



ENRICO CORTI

L'influenza delle immagini sul racconto storico:

Damia e Auxesia in Erodoto e Pausania

Tra Sette e Ottocento i primi a proporre l'influenza delle immagini sulla formazione di leggende poi raccolte da autori antichi e incorporate nelle loro opere furono Heyne e Creuzer. Essi ritenevano, ad esempio, che la leggenda di Arione salvato da un delfino fosse nata proprio per spiegare un'offerta votiva ancora visibile ai tempi di Erodoto presso il Tenaro¹. Scriveva Heyne al riguardo: *Sunt quoque quae ab antiquis donariis et artium operibus profecta sunt. Sic suspicor, fabulas ex signorum symbolis profectas. Ita de Arione a delphine servato non aliam videtur originem habuisse quam eius signum, Herod. I 25 s.*². Creuzer, dal canto suo, oltre a parlare del caso di Arione, principale oggetto della sua dissertazione tenuta a Marburgo nel 1803³, ricordava anche la vicenda di Auge inginocchiata registrata da Pausania per spiegare la posizione di una statua da lui vista nell'agorà di Tegea (VIII, 48,7).

L'archeologo francese Charles Simon Clermont-Ganneau, sulla scia degli studi di Alfred Maury⁴ a proposito dell'influenza delle immagini sulla nascita dei miti, parlò al riguardo di *mythologie oculaire*: «J'essaie de montrer, chez les Grecs, à côté de ce qu'on peut appeler la mythologie auriculaire, qui a peut-être trop exclusivement occupé les modernes, l'existence d'une véritable *mythologie oculaire* ou, si l'on veut, *optique*...Il ne s'agit plus de rechercher dans l'image la traduction du mythe, mais dans le mythe la traduction de l'image»⁵.

¹ I, 23-24, su cui CORTI 2009.

² HEYNE 1800, 117.

³ CREUZER 1803.

⁴ MAURY 1843.

⁵ CLERMONT-GANNEAU 1878, 219-220.



Nuove prospettive sul rapporto fra racconto e iconografia sono state aperte, come noto, nel corso del Novecento con l'introduzione, prima, del concetto di *Denkmäler-* e *Monument-Novellen* in particolare per lo studio del *logos* egizio erodoteo⁶ e, poi, di «iconatrofia» con gli studi di Vansina, il quale definisce le tradizioni iconatrofiche come «etiological commentaries on existing objects»⁷. Grazie a questi strumenti ermeneutici si è potuta gettare nuova luce sulle tradizioni locali contenute nell'opera erodotea stabilendo utili confronti fra strategie narrative, cultura materiale e storia intenzionale⁸: il riesame del noto racconto relativo alle statue di Damia e Auxesia (V, 82-88) permette di approfondire alcuni aspetti delle tecniche compositive erodotee e della ricezione delle *Storie* negli autori successivi.

1. *Damia e Auxesia fra Erodoto (V, 82-88) e Pausania (II, 30)*

Una delle prime coppie del mito greco ricordata da Frazer nel primo capitolo del *Ramo d'oro* è quella di Damia e Auxesia, potenze femminili connesse con la fertilità della terra, che lo studioso britannico sulla scorta di Pausania⁹ lega al complesso mitico di Ippolito e Fedra¹⁰. Quella riferita da Frazer è però la versione trezenia di un culto che Pausania, integrando la testimonianza erodotea, riporta nel corso della presentazione dei culti di Egina.

Per spiegare l'origine dell'ostilità fra l'isola e Atene¹¹ Erodoto riferisce una vicenda che coinvolge anche Epidauro¹². In un passato imprecisato a causa di una pesante siccità la terra smette di dare frutti alla città peloponnesiaca. Su consiglio dell'oracolo di Delfi gli abitanti di Epidauro erigono in onore di Damia e Auxesia due statue in legno d'olivo concesso dagli Ateniesi in cambio di sacrifici annuali in favore di Atena ed Eretteo. Il problema sembra così risolto e l'equilibrio ristabilito. Gli Egineti per rivalità con Epidauro, da cui in parte dipendono, e, scrive Erodoto, per insensata temerarietà sottraggono le statue e le trasferiscono nell'entroterra istituendo un rituale sacro in favore delle dee. Il furto delle statue permette a Epidauro di sottrarsi così agli impegni presi con Atene e di scaricare le responsabilità

⁶ SPIEGELBERG 1926.

⁷ VANSINA 1985, 7.

⁸ PROIETTI 2012.

⁹ FRAZER 1913, 266-268.

¹⁰ FRAZER 2012, 16.

¹¹ Vedi il fondamentale FIGUEIRA 1985.

¹² Per una interessante interpretazione dell'episodio come riflessione erodotea sulla natura del cambiamento storico, vedi HAUBOLD 2007.



di questa rottura sugli Egineti, i quali respingono la richiesta ateniese di restituzione delle statue. L'apertura delle ostilità fra l'isola e Atene è a questo punto inevitabile; Erodoto ne fornisce due versioni: da una parte quella ateniese, secondo cui gli Ateniesi inviati a riprendersi le statue impazziscono per poi uccidersi, tutti salvo uno, a vicenda; dall'altra quella eginetica, secondo cui in primo luogo le statue si oppongono al tentativo ateniese di trascinarle verso il mare cadendo in ginocchio e in seguito gli Argivi, d'accordo con Egina, tendono agli Ateniesi un'imboscata a cui sopravvive soltanto una persona. Entrambe le versioni, aggiunge Erodoto, concordano però sul destino del sopravvissuto: rientrato ad Atene egli fu vittima di un vero e proprio assassinio collettivo ad opera delle vedove degli altri membri della spedizione, le quali lo trafiggono con i fermagli delle loro vesti. Particolare che permette a Erodoto di compilare una breve nota eziologica sul cambiamento introdotto ad Atene nell'abbigliamento femminile per scongiurare analoghi episodi di violenza nel futuro¹³.

