

Quaderni di Bérénice

Rivista fondata a Roma nel 1980 da Gabriel-Aldo Bertozzi

n. 16

IL MITO

Percorsi interpretativi

a cura di Andrea Lombardinilo

El Doctor Sax
Book & Book

Bérénice

RIVISTA SEMESTRALE DI STUDI COMPARATI
E RICERCHE SULLE AVANGUARDIE

Fondata a Roma nel 1980 da Gabriel-Aldo Bertozzi

Diretta da Gabriel-Aldo Bertozzi e Gabriella Giansante

Comitato Scientifico

Carmine Catenacci (direttore Dip. di Lettere, Arti e Scienze sociali), Nerina Clerici Balmas, Graziano Benelli, Pierre Brunel, Matteo D'Ambrosio, José Manuel Losada, Carolina Diglio, Giovanni Fontana, Louis Forestier, Marie-Thérèse Jacquet, Pierluigi Ligas, Andrea Lombardinilo, Gisella Maiello, Stella Mangiapane, Marilia Marchetti, Marco Modenesi, Liana Nissim, Novella Novelli, Rosa Maria Palermo, Pierluigi Pinelli, Manuela Raccanello, Danielle Risterucci-Roudnicky, Vasile Robciuc, David W. Seaman, Neli Maria Vieira, Claudio Vinti, Maria Teresa Zanola.

Direzione e Redazione c/o Prof.ssa Gabriella
Giansante Dipartimento di Lettere, Arti e
Scienze sociali
Università degli Studi "G. d'Annunzio"
Campus Madonna delle Piane
66100 – Chieti

E-mail

gabertozzi@gmail.com
inigaby@gmail.com

Sito internet

www.reviewberenice.com

Direttore responsabile

Gabriele Nero

El Doctor Sax

Beat & Books
Calle Quart, 21
46001 – Valencia (Spain)

Grafica e impaginazione

Pamela Vargas

Rivista semestrale

Codice ISBN: 9798356671869

ISSN (Paris): 1128-7047

Per abbonamenti scrivere a:

eldoctorsax@gmail.com
costo per fascicolo 12 € per 4
numeri 36 €

Gli abbonati possono acquistare con
uno sconto del 50% i *Quaderni di*
Bérénice e con lo sconto del 30% i
volumi della collana «ini init».

Consultare:

www.eldoctorsax.blogspot.com
www.review-berenice.com

IL MITO

Percorsi interpretativi

SOMMARIO

<i>Presentazione</i>	7
Francesco Berardi <i>Il mito nell'insegnamento scolastico antico: spunti dai Progymnasmata</i>	11
Piergiorgio Della Pelle <i>"Il divino" in Platone: Mito, Religiosità e Poesia. Una lettura ermeneutica</i>	21
Elisabetta Dimauro <i>Pausania e le strade del mito</i>	33
Fabio D'Andrea <i>Il pensiero oltre la religione</i>	53
Pierluigi Ortolano <i>Il mito tra lingua, letteratura e comunicazione</i>	65
Gioele Marozzi <i>Parodie Leopardiane. Sulla presenza del mito nelle opere di Giacomo Leopardi</i>	81
Andrea Lombardinilo <i>Mythic Operators: Baudrillard and the rhetoric of designation</i>	97
Jacopo Bassetta <i>Mitomedia: sguardo, riconoscimento e sorveglianza</i>	119

PAUSANIA E LE STRADE DEL MITO

di ELISABETTA DIMAURO

This article analyzes how the myth and thaumásia of the classical Greek world were perceived by a Greek of Asia Minor during the age of the Antonines. Pausanias, in his searching for signs of Greek greatness of the archaic, classical and proto-Hellenistic ages, is strongly influenced by his travel experiences in mainland Greece, and by the discussions with interlocutors he met during his journey.

Quando ha dato forma al suo famoso saggio *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*¹, Paul Veyne sapeva bene di essere quasi costretto a riservare largo spazio a una riflessione su Pausania². Dell'erudito benestante di origine micrasiatica vissuto nell'età di Adriano e degli Antonini, autore di un'opera – la *Periegesi della Grecia* – che è stata efficacemente definita «un pellegrinaggio alla ricerca del tempo – greco – perduto»³, Veyne poteva affermare con estrema sicurezza «Pausanias a été obsédé par le problème du mythe et s'est débattu avec cette énigme»⁴. L'affermazione di Veyne è motivata, in particolare, da

¹ Paris, Éditions du Seuil, 1983.

² Cf. V. Pirenne-Delforge, *Under Which Conditions Did the Greeks "Believe" in Their Myths? The Religious Criteria of Adherence*, in Chr. Walde-U. Dill (éds), *Antike Mythen. Medien, Transformationen, Konstruktionen. Festschriften für Fritz Graf*, Berlin, de Gruyter, 2009, pp. 38-54, p. 41.

³ U. Bultrighini, *Pausania e la città da cercare*, in *La città che parla*, «Quaderni di Bérénice» 14, 2020, pp. 9-20 (cit. da p. 10).

⁴ P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Op. cit., p. 15. Sulla questione dell'atteggiamento pausaniaco nei confronti del mito e delle credenze religiose tradizionali greche, già oggetto di approfondita discussione nel classico lavoro di Joyce Heer, *La personnalité de Pausanias*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, pp. 91-93, 192-197, 222-224, 250-254, cfr. C. Habicht, *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Berkeley, University of California Press, 1998² [1985], pp. 156-159; W. Hutton, *Describing Greece. Landscape and Literature in the Periegesis of Pausanias*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, pp. 303-311; J. Akujärvi, *Researcher, Traveller, Narrator: Studies in Pausanias' Periegesis*, Lund, Almqvist & Wiksell International, 2005, pp. 118-130 con rif. bibl.; M. Pretzler, *Pausanias. Travel Writing in Ancient Greece*, London-New York, Bristol Classical Press, 2007, pp. 20-21; V. Pirenne-Delforge, *Under Which Conditions Did the Greeks "Believe" in Their Myths?*, Op. cit., pp. 42-43 con rif. bibl), vd. in particolare M. Della Santa, *La religiosità di Pausania*,

quanto dichiara Pausania in un assai discusso passo del libro dedicato all'Arcadia:

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 tramandati⁵.

Vedremo più avanti come, per una corretta interpretazione di questa esternazione, sia fondamentale tener conto della struttura espositiva adottata dal Periegeta nella trattazione dell'Arcadia, e del momento e circostanza in cui si inserisce una riflessione come questa, che è manifestamente una notazione del tutto personale⁶. Come vedremo, si tratta di una riflessione che è prodotto diretto della dinamica compositiva della *Periegesi*, opera in cui appaiono fortemente interrelati l'aspetto descrittivo e topografico di un percorso reale sul territorio e l'aspetto storico-narrativo collegato a siti e monumenti; quest'ultimo non è solo, come si continua pervicacemente a sostenere, riproduzione di dati desunti da fonti scritte, ma è anche, e soprattutto, l'esito dell'interazione con l'informazione orale recepita nel territorio stesso⁷.

Bellinzona, Edizioni Casagrande, 1999, pp. 61-71, e M. Moggi in Pausania, *Guida della Grecia, Libro VIII, L'Arcadia*, a c. di M. Moggi-M. Osanna, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori Editore, 2003, pp. 325-326 e rif. bibl. ivi.

⁵ Paus. VIII 8, 3 (trad. M. Moggi).

