

Università degli Studi di Napoli Federico II



Dipartimento di Studi Umanistici

Scuola di dottorato in Scienze Storiche, Archeologiche e Storico-Artistiche

Dottorato di Ricerca in Storia

Settore Disciplinare 10/D1

Studi su Erodoro di Eraclea Pontica

Dott.^{ssa} Florinda Guadagno

Tutor	Chiar.^{ma} Prof.^{ssa} Luisa Breglia
Co-Tutor	Chiar.^{ma} Prof.^{ssa} Marisa Tortelli Ghidini
Coordinatore	Chiar.^{ma} Prof.^{ssa} Anna Maria Rao

XXVI° Ciclo

Presso i 'fisici' della Ionia la positività invade immediatamente la totalità dell'essere. Nulla esiste che non sia natura, *physis*. Gli uomini, il divino, il mondo formano un universo unificato, omogeneo, tutto intero sullo stesso piano; essi sono le parti o gli aspetti di una sola e medesima *physis* che dappertutto mette in gioco le stesse forze, manifesta la stessa potenza di vita. Le vie dalle quali questa *physis* è nata, si è diversificata e organizzata sono perfettamente accessibili all'intelligenza umana: 'all'inizio' la natura non ha operato in modo diverso da come opera ancora, ogni giorno, quando il fuoco asciuga un vestito bagnato o quando, in un crivello agitato dalla mano, le parti più grosse, isolate, si radunano. Come c'è una sola *physis*, che esclude la nozione stessa di soprannaturale, così c'è una sola temporalità. L'originario, il primordiale si spogliano della loro maestà e del loro mistero; essi hanno la banalità rassicurante dei fenomeni familiari. Per il pensiero mitico l'esperienza quotidiana s'illuminava e acquistava un senso in rapporto agli atti esemplari compiuti dagli dei 'all'origine'. Presso gli ioni il polo della comparazione si rovescia. Gli eventi originari, le forze che hanno prodotto il cosmo sono concepiti a immagine dei fatti che si osservano oggi e richiedono una spiegazione analoga. Non è più l'originale che illumina e trasfigura il quotidiano; è il quotidiano che rende intellegibile l'originale, fornendo modelli per comprendere come il mondo si è formato e ordinato.

Jean-Pierre Vernant, *Le origini del pensiero greco*

Indice

Premessa	1
PARTE I	
L'autore	
1. La vita	4
2. La patria	10
3. Le opere	24
4. Trasmissione dell'opera e rapporto con gli autori antichi	31
PARTE II	
Le opere	
1. Ὁ καθ' Ἡρακλέα λόγος: la struttura	44
1.1 Caratteristiche dell'opera: tra tradizione e innovazione	51
1.2 Caratteristiche dell'opera: tra tradizioni orfiche e pitagoriche	55
2. Ἀργοναυτικά/ Ἀργοναῦται	69
2.1 L'antefatto: Frisso, Elle e il Vello d'oro	75
2.2 Frisso in Colchide e il ritorno dei figli di Frisso	79
2.3 Il catalogo degli Argonauti	81
2.4 In viaggio verso la Colchide	91
2.5 Nella reggia di <i>Aietes</i>	95
2.6 Il ritorno	101

3. Ὀρφέως καὶ Μουσαίου ἱστορία	103
4. Πελοπόννησος	114
PARTE III	
Analisi dei frammenti	
1. Sull'educazione e sulla gioventù di Eracle (FF 17-19)	119
2. Il passaggio all'età adulta: le figlie di <i>Thestio</i> (F 20)	138
3. L'excursus sul mondo lunare	149
3.1 Il leone di Nemea (F 4)	150
3.2 I Seleniti (F 21)	165
3.3 Gli avvoltoi e il troco (FF 22; 58)	171
3.4 Λ'ἄλμιος (F 1)	191
4. L'Idra di Lerna (F 23)	203
5. La spedizione contro Troia (F 28)	207
6. La liberazione di Prometeo (F 30)	214
7. Atlante (F 13)	226
8. I pomi delle Esperidi (F 14)	245
9. Per una localizzazione dell'Ade ad Oriente (F 31)	262
Conclusioni	272
Index locorum	282
Abbreviazioni bibliografiche	289
Bibliografia	316

Premessa

Ὅτι μὲν οὖν ἡ παλαιὰ φυσιολογία καὶ παρ' Ἑλλησι καὶ βαρβάροις λόγος ἦν φυσικὸς ἐγκεκαλυμμένος μύθοις, τὰ πολλὰ δι' αἰνιγμάτων καὶ ὑπονοιῶν ἐπίκρυφος, καὶ μυστηριώδης θεολογία τὰ τε λαλούμενα τῶν σιγωμένων σαφέστερα τοῖς πολλοῖς ἔχοντα καὶ τὰ σιγώμενα τῶν λαλουμένων ὑποπτότερα, κατὰδηλὸν ἐστὶ τοῖς Ὀρφικοῖς ἔπεσι καὶ τοῖς Αἰγυπτιακοῖς καὶ Φρυγίοις λόγοις· μάλιστα δὲ οἱ περὶ τὰς τελετὰς ὀργασμοὶ καὶ τὰ δρῶμενα συμβολικῶς ἐν ταῖς ἱεουργίαις τὴν τῶν παλαιῶν ἐμφαίνει διάνοιαν¹.

Presso gli antichi, Greci come anche barbari, lo studio della natura era un discorso sulla natura ravvolto e coperto dai miti, spesso come teologia misteriosa, nascosta in enigmi e significati sottintesi, in cui le cose dette espressamente sono, per la maggioranza più chiare di quelle nascoste: eppure, le nascoste sono più significative di quelle dette espressamente. Ciò è evidente nei poemi orfici, nei miti egiziani e in quelli frigi; ma a manifestare il pensiero degli antichi sono soprattutto le cerimonie di iniziazione e i riti compiuti simbolicamente nelle sacre celebrazioni.

Nel primo capitolo dell'opuscolo *Περὶ τῶν ἐν Πλαταιαῖς Δαιδάλων* Plutarco dà atto della presenza, tra i Greci come tra i barbari, di una particolare caratteristica dell'espressione mitica antica, ravvisabile anche nella sua dimensione culturale: l'apertura a un'esegesi di tipo allegorico. La lettura in chiave allegorica del patrimonio mitico, e in particolare delle vicende di Eracle, è una delle caratteristiche pregnanti dell'opera di Erodoro di Eraclea.

Alla figura e all'opera di Erodoro finora è stata dedicata poca attenzione. Fatta eccezione per la voce 'Erodoro' curata da Felix Jacoby per la

¹ Plut. *De Daed. Plat.* fr. 157 Sandbach (= Eus. *P.E.* III 1, 1). La traduzione del passo è di Ramelli-Lucchetta 2004, 393.

Realencyclopädie e l'edizione dei frammenti raccolti da Karl Müller, Felix Jacoby e ultimamente da Robert Fowler, l'interesse sullo scrittore eracleota si dimostra scarso². Questo lavoro tenta di ovviare a tale 'lacuna' e di restituire alla moderna storiografia la figura e l'attività di uno scrittore che offre molteplici spunti di riflessione. Abbiamo cercato innanzitutto di precisare, a partire dalle scarse notizie che possediamo, biografia, patria e cronologia di Erodoro per poi volgere l'attenzione soprattutto alla sua produzione letteraria.

Dai frammenti di Erodoro non sempre facilmente individuabili, dal momento che nella maggior parte dei casi il nome dello scrittore eracleota è banalizzato dalla *lectio facilior* che riporta il nome del più conosciuto storico di Alicarnasso³, si ricavano i titoli di cinque opere distinte: 'Ο καθ' Ἡρακλέα λόγος (*Su Eracle*), Ἀργοναυτικά/Ἀργοναῦται (*Argonautiche/Argonauti*), Ὀρφέως καὶ Μουσαίου ἱστορία (*Ricerca su Orfeo e Museo*), Πελόπεια (*Storia di Pelope*), Οἰδίπους (*Edipo*). Di tutte si discutono la paternità, la genesi e le principali caratteristiche. Questa ricerca dunque è dedicata dunque ai 69 frammenti che Jacoby attribuisce a Erodoro⁴, della maggior parte dei quali si fornisce testo, traduzione e commento dettagliato⁵.

Dall'analisi delle tradizioni mitiche sottese ai frammenti emergerà la figura non soltanto di uno storico locale interessato ai miti 'identitari' della sua città e incline a inserire Eraclea nelle vicende della Grecia tutta, ma anche uno studioso

² Müller *FHG* II 13; Jacoby *FGrHist* 31; *id.* 1912, 980-987. Ultimamente è stato pubblicato da Robert Fowler il secondo volume della sua opera *Early Greek Mythography* (Fowler 2013), contenente un commento ai testi raccolti dallo scrittore nel primo volume pubblicato nel 2000. Fatta eccezione per alcuni contributi di Paolo Desideri (1967; 1991), Paola Borin (1995) e Stefania Gallotta (2009), rimandi a Erodoro sono disseminati in articoli e studi dedicati ad altri autori e nella maggior parte dei casi ad attirare l'attenzione degli studiosi è stata unicamente l'interpretazione allegorica, unita all'esegesi razionalistica del mito fornita da Erodoro.

³ In quasi la metà dei frammenti erodorei (26 su 69) è presente l'errata lettura del nome dell'Eracleota, banalizzato in Erodoto. In genere non commettono l'errore gli scolasti ad Apollonio Rodio, Plutarco, Ateneo e Stefano Bizantino.

⁴ Il *corpus* erodoreo è composto da 63 frammenti di sicura paternità erodorea ai quali vanno aggiunti altri sei frammenti dubbi e di incerta attribuzione. Dal novero dei 63 frammenti considerati certi da Jacoby recentemente Fowler ha eliminato F 60 e F 61, i quali sono stati attribuiti rispettivamente a Metrodoro e a Erodoto (Fowler 2013, 698). Per agevolare la consultazione e per non creare confusioni dovute a numerazioni differenti, i frammenti di Erodoro in tutto il lavoro saranno citati sempre nell'edizione di Jacoby, la cui numerazione corrisponde, tranne che in pochissimi casi, a quella seguita da Fowler.

⁵ L'attenzione è stata focalizzata soprattutto sul καθ' Ἡρακλέα λόγος, da tutti considerata la più importante delle opere di Erodoro e da alcuni studiosi ritenuta addirittura l'unica opera sicura dell'Eracleota, della quale farebbero parte come excursus gli altri titoli tramandati dalla tradizione. I frammenti tradotti e analizzati nello specifico sono i seguenti (*FGrHist* 31): 1, 4, 11, 12, 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 28, 30, 31, 41, 44, 48, 51, 52, 56, 57, 58, 63bis, 64bis.

attento alla rilettura in chiave razionalistica, allegorica e ‘pitagorizzante’ delle vicende di Eracle, attuata mediante interpretazioni etiche di tipo ‘antisthenico’, a loro volta innovate attraverso la mediazione di tradizioni orfiche e pitagoriche (e nello specifico filolaiche).

I legami con la tradizione precedente, *in primis* con l’opera di Ferecide di Atene e di Ellanico di Lesbo, contribuiscono a rendere l’immagine di un’opera, quale fu appunto quella erodorea, perfettamente inserita nella temperie culturale della sua epoca, della quale recepisce e rielabora gli influssi più originali e innovatori. Infine, il ruolo e l’importanza di Erodoro quale fonte non soltanto per Apollonio Rodio e in particolare per gli scoliasti delle *Argonautiche*, ma anche per le opere mitografiche di Diodoro e dello Pseudo-Apollodoro, risulteranno dall’analisi dei frammenti ben delineati.

PARTE I

1. La vita

La biografia di Erodoro è alquanto problematica: gli unici dati certi riguardano il suo luogo di nascita, Eraclea sul Ponto e una cronologia approssimativa che colloca l'attività dello scrittore sullo scorcio del V secolo a.C., dal momento che nelle fonti antiche è presentato come padre del sofista Brisone, attivo verosimilmente all'inizio del IV secolo a.C.⁶. Erodoro è chiamato ὁ Ἡρακλεώτης tre volte da Ateneo e una da Aristotele⁷; come ὁ Ποντικός è sempre citato da Tzetzes e una volta da Plutarco⁸; con un inappropriato γραμματικός è citato in uno scolio a Pindaro⁹. Nell'*Historia Animalium* di Aristotele si riscontra la più antica citazione di Erodoro: la datazione dell'opera quindi rappresenta un sicuro *terminus ante quem* per la cronologia erodorea¹⁰. Aristotele cita tre volte Erodoro: due volte nell'*Historia Animalium*, qualificandolo come 'padre del sofista Brisone' e una volta nel *De generatione animalium*, specificandone la sua origine eracleota¹¹. La citazione di Erodoro da parte di Aristotele accompagnata dal richiamo al figlio Brisone è indicativa in duplice senso: innanzitutto, essa induce a

⁶ Jacoby 1912, 980 (cfr. *FGrHist Ia Kommentar* 502), seguito da Fowler 2013, 696, pone l'acme di Erodoro attorno al 400 a.C. circa.

⁷ Herodor. *FGrHist* 31 F 16 (= Ath. XI 474f); F 21 (= Ath. II 57e); F 57 (= Ath. VI 231c); T 1 = F 58 (= Arist. *G.A.* III 6 p. 757a).

⁸ Herodor. *FGrHist* 31 F 19b (= Tzetzes Schol. Lycophron. *Alex.* 663); F 19c (= Tzetzes *Chil.* II 210-211); 19d (= Tzetzes *Chil.* II 363-366); F 25b (= Tzetzes Schol. Lycophron. *Alex.* 1332); F 25c Fowler (= Tzetzes Schol. *ad Antehomerica* 22); T 2 = 22b (= Plut. *Rom.* 9, 6).

⁹ Herodor. *FGrHist* 31 T 4 = F 34a (= Schol. Pind. *Olymp.* V 10a). Sulla inesattezza della definizione data dallo scoliaste ad Erodoro vd. Jacoby 1912, 980-981.

¹⁰ Sulla datazione dell'opera vd. Louis 1968, XIV-XVIII, secondo il quale l'*Historia Animalium*, prima opera aristotelica sulla zoologia, e in quanto tale anteriore sia al *De Generatione animalium* sia al *De partibus animalium*, è stata composta verosimilmente tra il 347 e il 342 a.C., durante il soggiorno ad Asso e successivamente a Mitilene del filosofo, e in seguito rimaneggiata fino al 334 a.C., anno della composizione dei *Metereologica*.

¹¹ Herodor. *FGrHist* 31 T 3 = F 22a (= Arist. *H.A.* VI 5 p. 563a; IX 11 p. 615a); T 1 = F 58.

ritenere che ad Atene fosse conosciuto non tanto Erodoro quanto il figlio Brisone e di conseguenza, come nota Desideri, la notizia e la conoscenza dell'opera erodorea ad Atene non dovrebbero essere anteriori all'epoca del discepolato platonico di Brisone¹². In secondo luogo, la determinazione della cronologia di Brisone costituisce l'unico appiglio su cui basare anche la cronologia di Erodoro. Purtroppo, le fonti antiche ci restituiscono una serie di informazioni relative a Brisone difficilmente armonizzabili tra di loro e vari infatti sono stati i tentativi da parte degli studiosi di mettere ordine in tutte queste notizie discordanti¹³.

La menzione più antica di Brisone ricorre nella tredicesima epistola platonica, la quale, sebbene sia ritenuta concordemente non autentica¹⁴, presenta Brisone come maestro di Polisseno, il quale a sua volta assieme ad un allievo di Isocrate e ad Eudosso di Cnido, sono tutti maestri di Elicone di Cizico, l'astronomo del cui invio presso la corte di Dionigi il giovane a Siracusa si discute nell'epistola¹⁵. Un Brisone è ricordato anche da Ateneo che riporta una serie di versi tratti dal *Nauagos* di Efippo nei quali il comico attacca la venalità dei membri dell'Accademia platonica e in particolare, con un'espressione che occupa un intero trimetro (Βρυσωνοθρασυμαχειοληψικερμάτων), si scaglia contro Brisone e Trasimaco, nomi che probabilmente evocavano un tipo di educazione che alla maniera sofisticata si basava su un'attività lucrativa¹⁶. In un passo in cui ricorda gli attacchi di Teopompo di Chio nei confronti di Platone, Ateneo riporta un aneddoto calunnioso secondo il quale la maggior parte dei dialoghi platonici sono dei plagi dalle opere di Aristippo, Antistene e Brisone¹⁷. Aristotele, oltre ai luoghi in cui cita Brisone come figlio di Erodoro, lo ricorda altre volte soprattutto in riferimento al

¹² Desideri 1991, 10-11.

¹³ Su Brisone si veda soprattutto Natorp 1897, 927-929; Doering 1972, 157-164; Giannantoni 1985, 97-103.

¹⁴ G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze 1938, 197-212, riconduce l'epistola alla cerchia pitagorica facente capo ad Aristosseno; si veda anche A. Maddalena, *Platone. Lettere*, Bari 1948, 370-380, che accoglie la critica di Pasquali all'autenticità dell'epistola.

¹⁵ Bryson T 4 Giannantoni (= [Plat.] *Epist.* XIII 360bc).

¹⁶ Bryson T 6 Giannantoni = Ephipp. fr. 14 *PCG* (= Ath. XI 509bd). Sulla datazione della commedia di Efippo da attribuire attorno agli anni '60 del IV secolo a.C. vd. T.B.L. Webster, 'Chronological Notes on Middle Comedy', *CQ* 2/1, 1952, 13-26 (sul *Nauagos* vd. soprattutto p. 16). Il Brisone chiamato in causa nella commedia di Efippo è identificato da Natorp con Brisone megarico, dal momento che il Trasimaco cui allude il trimetro non è il retore, ma il megarico (1897, 927ss.).

¹⁷ Theop. *FGrHist* 115 F 259 (= Ath. XI 500cd).

suo tentativo di quadratura del cerchio¹⁸ e a ragionamenti dialettici relativi all'impossibilità del turpiloquio¹⁹. Queste testimonianze che dovrebbero essere perlopiù coeve al periodo in cui visse Brisone ci rivelano, come nota Desideri, «un personaggio ben inserito nella società ateniese del suo tempo[...], in qualche modo collegato con l'Accademia, ma in realtà abbastanza lontano dalle sue tematiche più importanti, e interessato particolarmente a problemi di geometria»²⁰.

A queste notizie bisogna aggiungere i dati contraddittori e di difficile esegesi che si riscontrano in Diogene Laerzio e nella Suda: nel primo Brisone è annoverato tra quei filosofi che come Socrate non lasciarono alcuno scritto²¹; Alessandro nelle *Successioni* presenta inoltre un Brisone, figlio di Stilpone (Βρύσωνος τοῦ Στίλπωνος), come maestro dello scettico Pirrone²². Dal momento che Pirrone è pressoché contemporaneo di Stilpone, il dato presente in Diogene è sia cronologicamente impossibile sia difficile da spiegare perché un Brisone figlio di Stilpone è altrimenti sconosciuto. La congettura di Nietzsche al testo di Diogene (Βρύσωνος ἢ Στίλπωνος al posto di Βρύσωνος τοῦ Στίλπωνος) risolve solo in parte i problemi creati dalla testimonianza laerziana²³. Nella Suda Brisone è presentato sia come discepolo di Socrate sia di Euclide di Megara²⁴; è inoltre detto maestro di Teodoro l'ateo e di Pirrone²⁵. Si è cercato di ovviare alle difficoltà cronologiche create da queste testimonianze (Brisone, discepolo di Socrate e/o di Euclide non può essere stato anche maestro di Pirrone e di Teodoro, i cui

¹⁸ Bryson T 10 Giannantoni (= Arist. *Anal. Post.* I 9 75b 37-76a 1); T 11 Giannantoni (= *Soph. El.* 11, 171b 3-22).

¹⁹ Bryson T 9 Giannantoni (= Arist. *Rhet.* III 2, 1405b 6-11).

²⁰ Desideri 1991, 15.

²¹ Bryson T 7 Giannantoni (= D.L. I 16). Questo Brisone di cui parla Diogene non può essere lo stesso a cui fa riferimento Teopompo quando accusa Platone di aver plagiato gli scritti di Brisone; e non può neppure identificarsi con il Brisone menzionato da Aristotele, il quale dimostra di conoscere direttamente le opere del filosofo (vd. anche Giannantoni 1985, 101, che accoglie l'ipotesi di Natorp 1897, 927ss.).

²² Bryson T 2 Giannantoni (= D.L. IX 61).

²³ Nietzsche 1870, 220-221. La congettura è comunque accolta dalla maggior parte degli studiosi, tra cui ad esempio Giannantoni 1985, 98 e 102. Si tralascia di riportare quei passi di Diogene e della Suda in cui si cita un Brisone acheo per i quali si rimanda a Giannantoni 1985, 97ss.

²⁴ Bryson T 2 Giannantoni (= Suda s.v. Σωκράτης).

²⁵ Bryson T 3 Giannantoni (= Suda s.v. Θεόδωρος) e T 2 Giannantoni (= s.v. Πύρρων). In quest'ultimo lemma del lessico Brisone è inoltre presentato come discepolo di Clinomaco (τοῦ Κλεινομάχου μαθητοῦ), cronologicamente impossibile; per questo motivo Nietzsche 1870, 220-221, propone di emendare il testo con τοῦ Κλεινομάχου καθηγητοῦ. Il discepolato di Clinomaco da Brisone, e non viceversa, è più verisimile anche perché Brisone ed Euclide avrebbero fondato la dialettica eristica, tecnica perfezionata poi da Clinomaco (Suda s.v. Σωκράτης).

discepolati andrebbero posti negli ultimi decenni del IV secolo a.C.)²⁶ ipotizzando, come fa ad esempio Zeller, una pluralità di personaggi di nome Brisone: il sofista bersaglio polemico di Efippo è da identificare sia con il socratico di cui parla il lessico Suda sia con il matematico contro la cui errata quadratura del cerchio polemizza Aristotele; da questo Brisone va distinto sia il sofista menzionato da Aristotele nelle opere zoologiche come figlio di Erodoro sia il maestro di Pirrone menzionato dalla Suda e da Diogene Laerzio²⁷. All'eccessiva distinzione ipotizzata da Zeller si contrappone la tendenza di Doering a considerare un'unica persona il Brisone menzionato dalle fonti antiche, il quale sarebbe nato, sulla base della datazione del *Nauagos* di Efippo e delle opere aristoteliche, a cavallo tra V e IV sec. a. C.²⁸. Infine, l'ipotesi avanzata da Natorp, e seguita da Giannantoni, porta a identificare i vari Brisone menzionati da Aristotele e a preferire nelle tradizioni confluite nella Suda quella che fa di Brisone il discepolo di Euclide e il maestro di Pirrone piuttosto che l'allievo di Socrate²⁹.

Premettendo che sarebbero da preferire alle notizie confluite in Diogene e nel lessico Suda, quelle che si ricavano dalle testimonianze pressoché contemporanee di Pseudo-Platone, Efippo, Teopompo e Aristotele, si avanzano le seguenti ipotesi interpretative: il Brisone sofista menzionato da Aristotele come figlio di Erodoro è la medesima persona del matematico autore di un tentativo di quadratura del cerchio e del Brisone ricordato nella *Retorica*, perché nulla autorizza a pensare che Aristotele conoscesse un Brisone diverso dall'Eracleota figlio di Erodoro; con questo Brisone va identificato sia il maestro di Polisseno menzionato nell'epistola pseudo-platonica sia il sofista bersaglio di Efippo sia il Brisone autore secondo Teopompo della maggior parte dei dialoghi platonici. Infine, è evidente che in Diogene e nel lessico Suda sono confluite diverse tradizioni: 1) Brisone allievo di Socrate; 2) Brisone allievo di Euclide di Megara 3) Brisone maestro/allievo di

²⁶ Pirrone e Teodoro sono nati rispettivamente nel 340 e nel 330/320 a.C.; vd. Giannantoni 1985, 102.

²⁷ E. Zeller-R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. Parte II. Vol. III/2, a cura di M. Isnardi Parente, Firenze 1974 (trad. it. di *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig 1922); su Brisone vd. 857-858.

²⁸ Doering 1972, 157ss.

²⁹ Natorp 1897, 927ss. Giannantoni 1985, 100-101, che comunque continua a considerare discutibile la notizia del discepolato di Pirrone da Brisone.

