

Una fiaccola per Pan

Un riesame delle testimonianze sulle lampadedromie nell'Atene classica

Roberto Capel Badino

DOI: <http://dx.doi.org/10.7358/erga-2017-001-cape>

ABSTRACT: Herodotus refers that, after the battle of Marathon, the Athenians introduced the cult of the Arcadic god Pan and started celebrating the new religion with an annual «lampas», commemorating the victory over the Persians. After examination of the ancient sources providing information about Athenian torch-races, I try to demonstrate the final dependence of the grammatical tradition about the catalogue of three Athenian *lampadedromiai* (in part. Harp. λ 3 Keaney; Phot. γ 22, λ 64, 66 Theodoridis) from one source (Polemo of Ilius) and the dependence of any information about the «lampas» in honour of Pan from Herodotus' account. The «lampas» for Pan may be better considered not an agonistic event, since the only torch-races as tribal competitions in classical Athens (until Epicrates' reform) were those in honour of Athena, Hephaistos and Prometheus. Further arguments are discussed about the form of the competition as a relay-race.

KEYWORDS: Athens, Greek religion, Hephaistos, Herodotus, Marathon, Pan, Panathenaia, Photius, Polemo of Ilius, Prometheus, torch-race – Atene, corsa con le torce, Efesto, Erodoto, Fozio, Maratona, Pan, Panatenee, Polemone di Ilio, Prometeo, religione greca.

L'origine del culto di Pan in Attica è rintracciata da Erodoto e dalle tradizioni letterarie che da Erodoto discendono nel soccorso manifestato dal dio in favore degli Ateniesi in occasione della battaglia di Maratona. La credenza nell'aiuto divino contro i Persiani – come vedremo – fonda il nuovo culto del dio e, attraverso il rito, riattualizza la memoria comunitaria della vittoria ateniese sul barbaro.

Erodoto racconta che, nei giorni convulsi che precedettero la battaglia, gli strateghi inviarono a Sparta lo ἡμεροδρόμης Fidippide¹ in qualità

¹ Seguiamo nel testo la lezione Φειδιππίδης testimoniata in una ramo della tradizione manoscritta erodotea (**ABCTMP**) e approvata dall'editore del testo teubneriano di Erodoto, Rosén 1997, rispetto alla forma Φιλππίδης (trasmessa dai manoscritti **DRSV**). Avvertiamo il lettore che nelle testimonianze che saranno passate in rassegna nel presente studio si conserverà l'oscillazione fra le forme Φειδιππίδης e Φιλππίδης che caratterizza

di araldo, per chiedere agli Spartani ausilio militare di fronte all'avanzata dell'armata persiana. Come è noto, Sparta temporeggiò, adducendo come giustificazione il rispetto del calendario religioso, che vietava l'uso delle armi nel corso della celebrazione delle feste Carnee. Lungo l'itinerario fra Sparta e Atene, sul monte Partenio, il dio si manifestò a Fidippide. Ecco come Erodoto riferisce la teofania:

Her. VI 105, II, 137, 1097 Rosén: και πρῶτα μὲν ἐόντες ἔτι ἐν τῷ ἄστει οἱ στρατηγοὶ ἀποπέμπουσι ἐς Σπάρτην κήρυκα Φειδιππίδην (**ABCTMP[p]**: Φιλίπιδης **DRSV**) Ἀθηναίων μὲν ἄνδρα, ἄλλως δὲ ἡμεροδρόμην (**ABCMPDR**: ἡμεροδρόμον **TS** ἡμεροδρόμει **C'**) τε καὶ τοῦτο μελετῶντα. τῷ δὲ, ὡς αὐτὸς τε (**ABCPD**: om. **TM** γε Krueger) ἔλεγε Φειδιππίδης (**ABCTMP[p]**: Φιλίπιδης **D**) καὶ Ἀθηναῖοι ἀπήγγελλε, περὶ τὸ Παρθένιον ὄρος (**ABD**: οὔρος **CTMP**) τὸ ὑπὲρ Τεγέης ὃ Πᾶν περιπίπτει βῶσαντα δὲ τὸ οὖνομα τοῦ Φειδιππίδεω (**ABCTMP[p]**: Φιλίπιδεω **D**) τὸν Πᾶνα Ἀθηναῖοι κελεύουσι ἀπαγγεῖλαι, διότι ἐωντοῦ οὐδεμίαν ἐπιμέλειαν (**ABCP**: οὐδεμίην **TMp** ἐπιμέλειαν οὐδεμίαν **D**) ποιεῦνται ἐόντος εὔνου (**ABCTMP**: εὔνοον **D**) Ἀθηναῖοι καὶ πολλαχῆ γνομένου σφι ἤδη (**D**: σφίσι ἤδη **AB** σφίσι **M** ἤδη σφίσι **CTP**) χρηστοῦ (**D**: χρησίμου **ABCTMP**), τὰ δ' ἔτι καὶ ἐσομένου. καὶ ταῦτα μὲν Ἀθηναῖοι καταστάντων σφι εὔ τῶν πρηγμάτων (**D**: σφίσι εὔ ἤδη τῶν πρηγμάτων **ABCTP** σφίσι εὔ τῶν πρηγμάτων ἤδη **M**) πιστεύσαντες εἶναι ἀληθέα ἰδρύσαντο ὑπὸ τῇ ἀκροπόλει (**ACTPD**: ἀκροπόλι **BM**) Πανὸς ἱρόν, καὶ αὐτὸν ἀπὸ ταύτης τῆς ἀγγελίης θυσίησιν τε (**D**: om. *sett.*) ἐπετείουσι καὶ λαμπάδι ἱλάσκονται.

A rigore non è del tutto chiaro se il dio si manifestasse a Fidippide durante il viaggio di andata verso Sparta oppure lungo la via del ritorno ad Atene. Sebbene Erodoto esponga il prodigio prima di riportare il dialogo fra l'araldo ateniese e i magistrati spartani, il paragrafo in cui è narrata l'apparizione di Pan sembra costituire, all'interno del racconto della missione di Fidippide, una digressione che interrompe la successione degli avvenimenti. Lo storico è attento in effetti a riportare l'episodio di teofania in modo indiretto: è naturalmente Fidippide a riferire l'evento agli Ateniesi (ὡς αὐτὸς τε ἔλεγε Φειδιππίδης καὶ Ἀθηναῖοι ἀπήγγελλε) e la credenza nella manifestazione del dio all'araldo e nel favore dimostrato dalla divinità agli Ateniesi si afferma in città solo in seguito alla vittoria (*καταστάντων σφι εὔ τῶν πρηγμάτων πιστεύσαντες εἶναι ἀληθέα*). Se dobbiamo credere alla buona fede di Fidippide, sembra che l'animo turbato dell'araldo, che recava in patria infauste notizie, nello sconforto determinato dal rifiuto spartano di portare aiuto ad Atene, fosse maggiormente disposto, lunga la strada che attraversa la natura selvatica e montuosa dell'Arcadia, all'esperienza di

l'intera tradizione. Sulla questione cf. Frost 1979, 159-160 (in part. n. 4, con elenco delle fonti), e Badian 1979.

comunicazione col divino². Non sfugge tuttavia un'intenzione politica nel racconto dell'esperienza religiosa: gli Spartani abbandonano Atene, ma un soccorso più efficace è quello che l'araldo annuncia alla città nell'imminenza del pericolo³.

Constatiamo che Erodoto mantiene un atteggiamento distaccato, laico – diremmo – rispetto all'evento prodigioso: non riporta l'avvenimento con credulità, ma tratta la sfera del soprannaturale secondo il metodo storico enunciato a proposito dei racconti egiziani (κατὰ ἡκουον), con la prudenza cioè di chi riferisce voci non accertate. Notevolmente le parole rivolte da Pan all'araldo sono riportate in discorso indiretto⁴, secondo un accorgimento retorico che, attraverso l'assunzione di una distanza e di un filtro, denuncia scetticismo da parte dello storico. Ciò che per Erodoto è un fatto storico accertabile non è tanto l'esperienza religiosa di Fidippide, quanto che gli Ateniesi, a guerra conclusa, credettero al racconto, col quale potevano altresì spiegare l'introduzione del culto di Pan dall'Arcadia in Attica e l'istituzione di un santuario e di un rito: ἰδρύσαντο ὑπὸ τῆ ἀκροπόλει Πανὸς ἱρόν, καὶ αὐτὸν ἀπὸ ταύτης τῆς ἀγγελίης θυσίησιν τε ἐπετείοισι καὶ λαμπάδι ἱλάσκονται.

Lasciando da parte come trascurabile il βίος di Ippia conservato da Suida⁵, che costituisce un'epitome selettiva della narrazione erodotea della battaglia di Maratona, il racconto di Erodoto, la fonte fondamentale per ricostruire la narrazione ateniese intorno all'origine e la forma del culto di Pan ad Atene, trova riscontri puntuali in diverse fonti più tarde. Pausania

² Borgeaud 1979, 195; Garland 1992, 49, n. 2; Ellinger 2002, 316. Come è stato evidenziato, la dimostrazione del fatto che l'apparizione di Pan debba essere contestualizzata sulla strada del ritorno di Fidippide poggia unicamente su argomenti di ordine psicologico, che tuttavia non contraddicono il racconto di Erodoto. Sulla struttura dell'esperienza epifanica, riconducibile a quella dell'esperienza onirica, cf. Dodds 1951, 116.

³ Ellinger 2002, 330, individua proprio nell'annuncio dell'araldo, che contiene sia la risposta spartana sia la promessa del dio, l'intervento salvifico del dio, che rinfranca gli Ateniesi di fronte al *terror panico* per l'abbandono spartano. Per Bovon 1963 il racconto dell'epifania si sarebbe originato e diffuso solo a seguito della vittoria.

⁴ Sui discorsi indiretti in Erodoto, cf. Scardini 2012.