⁶ «C'est l'un des rares passages où le Périégète indique son attitude vis-à-vis des anciennes légendes» (M. Jost in Pausanias, *Description de la Grèce*, Tome VIII, Livre VIII, *L'Arcadie*, texte établi par M. Casevitz, traduit par M. Jost, avec la contribution de J. Marcadé, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 174).

⁷ Vd. in particolare D. Musti, *L'itinerario di Pausania: dal viaggio alla storia*, in *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* n. s. 17, 1984, pp. 7-18; Id., *La struttura del discorso storico in Pausania*, in J. Bingen (éd.), *Pausanias historien*, Genève, Fondation Hardt, 1996, pp. 11-12. Il presente contributo si iscrive in un progetto di ricerca sull'informazione orale nella *Periegesi* che mi vede impegnata da alcuni anni: vd. E. Dimauro, *Pausania e il lavoro sul campo. Il caso dell'attacco celtico a Delfi*, in *Rivista di Cultura Classica e Medievale* 56, 2014, pp. 331-358; Ead., *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, Carabba Editore, 2015, pp. 229-281; Ead., «So perché ho visto». *Viaggio e informazione in Pausania*, Lanciano, Carabba Editore, 2016. Ho presentato *La critica di Pausania (I 34, 4-5) a una raccolta di oracoli apocrifi*, all'Encuentro académico "De Falsa et Vera Historia", Universidad de Oviedo, 21-22 de abril de 2022, e *La memoria nei grandi santuari. Pausania e l'informazione orale a Olimpia* alla

Per ora limitiamoci a rilevare come, nell'economia espositiva generale della *Periegesi*, l'esternazione di VIII 8, 3 rappresenti un caso eccezionale, in cui Pausania interrompe il filo dell'esposizione e dichiara un suo mutamento di opinione, che sembra implicare, in una prospettiva generale, l'atteggiamento nei confronti del mito.

Per noi, in una prospettiva altrettanto generale, appare di un certo interesse tentare di capire come si rapportasse con la tradizione mitica un intellettuale proveniente da un mondo greco periferico, che si proponeva di far conoscere, in particolare ai propri conterranei d'Asia Minore, le sopravvivenze e le memorie del grande passato greco di età arcaica, classica e protoellenistica, in quella che nel II sec. d. C. era la provincia romana d'Acacia⁸. La descrizione di territori e località percorsi nella *Periegesi della Grecia* è, come è ben noto, in larga prevalenza concentrata su santuari e su riti e tradizioni collegate, e quindi è sistematicamente connotata da riferimenti al mito o ad eventi che noi etichettiamo come mitistorici; in ogni caso, va tenuto ben presente il fatto che le informazioni su miti, così come quelle su *mirabilia mundi*, su fatti straordinari e fantastici, non derivano in Pausania unicamente da una o più fonti mitografiche scritte. Come osservava puntualmente Domenico Musti, «andrà fatta ancora una volta una distinzione tra l'esperienza diretta di Pausania e i frutti delle sue letture» e «tenere invece presente l'apporto dell'esperienza personale di Pausania, di viaggi o di registrazioni di tradizioni a lui direttamente pervenute, quale risulta appunto dai rinvii a "meraviglie" proprie dell'Asia Minore (p. es. I 35, 6-8) o di altri luoghi sicuramente visitati (...)»⁹.

Torniamo al passo problematico del libro VIII. Il proprio mutamento di opinione¹⁰ sui «lógoi degli Elleni», quale effetto dell'«essersi inoltrato nelle cose degli Arcadi (*es tà Arkádon proelelythós*)», Pausania lo dichiara a diretto commento dell'esposizione di una variante relativa al mito di Rea e Crono che hanno introdotto gli Arcadi (*légetai de kai toiáde hypò Arkádon*, «vengono dette poi anche cose come queste dagli Arcadi»). Rea dopo aver partorito Poseidone lo mise in mezzo a un gregge tra gli agnelli, e a Crono divoratore di figli diede un puledro al posto dell'infante, così come in seguito gli diede una pietra avvolta in fasce al posto di Zeus (VIII 8, 2). Segue la sorta di *coming out* del

Conference of the Italian Society for Hellenic Studies "The Panhellenic Sanctuaries and the Greek Literature", Olimpia 25-29.8.2022.

⁸ Sul campo di indagine programmatica dell'opera di Pausania, vd. la classica messa a punto di U. Bultrighini, *La Grecia descritta da Pausania. Trattazione diretta e trattazione indiretta*, in *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica* 118, 1990, pp. 282-305.

⁹ D. Musti in *Pausania, L'Attica*, Op. cit., pp. XXXIV-XXXV.

¹⁰ Sulle ricorrenze dell'*ego* pausaniano nel testo della *Periegesi*, vd. lo studio complessivo di J. Akujärvi, *Researcher, Traveller, Narrator*, Op. cit. (in nota 4).

paragrafo 3, in cui Pausania sembra dichiarare una sua sopravvenuta adesione incondizionata alla tradizione mitica, pur se in una certa misura ‘razionalizzata’, perché la verità non avrebbe albergato nel mito in sé, inteso nel suo senso letterale, ma in quello che intendevano veramente i *sophoi* greci che un tempo (*pálai*) utilizzavano una modalità comunicativa allegorica.

Gli interrogativi suscitati dal passo sono molteplici. Ha sempre colpito il contrasto tra questa apparente, e indicata come effetto di un cambiamento, professione di fede nella tradizione mitica relativa a dèi ed eroi, e invece quanto Pausania lascia trapelare della propria posizione in altri luoghi della *Periegesi*. Luoghi in cui l’atteggiamento di Pausania lascia ampio spazio allo scetticismo, e sui quali non ha evidentemente ritenuto opportuno tornare nella fase di ultima redazione del suo scritto, per aggiustare il tiro, tenendo conto di quella che è stata definita la ‘conversione arcadica’. Questa, almeno, l’impressione immediata.

Tra i casi più rilevanti in cui emerge una presa di distanza da narrazioni mitiche, va ricordato innanzitutto quanto Pausania afferma nel libro argolico:

La statua di Era seduta sul trono, di notevole grandezza e fatta d’oro e d’avorio, è opera di Policleteo. Sul capo ha una corona recante scolpite le Cariti e le Ore, nelle mani tiene da una parte un frutto di melograno, dall’altra lo scettro. Su quanto riguarda la melagrana non intendo dir parola, giacché si tratta di una storia coperta dal sacro segreto; per quando invece riguarda il cuculo appollaiato sullo scettro della dea, lo spiegano raccontando (*phasi légontes*) che Zeus, quando era innamorato di Era ancora fanciullo, si trasformò in questo uccello e che la dea l’acchiappò per farsene un trastullo. E sia chiaro che questa storia (*lógos*), e quante di simili sono raccontate (*eíretai*) circa gli dèi, io le riporto per iscritto non perché le creda vere (*ouk apodechómenos*, «non accettandole, approvandole»), ma cionondimeno le scrivo¹¹.

Nell’Heraion di Argo, Pausania è colpito dal fatto che la statua della dea abbia un cuculo scolpito sullo scettro che tiene in una delle due mani. Sulla melagrana che Era tiene nell’altra mano dichiara di non voler dire nulla, fedele ai suoi principii di assoluto rispetto per proibizioni sacrali relative a particolari rituali¹²; ma la questione del cuculo provoca una sua reazione quasi risentita. Il che, a mio parere, è indizio del fatto che la storia della metamorfosi di Zeus in cuculo per conquistare Era è stata soprattutto riferita – potremmo dire propinata – al Periegeta da interlocutori argivi *in loco* impegnati a descrivere la statua della dea. Con questa esternazione, in primo luogo Pausania reagisce a quanto

¹¹ Paus. II 17, 4 (trad. S. Rizzo).