Clinomaco 4) Brisone maestro di Teodoro e di Pirrone. In realtà, tranne la notizia del discepolato di Pirrone e di Teodoro nella quale potrebbe celarsi, come già notò Wilamowitz, una costruzione posteriore tendente a collegare la scepsi con l'eristica megarica³⁰, le prime tre tradizioni sono tra loro conciliabili e porterebbero alla definizione di un personaggio identificabile con il sofista figlio di Erodoro³¹: Brisone può essere annoverato tra gli ultimi allievi di Socrate, fra i quali vi fu anche Euclide di Megara, presentato in una tradizione confluita nella Suda come maestro di Brisone, perché con Euclide, fondatore della 'scuola megarica' dopo la morte di Socrate, ha introdotto la dialettica eristica perfezionata poi da Clinomaco³². Brisone, nato verosimilmente attorno agli anni 430/420, contemporaneo quindi di Euclide e poco più anziano di Platone e Polisseno, giunto ad Atene, comincia a gravitare nell'entourage socratico dove il suo interesse è rivolto soprattutto a questioni geometriche per poi dedicarsi alla morte del maestro a problemi dialettici. La vera dimensione della figura di Brisone risiede in quel 'sofista' con cui lo etichetta Aristotele³³, così come è dimostrato anche dal suo interesse rivolto prevalentemente a problemi di dialettica, la quale in ambito sofistico è identificata con la tecnica eristica, introdotta proprio da Brisone. Ed è nel segno di uno sviluppo delle tecniche dialettiche, nella fattispecie eristiche, che va inteso anche l'accostamento di Brisone con l'ambiente megarico gravitante attorno ad Euclide di Megara.

In base a quanto detto su Brisone, si può collocare la nascita di Erodoro attorno agli anni 450/440 e la sua acme nell'ultimo decennio del V secolo a.C. La sua attività letteraria si colloca sicuramente dopo quella di Ferecide, le cui ἱστορίαι erano conosciute da Erodoro e probabilmente anche dopo le opere di contenuto

³⁰ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Antigonos von Karystos* (Philol. Untersuch. IV), Berlin 1881, 30.

³¹ Contra Natorp 1897, 927ss. e Giannantoni 1985, 100ss., secondo i quali il Brisone discepolo di Socrate non può identificarsi con il discepolo di Euclide.

³² È bene ricordare comunque che il discepolato di Brisone da Euclide è presentato nella Suda come una tradizione alternativa a quella principale costituita dal discepolato di Brisone da Socrate.

³³ In linea con la dimensione sofistica di Brisone è il trimetro polemico coniato da Efippo il quale si scaglia contro la venalità di Brisone e Trasimaco. Dal momento che la commedia è da attribuire agli anni '60 del IV secolo si deduce che Brisone era ancora in attività in quegli anni.

genealogico-mitografico di Ellanico³⁴. Poiché sulla base delle informazioni che disponiamo non è possibile ipotizzare un viaggio di Erodoro ad Atene dove sarebbe potuto entrare in contatto con le opere degli altri mitografi, bisogna avanzare l'ipotesi contraria, vale a dire la circolazione ad Eraclea delle opere mitografiche e genealogiche di Ferecide e di Ellanico, così come anche dei poemi epici incentrati sulla figura di Eracle di Pisandro e di Paniassi, fonti per la stesura dell'opera erodorea su Eracle³⁵.

³⁴ Jacoby 1912, 981, pensa ad un utilizzo da parte di Erodoro sia dell'opera di Ferecide sia di quella di Ellanico; dello stesso parere Fuentes González-Campos Daroca 2000, 672. Ambaglio 1980, 18ss., riprende la suddivisione tematica effettuata da Jacoby sulle opere di Ellanico: *Deucalionea*, *Foronide*, *Asopide*, *Atlantide* e *Troika* sono opere di carattere mitografico precedenti sia a quelle di contenuto etnografico (*Aigyptiaka*, *Persika*, *Aiolika*, *Lesbiaka*, *Fondazione di popoli e città*, *Argolika*, *Boiotika*, *Thessalika*, *Costumanze dei barbari*) sia a quelle dalla struttura cronachistica (*Vincitori alle Carnee*, *Sacerdotesse di Era ad Argo*, *Atthis*). Dal momento che dei frammenti pervenuti di Erodoro molti si allineano con alcune testimonianze di Ellanico tratte da opere mitografiche (vd. e.g. Hellenic. FF 2; 103 (*Foronide*); F 127 (*Deucalionea*); F 21 (*Atlantide*)), si deduce che al mitografo eracleota tali opere non dovettero essere ignote. D'altronde, la maggior parte dei frammenti di Ellanico concernenti Eracle, annoverato tra i discendenti di Iaso, figlio di Foroneo, appartengono alla *Foronide* e l'organizzazione del materiale mitico relativo alla vita dell'eroe è paragonabile a quello che si ritrova nell'opera erodorea su Eracle («la storia di Eracle nella *Foronide* rappresenta una sorta di apertura alla biografia mitica [...] i principi formali della biografia-nascita, giovinezza, imprese, morte-erano verosimilmente alla base della raccolta e disposizione del materiale su Eracle» Ambaglio 1980, 25). Infine, bisogna precisare che le tracce, seppure esigue, di dialetto ionico ravvisabili nei frammenti di Erodoro porterebbero a collocare l'opera di Erodoro prima dell'*Atthis* di Ellanico, opera scritta in dialetto attico. Sul rapporto tra Erodoro e le fonti antiche cfr. § 4 (I).

³⁵ Che ad Eraclea circolassero, a partire dalla metà del V secolo a.C., prodotti letterari ateniesi e di altri centri microasiatici, è opinione di Desideri 1991, 10ss. Lo studioso, fermamente convinto dell'esistenza di uno stretto rapporto non soltanto commerciale fra Eraclea ed Atene a partire dalla seconda metà del V secolo, richiama sia la presenza ad Atene di una «cospicua colonia intellettuale eracleota» sia viceversa la presenza ad Eraclea di personaggi di provenienza ateniese, come il matematico e filosofo Teeteto, protagonista dell'omonimo dialogo platonico sia il famoso flautista ateniese Stratonikos. Con più cautela vengono ricordati sia la presenza ad Atene del poeta tragico eracleota Sphintaros, probabilmente da identificare con il poeta contro cui si scaglia Aristofane negli *Uccelli* sia il rapporto di amicizia tra Socrate e Matris, padre di Chione noto dall'Epistolario di quest'ultimo.

2. La patria

καὶ δὴ τοὶ κέχυται τοῦδ' ἀνέρος ἐν χθονὶ κείνῃ
τύμβος, σῆμα δ' ἔπεστι καὶ ὀψιγόνοισιν ἰδέσθαι,
νήϊος ἐκ κοτίνιο φάλαγξ, θαλέθει δέ τε φύλλοις,
ἄκρης τυτθὸν ἔνερθ' Ἀχερουσίδος. εἰ δέ με καὶ τό
χρειῶ ἀπηλεγέως Μουσέων ὕπο γηρῦσασθαι·
τόνδε πολισοῦχον διεπέφραδε Βοιωτοῖσιν
Νισαίοισι τε Φοῖβος ἐπιρρήδην ἰλάεσθαι, ἀμφὶ δὲ
τήνδε φάλαγγα παλαιγενέος κοτίνιο ἄστυ βαλεῖν,
οἱ δ' ἀντὶ θεουδέος Αἰολίδαο
Ἴδμονος εἰσέτι νῦν Ἀγαμήστορα κυδαίνουσιν³⁶.

E inoltre fu innalzato in quella terra il
tumulo dell'eroe: un segno è visibile anche ai i
posterì un tronco di olivo selvaggio, usato per
la nave, florido di fronde,
un po' al di sotto della vetta Acherusia. E se,
guidato dalle Muse devo dirlo con franchezza,
Febo ordinò chiaramente ai Beoti
e ai Nisei di onorare l'eroe come loro patrono,
e attorno a quel tronco di olivo selvaggio
di fondare una città. Ma essi al posto del pio nipote
di Eolo, Idmone, ancora oggi onorano Agamestore.

ἀμφὶ δὲ τήνδε φάλαγγα] περὶ γὰρ τὸν ἀγριέλαιον τὸν ἐπιπεφυκότα
τῷ Ἴδμονος τάφῳ ἐθέσπισεν ὁ θεὸς τοῖς Μεγαρεῦσι καὶ Βοιωτοῖς τὴν
πόλιν κτίσαι, λέγει δὲ τὴν Ἑράκλειαν· ἐν γὰρ τῇ ἀγορᾷ τῶν
Ἑρακλεωτῶν ὑπάρχει ὁ τάφος, ὡς φησὶν Ἡρόδωρος, ἐφ' οὗ ἔστιν
ἀγριέλαιος³⁷.

attorno a quel tronco] il dio vaticinò ai Megaresi e ai Beoti di fondare la città
attorno all'olivo selvatico che era cresciuto sulla tomba di Idmone, si parla
dunque di Eraclea: nell'agorà degli Eracleoti, come dice Erodoro, si trova la
tomba dove c'è l'olivo selvatico.

Il brano di Apollonio Rodio costituisce uno dei due oracoli che possediamo
sulla fondazione di Eraclea. Gli Argonauti piantarono un tronco di olivo selvatico,
utilizzato per varare le navi, come σῆμα per indicare la tomba di Idmone. L'oracolo
di Delfi poi ordinò ai Megaresi e ai Beoti di fondare una città attorno all'olivo che

³⁶ Apoll. Rh. II 841-850.

³⁷ Herodor. *FGrHist* 31 F 51 (= Schol. Apoll. Rh. II 848-850a; 192.4-8 Wendel).

era cresciuto sulla tomba di Idmone. La testimonianza di Erodoro attesta che nell'agorà degli Eracleoti è presente una tomba su cui è cresciuto l'olivo selvatico.

L'altro oracolo è restituito da Giustino nell'epitome dell'opera di Trogo: l'oracolo delfico aveva consigliato ai Beoti, afflitti da una pestilenza, di fondare una città sacra a Eracle nella regione del Mar Nero. I Beoti, però, timorosi di affrontare una lunga navigazione, non seguono il consiglio dell'oracolo, ma poi, sconfitti dai Focidesi in battaglia (Focei nel testo di Giustino), consultano nuovamente l'oracolo che consiglia come rimedio per la guerra lo stesso che aveva già detto loro per la pestilenza. Radunati i coloni, partono per il Mar Nero e fondano la città di Eraclea³⁸.

La consultazione dell'oracolo di Delfi prima della fondazione di una colonia è nel VI secolo una prassi piuttosto comune da non permettere di gettare discredito sulla veridicità degli oracoli³⁹. Secondo Burstein, invece, dal momento che il resoconto offerto da Trogo, il più dettagliato in merito alle vicende di Eraclea, non include i Megaresi, l'oracolo nella versione fornita da Apollonio potrebbe essere interpretato come un'invenzione tarda finalizzata a connettere con Delfi Megara, la città comunemente considerata madrepatria di Eraclea⁴⁰. L'assenza dei Megaresi è invece attribuita da Malkin alle circostanze della fondazione di Eraclea, fondata per iniziativa beotica⁴¹. In realtà, tali circostanze non sono affatto chiare.

Nelle fonti antiche infatti non c'è accordo sull'effettiva identificazione dei coloni, anche se la partecipazione megarese appare un elemento incontrovertibile. Senofonte, Diodoro e Arriano considerano Eraclea una colonia fondata soltanto dai Megaresi⁴², mentre Eforo, Apollonio Rodio e relativi scoli, Pseudo-Scimno e

³⁸ Iust. XVI 3, 4-7. Fonte di Trogo è probabilmente lo storico eracleota Nymphis (cfr. Desideri 1967, 391-392; Saprykin 1997, 14). I due oracoli, secondo Malkin (1987, 73ss.), non sono versioni alternative (così in Parke-Wormell 1956, 61-62), ma complementari: la versione fornita da Apollonio specifica il luogo specifico dove fondare la colonia e l'eroe da onorare, mentre l'oracolo presente in Giustino fornisce un luogo approssimativo per la fondazione della colonia e la divinità eponima.

³⁹ Burstein 1976, 18; Malkin 1987, 74; Saprykin 1997, 22.

⁴⁰ Burstein 1976, 18. I due oracoli sono ritenuti entrambi autentici da Malkin (1987, 73-77). Diversamente Parke-Wormell 1956, 61-62, sostengono che gli oracoli di fondazione di Eraclea non precedano la fondazione della colonia.

⁴¹ Malkin 1987, 74.

⁴² Xen. *An.* VI 2, 1; Arr. *Peripl.* 18; Diod. XIV 31, 3 che forse deriva da Senofonte (cfr. Burstein 1976, 107 n. 40). I Beoti sono omissi anche in Apollonio Rodio (II 748-749) per ragioni

Pausania accanto ai Megaresi menzionano anche i Beoti⁴³. Nessuna fonte riporta l'apporto specifico e il ruolo rivestito dai coloni nella fondazione di Eraclea: dall'esame complessivo si ricava un quadro abbastanza chiaro nelle linee generali, ma molto incerto nei particolari. Fatta eccezione per Senofonte, Diodoro e Arriano che parlano semplicemente di Eraclea come di Μεγαρέων ἄποικος, sulle altre testimonianze è difficile esprimersi con sicurezza, a cominciare da Eforo che offre sulla fondazione di Eraclea informazioni divergenti:

χρειῶ ἀπηλεγέως] ὅτι δὲ Βοιωτοὶ καὶ Μεγαρεῖς ἔκτισαν τὴν ἐν Πόντῳ
Ἡράκλειαν καὶ Ἔφορος ἐν πέμπτῳ καὶ ἄλλοι ἱστοροῦσιν⁴⁴.
κεῖθεν δ' οὐ μάλα] τὴν δὲ Μαρνανδυνῶν γῆν σὺν Γνησιόχῳ τῷ
Μεγαρεῖ Βοιωτοὶ κατέσχον, ὡς Ἔφορος ἱστορεῖ⁴⁵.

Nel primo scolio la responsabilità della fondazione è attribuita indistintamente a Megaresi e Beoti, nel secondo invece l'apporto di Megara consiste unicamente nell'ecista Gnesioco⁴⁶. In secondo luogo, è stato notato che il termine utilizzato per indicare l'atto di fondazione della colonia non è nei due frammenti equivalente: la vera e propria κτίσις spetta a Megaresi e Beoti. Per questo motivo generalmente si ammette che il secondo frammento non appartenga a Eforo, ma a Euforione, scrittore particolarmente interessato alla città di Eraclea⁴⁷.

Tra le altre testimonianze che menzionano sia i Megaresi che i Beoti soltanto in Pausania emerge una differenziazione: i Megaresi fondarono Eraclea (ἀποικίζω), mentre i Beoti si limitarono a partecipare (μετέχω). Fatta eccezione per pochi

metriche, dal momento che comunque compaiono poco più avanti affiancati ai Megaresi (II 846-7; cfr. Asheri 1972, 23).

⁴³ Ephor. *FGrHist* 70 F 44; Apoll. Rh. II 846-7; schol. Apoll. Rh. II 844-47a; 848-50a; Ps.Scymn. 973-6; Paus. V 26, 7. Si aggiunga Trogo-Giustino in cui però sono menzionati solo i Beoti.

⁴⁴ Ephor. *FGrHist* 70 F 44a (= Schol. Apoll. Rh. II 844-7a).

⁴⁵ Ephor. *FGrHist* 70 F 44b (= Schol. Apoll. Rh. II 351-2a).

⁴⁶ Gnesioco, ecista megarese di Eraclea, è da leggere forse anche in Plutarco *De Pyth. Orac* 27.

⁴⁷ Hannell 1934, 129; Burstein 1976, 197 n. 39. Anche Jacoby sembra attribuire il frammento a Euforione (*FGrHist* 70 F 44b). Il frammento di Eforo non è incluso da Groningen tra quelli di Euforione, nonostante lo studioso metta in evidenza lo stretto rapporto tra Euforione e Eraclea (1977, 104-106 e 257; cfr. anche commento ad F 31 § 9 III).

toponimi, per il culto di Eracle⁴⁸, per l'inserimento nel calendario civico di un mese dedicato a Eracle⁴⁹ e per la probabile esistenza di una tribù *Thebais*⁵⁰, ciò che caratterizza maggiormente Eraclea è l'impronta megarese: l'ecista è megarese, così come le istituzioni e il dialetto della città⁵¹. Si può ammettere dunque che il contingente di coloni più consistente era di origine megarese, mentre i Beoti appaiono come co-fondatori della città⁵². Pausania specifica che l'apporto beotico alla fondazione di Eraclea era costituito dalla città di Tanagra alla quale fu affidato da Tebe, che contribuì comunque con il maggior numero di coloni, il compito di organizzare la spedizione coloniale⁵³. Oltre a Tebe e Tanagra anche altre città sono state chiamate in causa per aver fornito coloni ad Eraclea: Sife, città costiera situata sul golfo di Crisa e nel territorio di Tespie⁵⁴, ha come eroe eponimo Tifi, il timoniere di Argo, morto ad Eraclea⁵⁵; Tespie per gli stretti legami con Sife, suo porto; Panelo, piccola località non identificata situata nei pressi di Eraclea che

⁴⁸ Cfr. Asheri 1972, 14-15 (toponimi beoti); 25-27 (culto di Eracle come eredità beotica più che megarese).

⁴⁹ Hannel 1934, 202.

⁵⁰ Per la suddivisione di Eraclea in tribù, tre delle quali conosciute grazie ad un'iscrizione di III secolo d.C. (*Megaritis, Thebais, Dionysias*) si rinvia a Burstein 1976, 20-22; Saprykin 1997, 40-43.

⁵¹ Per le istituzioni vd. Burstein 1976, 19-22.

⁵² Per Burstein 1976, 15-17, l'iniziativa di fondare Eraclea spetta ai Beoti i quali, non riuscendo a radunare un numero adeguato di coloni, chiesero a Megara di assumere la responsabilità della fondazione. L'ipotesi è basata da un lato sulle relazioni intercorrenti tra Megara e Beozia, la quale ha già partecipato alla fondazione di colonie megaresi (lo studioso chiama in causa l'esempio di Bisanzio: 108 n. 61; sulla partecipazione dei Beoti alla fondazione di Bisanzio cfr. anche Legon 1981, 80-82), dall'altro sul fatto che Eracle, divinità tutelare di Eraclea, non aveva uno specifico culto a Megara. La suggestione di Burstein ha il merito di ovviare alla difficoltà posta da quelle testimonianze che menzionano soltanto i Beoti e costituisce la spiegazione più plausibile per giustificare la provenienza megarese dell'ecista. Non si può essere però del tutto d'accordo su un particolare: nonostante gli indiscutibili e stretti legami tra Eracle e la Beozia, l'eroe è strettamente connesso anche a Megara che è, peraltro, sua sposa. Secondo Asheri 1972, 27, la differenziazione tra Megaresi e Beoti era basata anche sulla provenienza sociale dei coloni: di estrazione aristocratica i Beoti, dei semplici ἄποικοι i Megaresi.

⁵³ Così Burstein 1976, 16 che giustifica il più consistente apporto tebano, oltre che per l'esistenza di una tribù *Thebais*, anche in virtù dei rapporti amichevoli tra la città di Tebe e la Lidia di Creso (Hdt. I 46; 49; 52). Nel periodo in cui Eraclea fu fondata, la Mariandinia e la Bitinia furono assoggettati dal re lidio Aliatte che fondò inoltre Alyatta in Bitinia. Secondo lo studioso, i re lidi che erano in rapporti amichevoli con Tebe avevano tutto l'interesse di utilizzare coloni greci per controllare le regioni più distanti del loro regno. Non bisogna dimenticare inoltre che Damide, antenato di Eraclide Pontico, era a capo del gruppo tebano che ha fondato la città (Heraclid. fr. 2 Wehrli VII).

⁵⁴ Thuc. IV 76, 3.

⁵⁵ Apoll. Rh. I 105; Pherecyd. *FGrHist* 3 F 107; Herodor. *FGrHist* 31 F 54 (sul frammento vd. *infra* § 2.3 II).

secondo la tradizione sarebbe stata fondata da un nobile eracleota originario della Beozia⁵⁶; Delio, località nel territorio di Tanagra⁵⁷.

Per quanto riguarda la datazione della colonia, lo Pseudo-Scimno sincronizza la fondazione della città con la conquista della Media da parte di Ciro I, datata da Eusebio al 560 a.C.⁵⁸ Dal resoconto di Giustino non è possibile ricavare una sequenza chiara degli eventi: la pestilenza, la prima consultazione dell'oracolo, la guerra con la Focide, la seconda consultazione dell'oracolo, la fondazione di Eraclea sono tutti eventi presentati in successione senza alcuna precisazione cronologica⁵⁹. Lo scontro dei Beoti contro i Focidesi, di cui parla Giustino, rientra, secondo Asheri, in quella serie di episodi del conflitto tessalo-focese che culminarono nella battaglia di Ceresso, datata dallo studioso al 571⁶⁰. In tal caso, dovremmo ammettere un intervallo di più di dieci anni tra la fine dello scontro e la fondazione della colonia, dal momento che è generalmente accettata per Eraclea una datazione tra il 560 e il 550 a. C.⁶¹

⁵⁶ Suda s.v. Πάνελος; Peneleo o Penelo apre l'elenco dei capi beoti nell'*Iliade* (II 494); un Peneleo compare anche come membro della spedizione argonautica (vd. e.g. [Apollod.] I 9, 16).

⁵⁷ Il ruolo svolto da tutte queste piccole realtà beotiche è enfatizzato da Asheri 1972, 23-28; concordano Burstein 1976, 16-17; Avram 2006, 214-215 (cfr. Hind 1998, 141ss. per quanto riguarda la partecipazione della città beotica di Delio nella fondazione di Chersoneso, colonia di Eraclea). Considerando l'apporto eterogeneo di Beoti e il fatto che essi appaiono come co-fondatori nelle testimonianze antiche, Burstein attribuisce alla Lega Beotica la responsabilità della fondazione di Eraclea (1976, 15).

⁵⁸ Eus. II 95. Drews in realtà abbassa la datazione della conquista di Astiage da parte di Ciro all'estate del 554 a.C. (R. Drews 'The Fall of Astyages and Herodotus' *Chronology of the Eastern Kingdoms*, *Historia* 18/1, 1969, 1-11, p. 4).

⁵⁹ Burstein 1976, 16, data l'intera sequenza di eventi nella decade tra il 570 e il 560 a.C.

⁶⁰ Asheri 1972, 24. Sulle varie fasi del conflitto tessalo-focese, così come emerge dalla narrazione erodotea, si rimanda a Vannicelli 1993, 100-120. La battaglia di Ceresso segna una battuta d'arresto della potenza dei Tessali in Grecia centrale sconfitti con i loro alleati Focesi dai Beoti. La battaglia, a cui è stata attribuita un'importanza notevole per la storia della Beozia, anche perché spesso la nascita della lega beotica è collegata proprio a questo evento, è stata ridimensionata da Marta Sordi. È comunque di incerta datazione: oltre a due luoghi di Plutarco che offrono due datazioni contrastanti, menziona la battaglia soltanto Pausania (IX 14, 2) che non fornisce però alcuna indicazione cronologica. Plutarco nella *Vita di Camillo* (19, 4) dice chiaramente che la battaglia avvenne duecento anni prima di Leuttra, mentre nel *De Herodoti malignitate* (866f) la colloca poco prima delle guerre persiane. Sordi 2002, 506-512, sostiene che Ceresso non sia stata una vittoria beotica ma soltanto tespiese e collega la battaglia a quanto narrato da Erodoto (VIII 27-28: poco prima della seconda guerra persiana i Tessali furono sconfitti dai Focesi), datandola quindi agli inizi del V secolo a.C. (dopo la sconfitta subita dai Focidesi i Tessali tentarono di attaccare Tespie). Al contrario Vannicelli non considera attendibile il passo plutarco che pone Ceresso poco prima delle guerre persiane e difende la datazione tradizionale al 570 a.C. (1993, 106-112).

⁶¹ Burstein 1976, 12-13; Legon 1981, 140; Saprykin 1997, 21-22.

Una datazione della colonia nel decennio 560-550 a.C. si va ad inserire in un più ampio contesto relativo ai rapporti tra Megara ed Atene, dal momento che la fondazione di Eraclea è stata messa in connessione con la perdita megarese del porto di Nisea e soprattutto dell'isola di Salamina a favore degli Ateniesi⁶². La cronologia di questi eventi è abbastanza discussa, a cominciare dal ruolo svolto da Solone prima e da Pisistrato poi nella storia del conflitto per Salamina. La ricostruzione che degli eventi offre Legon è la più verosimile sia perché concilia notizie di diverse tradizioni sia perché è una delle poche che inserisce la fondazione di Eraclea nella storia del conflitto: essa rappresenterebbe la risposta megarese alle conseguenze politiche e sociali causate dalla perdita definitiva da parte di Megara dell'isola di Salamina⁶³. Erodoto ci informa che Pisistrato prima della tirannide aveva guidato Atene contro Megara, conquistando il porto di Nisea e compiendo altre grandi imprese⁶⁴. L'*Athenaion Politheia* distingue chiaramente la guerra di Pisistrato da quella di Solone per il possesso di Salamina⁶⁵. A ciò si aggiunga che la contesa tra Atene e Megara per il possesso di Salamina si concluse definitivamente con l'arbitrato spartano di incerta datazione che si espresse in favore di Atene (si oscilla tra la prima metà del VI fino ad arrivare al 520/19 a.C.)⁶⁶. In Plutarco l'arbitrato è legato all'attività politica di Solone, ma al tempo stesso fra i cinque giudici del consesso spartano compare anche il nome di Cleomene che, se identificato col re spartano, porterebbe a datare l'arbitrato dopo il 520/19, anno in cui Cleomene prese il potere. Una datazione così bassa però non tiene conto né della testimonianza plutarchea che lega l'arbitrato al periodo soloniano né di quella erodotea che attesta un intervento di Pisistrato nella guerra contro Megara e nella conquista del porto di Nisea⁶⁷. Più verosimile è la ricostruzione offerta da Legon che collegando l'arbitrato alla presa di Nisea da parte di Pisistrato, lo data al 570-565 a.C., in un arco temporale quindi che non esclude neppure il ruolo di Solone nella gestione degli eventi connessi a Salamina. Lo studioso inoltre sostiene che la

⁶² Burstein 1976, 17; Legon 1981, 140-141.