⁵ Suid. ι 545 Adler: Πίπιας; ... Αθηναῖοι δὲ ὑπὸ Μιλτιάδῃ στρατηγούμενοι τῷ Κίμωνος τοῖς βαρβάροις ἐπολέμησαν. ἐκάλουν δὲ ἐπὶ συμμαχίᾳ καὶ Λακεδαιμονίους διὰ Φιλίππιδου τοῦ ἡμεροδρόμου, ὃς τοὺς χιλίους καὶ πεντακοσίους σταδίους ἤνυσε διὰ μᾶς νυκτός. καὶ ὅτι ὁ νόμος οὐκ εἶα στρατεύειν αὐτοὺς πρὸ πανσελήνου, καὶ παρητήσαντο. τῷ Φιλίππιδῃ δὲ ἐπανιόντι κατὰ τὸ Παρθένιον ὄρος τῆς Ἀρκαδίας ὁ Πᾶν ἐντυχὼν ἐμέμψατο μὲν Ἀθηναίοις, ὡς μόνος θεῶν ἀμελούμενος, καὶ συμμαχῆσειν ὑπέσχετο. οἱ δὲ Ἀθηναῖοι, συμβουλευσάντος ἐνός, ἦσαν γὰρ δέκα, περιμεῖναι τοὺς Λακεδαιμονίους, Μιλτιάδου δὲ παραινούντος ἐξίεναι καὶ Καλλιμάχου, ἐξῆλθον αὐτοὶ μὲν ὄντες θ', Πλαταιέας ἔχοντες α', καὶ ἐν αὐτῇ φασὶ τῇ ἡμέρᾳ ἐνίκησαν. ἐν τούτοις Καλλιμάχος ἐπὶ δοράτων εἰστήκει νεκρός, Πολύζηλος δὲ πηρωθείς, ὡς φάσμα θεασάμενος τῷ πώγωνι κρύπτων τὴν ἀσπίδα (σύμμαχον τὸν Πᾶνα δ' εἰκάζουσιν εἶναι), ἐμάχετο ὡς ὄρων, καὶ διέκρινε τῇ φωνῇ τοὺς ἰδίους καὶ τοὺς πολεμίους.

descrive sia la grotta dedicata a Pan, arroccata sulle pareti nord-occidentali dell'Acropoli, dette Μακραι, nelle vicinanze di quella consacrata ad Apollo Pitio⁶, sia il santuario arcadico di Pan presso Tegea sul monte Partenio⁷. Alla memoria antiquaria dei due luoghi sacri Pausania collega la notizia dell'αἴτιον del culto di Pan ad Atene. L'αἴτιον del culto panico in Paus. I 28, 4 (οὗτος μὲν οὖν ὁ θεὸς ἐπὶ ταύτῃ τῇ ἀγγελίᾳ τετίμηται) appare derivato integralmente da Erodoto. Risulta notevole che, quando il pretesto e il contesto per un brevissimo accenno all'epifania di Fidippide sono costituiti dalla descrizione del santuario arcadico (Paus. VIII 54, 6), Pausania si premura di sottolineare l'accordo fra le fonti ateniesi e quelle tegeati (ἃ Ἀθηναῖοι τε καὶ κατὰ ταῦτὰ Τεγεᾶται λέγουσι), dimostrando di aver svolto un lavoro critico di confronto tra fonti di diversa provenienza.

Anche Luciano presenta un rapido cenno alla grotta di Pan sull'Acropoli: di nuovo il santuario arcadico del Partenio presso Tegea è individuato come originaria dimora del dio e l'importazione del culto di Pan ad Atene affonda nel racconto sul soccorso spontaneamente offerto dal dio contro i Persiani a Maratona⁸.

Fra gli epigrammi pseudepigrafici della silloge simonidea si conserva la dedica di una statua di Pan da parte di Milziade:

τὸν τραγόπουν ἐμὲ Πᾶνα, τὸν Ἀρκάδα, τὸν κατὰ Μῆδων,
τὸν μετ' Ἀθηναίων στήσατο Μιλτιάδης⁹.

Come appare, il dio è indicato come arcade (ciò che Erodoto, Pausania e Luciano spiegano come una diretta derivazione del culto dal santuario tegeate) e alleato degli Ateniesi contro i Persiani. Al ruolo di Pan in battaglia e al suo santuario dell'Acropoli fa riferimento anche un altro epigramma votivo anonimo, concepito come dedica di un Pan τροπαιοφόρος¹⁰.

⁶ Paus. I 28, 4. Sul santuario rupestre di Apollo Pitio (o Hypoakraios) e l'origine del culto, legata al mito di Ione, cf. Eur. *Ion* 936-939, quando Creusa ricorda il luogo e le circostanze della copula prodigiosa e violenta con il dio Apollo: Κ.: οἶσθα Κεκροπίας πέτρας / πρόσβορρον ἄντρον, ἃς μακρὰς κικλήσκομεν; / Π.: οἶδ', ἔνθα Πανὸς ἄδυτα καὶ βομοὶ πέλας. / Κ.: ἐνταῦθ' ἀγῶνα δεῖνὸν ἠγωνίσμεθα. Osserviamo le precise indicazioni topografiche presenti nel testo tragico, che attestano la contiguità spaziale delle grotte di Apollo e Pan.

⁷ Paus. VIII 54, 6.

⁸ Luc. *Bis accusatus* 9.

⁹ [Simon.] *FGE* 5 Page. Resta aperta la questione se questo epigramma anatematico, classificabile pure come epigramma «storico» (Bravi 2006, 37-47), sia da considerare genuinamente simonideo (o comunque coevo al fatto storico al quale fa riferimento) oppure costituisca un esercizio scolastico di un'età più seriore (cf. bibliografia sul tema in Page 1981, 195).

¹⁰ *A. Plan.* 259: πέτρης ἐκ Παρίης με πόλιν κατὰ Παλλάδος ἄκρην / στήσαν Ἀθηναῖοι Πᾶνα τροπαιοφόρον.

Le fonti dimostrano un sostanziale accordo sui dati fondamentali: l'origine arcadica del culto, la collocazione del santuario nella topografia ateniese, l'αἴτιον in connessione con la battaglia di Maratona. Si tratta di un accordo fondato sui *realia*, che non implica necessariamente rapporti di dipendenza testuale, sebbene si possa congetturare che verosimilmente gli *excursus* di Pausania e di Luciano sulla teofania di Pan a Fidippide, così come pure quello di Suid. ι 545 Adler, derivino dalla lettura del racconto erodoteo¹¹. Occorre evidenziare che, delle fonti che abbiamo passato in rassegna, solo Erodoto fa riferimento alla celebrazione annuale di una λαμπάς come modalità del culto.

Nonostante la generale omogeneità delle fonti, restano alcuni punti oscuri, che hanno suscitato l'attenzione della critica: in che cosa era concretamente identificato l'aiuto offerto da Pan nel corso della battaglia¹²? Che cosa significa l'ambiguo riferimento che troviamo nelle parole riportate da Erodoto al ruolo del dio nella storia precedente della città (ἐόντος εἴνου Ἀθηναίοισι καὶ πολλαχῆ γενομένου σφι ἤδη χρηστοῦ)? Perché poi il dio non è rappresentato fra gli eroi che combattono a fianco degli Ateniesi nella raffigurazione pittorica della *Poecile*, almeno secondo la descrizione che ce ne offre Pausania¹³? La discussione intorno a tali quesiti coinvolge problemi che riguardano la religione e la semantica di Pan, che da dio agreste e pacifico appare, al suo arrivo ad Atene, per la prima volta connesso all'ambito bellico e militare¹⁴. Il fatto, in sé notevole per ciò che ci dice dei valori che può assumere la figura del dio Pan nella religione antica, ad Atene in specie, assume una corretta prospettiva quando sia posto in relazione con la notizia, trasmessa da Senofonte, circa il sacrificio annuo di cinquecento capre ad Artemide Agrotera, di nuovo per l'aiuto offerto dalla dea agli Ateniesi a Maratona¹⁵. A Pan e ad Artemide, proprio nelle loro ri-

¹¹ L'accenno di Luciano è meno dettagliato, senza alcun riferimento esplicito a Fidippide e alla sua ambasceria, ma l'impressione è quella di una ironica rielaborazione della narrazione storica di Erodoto.

¹² Borgeaud 1979, 147; Jost 1985, 456-476, in part. 472-473; Garland 1992, 51-57 (un *excursus* sull'intervento sovranaturale divino ed eroico a Maratona); Ellinger 2002, 327-330.

¹³ Paus. I 15, 3, distingue nel dipinto quattro figure divine o eroiche: l'eponimo Maratone, il fondatore Teseo, Eracle e Atena. A queste si aggiunge il φάσμα dell'eroe Echeleto, che, secondo il racconto offerto dallo stesso Pausania più avanti (Paus. I 32, 5), apparve a Maratona in abiti di contadino, abbattendo con l'aratro numerosi barbari, tanto da ricevere più avanti un culto eroico specifico ad Atene.

¹⁴ Su Pan e la guerra, cf. Lonis 1979, 182-183. Pan guerriero è una presenza importante nel romanzo pastorale di Longo (cf. Long. II 23 e in generale l'intero episodio dell'incursione dei Metimnesi nel I. II).

¹⁵ Xen. *An.* III 2, 12. Cf. Ar. *Eq.* 660; Plut. *Mor.* 862b; Ael. II 25 (*cum schol.*). Cf. Parke 1977, 54-55; Pritchett 1979, 173-175, 232; Garland 1992, 47-63; Parker 1996, 153; Ellinger 2002, 313-327.

spettive qualità di divinità agresti, sono dedicati riti annuali che perpetuano e riattualizzano la memoria della vittoria ateniese. Indipendentemente da come l'immaginario religioso abbia rappresentato l'intervento propizio del dio (lo ignoriamo per Artemide, mentre per Pan disponiamo del racconto erodoteo di epifania nella fase preparatoria della battaglia), constatiamo che dopo la vittoria la città importa e organizza nuovi culti o ristruttura riti precedenti¹⁶, attribuendo a essi una nuova semantica in funzione politica. L'operazione volta a ridefinire il culto straniero di Pan in una declinazione nazionale ateniese (parallela a quella attuata intorno al culto di Artemide Agrotera) si rivela orientata alla costruzione di una rinnovata identità civica fondata sulla memoria collettiva della vittoria sui Persiani, istituzionalizzata nel rito religioso.

L'indagine che qui si propone intende approfondire e possibilmente delucidare un aspetto secondario della testimonianza offerta da Erodoto intorno al culto di Pan ad Atene. Come si è accennato, fra le fonti storiche e letterarie antiche che si sono più sopra elencate, Erodoto è l'unico a esplicitare che il rituale propiziatorio celebrato in onore di Pan consisteva in una *λαμπάς*. Il termine è comunemente interpretato nel senso di *lampadedromia*, ovvero di corsa con le fiaccole. La notizia non manca di suscitare spinosi problemi quando sia confrontata con le altre testimonianze che riguardano l'organizzazione delle lampadedromie ad Atene¹⁷.

