali: «una certa tradizione» seguendo la quale il sacerdote, durante i «misteri maggiori» a cadenza biennale, indossando una maschera di Demetra Kidaria «con dei bastoni percuote gli esseri sotterranei»⁵⁹ e un *lógos* dei Feneati sulla concessione, da parte di Demetra per ringraziare i Feneati che l'avevano ospitata, di «tutti i legumi a eccezione della fava» (15, 3); e poi uno *hieròs lógos*, non meglio specificato, che avrebbe spiegato la ragione dell'esclusione della fava, e ancora un *lógos* dei Feneati a proposito dell'istituzione di altri misteri in un tempio a quindici stadi dalla città ad opera dei due Feneati che accolsero la dea. Non solo la ben nota dedizione pausania ai riti eleusini, ma anche, credo, la registrazione di un con-

⁵⁶ kai moi kai grammata oi Feneatai pareicon to epi tou agalmatogegrammena tw baqrw, tou ŒOdussew dh ti prostagma toi poimainousi ta ippou (VIII 14, 6).

⁵⁷ ta men dh alla epomenoi hmin tw Feneatwn logw eiko prosestai, to de agalma ŒOdusseia anaqeinai to calkoun ouk ecw peiqesqai sfisin: ou gar pw tote tou calkou ta agalmata dia panto hpistanto ergasasqai (VIII 14, 7).

⁵⁸ Cfr. IX 41, 1 e X 38, 6. Vd. JOST 1998, p. 190; OSANNA 2003, pp. 357 s.

⁵⁹ Cfr. JOST 1998, p. 192 con rif. bibl.

tatto diretto non breve né superficiale spiega la disposizione positiva di Pausania nei confronti di questi dati locali. La spia è forse nell' *Oi da*, «so», con cui Pausania introduce la notizia del giuramento fatto «per le questioni più importanti» dalla «maggior parte dei Feneati» sul Petroma, le due grosse pietre combacianti che durante i «misteri maggiori» vengono aperti per dare lettura agli iniziati di scritti conservati al loro interno, poi riposti nella stessa notte. Un rituale che evidentemente ha avuto modo di conoscere nei dettagli, e con ogni probabilità per esperienza diretta; la reticenza abituale e normativa non gli impedisce di alludere alle pratiche di giuramento sulle pietre sacre, per sottolinearne l'importanza e la serietà.

- IX 30, 9-11: uno squarcio di luce su quello che doveva essere uno dei modi prevalenti di acquisizione di informazioni sul campo da parte di Pausania, ossia l'interrelazione e lo scambio dialettico con individui di località diverse che avevano un legame di *xenía* con il Periegeta. Una circostanza, ancora, che non dobbiamo considerare eccezionale per il fatto che venga evocata da Pausania in questo unico caso⁶⁰: proprio perché Pausania non ricorda mai se non qui l'esistenza di punti d'appoggio di questa tipologia in più luoghi (che potrebbero essere la maggioranza dei luoghi) visitati questo va inteso, a mio parere, come indizio della normalità di una situazione che il Periegeta considera in qualche modo scontata, per il genere di lettori a cui la sua opera era indirizzata alla sua epoca, e non ritiene opportuno farvi esplicito riferimento.

Abbiamo qui un «ospite di Larisa» che ha comunicato a Pausania un *lógos* relativo al trasporto delle ossa di Orfeo, in Macedonia, da Libetra a Dio (che ne rivendicava il possesso in un'urna di pietra, come Pausania ha poco prima, IX 30, 7, ricordato essere affermazione degli *epichórioi* di Dio). Gli abitanti di Libetra avrebbero frainteso, secondo uno schema ricorrente, l'indicazione di un oracolo di Dioniso che prediceva la distruzione della città ad opera di un cinghiale una volta che «il sole avesse visto le ossa di Orfeo» (30, 9). Fatto puntualmente verificatosi per il rovesciamento della colonna su cui era collocata l'urna con le ossa in seguito

⁶⁰ PRETZLER 2007, p. 36; OSANNA 2010, p. 389.

alla calca formatasi per ascoltare il canto di Orfeo addormentato (30, 10), con conseguente ira divina e straripamento distruttivo e letale del fiume Cinghiale (30, 10). Il *lógos* è frutto di una comunicazione interpersonale avvenuta a Larisa tra il Periegeta e un personaggio legato a lui da un rapporto di *xenía*: Pausania la registra in antitesi⁶¹ alla versione degli *epichóroi* di Dio che sostenevano la presenza delle ossa di Orfeo presso di loro perché lì Orfeo avrebbe trovato la fine ad opera delle donne (IX 30, 7). L'impressione di un modo di procedere usuale per Pausania è ineliminabile. Il suo percorso autoptico nelle regioni della Grecia che descrive nella *Periegesi* non deve aver seguito modalità diverse.

- IX 33, 7: caso di processo di appropriazione (cfr. VIII 26,6) di connotazioni tradizionali legate ad Atena per valorizzare il culto locale tramite la rivendicazione della nascita divina in loco. Il fiume o lago Tritonide, collocato nella tradizione prevalente in Libia, viene di volta in volta identificato dai locali con una fontana di Alifera (VIII 26, 6) o con un fiume di Alalcomene (IX 33, 7; cfr. il tempio di Atena Tritonia ormai in rovina sull'acropoli di Feneo, ricordato senza indicazioni sulle spiegazioni licali dell'epiclesi, in VIII 14, 4)⁶². La reazione di Pausania è chiara, nei confronti delle rivendicazioni sia degli Aliferei («chiamano Tritonide una fontana, appropriandosi del racconto relativo al fiume Tritone») sia degli abitanti della *kóme* di Alalcomene («come se si trattasse di questo Tritone e non di quello dei Libi»). Il tono appare del tutto coerente con una risposta istintiva, data sulla base di una tradizione 'maggiore' diffusa, che Pausania può aver dato ai ragguagli pronunciati localmente, per poi inserirli nella elaborazione fase redazionale scritta.

- VIII 41, 10: un passo fondamentale, che valorizza la componente dell'informazione orale anche da un punto di vista teorico.

esti de udato~ en tw orei tw Kwtiliw phgh, kai opou
sunegrayen hdh ti~ apo tauth~ tw potamw to reuma tw

⁶¹ hkousa de kai allon en Larish logon, IX 30, 9. Cfr. HAWES 2016, pp. 343 s.

⁶² OSANNA 2003, p. 413; 2010, p. 407.

Lumaki arcesqai, sunegrayen oute auto~ qeasameno~
oute andro~ akohn idonto~: a kai amfotera parhsan
emoi: (...) ou mhn oude opou th~ £Arkadwn estin h phgh
tw Lumaki, ephlqe polupragmonhsai moi.

Sul monte Cotilio [nella zona di Figalia] c'è una sorgente d'acqua,
e quando qualcuno ha scritto che la corrente del fiume Limace ha
inizio da questa, ha scritto senza aver visto di persona o senza aver
ascoltato chi aveva visto: cose che io ho fatto entrambe. (...) non
mi sono preoccupato, tuttavia, di indagare in quale luogo dell'Ar-
cadia sia la sorgente del Limace.

Pausania stigmatizza qualcuno che ha scritto senza affidarsi alla propria
autopsia o all'ascolto (la ricezione) dell'autopsia altrui. C'è una punta
di orgoglio in *a kai amfotera parhsan emoi*: sono cose, fa inten-
dere il Periegeta, che lui ha in dotazione, tanto l'una quanto l'altra. La
vicinanza a Tucidide, I 22, 2, è stata opportunamente evocata⁶³. Anche
Pausania menziona per prima l'autopsia personale, ma anche l'autopsia
altrui figura con importanza parallela, è comunque evocata senza riser-
ve. L'occhio e l'orecchio sono fondamentali, e Pausania dice "io li ho
usati tutti e due".

⁶³ BULTRIGHINI 2015, pp. 79 ss., cfr. PAUS. IV 31, 5.

Conclusioni

La particolare tipologia in cui ha potuto esplicarsi l'attitudine storiografica di Pausania (ispirata, come è noto, ad una *imitatio Herodoti* che doveva fare i conti con l'approccio ad un mondo ellenico profondamente mutato e in gran parte in declino)¹ ci consente di aprire uno spiraglio sulla fase genetica del suo lavoro, che ha come elemento caratterizzante di fondo «il 'movimento del viaggio', come oggetto e come struttura portante dell'esposizione»². L'operazione di fondo appartiene alla fase dell'inchiesta sul campo, sul territorio dello *Hellenikón* di cui Pausania si impegna a recuperare identità e memoria³. Risulta senz'altro pienamente confermata l'immagine dell'intellettuale-erudito micrasiatico mosso in primo luogo dall'intento di 'spiegare' la Grecia, recuperandone l'immagine classica e protoellenistica, all'élite dei suoi conterranei: ciò, dando sfoggio delle proprie attitudini storiografiche in senso lato e del proprio cospicuo patrimonio culturale, arricchito, appunto, dai viaggi.