⁶³ Legon 1981, 137-141.

⁶⁴ Hdt. I 59, 4.

⁶⁵ [Arist.] *Ath. Pol.* 17, 2.

⁶⁶ Plut. *Sol.* 10, 1-4.

⁶⁷ Una datazione alla fine del VI secolo è accettata da L. Piccirilli, *Gli arbitrati interstatali greci*, I, Pisa, 1973, 52-53.

sanzione spartana si risolse in uno scambio fra le due località oggetto di contesa: Salamina fu definitivamente concessa agli Ateniesi, mentre Nisea ritornò, dopo la conquista da parte di Pisistrato, sotto il controllo megarese⁶⁸. La perdita dell'isola comportò una serie di problematiche politiche e sociali, che Megara tentò di risolvere accettando l'iniziativa beotica di fondare una colonia nel Ponto⁶⁹. E non sarà un caso che l'oracolo di fondazione della colonia, così come presentato da Apollonio, si rivolga ai Megaresi soltanto con l'appellativo 'Nisei': a quei Megaresi a cui da poco è stato restituito il porto di Nisa il dio ha ordinato di fondare la città di Eraclea⁷⁰.

È opportuno ritornare all'oracolo di fondazione e al frammento di Erodoto citato in apertura. Apollonio, dopo aver riportato l'oracolo che prescriveva di onorare Idmone come πολισσοῦχος, apporta un'insolita annotazione secondo la quale gli Eracleoti al posto di Idmone, ancora ai suoi tempi, veneravano Agamestore. Gli scoli relativi ai versi di Apollonio, oltre a riportare il frammento di Erodoto, aggiungono altre informazioni tratte dallo storico eracleota Promathidas:

ρειῶ ἀπηλεγέως] εἰ δὲ με, φησί, καὶ τοῦτο δεῖ ἀπλῶς καὶ κατὰ ἀλήθειαν ἐξειπεῖν· οὗτός ἐστιν ὁ Ἴδμων, ὃν ἐχρησμώδησεν ὁ θεὸς ἐξιλιάσκεσθαι Μεγαρεῦσι καὶ Βοιωτοῖς, ὅτε τὴν Ἡράκλειαν ἐμελλον κτίζειν. τοῦτο δὲ ἔφη ὁ Ἀπολλώνιος ὡς μὴ εἰδόντων τῶν Ἡρακλεωτῶν, τίς εἶη ὁ τεθαμμένος παρ' αὐτοῖς καὶ χρησμωδηθεὶς εἶναι πολιοῦχος ὑπὸ τοῦ θεοῦ. λέγει δὲ καὶ Προμαθίδας ὅτι, διὰ τὸ ἀγνοεῖν ὅστις εἶη, Ἀγαμήστορα ἐπιχώριον ἦρωα καλοῦσιν οἱ Ἡρακλεῶται⁷¹.

Secondo Promathidas quindi l'eroe sepolto ad Eraclea fu chiamato Agamestore perché si ignorava la vera identità di colui che fu designato dal dio come protettore della città. A Promathidas si deve, secondo Desideri, l'iniziativa di

⁶⁸ Legon 1981, 136-140.

⁶⁹ È opinione di Legon 1981, 140-141, che non soltanto rifugiati da Salamina, ma anche democratici malcontenti e critici del regime oligarchico megarese, siano da annoverare tra le file di coloni che presero parte alla fondazione di Eraclea.

⁷⁰ Si potrebbero chiamare in causa per tale scelta le consuete ragioni metriche, ma in realtà Apollonio per due volte si rivolge ai Megaresi con tale appellativo (vd. II 747). L'espressione Νισαῖοι Μεγαρηεῖς è comunque scarsamente attestata (cfr. Call. fr. 43, 52 Pf.; Theoc. *Id.* XII 27 con scolio; Schol. Aristoph. *Ach.* 774a che riporta i versi di Teocrito; Diod XI 53).

⁷¹ Promathid. *FGrHist* 430 F 3 (= Schol. Apoll. Rh. II 844-7a).

aver sostituito all'eroe locale Agamestore l'argonauta Idmone in modo tale che l'origine della città fosse collegata direttamente alla saga argonautica. Il frammento di Erodoro, invece, «rappresenta uno sfoggio di erudizione dello scoliasta» che chiama in causa l'Eracleota soltanto per confermare che la città di cui si sta parlando è effettivamente Eraclea; secondo lo studioso nel frammento di Erodoro la tomba posta nell'agora degli Eracleoti è ancora la tomba di Agamestore, dal momento che nulla in Erodoro fa pensare che fosse già attribuita a Idmone⁷². La situazione in realtà è alquanto confusa, a cominciare dall'interpretazione di Agamestore. Secondo Burstein in Agamestore si celerebbe una divinità mariandina considerato dai Greci un eroe⁷³. Similmente la differenza tra Agamestore e Idmone è spiegata da Malkin attraverso l'identificazione sincretistica di Idmone con un eroe locale il cui culto fu ripreso dai coloni⁷⁴. L'ipotesi di Jacoby di identificare in Agamestore il capo eroicizzato dei coloni beoti che presero parte alla fondazione di Eraclea non è da sottovalutare, come ha fatto la maggior parte degli studiosi⁷⁵. Ciò che è sfuggito a tutti, Jacoby compreso che ha avanzato l'identificazione, è che Agamestore è un eroe di stirpe beotica, inserito all'interno della genealogia beotica in quanto figlio di Laio, re di Tebe⁷⁶. Il culto dell'eroe fondatore è centrale nel complesso di riti che contribuivano a creare e a rafforzare l'«identità» di una colonia: se Agamestore è l'ecista beotico di Eraclea, laddove Gnesioco è quello megarese, sembra strano che la sua identità non si sia preservata e che alla metà del III secolo gli Eracleoti non conoscessero chi fosse realmente sepolto nell'agorà. Cerchiamo di fare maggiore chiarezza considerando tutte le informazioni che possediamo sulla storia di questo culto. Dagli scoli ad Apollonio che ci restituiscono i frammenti di Erodoro e Promathidas si ricava che:

⁷² Desideri 1967, 386-9. In seguito però lo studioso sembra contraddirsi quando, a proposito dello stesso frammento, dice «La tomba dell'argonauta Idmone rappresentava dunque la continuità tra l'età mitica e la realtà presente; eziologia ed antiquaria locale erano parte integrante del discorso erodoreo» (1991, 11).

⁷³ Burstein 1976, 10. Tale identificazione è basata unicamente sul frammento di Promathidas citato *supra*.

⁷⁴ Malkin 1987, 76.

⁷⁵ Jacoby *FGrHist IIIB Kommentar* 168. Nessuno accenna all'ipotesi avanzata da Jacoby, tranne Burstein che la rifiuta *tout court* (1976, 103n.).

⁷⁶ Pherecyd. *FGrHist* 3 F 51 = Hell. *FGrHist* 4 F 22 = Marcellin. *Vit. Thuc.* 2-4.

- 1) Per Erodoro Idmone è morto nella terra dei Mariandini lungo il tragitto di ritorno. Anche Promathidas e Nymphis fanno morire l'indovono nel territorio eracleota, aggiungendo però un particolare assente in Erodoro: l'uccisione di Idmone ad opera di un cinghiale, annotazione che si ritrova in Apollonio⁷⁷.
- 2) Per Erodoro nell'agorà degli Eracleoti c'è una tomba sormontata da un olivo selvatico.
- 3) Promathidas attesta che gli Eracleoti non conoscessero chi fosse realmente sepolto nell'agorà e per questo motivo onorassero Agamestore.

In Promathidas non c'è un'esplicita identificazione dell'eroe sepolto con Idmone, tuttavia, anche se alla sua epoca ancora si continuava ad onorare Agamestore, cominciano ad apparire elementi 'destabilizzatori' per l'identità dell'eroe⁷⁸. In Promathidas è *in nuce* quel processo sulla figura di Agamestore che ad Apollonio arriva in forma già stabile: la sostituzione di Idmone ad Agamestore è un chiaro tentativo di collegare episodi della saga argonautica con la città di Eraclea. Apollonio sta attingendo ad un testo in cui la sostituzione è già avvenuta, al punto che Idmone è stato inserito nell'oracolo di fondazione della città nel quale originariamente compariva Agamestore. A costui l'oracolo si rivolge come *πολισοῦχος*, un termine che in genere è usato per le divinità, fatta eccezione per un'unica occorrenza nella quale il termine è riferito ad un ecista⁷⁹. In un frammento papiraceo degli Ἄπια callimachei, nel quale è presente un elenco di tutte le colonie siciliane che celebrano sacrifici rituali in onore dei loro fondatori, è riportato il caso singolare di Zancle che, a differenza della altre colonie, non chiama per nome i suoi fondatori, poiché Apollo aveva stabilito che a nessuno dei due potesse essere attribuito il merito della fondazione della città:

⁷⁷ Herodot. *FGrHist* 31 F 50 = Promathid. *FGrHist* 430 F 2 = Nymphis *FGrHist* 432 F 15 (= Schol. Apoll. Rh. II 815).

⁷⁸ *Contra* Desideri 1967, 386 e 389, secondo il quale in Promathidas c'è un'esplicita identificazione della tomba come tomba di Idmone.

⁷⁹ Malkin 1987, 75-76.

'λαὸς ὁ μὲν Κύμης ὁ δὲ Χαλκίδος, ὃν Περιήρης
 ἤγαγε καὶ μεγάλου λῆμα Κραταιμένεος,
 Τρινακρίας ἐπέβησα[ν], ἐτείχισσαν δὲ πόληα
 (...) ἐς Ἀπόλ[λωνα δὲ βάν]τες
 εἶρονθ' ὀπποτέρου κτίσμα λέγοι[ο νέον].
 αὐτὰρ ὁ φῆ, μῆτ' οὔν Περιήρεος ἄ[στυ]ρ[ον εἶ]ναι
 κεῖνο πολιισσοῦχου μῆτε Κραταιμέ[νεος].
 φῆ θεός· οἱ δ' αἴοντες ἀπέδραμον, ἐ[κ δ' ἔ]τι κείνου
 γαῖα τὸν οἰκιστὴν οὐκ ὀνομαστί κ[αλε]ῖ⁸⁰.

Popolo di Cuma e di Calcide, che Periere
 Guidò e l'audacia del gran Cratemene,
 in Trinacria sbarcarono, e costruirono la città.
 (...) [E, anda]ti da Apollo,
 chiesero di chi fosse la [nuova] colonia.
 Ed egli disse che non di Periere era quella città,
 né era Cratemene il suo protettore.
 Disse il dio: e quelli, uditolo, andarono via. E da quel tempo [ancora]
 La terra non chiama il fondatore per nome.

I versi di Callimaco sono importanti perché testimoniano il culto dell'eroe fondatore e rimandano a tradizioni culturali molto antiche⁸¹. Ritrovare nell'oracolo di fondazione di Eraclea un termine quale *πολιισσοῦχος* utilizzato da Callimaco in ambito culturale per Cratemene, ecista calcidese di Zancle, è significativo per l'identificazione di Agamestore. Prova della persistenza di tali rituali è il fatto che la tradizione predominante ad Eraclea, ancora ai tempi di Apollonio, rendeva omaggio ad Agamestore, quale eroe fondatore di provenienza beotica⁸². Leggendo

⁸⁰ Callimac. fr. 43 Pf., 58-60; 74-79. Testo e traduzione sono di D'Alessio II 43, 58-60; 74-79. L'episodio della disputa è un topos abbastanza comune nelle vicende di fondazione, nel caso di Zancle però non è opportuno ridurre la vicenda ad una semplice tipologia: l'anonimia con cui gli abitanti di Zancle si rivolgevano al loro fondatore riflette l'incertezza che serpeggia anche nel testo tucidideo relativo alla fondazione della città (VI 4, 5-6) e che riguarda in particolar modo l'esatta collocazione di Periere: quest'ultimo, se è a capo del primo stanziamento a Zancle e non coevo alla successiva venuta di Cratemene, potrebbe ben avanzare una pretesa di anteriorità rispetto al calcidese Cratemene, il quale però, a sua volta, è il fautore della vera e propria ἀποικία della città.

⁸¹ Cfr. Malkin 1987, 197ss. per l'importanza da attribuire ai versi callimachei in quanto testimonianza della diffusione dei rituali relativi al culto dell'eroe fondatore..

⁸² Al contrario Fowler 2013, 214, sostiene che la tradizione predominante ad Eraclea fosse quella di Promathidas, cioè quella che prevedeva di onorare Idmone, mentre Agamestore potrebbe

più attentamente lo scolio in cui è citato anche Promathidas, si può aggiungere un'ulteriore osservazione. Il frammento di Promathidas in cui si cita Agamestore è seguito dalle indicazioni, tratte da Eforo, relative alla fondazione di Eraclea ad opera dei Beoti, nominati per prima, e dei Megaresi. Lo scoliaste non aveva alcun interesse a ripetere la notizia della fondazione di Eraclea dal momento che era già stata data all'inizio dello scolio dove i Megaresi, nominati per prima, e i Beoti fondano la città di Eraclea⁸³. Si ha l'impressione che lo scoliaste abbia tirato in ballo Eforo per informazioni relative ai Beoti e in particolare all'eroe Agamestore, che forse era citato dallo storico di Cuma quale eroe fondatore di stirpe beotica. È difficile dire quando avvenne la sostituzione di Idmone ad Agamestore, probabilmente ha ragione Desideri ad attribuirlo a Promathidas⁸⁴.

Una tradizione isolata, riportata unicamente da Strabone, fa di Eraclea una fondazione dei Milesi. La maggior parte degli studiosi non dà credito alla notizia straboniana, che è difesa però ultimamente da Saprykin⁸⁵. In generale comunque anche se si considera la notizia di Strabone priva di valore, si ammette che sotteso al passo straboniano non vi sia un errore del geografo, piuttosto una rivendicazione da parte di Mileto di avocare a sé la fondazione di una città pontica con la quale Mileto aveva buon gioco, dal momento che la maggior parte della colonie pontiche

esser il nome inventato da Erodoro «for the unknown soldier». Tale ipotesi non è affatto giustificata: ancora ai tempi di Apollonio il culto praticato ad Eraclea era quello di Agamestore. Dovremmo poi ammettere che Erodoro avesse inserito nella saga argonautica un non altrimenti noto Agamestore per nobilitare la sua città facendo morire l'eroe ad Eraclea. Tutto ciò non è necessario: la figura di Idmone, così come anche quella di Tifi, offrivano già il presupposto per ricollegare l'origine della città alla saga argonautica.

⁸³ La sequenza Megaresi-Beoti si ritrova anche nell'altro scolio che dà informazioni sulla fondazione della città (II 848-50a).

⁸⁴ Il fatto che Camaleonte di Eraclea, pressoché contemporaneo di Promathidas, attribuisce la tomba a Testore, padre di Calcante, può essere indice di una tradizione che non è ancora stabile (fr. 15 Wehrli IX). Sull'identificazione Testore - Idmone vd. *infra* § 2.3 (II).

⁸⁵ Contro l'ipotesi milesia: Burstein 1976, 13-15; per Avram 2009, 209-211 non si può mettere in discussione un'intera tradizione su Megaresi e Beoti, soltanto sulla base di Strabone che per di più non è affatto esente da errori (lo studioso cita il caso di Lampsaco, che per Strabone è fondazione milesia, mentre in realtà è focea). In conclusione, secondo Avram Strabone avrebbe mescolato le carte e attribuito ad Eraclea delle notizie che in realtà riguardavano Sinope. Contrario è inoltre Hind 1998, 134. A favore dell'ipotesi milesia si esprime Saprykin 1997, 23-27 che ipotizza nella seconda metà del VII secolo un insediamento milesio, seguito nel 554 a.C. dalla vera e propria fondazione da parte di Megaresi e Beoti. Una possibile presenza milesia a livello di 'precolonizzazione' è avanzata da Hannell 1934, 135 e da Asheri 1972, 17-20 che parla di una «Frügeschichte» (protostoria) milesia ad Eraclea. *Status quaestionis* riassunto in Polito 2010, 52-54.

sono di origine milesia⁸⁶. Di seguito si riporta il brano di Strabone con la traduzione di Marina Polito, frutto di un rigoroso lavoro esegetico e filologico che restituisce il giusto senso da dare alle notizie riportate dal geografo:

τούς δὲ Μαριανδυνούς καὶ τοὺς Καύκωνας οὐχ ὁμοίως ἅπαντες λέγουσι· τὴν γὰρ δὴ Ἡράκλειαν ἐν τοῖς Μαριανδουοῖς ἰδρῦσθαι φασὶ Μιλησίων κτίσμα τίνες δὲ καὶ πρόθεν οὐδὲν εἴρηται. οὐδὲ διάλεκτος οὐδ' ἄλλη διαφορὰ ἐθνικὴ περὶ τοὺς ἀνθρώπους φαίνεται, παραπλήσιοι δ' εἰσὶ τοῖς Βιθυνοῖς· ἔοικεν οὖν καὶ τοῦτο Θράκιον ὑπάρξει τὸ φύλον. Θεόπομπος⁸⁷ δὲ Μαριανδυνόν φησι μέρους τῆς Παφλαγονίας ἄρξαντα ὑπὸ πολλῶν δυναστευομένης, ἐπελθόντα τὴν τῶν Βεβρύκων κατασχεῖν, ἣν δ' ἐξέλιπεν ἐπώνυμον ἑαυτοῦ καταλιπεῖν. εἴρηται δὲ καὶ τοῦτο ὅτι πρῶτοι τὴν Ἡράκλειαν κτίσαντες Μιλήσιοι τοὺς Μαριανδυνούς εἰλωτεύειν ἠνάγκασαν τοὺς προκατέχοντας τὸν τόπον, ὥστε καὶ πιπράσκεσθαι ὑπ' αὐτῶν, μὴ εἰς τὴν ὑπερορίαν δέ (συμβῆναι γὰρ ἐπὶ τούτοις), καθάπερ Κρησὶ μὲν ἐθήτευεν ἡ Μνώα καλουμένη σύνοδος, Θετταλοῖς δὲ οἱ Πενέσται⁸⁸.

Sui Mariandini e sui Cauconi non tutti dicono allo stesso modo; dicono infatti che Eracle sia, nel territorio dei Mariandini, una fondazione dei Milesi, ma sui quali e provenienti da dove non viene detto niente. Né nella loro lingua né altrimenti si manifesta una differenza etnica negli uomini ma sono molto affini ai Bitini: anch'essi sembrano appartenere alla stirpe tracia. Teopompo poi afferma che Mariandino, il quale comandava su una parte della Paflagonia che aveva molti padroni, invase la terra dei Bebrici e se ne impadronì mentre quella che abbandonò la lasciò che aveva preso nome da lui. Viene detto anche questo che i Milesi i quali per prima fondarono Eraclea ridussero in condizione ilotica i Mariandini che prima possedevano il luogo al punto che venivano addirittura venduti da loro, ma non oltre confine: a queste condizioni infatti si era fatto l'accordo, proprio come la cosiddetta *synodos mnoia* era schiava dei Cretesi ed i penesti erano schiavi dei Tessali.

⁸⁶ Jacoby attribuisce la notizia a un errore di Strabone oppure ad una pretesa da parte di Mileto di rivendicare a sé la fondazione di Eraclea (rispettivamente *FGrHist IIC Kommentar* 52; *FGrHist IIIB Kommentar* 257). Anche Asheri 1972, 17-20, parla di rivendicazioni milesie operate soprattutto sulla mitologia e sui legami genealogici del patrimonio mitico mariandino. Similmente si esprime Burstein 1976, 15, notando che già nel VII secolo i mitografi collegano l'eponimo Mariandino alla saga argonautica.

⁸⁷ Theopomp. *FGrHist* 115 F 388.

⁸⁸ Strab. XII 3, 4. La traduzione è di Polito 2010, 60-61.

La studiosa lega τίνες δὲ καὶ πόθεν οὐδὲν εἴρηται non ai Mariandini (ἐν τοῖς Μαριανδουοῖς) ma ai Milesi (Μιλησίων) sulla base di alcune osservazioni. In particolare quella che risulta pregnante è che se l'espressione «chi essi siano e provenienti da dove non viene detto niente» fosse riferita ai Mariandini sarebbe in contraddizione sia con quanto detto in apertura di paragrafo («Sui Mariandini [...] non tutti dicono allo stesso modo») sia con le informazioni fornite da Strabone in questo paragrafo e in altri in relazione alla stirpe e alla provenienza dei Mariandini. Al contrario, se riferita ai Milesi potrebbe far riferimento all'incertezza di Strabone circa la provenienza dei coloni dalla madrepatria o da altre colonie milesie della Propontide e del Mar Nero⁸⁹.

La notizia di Strabone non può essere liquidata con troppa facilità, appellandosi ad un errore del geografo che per 'abitudine' scrisse 'Milesi' al posto di 'Megaresi', anche perché la notizia ricorre due volte. Strabone, come sottolinea Saprykin, è un greco pontico di Amasea che, oltre a essere ben informato sulle tradizioni locali, utilizza per la descrizione della costa della Bitinia fonti esperte di storia eracleota (come ad esempio Eforo, Teopompo, Posidonio, Artemidoro)⁹⁰. Inoltre, il dettato del testo straboniano non contraddice affatto la restante tradizione sulla colonizzazione megarese e beotica di Eraclea: i Milesi, dice Strabone, furono *i primi* a colonizzare Eraclea, ma non gli unici. Si viene a creare, come è stato ben evidenziato da Polito, un meccanismo del 'prima' e del 'prima del prima' che rimanda ad una precisa dinamica di appropriazione presente nella fonte straboniana: è vero che Eraclea è fondazione di Megaresi e Beoti, ma *prima* di costoro sono arrivati i Milesi che occuparono un territorio che *prima* possedevano i Mariandini⁹¹.

In conclusione, seppur non si può escludere l'esistenza di contatti milesii con la zona eracleota prima della fondazione alla metà del VI secolo, l'ipotesi di uno insediamento milesio ad Eraclea non può essere avanzata soltanto sulla base del

⁸⁹ Per le ulteriori osservazioni sul testo si rimanda a Polito 2010, 51-62.

⁹⁰ Saprykin 1997, 15-16.

⁹¹ Polito 2010, 61ss. La studiosa inoltre rafforza la sua ipotesi discutendo a proposito dell'appropriazione milesia di due eroi della mitologia mariandina: riportare ad origine milesia Mariandino e Tizia, rispettivamente capostipite e eroe epicorio dei Mariandini, equivale alla notizia straboniana di considerare i Milesi i primi fondatori di Eraclea.

passo straboniano, stressato da una precisa dinamica di rivendicazione coloniale. Nuove scoperte potrebbero cambiare gli scenari, ma, almeno fino ad oggi, l'archeologia non prova l'ipotesi milesia: Eraclea è fondazione megarese e beotica⁹².

⁹² Per i toponimi di risonanza ionica nel territorio eracleota e sugli *ostraka* con onomastica ionica di Chersoneso, colonia di Eraclea, vd. Avram 2009, 209-213.

3. Le opere

Dai frammenti attribuiti ad Erodoro si ricavano i titoli di cinque opere distinte:

Su Eracle [FF 1-4; 7(?); 13-37; 41(?); 49(?); 58*; 59*; 60*; 62-63*; 66**; 67**; 67B Fowler**]

Argonautiche [FF 5-10; 31(?); 38-55; 61(= 67A Fowler)*; 63bis (= 52A Fowler)**; 64*; 64bis (= 64A Fowler)**; 65**]

Ricerca su Orfeo e Museo [FF 12; 42-43(?)]

Storia di Pelope [FF 11; 56-57]

Edipo

(?)→frammento attribuito da Jacoby ad un'opera che non corrisponde a quella proposta in questa sede e di cui si discute la possibilità di attribuzione all'opera in cui è inserito.

*→frammento inserito da Jacoby fra quelli di contenuto vario e di attribuzione incerta fra le opere di Erodoro.