Nell'illustrare i culti di Egina¹⁴ Pausania (II, 30,4) fa un esplicito rinvio al racconto erodoteo¹⁵, che riassume senza entrare nel merito delle differenti versioni in circolazione sul conflitto fra Atene ed Egina e sul tentativo di rimozione delle statue. Aggiunge però un particolare assente nella sua fonte, ossia la testimonianza autoptica, spesso centrale nella metodologia della ricostruzione storica erodotea: Pausania afferma di aver visto le statue e di aver compiuto in loro onore un sacrificio analogo a quello previsto nel culto di Eleusi, stabilendo così una relazione fra Damia e Auxesia e le dee Demetra e Kore. Scrive al riguardo Pausania:

La storia poi di Auxesia e Damia – come il dio non mandava la pioggia agli Epidaurii; come questi, in obbedienza a un oracolo, fabbricarono le statue in legno, con ulivi ricevuti dagli Ateniesi; come gli Epidaurii non vollero più versare agli Ateniesi il tributo convenuto, per il fatto che le due statue erano in possesso degli Egineti; come poi, degli Ateniesi, perirono quelli che erano sbarcati per questo motivo ad Egina – tutte queste cose le ha raccontate Erodoto per filo e per segno, ed essendo già state ben raccontate non mi va di scriverle: mi limiterò a dire che le statue le ho viste e che ad esse ho sacrificato con lo stesso rito con cui si suole sacrificare ad Eleusi (ταῦτα εἰπόντος Ἡροδότου καθ' ἕκαστον αὐτῶν ἐπ' ἀκριβῆς οὐ μοι γράφειν κατὰ γνώμην ἦν εὔ

¹³ Episodi di violenza femminile che in Erodoto non mancano: si pensi alla lapidazione della moglie e dei figli di Licida, traditore corrotto da Mardonio prima della distruzione persiana di Atene (IX, 5,3).

¹⁴ Riguardo a Pausania e al pantheon di Trezene, vedi CALAME 2011, 277-280.

¹⁵ Su Pausania lettore di Erodoto, vedi DORATI 2005, 315-321 con ampia bibliografia. In particolare, si segnalano MUSTI 1996 e MOGGI 1996. Per una rassegna delle citazioni erodotee contenute in Pausania, vedi WERNICKE 1884.



προειρημένα, πλὴν τοσοῦτό γε ὅτι εἶδόν τε τὰ ἀγάλματα καὶ ἔθυσά σφισι κατὰ <τὰ> αὐτὰ καθὰ δὴ καὶ Ἐλευσῖνι θύειν νομίζουσιν) (trad. D. Musti).

Poco oltre, nel descrivere il recinto sacro di Ippolito a Trezene Pausania torna nuovamente a parlare di Damia e Auxesia:

Riguardo a Damia e Auxesia i Trezenii – poiché anch'essi hanno parte al loro culto – non raccontano la stessa storia che gli Epidaurii e gli Egineti, ma sostengono trattarsi di fanciulle venute da Creta; scoppiata una guerra civile generale, anch'esse sarebbero state lapidate dagli avversari; e in loro onore celebrano una festa, detta appunto Lithobolia (trad. D. Musti).

Pausania si mostra meno interessato alle dinamiche politiche evidenziate da Erodoto, al punto da ritenere trascurabili le versioni circolanti, solo parzialmente divergenti, sull'attacco e la ritirata ateniese, mentre si mostra più interessato, coerentemente con l'impostazione generale della sequenza narrativa, agli aspetti culturali, cercando peraltro di essere più preciso di Erodoto: nel riassumere la fonte erodotea egli presenta la carestia (Hdt. V, 82,1: ἡ γῆ καρπὸν οὐδένα ἀνεδίδου) come siccità (II, 30,4: οὐχ ὕεν ὁ θεός) e chiama più appropriatamente ξόανα¹⁶ gli ἀγάλματα erodotei; nell'integrarla afferma di aver visto (εἶδόν) le statue a Egina e di aver sacrificato in loro onore per poi documentare l'esistenza a Trezene di una versione locale del culto, secondo cui Damia e Auxesia sarebbero due fanciulle vergini (παρθένους) in fuga da Creta che, durante una guerra civile (στασιασάντων δὲ ὁμοίως τῶν ἐν τῇ πόλει ἀπάντων), finiscono vittime di lapidazione collettiva da parte degli avversari per poi essere accolte come oggetto di venerazione nel santuario di Ippolito a Trezene ricordato da Frazer nelle pagine iniziali del *Ramo d'oro*.