¹ Cfr. MUSTI 1984, pp. 7 ss.; HAWES 2016, p. 337 ss.

² MUSTI 1984, p. 8; cfr. PRETZLER 2007, pp. 82 ss. («The *Periegesis* also records the interdependence and conflict between a visitor's perspective and the self-presentation and self-image of his local informants, reminding us that travel is a form of communication, a discourse between insiders and an outside observer», p. 11: propenderei per una decisa rinuncia all'*also*).

³ Cfr. MUSTI 1984, pp. 12 s.; POUILLOUX 1992, pp. xx ss.

Al fine di assegnare contorni più definiti all'operazione condotta da Pausania nel suo percorso, abbiamo cercato di individuare ed evidenziare i segnali di ricezione dell'informazione in concomitanza con il percorso e le soste autoptiche, segnali che nel testo della *Periegesi* sono incontrovertibili, a mio giudizio, quanto quelli più propriamente da ascrivere alla fase conclusiva dell'elaborazione complessiva e della stesura. Questa dunque l'ipotesi di lavoro, da cui è partita la riflessione sulla campionatura di passi della *Periegesi* che abbiamo proposto: una parte assai cospicua di quello che Pausania fissa sulla pagina è la registrazione di una fase dinamica, la fase di interazione diretta – e fisica – con le sorgenti di informazione toccate nel suo percorso. Gli stessi richiami a tradizioni scritte di ampia diffusione e conoscenza tra gli esponenti dell'élite culturale del suo tempo possono essere in molti casi riecheggiamenti di argomentazioni e connessa evocazione di 'pezze d'appoggio' nella fase di ricezione di ragguagli e di discussione di fronte e a proposito di evidenze monumentali, visionate insieme ad una articolata categoria di 'guide' e di 'eruditi'⁴.

I 'blocchi' storico-narrativi di maggiore estensione (i diadochi, le dinastie regnanti a Sparta, le guerre messeniche, la guerra acaica, etc.) presuppongono ovviamente, nella fase della rielaborazione del materiale raccolto nel percorso, l'utilizzo di una o più fonti storiografiche. Ma in questo caso è in gioco anche un criterio di 'bilanciamento quantitativo'. Il ricorso a questo tipo di integrazione, in un intento generale di equità storiografica⁵, può essere proporzionale a carenze di evidenza monumentale, che comportano dati più scarni legati all'esperienza di viaggio, alla visita, all'informazione e alla verifica sul campo. Quest'ultima resta la componente strutturale fondamentale della *Periegesi*.

⁴ Alle radici della «atmosphere of unceasing debate and commentary» (JONES 2001, p. 33) trasmessa dal testo pausaniano si intravede un'atmosfera reale di contatti e interrelazione dialettica.

⁵ MUSTI 1996, pp. 17 s.

Appendici

di Umberto Bultrighini

Appendice I – *I tempi di Aristarco*

Il caso di Aristarco, l'«esegeta di cose olimpiche» (*ho tôn Olympíasin exegetés*), il caso forse più evidente della dinamica di comunicazione dialettica di cui nelle pagine precedenti Elisabetta Dimauro ha cercato le tracce e indagato i segnali, si presta ad ulteriori considerazioni oltre a quelle svolte sopra. È interessante individuare i meccanismi di rifiuto dell'evidenza che sono stati messi in moto in passato, così da eludere preventivamente il carattere centrale della testimonianza, il suo riferimento all'informazione viva e diretta sul luogo.

Per corroborare l'idea che in Aristarco si debba vedere l'autore di una periegesi di I o II secolo d. C. (salvo ad ammettere che l'unica identificazione proponibile, l'Aristarco Iamide epigraficamente attestato, sia in realtà insostenibile: JACOBY 1955, p. 232, cfr. MADDOLI 1995, p. 306), si è insistito su un presunto contrasto insito nelle espressioni *epì tês helikías tês heautoû* («ai suoi tempi», riferito ad Aristarco) e *kat'emé* («alla mia epoca», quella di Pausania), impiegate rispettivamente in V 20, 4 e in V 27, 11, a proposito dello stesso avvenimento, il restauro del tetto dell'Heraion che aveva portato alla scoperta, nell'interstizio tra il tetto esterno e il soffitto ornamentale, del corpo dell'oplita trascinato al riparo dopo essere stato ferito in uno scontro sull'Altis in cui gli Elei avevano sconfitto gli Spartani:

Non sarebbe giusto che io omettessi la storia che raccontava Aristarco, l'esegeta di cose olimpiche; egli disse che ai suoi tempi, mentre gli Elei stavano riparando il tetto dell'Heraion che aveva sofferto avarie, fu ritrovato il cadavere di un oplita ferito (...) Dunque ci sembrava che quest'uomo si fosse infilato lì moribondo per le ferite (...) (V 20, 4)

Fu proprio in questa battaglia che perse la vita quell'uomo che, durante la riparazione del tetto dell'Heraion avvenuta alla mia epoca, fu ritrovato lì con le sue armi. (V 27, 11).

In passato si era considerata una «contraddizione degna di considerazione» quella tra il *kat'émé*, che presupporrebbe un avvenimento svoltosi durante il soggiorno di Pausania in Olimpia, e il precedente espressioni *epì tês helikías tês heautoû*, che riferirebbe il medesimo avvenimento agli anni giovanili di Aristarco; in ultima istanza, la contraddizione tra il racconto di un'autopsia altrui, e un'autopsia propria. D'altra parte, già all'interno del primo passo, l'espressione *ephaíneto hemîn* introdurrebbe l'allusione contraddittoria a una testimonianza oculare personale (ROBERT 1888, n. 1 p. 424 s.). Il tutto aveva condotto ad uno scetticismo diffuso sulla possibilità di un'effettiva contemporaneità tra Aristarco e Pausania.

In realtà il presunto contrasto tra le due espressioni è inesistente.

Christian Habicht ha ben mostrato come nella *Periegesi* la ricorrente espressione *kat'émé*, equivalente al più frequente *eph'hemôn*, o a *ep'emoû* o *kath' hemâs*, significhi, con ogni probabilità di regola, «“since I was born”»; così come *es hemâs*, *es emé*, *es tóde* e simili indicano «“down to my (our) time”, “until now”, or “still at present”» (HABICHT 1985, pp. 176 s.): tutte, dunque, sembrano riferirsi all'intero arco dell'esistenza di Pausania, risalendo in più d'un caso agli anni Venti del II secolo d. C. Dunque, il *kat'émé* di V 27, 11 non implica di necessità né simultaneità con la visita di Pausania ad Olimpia né con una personale autopsia. Le indicazioni del Periegeta si rivelano puntuali e consentono di ricostruire il processo di trasmissione di una tradizione orale nelle fasi in cui è scandita la ricezione attraverso il confronto dialettico con la fonte di informazione. In V 20, 4 si dichiara in modo esplicito l'acquisizione di una storia dall'esegeta Aristarco che è stato testimone oculare del fatto ai suoi tempi (cioè in un momento precedente, presumibilmente durante i

suoi anni giovanili; si esclude la presenza fisica di Pausania al fatto, ma non l'eventualità che gli anni giovanili di Aristarco rientrano nell'arco dell'esistenza del Periegeta): dunque Aristarco ha parlato a Pausania, facendo riferimento a un'antecedente autopsia personale, dei lavori di restauro all'Heraion e del ritrovamento del cadavere intatto. Pausania non è stato testimone del ritrovamento, ma ne è stato informato da Aristarco e ne ha discusso con lui: ecco quindi che in V 20, 5, dopo una considerazione introduttiva sulle modalità di difesa degli Elei nella battaglia dell'Altis, si esprimono con *ephaineto hemin* le risultanze dell'insieme di osservazioni e ipotesi sull'avvenimento inconsueto, con un tempo imperfetto che sta appunto ad indicare la passata discussione con Aristarco, nel momento in cui andavano svolgendosi gli apporti congetturali di Pausania e di Aristarco stesso; ancora, nessuna allusione ad un'autopsia di Pausania. In V 27, 11 siamo in una zona 'neutra', a processo ultimato: la tradizione ormai acquisita di un evento verificatosi in ogni caso durante l'esistenza di Pausania consente di farvi riferimento, oltre che con l'espressione *kat'eme* per lui abituale e riferita semplicemente all'arco temporale della sua esistenza, anche senza alcun obbligo di citare ancora una volta la fonte orale di provenienza. L' "esegeta" Aristarco, d'altronde, era latore di una tradizione (la sconfitta spartana sull'Altis) che trovava nell'antilaconico Pausania il massimo della disponibilità alla ricezione.