**→frammento inserito da Jacoby fra quelli dubbi e la cui attribuzione ad Erodoro è resa problematica dalla tradizione manoscritta che presenta luoghi corrotti.

Rispetto al numero complessivo, esigui sono i frammenti che riportano i titoli delle opere: il *Su Eracle* è citato tre volte come ὁ καθ' Ἡρακλέα λόγος (FF 1, 3; 4; forse anche F 7⁹³) e una volta semplicemente come καθ' Ἡρακλέα (F 2); ancor più esigui sono i frammenti che riportano indicazioni relative al numero del libro da cui è tratta la citazione (F 1: quinto libro; F 2: decimo libro; F 3: diciassettesimo libro). Per quanto riguarda le *Argonautiche*, nessun frammento è citato con riferimento al

⁹³ Vd. § 1 II.

numero del libro, mentre per quanto riguarda il titolo, che rimane comunque scarsamente attestato rispetto ai frammenti traditi, esso oscilla tra le forme Ἀργοναυτικά (FF 5-7) e Ἀργοναῦται (FF 8-10). Gli ulteriori titoli presenti nella tradizione sono attestati ciascuno da un unico testimone: Πελοπεία (F 11); Ὀρφέως καὶ Μουσαίου ἱστορία (F 12); Οἰδίπους (F 19).

Quest'ultimo titolo che, se fosse stato autentico, avrebbe dovuto far riferimento ad una tragedia⁹⁴, è da eliminare dal novero delle opere attribuite ad Erodoro, dal momento che la congettura proposta da Müller ἐνὶ ποδὶ al posto di ἐν Οἰδίποδὶ restituisce il giusto senso da attribuire al frammento erodereo⁹⁵.

La questione relativa al titolo e al numero dei libri tramandati dalle testimonianze rimane comunque un argomento di difficile valutazione e la cui portata non può essere valutata se non in maniera ipotetica, dal momento che sia la denominazione delle opere sia soprattutto la suddivisione in libri potrebbero risalire all'età ellenistica e, purtroppo, in base alle indicazioni che possediamo, non è possibile esprimersi in modo determinante. Al tempo stesso però proprio la suddivisione in almeno diciassette libri del *Su Eracle*, se effettuata in età alessandrina, rivela l'importanza che all'opera erodorea veniva assegnata quale fonte per la storia mitica ed è indice dell'ampio utilizzo e della frequente consultazione dell'autore eracleota.

Un'opera Περὶ Ἡρακλείας non può essere dedotta, come nota giustamente Jacoby⁹⁶, da quanto si legge in uno scolio ad Apollonio Rodio⁹⁷. Il passo senza dubbio crea difficoltà e differenti sono stati i tentativi di emendarlo⁹⁸. La soluzione

⁹⁴ Come nota Jacoby 1912, 986-987.

⁹⁵ Müller ad F 5. La congettura è accolta da Jacoby ad F 19 (cfr. anche Jacoby 1912, 986-987) e da Fowler ad F 19; vd. comunque commento ad F 19 § 1 (III).

⁹⁶ Jacoby 1912, 986.

⁹⁷ Herodor. *FGrHist* 31 F 50; 56 *FHG*; F 50 Fowler (= schol. Apoll. Rh. II 815; 190.8-11 Wendel): ἐνθα δ' Ἀβαντιάδην] περὶ τοῦ Ἴδμονος ἐν Μαρνανδυνοῖς γενομένου θανάτου καὶ Ἡρόδωρος ἱστορεῖ ἐν τοῖς Περὶ Ἡρακλείας· καὶ Προμαθίδας εἶπε καὶ Νύμφης ἐν τοῖς Περὶ Ἡρακλείας, ὡς ὁ Ἴδμων ὑπὸ σοῦς ἐπλήγη: «Qui il figlio di Abante] Sulla morte di Idmone avvenuta tra i Mariandini anche Erodoro dà testimonianza nell'exkursus relativo ad Eraclea; anche Promathidas lo dice e Nymphis nel Περὶ Ἡρακλείας, aggiungendo inoltre che Idmone fu azzannato da un cinghiale».

⁹⁸ Innanzitutto un codice della tradizione manoscritta riporta una versione più breve: περὶ δὲ τοῦ Ἴδμονος θανάτου Ἡρόδωρος τε ἐν τοῖς Περὶ Ἡρακλείας καὶ Νύμφης ὁμοίως ἐν τοῖς Περὶ Ἡρακλείας ἱστορεῖ. Le ipotesi interpretative più significative avanzate per spiegare il testo sono quattro:

1) Wendel (190.8-11) propone semplicemente di eliminare il primo ἐν τοῖς Περὶ Ἡρακλείας riferito ad Erodoro.

più semplice e che al tempo stesso rimanga fedele al testo tradito dalla tradizione manoscritta consisterebbe nell'interpretare il Περὶ Ἡρακλείας attribuito a Erodoro non come un'opera autonoma, ma come un excursus appartenente ad un'altra delle opere erodoree. Una digressione incentrata su particolari episodi ambientati nella terra dei Mariandini, sito della futura Eraclea, città alla quale sicuramente Erodoro ha tributato particolare interesse nelle sue opere, può ben adattarsi al contenuto sia del *Su Eracle* sia delle *Argonautiche*: nel primo caso un excursus su Eraclea potrebbe essere occasionato dalla narrazione della nona fatica di Eracle volta al recupero della cintura di Ippolita regina delle Amazzoni⁹⁹; nelle *Argonautiche*, invece, un excursus su Eraclea da parte di un autore eracleota non sorprenderebbe affatto, considerando peraltro che la terra dei Mariandini è già una tappa consolidata della spedizione. In qualunque modo si voglia intendere l'espressione Περὶ Ἡρακλείας, opera a se stante o più verosimilmente excursus all'interno, a nostro avviso, delle *Argonautiche*¹⁰⁰, a essa andranno riferiti una serie di frammenti

2) Jacoby (ad Herodor. F 50) propone di spostare il primo ἐν τοῖς Περὶ Ἡρακλείας dopo Promathidas (καὶ Προμαθίδας ἐν τοῖς Περὶ Ἡρακλείας εἶπε) oppure di ipotizzare una lacuna dopo ἱστορεῖ seguita immediatamente da ὡς Προμαθίδας, variante attestata dai codici che non attestano però la lacuna; inoltre Jacoby interviene anche sul secondo ἐν τοῖς Περὶ Ἡρακλείας e propone ἐν τῷ <> Περὶ Ἡρακλείας.

3) Keil propone di integrare καὶ Καλλίστρατος dopo ἱστορεῖ: in tal modo l'opera Περὶ Ἡρακλείας andrebbe riferita allo storico eracleota e non ad Erodoro.

4) Heyne propone di congetturare ἐν τοῖς Περὶ Ἡρακλέως al posto del primo ἐν τοῖς Περὶ Ἡρακλείας: in tal modo la citazione di Erodoro apparirebbe al καθ' Ἡρακλέα λόγος.

Premettendo che il testo è di difficile esegesi soprattutto perché presenta un'insolita ripetizione della stessa espressione a così breve distanza (e forse per tale motivo andrebbe privilegiata l'ipotesi di Wendel), nessuna delle congetture proposte sembra soddisfacente perché tutte, ma soprattutto però le ultime due, vanno a modificare profondamente un testo che, seppur di difficile interpretazione, non sembra essere corrotto. Anche la versione più abbreviata riporta la ripetizione dell'espressione ἐν τοῖς Περὶ Ἡρακλείας che non va emendata. Per ovviare alla difficoltà di un'opera Περὶ Ἡρακλείας attribuita ad Erodoro si potrebbe leggere il testo con una diversa punteggiatura: «Sulla morte di Idmone avvenuta tra i Mariandini anche Erodoro dà testimonianza; nel Περὶ Ἡρακλείας anche Promathidas lo attesta e anche Nymphis nel Περὶ Ἡρακλείας». Rimarrebbe comunque difficile da spiegare la ripetizione dell'espressione.

⁹⁹ Vd. anche § 1 (II) commento ad F 13 § 7 (III).

¹⁰⁰ L'espressione ἐν τοῖς Περὶ Ἡρακλείας è presente nello scolio in questione due volte: la prima in riferimento all'opera di Erodoro e la seconda in riferimento a quella di Nymphis o a quelle di Nymphis/Promathidas. Se in riferimento all'opera di Erodoro interpretiamo l'espressione come riferita ad un excursus, dovremmo ammettere che lo scoliaste ha utilizzato nello stesso luogo la medesima espressione con due significati diversi, dal momento che nel caso di Nymphis o di Nymphis/Promathidas sicuramente essa fa riferimento alle loro opere storiche Περὶ Ἡρακλείας.

ambientati ad Eraclea nei quali Erodoro mette in evidenza o in alcuni casi sceglie versioni di episodi mitici particolarmente legati alla sua terra natia¹⁰¹.

Suggestiva, ma al tempo stesso difficile da dimostrare, è l'ipotesi avanzata da Mazzarino relativa all'attribuzione a Erodoro di una διήγησις sull'assedio di Ninive citata in un passo dell'*Historia animalium* di Aristotele che purtroppo è di dubbia lettura per quanto riguarda l'autore della trattazione¹⁰². Dal momento che la tradizione manoscritta potrebbe far pensare sia a Ἡσίοδος sia a Ἡρόδοτος¹⁰³ come congetture, Mazzarino propone di interpretare come Ἡρόδοτος l'usuale errore di tradizione al posto di Ἡρόδωρος, errore attestato peraltro proprio nell'*Historia animalium*¹⁰⁴. L'elemento che depone fortemente a favore dell'ipotesi Erodoro è il fatto che Aristotele conosceva sicuramente l'opera di Erodoro citato due volte, e due volte contraddetto a proposito proprio di una particolarità del γῦψ¹⁰⁵. Rimarrebbe comunque la difficoltà creata dall'attribuzione ad Erodoro di un'opera non altrimenti conosciuta¹⁰⁶: per questo motivo secondo Mazzarino la διήγησις sull'assedio di Ninive non era un'opera a se stante, ma una digressione del καθ' Ἡρακλέα λόγος¹⁰⁷.

¹⁰¹ Vd. F 31 (ingresso degli Inferi a Eraclea), F 44 (genealogia di Idmone), 49 (storia di Lico re dei Mariandini; verosimilmente però questo frammento apparteneva al καθ' Ἡρακλέα λόγος; vd. § 1 II); F 51 (tomba di Idmone e oracolo di fondazione di Eraclea), F 54 (morte di Tifi ad Eraclea), F 55 (ruolo di Ergino dopo la morte di Tifi). Il legame tra Erodoro e la sua terra d'origine è ricordato anche da Müller *FHG* II 27-28 e da Jacoby 1912, 981-982 (cfr. *infra* § 1.1 II).

¹⁰² Arist. *H.A.* VIII 18 601b: Τὰ μὲν οὖν γαμψώνυχα, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ὡς ἀπλῶς εἶπεῖν ἄποτα πάμπαν ἐστὶν (ἀλλ' Ἡσίοδος ἠγνόει τοῦτο· πεποίθηκε γὰρ τὸν τῆς μαντείας πρόεδρον ἄετὸν ἐν τῇ διηγήσει τῇ περὶ τὴν πολιορκίαν τὴν Νίνου πίνοντα): «Gli uccelli da preda, come è stato detto prima, in genere non bevono affatto, ma Esiodo lo ignorava: infatti nella trattazione sull'assedio di Ninive ha rappresentato l'aquila che presiede alla divinazione mentre beveva».

¹⁰³ L'ipotesi Erodoto, come nota Mazzarino 1966a, 543, «piacque a chi voleva trovare, nel passo di Aristotele, una citazione degli *Assýroi λόγοι*», di quella trattazione cioè sugli Assiri più volte annunciata da Erodoto, ma mai realizzata (Hdt. I 106, 2; I 184). Tuttavia, continua ancora Mazzarino, «anche ammettendo che gli *Assýroi λόγοι* di cui Erodoto parla siano distinti dai suoi *λόγοι* su Semiramide e Nitocri [...] dovremmo per lo meno riconoscere che questa presunta promessa di Erodoto non fu mai adempiuta; e chi cercasse nel passo aristotelico una citazione dagli *Assýroi λόγοι* di Erodoto partirebbe dall'errato presupposto che lo storico d'Alicarnasso abbia veramente scritto un'opera che solo Aristotele, nel mondo antico, conobbe». Quest'ultima osservazione appare decisiva.

¹⁰⁴ Mazzarino 1966a, 56-57; 543-544.

¹⁰⁵ Vd. FF 22a (§ 3.3 III); l'opinione di Erodoro è citata e al tempo stesso confutata anche nel *De generatione animalium* (F 58; vd. § 3.3 III). È interessante che nella testimonianza aristotelica l'aquila sia collegata all'arte divinatoria, proprio come accade in un passo di Plutarco che cita Erodoro (vd. F 22b § 3.3 III).

¹⁰⁶ In realtà questa difficoltà occorrerebbe per qualsiasi ipotesi si volesse proporre.

¹⁰⁷ Mazzarino 1966a, 544 aggiunge inoltre che questa trattazione erodorea su Ninive probabilmente avrà influenzato gli scrittori dell'età di Alessandro, quali Amynta e Aristobulo.

I frammenti delle opere di Erodoro sono traditi da fonti eterogenee e differenti per epoca, intenti e cultura e ricoprono nella loro totalità un arco cronologico che si estende dalla metà del IV secolo a.C. fino al XII secolo d.C., indice del fatto che l'opera erodorea era ben conosciuta¹⁰⁸. L'estrema varietà nella trasmissione dei frammenti riguarda soprattutto il *Su Eracle*, dal momento che l'opera sugli Argonauti è tradita quasi unicamente dagli scoli ad Apollonio Rodio¹⁰⁹. I frammenti del *Su Eracle* invece risalgono per lo più a fonti scoliografiche, a vari passi da Ateneo, ad ampi stralci della *Vita di Teseo* di Plutarco, a citazioni tratte da autori cristiani e a lemmi di Stefano Bizantino¹¹⁰.

La *Ricerca su Orfeo e Museo* è tradita unicamente da Olimpiodoro¹¹¹, così come la *Storia di Pelope* è ricordata soltanto in uno scolio a Pindaro, ma con ogni probabilità sono da attribuire a quest'opera altri due frammenti¹¹². A partire da Müller¹¹³ dubbi sono stati avanzati sulla effettiva genesi della *Ricerca su Orfeo e Museo* e della *Storia di Pelope*. L'estrema esiguità delle fonti latrici porterebbe a considerarle non opere indipendenti e a se stanti, ma digressioni appartenenti a una

Rimarrebbe comunque da spiegare (e su questo Mazzarino non si esprime) in che modo una narrazione relativa alla città di Ninive abbia potuto trovare posto in un'opera quale quella erodorea su Eracle. Si può tentare un'ipotesi: Erodoro che ha sicuramente parlato del periodo di schiavitù di Eracle presso Onfale (FF 33; 41a) avrà forse parlato anche della genealogia della regina lidia. Eracle, attraverso suo figlio Alceo, è considerato un antenato della dinastia regale lidia la quale si riconnette inoltre anche a Nino, eroe eponimo di Ninive (Hdt. I 7).

¹⁰⁸ Che l'opera di Erodoro sia molto conosciuta e utilizzata, al pari di quella di Ellanico e Ferecide, è opinione di Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 549; dello stesso parere anche Fowler 2013, 697.

¹⁰⁹ Dei 26 frammenti che Jacoby attribuisce alle *Argonautiche* 25 provengono dagli scoli ad Apollonio Rodio; l'unica eccezione è rappresentata da F 41a tradito dalla *Biblioteca* dello Pseudo-Apollodoro, che però insieme ad F 41b, probabilmente appartiene al καθ' Ἡρακλέα. Rimarrebbe poi la possibilità di attribuire alle *Argonautiche* due dei frammenti inseriti da Jacoby tra quelli 'vari' e tra quelli 'dubbi': F 65 tradito da uno scolio omerico (relativo a Forci) e F 61 (= F 67A Fowler) tradito da uno scolio ad Apollonio Rodio (cfr. Fowler 2013, 28 secondo il quale il frammento è da attribuire a Erodoto); Fowler poi inserisce tra i frammenti delle *Argonautiche* anche un passo tradito dal *De elocutione* di Demetrio annoverato da Jacoby tra i frammenti di incerta sede (*FGrHist* 31 F 63bis = F 52A Fowler; sul frammento vd. *infra* 2.5 II); infine appartiene alle *Argonautiche* anche un frammento tradito da uno scolio alla *Medea* euripidea (*FGrHist* 63 bis = F 64 A Fowler) sul quale vd. § 3 (II).

¹¹⁰ I *testimonia* del *Su Eracle* saranno discussi *infra* § 4 (I).

¹¹¹ *FGrHist* 31 F 12 = 1129 T PEG II 2 = Olymp. apud Phot. *Bibl.* 80 p. 61a29. Sulla possibilità, prospettata da Fowler 2000, 236, di attribuire a quest'opera anche i FF 42-43 vd. *infra* § 3 (II).

¹¹² Herodor. *FGrHist* 31 F 11; 62 *FHG*; F 11 Fowler (= Schol. Pind. *Pyth.* XI 25b). Gli altri due frammenti sono: *FGrHist* 31 F 56 = F 56 Fowler (= [Apollod.] III 5, 6 (III 45); 212.74-214.81 Scarpi-Ciani); *FGrHist* 31 F 57; 61 *FHG*; F 57 Fowler (= Ath. VI 231c p. 261 Canfora II). Sui frammenti vd. *infra* § 4 (II).

¹¹³ Müller *FHG* II 28, seguito da Jacoby 1912, 986; da ultimo Fowler 1913, 696.

delle due opere maggiormente conosciute di Erodoro. Tale ipotesi, seppur suggestiva per la *Ricerca su Orfeo e Museo* nella misura in cui è stata formulata da Linforth¹¹⁴, sembra comunque da escludere almeno per la *Storia di Pelope*¹¹⁵. La possibilità di considerare una serie di frammenti come digressioni del καθ' Ἡρακλέα è stata prospettata da Fowler anche a proposito dei frammenti relativi all'opera sugli Argonauti¹¹⁶: la mancanza di qualsiasi indicazione relativa al numero del libro da cui è tratta la citazione non può giustificare una simile ipotesi, anche perché, qualora si considerasse l'opera sugli Argonauti una digressione dell'opera su Eracle e non un'opera autonoma, vi sarebbero una serie di difficoltà cui ovviare. L'ostacolo maggiore è rappresentato dalla tradizione seguita da Erodoro in base alla quale Eracle non avrebbe partecipato alla spedizione argonautica: come spiegare un così ampio e dettagliato excursus, quale sarebbe quello sugli Argonauti in base ai frammenti traditi, all'interno di una monografia dedicata a Eracle se poi l'eroe non prese parte alla spedizione?¹¹⁷ Anche l'elevato numero dei frammenti pervenuti e attribuibili all'opera sugli Argonauti (quasi la metà della totalità dei frammenti attribuiti a Erodoro) depone contro l'ipotesi di considerare l'opera una semplice digressione¹¹⁸. Un'ulteriore difficoltà è rappresentata dal fatto che alcuni frammenti tramandano il titolo dell'opera: ἐν τοῖς Ἀργοναυτικοῖς (FF 5-7) e ἐν τοῖς Ἀργοναύταις (FF 8-10), a meno che non si vogliano considerare le espressioni non come indicazioni alternative del titolo dell'opera erodorea, ma come riferimenti a delle digressioni all'interno di un'opera

¹¹⁴ Linforth 1936, 217ss.; vd. comunque *infra* § 3 (II).

¹¹⁵ Vd. §§ 3-4 (II).

¹¹⁶ Fowler 2013, 696. In realtà, già Jacoby 1912, 985 metteva in dubbio l'esistenza delle *Argonautiche* come opera autonoma e ipotizzava la possibilità che facessero parte dell'opera dedicata ad Eracle; tale ipotesi però non è stata più avanzata nel commento ai frammenti di Erodoro (*FGrHist Ia Kommentar* 502ss.) dove chiaramente considera le due opere come distinte. È in ogni caso da escludere l'ipotesi avanzata da Gudeman 1912, 988 (*contra* Schmid-Stählin 1934 [1959], 697), secondo il quale l'Erodoro, autore delle *Argonautiche*, sarebbe un autore differente da quello che ha composto il *Su Eracle*; vd. anche *infra* § 3 (II).

¹¹⁷ Una simile costruzione narrativa sarebbe suffragata dal IV libro diodoro dove all'interno della narrazione dedicata a Eracle vengono inserite una serie di digressioni, quale ad esempio quella sulla saga degli Argonauti (IV 40-56), anticipata in realtà già a IV 32, occasionata dalla partecipazione di Eracle alla spedizione.

¹¹⁸ Il gran numero di citazioni relative all'opera sugli Argonauti è dovuto senza dubbio al grande utilizzo che di essa fecero gli scoliasti ad Apollonio, ma pur considerando ciò, unitamente al fatto che l'opera su Eracle dovette essere davvero molto ampia (in almeno 17 libri), comunque una così vasta digressione sulla saga argonautica in un'opera su Eracle che, peraltro, non partecipa neppure alla spedizione, appare fuori luogo.

più ampia e quindi da rendere con l'espressione 'nella sezione relativa alla saga argonautica/agli Argonauti'. Infine, premettendo che comunque il giudizio si basa su opere che purtroppo sono frammentarie e che non è possibile valutare nelle loro totalità, i frammenti attribuiti all'opera su Eracle appaiono differenziarsi da quelli dedicati alla saga argonautica non solo, come è naturale, a livello contenutistico, ma anche a livello metodologico: espedienti quali l'interpretazione allegorica ma soprattutto quella razionalistica che caratterizzano in modo peculiare il καθ' Ἡρακλέα λόγος sono assenti dall'opera dedicata alla saga argonautica. Quest'ultima, riallacciandosi alla saga argonautica più arcaica, i cui relitti sono confluiti sia nei Ναυπακτικὰ sia nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, intende semplicemente offrire una narrazione dettagliata di una saga che già a partire dai Κορινθιακά di Eumelo di Corinto è stata ambientata nelle regioni del Mar Nero¹¹⁹. E che Erodoro sia l'autore di un'opera sugli Argonauti e che avesse dedicato particolare attenzione alla narrazione della loro spedizione non stupisce, considerando sia l'ambientazione mariandina (eracleota) di alcune delle vicende argonautiche sia il possibile ruolo rivestito da Mileto nell'elaborazione degli episodi relativi alla saga argonautica sul Mar Nero¹²⁰.

È difficile azzardare qualsiasi giudizio non soltanto sulla datazione, ma anche sulla lingua, sullo stile o sulla struttura di un'opera pervenutaci in maniera frammentaria e soltanto per via indiretta: anche le esigue citazioni letterali che, seppure con difficoltà potrebbero essere individuate in alcuni frammenti¹²¹, e le ancor più labili tracce di dialetto ionico disseminate nell'opera non offrono gli strumenti necessari per potersi esprimere in maniera decisiva¹²².

¹¹⁹ Eumel. 3 F *PEG* I.

¹²⁰ Cfr. l'ottima analisi di Polito 2010, 51ss.; vd. anche *supra* § 2 (I).

¹²¹ Citazioni *verbatim* potrebbero esser presenti in FF 2a, 30, 34a, 59, 60, 64bis. A questi frammenti già individuati da Jacoby andrebbero aggiunti secondo Fowler 2013, 696, altri due: FF 52A e 64A Fowler.

¹²² ἐὼν e δυσμέων di F 2a. Il fatto che tracce di dialetto ionico siano presenti in uno dei frammenti che maggiormente potrebbe restituire una citazione *verbatim* di Erodoro fanno comunque ipotizzare che il dialetto ionico fosse realmente utilizzato dallo scrittore eracleota. Di contro, Fowler 2013, 696, attribuisce allo stesso Erodoro anche gli atticismi presenti nei frammenti.

4. Trasmissione dell'opera e rapporto con gli autori antichi

Sarebbe troppo arduo tentare di delineare, anche solo in via ipotetica, le modalità attraverso cui l'opera di Erodoro è stata trasmessa. Se da un lato autori all'Eracleota cronologicamente più vicini (*in primis* Aristotele) permetterebbero di ipotizzare un utilizzo diretto dell'opera erodorea, dall'altro i secoli che separano Erodoro da molti altri *testimonia* rendono inevitabile ipotizzare citazioni in molti casi indirette. A tal fine sarebbe opportuno analizzare i singoli contesti in cui sono inserite le citazioni di Erodoro, le modalità e le ragioni che hanno portato alla citazione, le fonti, o quanto meno, l'ambiente al quale i *testimonia* potrebbero risalire. Effettuare questa operazione per ogni singolo frammento ci porterebbe troppo lontano; ci si limiterà in questa sede a raggruppare i frammenti in base al trasmissore e si tenterà di delineare a grandi linee i canali attraverso cui l'opera erodorea fu utilizzata e trasmessa nell'antichità. Utile in tal senso è un prospetto sintetico dei *testimonia* del καθ' Ἡρακλέα λόγος¹²³:

¹²³ Nel prospetto sono stati inseriti i frammenti relativi alla *Storia di Pelope* e alla *Ricerca su Orfeo e Museo*, ma non quelli relativi alle *Argonautiche*, che, come già detto, sono tradite quasi unicamente dagli scoli ad Apollonio; restano fuori anche i frammenti annoverati come dubbi e di incerta attribuzione.