¹² «Pausanias leaves no doubt that he takes religion very seriously. Several times he points out that he is keeping silent about a particular ritual or tradition because it has to remain a secret» (Pretzler, *Pausanias*, Op. cit., p. 20).

gli viene ripetuto durante la sua visita all'Heraion; reagisce ed è esplicito nel far trapelare, più che uno scetticismo generale sui racconti mitici, un certo scetticismo su varianti mitiche sostenute localmente¹³. Tuttavia, opta per un atteggiamento 'diplomatico' e neutrale, in perfetto spirito erodoteo¹⁴, verso le tradizioni mitiche che gli vengono proposte sul terreno. Il che non è in contraddizione con l'eventualità, anche questa nota a Pausania, che queste varianti mitiche siano diffuse e riportate da tempo antico. Esattamente l'antichità di certe tradizioni, come intuiva Veyne, è ciò che induce il Periegeta a riferire anche ciò che come uomo intimamente non accetta, ma «en philologue» riproduce, in quanto 'verità appartenenti ad altri'¹⁵. Uno scolio a Teocrito (XV 64) attribuisce al non meglio cronologicamente inquadrabile Aristokles (*FGrHist* 831), autore di un libro sulle cose sacre di Ermione, la storia di Zeus voglioso di Era che si trasforma sul monte Thornax (poi chiamato Kokkyx) in un cuculo intirizzito che si posa sul grembo di Era; impietosita, la dea l'avvolge nel suo mantello, e a questo punto, con ulteriore metamorfosi, il cuculo ridiventa Zeus e fa sua Era, promettendo poi di sposarla. Anche lo scoliaste considera il racconto mitico un *aition* per il cuculo sullo scettro nella mano della statua di Era ad Argo. Ritengo si debba pensare a un *aition*, per illustrare la particolarità della statua della dea nell'Heraion, in ogni caso stabilizzatosi ad Argo e nota spiegazione fornita localmente. Più avanti (II 36, 1), nell'itinerario tra Ermione e

¹³ Vd. C. Habicht, *Pausanias' Guide to Ancient Greece*, Op. cit., p. 157; Jost in Pausanias, *Description de la Grèce*, Tome VIII, Op. cit., p. 174.

¹⁴ Come è stato da sempre rilevato (cfr. D. Musti in Pausania, *Guida della Grecia, Libro II, La Corinzia e l'Argolide*, a c. di D. Musti-M. Torelli, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1986, p. 270), con questa esplicita presa di posizione Pausania riecheggia il modo di esprimersi di Erodoto in VII 152 («Io sono tenuto a riferire quel che si dice, ma non a prestar fede a tutto», trad. A. Izzo D'Accinni), che è ripreso poi quasi alla lettera in VI 3, 8, dove, a proposito della cronologia dell'acheo Ebota, la cui vittoria olimpica nel 756 a. C. fa escludere una sua partecipazione alla battaglia di Platea del 479 a. C. (cfr. Paus. VII 17, 6-7 e 13-14; vd. G. Maddoli-M. Nafissi in Pausania, *Guida della Grecia, Libro VI, L'Elide e Olimpia*, a c. di G. Maddoli-M. Nafissi-V. Saladino, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori Editore, 1999, p. 191; M. Moggi in Pausania, *Guida della Grecia, Libro VII, L'Acacia*, a c. di M. Moggi-M. Osanna, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori Editore, 2000, pp. 281-282), Pausania dichiara programmaticamente «io sono tenuto a riferire quanto viene raccontato dai Greci ma non devo prestar fede a tutto» (vd. D. Musti in Pausania, *Guida della Grecia, Libro I, L'Attica*, a c. di D. Musti-L. Beschi, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 2013⁸ [1982], p. XLIV; Pirenne-Delforge, *Under Which Conditions Did the Greeks "Believe" in Their Myths?*, Op. cit., p. 48).

¹⁵ P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Op. cit., pp. 105-110. Cf. M. Jost in Pausanias, *Description de la Grèce*, Tome VIII, Op. cit., pp. XXXIV-XXXV.

Alice, Pausania ricorda il monte Thornax, il cui nome era stato mutato in Coccigio (*Kokkýgion*) perché lì sarebbe avvenuta la temporanea metamorfosi di Zeus in cuculo (*kókkyx*). È indicativo qui il modo di esprimersi del Periegeta:

ma dicono (*phasin*) che al monte sia stato cambiato il nome, derivandolo (*apó*) dalla trasformazione di Zeus in cuculo che è detta essere avvenuta qui (*legoménes entáutha genésthai*).

Ancora, è difficile sfuggire all'impressione che il mito di Zeus trasformato in cuculo sia qualcosa che Pausania si è sentito ripetere durante il suo percorso, nell'Heraion e successivamente quando è passato nella zona del monte Coccigio, di cui ricorda, in II 36, 2, un santuario di Zeus sulla vetta e un santuario ai suoi confini di cui «si diceva (*elégeto*) fosse di Apollo».

A Sparta, Pausania si confronta su un *lógos* alternativo riguardo ai ceppi intorno alla statua di Afrodite Morpho:

[...] la dea è seduta, ha un velo, e ceppi intorno ai piedi. Dicono che fu Tindareo a cingerla di ceppi, simboleggiando nei ceppi la fedeltà delle donne per i loro mariti. L'altra versione, che Tindareo intendesse punire la dea con i ceppi, perché pensava che da Afrodite fosse derivata l'ignominia per le sue figlie, non la prendo minimamente in considerazione: sarebbe stato infatti assolutamente sciocco aspettarsi di punire la dea fabbricando un'immagine in legno di cedro e dandole il nome di Afrodite¹⁶.

Qui Pausania è in realtà già in linea con il principio formulato nel libro VIII: l'interpretazione simbolica dei ceppi ai piedi di Afrodite rientra in sostanza nella categoria degli *ainígmata* attraverso cui i Greci antichi esprimevano la loro *sophía*, questa volta ad indicare la fedeltà coniugale. La variante interpretativa – che, ancora, non può non far pensare a una ricezione orale *in loco* – è respinta dal Periegeta in quanto gli appare cosa ingenua (*eúithes*) pensare che Tindareo, considerando la dea responsabile delle vergognose infedeltà delle proprie figlie Elena e Clitennestra, abbia voluto punire una dea con una statua. In ogni caso, per Pausania «the historicity of this consecration is not put into doubt but the validity of aetiology is contested»¹⁷.

È più frequente che la presa di distanza di Pausania da varianti nella tradizione mitica sia dovuta a ragioni critiche attinenti a discrepanze cronologiche o genealogiche. Così a proposito delle ascendenze dell'eroe Eleusi:

¹⁶ III 15, 11 (trad. D. Musti). Cfr. Pretzler, *Pausanias*, Op. cit., p. 20.

¹⁷ Pirenne-Delforge, *Under Which Conditions Did the Greeks "Believe" in Their Myths?*, Op. cit., p. 43.

L'eroe Eleusi, da cui prende nome la città, secondo alcuni era figlio di Hermes e di Daira, figlia di Oceano, secondo altri Eleusi ebbe come padre Ogigo: infatti gli antichi, non disponendo di genealogie, hanno dato corso a molte invenzioni (*állassai*), soprattutto per quanto le genealogie (*géné*) degli eroi»¹⁸.