Appendice II – *Le vittorie degli Elei*

Pausania ha, per così dire, toccato con mano gli argomenti dell'autocelebrazione propagandistica di cui si nutriva la memoria nazionale elea. Questa era particolarmente attiva nell'opera di trasmissione diretta della memoria a proposito della battaglia nell'Altis. La riprova è l'insistenza con cui Pausania trova il modo di ricordare questa sconfitta subita dagli Spartani all'interno del recinto sacro, nel corso della guerra d'Elide: lo fa in V 4, 8; 20, 4-5; 27, 11 (cfr. sopra, *Appendice I*); VI 2, 3; 2, 8.

Si tratta di «una vera e propria battaglia perduta dagli Spartani, all'epoca della seconda spedizione di Agide [401-400 a. C.], all'interno della zona sacra di Olimpia»; il suo ricordo era «esplicitamente conservato ed amplificato dalla memoria locale elea», quale concretizzazione dell'«idea di rovesci del gigante spartano in Elide» che «doveva essere accarezzata e perpetuata gelosamente fino all'epoca della visita di Pausania ad Olimpia» (DIMAURO 2007, p. 155).

Il valore paradigmatico della battaglia nell'Altis, fatto d'armi in ogni caso di non trascurabile entità, ne aveva determinato un forte grado di conservazione e trasmissione orale: l'insistenza di Pausania difficilmente si spiega solo col personale compiacimento dell'antilaconico, anche perché il caso incontrovertibile dell'informazione orale recepita dall'*exegetés* Aristarco rappresenta la conferma migliore delle modalità di ricezione 'sul campo' delle notizie relative a questo episodio bellico.

In qualche modo valore di controprova è la mancata allusione ad un altro fatto d'armi che vede implicati Elei e Spartani nel corso dello stesso conflitto. Ce ne dà notizia Diodoro in XIV 17, 9-11:

(9) (...) Gli Elei avevano ricevuto poco prima in rinforzo dagli Etoli mille soldati scelti, ai quali avevano dato da difendere la zona vicina al ginnasio. (10) In un primo tempo Pausania intraprese l'assedio di questo luogo con disprezzo, convinto che gli Elei non avrebbero mai osato uscire contro di lui, ma all'improvviso gli Etoli e molti cittadini, fatta una sortita dalla città, spaventarono i Lacedemonii e ne uccisero una trentina. (11) Pausania allora tolse per il momento l'assedio, poi, vedendo che era difficile da prendere, si mise a fare scorrerie nel territorio, che pure era sacro (...) (trad. T. ALFIERI TONINI)

Diodoro parla dunque di uno scontro periferico presso Elide, nel quale trovarono la morte trenta Spartani. Si è cercato di collocare sia quest'ultimo scontro sia la battaglia dell'Altis all'epoca della seconda invasione condotta da Agide. Ma lo si è fatto nel tentativo di quadrare i conti di una ipotetica ricostruzione delle complesse fasi della guerra d'Elide (su cui vd. ora la definitiva messa a punto di DIMAURO 2007, pp. 129 ss.). Si tratta sicuramente di due momenti diversi, in cui operano strategie ben distinte nei modi e negli scopi. Senofonte è esplicito nel rilevare come in Olimpia Agide non trovasse alcuna resistenza (*kolyein de oudeis eti epeirato*) quando finalmente sacrificò a Zeus Olimpio, mentre incendi e saccheggi iniziarono dopo, durante la marcia di avvicinamento ad Elide (*Hell.* III 2, 26). Il fatto d'armi menzionato da Diodoro rientra invece nella campagna di Pausania II (primavera 402 a. C.: DIMAURO 2007, p. 153), e si può presumere che altre scaramucce, oltre a quella presso il ginnasio di Elide, si fossero verificate anche altrove: fatto che può essere adombrato nelle scorrerie sul territorio sacro di cui parla Diodoro in XIV 17, 11. Dunque, quella di cui parla Diodoro è una «micro-vittoria» (DIMAURO 2007, p. 149) conseguita dagli Elei nel corso della prima spedizione contro gli Elei (primavera del 402 a. C.) condotta dal re agiade Pausania II. Un evento bellico di dimensioni trascurabili che viene ricordato dalla tradizione locale elea, ma non assume il valore paradigmatico che assunse la vittoria nel recinto sacro: quest'ultima era la grande vittoria contro il vero grande nemico, Agide II, e ad essa toccò l'ingresso nella solida rete della conservazione e trasmissione orale della memoria locale fino ai tempi di Pausania.

Appendice III – *Xenia*

Nella seconda stagione di guerra del conflitto che vide contrapposte Sparta ed Elide tra 402 e 399 a. C., un colpo di stato tentato dal ricco Xenia (cfr. DIMAURO 2007, pp. 166 ss.) ha fatto pensare ad una collusione tra golpisti elei e gli Spartani condotti da Agide II, proprio sulla base della narrazione pausania che si differenzia in alcuni aspetti significativi dal suo punto di riferimento per il periodo, Senofonte. Questo (raro) caso di fiducia nell'attendibilità pausania, in realtà, appare non correttamente riposta e non tiene conto del quadro fortemente manipolato dalle tradizioni locali, che sarei propenso ad identificare con la versione trasmessa oralmente da interlocutori locali di Pausania, una versione consapevole della tradizione senofontea tanto quanto lo era Pausania, ma portatrice di una tradizionale rielaborazione dei dati ad uso e consumo del patriottismo eleo.

Così si esprime Pausania:

(4) (...) Un eleo di nome Xenia, ospite privato di Agide e inoltre rappresentante dello stato spartano in Elide, complottò contro il popolo con i ricchi; ma prima che Agide e il suo esercito arrivassero in loro aiuto, Trasideo, che allora era a capo della parte popolare in Elide, vinse in battaglia Xenia e i suoi e li cacciò dalla città.

(5) Quando Agide ricondusse indietro l'esercito, lasciò sul posto lo spartiatà Lisistrato e un battaglione dell'esercito e gli esuli elei perché insieme con i Lepreati devastassero il territorio. Nel terzo anno di guerra i Lacedemonii e Agide si preparavano a invadere ancora una volta l'Elide; ma gli Elei e Trasideo, ridotti ormai allo stremo concordano di non conservare più il dominio sui vicini, e di abbattere le mura della città, e che sia consentito agli Spartani di sacrificare a Zeus a Olimpia e di partecipare alle gare. (III 8, 4-5, trad. MUSTI 1991)

Così Senofonte:

(27) (...) Nel corso dei saccheggi del territorio, e mentre l'esercito si trovava a Cillene, i seguaci di Xenia, a proposito del quale si diceva che contasse il denaro del padre a chili, intenzionati a consegnare la città agli Spartani, fecero un'improvvisa sortita da una casa con le spade sguainate e cominciarono una carneficina, uccidendo, tra gli altri, uno che assomigliava a Trasideo, il capo del popolo, e credevano di avere ucciso proprio Trasideo; tanto che il popolo si lasciò prendere dallo sconforto totale e non tentava alcuna reazione. (28) I massacratori ritenevano di aver terminato l'opera, e i loro sostenitori cominciarono a raccogliere le armi nell'agorà. Invece, Trasideo stava ancora dormendo nel luogo in cui s'era presa una sbornia. Non appena il popolo seppe che Trasideo non era moro, la sua abitazione fu circondata da ogni parte, come l'ape regina dal suo sciame. (29) Dopo che Trasideo ebbe riorganizzato e ripreso la guida del popolo, avvenuto uno scontro il popolo ebbe la meglio, i responsabili delle stragi dovettero riparare presso gli Spartani. (...) (30) Per il resto dell'estate e l'inverno seguente il territorio eleo fu oggetto di saccheggi e devastazioni da parte di Lisippo e sei suoi. L'estate successiva Trasideo con un'ambasceria a Sparta comunicò l'impegno di smantellare le mura (...) (XEN. *Hell.* III 2, 27-30).

Più stringato e meno colorito rispetto alla narrazione di Senofonte, il racconto di Pausania rivela per alcune precisazioni assenti nelle *Elleniche* un'intenzione

di fondo del tutto opposta. Si è parlato di un'intenzione generale, da parte di Senofonte, di alleviare ove possibile le responsabilità di Sparta e accentuarne i meriti. Per converso, nel caso specifico del colpo di stato di Xenia, Pausania mette in atto un coerente tentativo di accentuare una 'presenza' spartana nel *putsch* e una collusione, con connotazioni negative di puro tradimento, assenti nella versione senofontea.

Questi gli aspetti presenti in Pausania che danno un tono complessivamente diverso all'evento del 400 a. C.: a) Xenia è *xénos* di Agide, e prosse- no degli Spartani. Una precisazione, questa, che vale da sola a suggerire un grado avanzato di implicazione e compromissione con lo stato nemico; b) il complotto sostanzialmente fallisce non per gli errori commessi dai congiurati, come afferma Senofonte, ma solo perché Agide non arriva in tempo a dare man forte a Xenia e seguaci: un'allusione, abbastanza scoperta, all'esistenza di un piano concertato; c) sono gli esuli elei, espressamente citati, a collaborare con i Lepreati e con le truppe di Lisistrato alla proditoria devastazione della *chóra* elea. Senofonte, che chiama l'armista spartano Lisippo e non Lisistrato, collega le scorrerie a un generico «Lisippo e quelli al suo seguito».