2. Le coppie Damia e Auxesia/Demetra e Kore

Di particolare rilievo nella testimonianza di Pausania è l'analogia fra i sacrifici da lui compiuti a Egina in onore di Damia e Auxesia e quelli, senz'altro più noti ai tempi del periegeta, che si compiono a Eleusi in onore di Demetra e Kore al punto che, grazie a un esame delle documentazioni epigrafica, lessicografica e letteraria, anche oggi si può ritenere che Damia e Auxesia furono avvertite come varianti locali (Peloponneso nordorientale) di Demetra e Kore sia pur con qualche differenza¹⁷.

Oltre ai teonimi erodotei, poi ripresi da Pausania, per Damia e Auxesia sono attestate epigraficamente altre denominazioni: la più antica è quella di Mnia e Auzesia in IG IV² 787, un inventario dei santuari egineti

¹⁶ Il termine, che designa di norma una scultura in legno, non è attestato in Erodoto.

¹⁷ POLINSKAYA 2013, 272-274.



compiuto o commissionato da Atene nel periodo dell'occupazione dell'isola durante la guerra del Peloponneso, dove si parla dei due ἀγάλματα delle dee; secondo uno studio di Renato Arena¹⁸, la denominazione Auzesia potrebbe nascere dalla contaminazione con il nome del mese Azosios/Azesios di Epidauro (cfr. *IG IV*², 1, 108, rr. 133-134: μηνὸς Ἀζοσίου), dove peraltro sono state rinvenute epigrafi di epoca più recente che menzionano Azosia (ad es. *IG IV*², 1, 410, risalente al 231 d.C.) o addirittura un'epigrafe del 307 d.C. in cui un sacerdote di Apollo Maleata e degli θεῶν Ἀζοσίων compie una dedica ad Auxesia o perché non era in grado di cogliere l'identità Azosia/Auxesia o al contrario perché era a conoscenza di una tradizione più antica che distingueva le divinità¹⁹. Quanto a Damia/Mnia vale la pena segnalare che il secondo teonimo è attestato a Epidauro (una dedica Μνεΐ[α]ι καὶ Ἀὐξησίαι è offerta nel tardo II sec. d.C. da un sacerdote di Asclepio²⁰), mentre Damia non lo è.

Il sofista di età adrianea Zenobio nella sua epitome dei proverbi di Didimo e Tarreo si esprime così:

Amea è andata a cercare Azesia. Didimo racconta che presso gli abitanti di Trezene Demetra è chiamata Amea e Kore Azesia. Per cui il proverbio è derivato dalla nota vicenda. E si dice di chi fa una ricerca per molto tempo. Quando infatti Plutone rapì Persefone Demetra andò in giro per tutta la terra a cercarla (trad. E. Lelli)²¹.

Tale proverbio è ripreso dalla Suda che alla voce Azesia scrive: «Azesia è Kore, mentre Demetra è Amea; e il proverbio, Amea si mise alla ricerca di Azesia, è riferito a chi fa ricerche per molto tempo»²². Se in Didimo Azesia è Kore, sulla base di Sofocle (TrGrFrg 981 Radt) Azesia sarebbe da identificare con Demetra o almeno così si dice: «Azesia: così viene chiamata Demetra in Sofocle; altri la chiamano la ben nutrita»²³. A sostegno di questa identificazione giunge nuovamente l'epigrafia: nel 1933 fu ritrovato un cippo del santuario di Demetra Azesia (come conferma il testo dell'iscrizione)²⁴. Difficile cogliere il significato profondo del proverbio che Arena fa risalire ai misteri eleusini²⁵ e ancor più complicato capire la ragione della diversa di identificazione di Azesia: ad Atene con Demetra (Sofocle e il cippo dell'agorà) e a Trezene con Kore (Didimo). Si tratta probabilmente di coppie

¹⁸ ARENA 1969.

¹⁹ ARENA 1969, 441.

²⁰ *IG IV*², 1 398

²¹ Zen. *Cent.* IV, 20. Vedi LELLI 2006, 154-155.

²² Suda, s.v. Azesia (597 Adler).

²³ *Anecd. Bekker* p. 348.

²⁴ OLIVER 1935. Vedi LALONDE 1991, H16.

²⁵ ARENA 1969, 442.



di divinità locali che con il tempo finiscono col contaminarsi anche in ragione di affinità nelle forme. La coppia Mnia – Azesia originaria di Epidauro giunge ad Atene dove viene identificata con la coppia Kore e Demetra anche per via di incerte ricostruzioni etimologiche: l'epiteto Azesia, secondo Esichio, sarebbe infatti da ricondurre al verbo ἀζαίνειν («inacidire, far seccare»): «Azesia: Demetra, dal far seccare i frutti» (Hsch. a 1468b Latte). Il racconto erodoteo conferma del resto che Epidauro è colpita da una carestia che viene interrotta grazie alla realizzazione di statue in onore della coppia Damia e Auxesia (la locale Azesia): a questa, poi identificata per effetto del sincretismo attico con Demetra, viene dunque attribuito il potere, da un lato, di provocare una carestia e, dall'altro, di rigenerare la vita (la forma Auxesia sarebbe da ricondurre dunque al verbo ἀυξάνω e al nome della dea Auxo²⁶). Si può congetturare che a modificare il teonimo da Azesia in Auxesia sia stato proprio Erodoto²⁷, dopo essere venuto a conoscenza della vicenda di Damia/Mnia e Auxesia/Azesia in ambiente eginetico/epidauro, sia perché Azesia era per lui, contemporaneo di Sofocle e frequentatore di Atene, un epiteto di Demetra sia perché Auxesia costituiva una denominazione parlante più coerente con gli effetti benefici provocati dall'istallazione delle statue sia a Epidauro che a Egina²⁸.