TESTIMONIA	Arist.	Antigon.	Schol. Apoll. Rh.	Schol. Pind.	Schol. Soph.	Schol. Eur.	Schol. Plat.	Schol. Theocr.	Schol. Hes. (Plut./Procl.)	Plut.
Nr. CITAZIONI	3	1	5	6	1	2	1	2	1	5
FRAMMENTI <i>FGrHist</i>	22a; 58	F22a	7(?); 24; 30; 31(?); 41b; 49(?)	11; 19; 32; 34a; 34b; 62(?)	33	37; 64A Fowler	23	17; 18	1	22b; 25a; 26; 27

TESTIMONIA	Tat.	Ath.	Clem. Alex.	[Apollod.]	Olymp.	Steph. Byz.	Costant. Porph. (Steph. Byz.)	<i>EV/</i> Cedreno	Tzetzes	Schol. Lycophon. (Tzetzes)
Nr. CITAZIONI	1	6	1	2	1	5	1	1	3	3
FRAMMENTI <i>FGrHist</i>	4	3; 16; 20; 21; 57; 59	13	41a; 56	12	2; 29; 35; 36; 63(?)	2	14	19c; 19d; 25b	19b; 25b; 28

Appare evidente che il nucleo più consistente di citazioni risalga a fonti scoliografiche (*in primis* scoli ad Apollonio Rodio e a Pindaro, oltre che a tragici), le quali, se da un lato dovrebbero essere in linea di massima abbastanza attendibili, dall'altro è difficile ricostruire l'ambiente entro cui sono state prodotte o addirittura arrivare ad identificare l'autore dello scolio. Alle fonti scoliografiche fanno seguito le citazioni erodoree da parte di Plutarco, Ateneo e Stefano Bizantino. Prima di procedere all'analisi di questi che sembrano essere i grandi nuclei attorno cui è opportuno concentrare l'attenzione, significative sono alcune indicazioni che si possono ricavare dai frammenti stessi:

- 1) Aristotele cita Erodoro due volte nell'*Historia animalium*¹²⁴ e una volta nel *De generatione animalium*¹²⁵.
- 2) Stefano Bizantino a proposito del lemma Driope riporta un frammento di Erodoro citato da Epafrofito: Δρυόπη] πόλις περὶ τὴν Ἑρμιόνα. γράφεται καὶ Δρυόπα. ὁ πολίτης Δρυοπαῖος, ὡς Ἡρόδωρος, ὄν παρατίθησιν Ἐπαφρόδιτος¹²⁶.
- 3) Lisania di Cirene, tradito da Ateneo, ci restituisce un frammento, verosimilmente *verbatim*, di Erodoro: οὕτως (sc. κρατήρα) δὲ τοὺς πότους Λυσανίας φησὶν ὁ Κυρηναῖος Ἡρόδωρον εἰρηκέναι: «Ἐπεὶ δὲ θύσαντες πρὸς δεῖπνον καὶ κρατήρας καὶ εὐχὰς καὶ παιᾶνας ἐτρέποντο»: «Lisania di Cirene dice che Erodoro ha indicato i simposi in questo modo (sc. con il termine 'cratere'): 'Quando, dopo aver sacrificato, si dedicarono al banchetto, ai crateri, alle preghiere e ai peani'»¹²⁷.

¹²⁴ F 22a (VI 5, 563a; IX 11, 615a).

¹²⁵ F 58 (III 6, 757a).

¹²⁶ Herodor. *FGrHist* 31 F 36; 32 *FHG*; F 36 Fowler (= Steph. Byz. s.v. Δρυόπη; 239.23-25 Meineke); Epaphrod. fr. 27 Luenzner.

¹²⁷ Herodor. *FGrHist* 31 F 59; 60 *FHG*; F 59 Fowler (= Ath. XI 504b p. 1251 Canfora II). Il frammento erodoreo è di estremo interesse anche perché rivela l'utilizzo da parte di Erodoro di espedienti stilistici e in particolare in questo caso della metonimia. Kaibel 1890 [1966], 114, ritenendo che difficilmente Lisania, che si è interessato di giambografia, potesse aver citato Erodoro, ipotizza l'appartenenza del frammento a Eronda, ipotesi esplicitamente rifiutata da Jacoby (*FGrHist Ia Kommentar* 508). Il sospetto di Kaibel è del tutto infondato e la conseguente congettura inutile sia perché Ateneo cita sempre correttamente Erodoro senza commettere mai l'usuale confusione con Erodoto, sia perché, come vedremo, Lisania e gli intellettuali dell'*entourage* callimacheo conoscevano l'opera erodorea.

4) Uno scolio a Pindaro riporta la genealogia della ninfa Rodi presente in Erodotto παρ' Ἡροφίλω: παῖδ' Ἀφροδίτας] Ποσειδῶνος καὶ Ἀφροδίτης Ἡρόδωρος γενεαλογεῖ παρ' Ἡροφίλω, οἱ δὲ Ποσειδῶνος καὶ Ἀμφιπρίτης. οἱ δὲ οἱ εὐπρεπῆς ἢ Ῥόδος διὰ τὸ κάλλος: «Erodotto in Erofilo dice che era (*sc.* Rodi) figlia di Poseidone e Afrodite; secondo altri di Poseidone e Anfiprite. Altri ancora dicono che si distingueva per bellezza»¹²⁸.

Aristotele sicuramente conosceva l'opera di Erodotto sia perché l'arco cronologico che separa i due autori è talmente esiguo da non permettere di ipotizzare una mediazione sia perché l'opera di Erodotto potrebbe esser stata portata ad Atene e fatta conoscere nell'ambiente del Peripato da Eraclide Pontico, concittadino di Erodotto e discepolo di Platone e secondo Diogene Laerzio, che riporta una notizia di Sozione, anche di Aristotele¹²⁹. L'esegesi storico-razionalistica dei miti fu sviluppata nell'ambiente peripatetico e in particolar modo dal paradossografo Palefato il quale, secondo la tradizione, fu allievo di Aristotele¹³⁰. L'opera di Erodotto che si serve di tale esegesi in molti dei frammenti pervenuti potrebbe esser stata utilizzata da Palefato, la cui interpretazione di alcuni episodi mitici coincide con quella fornita da Erodotto¹³¹.

¹²⁸ Herodotus. *FGrHist* 31 F 62; F 62 Fowler (= Schol. Pind. *Olym.* VII 25; 204.19 Drachmann I). La tradizione manoscritta al posto di παρ' Ἡροφίλω (congettura di Drachmann, accettata da Jacoby e Fowler) presenta παρ' Ἡροφίλων. La variazione tra i due sintagmi, seppur minima, è di estremo interesse, perché mette in evidenza un diverso rapporto tra le testimonianze: 1) παρ' Ἡροφίλων: la genealogia presentata da Erodotto è la stessa presente in Erofilo. E in effetti lo scolio precedente (Pind. *Olym.* VII 24f) aveva già menzionato Erofilo a proposito della genealogia di Rodi, senza ricordare Erodotto: παῖδ' Ἀφροδίτης εἶπε τὴν Ῥόδον διὰ τὸ κάλλος τῆς νήσου. Ἡρόφιλος δὲ Ποσειδῶνος καὶ Ἀφροδίτης τὴν Ῥόδον εἶναι φησι. Si tradurrebbe così, in maniera alquanto insolita, παρὰ con l'accusativo nel senso di 'alla maniera di', 'come'; 2) παρ' Ἡροφίλω: lo scoliaste cita la genealogia di Erodotto attraverso Erofilo. In tal caso l'uso di παρὰ con il dativo per indicare l'autore da cui si sta traendo la citazione è diffusamente attestato.

¹²⁹ D.L. V 86. Sul discepolato platonico di Eraclide, diffusamente attestato nella tradizione, e su quello aristotelico, che dovette comunque avvenire prima del suo ritorno ad Eraclea (347 a.C.), cioè quando sia Eraclide sia Aristotele erano membri dell'Accademia platonica, si rinvia a Gottschalk 1980, 2ss.

¹³⁰ Sull'esistenza di vari scrittori di nome Palefato e in generale sull'identità del Peripatetico e della sua opera vd. Stern 1996, 1ss. e Ramelli-Lucchetta 2004, 207-213.

¹³¹ Vd. *e.g.* Herodotus. F 28 ≈ Palaeph. apud Eust. 1382, 47ss. (costruzione delle mura di Troia); Herodotus. F 23 ≈ Palaeph. 38 (granchio nell'episodio dell'idra). La frammentarietà dell'opera erodotea e la forma epitomata e compilativa con cui ci è giunta l'opera di Palefato non permettono di evidenziare ulteriori affinità tra i due autori. Stern 1996, 4, pur evidenziando la presenza della medesima interpretazione nei due autori, non ipotizza alcun tipo di rapporto tra i due. È comunque da correggere la datazione di Erodotto il quale, seppur a buon diritto può essere paragonato ad autori quali Ecateo, Ferecide ed Ellanico in relazione alle interpretazioni razionalistiche presenti nelle loro opere, non si può di certo considerare contemporaneo di Ecateo (Stern 1996, 11).

Epafrodoro, grammatico attivo nel I secolo d.C., fu autore di numerosi ὑπομνήματα (ai poemi omerici, allo *Scudo* esiodeo, agli *Aitia* di Callimaco e a Teocrito)¹³². Luenzner attribuisce il frammento in cui si cita anche Erodoro al commentario omerico, rinviando ad un passo dell'*Iliade* in cui sono menzionate Ermione ed Asine, ma non Driope¹³³. Luigi Lehnus, invece, insistendo in particolare modo sulla citazione di Erodoro da parte di Epafrodoro, ipotizza l'appartenenza del frammento al commentario callimacheo e sostiene che Epafrodoro parlasse di Driope non in riferimento ad Ermione ed Asine, ma in riferimento alla guerra driopica eraclea. A tal proposito lo studioso a ragione nota che Erodoro e Callimaco sono già stati citati insieme a proposito di Eracle¹³⁴ e conclude che «per un autore attento ad Eracle e agli Argonauti come Callimaco il mitografo di Eraclea, non meno di Ferecide ateniese o degli storici locali, dovette avere rilevanza di fonte»¹³⁵. Epafrodoro si pone nel commento agli *Aitia* callimachei quale successore di Teone, grammatico di età augustea (I a.C.), contemporaneo di Didimo e autore di numerosi commentari (ad Omero, a Pindaro, a Sofocle, a Callimaco, a Licofrone, a Teocrito, ad Apollonio Rodio e a Nicandro)¹³⁶.

Lisania, grammatico, concittadino di Callimaco e maestro insieme a lui di Eratostene¹³⁷, fu autore di un περί ἰαμβοποιῶν in almeno due libri e il primo a teorizzare il genere della giambografia¹³⁸.

L'Erofilo citato nello scolio a Pindaro a proposito della genealogia della ninfa Rodi e annoverato da Jacoby tra gli autori di cronache rodie, è altrimenti sconosciuto¹³⁹.

Queste indicazioni, soprattutto se confrontate con quanto si dirà sulla esegesi antica agli scoli di Apollonio, di Teocrito e di Pindaro, ci permettono di ipotizzare

¹³² Vd. Luenzner 1866, 12-19.

¹³³ Hom. *Il.* II 560; vd. Epaphrod. fr. 27 Luenzner.

¹³⁴ Vd. F 18a § 1 (III).

¹³⁵ Lehnus 1994, 371. Oltre che per l'utilizzo di arco e frecce scitiche da parte di Eracle (Herodor. F 18a ≈ Callim. fr. 692 Pf.), lo studioso pensa ad Erodoro quale fonte di Callimaco anche per la vicenda di Laomedonte ed Esione (Herodor. F 28 ≈ Callim. fr. 698 Pf.) e per la vicenda di Nesso e della pazzia di Eracle (Herodor. F 32 ≈ Callim. fr. 551 Pf.). Inoltre da un frammento callimacheo dedicato alla saga argonautica (fr. 9 Pf.) si deduce che il poeta ellenistico seguiva per l'itinerario di ritorno degli Argonauti la stessa tradizione presente in Erodoro (vd. Herodor. F 10 e commento § 2.6 (II)).

¹³⁶ Wendel 1934, 2054ss. Ancora su Teone vd. Guhl, *Die Fragmente des alexandrinischen Grammatikers Theon*, Hamburg 1969.

¹³⁷ Suda s.v. Ἐρατοσθένης. Su Lisania di Cirene e in particolare sulla sua attività lessicografica (Lisania è citato in numerosi scoli omerici e euripidei) vd. Gudeman 1927, 2508ss.

¹³⁸ Ath. VII 304b; XIV 620c.

¹³⁹ Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 533 e *FGrHist III B Kommentar* 267.

una buona conoscenza dell'opera erodorea in età alessandrina e un suo utilizzo, probabilmente diretto, da parte perlomeno di Teone.

Gli scoli alle *Argonautiche* di Apollonio Rodio¹⁴⁰, attraverso successive rielaborazioni di età tardo-antica e bizantina, risalgono in ultima analisi ai commenti che dell'opera fecero Teone, Lucillo e Sofoclio, tutti menzionati nella *subscriptio* in calce agli scoli. Di Teone, il cui commentario era caratterizzato da una forte erudizione mitografica, si è già detto; il commento di Lucillo (seconda metà del I secolo a.C.) aveva un taglio prevalentemente grammaticale ed erudito, ma forse l'autore non utilizzò il precedente lavoro di Teone, a differenza, invece, di Sofoclio (II d.C.) che si servì ampiamente dell'opera di Teone.

Gli scoli a Teocrito derivano da un commentario redatto a partire da due opere precedenti. La prima è ancora una volta frutto del lavoro esegetico di Teone che nel commentario teocriteo tiene presente il lavoro precedente di Asclepiade di Mirlea (I a.C.); la seconda è un commentario composto da Munazio di Tralles, pieno di errori e indipendente dall'opera di Teone. Il commentario di Teone e quello di Munazio furono poi successivamente inglobati in un ulteriore commentario che teneva presente anche i lavori esegetici di Teeteto e Amaranto, commentatori attivi nel II secolo d.C.¹⁴¹.

Gli scoli a Pindaro sono di grande interesse perché, essendo perlopiù privi di interpolazioni tarde, conservano informazioni che potrebbero risalire direttamente all'esegesi alessandrina e in alcuni casi trasmettono elementi che si riconducono addirittura ai tempi di Pindaro¹⁴². Gli scoli esegetici, quelli che ci interessano maggiormente in questa sede, pur risalendo al commento unitario composto da Didimo e poi epitomato nel II d.C., conservano tracce dell'attività esegetica di

¹⁴⁰ Si segue nella breve disamina dell'esegesi antica del poema di Apollonio lo studio di Wendel, discutibile, ma che rimane ad oggi l'unico che raccoglie tutta la tradizione scoliografica di Apollonio (1935¹ [1974⁴], VIIss.).

¹⁴¹ L'edizione di riferimento per gli scoli a Teocrito è quella di Wendel, che comunque non include il materiale proveniente dai papiri e dagli scoli di età bizantina, sui quali vd. Dickey 2007, 63-65. Wendel prospetta un percorso unitario e lineare per la storia degli scoli teocritei che parte da Asclepiade, passa per l'esegesi di Teone e quella di Teeteto che inglobò il lavoro di Munazio, fino ad arrivare ad Amaranto.

¹⁴² Sugli scoli pindarici utile è il contributo di M. R. Lefkowitz ('The Pindar Scholia', *AJPh* 106/3, 1985, 269-282). Gli scoli pindarici, oltre alla consueta divisione tra scoli antichi e scoli bizantini, comune a quasi tutta l'attività scoliografica antica, sono ulteriormente suddivisi in due grandi gruppi: scoli esegetici e scoli metrici. Questi ultimi (sui quali vd. Dickey 2007, 38ss.), composti probabilmente nel V secolo d.C. e basati sull'analisi metrica delle odi pindariche condotta nel II d.C., risalgono ad un commentario di Didimo che a sua volta si rifà all'esegesi alessandrina e in particolare all'attività di Aristofane di Bisanzio (suddivisione del corpus pindarico in 17 libri, introduzione della colometria e di un sistema di segni tecnici).

Aristarco e dei suoi successori, più attenti a materiale di tipo erudito (mitografico, geografico e storico) rispetto ai loro predecessori interessati maggiormente a questioni metriche. È opportuno ricordare che anche Teone ha composto un commento alle *Odi* pindariche, del quale però non ci restano che labili tracce, alcune provenienti da frammenti papiracei¹⁴³.

La difficile esegesi e l'oscurità del linguaggio licofroneo hanno portato alla stesura di numerosi commenti e parafrasi al testo dell'*Alessandra* in modo da renderlo più accessibile. Gli scoli licofronei si dividono in due grandi gruppi: scoli antichi che risalgono in buona parte a Teone e scoli di Tzetzes il quale ha comunque utilizzato nella sua esegesi gli scoli antichi¹⁴⁴.

Premettendo che le ipotesi che si avvanzeranno rimarranno tali, dal momento che l'analisi della trasmissione del testo andrebbe condotta su ogni singolo frammento, non sfuggirà che Teone rappresenta il comune denominatore se non proprio di tutta questa sintetica storia della trasmissione dei *testimonia* erodorei, per lo meno di buona parte di essa. È verosimile ipotizzare quindi un utilizzo da parte di Teone dell'opera erodorea.

A questo punto sarà lecito chiedersi se Teone leggesse direttamente l'opera di Erodoro o se il suo utilizzo dell'opera fosse mediato da un manuale mitografico o dall'utilizzo di fonti precedenti¹⁴⁵. Esprimersi a favore di una consultazione diretta dell'opera erodorea da parte di Teone significa sostanzialmente ponderare la possibilità di una probabile disponibilità dell'opera erodorea ad Alessandria all'epoca di Teone. Dal momento che solitamente si ammette un uso diretto da parte di Teone di autori quali Ferecide e Ellanico¹⁴⁶ non è escludibile a priori un uso diretto anche dell'opera di Erodoro, assimilabile, per diversi aspetti alle opere di Ferecide e Ellanico e le cui caratteristiche potevano soddisfare gli interessi di vario genere (storico, mitografico, geografico, etnografico, zoologico, etc.) degli eruditi alessandrini. Naturalmente una simile ipotesi non può essere provata, quindi, appare

¹⁴³ Sui resti del commentario di Teone a Pindaro vd. in particolare P.A. Bernardini ('Il banchetto di Polidette in Pindaro, Pyth. 12,14 e il nuovo scolio papiraceo di Teone (P. Oxy. 2536)', *QUCC* 11, 1971, 99-101); L. Cadilli ('Teone e un'antica lezione pindarica (P. Oxy. 2536, col. I, ll. 4-5)', *ZPE* 145, 2003, 13-18).

¹⁴⁴ Sugli scoli a Licofrone si veda l'introduzione di Scheer 1908 [1958²] e Dickey 2007, 65.

¹⁴⁵ Si potrebbe anche avanzare un'ulteriore ipotesi: dal momento che la maggior parte dei frammenti pervenuti affrontano delle tematiche specifiche ci si potrebbe chiedere se in età ellenistica siano esistiti *excerpta* suddivisi per tipologia e per argomento in cui erano inseriti i vari frammenti di Erodoro.

¹⁴⁶ Wendel 1935, 1362-1364.

opportuno prospettare anche l'ipotesi contraria, vale a dire un uso indiretto dell'opera di Erodoro. Tra gli autori chiamati in causa quali possibili fonti dell'attività esegetica di Teone risultano di particolare interesse per il nostro discorso soprattutto Mnasea di Patara e Filostefano di Cirene¹⁴⁷. Il primo, forse allievo di Eratostene¹⁴⁸, è autore di una *Periplo* o *Periegesi*, nel quale alle informazioni geografiche vengono affiancati una serie di dettagli mitografici che rilevano l'interesse dell'autore per particolari del mito inconsueti e una propensione all'interpretazione razionalizzante ed evemeristica del patrimonio mitico antico¹⁴⁹. Filostefano di Cirene, allievo di Callimaco¹⁵⁰, è uno dei più importanti poligrafi di età ellenistica, autore di opere di periegesi antiquaria, di scritti paradossografici ed eurematografici¹⁵¹. Entrambi sono molto citati nelle raccolte scoliografiche, soprattutto quelle relative alle opere di Apollonio, Pindaro e Licofrone, quelle stesse opere di cui, come abbiamo visto, Teone redasse un commento. L'ipotesi di Filostefano quale fonte di Teone per l'opera di Erodoro acquisisce rilevanza se si considera l'intero contesto entro il quale opera l'erudito poligrafo: egli è allievo di Callimaco, il quale, insieme a Lisania di Cirene, è maestro di Eratostene, quest'ultimo a sua volta allievo di Mnasea. In questo 'circolo cirenaico'¹⁵² creato ad Alessandria da Callimaco l'opera di Erodoro era sicuramente conosciuta¹⁵³.

Quanto detto finora ci permette di considerare Alessandria e in generale l'erudizione mitografica del III secolo a.C. il contesto entro il quale inserire l'ampio utilizzo, molto probabilmente diretto, dell'opera erodorea. Erodoro per le sue

¹⁴⁷ Wendel 1935, 1363-1364 insiste sull'utilizzazione di Mnasea da parte di Teone almeno per quanto riguarda il commento all'opera di Apollonio Rodio; lo studioso, partendo dall'osservazione che negli scoli ad Apollonio Mnasea è spesso citato accanto ad Ellanico e Ferecide, conclude che Mnasea potrebbe essere una delle fonti dirette di Teone per gli scoli di taglio più prettamente mitografico. Contrario a tale ipotesi è Cappelletto 2003, 20, secondo il quale fonte di Teone, anche per le opere di Ellanico e Ferecide, fu Apollodoro di Atene.

¹⁴⁸ Suda s.v. Ἐρατοσθένης. Sul discepolato di Mnasea vd. Cappelletto 2003, 13ss.

¹⁴⁹ Sull'opera di Mnasea vd. l'edizione curata da Cappelletto 2003, 19ss. e quella a cura di Ottone 2002, 357ss. Cappelletto tende comunque a ridimensionare quello che era considerato l'aspetto più caratteristico dell'opera di Mnasea, vale a dire l'evemerismo, sottolineando come esso sia soltanto un aspetto del suo metodo esegetico, per di più riscontrabile solo in pochi frammenti. Le interpretazioni razionalistiche ravvisabili nei frammenti di Mnasea si inseriscono in quell'ampio contesto dell'esegesi greca antica che utilizzava particolari metodi interpretativi per leggere il patrimonio mitico antico e della quale è rappresentante anche Erodoro, esplicitamente menzionato dallo studioso. Su tale aspetto dell'opera di Mnasea vd. anche Ottone 2002, 358ss.

¹⁵⁰ Ath. VIII 331d-6 (= Philosteph. T 1 Capel Badino 2010).

¹⁵¹ Su Filostefano e sulla sua poliedrica produzione vd. l'edizione di Capel Badino 2010, 35-42.

¹⁵² Così è stato definito da Capel Badino 2010, 34.

¹⁵³ Un altro cirenaico che dovette avere dimestichezza con l'opera di Erodoro è Agreta di Cirene, sul quale vd. Ottone 2002, 295ss. e il commento ad F 30 di Erodoro (§ 6 III).

proposte interpretative in chiave razionalizzante e allegorica e per l'utilizzo di tradizioni ricercate e di particolari mitici poco noti dovette essere molto apprezzato sia da poeti dotti e raffinati come Callimaco, Apollonio, Teocrito, Licofrone ed Euforione di Calcide¹⁵⁴ sia dai filologi eruditi-antiquari di età ellenistica come Mnasea di Patara e Filostefano di Cirene.