Come accennato sopra, la critica moderna ha per lo più individuato – sulla base dell'onnipresente criterio del filolaconismo senofonteo – nella versione pausania elementi di maggiore attendibilità storica. Si è pensato ad una stretta connessione tra l'astensione di Agide dall'attacco e il *putsch* eleo; Agide avrebbe contato su un rivolgimento interno ad Elide in favore di Sparta. L'idea è stata sviluppata in tutte le possibili implicazioni da A. Gerolymatos (Gerolymatos 1986, pp. 36 ss.). Un'azione coordinata e premeditata di Xenia e Agide avrebbe mirato a togliere di mezzo i democratici al potere e a riportare Elide nella sfera dell'influenza spartana; l'operazione sarebbe stata organizzata quando l'ambasceria spartana si era recata ad Elide a notificare l'ultimatum, e i delegati avrebbero soggiornato come d'uso presso il prosse- no degli Spartani. Xenia sarebbe stato così al corrente dell'attacco imminente e del carattere dimostrativo del medesimo, diretto a creare le condizioni favorevoli per il *golpe*.

La più grossa difficoltà per un'interpretazione di questo genere è offerta dalla caratterizzazione del *putsch* e dei suoi protagonisti in Senofonte. Xenia è un riccone «che misura i quattrini di suo padre a chili»; i suoi seguaci irrompono armati da una casa e fanno una carneficina credendo di avere ucciso anche il leader del popolo, Trasideo. Il *dēmos* si lascia prendere dallo sconforto; i massacratori cominciano a radunarsi in armi all'agorà. Ma l'uc-

ciso era un sosia, e Trasideo sta smaltendo una sbornia; diffusasi la smentita, il *dêmos* si rianima e, riorganizzato da Trasideo, sgomina e costringe all'espatrio i golpisti. Traspare in Senofonte un giudizio del tutto negativo per questi filospartani sprovveduti e maldestri, giudizio che la caratterizzazione caricaturale e spregiativa di Trasideo – un avvinazzato circondato da api sciamanti – solo in parte riesce a controbilanciare. Se Senofonte, vicino agli avvenimenti e considerato ben informato sulle vicende peloponnesiache, avesse saputo di un minimo collegamento tra i congiurati e Agide, avrebbe cercato di giustificare il fallimento del complotto con maggior convinzione e con tono diverso. A ciò va aggiunto il mancato avvicinamento al potere in Elide al termine del conflitto. È infatti Trasideo a condurre le trattative per la resa e la pace, mentre nulla ci viene detto dalle fonti su come si comportò nell'occasione Sparta con Xenia e gli esuli elei.

Evidentemente, se Xenia rappresentava l'ala estremista dei grossi proprietari fondiari, Trasideo non era un individuo di scarsa disponibilità economica, dato che sappiamo di una sua elargizione di due talenti per i fuorusciti di Trasibulo per il tramite di Lisia (PLUT. *vit. X orat.* 835f). In Senofonte la presentazione negativa di entrambi gli antagonisti è sintomo del carattere reale di un *putsch* nato da forze endogene, uno scontro di gruppi di potere capeggiati da individui cui non compete alcuna notazione di merito.

Se la rappresentazione fornita dal suo punto di riferimento Senofonte viene da Pausania in sostanza sconsigliata, questo non deve essere messo in conto ad un filolaconismo che nella narrazione dell'evento in oggetto Senofonte non aveva motivi di mostrare. Va messo invece in conto, credo, alla forte pressione di una memoria locale che probabilmente costituiva tradizionalmente il bagaglio dell'informazione viva.

La rimodulazione della memoria di un sommovimento interno scoordinato, finalizzata a trasformarlo in un evento di poco onorevole implicazione spartana, non poteva non attecchire con facilità in un terreno come quello pausaniaco, fortemente intriso di anticolaconismo.

Appendice IV – *Le anolimpiadi*

Ad Olimpia, Pausania difficilmente può aver evitato il contatto diretto con i portatori delle tradizioni elee per eccellenza, le famiglie sacerdotali a cui dobbiamo accreditare un intenso lavoro di conservazione e parziale rielaborazione di una *vulgata* patriottica che aveva tra i suoi argomenti di interesse la rivendicazione *ab origine* della *prostasia* sul santuario e sulle olimpiadi. Il ruolo di Ippia, per la formazione delle versioni sostenute da Pausania, è stato con ogni probabilità determinante, ma non credo sia stato esclusivo.

La tradizione sulle anolimpiadi (VI 22, 2 ss.) rappresenta un momento fondamentale della storia di Olimpia che nella *Periegesi* è presentato, come altri, secondo un'ottica filoelea, e in questo senso suggerisce una sostanziale coincidenza con la codificazione delle tradizioni avviata da Ippia con la sua *anagraphé*:

22, 2. (...) i Pisati si attirarono da soli la propria disgrazia facendosi odiare dagli Elei e adoperandosi per indire le gare olimpiche al loro posto: nell'ottava olimpiade essi ricorsero all'aiuto di Fidone di Argo, il più tracotante dei tiranni greci, e insieme a lui indissero le gare; e nella trentaquattresima olimpiade, guidati dal loro re Pantaleonte figlio di Onfalione, raccolsero un esercito tra le genti vicine e celebrarono le olimpiadi al posto degli Elei.

22, 3. Queste olimpiadi, come anche la centoquattresima in-
detta dagli Arcadi, gli Elei le chiamano «anolimpiadi» e non le
registrano nel catalogo. (trad. MADDOLI-NAFISSI 1999)

Il confronto con versioni di altre fonti si rivela istruttivo. Eforo (*FGrHist* 70 F 115), dopo aver menzionato la fondazione di Ifito, parla dell'aggressione di Fidone e della sua *prostasia*, che gli Elei non fecero figurare sulle loro liste (*ou mèn toús ge Eleíous anagrápsai tèn thésin taúten*). Dopo aver contribuito insieme agli Spartani alla caduta di Fidone, gli Elei furono a loro volta aiutati ad impadronirsi di Pisatide e Trifilia. Di matrice eforea anche quanto Strabone in VIII 3, 30 C 354-355 (*FGrHist* 416 T 5) ricava da Apollodoro. L'agone è creazione degli Elei, e senza tener conto delle fondazioni mitiche, gli Elei sicuramente ebbero la *prostasia* dall'olimpiade di Corebo per ventisette olimpiadi; dopo la ventisettesima, i Pisati esercitarono l'agonotesia *tèn oikeían apolabón-tes*. L'espressione indica in Apollodoro una sorta di compromesso tra una base eforea in sintonia con la presentazione ufficiale elea, da un lato, e dall'altro le rivendicazioni autonomistiche pisati. (cfr. STRAB. VIII 4, 10 C 362). Dopo un periodo di tempo non meglio specificato, gli Elei riconquistano la Pisatide e ottengono di nuovo l'agonotesia. Anche in questo caso, determinante l'appoggio degli Spartani, dopo la definitiva sconfitta messenica. Più perspicua, dal punto di vista cronologico, la tradizione di Africano in EUSEB. Chron I pp. 92 ss. Karst (*FGrHist* 416 T 6): i Pisati organizzano la ventottesima olimpiade, perché gli Elei sono impegnati in guerra nelle zone occidentali; alla trentesima olimpiade i Pisati defezionano dagli Elei e allestiscono i giochi per ventidue volte, cioè fino alla cinquantaduesima olimpiade (572 a. C.); segue l'anolimpiade del 364 a. C.

Pausania persegue con estrema coerenza l'idea dell'assoluta mancanza di diritto all'agonotesia da parte dei Pisati ed elimina ogni traccia di continuità nel ricordo delle anolimpiadi pisati (VI 22, 2 ss. e 4, 2: *FGrHist* 416 T 7a-b). I Pisati tentano a più riprese di sottrarre la direzione dei giochi agli Elei, riuscendovi solo, armi in pugno, nell'ottava olimpiade con Fidone e nella trentaquattresima con il loro re (ma a VI 21, 1 tiranno) Pantaleonte; queste furono definite anolimpiadi, e ad esse va aggiunta l'anolimpiade arcadica del 364 a. C. Non a caso Pausania introduce la definizione di anolimpiade prima di citare quella del 364 a. C.; quelle di Fidone e Pantaleonte erano sicuramente le anolimpiadi indicate nella redazione originale di Ippia.