²⁶ Secondo Pausania (IX, 35,2), Auxo è il nome ateniese di una delle due Cariti. Più in generale, la testimonianza di Pausania (IX, 35) permette di far luce sul culto e la tradizione onomastica di queste dee: secondo la versione spartana il culto delle due Cariti, Faenna e Cleta, fu istituito dall'eroe eponimo Lacedemone, mentre secondo la versione beotica le Cariti sono una triade anonima il cui culto fu istituito a Orcomeno da Eteocle. Tre sono in Esiodo (*Theog.* 907) che le chiama Aglaia, Eufrosine e Talia, mentre due, come si diceva, sono, secondo la tradizione più antica, le Cariti ad Atene, chiamate con i nomi parlanti di Auxo («colei che fa crescere») ed Egemone («colei che conduce»), riconducibili alla sfera della fertilità. Dato che al tempo di Pausania anche ad Atene le Cariti erano ormai una triade, il periegeta intende precisare che la terza, Carpo, era in origine una delle due Ore, insieme a Tallo (cui successivamente si aggiunge Pandroso).

²⁷ Erodoto è molto attento al problema delle denominazioni degli dei, alle loro origini e ai loro significati. Su Erodoto e i nomi degli dei vedi il fondamentale BURKERT 1985 e più recente INGARAO 2020. Se in generale Erodoto è più interessato a cogliere le analogie fra dei greci e divinità straniere senza indagare le varianti onomastiche locali del pantheon greco, non si può però escludere che la curiosità etimologica di Erodoto lo abbia portato a preferire la forma Auxesia rispetto ad Azesia. Più in generale, per un accurato studio della sensibilità linguistica di Erodoto, vedi MILETTI 2008, 78-85 e 99-110.

²⁸ Secondo POLINSKAYA 2013, 276, Demetra può essere identificata sia con Auxesia sia con Azesia poiché la dea è responsabile tanto della crescita quanto del disseccamento delle messi.



3. *Differenti versioni e differenti piani di lettura del racconto erodoteo*

Dal punto di vista narrativo il racconto consiste in un'analessi incorporata in una accurata digressione storica su Atene dalla morte di Pisistrato fino all'arrivo di Aristagora, nell'imminenza della rivolta ionica²⁹. Dopo la cacciata dei Pisistratidi, le riforme di Clistene, l'eccidio dei Ciloniani, i conflitti con Cleomene di Sparta, l'invasione dell'Eubea, la narrazione si dilata per lasciare ampio spazio al racconto dell'esordio dell'inimicizia fra Egina e Atene, all'interno quindi di una ampia sequenza di natura politico-militare³⁰. Quello politico-militare è pertanto uno dei piani di lettura della vicenda: grazie all'intervento di Delfi la siccità rende subalterna Epidaurò ad Atene; approfittando dell'insensatezza di Egina desiderosa del locale dominio del mare³¹ Epidaurò rompe con Atene (vien fatto di chiedersi se le due città fossero d'accordo), la quale a sua volta approfitta per mettere le mani su Egina, uscendone però provvisoriamente sconfitta. Malgrado alcuni autorevoli commentatori ritengano che la fonte a disposizione di Erodoto sia complessivamente di origine eginetica, se si escludono i giudizi moralistici dell'autore³², viene da pensare che proprio tali giudizi moralistici siano la spia di una fonte complessivamente ateniese: non solo perché nella digressione storica principale (V, 81,2) Erodoto afferma che gli Egineti dichiarano guerra ad Atene senza averla formalmente annunciata per via della sfrontatezza che deriva dalla loro prosperità, ma anche perché nella sequenza dedicata agli inizi delle ostilità tra le due città si attribuisce a Egina quell'*ἀγνωμοσύνη* che di solito in Erodoto riflette il punto di vista dei potenti che considerano insensati i più deboli che cercano invano di opporsi a una inevitabile sottomissione o di sottrarsi a una ineludibile sudditanza³³. Del resto, ateniese è anche la trama dei riferimenti e dei fatti con cui si apre e chiude il *flashback*: l'ulivo sacro³⁴, il culto di Atena e di Eretteo, il motivo eziologico del cambio della veste delle donne ateniesi e così via.

²⁹ V, 55-97.

³⁰ Oltre a FIGUEIRA 1985, fondamentali sono FIGUEIRA 1981 e FIGUEIRA 1991. Su Atene ed Egina, vedi anche ANDREWS 1937 e BUCK 1981, su cui FIGUEIRA 1993, 60.

³¹ In questo brano fa la sua unica comparsa il sostantivo *θαλασσοκράτορες*. Sul tema si veda il classico MOMIGLIANO 1960.

³² Vedi NENCI 1994, 280.

³³ Normalmente infatti Erodoto impiega questo termine per indicare, nei rapporti di forza fra *poleis* o fra *poleis* e potenze straniere, l'atteggiamento di chi sceglie di opporsi alla sottomissione anche quando dai potenti essa sia ritenuta ormai scontata. Cfr. IX, 4; VII, 9b; IV, 93; VI, 10 oltre a V, 83. Diverso il caso di II, 172 (Amasi).