Mnasea, assieme ad Agreta di Cirene e a Dionisio Scitobrachione, sono considerati da Jacoby possibili tramiti per il probabile utilizzo dell'opera erodorea da parte di Diodoro¹⁵⁵. Quest'ultimo non cita mai Erodoro, così come non è presente nella sua opera alcuna menzione né di Agreta né di Mnasea. Dionisio Scitobrachione, invece, è citato nel terzo libro da Diodoro a proposito del mito delle Amazzoni libiche e generalmente si ritiene che il compendio mitografico realizzato da Dionisio possa essere la fonte di Diodoro anche per il mito degli Atlanti, di Cibele e del Dioniso libico¹⁵⁶. Il quarto libro di Diodoro è quasi interamente dedicato alle vicende di Eracle (IV 8-39) ed è caratterizzato dalla pressoché totale mancanza di richiami alle fonti utilizzate. Generalmente si ritiene che Diodoro utilizzi varie fonti e in particolare l'*Encomio di Eracle* di Matris tebano citato nel primo libro a proposito del significato del nome 'Eracle'¹⁵⁷, accanto comunque ad altri autori, quali ad esempio Timeo di Tauromenio¹⁵⁸ e lo stesso Dionisio Scitobrachione¹⁵⁹. In realtà, sia

¹⁵⁴ Con Callimaco Erodoro è citato almeno una volta (Herodor. F 18a ≈ Callim. fr. 692 Pf.), ma è possibile ipotizzare un più ampio utilizzo dell'opera erodorea da parte di Callimaco (vd. *supra* n. 135). Per quanto riguarda Apollonio Rodio è più che probabile che egli avesse utilizzato le *Argonautiche* di Erodoro, soprattutto per la sezione del secondo libro incentrata sulle vicende della terra dei Mariandini, sito della futura Eraclea (*contra* Jacoby 1912, 987; cfr. Desideri 1967, 379ss.). Su Teocrito vd. *Idillio* XIII ≈ Herodor. F 18a (§ 1 III). Il confronto tra alcuni particolari mitici presenti sia in Licofrone sia in Erodoro è di estremo interesse: vd. e.g. l'utilizzo dell'epiteto τριέσπερος in riferimento ad Eracle in Lycophron. *Alex.* 33 ed Herodor. F 14 (§ 8 III); o ancora il riferimento alle frecce del pastore Teutaro (*Alex.* 56) o all'arco meotide (*Alex.* 915) in relazione ai FF 18a e 18b di Erodoro (§ 1 III). Con Euforione Erodoro è citato in F 31 a proposito dell'ingresso agli Inferi ad Eraclea (§ 9 III); in molti dei frammenti di Euforione sono presenti annotazioni relative ad Eraclea Pontica tali da far ipotizzare un viaggio dell'autore nelle zone del Mar Nero (vd. Groningen 1977, 257).

¹⁵⁵ Jacoby 1912, 987. Le opere di Agreta, Mnasea e Dionisio Scitobrachione sono caratterizzate da una propensione per l'interpretazione mitica in chiave razionalizzante ed è in tal senso che potrebbero essere considerate possibili tramiti per la diffusione dell'opera erodorea. Cfr. anche *FGrHist Ia Kommentar* 549, dove si ribadisce l'utilizzo mediato dell'opera di Erodoro attraverso Matris tebano.

¹⁵⁶ Dion. *FGrHist* 32 F 7 (= Diod. III 52-61, 2). Sulla dipendenza di questa sezione dell'opera di Diodoro da Dionisio Scitobrachione vd. Rusten 1982, 102-112 secondo il quale i tre nuclei tematici relativi alle Amazzoni, al mito degli Atlanti e a Dioniso, facevano parte di un'unica opera intitolata verosimilmente *Storie Libiche*, caratterizzate principalmente da una reinterpretazione dei miti in chiave evemeristica.

¹⁵⁷ Diod. I 24, 4.

¹⁵⁸ Timeo è citato nel quarto libro di Diodoro due volte a proposito delle imprese occidentali di Eracle (*FGrHist* 566 F 89 = Diod. IV 21, 4-7; F 90 = Diod. IV 22, 6) e una volta a proposito della vicenda degli Argonauti (F 85 = Diod. IV 56, 3-8).

in base a quanto si dirà a proposito della *Ricerca su Orfeo e Museo*, verosimilmente inserita da Diodoro come excursus all'interno delle vicende di Eracle proprio sulla base dell'opera erodorea¹⁶⁰, sia considerando alcune affinità, talora *verbatim*, tra l'opera erodorea e quella diodorea¹⁶¹, si potrebbe ipotizzare un utilizzo, probabilmente diretto, dell'opera di Erodoro da parte di Diodoro, utilizzo che comunque, come è stato evidenziato da Fowler, non potrà mai essere provato¹⁶². Allo stesso modo non potrà mai essere provato l'utilizzo dell'opera di Erodoro da parte dello Pseudo-Apollodoro relativamente alla sezione in cui sono narrate le vicende di Eracle. La tradizione confluita nella *Biblioteca* conosce l'opera di Erodoro, citato due volte¹⁶³, e ulteriori paralleli tra le due opere sono stati segnalati da Müller e ribaditi da Jacoby: Herodor. F 15 ≈ [Apollod.] II 4, 5 (II 49-53); F 17 ≈ II 4, 9 (II 64); F 32 ≈ II 6, 2 (II 129); F 23 ≈ II 5, 2 (II 77-80); F 3 ≈ II 7, 6 (II 150)¹⁶⁴.

Rimane da valutare l'utilizzo dell'opera di Erodoro da parte di Plutarco. I cinque riferimenti a Erodoro, tutti relativi a particolari della vicenda mitica di Eracle, fanno sospettare che l'opera erodorea fosse ben conosciuta da Plutarco, autore peraltro di una *Vita di Eracle*, purtroppo perduta, nella quale avrà sicuramente utilizzato l'opera dell'Eracleota¹⁶⁵. Oltre alle citazioni di Erodoro contenute nella biografia di Romolo e negli *Aetia Romana*¹⁶⁶, importanti sono tre luoghi della *Vita di*

¹⁵⁹ Dal momento che Diodoro utilizza Dionisio Scitobrachione per le vicende del Dioniso libico narrate alla fine del terzo libro (III 62ss.) e poiché il quarto libro fino al capitolo sette tratta ancora di Dioniso, si ipotizza generalmente che Diodoro continui a servirsi, senza citarlo nuovamente, della stessa fonte del terzo libro.

¹⁶⁰ L'ipotesi è discussa a § 3 (II).

¹⁶¹ Si veda il commento ai singoli frammenti di Erodoro, in particolare FF 13 e 30 (§§ 6-7 III).

¹⁶² Fowler 2013, 697.

¹⁶³ F 41a (partecipazione di Eracle alla spedizione argonautica) e F 56 (figli di Niobe).

¹⁶⁴ Ulteriori affinità saranno evidenziate nel corso del commento ai singoli frammenti di Erodoro. La possibile dipendenza da Erodoro di alcune sezioni della *Biblioteca* dello Pseudo-Apollodoro è stata segnalata anche da Jourdain-Annequin 1989, 241-242, la quale sottolinea come lo Pseudo-Apollodoro abbia filtrato il materiale erodoreo, prediligendo alle nuove interpretazioni offerte da Erodoro versioni del mito più tradizionali, quali ad esempio la gioventù di Eracle presso i bovani di Anfitrione e il ruolo di Eracle nella fondazione dei giochi olimpici.

¹⁶⁵ Già Müller ad F 17; Borin 1995, 153. Importante in tal senso è che uno dei pochi particolari che attraverso Gellio conosciamo della biografia plutarca su Eracle sia in accordo con la figura dell'eroe delineata da Erodoro (*N.A.* I 1; vd. Herodor. F 19 § 1 III). Nella *Vita di Eracle* Plutarco ha preso in considerazione i calcoli effettuati in ambiente pitagorico relativamente alla statura dell'eroe ed è presumibile quindi che ulteriori connessioni tra Eracle e l'ambiente pitagorico fossero presenti nell'opera. Sicuramente tali connessioni erano presenti nell'opera di Erodoro che della figura di Eracle ha messo in evidenza proprio quegli aspetti che potrebbero risalire all'ambiente pitagorico (vd. soprattutto FF 1, 4, 19, 21, 22).

¹⁶⁶ Vd. F 22b (§ 3.3 III). Probabilmente risale a Plutarco anche quanto attribuito da Proclo ad Erodoro nello scolio alle *Opere* di Esiodo (vd. F 1 § 3.4 III). Cfr. inoltre le ulteriori affinità tra l'opera erodorea e quella plutarca messe in evidenza nel corso del commento ad altri frammenti (soprattutto FF 19, 4; §§ 1; 3 III).

Teseo a proposito dei quali Carmine Ampolo pensa a un utilizzo diretto dell'opera erodorea da parte di Plutarco¹⁶⁷.

I *testimonia* che ci hanno trasmesso i frammenti di Erodoro sono sostanzialmente gli stessi che hanno conservato i frammenti di Ferecide e Ellanico (soprattutto scoli ad Apollonio Rodio e a Pindaro; citazione da Plutarco, Pseudo-Apollodoro e Ateneo): ed è soprattutto con le opere dell'Ateniese e del Lesbio che gli scritti di Erodoro vanno confrontati. Con il primo nelle testimonianze antiche Erodoro è citato tredici volte: in due casi entrambi concordano su un episodio o su un particolare mitico (Herodor. F 16 ≈ Pherec. F 13; F 25a ≈ F 151); in sei casi offrono versioni differenti di uno stesso episodio mitico (Herodor. F 23 ≈ Pherec. F 79a; F 41a ≈ F 111a; F 41b ≈ F 111b; F 40 ≈ F 104; F 42a ≈ F 26; F 44 ≈ F 108); infine, in cinque casi sia Erodoro che Ferecide sono citati insieme in merito ad uno stesso episodio mitico (Herodor. F 11 ≈ Pherec. F 134; F 30 ≈ F 7; F 32 ≈ F 14; F 46 ≈ F 145; F 61 ≈ F 54). Per quanto riguarda Ellanico, invece, Erodoro concorda con la versione del Lesbio in due casi (Herodor. F 23 ≈ Hell. F 103; F 25a ≈ F 166), mentre in uno è in disaccordo (Herodor. F 3 ≈ Hell. F 2; cfr. anche F 38 ≈ F 127), ma, al di là dei luoghi in cui i due sono citati insieme, le consonanze tra l'opera di Ellanico e quella di Erodoro sono visibilmente percepibili (vd. ad esempio Herodor. F 56 ≈ Hell. F 21). È opportuno evidenziare che almeno in un caso Erodoro è citato insieme con Acusilao di Argo a proposito della genealogia dei figli di Frisso, sulla quale i due sono in disaccordo (Herodor. F 39 ≈ Acus. F 38), così come la versione fornita da Erodoro a proposito del viaggio di ritorno degli Argonauti è differente da quella presente in Ecateo, con il quale Erodoro è citato dallo scoliaste (Herodor. F 10 ≈ Hecat. F 18a). È indubbio, come a più riprese ha rilevato Jacoby, che Erodoro abbia utilizzato le rappresentazioni genealogiche precedenti (*in primis* quella di

¹⁶⁷ Inoltre, secondo lo studioso (Ampolo-Manfredini 1988, XLVIII-XLIX.), il fatto che Ferecide ed Erodoro sono citati insieme nella *Vita di Teseo* (Herodor. F 25a = Pherec. F 151 = Plut. *Tes.* 26, 1), così come insieme appaiono in Ateneo (Herodor. F 16 = Pherec. F 13 = Ath. XI 474f p. 1172 Canfora II), fa pensare che Plutarco avesse letto la citazione di Ferecide nell'opera di Erodoro. Un simile ragionamento allora si potrebbe usare anche per Ellanico citato nello stesso luogo plutarqueo insieme a Ferecide ed Erodoro (Hellanic. F 166) e accomunato all'Eracleota in uno scolio platonico (Herodor. F 23 = Hellanic. F 103 = schol. Plat. *Phaed.* 89c; vd. § 4 III). L'uso da parte di Plutarco della mitografia di Erodoro non si può valutare pienamente, dal momento che non possediamo la *Vita* plutarchea dedicata ad Eracle, dove sicuramente il biografo, che dimostra già altrove di preferire la versione erodorea a proposito di episodi relativi ad Eracle (vd. soprattutto FF 25-26) rispetto ad altre varianti, avrà fatto un uso non irrilevante dell'opera erodorea.

Ferecide)¹⁶⁸, tuttavia l'utilizzo del patrimonio mitico precedente è piegato dall'Eracleota, in modo evidente soprattutto nel καθ' Ἡρακλέα λόγος, a nuove rappresentazioni e insolite interpretazioni¹⁶⁹. Infine, occorre ancora rilevare che Erodoro è citato due volte insieme con Eforo (Herodor. F 41b ≈ Ephor. 14b dove la concordanza tra i due contro tutta la restante tradizione è in particolar modo significativa; F 63 ≈ F 77); una volta con Epimenide (Herodor. F 39 ≈ Epim. 3 B 12 D.K.); due volte con i Ναυπακτικὰ (Herodor. F 52 ≈ Naupak. 8 F PEG I; F 53 ≈ 7 F PEG I); una volta con Promathidas (Herodor. F 50 ≈ Promath. F 2) e due con Nymphis (Herodor. F 49 ≈ Nymph. F 4; F 50 ≈ F 15), due degli storici di Eraclea Pontica.

Infine, Robert Fowler, nel tentativo di dimostrare la stretta interdipendenza tra l'opera erodotea e quella degli scrittori a lui contemporanei, individua alcuni criteri utilizzati dagli autori antichi e visibili nelle loro opere attraverso i quali si esprime la 'voce' dell'autore. Le spie attraverso le quali è possibile individuare in un'opera la presenza dell'autore sono raggruppate dallo studioso in quattro categorie:

- 1) Dichiarazioni in prima persona esplicite o implicite (in questo gruppo rientrano le dichiarazioni proemiali, le discussioni di metodo, il giudizio sugli eventi, sulla credibilità delle fonti, l'utilizzo di particolari particelle, etc.).
- 2) Utilizzo di strumenti scientifici, tra i quali si annoverano razionalizzazione, cronografia, etimologia, richiamo al 'verisimile', attitudine a fornire σημεία ο τεκμήρια utili all'indagine storica, etc.
- 3) Riferimenti alle fonti utilizzate.
- 4) Presentazione di informazioni inusuali che implicano da parte dell'autore una conoscenza dettagliata o una particolare indagine sull'argomento (in questa categoria sono annoverate le stranezze degli usi, delle credenze, del clima, della flora, della fauna di un particolare popolo; gli elenchi di luoghi, oggetti, etc.; le genealogie;

¹⁶⁸ Jacoby 1912, 981 insiste sui rapporti tra Erodoro e le opere genealogiche precedenti. La conoscenza in particolar modo dell'opera di Ferecide è ribadita nell'articolo che lo studioso dedica all'Ateniese (1947, 44-45) dove l'uso di Ferecide è considerato fuori dubbio almeno per quanto riguarda Ippia, Ellanico, Erodoro e Asclepiade di Tragilo. L'utilizzo di Ferecide e di Ellanico da parte di Erodoro è rilevato anche da Fuentes Gonzás-Campos Daroca 2000, 672. Che Erodoro abbia utilizzato anche l'opera di Ecateo è opinione di Fowler 2013, 668.

¹⁶⁹ Cfr. § 1.1 (II).

l'utilizzo di particolari locuzioni quali ad esempio ἔτι ἐς ἐμέ, etc.)¹⁷⁰.

Tra questi espedienti chiamati in causa da Fowler molti vengono utilizzati anche da Erodoro: uso all'interno del discorso di alcune particelle espressive per introdurre la propria opinione¹⁷¹; razionalizzazioni di episodi mitici¹⁷²; richiamo ad oggetti concreti, a particolari monumenti, a luoghi, etc, che hanno svolto un determinato ruolo nel racconto mitico e che allo storico servono per istituire un legame tra passato e presente¹⁷³; utilizzo di σημεία per suffragare una propria teoria¹⁷⁴; curiosità locali ed elenco di città¹⁷⁵; indizi di attività cronografica¹⁷⁶.

¹⁷⁰ Fowler 1996, 62ss.

¹⁷¹ Vd. Herodor. *FGrHist* 31 F 63bis = 52A Fowler. Sul frammento vd. Fowler 1996, 70 e *infra* § 2.5 (II).

¹⁷² È uno degli espedienti più utilizzati da Erodoro; vd. commento ai singoli frammenti (FF 4, 13, 14, 20, 21, 22, 28, 30, 57, 58, 63bis).

¹⁷³ Questo espediente sarebbe l'equivalente della locuzione ἔτι ἐς ἐμέ la quale, come nota Fowler, non è attestata in alcun autore, fatta eccezione per Erodoto. I frammenti erodorei che utilizzano tale espediente sono: F 16 (καρχήσιον che Zeus donò ad Alcmena come simbolo della loro unione); F 31 (crescita dell'aconito nei pressi dell'ingresso degli Inferi ad Eraclea laddove Eracle condusse alla luce Cerbero); F 34a (sei altari innalzati da Eracle ad Olimpia e dedicati a dodici divinità); F 48 (altare di Apollo Ἐῶος sull'isola di Tinia); F 51 (presenza di un albero di oleastro nell'agorà di Eraclea laddove si trova la tomba dell'argonauta Idmone).

¹⁷⁴ F 22a (il fatto che nessuno abbia mai visto nidi di avvoltoi e che questi rapaci compaiono all'improvviso al seguito degli eserciti sono σημεία del fatto che gli avvoltoi provengano da un'altra terra a noi invisibile); per il frammento vd. § 3.3 (III).

¹⁷⁵ F 31 (aconito come erba tipica del territorio eracleota); F 2 (elenco delle popolazioni della costa iberica).

¹⁷⁶ L'attenzione per la cronografia, come sottolinea Fowler 1996, 75-76, è tipica delle opere di Ellanico. In Erodoro emerge lievemente dal frammento in cui l'Eracleota precisa che gli anni di servitù prestati da Eracle ad Onfale furono tre e non uno soltanto (F 33).

PARTE II

1. Ὁ καθ' Ἡρακλέα λόγος: la struttura

Opera in almeno diciassette libri, unica nella produzione erodorea il cui titolo è esplicitamente attestato nelle fonti antiche¹⁷⁷. A partire dai frammenti che presentano un'indicazione di libro e sulla base della struttura di altre opere di carattere mitografico (*in primis* la *Biblioteca* dello Pseudo-Apollodoro) si potrebbe tentare di ricostruire la struttura dell'opera erodorea, come è stato già ampiamente fatto in passato per le opere di Ferecide e di Ellanico. In realtà, una simile operazione sarebbe del tutto arbitraria, data la frammentarietà del materiale a nostra disposizione e soprattutto considerando che l'opera erodorea non si limita a fornire una narrazione dettagliata relativa alla vita dell'eroe, ma è ampliata con l'inserimento di informazioni di vario genere (geografico, zoologico, astronomico, cronologico, naturalistico), le quali non possono essere intese come un semplice ornamento della narrazione, ma sono parte integrante e caratteristica di essa¹⁷⁸. Tuttavia, con lo scopo di offrire una sistematizzazione e uno sguardo d'insieme dei frammenti erodorei, si ipotizza la seguente successione, ideata a partire dai frammenti con indicazione del numero di libri e basata sull'andamento della narrazione di altre opere relative ad Eracle¹⁷⁹:

¹⁷⁷ Vd. § 3 (I).

¹⁷⁸ In tal senso emblematico è il confronto istituito da Jacoby (1912, 985) tra l'opera di Erodoro e il Τρωικός di Ippia.

¹⁷⁹ L'inevitabile arbitrarietà legata all'operazione di ricostruire un'opera relativa ad Eracle è dovuta anche all'incertezza sull'organizzazione del materiale mitico riguardo alle dodici fatiche canoniche. Se da un lato è vero che il canone delle dodici fatiche fu fissato da Pisandro di Rodi (*floruit* 648 a.C. T 1 *PEG* I) e che esse nella metà del V secolo erano ben visibili a chiunque si recasse ad Olimpia, è pur vero che nelle testimonianze letterarie arcaiche e classiche, non traspare un ordine sicuro e definito. L'esempio più evidente della mancanza di una precisa canonizzazione è offerta dallo stasimo dell'*Eracle* euripideo (Eur. *Herc.* 359-435).

Ante quintum librum

F 15→Genealogia dei Perseidi; lotta tra i Teleboi e i figli di Elettrione

F 16→Unione tra Zeus e Alcmena: *καρχήσιον*

F 17→Educazione di Eracle tra i bovani di Anfitrione

F 18→Utilizzo da parte di Eracle di armi scitiche

F 19→Statura di Eracle

F 20→Unione con le figlie di *Thestio*

F 32→Pazzia di Eracle

E quinto libro (excursus sul mondo lunare)

F 4→Leone Nemeo

F 21→I Seleniti

F 1→Il cibo dei Seleniti

F 22→Gli Avvoltoi

F 58→Il troco

Post quintum et ante decimum librum

F 23→Idra di Lerna

F 24→Cinghiale di Erimanto

F 25→Cintura di Ippolita

F 26→Partecipazione di Teseo alla Centauromachia

F 7→Lotta contro i *Gegeneis*

F 49→Eracle e Dascilo/Lico

F 28→Spedizione contro Troia

E decimo libro

F 2→Boui di Gerione

F 29→Peucezi

Post decimum et ante decimum septimum librum

F 30→Liberazione di Prometeo

F 13→Atlante

F 14→Pomi delle Esperidi

F 33→Schiavitù presso Onfale

F 41→Eracle non partecipa alla spedizione argonautica

F 34→Spedizione contro Augia: fondazione altari per i dodici dei

F 35- Spedizione contro i Tesproti

E decimo septimo libro

F 3→Eracle a Calidone: uccisione di Eunomo

Post decimum septimum librum

F 36→Lotta contro i Driopi

F 37→Distruzione di Ecalia

F 27→Incontro fra Eracle e Teseo a Trachis

Una simile disposizione è basata essenzialmente sulla narrazione dello Pseudo-Apollodoro che, come abbiamo già rilevato e come si cercherà di evidenziare anche nel corso dei commenti ai singoli frammenti di Erodoro¹⁸⁰, mostra molte similarità con il resoconto erodoreo. In merito alla collocazione degli episodi che non trovano riscontro nella narrazione della *Biblioteca* o di altri che appaiono come originali e caratteristici dell'opera di Erodoro (*in primis* l'exkursus sul mondo lunare) si renderà ragione nel commento ai frammenti in questione.

È necessaria un'ultima annotazione relativa alla scelta di collocare alcuni frammenti diversamente dalla disposizione che dell'opera ha fornito Jacoby. I frammenti in questione sono il 7, il 41, il 49, il 31, il 42 e il 43. Sulla possibilità di

¹⁸⁰ Vd. *supra* § 4 (I) e *infra* commento ad FF 17, 18, 19, 13 (§§ 1 e 7 III).

attribuire gli ultimi due alle *Argonautiche* e non alla *Ricerca su Orfeo e Museo* si discuterà *infra*¹⁸¹. Per quanto riguarda gli altri, la difficoltà nell'attribuzione del frammento ad un'opera specifica deriva dal fatto che da un punto di vista del contenuto potrebbero appartenere sia al *Su Eracle* sia alle *Argonautiche*. Sono tutti frammenti, relativi ad Eracle, traditi dagli scoli ad Apollonio che non citano mai il καθ' Ἡρακλέα λόγος, ma soltanto gli Ἀργοναυτικὰ/Ἀργοναῦται (la stessa difficoltà si presenta anche per i FF 15, 24, 30). Date queste premesse, dovremmo concludere che tutti questi frammenti facessero parte degli Ἀργοναυτικὰ: come giustificare però i riferimenti ad Eracle nell'opera sugli Argonauti se l'eroe per Erodoro non partecipò alla spedizione? Le alternative sono due: lo scoliaste, pur conoscendo e utilizzando anche l'opera di Erodoro su Eracle, ha citato sempre e comunque soltanto quella sugli Argonauti, oppure i riferimenti ad Eracle dovrebbero essere intesi come un excursus degli Ἀργοναυτικὰ nei quali sono rievocate alcune imprese dell'eroe, sebbene l'eroe non partecipi alla spedizione. Vediamo i singoli casi.

1) Scontro fra Eracle e i *Gegeneis* che abitavano l'isola chiamata 'monte degli Orsi' nei pressi di Cizico. Lo scoliaste espressamente fa riferimento agli Ἀργοναυτικὰ come opera dalla quale ha tratto la citazione: Τοῦτων καὶ Ἡρόδωρος μνημονεύει ἐν τοῖς Ἀργοναυτικοῖς. καὶ ὅτι ἐπολέμησαν Ἡρακλεῖ¹⁸². L'ipotesi di considerare la sosta di Eracle a Cizico come un excursus dell'opera sugli Argonauti, seppur apparentemente probabile, crea delle difficoltà, dal momento che la lotta contro i *Gegeneis* di Cizico sostenuta da Eracle è contemporanea al passaggio degli Argonauti presso Cizico, quindi non può esser stata oggetto di un excursus relativo a imprese precedenti di Eracle. D'altronde, non si può neppure semplicisticamente supporre uno sbaglio dello scoliaste, il quale, pur conoscendo entrambe le opere, si limita a citare solo quella sugli Argonauti. Una soluzione potrebbe essere rappresentata dalla congettura proposta da Aemilius Knorr che permette di sdoppiare la citazione¹⁸³:

¹⁸¹ Vd. *infra* § 3 (II).

¹⁸² Herodor. F 7 (= schol. Apoll. Rh. I 943).