Tentativi di conciliare i dati numerici discordanti delle fonti conducono ad esiti insoddisfacenti. Ciò perché ci troviamo di fronte a una contrapposizione propagandistica intenzionale e di fondo, in cui si divaricano il filone eleo e quello arcadico-pisate. Non va sottovalutata l'incidenza di quest'ultimo, e non vanno addossate particolari personalità, in merito a deformazioni numeriche, a Pausania. Se è vero che la riduzione del periodo pisate delle altre versioni, che parlano di un lungo predominio pisate sul santuario, a due sole anolimpiadi isolate (di cui una, quella di Fidone, troppo nota per poter essere obliterata) è indizio del carattere fortemente proeleo della narrazione pausaniana, è anche vero che la tradizione raccolta da Africano-Eusebio rappresenta il corrispondente polo propagandistico pisate, e che anche questa tradizione presuppone un'originaria dirigenza elea.

In sostanza, si può pensare a una versione ufficiale elea coerente, che Ippia ha codificato e a cui Pausania nelle linee essenziali si è allineato; questa stessa versione di base nelle altre fonti, a partire da Apollodoro, risente in misura maggiore o minore del correttivo rappresentato da un filone di tradizioni pisate. Per questo aspetto, determinante deve essere stato il peso della collusione tra tendenze autonomistiche delle zone periechiche e espansionismo arcadico, dal momento dell'anolimpiade del 364 a. C. Un'intensa costruzione propagandistica successiva, che così come alle origini mitiche si applicava ai momenti 'storici' della mancata *prostasia* elea, deve essere stata elaborata e trasmessa dall'ambiente delle tradizionali famiglie sacerdotali di Olimpia. A questa deve aver reagito la versione accolta da Apollodoro e Flegonte. Ma se Pausania riporta con estrema coerenza il quadro delineato dal filone eleo di cui Ippia fu il primo organizzatore, è anche assai probabile che questa stessa versione non sia «indenne da ulteriori elaborazioni» (MADDOLI-NAFISSE 1999, p. 366). Credo che una buona quota di questa 'ulteriore elaborazione' sia da accreditare alla conservazione e trasmissione della memoria nazionalistica che è difficile non immaginare come appannaggio dei membri delle grandi famiglie sacerdotali a cui Pausania, a sua volta, difficilmente ha evitato di fare riferimento durante la sua visita al santuario di Olimpia. Ancora, il quadro probabile è quello di un ruolo svolto dall'interazione dialettica con le fonti di informazione orale maggiormente rappresentative nell'area visitata.

Appendice V – *Teseo e gli sprovveduti*

In I 3, 3, passo assai dibattuto (cfr. MUSTI 1982, pp. 270 s. e CHAMOUX 1992, pp. 152 s., con interpretazioni divergenti basate in sostanza sull'accettazione o meno di una correzione testuale proposta da C. Robert), Pausania utilizza un'espressione piuttosto 'forte' per stigmatizzare un'opinione definita popolare e prevalente (*kechóreke dè phéme ... es toùs polloùs; légetai mèn ... parà toùs polloùs*), dalla quale prende decisamente le distanze. Non escluderei una dinamica di interrelazione di disaccordo con 'esplicatori' del dipinto di Eufranore che Pausania ha visto sulla parete di destra del portico di Zeus Eleutherios ad Atene:

sul muro al di là sono dipinti Teseo, la Democrazia e il Demos. La pittura vuole significare che fu Teseo a introdurre in Atene un regime politico di eguaglianza; del resto, fra la gente è diffusa l'opinione secondo cui Teseo avrebbe affidato il potere al popolo e dopo di lui gli Ateniesi sarebbero sempre vissuti in democrazia, fin quando Pisistrato non complottò e divenne tiranno. Ma si raccontano tante falsità presso i più, in quanto inesperti di storia e disposti a prendere per buono quanto hanno ascoltato fin dall'infanzia nei cori e nelle tragedie, e se ne dicono di Teseo, che invece fu re, e poi, morto Menesteo, rimasero al potere i

suoi discendenti fino alla quarta generazione. Se io mi compiacci di sciorinare genealogie, potrei enumerare, in aggiunta, anche i re da Melanto fino a Clidico (...). (trad. MUSTI 1982)

Dunque, a proposito dei dipinti di Teseo, la Democrazia e il Demos, il Periegeta ricorda subito un significato simbolico ovvio e simbolico, per cui a Teseo andrebbe attribuita l'introduzione dell'*ex ísou politeúesthai*; ma subito esprime forte dissenso rispetto all'opinione, diffusa tra i *polloi*, secondo cui questo avrebbe significato affidare al popolo il potere. Il regime egualitario attribuito a Teseo da quella che Pausania definisce una *phéme* che ha conquistato campo tra i «molti» significa un'interpretazione che esprime l'idea di un diretto trasferimento del potere politico nelle mani del popolo. Pausania non accetta questa interpretazione semplificante e totalizzante, e si preoccupa di ribadire che dopo Teseo ci furono ancora re.

Pausania formula senza dubbio la sua opinione contrastante con quella che definisce prevalente, e lo fa probabilmente sulla base di una sua personale aderenza ad un livello di rappresentazione di IV secolo a. C., in particolare il livello isocrateo-efereo, e probabilmente anche sulla base del suo personale filoatticismo. Nella complessa dinamica che la figura di Teseo incarna nel noto processo di ideologizzazione di IV secolo a. C., Pausania evidentemente fa una scelta nel segno del Teseo monarca illuminato. Teseo incarna in sostanza la complessità assoluta, e il motivo va appunto ricercato nell'estrema varietà delle rappresentazioni di cui il mitico re ateniese è stato oggetto nella tradizione (cfr. in partic. EUR. *Suppl.* 403 ss., ISOCR. XII 129, [DEMOSTH.] LIX 75, ARIST. *Ath. Pol.* 41, THEOPHR. *Char.* 26, 6, PLUT. *Thes.* 25). Sappiamo in ogni caso che nell'ambito della variegata rielaborazione dell'immagine di Teseo – da monarca illuminato a demagogo – la presentazione in chiave moderata, nel complesso prevalente, è fortemente implicata la tradizione isocratea che è un filtro usuale per Pausania. Questo genere di ascendenze ci orienta senz'altro verso una interpretazione di tipo bipolare per il concetto di *demokratía*, nel passo in questione. È difficile però stabilire se e fino a che punto la considerazione particolare che Pausania mostra di nutrire nei confronti della democrazia ateniese investa anche la figura di Teseo. Non si può escludere che a orientare l'opinione di Pausania operi un senso più pregnante dell'espressione verbale *demokrateísthai*, non di pura opposizione ad un regime monarchico, un senso lato 'repubblicano', ma di specificazione di governo popolare distinto da altre

forme alternative al potere monarchico. Non si può escludere insomma che qui Pausania esprima anche una presa di distanze, per lui usuale, da quel valore di *demokratía* che, a proposito del personaggio in questione, suscita le reazioni dell'oligarca contro Teseo demagogo, in Teofrasto (*Char.* 26, 6). La reazione di Pausania sarebbe motivata dunque anche dall'innata repulsione per forme di democrazia che non significhino solo opposizione al governo di uno solo, ma anche una decisa sterzata verso il predominio del *dêmos*. Ciò al di là, e nonostante, l'identificazione tra *demokratía* e forma repubblicana operata nel filone di tradizioni cui in generale Pausania si ricollega – quale livello di riferimento usuale – per Teseo. Possiamo allora chiederci se la reazione così forte di Pausania non possa essere motivata dall'*urgenza della dialettica del momento*.

La verità è che c'è qualcosa di troppo diretto e un po' sopra le righe nel prendersela, da parte di Pausania, con «i più, in quanto inesperti di storia e disposti a prendere per buono quanto hanno ascoltato fin dall'infanzia nei cori e nelle tragedie». L'impressione è di trovarsi di fronte ad una bordata sprezzante di sapore aristocratico contro le credenze condivise da una cultura media, 'popolare'. Avanzerei un'ipotesi sui portatori *contingenti* di questa cultura. Esegeti che hanno 'spiegato' in modo unanime il significato del dipinto di Eufranore. La loro opinione è errata, Pausania reagisce contro questa stolida unanimità, che ignora il fatto concreto che Teseo *autós* fu re, e neppure fu l'ultimo. *Ei dé moi genealogeîn éreske*, «se poi mi piacesse mettermi a elencare genealogie ...»: il senso sembra essere quello di "ma preferisco non inferire".

BIBLIOGRAFIA

ADAMS- ROY 2007

C. ADAMS- J. ROY (eds.), *Travel, Geography and Culture in Ancient Greece, Egypt and the Near East*, Oxford 2007.

AKUJÄRVI 2005

J. AKUJÄRVI, *Researcher, Traveller, Narrator: Studies in Pausanias' Periegesis* (Studia Graeca et Latina Lundunensia 12), Stockholm 2005.