Le notizie sparse nella tradizione lessicografica e grammaticale intorno all'organizzazione delle lampadedromie ad Atene formano un groviglio di contraddizioni difficile da districare. Tentando di mettere ordine, cominciamo a catalogare quelle testimonianze che menzionano Pan fra le divinità alle quali è tributata la celebrazione di questo tipo di agone. Oltre a Erodoto, troviamo due voci lessicali di Fozio, una glossa delle *Λέξεις ῥητορικαί* (uno dei lessici cosiddetti «Segueriani») e uno scolio demostenico:

Phot. γ 227 Theodoridis: γυμνασίαρχος· δέκα γυμνασίαρχοι ἦσαν, εἷς καθ' ἐκάστην φυλήν, καὶ οὗτοι ἦγον τὰ λαμπαδηδρόμια τὴν ἑορτήν. ἤλειφε μὲν οὖν ὁ γυμνασίαρχος τοὺς ἐφήβους, οἱ δὲ ἀλειψάμενοι κατὰ διαδοχὴν ἔτρεχον ἄλλος ἄλλω τὴν λαμπάδα μεταδιδούς. καὶ ἦπτεν ὁ τελευταῖος τῆς τάξεως τὸν βωμόν.

¹⁶ La festa di Agrotera nel santuario extra-urbano di Agre doveva probabilmente preesistere alla battaglia, come si è generalmente supposto, ma dopo la vittoria di Maratona il rituale dovette ricevere una profonda trasformazione e assumere nuovi significati (Ellinger 2002, 315).

¹⁷ Per una recente e completa rassegna bibliografica si rinvia a Berti 2009, 48, n. 3. Discussioni generali sul tema delle lampadedromie nell'ambito dei festival agonistici ateniesi si trovano in Wecklein 1873; Frazer 1913², II, 134-158; Jüthner 1924; Deubner 1956, 211-213; Parke 1977, 23, 37, 45-46; Brelich 1981², 326-342; Simon 1983, 53-54 e 63-64; Kyle 1987, 190-193; Pisi 1990, 21-51; Kyle 1992, 96-97.

ἐκ τοίνυν τῶν διαφόρων τάξεων ὁ πρῶτος ἄσπας τὸν βωμὸν οὗτος ἐνίκα, καὶ αὐτὸς καὶ ἡ τούτου φυλὴ, ἤγετο δὲ ἡ ἑορτὴ Προμηθεὶ καὶ Ἡφαίστῳ καὶ Πανί· τῷ μὲν διὰ τὴν κλοπὴν τοῦ πυρός, Ἡφαίστῳ δὲ ὅτι δεσπότης ἐνομιζέτο τοῦ πυρός, τῷ Πανί δὲ ὅτι συμμαχήσειεν ἔδοξεν Ἀθηναίους ἐν τοῖς Περσικοῖς.

Phot. λ 66 Theodoridis: λαμπάς· ἀγὼν Ἀθήνησι Πανί καὶ Προμηθεὶ ἀγόμενος.

Gloss. rhet. s.v. γυμνασίαρχοι, 228, 11 Bekker: γυμνασίαρχοι· οἱ ἄρχοντες τῶν λαμπαδοδρομιῶν εἰς τὴν ἑορτὴν τοῦ Προμηθέως καὶ τοῦ Ἡφαίστου καὶ τοῦ Πανός, ὅφ' ὧν οἱ ἔφηβοι ἀλειφόμενοι κατὰ διαδοχὴν τρέχοντες ἤπτον τὸν βωμὸν.

Schol. Patm. in Dem. LVII 43: Γαμηλία· ἡ εἰς τοὺς φράτορας ἐγγραφή· ἔνιοι δὲ τὴν θυσίαν οὕτω φασὶ λέγεσθαι τὴν ὑπὲρ τῶν μελλόντων γαμεῖν ἠνωμένην τοῖν ἐν τῷ δήμῳ (Mommsen: φράτορσι)· καὶ οὗτοι (τῶν μελλόντων γαμεῖν) ἤγοντο λαμπαδηδρομίαν τὴν ἑορτὴν τῷ τε Προμηθεὶ καὶ τῷ Ἡφαίστῳ καὶ τῷ Πανί τοῦτον τὸν τρόπον. οἱ ἔφηβοι, ἀλειψάμενοι παρὰ τοῦ γυμνασίαρχου, κατὰ διαδοχὴν τρέχοντες ἤπτοντο τὸν βωμὸν· καὶ ὁ πρῶτος ἄσπας ἐνίκα, καὶ ἡ τούτου φυλὴ.

Tutte le fonti che abbiamo riportato, tranne Phot. λ 66 Theodoridis (in cui l'elenco appare incompleto), concordano nel catalogare tre feste per le quali erano disputate lampadedromie ad Atene: quelle in onore di Prometeo, Efesto e Pan. Phot. γ 227 Theodoridis si diffonde in una interpretazione della speciale forma assunta dal rituale: se delle prime due figure è evidente la connessione con il fuoco – di Efesto in quanto divinità specificamente collegata con l'arte del fuoco, di Prometeo in quanto eroe civilizzatore che trasferisce la tecnologia del fuoco agli umani¹⁸, a proposito di Pan Fozio rimanda al racconto erodoteo del soccorso divino nelle guerre persiane.

A questa forma del catalogo delle lampadedromie ateniesi si contrappone quella preservata da Arpocrazione, il quale è preciso nell'esplicitazione delle proprie fonti di riferimento:

Harp. λ 3 Keaney: Λαμπάς· Λυσίας ἐν τῷ κατ' Εὐφήμου (fr. 54 Thalheim). τρεῖς ἄγουσιν Ἀθηναῖοι ἑορτὰς λαμπάδος, Παναθηναίους καὶ Ἡφαιστίους καὶ Προμηθεῖς, ὡς Πολέμων (fr. 6 Preller) φησὶν ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν τοῖς προπυλαίοις πινάκων. Ἰστρός (FGrHist 334 fr. 2a = fr. 2a Berti) δ' ἐν ἀ' τῶν Ἀθίδων *** εἰπὼν ὡς ἐν τῇ τῶν Ἀπατουρίων ἑορτῇ Ἀθηναίων τοῖ καλλίστας στολὰς ἐνδεδυκότες, λαβόντες ἡμίμενας λαμπάδας ἀπὸ τῆς ἐστίας, ὕμνοῦσι τὸν Ἡφαιστον θύοντες, ὑπόμνημα τοῦ ἴκατανοήσαντος τὴν χρεῖαν τοῦ πυρὸς διδάξαι τοὺς ἄλλους.

¹⁸ Pisi 1990, in part. 44-46, contesta il generale assenso della critica nel riconoscere il carattere tecnico del culto di Efesto e Prometeo ad Atene e insiste giustamente sul significato non corporativo, ma civico dei due culti, non a caso associati a quello di Atena nel rituale.

La voce lessicografica di Arpocrazione, dopo un breve riferimento all'orazione perduta di Lisia *Contro Eufemo*¹⁹, è articolata in due sezioni intese a fornire informazioni di tipo antiquario intorno alle feste ateniesi celebrate con una corsa o una processione di fiaccole, richiamando l'autorità di due autori eruditi: nel libro di argomento periegetico Περὶ τῶν ἐν προπυλαίοις πινάκων (*Sui quadri dei propilei*, un trattato che doveva catalogare e descrivere le offerte votive conservate nella cosiddetta pinacoteca nell'ala sinistra dei propilei dell'Acropoli di Atene), Polemone di Ilio²⁰ forniva ad Arpocrazione il catalogo di tre festività nell'ambito delle quali era disputata una lampadedromia, le Panatenee, le Efestie e le Prometeie; nell'*Attide* Istro riferiva invece che una processione di fiaccole in onore di Efesto era parte dei rituali delle Apaturie. La citazione da Istro risulta compromessa da evidenti lacune e corrottele e la sua corretta interpretazione è resa ulteriormente problematica dalle discordanze redazionali fra la versione pleniore del lessico di Arpocrazione e la sua epitome²¹. Le difficoltà di ordine testuale si riverberano non solo in una mancanza di coesione sintattica, ma anche in una certa opacità del nesso logico che dovrebbe legare le due notizie. Come è stato evidenziato da Jacoby, infatti, il rituale descritto da Istro per le Apaturie, relativo a una celebrazione del focolare domestico²² nell'ambito della festa delle fratrie, si distingue sostanzialmente dalle corse con le λαμπάδες che si svolgevano nelle Panatenee e nei ludi delle due divinità del fuoco, Efesto e Prometeo. Pur fra le varie difficoltà che rendono incerta la corretta interpretazione del passo, Istro parla chiaramente di una processione e di un sacrificio, non di una corsa agonistica²³: come è stato a più riprese sottolineato, gli atleti difficilmente avrebbero potuto contemporaneamente correre e cantare²⁴ e certamente non avrebbero partecipato alla corsa indossando splendide vesti²⁵. Si percepisce dunque uno scarto fra il contenuto della citazione da Polemone, che tramanda un elenco di tre lampadedromie, e la notizia attribuita a Istro intorno a un rito di sacrificio nell'ambito delle Apatu-

¹⁹ Dell'orazione *Contro Eufemo* di Lisia conosciamo appena il titolo, che ricorre solo in questa e in un'altra voce del lessico di Arpocrazione (Harp. π 123 Keaney).

²⁰ Su Polemone, pubblicato da Preller 1838, cf. in part. Pasquali 1913, 176-184; Deichgräber 1952; Mette 1978, 40-41; Dorandi 1994, 5-17; Angelucci 2003; Regali 2008; Engels 2014.

²¹ Il frammento di Istro è ampiamente discusso in Berti 2009, 46-52.

²² Wecklein 1873, 445.

²³ H. de Valois, nelle note ad Arpocrazione pubblicate dal Gronovius nel 1682, ha tentato di ricondurre anche il rito delle Apaturie alla dimensione della gara, correggendo θύοντες in θεόντες. Si veda Dindorf 1853, II, 317.

²⁴ Wilamowitz 1914, 142-143, n. 3.

²⁵ Welcker 1824, 289; Meier 1835, 13, n. 18.

rie. Se ne può concludere che il collegamento fra le due citazioni, assente nell'epitome, sia caduto in una lacuna dell'edizione *plenior*, sempre che l'asimmetria fra i due argomenti fosse percepita dal compilatore del lessico (o dalla sua fonte).