³⁴ Sulle valenze simboliche dell'olivo domestico sacro ad Atena, vedi DETIENNE 1970.



Al piano politico-militare si aggiunge però quello cultuale: la vicenda del resto riguarda in origine un problema religioso. Una carestia di cui non si conoscono le ragioni viene placata con l'istituzione di un culto della fertilità in onore delle dee Damia e Auxesia, le cui statue in legno d'olivo e il cui potere benefico sono contesi più o meno pretestuosamente da Egineti e Ateniesi. A Epidauro vengono erette due statue, ma nulla per il momento si dice del culto riservato alle dee; Erodoto si limita a riferire che gli Epidauri sono tenuti a offrire sacrifici ad Atena e Eretteo, le più antiche divinità di Atene. A Egina, invece, quando le statue vengono erette nell'entroterra, vengono celebrati sacrifici e istituiti cori scommatici femminili guidati da uomini³⁵ contro le donne del paese (Ἰδουσάμενοι δὲ ἐν τούτῳ τῷ χώρῳ θυσίησί τε σφεα καὶ χοροῖσι γυναικῆϊοισι κερτόμοισι ἰλάσκοντο, χορηγῶν ἀποδεικνυμένων ἑκατέρη τῶν δαιμόνων δέκα ἀνδρῶν), ripetendo, osserva lo storico, quanto accadeva a Epidauro. Il tentativo ateniese di rimozione delle statue, a tutti gli effetti un sacrilegio³⁶, ha conseguenze ritenute da Erodoto inverosimili: un tuono e un terremoto seguiti dalla follia suicida degli ateniesi³⁷, secondo una versione; la caduta in ginocchio delle statue seguita da un tuono e un terremoto, secondo l'altra. Conseguenze ancor più nefaste sono quelle che riguardano l'unico sopravvissuto ateniese, che, secondo un rituale tanto brutale quanto necessario, muore dilaniato dalle vedove³⁸. Le ragioni delle due versioni documentate dallo storico³⁹ sono peraltro riconducibili ai due piani di lettura: gli Egineti più interessati alla singolare posizione assunta delle statue, gli Ateniesi più interessati ad attribuire a un intervento divino il fallimento della spedizione di recupero delle statue.

Al centro della vicenda si collocano dunque due *agalmata*. Dal breve *excursus* etnografico dedicato ai Persiani (I, 131-140) apprendiamo che questi, a differenza dei Greci, non hanno l'abitudine di erigere statue di dei e

³⁵ Vale la pena segnalare che in questo passo si registra la sola occorrenza in tutto Erodoto del termine χορηγός nella sua accezione più generica non legata ai preparativi delle feste drammatiche ateniesi.

³⁶ Rimuovere l'immagine di culto significa rimuovere la divinità, come ricordava ALY 1921, 151, sulla scorta di GRUPPE 1902, 981. Fondamentale al riguardo, BONNET – GRAND-CLÉMENT 2013.

³⁷ Un approfondito esame di questo tema si trova in CUSUMANO – INGARAO 2016, 82-92.

³⁸ Anche a Sparta il solo sopravvissuto alla battaglia delle Termopili, Aristodemo, andò incontro al disprezzo e al disonore, una forma di morte sociale, da cui si riscattò, ricorda Erodoto, solo a Platea (VII, 231; IX, 71,2).

³⁹ Per una riflessione sul rapporto fra l'io dello storico e le differenti memorie da lui registrate nel quadro del quinto libro delle *Storie*, vedi BELTRAMETTI 2021.



considerano folle la loro rappresentazione antropomorfa (I, 131,1). Ripercorrendo le *Storie* si può osservare che la realizzazione di statue antropomorfe funge da tratto etnografico separativo: come i Persiani anche gli Sciti (IV, 59,2) non fanno uso di statue di dei, mentre gli Egizi, dalla cui civiltà Erodoto ritiene dipenda in parte la religione greca, sono ritenuti i primi ad aver fatto uso di statue, oltre che di altari e templi (II, 4,2), e un loro re, Amasi, il faraone filelleno, offre in dono statue antropomorfe presso alcuni santuari greci (II, 182); infine, quando Erodoto descrive gli usi di un popolo di minore importanza come quello dei Budini, assimila il loro uso di avere statue, oltre che altari e templi, a quello dei Greci (IV, 108,2).

Non desta dunque meraviglia che città greche possano contendersi *agalmata* totemici e che Erodoto sia incuriosito dalle leggende che li riguardano. Suscita particolare interesse la posizione in ginocchio delle due statue assunta, secondo la versione eginetica, nel tentativo andato a buon fine di opporsi alla rimozione dalla loro sede nel cuore dell'isola⁴⁰. Gli *agalmata* non sono pertanto centrali solo dal punto di vista politico, perché al centro della contesa, e religioso, perché dotati di potenza benefica per la terra che li ospita, ma anche dal punto di vista narrativo. È probabilmente la loro posizione in ginocchio a determinare lo sforzo interpretativo da parte degli Egineti del tempo di Erodoto, i quali confezionano un racconto volto a spiegare questa singolare posizione, la cui origine è probabilmente riconducibile a un motivo arcaico forse di ascendenza orientale, quello della partoriente⁴¹.