Abbiamo qui una critica razionalistica, in cui Pausania ha in mente l'esistenza di tradizioni antiche anteriori alla nascita di ricostruzioni genealogiche sistematiche ed attendibili¹⁹.

A Megara, quanto viene a sapere Pausania a proposito del tempio di Apollo ed Artemide «che dicono (*phasi*) abbia costruito Alcatoo» è all'origine di un caso paradigmatico di disaccordo del Periegeta con varianti su argomento mitico trasmesse localmente (I 41, 3-5, trad. D. Musti):

Così andarono le cose, secondo i Megaresi, ed io voglio pur scrivere cose rispondenti a quelle che essi affermano in proprio, ma non mi riesce di trovar tutto in accordo con le loro tradizioni [...].

Le affermazioni dei Megaresi in merito, in particolare, al fatto che il figlio maggiore del re Megareo fosse stato ucciso da Teseo all'epoca della spedizione dei Dioscuri contro Afidna, e al fatto che il leone detto citeronio fosse stato ucciso da Alcatoo figlio di Pelope, sono smentite da Pausania per motivi genealogici e cronologici (Teseo era un discendente – pronipote – di Pelope, e non poteva aver ucciso il figlio di Megareo²⁰ che era contemporaneo di Pelope) e letterari (Alcmane²¹, con cui concorda Pindaro²², attesta che Teseo era assente quando i Dioscuri vennero ad Atene e rapirono sua madre ad Afidna)²³. Il tono del Periegeta è perentorio:

Chi fa il conto delle generazioni attribuirà evidentemente ai Megaresi grande scempiaggine (*euéthēia*), se è vero che Teseo era discendente di Pelope;

Pausania, inoltre, dà sostanza alle sue smentite denunciando i motivi delle deformazioni della tradizione megarese:

¹⁸ I 38, 7 (trad. D. Musti).

¹⁹ D. Musti in *Pausania, L'Attica*, Op. cit., pp. 413-414.

²⁰ Pirenne-Delforge, *Under Which Conditions Did the Greeks "Believe" in Their Myths?*, Op. cit., p. 44, parla per una svista dell'uccisione, da parte di Teseo, del figlio di Alcatoo.

²¹ Fr. 21 Page.

²² Fr. 258 Snell.

²³ Paus.I 41, 4-5. Vd. D. Musti in *Pausania, L'Attica*, Op. cit., pp. 426-427.

in realtà, però, i Megaresi nascondono colpevolmente la vera tradizione, poiché vogliono che non si ritenga che la loro città sia stata conquistata sotto il regno di Niso, ma che nel regno gli sia succeduto il genero Megareo e poi, a sua volta, il genero di Megareo Alcatoo.

La conclusione del discorso critico sull'attendibilità delle varianti mitiche introdotte dai Megaresi lascia intatto, tuttavia, il valore testimoniale dell'antico monumento sacro:

Sia sufficiente quanto ricordato su Alcatoo e sul leone, sia che l'abbia ucciso sul Citerone sia altrove: dopo, costruì il tempio di Artemide Agrotera e di Apollo Agraïos.

A Cheronea, lo scettro che viene conservato nella dimora privata di un sacerdote ed è oggetto di venerazione, è lo scettro che Omero attesta essere stato fatto da Efesto per Zeus (Hom. *Il.* II 100-107), arrivato dopo svariati passaggi di mano ad Agamennone e successivamente alla città beotica (Paus. IX 40, 11-12). Pausania si impegna a convalidare l'autenticità dell'oggetto sacro²⁴, a differenza di altri manufatti attribuiti all'artefice divino in altre località:

Di tutte le opere che i poeti nei loro canti e l'opinione degli uomini, uniformatasi ad essi, hanno attribuito a Efesto, se si eccettua lo scettro di Agamennone nessun'altra merita di essere considerata autentica²⁵.

Il cratere di bronzo conservato nel tempio di Apollo a Patara, sostengono i Licii, è un'opera di Efesto, dedicata da Telefo; ma ad essi sfugge che i primi a fondere il bronzo furono due samii di età successiva a Telefo:

Per la verità i Licii di Patara nel tempio di Apollo mostrano un cratere bronzeo, sostenendo che si tratta di un'offerta votiva di Telefo e di un'opera di Efesto, e non si rendono conto, a quanto pare, che i samii Teodoro e Reco furono i primi a fondere il bronzo.

Indubbiamente, l'argomento avanzato da Pausania, «the relative chronology of metallurgy»²⁶, suona come «a surprising argument as far as a divine work is

²⁴ Sullo scettro di Efesto a Cheronea, vd. in partic. V. Pirenne-Delforge, *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque*, Athènes-Liège, Presses universitaires de Liège, 2008, pp. 76-79; Ead., *Under Which Conditions Did the Greeks "Believe" in Their Myths?*, Op. cit., pp. 45-46; M. Moggi in Pausania, *Guida della Grecia, Libro IX, La Beozia*, a c. di M. Moggi-M. Osanna, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Mondadori Editore, 2010, pp. 450-451; M. Osanna, *ibid.*, pp. 451-453.

²⁵ Paus. IX 41, 1 (trad. M. Moggi)

²⁶ Cf. Paus. VIII 14, 7-8.

concerned»²⁷. Non escluderei che la motivazione profonda dell'atteggiamento critico di Pausania avesse le sue radici nell'impressione negativa che il Periegeta può aver riportato da una visita e da una interazione ai suoi occhi insoddisfacente con interlocutori locali impegnati a sostenere la genuinità del presunto manufatto divino. Analogamente, dall'insoddisfazione per una mancata visione diretta può derivare l'inserimento dell'urna di Euripilo a Patre nella serie delle opere falsamente attribuite a Efesto:

I Patresi di Acaia affermano a parole (*lógo mèn légousin*) che è opera di Efesto l'urna che Euripilo portò da Ilio, ma di fatto non consentono di vederla.

In questo caso, sappiamo con certezza che Pausania ha avuto esperienza diretta di quanto a Patre era collegato all'urna di Euripilo²⁸, che era mostrata all'esterno del santuario di Dioniso solo una notte nel corso della festa del dio (Paus. VII 20, 1); il che significa che vederla era impossibile per un visitatore che non fosse capitato lì esattamente in quella circostanza.

Il terzo ed ultimo oggetto menzionato da Pausania come falsamente considerato opera di Efesto è la collana di Armonia, che una tradizione mitica panellenica ricordava come l'oggetto efestio ricevuto da Erifile in cambio del tradimento del marito Anfiarao, costretto a partire per la spedizione contro Tebe in cui sapeva di trovare la morte²⁹. Questa volta è la testimonianza omerica a motivare lo scetticismo di Pausania. Omero precisa che la collana di Erifile era unicamente d'oro (Hom. *Od.* XI 327), mentre quella che si trova nel santuario di Adone ad Amatunte di Cipro è d'oro e pietre preziose: ma Omero, precisa Pausania, «era in grado di riconoscere le collane fatte di materiali vari», e ne menziona due esempi (Hom. *Od.* XV 459-460; 295-296). La pretesa degli abitanti di Amatunte di possedere la collana di Erifile è pertanto infondata³⁰.