¹⁸³ A. Knorr, *De Apollonii Rhodii Argonauticorum Fontibus Quaestiones Selectae*, Leipzig 1902, 30. Accogliendo la congettura il frammento sarebbe: Γηγενέες]: Τοῦτων καὶ Ἡρόδωρος μνημονεύει ἐν τοῖς Ἀργοναυτικοῖς. καὶ <ἐν δὲ τῷ καθ' Ἡρακλέα λέγει > ὅτι ἐπολέμησαν Ἡρακλεῖ (cfr. G. Knaack, 'Encheirogastores', *Hermes* 37/2, 1902, 293n.). Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 503 considera la

Erodotο negli Ἀργοναυτικὰ avrebbe parlato dei *Gegeneis* in quanto tappa del viaggio argonautico, laddove, invece, nel *Su Eracle* avrebbe trattato della lotta tra i *Gegeneis* e l'eroe. E nell'organizzazione del καθ' Ἡρακλέα λόγος una tale lotta può trovare posto soltanto all'interno della narrazione riguardante la spedizione contro le Amazzoni¹⁸⁴. All'interno della narrazione relativa alla nona fatica di Eracle, unica nella tradizione ad avere come teatro il Ponto, sono stati inseriti da Erodotο alcuni episodi collaterali, uno dei quali potrebbe essere appunto la lotta contro i *Gegeneis*. In particolar modo però la narrazione della conquista della cintura di Ippolita avrà dato modo a Erodotο di soffermarsi su quelle imprese che Eracle ha compiuto nel territorio dei Mariandini, il sito della futura Eraclea. E a tali imprese potrebbe far riferimento anche il frammento relativo a Lico¹⁸⁵, il quale presenta l'accoglienza ospitale riservata da Lico agli Argonauti come conseguenza dell'inimicizia tra Mariandini e Bebrici, inimicizia che risale ai tempi di Dascilo il quale fu aiutato nella sua lotta contro i Bebrici proprio da Eracle. In tal modo Erodotο, inserendo all'interno delle imprese di Eracle, una figura quale quella dei *Gegeneis* che era appannaggio della saga argonautica, avrebbe innovato la tradizione mettendo in evidenza il carattere eracleota di alcune imprese dell'eroe¹⁸⁶.

2) Lotta tra Teleboi e figli di Elettrione¹⁸⁷; esegesi storico-razionalista del mito di Prometeo¹⁸⁸; uccisione del cinghiale dell'Erimanto¹⁸⁹. L'ampiezza e il taglio contenutistico dei primi due frammenti fanno escludere che possano essere considerati degli excursus all'interno dell'opera sugli Argonauti¹⁹⁰. La lotta tra i Teleboi e i figli di Elettrione è stata ampliata nel frammento di Erodotο fino ad arrivare a includere non solo tutta la discendenza di Perseo e Andromeda, ma anche le

congettura non del tutto improbabile, tuttavia preferisce considerare il frammento un excursus all'interno dell'opera sugli Argonauti.

¹⁸⁴ Una simile ipotesi è avanzata anche da Luigi Vecchio 1998, 111-112.

¹⁸⁵ Herodot. *FGrHist* 31 F 49 (= schol. Apoll. Rh. II 752).

¹⁸⁶ Cfr. Vecchio 1998, 114. Sull'exkursus relativo ad Eracle nella terra dei mariandini vd. anche quanto detto ad F 13 (§ 7 III).

¹⁸⁷ Herodot. *FGrHist* 31 F 15 (= schol. Apoll. Rh. I 747-751b).

¹⁸⁸ Herodot. *FGrHist* 31 F 30 (= schol. Apoll. Rh. II 1248-1250a).

¹⁸⁹ Herodot. *FGrHist* 31 F 24 (= schol. Apoll. Rh. I 124-129c).

¹⁹⁰ Dubbi su tale ipotesi già in Jacoby 1912, 986.

motivazioni dettagliate delle rivendicazioni dinastiche dei Teleboi. Difficilmente tutto ciò poteva trovare spazio nella narrazione argonautica¹⁹¹, quindi è più probabile che il frammento in questione facesse parte della sezione iniziale del *Su Eracle*, relativa alla nascita di Eracle e all'assenza di Anfitrione, impegnato nella lotta contro i Teleboi per vendicare la morte dei figli di Elettrione¹⁹². Il frammento su Prometeo sicuramente apparteneva al καθ' Ἡρακλέα λόγος, dal momento che l'interpretazione razionalistica fornita da Erodoro ben si adatta alle caratteristiche del *Su Eracle* e al tempo stesso ne esclude l'appartenenza all'opera sugli Argonauti che sembra essere avulsa da tali espedienti razionalistici. Anche l'allusione all'uccisione del cinghiale dell'Erimanto faceva sicuramente parte del καθ' Ἡρακλέα λόγος, poiché una sua presenza in un'opera sugli Argonauti si giustificerebbe soltanto con la partecipazione di Eracle alla spedizione¹⁹³.

3) È difficile determinare con certezza la collocazione dei due frammenti che riportano la tradizione secondo la quale Eracle non prese parte alla spedizione argonautica¹⁹⁴: essi potrebbero far parte della sezione delle *Argonautiche* relativa al catalogo degli eroi sia a quella del *Su Eracle* relativa al periodo di schiavitù dell'eroe presso Onfale. Non è escluso che comunque Erodoro avesse inserito la tradizione sulla mancata partecipazione di Eracle alla spedizione in entrambe le opere.

4) La stessa difficoltà si riscontra per l'attribuzione del frammento sull'ingresso degli Inferi localizzato ad Eraclea¹⁹⁵, dal momento che esso

¹⁹¹ Nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio l'acceso agli scontri tra i Teleboi, pirati Tafi e i figli di Elettrione, si inserisce all'interno della descrizione efrastica del mantello vermiglio di Giasone: la lotta violenta tra le due schiere è infatti una delle scene rappresentate sul mantello di Giasone (I 747-751).

¹⁹² Ampio spazio a tutte queste vicende è dedicato anche dallo Pseudo-Apollodoro II 4, 5-7 (II 49-60) come antefatto della nascita di Eracle.

¹⁹³ In Apollonio Rodio (I 122-132) l'uccisione del cinghiale dell'Erimanto è pressappoco contemporanea alla spedizione argonautica: Eracle, giunto a Micene e depresso dalle spalle il cinghiale ucciso, parte per unirsi alla spedizione argonautica. Si potrebbe ipotizzare che in Erodoro la mancata partecipazione di Eracle alla spedizione argonautica sia dovuto al fatto che l'eroe era impegnato nella fatica del cinghiale, il che giustificerebbe una sua possibile menzione negli Ἀργοναυτικά. Una simile ipotesi è però impossibile, dal momento che chiara è la motivazione in Erodoro dell'assenza di Eracle dalla spedizione argonautica: l'eroe in quel periodo era schiavo di Onfale (F 41a = [Apollod.] I 9, 19 (I 118)).

¹⁹⁴ Herodotus. *FGrHist* 31 FF 41a e 41b sui quali vd. *infra* § 2.3 (II).

¹⁹⁵ Herodotus. *FGrHist* 31 F 31 sul quale vd. *infra* § 9 (III).

potrebbe appartenere sia al καθ' Ἡρακλέα λόγος, in quanto narrazione di una delle fatiche di Eracle, sia agli Ἀργοναυτικά, in quanto excursus occasionato dalla menzione del promontorio Acherusio o del contiguo fiume Acheronte, menzionato da Erodoro in un altro frammento¹⁹⁶. La sosta degli Argonauti presso il paese dei Mariandini, del quale, come si evince anche dalle parole di Fineo¹⁹⁷, il promontorio Acherusio è uno degli aspetti più caratterizzanti, potrebbe aver dato modo ad Erodoro di richiamare la tradizione sulla discesa agli Inferi di Eracle. L'elemento che appare determinante per l'attribuzione agli Ἀργοναυτικά del frammento è la rappresentazione di Cerbero: da un mitografo, quale fu appunto Erodoro, incline a razionalizzare particolari episodi e personaggi del patrimonio mitico non ci si aspetterebbe che il 'cane dell'Ade' ringhi ancora, soprattutto in seguito all'esegesi razionalistica ecataica che Erodoro sicuramente conosceva¹⁹⁸.

¹⁹⁶ Herodor. *FGrHist* 31 F 8 (= schol. Apoll. Rh. II 901). Così Desideri 1967, 386 n. 91.

¹⁹⁷ Apoll. Rh. II 351-356.

¹⁹⁸ Fowler 2013, 305, sostiene invece che la sorprendente mancanza di razionalizzazione nel frammento erodoro su Cerbero sia soltanto apparente e dipenda dal taglio dato dallo scoliaste alla citazione. Lo scoliaste, a suo parere, segue come fonte principale Euforione che non razionalizzava l'episodio e soltanto come rinforzo avrebbe poi aggiunto la citazione di Erodoro, sulla quale quindi non ci si può esprimere con sicurezza. In realtà sembra strano che lo scoliaste, il quale sicuramente conosceva altri esempi di razionalizzazioni erodoree (vd. *e.g.* F 30) e che riporta nel seguito della citazione la versione razionalistica che dell'episodio ha fornito Androne di Teo, non avesse accennato alla versione razionalizzata che dell'episodio avrebbe fornito, secondo Fowler, anche Erodoro. Il frammento è commentato *infra* § 9 (III).

1.1 Caratteristiche dell'opera: tra tradizione e innovazione

L'opera di Erodoro su Eracle ha alle spalle un'antica e vasta tradizione. Ad Eracle, l'eroe greco per antonomasia, presente già nei poemi omerici e nell'epos esiodeo e pseudo-esiideo¹⁹⁹, la produzione poetica di VII-VI secolo a.C. dedica un'attenzione particolare. Sono autori di opere dedicate interamente a Eracle Cinetone di Lacedemone, Pisandro di Camiro, Asio di Samo, Creofilo di Samo e alla fine del V secolo Paniassi di Alicarnasso²⁰⁰. In età arcaica e classica la fortuna dell'eroe è molto ampia: dalla poesia lirica a quella tragica, dalla commedia alla prosa dei συγγραφεῖς, nessun genere letterario ha desinato di tributare uno spazio, più o meno ampio, all'eroe²⁰¹.

È su questa tradizione che si innesta l'opera di Erodoro nella quale il richiamo al mito è ancora fortemente evidente, ma al tempo stesso forte è anche l'esigenza di razionalizzare il patrimonio mitico. Come vedremo nel commento ai singoli frammenti²⁰², tra gli espedienti maggiormente utilizzati da Erodoro vi sono l'interpretazione allegorica e quella razionalistica, due forme di esegesi del patrimonio mitico che avvicinano l'opera di Erodoro all'ambiente sofistico²⁰³. Anche l'immagine di Eracle che emerge dall'opera avvicina Erodoro all'ambiente sofistico: la rappresentazione di Eracle come eroe morale è in linea con il celebre episodio di

¹⁹⁹ Per la figura di Eracle nei poemi omerici e nelle opere esiodee si rimanda a Höistad 1948, 22-23; Galinsky 1972, 9-22; Padilla 1998, 6-7; Bernardini 2010, 387-391.

²⁰⁰ Per tutti ancora fondamentale è Huxley 1969, 85-98 (su Cinetone e Asio); 99-112 (Pisandro, Creofilo e produzione esiodea); 177-188 (Paniassi). Tutti i poeti citati sono ora raccolti in *PEG I*. Per ulteriori approfondimenti vd. Holt 1992, 41-46 soprattutto per quanto riguarda il tema dell'apoteosi di Eracle; Bernardini 2010, 392-400.

²⁰¹ Per uno sguardo complessivo sulla figura di Eracle in età arcaico-classica si rinvia a Höistad 1948, 2-50; Galinsky 1972, 9-125.

²⁰² Vd. soprattutto FF 4, 13, 14, 20, 21, 22, 28, 30, 57.

²⁰³ Già Platone nelle sue opere attesta l'interesse dei Sofisti nei confronti dell'esegesi allegorica e razionalistica del mito (cfr. *e.g.* *Prot.* 316d; *Phdr.* 299ce; *Hp. Mi.* 346b ss.). Anche Jacoby sottolinea l'accostamento di Erodoro all'ambiente sofistico definendo 'sofista' l'Eracleota e 'sofistica' la sua opera (1912, 980-81; *id.* *FGrHist Ia Kommentar* 502). Sulla differenza tra interpretazione allegorica e razionalistica vd. Untersteiner 1946, 236ss.; Ramelli-Lucchetta 2004, 205, esprimono in tal modo la differenza tra i due espedienti: «se per questi ultimi (*scil.* gli esegeti allegorici) alle origini del mito c'è una verità di tipo fisico o etico espressa simbolicamente, per gli esegeti storico-razionalisti a monte del mito c'è una storia che poi ha assunto connotati fantastici; il mito sarebbe il risultato di un travisamento». L'approccio razionalistico al patrimonio mitico è un tratto tipico anche della logografia ionica: razionalizzazioni sono presenti in Ecateo (*FGrHist* 1 FF 26-27), Acusilao (*FGrHist* 2 F 32), Erodoto (I 1-5), Ellanico (*FGrHist* 4 F 128; 148).

Eracle al bivio presentato dal sofista Prodicò di Ceo, ma si avvicina anche alla rappresentazione dell'*Eracle antisteneo*²⁰⁴. A partire dal VI secolo comincia ad emergere una diversa immagine di Eracle, che esalta l'eroe civilizzatore e l'uomo più che l'uccisore di mostri che utilizza soltanto la forza per affrontare le fatiche. Se l'*Eracle pindarico* o ancora l'*Eracle del V epinicio bacchilideo* che piange dinanzi al triste destino dell'amico Meleagro costituiscono la necessaria premessa alla formazione di una immagine più umanizzata e idealizzata di Eracle²⁰⁵, è soprattutto nell'ambiente pitagorico che le fatiche dell'eroe diventano l'«exaltation du labeur et la glorification de l'effort, du πόνος»²⁰⁶. Se le premesse sono già state ampiamente poste, a Erodoro va il merito di aver creato l'allegorizzazione filosofica della figura di Eracle²⁰⁷: l'eroe, dopo esser stato allevato dai bovini di Anfitrione, diviene μάντις e φυσικός in seguito anche ai rapporti con una figura quale quella di Atlante. I frammenti di Erodoro ci restituiscono un'immagine di Eracle *philosophus* fino alla morte, il primo ad aver diffuso la filosofia nei territori dell'Ἑσπερία e ad aver superato, attraverso il rogo purificatore del monte Oeta, la sua condizione di mortale.

Un altro aspetto che caratterizza l'opera di Erodoro è lo stretto legame che lega l'*Eracleota* alla sua terra natia: già di per se la scelta di narrare le vicende di Eracle, eroe eponimo di Eraclea, e di dedicare un particolare interesse alla saga argonautica sono indicativi in tal senso²⁰⁸. Un'opera sugli Argonauti si prestava più facilmente alla valorizzazione di tradizioni locali eracleote, dal momento che la saga tradizionale già prevedeva una sosta degli Argonauti nel paese dei Mariandini, sito della futura Eraclea. Erodoro, innestandosi su tale tradizione, ha introdotto varianti

²⁰⁴ Prodic. 84 B 2 D.K. = Xen. *Mem.* II 1, 20-33. Per Antistene si rimanda ai frammenti raccolti da Giannantoni II FF 92-99.

²⁰⁵ Sull'*Eracle pindarico* e bacchilideo si rimanda a Höistad 1948, 23ss.; Galinsky 1972, 23-39; Bernardini 2010, 404-406. Sulla figura di Eracle come eroe civilizzatore vd. Lacroix 1974. La trasformazione di Eracle in *exemplum virtutis* è la tematica affrontata dettagliatamente da Woodford 1966, che individua in particolare nell'Atene della seconda metà del V secolo il contesto nel quale fu elaborata questa nuova immagine di Eracle.

²⁰⁶ Detienne 1960, 33. Lo studioso nel suo brillante articolo sulla formazione di un Eracle 'Pitagorico', diverso dall'*Eracle comune* perché più vicino all'eroe morale e civilizzatore, mette in luce quegli aspetti della leggenda di Eracle ascrivibili al Pitagorismo e che potrebbero risalire ad Erodoro stesso. Sulla stessa scia si colloca il giudizio di Giannantoni 1985, 290-294, che, nel tentativo di ricostruire la temperie culturale nella quale nacque l'*Eracle antisteneo*, condivide l'opinione di Detienne e in particolar modo cerca di mostrare le connessioni tra l'immagine pitagorica di Eracle, quale emerge soprattutto dall'opera di Erodoro, e quella tradizionalmente attribuita all'*Eracle di Antistene*. Sull'importanza che Eracle assume a partire dal V sec. a.C. nell'ambiente pitagorico e in particolar modo in Occidente, si veda anche Kingsley 1995, 250ss.

²⁰⁷ Höistad 1948, 28ss.

²⁰⁸ Sottolineano lo stretto legame tra Erodoro e la sua terra natia Müller *FHG* II 27-28; Jacoby 1912, 981-982; *id.* *FGrHist Ia Kommentar* 502; Desideri 1967, 381; *id.* 1991, 8; Borin 1995, 146-148.

nelle versioni tradizionali del mito per valorizzare il ruolo giocato da Eraclea nel mito argonautico²⁰⁹. Nel caso del *Su Eracle* la valorizzazione di tradizioni locali è visibile soprattutto nella trattazione della spedizione contro le Amazzoni e nei rapporti instaurati tra Eracle e Lico prima e suo figlio Dascilo poi che, secondo Desideri, fanno parte di quella tradizione di Eracle nel Ponto che ha un'origine precisamente eracleota²¹⁰.

Nell'analisi che Paola Angeli Bernardini ha condotto sulla figura di Eracle, la studiosa ha cercato di distinguere nella biografia dell'eroe le tradizioni più propriamente epicoriche, legate all'esaltazione di una singola città, da quelle nelle quali emerge invece il carattere panellenico dell'eroe greco. Se nella tradizione arcaica (poemi epici) prevale una dimensione ancora universale delle imprese dell'eroe, quasi del tutto scevra da coloriture regionali, nella lirica del V secolo e in particolare in Pindaro si tende a sottolineare l'appartenenza di Eracle ad una singola città²¹¹. Anche nel caso di Erodoro una coloritura fortemente regionale delle imprese di Eracle non è affatto visibile, anche se affiora sottesa alla narrazione una tendenza a privilegiare tradizioni tebane negli episodi che interessano l'eroe²¹². Nella biografia di Eracle solitamente si distinguono una fisionomia tebana, legata all'infanzia e all'adolescenza dell'eroe e una fisionomia argiva, che si ricollega invece all'età adulta e alle fatiche al servizio di Euristeo²¹³. Nella narrazione erodorea, frutto sicuramente anche della frammentarietà con cui il materiale ci è giunto, sono proprio gli aspetti legati alla nascita, alla giovinezza e al passaggio all'età adulta quelli che maggiormente vengono enfatizzati. E non sarà un caso che anche nella definizione di un episodio che dovrebbe rientrare nella dimensione argiva dell'eroe (incontro con Atlante solitamente connesso alla fatica delle Esperidi) Erodoro privilegi una

²⁰⁹ La valorizzazione di tradizioni locali eracleote è particolarmente visibile sia nella scelta di ambientare ad Eraclea l'ingresso agli Inferi sia nella valorizzazione di alcune figure particolarmente legate ad Eraclea, quali ad esempio Idmone e Tifi, sia infine nella scelta stessa dell'itinerario di ritorno che, essendo uguale a quello di andata, permetteva di reduplicare la sosta ad Eraclea degli Argonauti (vd. comunque *infra* §§ 2.3; 2.4; 2.6 II).

²¹⁰ Desideri 1967, 381.

²¹¹ Bernardini 2010, 385ss.

²¹² Il richiamo a tradizioni tebane è particolarmente visibile in FF 17, 18, 20, 56. Aspetti epicorici nella narrazione di Erodoro, più che da specifiche caratteristiche dell'eroe, emergono dalla scelta di enfatizzare nella biografia dell'eroe quegli episodi che sono ambientati nel Ponto (vd. *e.g.* la spedizione contro le Amazzoni).

²¹³ Bernardini 2010, 404-405.

tradizione tebana²¹⁴. Date queste caratteristiche dell'Eracle erodoreo si potrebbe dar ragione ad Asheri quando sosteneva l'eredità beotica piuttosto che megarese del culto di Eracle ad Eraclea Pontica²¹⁵.

A differenza dell'opera sugli Argonauti, il *Su Eracle* si contraddistingue per alcuni aspetti fortemente caratterizzanti che ne rendono difficile anche l'inserimento in un determinato genere letterario: c'è chi definisce l'opera un romanzo biografico²¹⁶, tuttavia, nonostante si possano individuare nell'opera quegli elementi che Ambaglio ha individuato come tipici della biografia (nascita, giovinezza/educazione, imprese eroiche, morte)²¹⁷, le caratteristiche dell'opera travalicano di gran lunga i limiti del genere biografico. Il mito ancora fortemente presente è spesso utilizzato per veicolare specifiche teorie etiche e 'scientifiche': l'episodio del leone di Nemea e dell'incontro con Atlante sono emblematici in tal senso²¹⁸. Le varie tipologie di informazioni fornite (geografiche, zoologiche, astronomiche, naturalistiche, cronologiche), spesso sotto forma di excursus, conferiscono all'opera una dimensione enciclopedica, estranea alla letteratura propriamente genealogica e mitologica e paragonabile sotto questo aspetto al Τρωικός di Ippia²¹⁹. La definizione dell'opera erodorea come «pragmatischen roman»²²⁰ se appare appropriata in merito alla fruibilità e alla destinazione dell'opera, non lo è riguardo alla finalità: la vastità e l'eterogeneità delle indicazioni offerte destinano l'opera ad un ampio pubblico, ma l'interpretazione etica e morale delle vicende di Eracle è indice di un obiettivo più alto, non definibile però con certezza data la frammentarietà dell'opera²²¹.

²¹⁴ Vd. commento ad F 13 § 7 (III). In misura minore anche in F 23 (episodio dell'Idra di Lerna) è possibile ravvisare una preferenza per versioni attestate in Beozia (presenza del granchio e aiuto di Iolao; cfr. § 4 III).

²¹⁵ Asheri 1972, 25-27.

²¹⁶ Borin 1995, 151.

²¹⁷ Ambaglio 1980, 25.

²¹⁸ Sull'episodio di Atlante vd. ad F 13 § 7 (III), mentre sull'episodio del leone nemeo, spunto per un più ampio excursus sul mondo lunare, vd. ad FF 4, 21, 1, 22, 58 (§§ 3ss. III).

²¹⁹ Parallelo con l'opera di Ippia in Jacoby 1912, 985.

²²⁰ U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Euripides, Herakles*, Zweite Bearbeitung, Berlin 1895, 100.

²²¹ Jacoby, basandosi sulla differenza con cui Erodoro e Antistene hanno affrontato il mito di Prometeo, conclude dicendo che nell'opera di Erodoro manca una tendenza etica, quale emerge invece nell'incontro tra Eracle e Prometeo, così come rappresentato da Antistene (1912, 985). Questa osservazione, se appare condivisibile nel caso dell'episodio di Prometeo, anche se comunemente in Erodoro è presente un'interpretazione razionalistica e più umanizzata (vd. Herodor. F 30 ~ Antisth. fr. 96 Giannantoni), è del tutto inappropriata in riferimento agli altri frammenti (da Jacoby considerati autentici) che ci presentano una diversa immagine di Eracle (vd. soprattutto FF 13-14 §§ 7-8 III).

1. 2 Caratteristiche dell'opera: tra tradizioni orfiche e pitagoriche

Oltre che dagli aspetti che abbiamo appena esaminato, l'opera di Erodoro appare caratterizzata da un particolare interesse dell'autore verso ambiti più specificatamente 'scientifici', che in taluni casi si allinea con credenze e dottrine diffuse in ambito orfico e pitagorico²²². Questa particolare caratteristica dell'opera di Erodoro emerge soprattutto da alcuni frammenti, che saranno discussi in dettaglio *infra*²²³, i quali verosimilmente appartengono ad un excursus che l'Eracleota dedica al mondo lunare occasionato dalla menzione del leone nemeo caduto dalla luna :

F 4 riporta la tradizione secondo la quale il leone nemeo sarebbe caduto da una 'terra in alto', terra che potrebbe identificarsi con la luna. Tale tradizione viene riportata ad un ambito specificatamente pitagorico, dal momento che tipica dei Pitagorici era sia la credenza nell'abitabilità delle terre celesti sia l'usanza di chiamare la luna 'altra terra' o 'terra eterea'. Si potrebbero anche chiamare in causa sia le tradizioni relative a Epimenide e a Museo, dei quali si tramandava che fossero figli della luna, sia quelle relative all'ἄλιμος, dal momento che gli abitanti della luna sono creature senza bocca che si nutrono di soli odori, la cui alimentazione è esplicitamente paragonata in alcune tradizioni a quella di Epimenide.