ALCOCK 1996

S. E. ALCOCK, *Landscapes of Memory and the Authority of Pausanias*, in J. BINGEN (éd.), *Pausanias historien*, Entretiens Hardt XLI, Genève 1996, pp. 241-267.

ALCOCK- CHERRY- ELSNER 2001

S.E. ALCOCK- J.F. CHERRY- J. ELSNER (eds.), *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford 2001.

ANDRÉ-BASLEZ 1993

J.-M. ANDRÉ – M.-F. BASLEZ, *Voyager dans l'antiquité*, Lille 1993.

BALADIÉ 1978

STRABON, *Géographie*, Tome V, Livre VIII, texte établi et trad. par R. BALADIÉ, Paris 1978.

BINGEN 1996

J. BINGEN (éd.), *Pausanias historien*, Entretiens XLI, Vandoeuves-Genève 1996.

BULTRIGHINI 1986-88

U. BULTRIGHINI, rec. a Habicht 1985, «ArchClass» 38-40, 1986-88, pp. 302-305.

BULTRIGHINI 1990

U. BULTRIGHINI, *Pausania e le tradizioni democratiche. Argo ed Elide*, Padova 1990.

BULTRIGHINI 1990a

U. BULTRIGHINI, *La Grecia descritta da Pausania. Trattazione diretta e trattazione indiretta*, «RFIC» 118, 1990, pp. 282-305.

BULTRIGHINI 2015

U. BULTRIGHINI, *Thuc. I 22, 2 and its surroundings, once again*, in U. BULTRIGHINI-E. DIMAURO, *Gli amici per Dino. Omaggio a Delfino Ambaglio*, Lancia-no 2015, pp. 67-197.

BULTRIGHINI 2017¹

PAUSANIA, *Guida della Grecia, Libro X, Delfi e la Focide*, a c. di U. BULTRIGHINI- D. MUSTI – M. TORELLI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 2017.

CASSON 1974

L. CASSON, *Travel in the Ancient World*, London, 1974.

CHAMOUX 1992

PAUSANIAS, *Description de la Grèce, Livre I, L'Attique*, Paris 1992.

DE ANGELIS 1998

F. DE ANGELIS, *Pausania e i periegeti. La guidistica antica sulla Grecia*, in E. Vaiani (a c. di), *Dell'antiquaria e dei suoi metodi. Atti delle giornate di studio* («ANSP» Quaderni, 2), Pisa, 1998, pp. 1-14.

¹ Ringrazio il prof. Bultrighini per l'accesso al commento del libro X in bozze.

DELLA SANTA 1999

M. DELLA SANTA, *La religiosità di Pausania*, Bellinzona 1999.

DIMAURO 2007

E. DIMAURO, *Il metodo di Pausania nell'uso delle fonti*. Diod. 14, 17, 4, Xen. Hell. 3, 2, 30 e la guerra d'Elide, «RFIC» 135, 2007, pp.129-181.

DIMAURO 2014

E. DIMAURO, *Pausania e il lavoro sul campo. Il caso dell'attacco celtico a Delfi*, «RCCM» 56, 2014, pp. 331-358.

DIMAURO 2015

E. DIMAURO, *Pausania e i Tessali in X 2, 1*, in U. BULTRIGHINI-E. DIMAURO (a c. di), *Gli amici per Dino. Omaggio a Delfino Ambaglio*, Lanciano 2015, pp. 229-281.

ELSNER 1995

J. ELSNER, *Art and the Roman Viewer*, Cambridge 1995.

ELSNER 2004

J. ELSNER, *Pausanias: A Pilgrim in the Roman World. Postscript 2003*, in R. OSBORNE (ed.) *Studies in Ancient Greek and Roman Society*, Cambridge 2004, pp. 282-285.

FLACELIÈRE 1962

PLUTARQUE, *Dialogue sur les oracles de la Pythie*, introduction et commentaire de R. FLACELIÈRE, Paris, 1962.

FLACELIÈRE 1974

PLUTARQUE, *Dialogues Pythiques* (PLUTARQUE, *Oeuvres Morales*, Tome VI), texte établi et traduit par R. FLACELIÈRE, Paris 1974.

FRAZER 1898

J.G. FRAZER, *Pausanias's Description of Greece*, I, London 1898 (rist. New York 1965).

GURLITT 1890

W. GURLITT, *Über Pausanias*, Graz 1890.

HABICHT 1985

C. HABICHT, *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Berkeley 1985.

HAWES 2016

G. HAWES, *Pausanias and the Footsteps of Herodotus*, in J. PRIESTLEY-V. ZALI (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Herodotus in Antiquity and Beyond*, Leiden-Boston 2016, pp. 322-345.

HEER 1979

J. HEER, *La personnalité de Pausanias*, Paris 1979.

HITZIG-BLÜMNER 1899

H. HITZIG – H. BLÜMNER, *Des Pausanias Beschreibung von Griechenland*, I 2, Leipzig 1899.

HITZIG-BLÜMNER 1904

H. HITZIG – H. BLÜMNER, *Des Pausanias Beschreibung von Griechenland*, II 2, Leipzig 1904.

HUTTON 2005

W.E. HUTTON, *Describing Greece. Landscape and Literature in the Periegesis of Pausanias*, Cambridge 2005.

JACQUEMIN 2002

PAUSANIAS, *Description de la Grèce, Livre VI, L'Elide (II)*, Paris 2002.

JONES 2001

C. P. JONES, *Pausanias and His Guides*, in ALCOCK- CHERRY- ELSNER 2001, pp. 33-39.

JOST 1998

PAUSANIAS, *Description de la Grèce, Livre VIII, L'Arcadie*, Paris 1998.

JOST 2007

M. JOST, *Pausanias in Arkadia: an Example of Cultural Tourism*, in ADAMS-ROY 2007, pp. 104-122.

KNOEPFLER 1996

D. KNOEPFLER, *Sur une interprétation historique de Pausanias dans sa description du Dêmosion Sêma athénien*, in BINGEN 1996, pp. 277-311.

LAFOND 2000

PAUSANIAS, *Description de la Grèce, Livre VII, L'Achaïe*, Paris 2000.

MADDOLI 1995

PAUSANIA, *Guida della Grecia, Libro V, L'Elide e Olimpia*, a c. di G. MADDOLI-V. SALADINO, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 1995.

MADDOLI-NAFISSI 1999

PAUSANIA, *Guida della Grecia, Libro VI, L'Elide e Olimpia*, a c. di G. MADDOLI-M. NAFISSI-V. SALADINO, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 1995 (*Commento*, pp. 167-406).

MOGGI 1996

M. MOGGI, *L'excursus di Pausania sulla Ionia*, in BINGEN 1996, pp. 79-105.

MOGGI 2000

PAUSANIA, *Guida della Grecia, Libro VII, L'Acaia*, a c. di M. MOGGI-M. OSANNA, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 2000.

MOGGI 2003

PAUSANIA, *Guida della Grecia, Libro VIII, L'Arcadia*, a c. di M. MOGGI-M. OSANNA, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 2003.

MOGGI 2010

PAUSANIA, *Guida della Grecia, Libro IX, La Beozia*, a c. di M. MOGGI-M. OSANNA, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 2010.

MUSTI-BESCHI 1982

PAUSANIA, *Guida della Grecia, Libro I, L'Attica*, a c. di D. MUSTI -L. BESCHI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 1982.

MUSTI 1984

D. MUSTI, *L'itinerario di Pausania: dal viaggio alla storia*, «QUCC», n. s. 17, 1984, pp. 7-18.

MUSTI 1986

PAUSANIA, *Guida della Grecia, Libro II, La Corinzia e l'Argolide*, a c. di D. MUSTI- M. TORELLI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 1986.

MUSTI 1991

PAUSANIA, *Guida della Grecia, Libro III, La Laconia*, a c. di D. MUSTI- M. TORELLI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 1991.

MUSTI 1991a

PAUSANIA, *Guida della Grecia, Libro IV, La Messenia*, a c. di D. MUSTI- M. TORELLI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 1991.

MUSTI 1996

D. MUSTI, *La struttura del discorso storico in Pausania*, in BINGEN 1996, pp. 9-43.

NAFISSI 1999

M. NAFISSI, PAUSANIA, *Guida della Grecia, Libro VI, L'Elide e Olimpia*, a c. di G. MADDOLI-M. NAFISSI-V. SALADINO, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 1995, *Nota introduttiva al libro VI*, pp. ix-xxvi.

OSANNA 2000

PAUSANIA, *Guida della Grecia, Libro VII, L'Acaia*, a c. di M. MOGGI-M. OSANNA, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 2000.

OSANNA 2003

PAUSANIA, *Guida della Grecia, Libro VIII, L'Arcadia*, a c. di M. MOGGI-M. OSANNA, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 2003.

OSANNA 2010

PAUSANIA, *Guida della Grecia, Libro IX, La Beozia*, a c. di M. MOGGI-M. OSANNA, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 2010.