4. La dea inginocchiata e la partoriente

Un'iscrizione rinvenuta a Tera e risalente a fine VIII/inizio VII secolo a.C. riporta la seguente formula: Λοκ(η)αία Δαμία (IG XII 3,361). Escludendo, con Arena, al cui dottissimo studio ancora si rinvia, che Λοχαία sia da indentificare con Auxesia e quindi con Demetra, dea delle messi, si può invece sostenere che Λοχαία sia epiteto di Damia, di cui coglie un aspetto presente nella tradizione erodotea, ossia il suo legame con fertilità, nascita e più in generale riti di pubertà. Del resto, in Esichio (*s.v.* Δμία), essa (Damia) è figlia di Oceano e Demetra e, come spiega Arena⁴² sulla scorta di

⁴⁰ Vale la pena ricordare che Erodoto, senza entrare complessivamente nel merito della validità delle due versioni, non ritiene credibile questo particolare, come sottolineano CUSUMANO-INGARAO 2016, 86, n. 20.

⁴¹ Vedi LAMBRINUDAKIS 1986; DÜMMLER 1896. Per una breve rassegna iconografica di dee inginocchiate riconducibili anche ad Auge e Ilizia, vedi OLMOS 1986 e BAUCHHENSSTHÜRIEDL 1986.

⁴² ARENA 1969, 456 s.



Jeanmaire⁴³, delle Oceanine si può evidenziare il carattere curotrofico⁴⁴ ravvisabile nella versione trezenia della vicenda di Damia e Auxesia, finite vittima di una *lithobolia* da interpretare come rito di fertilità⁴⁵. A rafforzare il legame fra Damia e la sfera della nascita/fertilità viene in soccorso l'epiteto *Λοχεία/ Λοχία* proprio di Artemide⁴⁶ che tuttavia Arena⁴⁷ invita a non collegare alla forma *Λοκ(h)αία* dell'iscirizione di Tera. Su questo collegamento occorre invece insistere perché Artemide *Λοχεία* nella tradizione orfica è messa in relazione con Ilizia, la dea protettrice dei parti⁴⁸, a proposito della quale Pausania così racconta (VIII, 48,7):

I Tegeati denominano Ilizia – anche di questa, infatti, hanno un tempio e una statua nell'agorà – «Auge in ginocchio», dicendo che Aleo avrebbe consegnato la figlia a Nauplio con l'ordine di condurla in mare e di gettarla nell'acqua. Mentre veniva portata via ella cadde in ginocchio (τὴν δὲ ὡς ἤγειτο πεσεῖν τε ἐς γόνατα) e così partorì il figlio nel luogo in cui c'è il santuario di Ilizia. Questa tradizione è in contrasto con un'altra, secondo la quale Auge partorì di nascosto al padre, espose Telefo sul monte Partenio e una cerva allattò il bambino abbandonato; anche questa tradizione, nondimeno, è raccontata dai Tegeati (trad. M. Moggi).

La dea protettrice dei parti, Ilizia, rappresentata in ginocchio a Tegea viene confusa con Auge, la madre di Telefo, che, come Damia e Auxesia, cade in ginocchio mentre viene trascinata verso il mare. Una statua in ginocchio, una leggenda volta a spiegare la posizione assunta dalla statua, il trascinarsi verso il mare sono elementi in comune ai due racconti che permettono quindi di stabilire un legame fra la dea inginocchiata protettrice dei parti (Ilizia/Artemide) e le dee di Epidaurò (Damia e Auxesia).

È tuttavia necessaria una precisazione. Pausania non è il solo a parlare di Auge. Lo Pseudo-Apollodoro ne narra la vicenda in due luoghi (in II, 7,4, quando narra le imprese di Eracle e in III, 9,1, a proposito della genealogia di Arcade). In entrambe le brevi sequenze Auge, sedotta da Eracle, rimane incinta e nasconde il figlio nel santuario di Atena Alea⁴⁹, causando una carestia (o una pestilenza) che viene placata con l'intervento di Aleo, la cacciata di Auge e l'esposizione di Telefo. Anche Diodoro, nell'ampia sezione

⁴³ JEANMAIRE 1939.

⁴⁴ Hes. *Theog.* vv. 346-348.

⁴⁵ SCHERLING 1926.

⁴⁶ IG IX(2) 141 e 142. Cfr. Eur. *Iph.Tau.* 1097 (Ἄρτεμιν λοχίαν), *Suppl.* 958 (Ἄρτεμις λοχία).

⁴⁷ ARENA 1969, 449.

⁴⁸ *Orph.* 36, 3, dove si mettono in luce le caratteristiche di Artemide come aiutante nei parti che sono proprie di Ilizia (cfr. *Orph.* 2,9 e 12 dove si parla di Artemide Ilizia).