La duplice notizia si trasmette, con trascurabili varianti lessicali, in una parte della tradizione lessicografica:

Phot. λ 64 Theodoridis: λαμπάδος· τρεῖς ἄγουσιν Ἀθηναῖοι ἑορτὰς λαμπάδος, Παναθηναίους, Ἡφαιστίους καὶ Προμηθεῖς. Ἴστρος δὲ φησι, λαμπάδα νομίσαι ποιεῖν πρῶτον Ἀθηναίους Ἡφαιστῷ θύοντας ὑπόμνημα τοῦ κατανοήσαντος τὴν χρεῖαν τοῦ πυρὸς διδάξαι τοὺς ἄλλους.

Suid. λ 88 Adler: λαμπάδος καὶ λαμπάσι. τρεῖς ἄγουσιν Ἀθηναῖοι ἑορτὰς λαμπάδος, Παναθηναίους, Ἡφαιστίους καὶ Προμηθεῖς. Ἴστρος δὲ φησι, λαμπάδα νομίσαι ποιεῖν πρῶτον Ἀθηναίους Ἡφαιστῷ θύοντας, ὑπόμνημα τοῦ κατανοήσαντος τὴν χρεῖαν τοῦ πυρὸς διδάξαι τοὺς ἄλλους.

Come rivela la comune struttura, che ripropone l'arbitrario abbinamento delle notizie desunte rispettivamente da Polemone e da Istro, Fozio e Suida derivano l'*interpretamentum* delle rispettive voci λαμπάδος dalla versione epitomata del lessico di Arpocrazione, con il quale coincidono in buona misura, sebbene entrambi trascurino di registrare il nome di Polemone.

Si osservi la contraddizione in cui cade Fozio, che nelle due voci precedentemente citate del suo lessico identificava in una festa in onore di Pan e non nelle Panatenee l'occasione di una gara con la fiaccola. Lo stesso dicasi per la glossa tratta dalle Λέξεις ῥητορικαί, della quale è evidente la derivazione da Fozio:

Gloss. rhet. s.v. λαμπὰς καὶ λαμπαδηφόροι, 277, 22 Bekker: λαμπὰς καὶ λαμπαδηφόροι· λαμπάδας ἄγουσιν Ἀθηναῖοι Παναθηναίους, Ἡφαιστίους, Προμηθεῖς· εἰσὶ δὲ αὐταὶ ἑορταί. λαμπαδηφόροι δὲ καλοῦνται, ὅτι τὰς λαμπάδας ἔφερον.

Dall'insieme delle testimonianze emerge la comune e ultimativa derivazione del catalogo delle tre lampadedromie di Atena, Efesto e Prometeo dall'opera antiquaria di Polemone.

Gli scolii alle *Rane* di Aristofane offrono testimonianze convergenti circa la disputa di una corsa con le torce nelle Panatenee:

Schol. [RVMEΘBarb(Ald)] in Ar. *Ran.* 129c, 24 Chantry: λαμπαδηδρομῖαι τρεῖς γίνονται ἐν τῷ Κεραμεικῷ, Ἀθηνᾶς, Ἡφαιστου, Προμηθέως.

Schol. [RVEΘBarb(Ald)] in Ar. *Ran.* 1087a, 133 Chantry: ὅτι ὁ τῆς λαμπάδος ἄγων τρίτον Ἀθῆνησιν ἤγετο· <εἰς> Προμηθεῖα, Ἡφαιστεια, Παναθηναια.

Dal vasto materiale sparso nella tradizione esegetica ad Aristofane deriva l'insieme di notizie di carattere antiquario e topografico che si rintracciano

ramificate nei *corpora* lessicografici di Suida e degli etimologici²⁶. Le informazioni ricavate dagli scolii aristofanei – l'origine del materiale è accertata dalle ampie citazioni desunte dalle *Rane* – sono ricorrentemente integrate con il catalogo delle tre lampadedromie ateniesi nella forma che Arpocrazione permette di ricondurre a Polemone. Di una *λαμπάς* alle Panatenee ci informa anche Ermia, commentando il passo del *Fedro* di Platone dove si fa menzione dell'altare di Eros nell'Accademia, punto di partenza della corsa delle fiaccole²⁷.

La riduzione delle gare di fiaccole ad Atene a tre, e nello specifico alle tre feste per Atena, Efesto e Prometeo, non è neutra né pacifica: essa appare contraddittoria o insufficiente rispetto alle nostre fonti antiche, letterarie o documentarie, sulle gare di fiaccole ad Atene. La controversia si ripercuote negli studi moderni rivolti o all'esegesi specifica della testimonianza di Polemone o alla ricostruzione storica dell'organizzazione delle feste religiose e agonistiche di Atene²⁸. Lasciando da parte il differente rituale delle Apaturie menzionato contestualmente da Arpocrazione, erano numerosi i festival ateniesi che comprendevano lo svolgimento di una gara di fiaccole. Per un verso dunque si dimostra problematica la riduzione del catalogo a tre. Per l'altro, come abbiamo visto, la forma del catalogo presenta una contraddizione che oppone le Panatenee (nel ramo di tradizione riconducibile a Polemone/Arpocrazione) alla festa in onore di Pan (nelle fonti grammaticali che si richiamano in ultima istanza a Erodoto).

Per renderci conto dell'insufficienza del catalogo, scorriamo rapidamente le varie testimonianze di ludi con corsa di fiaccole. Di una gara a staffetta disputata a cavallo in onore della dea lunare Bendis – di origine tracia – siamo ben informati grazie a Platone, che ambienta la *Repubblica* proprio nella notte in cui per la prima volta si celebravano al Pireo le Bendidie²⁹. Dalle epigrafi poi sappiamo che si tenevano gare con le fiaccole nei

²⁶ Suid. κ 1356 Adler; *Etym. Gen.* [AB] s.v. Κεραμεικός, Reitzenstein 1897, 55 (cf. *Etym. M.* s.v. Κεραμεικός, 504 Gaisford). Cf. anche Harp. κ 39 Keaney, con il suo puntuale apparato erudito (Antiph. fr. 41 S.; Meneclis, *FGHHist* 370 F 4b) e Phot. κ 588 Theodoridis, evidentemente derivato dal precedente, seppur decurtato delle indicazioni delle fonti.

²⁷ *Schol. in Pl. Phdr.* 231e: καὶ ὁ δρόμος γε ὁ μακρὸς τοῖς Παναθηναίοις ἀπὸ τοῦ βομοῦ τοῦ Ἐρωτος ἐγένετο· ἐντεῦθεν γὰρ ἀνάμεινοι οἱ ἔφηβοι τὰς λαμπάδας ἔθειον, καὶ τοῦ νικήσαντος τῆ λαμπάδι ἢ πυρὰ τῶν τῆς θεοῦ ἱερῶν ἐφήπτετο. Cf. *Plut. Vit. Sol.* 1, 7.

²⁸ Cataloghi diversi delle lampadedromie ateniesi si trovano nella bibliografia del secolo XIX e XX. Si vedano come esempi Meier 1835, 13, n. 18; Boeckh 1851, 613-614; Dittenberger 1863, 60; Wecklein 1873, 438; Frazer 1913², II, 391-393; Jüthner 1924, 569-570.

²⁹ *Pl. Resp.* 328a: καὶ ὁ Ἀδείμαντος, Ἄρα γε, ἦ δ' ὅς, οὐδ' ἴστε ὅτι λαμπὰς ἔσται πρὸς ἐσπέραν ἀφ' ἵππων τῆ θεῆ; Ἀφ' ἵππων; ἦν δ' ἐγὼ· καινὸν γε τοῦτο· λαμπάδια ἔχοντες διαδώσουσιν ἀλλήλους ἀμυλλόμενοι τοῖς ἵπποις; ἦ πῶς λέγεις; cf. Deubner 1956, 224-226; Parke 1977, 81-82.

ludi per Teseo³⁰, Hermes³¹, negli *Epitaphia*³², nelle Eantee³³, nelle Antesterie³⁴ e ancora, come si è potuto dimostrare più di recente, nella festa di Nemese a Ramnunte³⁵. Il criterio di selezione delle tre λαμπάδες operativo nel catalogo di Polemone è stato generalmente individuato nella priorità cronologica delle tre gare di fiaccole enumerate da Polemone rispetto alle altre a noi note³⁶. In effetti la maggior parte delle lampadedromie elencate più sopra sono note attraverso una documentazione tarda, di età ellenistica e romana. Delle Bendidie conosciamo con certezza la data di istituzione, ma sappiamo pure che si distinguevano chiaramente dalle altre gare per il fatto che gli atleti correvano a cavallo e non a piedi, e al Pireo e non in città³⁷. Le Tesee dovettero includere qualche manifestazione sportiva fin dalle origini, se è vero che Euripide riscosse in quella festa una vittoria in una non precisata competizione atletica³⁸, ma facilmente solo in una fase successiva, quando vennero riorganizzate in maniera più grandiosa, compresero fra i vari agoni anche lampadedromie³⁹.

Ma come risolvere l'aporia che contrappone Atena a Pan? Fra le varie soluzioni proposte a questo problema si distingue quella avanzata da Sekunda⁴⁰. In un'ampia rilettura di *IG II² 1250*, a partire dall'analisi delle

³⁰ *IG II² 956-961; 1030*, l. 9; 1032, ll. 3 e 9; 2995; 2998-2999. Cf. Deubner 1956, 219-220; Parke 1977, 149-152.

³¹ *IG II² 2980; SEG XXXVII (1987)*, n. 135; XXXVIII (1988), n. 176.

³² *IG II² 1011*, ll. 9-10; 1030, l. 9; 1032, ll. 3 e 9; 2997-2999. Cf. Jüthner 1924, 570; Deubner 1956, 230-231; Kyle 1987, 41-45.

³³ *IG II² 1011*, ll. 53-54.

³⁴ *IG II² 3013*. Cf. Kyle 1987, 192.

³⁵ Palagia - Lewis 1989. In età romana si aggiunsero alla serie delle lampadedromie i ludi in onore di Germanico. A una supposta lampadedromia in onore delle Eumenidi si era opposto Meier 1835, 13, n. 18, seguito da Preller 1838, 41.