In alcune occasioni Pausania è esplicito e a tratti sbrigativo nel mostrare la propria insofferenza verso tradizioni mitiche, e relativi *thaumásia*, collegate a evidenze monumentali; così, a proposito del mito di Giacinto «che dicono sepolto» nel basamento della statua colossale di Apollo all'interno del complesso monumentale del trono di Amicle, Pausania osserva, a conclusione della lunga descrizione:

²⁷ Pirenne-Delforge, *Under Which Conditions Did the Greeks "Believe" in Their Myths?*, Op. cit., p. 46.

²⁸ A Patre, Pausania ascolta diversi *lógoi* sull'urna, a partire dalle sue origini: «quando Ilio fu conquistata e i Greci si divisero le sue spoglie, Euripilo, figlio di Evemone, ottenne un'urna nella quale c'era una statua di Dioniso, a quanto dicono opera di Efesto, che era stata data in dono da Zeus a Dardano» (Paus. VII 19, 6, trad. M. Moggi).

²⁹ Apollod. *Bibl.* III 7, 5; cfr. Thuc. II 102, 5-6. Vd. M. Moggi in Pausania, *Guida della Grecia, Libro VIII, L'Arcadia*, Op. cit., pp. 399-400.

³⁰ Paus. IX 41, 2-5.

Riguardo al vento Zefiro, e a come Apollo senza volerlo uccise Giacinto e alla storia del fiore, sarà magari andata diversamente, ma ci si dovrà attenere alla tradizione (*dokeíto dè hê légetai*)³¹.

Analogamente, a proposito dei maialini che secondo il rituale in onore di Demetra venivano gettati nei *mégara* e che a Potnie in Beozia si affermava che sarebbero ricomparsi a Dodona l'anno successivo, Pausania è lapidario:

a questa storia potrà credere, forse, qualcun altro (*lógo tóde állos pou tis peisthésestai*)³².

Sulla stessa linea il 'creda chi vuole' con cui Pausania commenta la localizzazione di un celebre evento mitico sostenuta (*légousin*) dai Tebani, nella zona della porta Elette:

Non lontano mostrano un luogo dove dicono che Cadmo – a qualcuno la cosa pare credibile (*hóto pistá*) – seminò i denti del drago che uccise presso la fontana, denti dai quali la terra generò degli uomini³³.

Il modo di esprimersi di Pausania lascia qui un margine dubbio circa l'oggetto della personale perplessità, se riguardi l'ubicazione dell'episodio mitico o il mito stesso in sé. Tuttavia, verso la seconda possibilità potrebbe indirizzare quanto Pausania ritiene di dover precisare a proposito degli Sparti nella precedente sezione dedicata alla mitistoria tebana (IX 5):

Circa questi uomini, dato che non sono riuscito a trovare nulla sul loro conto, mi limito a seguire il mito (*hépomai tó mýtho*) che li chiama Sparti per il modo in cui essi furono generati³⁴

Il 'seguire il mito' dichiarato qui non sembra animato dalla stessa intenzione di fondo che si riscontra nel passo arcadico da cui siamo partiti.

L'accettazione, l'utilizzo delle «cose dette a proposito delle cose divine» di VIII 8, 3, determinato dal riconoscimento della *sophía* insita nel 'parlare per *ainígmata*' dei Greci del tempo antico, ha tutta l'aria di avere poco a che fare

³¹ Paus. III 19, 5 (trad. D. Musti). Cfr. D. Musti in Pausania, *Guida della Grecia, Libro III, La Laconia*, a c. di D. Musti-M. Torelli, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1991, p. 247.

³² Paus. IX 8, 1 (trad. M. Moggi).

³³ Paus. IX 10, 1 (trad. M. Moggi).

³⁴ Paus. IX 5, 3 (trad. S. Rizzo, lievem. modific.).

con la mancanza di riscontri per un mito, assai noto e diffuso come quello degli Sparti, che Pausania lamenta in IX 5, 3³⁵.

Un tratto critico, verso aspetti del mito, che appare coerente nella *Periegesi* è la sostanziale sfiducia nelle storie di metamorfosi, anche nel caso di miti panellenici consolidati. Così nel caso di Cicno:

[...] l'uccello chiamato cigno ha fama di doti musicali. Si narra infatti che Cicno, un musico, regnasse sui Liguri al di là dell'Eridano, oltre la terra dei Celti, e dicono che, dopo morto, per volere di Apollo egli sia stato trasformato in uccello. Da parte mia, non esito a credere che un uomo dotato di qualità musicali abbia regnato sui Liguri, ma non trovo credibile (*genésthai dé moi ápiston*) che da uomo divenisse uccello³⁶.

Analogamente, pur se sottesa, la scarsa adesione alla credibilità della trasformazione di Procne e Filomela:

[...] a forza di piangere su quanto avevano subito e quanto avevano fatto, si strussero dalle lacrime; e corse voce (*epephémisan*) della loro trasformazione, rispettivamente, in usignolo e in rondine, per il fatto, credo, che questi uccelli hanno un canto mesto e simile a un lamento³⁷.

Decisa la smentita della tradizione sulla temporanea licanropia, connessa ai riti sacrificali per Zeus Lykaios, del pugile arcade Damarco:

[...] posso credere solo alla vittoria che riportò in Olimpia, non certo a tutto quello che alcuni bugiardi raccontano di lui: che da uomo si sarebbe trasformato in lupo durante il sacrificio a Zeus Lykaios e che successivamente, dieci anni dopo, sarebbe tornato uomo. E non mi sembra che lo raccontino nemmeno gli Arcadi, altrimenti sarebbe riportato nell'iscrizione di Olimpia [...] ³⁸.

Per lo stesso fenomeno, collegato alla stessa divinità, le cose cambiano nel libro arcadico. Il caso, ben noto, di Licaone è di grande rilevanza per il nostro discorso, e costituisce una significativa premessa all'apparente cambio di

³⁵ Cf. S. Rizzo in Pausania, *Viaggio in Grecia, Beozia (Libro IX)*, a c. di S. R., Milano, Rizzoli, 2011, p. 331.

³⁶ Paus. I 30, 3 (trad. D. Musti).

³⁷ Paus. I 41, 9 (trad. D. Musti).

³⁸ Paus. VI 8, 2 (trad. G. Maddoli-M. Nafissi). Vd. Vd. G. Maddoli-M. Nafissi in Pausania, *Guida della Grecia, Libro VI, L'Elide e Olimpia*, Op. cit., p. 234; M. Jost in Pausanias, *Description de la Grèce*, Tome VIII, Op. cit., pp. XXXV-XXXVI; M. Moggi in Pausania, *Guida della Grecia, Libro VIII, L'Arcadia*, Op. cit., p. 299.

direzione, nei confronti del mito, suggerito nel passo da cui abbiamo preso le mosse:

[...] Licaone, invece, portò sull'altare di Zeus Lykaios un bambino neonato, lo sacrificò e ne versò il sangue sull'altare: subito dopo il sacrificio, a quanto si dice, fu trasformato da uomo in lupo. (4) Questa tradizione (*lógos*) mi persuade: è tramandata dagli Arcadi fin dai tempi antichi e risulta inoltre verosimile. Gli uomini di allora, infatti, per i loro sentimenti di giustizia e di pietà, erano ospiti e commensali degli dèi e dagli dèi veniva loro incontro visibilmente l'onore, se si comportavano rettamente, e allo stesso modo, se commettevano delle ingiustizie, la collera: è certo che allora alcuni furono anche trasformati da uomini in dèi - e ancor oggi ricevono offerte - come Aristeo, la cretese Britomarti, Eracle, figlio di Alcmena, Anfiarao, figlio di Oicle, e, oltre a questi, Polluce e Castore. (5) Così si potrà credere che Licaone sia stato trasformato in una fiera e Niobe, la figlia di Tantalo, in una pietra; ma ai miei tempi - la malvagità, infatti, è cresciuta al massimo e si è diffusa su tutta la terra e in tutte le città - nessuno da uomo si trasforma più in dio, tranne che nelle parole di adulazione rivolte ai potenti, e l'ira degli dèi colpisce gli ingiusti troppo tardi, quando essi hanno lasciato la vita terrena³⁹.