⁴⁹ Cfr. Hdt. I, 66.



dedicata a Eracle del quarto libro della *Biblioteca*⁵⁰, ricorda l'episodio di Auge e ne fornisce una versione più vicina alla seconda fra quelle proposte da Pausania. Solo il periegeta è a conoscenza della caduta in ginocchio di Auge. Si tratta infatti di una leggenda volta a spiegare la posizione della statua vista nell'agorà a Tegea. Non sappiamo però se questa spiegazione sia nata a Tegea per poi essere registrata da Pausania insieme alle altre a sua disposizione⁵¹ o se, come pare più plausibile, sia stata formulata dallo stesso Pausania che nel tentativo di fornire una motivazione mitica della posizione della partoriente si lascia influenzare dal ricordo di una leggenda ben più antica, a lui ben nota e ben impressa nella memoria dei lettori di Erodoto, quella appunto di Damia e Auxesia.

Enrico Corti
Università degli Studi di Pavia
Dipartimento di Studi Umanistici
Palazzo S. Tommaso, Piazza del Lino 2 – 27100 Pavia
enrico.corti@unipv.it
on line dall'11.12.2021

Bibliografia

- ALY 1921
W. Aly, *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, Göttingen 1921.
- ANDREWS 1937
A. Andrews, *Athens and Aegina, 510-480 B.C.*, in «The annual of the British school at Athens» 37 (1936-1937), 1-7.
- ARENA 1969
R. Arena, *Di un complesso mitico greco e dei suoi riflessi in area italica*, in «La parola del passato» 24 (1969), 437-461.
- BAUCHHENSS-THÜRIEDL 1986
Ch. Bauchhenss-Thüriedl, *Auge*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, III.1, Zürich und München 1986, 45-51.
- BELTRAMETTI 2021
A. Beltrametti, *Dietro la trama compatta della rivolta ionica. L'io di Erodoto e le memorie corali*, in «Athenaeum» 109 (2021), c.s.

⁵⁰ IV, 33, 7-12.

⁵¹ Oltre alle due qui riportate, Pausania ricorda la versione dei fatti fornita da Ecateo (FrGrHist 1 F29a) secondo cui Aleo, scoperta la maternità della figlia, pone Auge e il neonato in una *larnax* per poi abbandonarli in mare, secondo un motivo tradizionale comune ad altri personaggi del mito: uno su tutti, Perseo chiuso con la madre Danae in una *larnax* nel *threnos* di Simonide (543, 38 PMG). Cfr. SFORZA 2013.



BONNET – GRAND-CLÉMENT 2013

C. Bonnet, A. Grand-Clément, *Quand les statues divines se meuvent et (s')émeuvent, entre Grecs et Barbares*, in Ph. Borgeaud, D. Fabiano (a cura di), *Perception et construction du divin dans l'Antiquité*, Genève 2013, 35-59.

BUCK 1981

R.J. Buck, *Epidaurians, Aeginetans and Athenians*, in G.S. Shrimpton, D.J. Mc Cargar (a cura di), *Classical contributions: Studies in honour of M.F. McGregor*, New York 1981, 5-13.

BURKERT 1985

W. Burkert, *Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem*, in «Museum Helveticum» 43 (1985), 121-132.

CALAME 2011

C. Calame, *Poetiche dei miti nella Grecia antica*, trad. it., Lecce 2011.

CLERMONT-GANNEAU 1878

Ch. Clermont-Ganneau, *Mythologie iconographique*, in «Révue critique» 2 (1878), 215-232.

CORTI 2009

E. Corti, *Erodoto, Plutarco e il gioco coi modelli (Hdt. I. 23-23 e Plut. 160e-162b)*, in M.T. Zambianchi (a cura di), *Ricordo di Delfino Ambaglio*, Como 2009, 165-183.

CREUZER 1803

G.F. Creuzer, *Mythorum ab artium operibus profectorum exemplum proponitur*, Marburgi 1803.

CUSUMANO – INGARAO 2016

N. Cusumano, G. Ingarao, *Perdere il senno e darsi la morte. Due casi singolari di punizione divina nelle Storie di Erodoto (V, 85; VI, 75)*, in S. Montero Herrero, J. Garcia Cardel (a cura di), *Los dioses y el problema del mal en el Mundo antiguo*, Sevilla 2016, 81-106.

DETIENNE 1970

M. Detienne, *L'olivier: un mythe politico-religieux*, in «RHR» 3 (1970), 5-23.

DORATI 2005.

M. Dorati, *Pausania e il modello erodoteo: le tradizioni di Fliunte*, in M. Giangiulio (a cura di), *Erodoto e il 'modello erodoteo'. Formazione e trasmissione delle tradizioni storiche in Grecia*, Trento 2005, 315-348.

DÜMMLER 1896

F. Dümmler, *Auxesia*, in Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft, Neue Bearbeitung, II,2, Stuttgart 1896, 2616-2618.

FIGUEIRA 1981

Th. Figueira, *Aegina, Society and Politics*, New York 1981.

FIGUEIRA 1985

Th. Figueira, *Herodotus on the early hostilities between Aegina and Athens*, in «American Journal of Philology» 106 (1985), 49-74.

FIGUEIRA 1991

Th. Figueira, *Athens and Aigina in the Age of the Imperial Colonization*, Baltimore 1991.

FIGUEIRA 1993

Th. Figueira, *Excursions on Epichoric History. Aeginetan Essays*, Boston 1993.

FRAZER 1913

J.G. Frazer (translated with commentary by), *Pausanias's Description of Greece*, vol. III, London 1913.

FRAZER 2003

J.G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, trad. it., Torino 2012.

GRUPPE 1902

O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1902.