³⁶ Wecklein 1873, 438. Wilamowitz 1914, 143, n. 3, indicava nel contesto perduto dell'opera periegetica di Polemone l'ambito nel quale cercare le cause di una selezione. Per Jacoby le tra λαμπάδες elencate da Polemone sono quelle che erano organizzate con finanziamento pubblico.

³⁷ Parke 1977, 150-152.

³⁸ Gell. *NA XV* 20, 3.

³⁹ Dittenberger 1863, 60 e 67; Herter 1973, 1226-1228, in part. 1227; Parke 1977, 81-82; Kyle 1987, 41. *Contra* Gardiner 1910, 247.

⁴⁰ Sekunda 1990, 153-155. Contro Sekunda si è già espresso Humphreys 2004, 115, n. 14. Merita menzione anche l'ipotesi di Borgeaud 1979, 226-228, che, tracciando una sintesi delle testimonianze convergenti intorno a una corsa con fiaccola in onore di Pan e conferendo particolare rilievo alla testimonianza offerta dallo scolio demostenico, ritiene che la corsa per Pan costituisse un agone all'interno di una sola festa in onore di Prometeo o di Prometeo ed Efesto. Prometeo ed Efesto erano in effetti venerati con un altare comune nell'Accademia. La corsa doveva dunque partire da questo altare e arrivare alla grotta di Pan sul fianco dell'Acropoli. Con qualche forzatura Borgeaud 1979, 225, riconosce un'allusione alla corsa di fiaccole in onore di Pan in Eur. *Ion* 936-939, sopra citato, in

fonti letterarie sull'istituto dell'efebia, in particolare Aristotele e Senofonte⁴¹, e delle glosse grammaticali che ci tramandano l'elenco delle λαμπάδες ateniesi, lo studioso arriva a concludere, per quel che qui ci riguarda, che prima della riforma dell'efebia attuata da Epicrate nel 335 a.C. ad Atene si svolgevano solo tre corse con le fiaccole⁴², le due sulle quali concordano tutte le fonti grammaticali, quelle per le Efestie e le Prometee, e un'altra che, per conciliare i dati discordanti della tradizione, deve essere individuata in una gara celebrata in onore di Pan all'interno delle manifestazioni delle Panatenee. Sekunda distingue due rami autonomi nella tradizione della notizia sulle tre gare di fiaccole ateniesi: uno ascrivibile a Polemone, documentato da Arpocrazione (e le glosse da Arpocrazione derivate) e dagli scolii aristofanei, dove insieme alle gare per Prometeo ed Efesto si menzionano le Panatenee, e un altro – rintracciabile in Fozio, alle voci γυμνασίαρχος (γ 227 Theodoridis) e λαμπάς (λ 66 Theodoridis), nel lessico «Segueriano» e nello scolio patmiota a Demostene –, che conosce il medesimo catalogo di tre feste, ma tramandato in una forma diversa, con la specificazione che la terza λαμπάς si sarebbe celebrata per Pan. Sekunda sovrappone i due gruppi di testimonianze, mantenendo fermo il numero delle λαμπάδες e implicitamente presupponendo che il ramo della tradizione che menziona la fiaccola di Pan dipenda da fonti diverse rispetto ad Arpocrazione o al commento ad Aristofane.

Osserviamo che la divergenza delle due forme nelle quali è trasmesso il catalogo nella tradizione grammaticale è sempre apparsa problematica alla critica. Val la pena di ricordare il tentativo di B.G. Weiske⁴³ di correggere il testo di Fozio alla voce λαμπάς, che appariva mutilo, con un elenco di soltanto due gare, per Pan e Prometeo. Weiske riteneva di dover integrare e correggere il testo di Fozio sulla base del confronto con il resto della tradizione grammaticale: Παν<αθηναίους καὶ Ἡφαιστίους> καὶ Προμηθεΐ<ους>. Alla proposta di correzione di Weiske si oppose Wecklein⁴⁴, sulla base della glossa del lessico «Segueriano» pubblicato in quegli anni da Bekker, sicché il tentativo operato da Weiske di restituire coerenza ai dati delle fonti cadde definitivamente dimenticato. Se ora qui lo richiamiamo all'attenzione non è perché si creda che la soluzione del problema risieda in una lacuna

particolare nella metafora ἀγῶνα δεινὸν ἠγωνίσμεθα con cui Creusa si riferisce allo stupro subito dal dio. Contro l'ipotesi di Borgeaud si è già espressa in modo argomentato Pisi 1990, 51, n. 154. Che le tre feste debbano essere distinte già affermava Brelich 1981², 337.

⁴¹ Arist. [*Ath. pol.*] 42, 3; Xen. *Vect.* 51.

⁴² Cf. anche Humphreys 2004, 114-115.

⁴³ Weiske 1842, 538, n. 4.

⁴⁴ Wecklein 1873, 438, n. 2.

del testo di Fozio, ma per evidenziare come la trasmissione della notizia nella ramificata tradizione grammaticale non si presenti lineare.

Tentiamo tuttavia di mettere un po' d'ordine. Nel lessico di Fozio troviamo la discussione sulle lampadedromie ateniesi ripetuta tre volte: λ 64 Theodoridis è letteralmente desunto dall'epitome di Arpocrazione; nella succinta voce λαμπάς (λ 66 Theodoridis) l'elenco appare scempio, con la citazione di due sole fiaccole; alla voce γυμνασίαρχος (γ 227 Theodoridis) il patriarca offre il catalogo delle tre gare per Efesto, Prometeo e Pan, dissertando ampiamente sull'origine del culto di ciascuna e sullo svolgimento delle corse. Il lessico «Segueriano», voce γυμνασίαρχος, e lo scolio patmiota a Demostene presentano corrispondenze testuali evidenti con la voce γυμνασίαρχος di Fozio, della quale appaiono come una versione *abrégée*, mentre la voce λαμπάς del lessico Bekker coincide con il ramo della tradizione derivato da Arpocrazione e Polemone. Stando così le cose, si vedrà che l'obiezione di Wecklein al tentativo di emendare Fozio si rivela debole: la glossa γυμνασίαρχος del lessico «Segueriano», come lo scolio patmiota, risulta derivata dalla corrispondente glossa del lessico foziano. La coincidenza delle tre fonti nella menzione della λαμπάς di Pan non attesta la circolazione di una tradizione autonoma che annoveri il festival panico al posto delle Panatenee. E ancora, considerata la dipendenza delle due fonti recenziori dal lessico di Fozio per la voce sul ginnasiarco, la menzione di Panatenee e Prometeo nel catalogo conservato nel lessico Bekker alla voce λαμπάδος continua a costituire un solido argomento a favore dell'emendazione immaginata dal Weiske. È pensabile che Fozio sia all'origine del turbamento nella tradizione, attraverso la contaminazione della notizia come era trasmessa a partire da Arpocrazione con un'informazione che era facile derivare da Erodoto, che costituisce anche per noi l'unica fonte di una gara di fiaccole in onore di Pan. A ben guardare in effetti il patriarca non fornisce nessuna notizia che non potesse essere desunta dal racconto di Erodoto, eccetto la generalizzazione sulle modalità dello svolgimento del rito.

Se è corretta questa ricostruzione, si deve concludere che non esiste in effetti nessun altro catalogo diverso da quello formulato da Polemone e che, non possedendo Fozio alcuna informazione supplementare rispetto a quanto sia a disposizione dei moderni, risulta un abuso ogni tentativo di integrare fra di loro i due ordini di fonti. L'ipotesi di Sekunda di far coincidere la gara delle Panatenee con quella per Pan poggia interamente sul presupposto, che abbiamo cercato di dimostrare infondato, della autonomia della tradizione che sostituisce la festa per Pan alle Panatenee. Ma non è in effetti possibile risalire più indietro di Fozio per individuare un ramo della tradizione grammaticale che menzioni una λαμπάς per Pan e non si riesce

neppure a riconoscere una fonte diversa da Erodoto, che era facilmente a disposizione del patriarca. Correggendo e integrando il testo di Phot. λ 66 Theodoridis, Weiske attribuiva a un copista un banale errore meccanico, facilitato dalla coincidenza delle prime tre lettere fra Παναθηναίους e Πανί. L'operazione di sostituire Pan ad Atena in Phot. γ 227 Theodoridis potrà forse essere ascritta al compilatore stesso del lessico, nel suo lavoro di sistemazione e integrazione di fonti differenti.

Viene meno ogni autorità antica che consenta di pensare a una coincidenza della festa per Pan e la gara celebrata nelle Panatenee. In effetti di una λαμπάς nelle Panatenee possediamo documentazione epigrafica, risalente alla metà del IV secolo a.C.: un'iscrizione, assai nota, presenta l'elenco dei νικητήρια per le molteplici gare previste nelle Panatenee⁴⁵, fra le quali si annovera una λαμπάς, con i premi spettanti alla φυλή e al tedoforo; un'altra epigrafe del 346/5 fu incisa come dedica del ginnasiarco Senocle per la vittoria da lui ottenuta quell'anno per la φυλή Acamantide con la λαμπάς nelle grandi Panatenee⁴⁶; il rilievo del British Museum GR 1864.2-20-11 è pure interpretato come dedica votiva per una vittoria in una lampadedromia nel contesto delle feste Panatenaiche⁴⁷. Lasciando per ora da parte le informazioni che queste epigrafi ci forniscono circa l'organizzazione e lo svolgimento della gara di fiaccole nelle Panatenee, osserviamo che in nessuno dei due documenti compare cenno alcuno a Pan. Sarà dunque più prudente tenere separate le due feste: non possiamo essere certi di quando con esattezza una corsa con le fiaccole sia entrata a far parte della struttura delle feste Panatenee, ma è ragionevole pensare che una connessione della principale festa di Atena con le qualità della dea di protettrice dei mestieri e degli artigiani deve essere stato uno dei tratti costitutivi delle Panatenee fin dalle origini⁴⁸. C'è motivo di ritenere dunque che un festa per Pan, ce-

⁴⁵ IG II² 2311, in part. si vedano le ll. 76-77. Η <λαμπάδι suppl. Mommsen> τη φυλή νικόση βοῦς | ΔΔΔ λαμπαδηφόρω νικῶντι ὕδ[ρ]ία.

⁴⁶ IG II² 3019: Ακαμα[ντί]ς ἐνίκα λαμπάδι Παναθήνια | τὰ μεγά[λ]α ἐπ' Ἀρχίου ἄρχοντος, | Ξενοκλ[ή]ς ἐγυμνασιάρχης.