POUILLOUX 1992

PAUSANIAS, *Description de la Grèce, Livre I, L'Attique*, Paris 1992.

PRELLER 1838

L. PRELLER, *Polemonis Periegetae Fragmenta*, Leipzig 1838.

PRETZLER 2004

M. PRETZLER, *Turning Travel into Text: Pausanias at Work*, «G&R» 51, 2004, pp. 199-216.

PRETZLER 2005

M. PRETZLER *Pausanias and Oral Tradition*, «CQ» 55, 2005, pp. 235-249.

PRETZLER 2007

M. PRETZLER *Pausanias. Travel Writing in Ancient Greece. Classical Literature and Society*, London, Duckworth, 2007.

PRETZLER 2007a

M. PRETZLER *Greek Intellectuals on the Move: Travel and Paideia in the Roman Empire*, in ADAMS-ROY 2007, pp. 123-138.

PRITCHETT 1969

W.K. PRITCHETT, *Studies in Ancient Greek Topography*, II, Berkeley 1969.

PRITCHETT 1999

W.K. PRITCHETT, *Pausanias Periegetes*, II, Amsterdam 1999.

RIZZO 1991

PAUSANIA, *Viaggio in Grecia, Libro I, Attica e Megaride*, a c. di S. RIZZO, Milano 1991.

RIZZO 1992

PAUSANIA, *Viaggio in Grecia, Libro II, Corinzia e Argolide*, a c. di S. RIZZO, Milano 1992.

RIZZO 1998

S. RIZZO, *Per capire Pausania*, «RIL» 132, 1998, pp. 375- 386.

RIZZO 2001

PAUSANIA, *Viaggio in Grecia, Libro V, Olimpia e Elide*, a c. di S. RIZZO, Milano 2001.

RIZZO 2003

PAUSANIA, *Viaggio in Grecia, Libro VII, Acaia*, a c. di S. RIZZO, Milano 2003.

RIZZO 2004

PAUSANIA, *Viaggio in Grecia, Libro VIII, Arcadia*, a c. di S. RIZZO, Milano 2004.

RIZZO 2011

PAUSANIA, *Viaggio in Grecia, Libro IX, Beozia*, a c. di S. RIZZO, Milano 2011.

ROY 1968

J. ROY, *The Sons of Lycaon in Pausanias' Arcadian King-list*, «ABSA» 63, 1968, pp. 287-292.

RUTHERFORD 2001

I. RUTHERFORD, *Tourism and the Sacred. Pausanias and the Traditions of Greek Pilgrimage*, in ALCOCK- CHERRY- ELSNER 2001, pp. 40-52.

SNODGRASS 2001

A.M. SNODGRASS, *Pausanias and the Chest of Kypselos*, in ALCOCK- CHERRY- ELSNER 2001, pp. 127-141.

TORELLI 2017²

PAUSANIA, *Guida della Grecia, Libro X, Delfi e la Focide*, a c. di U. BULTRIGHINI- D. MUSTI – M. TORELLI, Milano, Fondazione Lorenzo Valla 2017.

ZIZZA 2006

C. ZIZZA, *Le iscrizioni nella Periegesi di Pausania*, Pisa 2006.

² Ringrazio il prof. Torelli per l'accesso al commento del libro X in bozze.

INDICI

INDICE DEI NOMI

- Acusilao 34, 44
Ade 47
Adone 37
Adrasto 104
Adriano 7
Afareo 43
Africano 132-133
Afrodite 53-54, 66-67
Afrodite Ericina 68
Afrodite Pandemos 74 e n. 5
Afrodite Peitho 74 n. 5
Afrodite Urania 54
Agapenore 51-52
Agesialo 33
Agide II 125-130
Agide IV 51, 52
Aglao 39, 68
Akesis 91
Alcmena 36 n. 24, 37
Alcmeone 39
Alcinoos 35
Alessandro 25, 30, 41, 58
Alxione 37
Amarisia 101
Amazzoni 102
Androzione 35
Anticrate 109 n. 50
Antimaco 39, 94
Antonini 7, 9
Apollodoro 42, 132-133
Apollo 19, 32, 37-39, 41, 45, 62, 105-106
Apollo di Amicle 89
Apollo Thermos 97
Apollo Karneios 34
Apollo Korynthos 62
Arato 33, 52
Arcesilao 51
Archiloco 35
Argeotas 62
Argonauti 62
Aristarco 98, 122-123, 125
Aristarco Iamida 121
Aristotele 77
Arpina 64
Ares 37
Arianna 48
Arione 39
Aristocrate 31
Aristodemo 31, 44-45

Aristomene 25, 31, 34, 45, 46, 62
 Arnobio 48
 Artemide 98, 102
 Artemide Alpheica 47
 Artemide Amarisia 101
 Artemide Ariste 30
 Artemide Atmone 101
 Artemide Eurippa 110
 Artemide Kalliste 30
 Artemide Kokkoka 97-98
 Artemide Lykeia 102
 Artemide Persiana 104
 Artemide Triklaria 65-66 e n. 106
 Asclepiadi 61
 Asclepio 38, 60-61, 96, 105-107
 Asclepio Agnitas 43
 Atena 32, 39-40, 47, 49, 68
 Atena Tritonia 113
 Atenodoro 42
 Atlante 38
 Antimaco di Colofone 39, 94
 Asopo 95
 Attalidi 49
 Attalo 30
 Attis 48-49 e n. 65
 Attore 64
 Auge 40
 Augia 45-46, 64

 Cadmo 40
 Calamide 64
 Callippo 35
 Calliroe 39
 Callistene 77
 Carano 41
 Carpea 83
 Cassandra 65
 Cecrope 101-102
 Celeo 55,57
 Cherilo di Atene 55
 Chilone 42, 104

 Cipselo 64, 80, 92-94, 96
 Ciato 57
 Cimone 59
 Cinghiale (fiume) 68, 113
 Citerone 95
 Clidico 136
 Conone 35
 Corone 62
 Corebo 42, 132
 Creso 34, 68, 79
 Crono 38, 49, 107-108
 Ctesia 35

 Dafne 38-39
 Damitale 67
 Damofonte di Messene 105
 Dario 58-59
 Delfo 41
 Demetra 31, 39, 55, 67, 94, 100-101, 111
 Demetra Chloe 75
 Demetra Erinni 94
 Demetra Kidaria 111
 Demetra Lousia 94
 Demetra Mysia 49
 Demetra Thesmia 67
 Deiope 54
 Despoina di Licosura 51
 Dessameno 31
 Diagora 35
 Diodoro 126
 Diogeniano di Pergamo 78-79 e n. 20
 Dione di Prusa 80
 Dioniso 40-41, 48, 65, 112
 Dioniso Aisymnetes 66
 Dioniso Fallene 41
 Dioscuri 43
 Dirce 41
 Disaule 57
 Dorieo 35, 42
 Drimea 35

Eacide 100
 Ebe 56
 Ecateo 35
 Echemo 49-51
 Eforo 132
 Egesino 35
 Elena 35 e n. 23, 58, 96
 Eleo 46
 Eliano 46
 Elio 46
 Endimione 46
 Enea 65
 Enomao 37, 39, 64
 Enopione 47-48
 Epaminonda 38, 109 e n. 50
 Eracle 31, 36-37, 41-42, 45, 47, 49, 57, 63, 65 e n. 105
 Eraclidi 30, 50
 Ercina 95-96
 Erice 42, 67
 Erittonio 36
 Ermes 37-38, 56
 Ermes Acacesio 39
 Ermes Cillenio 92
 Ermesianatte 31, 35, 38, 48
 Erodoto 8, 34-35, 42, 45, 59-60, 79
 Esopo 81
 Eudelo 103
 Eufemo 37
 Eufranore 109, 135, 137
 Euripilo 31, 65-66
 Euripontidi 32
 Eusebio 133
 Evamerione 91

 Febe 37
 Feneati 67, 110-112
 Festo 37
 Fidone di Argo 131-133
 Filetero 25 n. 5
 Filino 63 n. 101

 Filippo II 24-25, 29 n. 14, 30
 Filippo V 29 n. 14
 Filone di Biblo 106
 Filopemene 33
 Filostrato 64, 103
 Flegonte 133
 Foroneo 44

 Gea 91
 Gea Kourotrophos 75
 Gerione 36, 90-91
 Giganti 39
 Gige 68
 Grillo 38, 109-110

 Ida 42
 Ieronimo di Cardia 100-101
 Igea 96, 105, 107
 Ilaira 37
 Illo 50, 91
 Ilizia 105, 107
 Inaco 44
 Ippia 63, 131-133
 Ippolito 54, 102