- HAUBOLD 2007
J. Haubold, *Athens and Aegina (5.82-9)*, in E. Irwin, E. Greenwood (a cura di), *Reading Herodotus. A Study of the Logoi in Book 5 of Herodotus' Histories*, Cambridge 2007, 226-244.
- HEYNE 1800
Ch.G. Heyne, *De fide historica aetatis mythicae commentatio*, in «Commentationes Societatis Regiae Scientiarum Gottingensis» 14 (1800).
- INGARAO 2020
G. Ingarao, *Erodoto linguista? L'origine dei nomi degli dei greci*, in «Hormos. Ricerche di Storia Antica» 12 (2020), 248-269.
- JEANMAIRE 1939
H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation Spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille 1939.
- LALONDE 1991
G.V. Lalonde et alii, *The Athenian Agora. Results of excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens, XIX. Inscriptions: Horoi, Poletai Records, Leases of Public Lands*, Princeton 1991.
- LAMBRINUDAKIS 1986
W. Lambrinudakis, *Damia et Auxesia*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, III.1, Zürich und München 1986, 323-324.
- LELLI 2006
E. Lelli (a cura di), *I proverbi greci. Le raccolte di Zenobio e Diogeniano*, Soveria Mannelli 2006, 154-155.
- MAURY 1843
A. Maury, *Essai sur les legendes pieuses du moyen âge*, Paris 1843.
- MILETTI 2008
L. Miletta, *Linguaggio e metalinguaggio in Erodoto*, Pisa-Roma 2008.
- MOGGI 1996
M. Moggi, *L'excursus di Pausania sulla Ionia*, in O. Reverdin, B. Grange (a cura di), *Pausanias Historien, Entretiens Hardt XLI, Vandoeuvres-Genève* 1996, 79-116.
- MOMIGLIANO 1960.
A. Momigliano, *Seapower in Greek Thought*, in *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, 57-67.
- MUSTI 1996
D. Musti, *La struttura del discorso storico in Pausania*, in O. Reverdin, B. Grange (a cura di), *Pausanias Historien, Entretiens Hardt XLI, Vandoeuvres-Genève* 1996, 9-43.
- NENCI 1994
G. Nenci, *Erodoto, Le Storie. Libro V: la rivolta della Ionia*, Milano 1994.
- OLIVER 1935
J.H. Oliver, *Greek Inscriptions*, in «Hesperia» 4 (1935), 52 s., no. 14.
- OLMOS 1986
R. Olmos, *Eileithyia*, in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, III.1, Zürich und München 1986, 685-699.
- POLINSKAYA 2013
I. Polinskaya, *A Local History of Greek Polytheism Gods, People, and the Land of Aigina, 800-400 bce*, Leiden-Boston 2013.



PROIETTI 2012

G. Proietti, *Prospettive socio-antropologiche sull'arcaismo greco: la storiografia erodotea tra tradizione orale e 'storia intenzionale'*, in E. Franchi, G. Proietti (a cura di), *Forme della memoria e dinamiche identitarie nell'antichità greco-romana*, Trento 2012, 181-206.

SCHERLING 1926

K. Scherling, *Lithobolia*, in *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Neue Bearbeitung, XIII, Stuttgart 1927, 769-770.

SFORZA 2013

I. Sforza, *L'eroe affidato alle acque: valenze dell'arca dall'epica al mito*, in «Gaia» 16 (2013), 211-228.

SPIEGELBERG 1926

W. Spiegelberg, *Die Glaubwürdigkeit von Herodots Bericht über Ägypten im Lichte der ägyptischen Denkmäler*, Heidelberg 1926.

VANSINA 1985

J. Vansina, *Oral Tradition as History*, London 1985.

WERNICKE 1884

K. Wernicke, *De Pausaniae Periegetae studiis Herodoteis*, Diss. Berlin, 1884.



Abstract

Il riesame del racconto erodoteo relativo alle statue di Damia e Auxesia (V, 82-88), dee della fecondità di complessa identificazione, permette di approfondire alcuni aspetti delle tecniche compositive e della memoria delle *Storie* in Pausania. Gli *agalmata* delle dee non sono centrali solo dal punto di vista politico, perché al centro di una contesa fra città greche, e religioso, perché dotati di potenza benefica per la terra che li ospita, ma anche dal punto di vista narrativo. È la loro posizione in ginocchio a determinare infatti lo sforzo interpretativo degli Egineti, che confezionano un racconto che era volto a spiegare questa singolare posizione e che esercitò un'influenza anche sulla versione proposta da Pausania della vicenda di Auge (VIII, 48,7).

Parole chiave: *agalma*, Atene, Egina, dee, posizione in ginocchio

The re-examination of the Herodotean account about the statues of Damia and Auxesia (V, 82-88), enigmatic goddesses of fertility, allows to shed new light on some aspects of compositional techniques of Herodotus' *Histories* and their influence on Pausanias. In this account the *agalmata* of these goddesses are not only central from the political point of view, because they are the subject of a dispute between Greek *poleis*, and from a religious perspective, because they have beneficial power for the land that hosts them, but also from a narrative point of view. Their kneeling position caused the interpretative effort of the Aeginetans, who compose a story that was aimed at explaining this position and could also influence Pausanias' account about Auge (VIII, 48,7).

Keywords: *agalma*, Athens, Aegina, goddesses, kneeling position