A differenza del re ateniese Cecrope a lui contemporaneo, Licaone non si dimostrò altrettanto saggio nei confronti della divinità (VIII 2, 2). Cecrope optò per sacrifici incruenti, Licaone sacrificò un neonato a Zeus Lykaios, e, dicono (*phasin*), fu trasformato in lupo. Pausania, in modo sorprendente rispetto alle generali perplessità nei confronti delle metamorfosi di cui sopra, si dichiara convinto (*peitheí*) da questa tradizione mitica/mitistorica: ci crede. E fornisce le motivazioni di questa fede nel mito, imperniata fundamentalmente su due parametri, l'antichità della tradizione di questo *lógos* in Arcadia (*légetai hypò Arkádon ek palaioú*, «è detto dagli Arcadi da tempo antico») e la sua connotazione di verosimiglianza (*tò eikòs autò prósestin*, «gli è proprio il verisimile»). L'interrelazione di questi parametri è decisiva: Pausania non ha dubbi sul fatto che gli uomini di quell'epoca erano giusti e pii, e avevano un rapporto diretto e privilegiato con gli dèi, i quali reagivano immediatamente alle loro azioni buone o ingiuste; la possibilità di metamorfosi da uomini in dèi rientra in questo quadro. Pausania introduce una cesura netta tra il tempo antico e il tempo contemporaneo: quest'ultimo, tempo di malvagità (*kakía*) diffusa, di trasformazione in dèi solo per effetto della adulazione dei potenti, e di ritardo delle punizioni divine.

Anche questo passo ha dato la stura a una cospicua mole di interpretazioni. Oltre a una ricca discussione sul fenomeno della licanropia, si è molto indagata l'attitudine di Pausania, specie in relazione al passo successivo che è al centro

³⁹ Paus. VIII 2, 3-5 (trad. M. Moggi).

della nostra analisi; si è sottolineato soprattutto il ruolo dell'antichità delle tradizioni, e di quelle arcadiche in particolare - connotate da una autorevolezza potenziata anche dalle forme di continuità dei rituali - da considerarsi garanzia di attendibilità⁴⁰. Tuttavia, in sostanza si è messo in gioco solo uno dei due parametri di cui sopra. Si è trascurato o non valutato in tutte le sue sfaccettature il fattore - centrale nel caso di Pausania - dell'impatto con il territorio e dell'esperienza interattiva nel percorso. In realtà, il parametro della dimensione semi-utopistica del 'tempo antico' lascia anche l'impressione di una vera e propria scappatoia individuata da Pausania in seguito e per effetto della comunicazione sperimentata sul suolo arcadico. Tornerò su questo in fase di conclusioni.

Pausania prosegue, e dà conto anche delle ragioni dello scetticismo nell'età contemporanea. Il fattore umano, ancora, gioca un ruolo determinante (Paus. VIII 2, 6-7, trad. M. Moggi):

Nel corso del tempo, molti eventi del passato, e anche quelli che avvengono attualmente, sono stati resi non degni di fede per la maggior parte degli uomini da coloro che costruiscono menzogne sulla verità. Dicono, infatti, che dopo Licaone uno verrebbe sempre trasformato da uomo in lupo in occasione del sacrificio offerto a Zeus Liceo, ma non per tutta la vita: una volta diventato lupo – dicono –, dopo nove anni si trasforma di nuovo da lupo in uomo, se si astiene dalle carni umane; se si ciba, invece, di carni umane, rimane per sempre una fiera. (7) Allo stesso modo si racconta anche che Niobe pianga d'estate sul monte Sipilo. E anche altre cose ho sentito dire: [...]. Tutti coloro che provano piacere ascoltando racconti favolosi sono naturalmente portati ad aggiungere essi stessi qualche fatto meraviglioso: così hanno corrotto la verità, mescolandola con le menzogne⁴¹.

Il livello originario della licantropia di Licaone corrispondeva alla situazione particolare - l'utopia del contatto ravvicinato tra uomini e dèi - che Pausania ha indicato nel paragrafo 4; la degenerazione dei rapporti denunciata nel paragrafo successivo conosce ora un allargamento del campo di applicazione: sono in gioco i *lógoi*, le narrazioni, del passato ma anche del presente. E sono all'opera i corruttori della verità, quelli che costruiscono menzogne sopra fatti veri, quelli che – esattamente come i delusi dall'ascolto della narrazione tucididea per l'assenza del *mythôdes* (Thuc. I 22, 4) – «provano piacere ascoltando racconti favolosi» e infarciscono di falsità attraenti i *lógoi* veritieri. Licaone, Pausania si

⁴⁰ Vd., i.a., P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Op. cit., pp. 69-71, 109-110; M. Jost in Pausanias, *Description de la Grèce*, Tome VIII, Op. cit., pp. XXXIII-XXXVI e 163; M. Moggi in Pausania, *Guida della Grecia, Libro VIII, L'Arcadia*, Op. cit., pp. 296-300; V. Pirenne-Delforge, *Under Which Conditions Did the Greeks "Believe" in Their Myths?*, Op. cit., pp. 41-42, 47-49.

⁴¹ Paus. VIII 2, 6-7 (trad. M. Moggi).

mostra convinto, si era trasformato in lupo per effetto della punizione divina immediata caratteristica dei tempi in cui esisteva una forte interrelazione uomini-dèi; mentre quello che hanno raccontato dopo, l'esistenza di una licantropia, per così dire, normativa e 'a scadenza' (come quella che al pugile Damarco, come abbiamo visto, è attribuita secondo Pausania da *ándres alazónes*, «bugiardi») è solo diceria senza fondamento. Il fatto che Pausania ricorra alla tradizione su Niobe, quale primo esempio di 'cosa che si dice' ma che è un'aggiunta sensazionalistica arbitraria, è significativo, e a mio parere può essere considerato indizio della dinamica di confronto con interlocutori sul campo da attribuire a tutta questa sezione (VIII 2, 2-8) che per più di un motivo va considerata strettamente collegata alla successiva sezione (VIII 8, 1-3) che sfocia nella dichiarazione sul personale mutamento di prospettiva sul valore dei *lógoi* dei Greci. Pausania è probabilmente originario della regione del Sipilo, e quello che pensa su Niobe trasformata in roccia piangente sul monte Sipilo lo ha già chiaramente dichiarato nel primo libro della *Periegesi*:

Questa Niobe la vidi anch'io, quando salii sul monte Sipilo: essa, da vicino, è semplicemente una roccia dirupata che non presenta certo a chi le è presso la figura di una donna e men che meno di una donna in lutto. Se però ci si scosta un po', sembra di scorgere una donna afflitta, in lacrime⁴².