 Kolainis 101
 Kolainis di Mirrinunte 101

 Leda 37
 Leocide 51 e n. 73
 Leonnato 104
 Leucippo 39
 Licaone 38
 Licea di Argo 23 n. 2, 100
 Lico 31
 Licomidi 31, 56
 Licurgo 32
 Lidiade 52
 Linceo 43
 Lisia 130
 Lisimaco 25 n. 5, 33

Lisippe 64
 Lisippo 128-129
 Lisistrato 128-129

 Macaone 61
 Macherione 109
 Manturei 39
 Mecisteo 52
 Melanippo 52
 Melanto 136
 Meleagro 42
 Menelao 35, 58
 Menesteo 135
 Meone 53
 Mera 38
 Metanira 54
 Metimnei 41
 Mida 49
 Milziade 58-60
 Minotauro 36
 Mioni 83-84
 Mirone 35, 82-83
 Misio 49
 Molione 64
 Molionidi 63 n. 102, 64
 Museo 41, 55

 Nestore 61
 Nicia 86
 Niobe 25 n. 5
 Nomia 89-90

 Odisseo 35, 67, 96, 110-111
 Omero 25 n. 5, 32, 35-36 e n. 24, 38, 41, 47, 68, 88
 Onfalione 131
 Onga 40
 Oreste 45, 50
 Orfeo 55, 68, 81, 112-113
 Ossilo 92-93, 98-99

 Pan 90
 Pan Nomio 89
 Pandione 31
 Pantaleonte 131-132
 Pausania II 33, 126
 Penelope 29 n. 14, 110
 Periclito 35
 Plutarco 11, 63 e n. 101, 64, 78-70, 109 n. 50
 Piritoo 97
 Pirro 33, 47, 99-101
 Pisistrato 135
 Pitagora 29 n. 14
 Pite 41
 Pito 41
 Plinio 46
 Polluce 43
 Polemone di Ilio 9-10, 77
 Polibio 29 n. 14
 Polignoto 42, 96
 Posidone 38, 46, 49, 51, 67, 107-108
 Posidone Hippios 110
 Prassilla 35
 Procle 34
 Prometeo 44, 69
 Proteo 35
 Ptoliporte 110

 Rea 107-108
 Riano 35, 46
 Rodopi 79

 Sarapione 80
 Semele 37
 Senofonte 126-130
 Serse 58-59
 Sibilla 39, 41
 Sisifo 65
 Sparti 109

Taltibio 58-60
 Telamone 43
 Telesphoros 91
 Teogneto 65
 Teone 79
 Tereo 41
 Teseo 36, 43, 48, 74 e n. 5, 97, 135-137
 Teucro 43
 Tideo 52-53
 Timone 64
 Timoteo di Eleusi 48
 Tindareo 36
 Tindaridi 43
 Titorea 42
 Trasibulo 130
 Trasideo 127-130
 Trisaule 67
 Trittolemo 54-55
 Trofonio 96
 Tucidide 18 n. 7, 74 n. 5, 83-84, 114

 Urano 49

 Zeto 40
 Zeus 36-37, 39, 49, 62, 64, 83, 108, 128
 Zeus Agelada 62
 Zeus Eleutherios 135
 Zeus Hypatos 111
 Zeus Olimpio 103, 126

 Xenia 127-130

INDICE DEI NOMI DI LUOGO

- Acaia 30 e n. 16, 38, 60, 106
Acacesio 38
Acarneri 39
Acidante (fiume) 64
Agrigentini 64
Alalcomene 113
Alessandria 103
Altis 97, 121, 123, 125-126
Amarinto 101
Amicle 89
Andania 31, 88
Antea 66 n. 106
Arcadia, Arcadi 16 n. 4, 31, 33, 38, 51, 110, 114, 133
Arene 88-89
Argo, Argivi 23 n. 2, 30, 44, 49, 55 e n. 82, 100-101, 131
Argira 66
Aroe 66 n. 106
Asia Minore 8, 79
Atene, Ateniesi 19 n. 8, 38, 41, 43, 54-55, 57-60, 74 n. 5, 86, 109, 135-136
Atmone 101
Attica 50, 59, 98, 100
Beozia, Beoti 32, 40, 62
Biblo 106
Cardia 100-101
Catreeo 40
Celee 57
Celti 18-19, 29, 69
Cidonia 40
Cillene (monte) 92, 128
Ciprioti 32
Chio 47-48
Clazomene, Clazomenii 47
Clessidra (fonte) 62
Cnidi 96
Colofone 94
Corinto, Corinzi 35, 64, 80, 92-93
Coronea 62
Creta, Cretesi 36, 39-40
Crotoniati 35 n. 23
Cuma, Cumani 39
Dardano (fiume) 93
Delfi 11, 18-19, 29, 35, 41, 45, 69, 78-79, 96
Dio 68, 112-113

Ecalia 37	Ionìa 47
Echinadi (isole) 31	Itaca 110
Efeso 64	Itome (monte) 62
Egialo 38	
Egio 49, 58-60, 105	Lamia 104
Egospotami 41	Larimna 34
Elide, Elei 35, 38, 46-47, 62-65, 63 e n. 100-101, 83, 88, 92-93, 98-99, 103, 121-123, 125-132	Larisa 68, 112-113
Eleusi 48, 53, 55-57	Lebadea 95
Epea 62	Lebedii 47
Epei 46	Leuttra 62
Epidauro, Epidaurii 60, 91	Libia 113
Erea 8	Liceo (monte) 39
Etoli 19 e n. 8, 92-93, 126	Licosura 51, 89
Eubea, Euboici 37, 101	Lidi 48, 90-91, 104
Euribate 96	Limace (fiume) 114
Europa 58	Locride, Locresi 34, 42, 83
Fare 61	Macedonia, Macedoni 41, 112
Fea 93	Mantineia 24, 38, 109-110
Feneo 67, 113	Maratona 36
Fenici 38, 40-41, 105, 106	Megalepoli 52
Figalia 31, 114	Megara, Megaresi 36 n. 24, 43 e n. 45, 44, 50
Flia/Fliasii 56-57, 64	Mesati 66 n. 106
Fliunte 57	Messene 105
Focesi 18-20, 68	Messenia 31, 43, 46, 61, 132
Freatti 43	Micene 8
Frigia 48, 81	Milasa 38
	Mirrinunte 101-102
Gadeira 90-91	Nemea 37
Galati 18-19 e n. 8, 34, 48-49	Nomii (monti) 89
Gerenia 61	
Gortina 40	Occidente 7
Grecia 34, 47, 59, 77, 113, 117	Oleno 31, 65
	Olimpia 8, 37, 46, 62-64, 76 n. 7, 82-84, 96-98, 102
Iardano 64	Orcomeno 35, 110
Iberi 83	Oriente 7
Ilio 9-10, 77	Ozoli 42
Imera 35 n. 23	

Pallantio 109
 Panopeo 69
 Parapotamii 35
 Patre, Patresi 65-67, 104
 Pellene, Pellenesi 49
 Peloponneso 45, 49-50
 Pergamo 78
 Persiani 19 e n. 8
 Pessinunte 38, 48-49
 Pisa, Pisati 39, 131-132
 Pisatide 132
 Platea 94-95
 Potnie 40
 Prusa 80

 Rodi 25, 64, 103
 Roma 92

 Samico 88-89
 Sardegna 32
 Scope 109
 Selemno (fiume) 66-67
 Sicilia 35, 42
 Sicione, Sicionii 33, 35, 38, 82-83, 105, 107
 Sidone 105-106
 Sipilo 92
 Siri dell'Oronte 38
 Sparta, Spartani 36, 42-43, 45, 51-52, 58-60, 109 e n. 50, 110, 118, 121, 123, 125-130, 132

 Tanagra, Tanagrei 39-41
 Tebe, Tebani 36 n. 24, 39-40, 52-53, 55, 61, 109
 Tegeati 38, 40
 Teii 47
 Telpusa, Telpusii 39, 94
 Temenothyrai 90
 Tenedo 35

 Tessali 18, 68-69
 Teumesso 40
 Tisoa 89
 Titane 91, 105-107
 Trezene 54, 74 n. 5, 102
 Tritea 85, 86
 Troia 8, 51 e n. 73, 52, 58, 61, 65

INDICE

Prefazione	5
Introduzione	13
Parte I	21
Parte II	71
Conclusioni	115
Appendici	119
I – <i>I tempi di Aristarco</i>	121
II – <i>Le vittorie degli Elei</i>	125
III – <i>Xenia</i>	127
IV – <i>Le anolimpiadi</i>	131
V – <i>Teseo e gli sprovveduti</i>	135

Bibliografia	139
Indici	147

Progetto grafico, copertina e impaginazione
Carlo Spera

Finito di stampare nel mese di luglio 2016
da *Bibliografica*
Castel Frentano (Ch)

per conto della
Casa Editrice Rocco Carabba srl Lanciano
Variante Frentana C.da Gaeta, 37
Tel. e Fax 0872.717250
www.editricecarabba.it
info@editricecarabba.it