⁴⁷ Palagia 2000. Sull'iconografia della gara di fiaccole nella pittura vascolare, documentata da vari reperti pertinenti alle celebrazioni di Panatenee, Efestie e Prometeo, cf. Kephaliidou 1996, 218-225.

⁴⁸ Wecklein 1873, 449. Parke 1977, 45-46, ritiene probabile che la corsa con le torce, connessa come appare con il sacrificio per Atena poliade, debba essere fatta risalire al tempo di Pisistrato, al quale si attribuisce la consacrazione dell'altare di Eros nel recinto dell'Accademia, donde partiva la gara (cf. Plut. *Vit. Sol.* 1, 7). Anche Parke 1977, 45-46, e Kyle 1987, 190-191, con n. 98, ritengono probabile che la λαμπάς panatenaica costituisse una parte del rito fin dal 566 a.C. e che Pisistrato, introducendo l'evento nel rituale delle Grandi Panatenee, prendesse a modello usi più antichi, forse la corsa in onore di Prometeo. È discusso invece se una lampadedromia fosse prevista non solo nelle Grandi Panatenee

lebrata con le fiaccole, sia distinta e più recente della λαμπάς panatenaica. Non siamo a conoscenza del calendario della festa di Pan, ma non è inverosimile l'ipotesi di Humphreys⁴⁹ di collocarla fra i mesi di Metageitnion e Boedromione, intorno alla ricorrenza cioè della battaglia di Maratona.

La scarsità delle reliquie dell'antichità e soprattutto la casualità con la quale esse sono pervenute fino a noi invitano alla prudenza nel processo argomentativo a partire dall'assenza di dati documentari. Eppure si ammetterà che è singolare che di questa gara non ci sia giunta nessuna documentazione fuori della contemporanea testimonianza erodotea e della sua tardiva elaborazione nel lessico di Fozio. Di Panatenee, Efestie, Prometee e Bendidie sopravvive, accanto alle testimonianze letterarie, una più o meno varia documentazione epigrafica, per non dire delle λαμπάδες che si correvano nelle feste Hermee, Tesee, Epitafie, Nemesie, per le quali le sole epigrafi restano come unica memoria superstite. Si tratta di documenti di varia natura, *leges sacrae*, più spesso dediche da parte dei vincitori, come è ovvio che avvenisse annualmente per ciascuna di queste gare, ciò che rende particolarmente probabile la conservazione, pur sporadica e casuale, di qualche reperto. Nulla resta che documenti la λαμπάς per Pan. L'unico appiglio fuori dalle testimonianze letterarie che abbiamo ricordato è fornito da una coppa, la cosiddetta «coppa Ott»⁵⁰, che raffigura Pan nell'atto della corsa con una fiaccola in mano⁵¹. Sulla base del racconto erodoteo, la pittura vascolare è stata interpretata in connessione con la λαμπάς in onore di Pan: il dio apparirebbe non come atleta, ma come fondatore del proprio culto, recandone gli attributi. Non si tratta di un testo esplicitamente riconducibile a una vittoria sportiva, ma di un'immagine la cui interpretazione dipende sostanzialmente dall'unica testimonianza erodotea. Ma guardando da vicino il testo di Erodoto, sebbene l'idea di una gara con le fiaccole sia la prima ad affacciarsi alla mente del lettore, non troviamo un esplicito riferimento a una corsa o a un agone: come nel caso delle Apaturie ricordate da Istro, anche qui leggiamo di un sacrificio e di una non meglio precisata λαμπάς con cui gli Ateniesi onorano il dio in rendimento di grazie per il favore divino

ogni quattro anni, ma pure nelle Piccole, con scadenza annuale (cf. Davies 1967, 37, n. 55; Simon 1983, 63-64; Kyle 1987, 191, con n. 97).

⁴⁹ Humphreys 2004, 114, n. 13.

⁵⁰ Simon 1976.

⁵¹ Erika Simon (Simon 1976, 20) confronta l'iconografia della coppa Ott con quella di un'altra coppa appartenente al medesimo gruppo Haimon (Kahil 1950, 54-55). Qui si vede una donna «in corsa» (*laufende Frau*) con lunghi abiti e una torcia accesa. La parentela delle due raffigurazioni è inequivocabile. Ciò che sembra discutibile è che la donna con la fiaccola si possa interpretare come «in corsa». Si oppongono a simile interpretazione della figura il sesso e le vesti.

manifestato nell'imminenza della battaglia di Maratona. Che questa λαμπάς avesse la forma di una vera e propria gara agonistica apprendiamo da Fozio, ma c'è ragione di sospettare che Fozio non ne sapesse al riguardo più di quanto noi stessi leggiamo in Erodoto e che insomma anche il patriarca ci fornisca la propria interpretazione del passo delle *Storie* associando la λαμπάς di Pan agli agoni per Efesto e Prometeo⁵².

Riassumendo, abbiamo cercato di evidenziare: la discendenza dell'intera tradizione sulle λαμπάδες ateniesi dalla notizia antiquaria attribuita da Arpocrazione al periegeta Polemone, mostrando come Fozio (con le altre fonti da lui dipendenti) attesti una tradizione solo apparentemente discordante da quella rintracciabile nel resto delle testimonianze, ma in effetti probabilmente perturbata da errori meccanici o da un lavoro di integrazione delle fonti lessicografiche con altre fonti storiche, Erodoto in specie; la conseguente illegittimità di ogni tentativo di fondare sulla tradizione attestata nei lessici e negli scolii l'ipotetica identificazione della festa del fuoco in onore di Pan con la gara di fiaccole disputate nelle Panatenee; l'eventualità che la fiaccola in onore di Pan possedesse caratteristiche diverse dalle λαμπάδες propriamente dette e che, come la processione delle Apaturie testimoniata da Istro, non assumesse la forma di una corsa agonistica, mancando ogni riferimento alla dimensione agonale nell'unica fonte storica contemporanea e potendo ascrivere l'associazione della festa di Pan ad altre gare di fiaccole all'interpretazione foziana dell'uso del termine λαμπάς in Erodoto.

Questo breve *excursus* intorno alle fonti che ci tramandano notizie sull'organizzazione di corse con le torce ad Atene ci consente forse di comprendere quale fosse l'ottica del catalogo fissato da Polemone. Eliminiamo dalla questione la fiaccola di Pan, non attraverso la sua identificazione con la corsa delle Panatenee, come pensava Sekunda, ma per la via qui suggerita. *Nemesia* e *Bendidia*, la cui istituzione precede la riforma dell'efebia attuata da Epicrate, avevano luogo al di fuori della città propriamente detta,

⁵² In modo diverso e per altra via, anche Kyle 1987, 193, arriva a ritenere che la λαμπάς per Pan non possa essere considerata un evento strettamente atletico. Marginalmente suggeriamo un possibile confronto fra la vicenda di Fidippide (e della sua memoria ritualizzata in una λαμπάς) e l'episodio tramandato da Plutarco (*Vit. Arist.* 20, 4-6) circa il corridore plateese Euchida. Plutarco riferisce che, in seguito alla vittoria di Platea, l'oracolo di Delfi prescrisse, come rituale preliminare alla fondazione di un altare di Zeus Eleuterio, la purificazione della città attraverso il fuoco attinto alla κοινή ἑστία del santuario. Euchida fu colui che, a costo della vita, portò il fuoco sacro da Delfi a Platea. I due racconti (entrambi dall'evidente intenzione eziologica) permettono forse di stabilire un nesso fra un rituale purificatorio del fuoco e la libertà ristabilita, in un caso in connessione con il culto innovativo di Pan ad Atene dopo Maratona, nell'altro in riferimento al culto di Zeus Eleuterio a Platea dopo la vittoria presso quella città.

rispettivamente a Ramnunte e al Pireo, e d'altra parte si è già accennato al carattere equestre della gara disputata per la dea straniera Bendis. Si può credere che la struttura delle gare organizzate nell'ambito degli altri festival ateniesi fosse modellata su una consuetudine profondamente radicata nelle tradizioni cittadine e già ben consolidata ad Atene nelle più antiche solennità delle Panatenee, delle Efestie e delle Prometee.

Il catalogo di Polemone/Arpocrazione pare rispecchiare l'organizzazione degli agoni di fiaccole ad Atene come competizioni tribali di competenza dell'efebia prima della riforma di questo istituto attuata da Epicrate⁵³. Le fonti di V e IV secolo a.C. tendono ad associare le tre feste. In particolare occorre ricordare IG I³ 82, una controversa *lex sacra* che è stata variamente interpretata come atto fondativo delle Efestie o – meglio – quale decreto per una loro riforma⁵⁴. Nel testo della legge l'organizzazione delle Efestie e della relativa λαμπάς è ripetutamente connessa alle Prometee come modello e, in sezioni disperatamente danneggiate della pietra, appare menzionata una non meglio specificata festa penteterica. Il nome delle Panatenee non è ravvisabile con certezza, benché non sia mancato il tentativo di integrarlo in lacuna⁵⁵. Atena, Efesto e Prometeo sono associati nel culto celebrato nel recinto sacro dell'Accademia, proprio in strettissima connessione con le lampadedromie⁵⁶. Nella *Costituzione degli Ateniesi* dello Pseudo-Senofonte⁵⁷ è forse possibile restaurare un passo in base all'ipotesi che le tre λαμπάδες per Efesto, Prometeo e Atena costituissero tre festival in qualche modo omogenei in quanto prevedevano il coinvolgimento dei ginnasiarchi (distinti invece dalle altre celebrazioni per le quali era richiesto il contributo di un corego). La testimonianza è ricostruita sulla base di un'ipotesi, ma

⁵³ È ancora aperta la questione intorno all'origine delle lampadedromie, in particolare in riferimento all'organizzazione delle Panatenee, e le posizioni si dividono fra chi sostiene l'antichità delle gare con le fiaccole, che sarebbero da includere nella struttura pisistratea del festival almeno dal 566 a.C. (cf. per esempio Kyle 1991, 96), e chi, sottolineando la fortissima simmetria fra funzionamento della gara e organizzazione tribale del corpo civile, ritiene che la loro origine debba essere ancorata alle riforme democratiche di Clistene (cf. Pisi 1990, 27).