È un'esperienza del bagaglio personale di conoscenze che Pausania ha ben impressa nella sua mente, e può aver utilizzato in un dibattito su narrazione mitica originaria e indebite aggiunte a effetto. Credo si possa pensare alla registrazione dell'apporto personale del Periegeta ad un dibattito che lo ha coinvolto profondamente. Un dibattito in cui ha percepito una fondamentale plausibilità delle indicazioni mitistoriche raccolte sul campo. Questo ci indica la strada delle conclusioni a cui fra poco arriveremo.

Ricordiamo intanto che la difficoltà di rispondere al quesito 'Pausania, un Greco periferico di II secolo d. C. credeva ai miti greci?' esiste, obiettivamente. Pausania non fornisce di sé un'immagine coerente. È palese la sua tendenza ad accreditare versioni razionalizzanti dei miti. Per limitarci a qualche caso significativo: in I 24, 1 introduce il dubbio sulla natura ferina del Minotauro, sulla base di analogie del mondo reale («... il cosiddetto Minotauro, che fosse un uomo oppure una bestia, come è considerato nella tradizione prevalente: infatti, anche ai nostri giorni è capitato che le donne mettessero al mondo mostri perfino più straordinari di questo»); in II 31, 2, ai Trezenii che nel loro tempio di Artemide Soteira hanno altari per gli dèi «che si dice abbiano il regno sotto terra» e «raccontano che per di qui Dioniso abbia portato Semele dall'Ade ed

⁴² Paus. I 21, 3 (trad. S. Rizzo). Vd. M. Moggi in Pausania, *Guida della Grecia, Libro VIII, L'Arcadia*, Op. cit., p. 299.

Eracle abbia tirato su il cane dello stesso Ade», il Periegeta replica con una vera e propria stroncatura, «io però ritengo che Semele non sia neanche morta, in quanto fu la donna di Zeus», operando una razionalizzazione dall'interno del mito stesso, e si riserva di tornare altrove sul «cosiddetto cane dell'Ade»⁴³; in III 25, 5-6, tornando per l'appunto sul tema del cane dell'Ade, accetta la famosa spiegazione di Ecateo (*FGrHist* 1 F 27), previene una obiezione fondata su Omero, e soprattutto, a proposito dell'esistenza di un collegamento tra il tempio-caverna sul Tenaro e la dimora degli Inferi, esprime chiaramente la sua perplessità sulle tradizioni relative all'Ade: «alcuni poeti greci affermano che Eracle portò su per di qui il cane dell'Ade, benché non esista una strada che conduce sottoterra attraverso la caverna, e non sia facile credere che ci sia una dimora sotterranea degli dèi, dove si radunino le anime»⁴⁴.

A fronte di questi e altri numerosi esempi⁴⁵ di tendenza razionalizzante, si possono rapidamente evocare passi che sembrano andare in direzione contraria e confermare una sostanziale inafferrabilità della posizione di Pausania su miti eroici e divini, e su *thaumásia* ad essi collegati. Sulla ricostruzione mitistorica della seconda guerra messenica, Pausania ovviamente segue quanto trova nella sua fonte principale (Riano di Bene)⁴⁶, ma l'esternazione in occasione della visita ai resti della mitica Ecalia nel bosco sacro di Carnasio è tutta sua:

Sui riti che riguardano le Grandi dee – nel bosco Carnasio celebrano i misteri anche in onore di queste divinità – intendo conservare il segreto; per venerabilità infatti li reputo secondi solo a quelli di Eleusi. Ma che qui conservino l'idria di bronzo, ritrovata dallo stratego argivo, e le ossa di Eurito figlio di Melaneo, me l'ha mostrato un sogno che non mi ha proibito di rivelarlo a tutti⁴⁷.

Un sogno, dunque, consente a Pausania di precisare quanto narrato in IV 20, 4 e 26, 7-8 a proposito dell'idria contenente la lamina con scritti i misteri delle Grandi dee, sotterrata dall'eroe della seconda guerra messenica Aristomene e ritrovata secoli dopo – ancora su impulso di un sogno – dall'argivo Epitele, che

⁴³ Cf. D. Musti in Pausania, *Guida della Grecia, Libro II, La Corinzia e l'Argolide*, Op. cit., p. 316.

⁴⁴ Cf. D. Musti in Pausania, *Guida della Grecia, Libro III, La Laconia*, Op. cit., pp. 280-281. A proposito dell'esistenza dell'Ade, cfr. II 5, 1 e 35, 9.

⁴⁵ Cf. P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Op. cit., p. 106. Non mi soffermo qui sul famoso colloquio del Periegeta con l'uomo di Sidone sulla natura degli dèi (VII 23, 7-8).

⁴⁶ Vd. soprattutto D. Musti in Pausania, *Guida della Grecia, Libro IV, La Messenia*, a c. di D. Musti-M. Torelli, Fondazione Lorenzo Valla, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1991, pp. XVI-XVII e *passim*.

⁴⁷ Paus. IV 33, 5 (trad. D. Musti).

la consegnò a Epaminonda. Il sogno è considerato da Pausania una indubitabile conferma di eventi di mitistoria messenica⁴⁸. Sulla base di personali conoscenze di teorie sull'immortalità dell'anima si dichiara inoltre disposto ad accettare una forma di presenza di Aristomene alla battaglia di Leuttra:

Pretendono anche che Aristomene fosse presente alla battaglia di Leuttra, quando non era più fra i mortali, e che aiutasse i Tebani e fosse la causa principale della sconfitta spartana. E io so che i Caldei e i maghi indiani per primi hanno detto che l'anima dell'uomo è immortale; e hanno dato loro credito molti Greci, e fra questi soprattutto Platone figlio di Aristone: se tutti vorranno accettare questa idea, non si potrà certo negare questo, che l'odio per i Lacedemonii fu instillato in Aristomene per l'eternità.

Dall'esperienza personale di fenomeni in qualche modo comparabili a quelli relativi alla saga edipica di cui gli hanno parlato eruditi tebani⁴⁹, Pausania accorda fiducia a rituali a cui non ha assistito:

Di seguito ci sono monumenti sepolcrali dei figli di Edipo; pur non avendo visto i riti celebrati per costoro, nondimeno li ritengo degni di fede. I Tebani, infatti, sostengono di offrire sacrifici di rango eroico oltre che ad altri tra quelli che sono chiamati eroi, anche ai figli di Edipo, e dicono che, quando sacrificano per questi, la fiamma e parimenti il fumo che ne deriva si dividono in due. Il fatto di aver visto un altro fenomeno di questo genere mi ha indotto a credere alle loro affermazioni. (4) Nella Misia al di là del Caico c'è una cittadina, Pionie, il cui fondatore, a quanto dice la gente del luogo, fu Pionis, uno dei discendenti di Eracle. Quando si apprestano a sacrificare a costui, dalla tomba esce spontaneamente del fumo: questo fenomeno ho visto veramente mentre accadeva⁵⁰.

Il *thaumásion* collegato da svariate fonti al mito⁵¹, dunque, non è messo in dubbio da Pausania nonostante la mancanza di visione autoptica. In una rassegna di *thaumásia* del mondo animale (IX 21, 1-6,), del resto, la conclusione di Pausania sembra una professione di credulità:

In conclusione, è necessario che ognuno non sia precipitoso nelle sue opinioni né incredulo nei confronti delle cose piuttosto rare: io, per esempio, credo ai serpenti

⁴⁸ Cf. P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Op. cit., n. 147 p. 161.

⁴⁹ Ritengo che così – interlocutori eruditi – vadano intesi *hoi tà archaia mnemoneúontes* («quelli che ricordano le cose antiche», gli esperti di storia antica) di IX 18, 2.