⁵⁴ Si tratta dell'iscrizione nr. 12 nell'edizione dello Ziehen (Ziehen 1896-1906, I, 49-55; Sokolowski 1969, 26-28, n. 13; Pisi 1990, 47; Koerner 1993, n. 10). Un'ipotesi suggestiva attribuisce a Iperobolo, il cui nome appare nella prima lacunosa sezione della pietra, la proposta legislativa.

⁵⁵ Si veda in Ziehen 1896-1906, I, 52. Fra i sostenitori dell'identificazione della πεντετηρίς menzionata nell'iscrizione con le Panatenee, ricordiamo Mommsen 1864, 43.

⁵⁶ Apoll. *FGrHist* 244 F 142. Cf. *infra*.

⁵⁷ Xen. [*Ath. pol.*] 3, 4: πρὸς δὲ τοῦτοις χορηγοῖς διαδικάσαι εἰς Διονύσια καὶ Θαρρήλια καὶ Παναθήναια <ὅσα ἔτη> καὶ γυμνασιάρχους διαδικάσαι εἰς Παναθήναια suppl. Kirchhoff> καὶ Προμήθια καὶ Ἡφαιστία ὅσα ἔτη. L'ampia congettura di Kirchhoff è difesa da Davies 1967. *Contra* Moore 1971 e Pisi 1990, 25.

la congettura risponde a criteri di coerenza interna che la giustificano sul piano formale, così che il libello pseudo-senofonteo può costituire un testimone importante sul profilo istituzionale delle lampadedromie nell'ambito della religione ateniese. Almeno fino alla riforma dell'efebia voluta da Epicrate o fino a che la carica di ginnasiarco non si trasformò da liturgia a vera e propria magistratura annuale, le testimonianze appaiono concordi, documentando tre occasioni nelle quali ad Atene ai ginnasiarchi era demandata l'organizzazione di lampadedromie⁵⁸. Il catalogo di Arpocrazione, risalente a un autore vissuto nel II secolo a.C., quando era ormai mutato, rispetto all'età classica, il quadro istituzionale, così come la *facies* e lo spirito stesso della gara, forse restituisce il frutto di una ricostruzione storica sulle antichità agonali ateniesi.

Un'ultima questione. Le fonti antiche si dimostrano alquanto contraddittorie nella descrizione dello svolgimento della gara: si trattava di una gara a staffetta o di una corsa individuale? Il dibattito ha appassionato gli studi in età moderna⁵⁹, ma in effetti dobbiamo constatare che solo Pausania⁶⁰ e fonti tarde possono essere invocate a favore della seconda ipotesi. Che le Efestie assumessero la forma *κατὰ διαδοχὴν* è molto chiaro dalle parole di Erodoto, che paragona a questa gara ateniese il sistema postale persiano⁶¹.

⁵⁸ Brelich 1981², 336, riteneva che l'associazione dei tre ludi derivasse dall'identità di percorso, dall'altare dell'Accademia all'altare di Atena sull'Acropoli, quello che è il percorso noto della corsa nelle Panatenee. Pisi 1990, 21-51, contesta questa ricostruzione, ritenendo improbabile che la fiaccola di Efesto si concludesse sull'Acropoli (meglio pensare all'altare comune di Atena ed Efesto nell'Efesteo dell'Agorà – mentre ignoto resta il percorso delle Prometeie, come quasi tutto intorno a questo culto singolare) e ipotizzando che l'associazione dei tre culti debba trovare ragioni sul piano culturale e religioso, come similitudini strutturali fra rituali dalla forte valenza politica e identitaria, che celebrano le origini mitiche della città e le divinità garanti della coesione sociale.

⁵⁹ Per esempio Frazer 1913², II, 391-393, tendeva a distinguere due tipi di competizione. Sekunda 1990, 154-155, individua nelle Efestie l'unica gara a staffetta ad Atene. Wecklein 1873, 440, riteneva al contrario che la sola modalità di competizione fosse quella *κατὰ διαδοχὴν*. La testimonianza di Pausania gli pareva del tutto inaffidabile per ricostruire lo svolgimento della corsa nei secoli V e IV a.C., così lontani dall'epoca nella quale scrisse il periegeta. Kyle 1987, 191, ragiona sulla distanza che separa l'Accademia dall'Acropoli (oltre 2,5 Km), concludendo che se fosse stata una corsa individuale, la *λαμπάς* avrebbe costituito una prestazione atletica impegnativa ed eccezionale, ciò che sembrerebbe contrastare con la dimensione meno sportiva che religiosa dell'evento. Cf. da ultimo Miller 2004, 141-142, che porta nella discussione la testimonianza iconografica della pittura su ceramica, in particolare due crateri a figure rosse della seconda metà del V secolo a.C., l'uno (Metropolitan Museum of Art, inv. nr. 56.171.49) che ferma la corsa nell'istante del passaggio del testimone, l'altro (Arthur M. Sackler Museum, Harvard University Art Museum, inv. nr. 1960.344), che rappresenta il vincitore che giunge all'altare di Atena, atteso dall'arconte *basileus* e dal premio dell'*hydria*.

⁶⁰ Paus. I 30, 2.

⁶¹ Her. VIII 98: *καθάπερ Ἑλλησι ἡ λαμπαδηφοριή τὴν τῷ Ἡφαίστῳ ἐπιτελέουσι.*

Efestie e Prometeo sono esplicitamente messe in relazione nella *lex sacra* che abbiamo sopra menzionato. La legge risale all'anno 421/0 a.C. e c'è chi ha pensato che a quella data debba essere abbassata l'istituzione della festa ad Atene⁶². Ma oltre alla testimonianza di Erodoto, all'incirca coeva all'iscrizione, si può rintracciare un ulteriore *terminus ante* nell'*Agamemnone* eschileo: nella celebre *rhesis* di Clitennestra dal primo episodio della tragedia, nella quale la regina illustra il significato del messaggio luminoso avvistato dalla sentinella nel prologo e descrive la staffetta che dalla piana di Troia ad Argo ha annunciato, di vedetta in vedetta, la notizia della caduta della città e della fine della guerra, il sistema di comunicazione escogitato è esplicitamente paragonato a quello di una lampadedromia⁶³. Il testo non esprime a chiare lettere a quale corsa stia pensando l'autore, ma probabilmente è un buon indizio l'invocazione a Efesto con la quale si apre il discorso di Clitennestra. Se poi è vero che la trilogia prometeica fu composta in anni prossimi all'istituzione dei ludi ateniesi in onore di Prometeo e che il titolo del *Pyrphoros* alludeva proprio all'*ἄτιον* del culto e del rituale celebrato per il Titano benefattore dell'umanità, possiamo affermare che gare di fiaccole fossero familiari al pubblico di Eschilo e che forse la loro prima organizzazione si debba cronologicamente collocare in un'epoca vicina o comunque anteriore a quella della rappresentazione delle tragedie eschilee⁶⁴. L'associazione fra Prometeo ed Efesto, che qualifica il Titano come suo *συγγενῆς* in due passi del prologo del *Prometeo*⁶⁵, suggerisce forse che il pubblico potesse riconoscere una simile parentela anche nelle forme del culto riservato a queste due figure mitiche.

Abbiamo già fatto menzione delle iscrizioni che documentano la disputa di lampadedromie fra i vari agoni musicali e sportivi che si svolgevano nel corso delle Panatenee. *IG II² 2311*, nella quale sono stabiliti i *νικητήρια*

⁶² Da ultima Berti 2009, 51, n. 11, ritiene l'istituzione delle Efestie all'incirca coeva alla testimonianza di Erodoto. Occorre tuttavia ricordare che gli avvenimenti più recenti menzionati da Erodoto risalgono al 429 a.C.

⁶³ Aesch. *Ag.* 312-314: τοιοῦδε τοῖ μοι λαμπαδηφόρων νόμοι / ἄλλος παρ' ἄλλου διαδοχὰς πληροῦμενοι / νικᾷ δ' ὁ πρῶτος καὶ τελευταῖος δραμῶν. Cf. Fraenkel 1950, II, 165-169. I versi di Eschilo hanno sollevato una lunga discussione di tipo esegetico. Fraenkel 1950, II, 166, individua le ragioni dell'oscurità dell'espressione eschilea nella brevità della similitudine e più ancora nella nostra mancanza di informazioni chiare circa lo svolgimento delle corse con le fiaccole ad Atene, che rappresentavano per il pubblico ateniese una componente estremamente familiare della vita comunitaria. Aggiungiamo un'osservazione: come i falò annunciano la vittoria nella tragedia, così con le fiaccole erano rese grazie a Pan ed era celebrata la vittoria nella piana di Maratona, dove combatté lo stesso Eschilo.

⁶⁴ La trilogia eschilea incentrata sul mito di Prometeo fu composta verosimilmente nel 457 a.C. Cf. Kyle 1987, 192.

⁶⁵ Aesch. *PV* 14 e 39. Si veda Grossmann 1970, 99.

per i vincitori delle diverse gare, sancisce un premio sia per la tribù, sia per l'atleta vincitore della λαμπάς. Nelle iscrizioni votive per vittorie in lampadromie la dedica spetta al ginnasiarco, responsabile dell'allenamento del gruppo di efebi che partecipano alla gara, e la vittoria spetta all'intera tribù. Talvolta sono elencati come vincitori tutti gli efebi della tribù vincitrice⁶⁶. Conosciamo un solo esempio letterario di dedica per una vittoria in una gara con la torcia: è quella composta da Crinagora per Epifane figlio di Epifane, vincitore nella λαμπάς di Prometeo. Il giovane offre a Hermes, patrono delle competizioni ginniche, la torcia con la quale è giunto per primo al traguardo⁶⁷. Parrebbe trattarsi del vincitore di una corsa individuale, ma, come si è appena ricordato, all'atleta che fosse giunto ad accendere l'altare della dea nelle Panatenee spettava un onore speciale, oltre al premio condiviso dall'intera tribù. La questione non è facilmente risolvibile. La testimonianza di Pausania è evidentemente troppo lontana cronologicamente dall'epoca in cui le tre feste furono istituite per dimostrarsi affidabile. Non c'è dubbio che, dal dialogo fra Socrate, Polemarco e Adimanto nelle prime pagine della *Repubblica* di Platone, emerge l'istintiva e quasi necessaria associazione fra λαμπάς e staffetta, che doveva essere comune nella mentalità degli antichi anche in epoche successive⁶⁸.