⁵⁰ Paus. IX18, 3-4.

⁵¹ Cf. M. Moggi in Pausania, *Guida della Grecia, Libro IX, La Beozia*, Op. cit., pp. 315-316.

alati, pur non avendoli mai visti, e credo anche che un Frigio condusse nella Ionia uno scorpione che disponeva di ali del tutto uguali a quelle delle locuste⁵².

Ma si tratta di una credulità probabilmente presunta⁵³, anche a giudicare dall'esperienza che il Periegeta racconta in VIII 21, 2:

Ci sono pesci nell'Aroanio, in particolare quelli chiamati «pecilie»; dicono che questi pesci cantino in maniera simile a quella del tordo: io ho visto pesci di questo genere, che erano stati pescati, ma non li ho uditi cantare, neppure trattenendomi presso il fiume fino al tramonto del sole, il momento in cui dicevano che cantano al massimo.

La cosa interessante è che nel Frigio di cui Pausania parla in IX 21, 6 si deve vedere, come è stato opportunamente osservato, un informatore orale di Pausania⁵⁴. Questo ci riconduce al filo del nostro discorso. Una riflessione conclusiva sul passo da cui siamo partiti può contribuire a farci un'idea della posizione del Periegeta nei confronti delle tradizioni mitiche.

Dopo aver fornito le coordinate geografiche e etniche del territorio arcadico (VIII 1, 1-3), Pausania avvia la lunga esposizione della storia genealogica dei re arcadi, che termina in VIII 6, 1 («Per quanto riguarda i re, questa è la genealogia che, dopo essermi affannato molto nella ricerca, è derivata dai racconti degli Arcadi», trad. M. Moggi). Dopo l'esposizione del rituale *curriculum bellorum* degli Arcadi in comune con altri Greci (6, 1-3), Pausania riprende il filo della descrizione del suo percorso nel territorio. Arrivato alla pianura successiva a quella «detta Argo», Pausania incontra «la fontana detta Arne»: qui, gli Arcadi gli raccontano la variante mitica locale⁵⁵ su Poseidone messo da Rea, per proteggerlo dopo il suo concepimento, tra gli agnelli (dove il nome della fonte), e sull'inganno del puledro dato in pasto a Crono in sostituzione del figlio. Quello che dichiara Pausania nel nostro passo, VIII 8, 3, è esattamente la reazione e la conseguenza di questa comunicazione orale degli Arcadi con cui il Periegeta ha interagito sul sito della fonte.

Ritengo che un filo rosso leghi questo passo a quello che leggiamo in VIII 2, la fiducia accordata da Pausania alla tradizione originaria sulla licantropia di Licaone; come s'è detto, lì Pausania ricorre alla rievocazione di un utopistico tempo antico per trovare la giustificazione della sua adesione al mito. In

⁵² Paus. IX 21, 6 (trad. M. Moggi).

⁵³ Vd. M. Moggi in Pausania, *Guida della Grecia, Libro IX, La Beozia*, Op. cit., pp. 335-336.

⁵⁴ Cf. il Fenicio di IX 28, 2. Vd. Moggi, *ibid.*, p. 336.

⁵⁵ Cf. S. Rizzo in Pausania, *Viaggio in Grecia, Arcadia (Libro VIII)*, a c. di S. R., Milano, Rizzoli, 2004, n. 3. p. 455.

sostanza, credo, Pausania ha trovato convincenti le argomentazioni dei suoi interlocutori arcadi. Un parallelo significativo è fornito in VIII 5, 1, all'interno dell'esposizione storico-genealogica che Pausania dichiara di derivare da quanto hanno detto gli Arcadi. Qui Pausania dichiara di considerare più attendibile ora la versione sulla cronologia dell'uccisione di Illo ricavata dalla storia genealogica arcadica, rispetto a quella da lui fornita in precedenza (in I 41, 2)⁵⁶. Anche in questo caso, ritengo che Pausania abbia cambiato idea dopo l'esperienza interattiva in Arcadia.

Le indicazioni che ricaviamo dalla *Periegesi* pausaniana in merito alla questione di quanto i Greci erano immersi nel mito, per quanto riguarda il viaggiatore dell'età degli Antonini sono in linea con l'intento dell'opera, che è quello di 'rivelare' i Greci 'classici' ai Greci non continentali attraverso la lettura del paesaggio continentale e delle memorie monumentali conservate nella sua epoca. Si tratta di un'esperienza che si fonda in larga misura sui meccanismi di ricezione dell'informazione *in loco*. La cosiddetta 'conversione' di VIII 8, 3 è il semplice risultato di un percorso, che Pausania qui mette in gioco insieme a se stesso. È l'esperienza vissuta in Arcadia ad aver prodotto, così, come Pausania dichiara apertamente, una trasformazione della sua prospettiva in merito alla concezione del mitico e del divino⁵⁷. Con l'entusiasmo intellettuale derivante dalla consapevolezza di aver maturato un'esperienza straordinaria e di avere la titolarità a comunicarla, il Periegeta ha di fatto abbandonato i pregiudizi che aveva prima dell'esperienza stessa.

Il benestante erudito di origine micrasiatica Pausania ha dedicato buona parte della propria esistenza al viaggio e dall'esperienza maturata col viaggio ha tratto la materia principale della sua opera. Ha registrato soprattutto il risultato dell'interazione sul campo con le sue fonti di informazione orale: il suo ovvio ricorso a fonti scritte da un lato non è la colonna portante ed esclusiva del suo lavoro, dall'altro va concepito come un elemento vivo e organico della fase di confronto con gli interlocutori incontrati e/o contattati sul campo, portatori delle tradizioni sedimentate nei siti che Pausania percorre, e per lo più eruditi quanto

⁵⁶ M. Moggi in Pausania, *Guida della Grecia, Libro VIII, L'Arcadia*, Op. cit., p. 312; D. Musti in *Pausania, L'Attica*, Op. cit., p. 425.

⁵⁷ È chiaro che considero fuori strada affermazioni come «Veyne is surely correct in his statement that Arcadia itself was a turning-point, even though we must be conscious that Pausanias's self-presentation does not exactly reflect some genuine experience, one that is rarely accessible, if ever». (V. V. Pirenne-Delforge, *Under Which Conditions Did the Greeks "Believe" in Their Myths?*, Op. cit., p. 50; cfr. W. Hutton, *Describing Greece. Landscape and Literature in the Periegesis of Pausanias*, Op. cit., p. 307). L'impatto su Pausania e sulle sue convinzioni non è l'impatto delle tradizioni in sé: è l'impatto della comunicazione di queste tradizioni sul suolo e davanti all'evidenza monumentale; è l'impatto della ricezione orale interattiva.

lui. L'ego di Pausania, nel caso delle tradizioni mitiche arcadiche, ha fatto un passo indietro, e ha tributato uno spontaneo riconoscimento alla forza persuasiva di chi lo ha informato e ha discusso con lui delle tradizioni mitico-sacrali innervate nel territorio. Il Greco p.c.d. 'imperfetto' d'Asia Minore, impegnato nel progetto di far conoscere «tutte le cose greche» (*pánta tà Helleniká*, I 26, 4), in Arcadia si è fatto Greco 'integrale', e ha trovato la sua via di immersione nel mito. Il mito che è una narrazione né vera né falsa, ma non è verificabile: salvo considerarlo bagaglio di verità espresse in una modalità di comunicazione indiretta e metaforica.