ROBERTO CAPEL BADINO
Università degli Studi di Milano
robycapel@hotmail.com

⁶⁶ Per esempio la discussa IG II² 1250. Si veda Jüthner 1924, 575.

⁶⁷ Crin. VIII Gow-Page (AP VI 100): λαμπάδα, τὴν κούροις ἱερὴν ἔριν, ὠκὺς ἔνεγκας / οἷα Προμηθεὶς μνήμα πυρικλοπίης / νίκης κλεινὸν ἄεθλον ἔτ' ἐκ χειρὸς ἔμπυρον Ἑρμῆ / θῆκεν ὁμωνυμῆ πατρὸς Αντιφάνης. Gli editori, commentando l'epigramma (II, 218), deducono che la corsa non era una staffetta. Per Hermes patrono delle gare ginniche cf. AP VI 143, 3-4.

⁶⁸ Pl. *Resp.* I 328a. Cf. *supra*. Le domande di Socrate sembrano sorgere in primo luogo dalla novità di una λαμπάς a cavallo, e poi forse non tanto dal dubbio sul tipo di gara, quanto dall'ambiguità insita nella parola λαμπάς, che può indicare una corsa competitiva come una processione. In ogni caso è significativo che l'ipotesi di Socrate, rivelatasi alla prova dei fatti corretta, si rivolga spontaneamente all'idea di una gara a staffetta. Sull'associazione fra λαμπάς e staffetta, si veda anche Pl. *Leg.* VI 776b: καθάπερ λαμπάδα τὸν βίον παραδιδόντες ἄλλους ἐξ ἄλλων. Le parole di Platone riecheggiano nei versi del *De rerum natura* di Lucrezio: *et quasi cursores vitae lampada tradunt* (II 79).

ABBREVIAZIONI

- Berti Istro il Callimacheo, *Testimonianze e frammenti su Atene e sull'Attica*, a cura di M. Berti, Tivoli 2009.
- Preller *Polemonis periegetae fragmenta*, ed. L. Preller, Lipsiae 1838.
- Thalheim *Isaei orationes cum deperditarum fragmentis*, ed. Th. Thalheim, Lipsiae 1903.

BIBLIOGRAFIA

- Angelucci 2003 M.C. Angelucci, Polemone di Ilio. Fra ricostruzione biografica e interessi antiquari, *SCO* 49 (2003), 165-184.
- Badian 1979 E. Badian, The Name of the Runner: A Summary of the Evidence, *AJAH* 4 (1979), 163-166.
- Bekker 1814 *Anecdota Graeca*, I, *Lexica Segueriana*, ed. I. Bekker, Berolini 1814.
- Berti 2009 Istro il Callimacheo, *Testimonianze e frammenti su Atene e sull'Attica*, a cura di M. Berti, Tivoli 2009.
- Boeckh 1851 A. Boeckh, *Die Staatshaushaltung der Athener*, I, Berlin 1851.
- Borgeaud 1979 Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, Genève 1979.
- Bovon 1963 A. Bovon, Les guerres médiques dans la tradition et les cultes populaires d'Athènes, *Études des lettres* 6 (1963), 221-229.
- Bravi 2006 L. Bravi, *Gli epigrammi di Simonide e le vie della tradizione*, Roma 2006.
- Brelich 1981² A. Brelich, *Paidés e parthenoi*, Roma 1981².
- Davies 1967 J.K. Davies, Demosthenes on Liturgies: A Note, *JHS* 87 (1967), 33-40.
- Deichgräber 1952 K. Deichgräber, *s.v.* Polemon (9), in *RE* XXI.2, Stuttgart 1952, coll. 1288-1320.
- Deubner 1956 L. Deubner, *Attische Feste*, Berlin 1956.
- Dindorf 1853 *Harpocrationis Lexicon in decem oratores Atticos*, I-II, ed. W. Dindorf, Oxonii 1853.
- Dittenberger 1863 W. Dittenberger, *De ephebis Atticis*, Gottingae 1863 (diss.).
- Dodds 1951 E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951.
- Dorandi 1994 T. Dorandi, Prolegomeni per una edizione dei frammenti di Antigono di Caristo, II, *MH* 51 (1994), 5-29.
- Ellinger 2002 P. Ellinger, Artémis, Pan et Marathon. Mythe, polytheisme et événement historique, in S. des Bouvrie (ed.), *Myth and Symbol I: Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture. Papers from the First International Symposium (Tromsø, June 4-7, 1998)*, Bergen 2002.

- Engels 2014 D. Engels, Polemon von Ilion. Antiquarische Periege und hellenistische Identitätssuche, in K. Freitag - Ch. Michels (hrsgg.), *Athen und/oder Alexandria? Aspekte von Identität und Ethnizität im hellenistischen Griechenland*, Köln - Weimar - Wien 2014, 65-97.
- Fraenkel 1950 Aeschylus, *Agamemnon*, I-III, ed. E. Fraenkel, Oxford 1950.
- Frazer 1913² Pausanias, *Description of Greece*, I-VI, ed. by J.G. Frazer, London 1913² (rist. anast. London - New York 1965).
- Frost 1979 F.J. Frost, The Dubious Origins of the «Marathon», *AJAH* 4 (1979), 159-163.
- Gardiner 1910 E.N. Gardiner, *Greek Athletic Sports and Festivals*, London 1910.
- Garland 1992 R. Garland, *Introducing New Gods: The Politics of Athenian Religion*, Ithaca 1992.
- Grossmann 1970 G. Grossmann, *Promethie und Orestie*, Heidelberg 1970.
- Herter 1973 H. Herter, s.v. Theseus, in *RE Suppl. XIII*, Stuttgart 1973, coll. 1045-1238.
- Humphreys 2004 S.C. Humphreys, *The Strangeness of Gods: Historical Perspectives on the Interpretation of Athenian Religion*, Oxford 2004.
- Jost 1985 M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris 1985.
- Jüthner 1924 J. Jüthner, s.v. Λαμπαδηδρομία, in *RE XII.1*, Stuttgart 1924, coll. 569-577.
- Kahil 1950 L.B. Kahil, Coupes à figures noires du Musée National d'Athènes, *BCH* 74 (1950), 54-61.
- Kephalidou 1996 E. Kephaliidou, *Νικητής. Εικονογραφική μελέτη του αρχαίου ελληνικού αθλητισμού*, Thessaloniki 1996.
- Koerner 1993 R. Koerner, *Inscriptliche Gesetzestexte der frühgriechischen Polis*, Köln 1993.
- Kyle 1987 D.G. Kyle, *Athletics in Ancient Athens*, Leiden 1987.
- Kyle 1992 D.G. Kyle, The Panathenaic Games: Sacred and Civic Athletics, in J. Neils (ed.), *Goddess and Polis*, Princeton 1992, 77-101.
- Lonis 1979 R. Lonis, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique. Recherches sur les rites, les dieux, l'idéologie de la victoire*, Paris 1979.
- Meier 1835 M.H.E. Meier, *De gentilitate Attica*, Halis 1835.
- Mette 1978 H.J. Mette, Die «Kleinen» griechischen Historiker Heute, *Lustrum* 21 (1978), 5-43.
- Miller 2004 S.G. Miller, *Ancient Greek Athletics*, New Haven - London 2004.
- Mommsen 1864 A. Mommsen, *Heortologie. Antiquarische Untersuchungen über die städtischen Feste der Athener*, Leipzig 1864.

- Moore 1971 J.M. Moore, [Xenophon] Ath. Pol. 3.4 and the Question of Choruses at the Hephaestia and Promethia, *JHS* 91 (1971), 140-141.
- Page 1981 *Further Greek Epigrams*, ed. by D.L. Page, Cambridge 1981.
- Palagia 2000 O. Palagia, A Gymnasiarch's Dedication and the Panathenaic Torch-race, in *Agathos daimon: mythes et cultes. Études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kabil* (BCH Suppl. 38), Athenai 2000, 403-408.
- Palagia - Lewis 1989 O. Palagia - D. Lewis, The Ephebes of Erechtheis 333/2 B.C. and Their Dedication, *ABSA* 84 (1989), 333-344.
- Parke 1977 H.W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977.
- Parker 1996 R.C.T. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford - New York 1996.
- Pasquali 1913 G. Pasquali, Die schriftstellerische Form des Pausanias, *Hermes* 48 (1913), 161-223.
- Pisi 1990 P. Pisi, *Prometeo nel culto attico*, Roma 1990.
- Preller 1838 *Polemonis periegetae fragmenta*, ed. L. Preller, Lipsiae 1838.
- Pritchett 1979 W.K. Pritchett, *The Greek State at War*, III, *Religion*, Berkeley 1979.
- Regali 2008 *Polemon I*, a cura di M. Regali, <http://www.lgga.unige.it>.
- Reitzenstein 1897 R. Reitzenstein, *Geschichte der griechischen Etymologika. Ein Betrag zur Geschichte der Philologie in Alexandria und Byzanz*, Leipzig 1897.
- Scardino 2012 C. Scardino, Indirect Discourse in Herodotus and Thucydides, in E. Foster - D. Lateiner (eds.), *Thucydides and Herodotus*, Oxford 2012, 67-96.
- Sekunda 1990 N.V. Sekunda, IG IP² 1250: A Decree Concerning the «Lampadephoroi» of the Tribe Aiantis, *ZPE* 83 (1990), 149-182.
- Simon 1976 E. Simon, Ein nordattischer Pan, *AK* 19 (1976), 19-23.
- Simon 1983 E. Simon, *Festivals of Attica: An Archaeological Commentary*, Madison 1983.
- Sokolowski 1969 F. Sokolowski (éd.), *Lois sacrée des cités grecques*, Paris 1969.
- Wecklein 1873 N. Wecklein, Der Fackelwettbewerb, *Hermes* 7 (1873), 437-452.
- Weiske 1842 B.G. Weiske, *Prometheus und sein Mythenkreis. Mit Beziehung auf die Geschichte der griechischen Philosophie, Poesie und Kunst*, Leipzig 1842.
- Welcker 1824 Fr.G. Welcker, *Die Aeschylische Trilogie Prometheus und die Kabirenweihe zu Lemnos*, Darmstadt 1824.
- Wilamowitz-Moellendorff 1914 U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Aischylos. Interpretationen*, Berlin 1914.
- Ziehen 1896-1906 L. Ziehen (ed.), *Leges Graecorum sacrae e titulis collectae*, I-II, Lipsiae 1896-1906 (rist. Chicago 1988).