F 1 relativo all' ἄλιμος, una miracolosa miscela di erbe o radici capace di allontanare la fame, caratteristico cibo del θεῖος ἄνθρωπος, utilizzato in particolar modo da Epimenide e, secondo alcune tradizioni, cibo privilegiato nella dieta pitagorica.

F 21 è forse quello che più di ogni altro attesta la stretta connessione tra l'opera erodorea e le dottrine pitagoriche. Il frammento offre una

²²² La consonanza tra alcuni frammenti erodorei e tradizioni di ambito pitagorico è un aspetto che, in misura maggiore o minore, è stato rilevato da tutti gli studiosi che si sono interessati, anche solo cursoriamente, all'opera di Erodoro: Jacoby 1912, 983 e *FGrHist Ia Kommentar* 502; Schmid-Stählin 1934 [1959], 699; Nestle 1942, 148; Tièche 1945, 83ss.; Detienne 1960, 26ss.; Burkert 1972, 337ss.; Giannantoni 1985, 290ss.; Jourdain-Annequin 1989, 242; Fuentes González-Campos Daroca 2000, 674-675.

²²³ Vd. §§ 3 ss. (III):

testimonianza della credenza secondo la quale gli esseri lunari deponessero uova e fossero quindici volte più grandi di quelli terrestri e trova un perfetto parallelismo in un frammento di Filolao (44 A 20 D.K.) che riporta la stessa proporzione di Erodoro tra le creature lunari e quelle terrestri.

F 22 riporta alcune notazioni relative ai γῦπες. Secondo Erodoro, poiché nessuno ha mai visto i nidi degli avvoltoi e poiché questi uccelli compaiono all'improvviso al seguito degli eserciti, si deduce che essi provengano da una terra diversa dalla nostra (ἀφ' ἑτέρας γῆς) e per noi invisibile. L'ἑτέρα γῆ, ἄδηλος e μετέωρος di cui parla il frammento potrebbe identificarsi ancora una volta con la luna e ricondurci a tradizioni di ambito pitagorico²²⁴.

Da questi frammenti emerge l'alterità del mondo lunare: esso è un mondo 'altro', è un'ἑτέρα γῆ, i cui esseri hanno, rispetto alle creature terrestri, una diversa modalità riproduttiva, diverse proporzioni e un diverso regime alimentare. Le donne lunari e gli avvoltoi depongono le uova, il leone nemeo è nato da un uovo²²⁵ ed è caduto dalla luna che però in Erodoro non è più concepita, alla maniera epimenidea, come divinità teriomorfa, ma, conformemente alle più recenti speculazioni scientifiche sviluppate in ambito ionico e anassagoreo, come un pianeta opaco e in quanto tale assimilabile alla terra²²⁶.

Il problema che si pone è quello di valutare il rapporto tra queste tradizioni presenti in Erodoro e i più recenti teoremi scientifici da un lato e le credenze pitagoriche dall'altro. Si può cioè istituire un rapporto tra Erodoro e gli autori 'pitagorici', *in primis* Filolao, oppure bisogna considerare le tradizioni presenti in

²²⁴ L'ἑτέρα γῆ, ἄδηλος e μετέωρος del frammento potrebbe identificarsi con l'antiterra pitagorica, invisibile a causa dell'interposizione costante della terra. Al tempo stesso però l'antiterra è nei testi pitagorici identificata con la luna (per le ipotesi proposte e per una dettagliata discussione vd. commento ad F 22 § 3.3 III). Oltre a questi frammenti relativi al mondo lunare, tradizioni pitagoriche sono presenti anche nel frammento relativo alle figlie di *Thestio* (F 20; vd. § 2 III) e in quello in cui si discute la statura di Eracle (F 19; vd. § 1 III).

²²⁵ Vd. commento ad F 4 § 3.1 (III).

²²⁶ In tutti questi frammenti è sottesa l'idea dell'abitabilità della luna. La constatazione che la luna possa essere assimilata alla terra, in quanto a caratteristiche fisiche, deriva dalla scoperta dell'opacità della luna che brillerebbe non di luce propria, ma di luce derivata dal sole. Seppur l'attribuzione della scoperta della teoria della luce derivata della luna sia controversa nelle fonti a nostra disposizione, rimane il fatto che a partire dal V secolo a.C. la tradizione appare stabile: la *communis opinio*, erede della speculazione ionica ed eleatica, concorda sul fatto che la luna, di per sé opaca, riceva la luce dal sole. Per una discussione più dettagliata vd. commento ad F 4 § 3.1 (III).

Erodoro come indipendenti dal pitagorismo e ascrivibili nel più ampio contesto della φυσιολογία del V secolo? Nel caso in cui si mettessero in rapporto le dottrine erodoree e quelle pitagoriche rimarrebbero da chiarire le modalità attraverso le quali queste tradizioni siano confluite nell'opera di Erodoro.

Come sarà messo in evidenza nel commento ad F 4, la provenienza del leone nemeo dalla luna è da un lato una tradizione sottesa a livello mitologico già in alcune annotazioni relative a Pitagora, Epimenide e Museo, dall'altro però essa è strettamente connessa alla scoperta dell'opacità della luna, premessa necessaria per considerare il mondo lunare simile a quello terrestre. Tali scoperte (sfericità della terra; luce non autogena della luna), seppur nelle fonti emerge una comune tendenza a farle risalire a Pitagora, in realtà non sono estranee ai pensatori di scuola ionica ed eleatica²²⁷. Non sembrerebbe quindi necessario ricercare per le tradizioni presenti in Erodoro un 'canale' pitagorico, dal momento che all'epoca dell'Eracleota tali conoscenze 'scientifiche', e nella fattispecie 'astronomiche', erano già ampiamente diffuse²²⁸. D'altra parte però, la forte similarità tra alcuni frammenti erodorei e alcuni filolaici depone a sfavore di un'indipendenza tra i due. A ciò si aggiunga l'immagine di Eracle quale emerge dall'opera erodorea, che se da un lato, come abbiamo visto, si avvicina a quella dell'*Eracle* antistenico, dall'altro presenta alcune caratteristiche ascrivibili all'ambito pitagorico²²⁹. L'opera di Erodoro appare quindi perfettamente inserita nella temperie culturale della sua epoca, prona, come è evidente, a recepire gli influssi più innovatori e originali diffusi nel V secolo. Il problema è stabilire in che modo tali influssi siano giunti a Erodoro.

Innanzitutto non bisogna sottovalutare il ruolo che nell'opera erodorea hanno potuto rivestire tradizioni, pitagoriche e non, sviluppate *in loco* e nella zona della Tracia e della Propontide. Tra i Pitagorici figura un Amicla di Eraclea Pontica, designato da Eudemo come uno degli ἐταῖροι di Platone che, insieme a Clinia, avrebbe impedito al filosofo di bruciare gli scritti di Democrito²³⁰. Tra i discepoli di Pitagora nel catalogo di Giamblico compaiono alcuni Ciziceni, fra i quali Senofilo

²²⁷ *In primis* Parmenide. Per le fonti in dettaglio vd. commento ad F 4; per una visione d'insieme su tali problematiche vd. O'Brien 1968, 114ss.; Burkert 1972, 299ss.; Cerri 1999, 26ss.

²²⁸ Vd. anche Burkert 1972, 305 che nota come verosimilmente Diogene di Apollonia e sicuramente il democriteo Bione di Abdera erano già a conoscenza delle conseguenze della sfericità della terra; nello stesso periodo anche Ippocrate di Chio, nella sua proiezione dei cerchi celesti sulla terra, presuppone sicuramente la teoria della sfericità della terra.

²²⁹ Vd. *supra* § 1.2 (II).

²³⁰ Eudem. fr. 133 Wehrli VII; 54 A 2 D.K.= D.L. IX 40; cfr. D.L. III 46.

calcidese, vicino al gruppo dei Fliasi e maestro di musica di Aristosseno²³¹. Tra i pitagorici metapontini nel catalogo di Giamblico figura anche Aristeia di Proconneso²³². Ad Abdera era attivo il democriteo Bione che avrebbe sostenuto per prima l'esistenza di luoghi in cui giorno e notte duravano sei mesi²³³. Di Selembrina era nativo Erodico, maestro di Ippocrate, inventore di un nuovo tipo di dieta che potrebbe richiamare l'ἄλιμος di cui parla Erodoro²³⁴.

Dal momento che però le similarità più evidenti riguardano i frammenti erodorei e quelli filolaici, è chiaro che la problematica si focalizzi sul rapporto tra i due autori, sia perché le tradizioni erodoree sono del tutto simili a quelle filolaiche, sia perché non avrebbe senso parlare di diffusione di specifiche credenze pitagoriche prima di Filolao²³⁵. Un'interdipendenza tra i due si può solo congetturare. Ipotizzare infatti che Erodoro fosse a conoscenza delle speculazioni filolaiche significherebbe ammettere che Erodoro fosse stato sul continente greco, informazione non deducibile dalle scarse notizie biografiche che possediamo sull'Eracleota, oppure che l'opera di Filolao avesse avuto in brevissimo tempo una vastissima diffusione tale da raggiungere il Ponto orientale. Ancor più difficile appare una diretta dipendenza di Filolao da Erodoro, ammissibile se l'opera erodorea fosse già in circolazione nella seconda metà del V sec. negli ambienti frequentati da Filolao. Tralasciando una possibile interdipendenza tra Erodoro e Filolao, un'ulteriore ipotesi che si potrebbe avanzare è quella di una dipendenza di Erodoro da una fonte nella quale si tiene conto e delle speculazioni più propriamente 'scientifiche' diffuse nel V secolo e delle credenze tipicamente pitagoriche²³⁶. E a tal proposito uno dei più probabili candidati

²³¹ Iambl. *V.P.* 36, 267 = 58 A D.K.; Aristox. fr. 20 e 20a Wehrli.

²³² Su Aristeia vd. Bolton 1962, 142ss. e recentemente Mele 2013, 72ss.

²³³ Bione 77 A 1 D.K. = D.L. IV 58.

²³⁴ Vd. e.g. i passi platonici polemicamente contro il regime dietetico introdotto da Erodico: *Resp.* III 406a; *Prot.* 316d.

²³⁵ Rimarrebbe anche da valutare il ruolo svolto da Liside prima e da Filolao poi a Tebe, dal momento che Erodoro in molte versioni del racconto mitico sembra privilegiare tradizioni beotiche. Una 'via beotica' quale canale preferenziale per la diffusione ad Eraclea di tali dottrine sembra suggestiva, considerando anche che i Beoti sono assieme ai Megaresi i fondatori di Eraclea, ma allo stato attuale delle conoscenze i rapporti tra Tebe ed Eraclea nel periodo in cui fu attivo Erodoro si limitano ad un epitaffio di un Eracleota morto a Tebe (*IG VII 2531*); vd. Burstein 1976, 35 e 120 per un'iscrizione dubbia che attesterebbe dei rapporti tra Eraclea e Tanagra (*IG VII 1565*). Tebani sono anche Simmia e Cebete, principali interlocutori di Echecrate in quello che è considerato uno dei dialoghi più pitagorizzanti di Platone, cioè il *Fedone*, nel quale inoltre Simmia e Cebete sono presentati quali συγγεγονότες di Filolao (61d), termine che potrebbe comunque non indicare necessariamente un rapporto di discepolato, ma soltanto una sporadica frequentazione.

²³⁶ Anche Aezio, latore del frammento di Filolao (44 A 20 D.K.), sul quale vd. *infra* ad F 21 § 3.2 (III), presuppone chiaramente la presenza di altri Pitagorici che condividono la stessa dottrina attribuita espressamente a Filolao. Inoltre non si può non chiamare in causa il mito socratico della

potrebbe essere l'atomista Democrito di Abdera, che condivide con Anassagora, Erodoro e Filolao l'idea di una geografia lunare simile a quella terrestre²³⁷. Il primo problema cui ovviare per chiarire i rapporti tra le varie testimonianze è quello cronologico. Senza affrontare nei minimi particolari le spinose questioni cronologiche che interessano la maggior parte dei filosofi e pensatori di questo periodo, possiamo considerare pressoché contemporanei Erodoro e Democrito e ipotizzare invece per Filolao una datazione leggermente anteriore²³⁸.

‘vera terra’ in quello che, assieme al *Timeo*, è stato considerato uno dei dialoghi più ‘pitagorici’ di Platone, vale a dire il *Fedone*. Nel discorso di Socrate le bellezze della ‘vera terra’ (ἡ γῆ αὐτῆ) sono di gran lunga superiori a quelle della nostra: ἐκεῖνα δὲ αὐτῶν παρ’ ἡμῖν πολὺ ἄν ἔτι πλέον φανεῖν διαφέρειν (*Phaed.* 110a). Kingsley 1995, 88-95, considera il *Fedone* un dialogo pitagorico e per contenuti e per ambientazione; in particolare lo studioso attribuisce il mito socratico della ‘vera terra’ ad una fonte pitagorica, identificando con un pitagorico «il tale da cui Socrate si lascia persuadere» (ὡς ἐγὼ ὑπὸ πινος πέπεισμαι) a proposito del mito che sta per narrare (*Phaed.* 108c).

²³⁷ Resterebbe comunque da valutare il peso e il ruolo svolto da Empedocle (forse sempre attraverso Democrito?) anche nelle tradizioni più specificatamente pitagoriche. In realtà, tramite per la diffusione delle dottrine ioniche ed anassagoree potrebbe essere considerato anche Diogene di Apollonia. Secondo alcune tradizioni discepolo di Anassimene (Diog. Apoll. 64 A 1 D.K.= Diog. Laert. IX 57), secondo altre erede della speculazione anassagorea e atomistica (Diog. Apoll. 64 A 5 D.K.= Simpl. *Phys.* 25, 1), attivo nella seconda metà del V secolo (la sua opera è stata parodiata nelle *Nuvole* di Aristofane, rappresentate nel 423 a.C.), Diogene ha raccolto quegli spunti e quelle tendenze che poi si ritrovano sottese all’opera erodorea. Con Anassagora in particolare Diogene condivide una serie di annotazioni sugli astri e sui corpi terrosi che gravitano attorno alla terra al di sotto della luna (vd. e.g. Diog. Apoll. 64 A 12 D.K. = Aet. II 13, 5; A 13 = Aet. II 20, 10; A 14 = Aet. II 25, 10; Anaxag. 59 A 11 D.K. = Marm. Par. *ep.* 57; A 12 = Plut. *Lys.* 12; A 42 = Hippol. *Ref.* I 8, 1). Diogene inoltre condivide anche con Filolao, pressoché suo contemporaneo, alcune teorie (su questo punto si veda Burkert 1972, 321 e 342ss.); per un approfondimento sul rapporto Anassagora-Diogene si veda Laks 1983, XXIV ss.; per l’eredità parmenidea presente nell’opera di Diogene vd. Curd 1998, 218ss.

²³⁸ Per una discussione esaustiva sulla datazione di Filolao si rimanda a Huffman 1993, 1ss. che ritaglia come probabile arco cronologico per Filolao gli anni che vanno dal 470 al 385 a.C. In base agli esigui dati biografici che possediamo su Erodoro abbiamo collocato l’attività dello scrittore eracleota nell’ultimo ventennio del V secolo a.C.; si può ipotizzare quindi che l’Eracleota fosse di circa una generazione più giovane di Filolao (vd. § 1 I). Se nel caso di Erodoro le difficoltà cronologiche derivano dalla totale mancanza di informazione al riguardo, nel caso di Democrito il problema è del tutto opposto: per Democrito, infatti, possediamo quattro date di nascita. Eusebio pone la nascita di Democrito ed Anassagora durante la settantesima olimpiade (500/497); Diodoro XIV 11, 5 (Democr. 68 A 5 D.K.) pone la morte di Democrito novantenne nel 401; per Trasillo (D.L. IX 41 = Democr. 68 A 1 D.K.) Democrito sarebbe di un anno più vecchio di Socrate, essendo nato nel 470/69; infine secondo la *Cronologia* di Apollodoro (*FGrHist* 244 F 36 = D.L. IX 41) Democrito nacque durante l’ottantesima olimpiade (460/457). A ciò si aggiunga che Democrito stesso nella *Piccola Cosmologia* affermava di essere giovane quando Anassagora era vecchio e che tra loro due vi era una differenza di età di quarant’anni (D.L. IX 41; cfr. Democr. 68 A 2 D.K.= Sud. s.v. Δημόκριτος). La differenza di quaranta anni posta tra Democrito e Anassagora potrebbe essere una congettura dello stesso Apollodoro che di solito conteggia per generazioni di quarant’anni. I rapporti tra Anassagora e Democrito restano abbastanza problematici, ma senza dubbio l’atomista era conoscenza delle dottrine anassagoree che ebbero una notevole diffusione (cfr. D.L. IX 34ss. = Anaxag. 59 A 5 D.K. = Democr. 68 A 1 D.K. in cui Favorino sostiene che Democrito accusò Anassagora di plagio per quanto riguarda le teorie relative al sole e alla luna; criticò inoltre la sua dottrina dell’ordinamento universale e della

Democrito appare nella tradizione legato in particolar modo all'ambiente pitagorico. Glauco di Reggio, contemporaneo di Democrito stesso, dice che studiò con un pitagorico²³⁹; Apollodoro di Cizico lo mette in relazione con Filolao²⁴⁰; secondo Duride maestro di Democrito fu Arimnesto, figlio di Pitagora²⁴¹. A ciò si aggiunga che Trasillo, ordinatore delle opere democritee, definisce il filosofo ζηλωτής dei Pitagorici e che tra le tetralogie etiche figura un'opera intitolata Πυθαγόρης in cui sembra che Democrito abbia lodato il filosofo di Samo²⁴². Pitagora poi sembra esser stato ben conosciuto nella città natia di Democrito, dalla quale provengono due tetradracme d'argento, databili al 430-420 a.C., sul cui retro, attorno all'immagine di un uomo barbuto è inciso il nome di Pitagora²⁴³. La Tracia è legata al nome di Pitagora anche nel racconto che i Greci dell'Ellesponto e del Ponto (τῶν τὸν Ἑλλήσποντον καὶ Πόντον οἰκεόντων Ἑλλήνων) fecero a Erodoto: i Geti (Γέτας τοὺς ἀθανατίζοντας) avevano una sola divinità, Zalmossi che, dopo esser stato schiavo di Pitagora a Samo, ritorna nella sua patria e persuade i migliori tra i cittadini a credere che dopo la morte essi e i loro discendenti non moriranno, ma andranno in un luogo dove vivranno con ogni ricchezza. Rimane poi per tre anni in una stanza sotterranea e i Geti lo credono morto; ma al quarto anno, quando riappare, ai Geti sembrano credibili le cose che aveva precedentemente detto loro²⁴⁴. Al di là della veridicità di questo racconto e soprattutto del rapporto tra Zalmossi e Pitagora²⁴⁵,

mente e gli fu essenzialmente ostile perché Anassagora non lo aveva accolto alle sue lezioni). Possiamo quindi orientativamente porre l'acmé di Democrito attorno al 435 ca. a.C.

²³⁹ Democr. 68 A 1 D.K. (= D.L. IX 34ss.). Si è già accennato al pitagorico eracleota Amicla che avrebbe impedito a Platone di bruciare gli scritti di Democrito (vd. *supra* p. 57).

²⁴⁰ Democr. 68 A 1 D.K. (= D.L. IX 34ss.).

²⁴¹ Duris *FGrHist* 76 F 56 (= Porph. *Pyth.* 3).

²⁴² Democr. 68 A 33 D.K. = *Pyth.* 4 A 6 D.K. (= D.L. IX 38). Cfr. Riedweg 2007, 116 che cerca di ipotizzare il possibile contenuto dell'opera dedicata a Pitagora sulla base dei titoli delle altre due opere etiche citate subito dopo, ossia Περὶ τῆς τοῦ σοφοῦ διαθέσεως (*Sull'atteggiamento del saggio*) e Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου (*Sulle cose nell'Ade*).

²⁴³ Sulle monete vd. Burkert 1972, 110n.; Riedweg 2007, 116-117.

²⁴⁴ Hdt. IV 93-95.

²⁴⁵ A dubitarne è lo stesso Erodoto che, dopo aver puntualizzato che Zalmossi dovrebbe esser vissuto molto prima di Pitagora, sulla intera tradizione raccolta in Tracia preferisce sospendere il giudizio (IV 96): περὶ μὲν τούτου καὶ τοῦ καταγαίου οἰκῆματος οὔτε ἀπιστέω οὔτε ὦν πιστεύω τι λίην, δοκέω δὲ πολλοῖσι ἔτεσι πρότερον τὸν Σάλμοξιν τοῦτον γενέσθαι Πυθαγόρεω. Εἶτε δὲ ἐγένετό τις Σάλμοξιν ἄνθρωπος, εἴτ' ἐστὶ δαίμων τις Γέτησι οὗτος ἐπιχώριος, χαιρέτω: «Io comunque riguardo a questo racconto e all'abitazione sotterranea né nego del tutto né vi presto eccessivamente fede; credo però che Zalmossi sia vissuto molti anni prima di Pitagora; tralasciamo poi se questo Zalmossi sia un uomo o una qualche divinità dei Geti». Comunque Erodoto non definisce Zalmossi dio, ma δαίμων. Sul passo erodoteo vd. Rohde 1890-94 [2006], 297ss. secondo il quale la storia di Zalmossi potrebbe essere intesa come una versione evemeristica di leggende meravigliose; vd. anche Dodds 1951¹ [2009], 192ss.; Bolton 1962, 142ss.; Burkert 1972, 159ss.; 209ss.; Mele 2013, XXIV-XXVI.

rimane il fatto che la storia presuppone uno stretto rapporto tra la dottrina pitagorica delle anime e le credenze dei Traci intorno alle anime, elemento che permette ad Erodoto di connettere i Geti ‘che si credono immortali’ con Pitagora e di riportare la tradizione secondo la quale Zalmossi sarebbe stato uno schiavo di Pitagora a Samo.

La figura di Zalmossi, così come quelle molto simili sotto vari aspetti di Abari e di Aristeia di Proconneso²⁴⁶, sono emblematiche dell’importanza e della diffusione che lo sciamanesimo ebbe in regioni quali la Scizia e la Tracia, la cui eredità spirituale, stando alla brillante analisi che ne ha fatto Eric Dodds, passando attraverso l’Ellesponto, arriva fino alla Grecità d’Asia Minore²⁴⁷. A tale influsso sciamanico Walter Burkert riconduce tutte le speculazioni dei vari autori sugli abitanti della luna: secondo lo studioso l’unico modo per poter effettivamente conoscere le caratteristiche della luna e dei suoi abitanti consisteva nell’esser stato realmente sulla luna; quindi, le conoscenze sulla luna e sui suoi abitanti presuppongono un viaggio attraverso i cieli, proprio come quelli di Abari o di Aristeia, che rientrano a pieno titolo nel mondo dello sciamanesimo²⁴⁸. Che la cultura più propriamente spirituale e sciamanica abbia svolto un influsso considerevole sulle tradizioni relative agli abitanti della luna, così come riportate in Democrito, Filolao ed Erodoro²⁴⁹, è fuor di dubbio, ma al tempo stesso, accanto alla ‘*Weisheit*’, giustamente, ma forse a volte anche un po’ eccessivamente enfatizzata da Burkert, gioca un ruolo di primo piano anche la ‘*Wissenschaft*’²⁵⁰: accanto al *mythos* occorre tenere presente anche il *logos*, che irradiatosi dall’ambiente milesio a partire dal VI secolo, accompagnerà d’ora in poi la storia del pensiero. E un rappresentante autorevole della ‘*Wissenschaft*’ del V secolo è senza dubbio Democrito. Sebbene gli aspetti più conosciuti della filosofia

²⁴⁶ Su queste figure vd. sempre Dodds 1951¹ [2009], 183ss.; sulle loro connessioni con Pitagora vd. Bolton 1962, 142ss.; Rohde 1890-94 [2006], 344ss. in cui si sottolinea come la tradizione posteriore, incurante dei rapporti cronologici, abbia messo poi in relazione queste figure leggendarie con Pitagora; recentemente sul rapporto Aristeia-Pitagora vd. Mele 2013, 69ss.

²⁴⁷ Nell’analisi di Dodds 1951¹ [2009], 183ss. il percorso della cultura sciamanica prevede come ultima tappa l’Occidente, dove si incontrano gli ultimi rappresentanti di questa eredità, Pitagora ed Empedocle.

²⁴⁸ Burkert 1972, 345ss. Contrario a tale ipotesi è Huffman 1993, 273.

²⁴⁹ A tal proposito non risulta superfluo osservare che i Mariandini, che occupavano Eraclea prima della fondazione da parte di Megaresi e Beoti, erano una popolazione di origine mista, tracia e anatolica. La componente anatolica, seppur dominante, fu gradualmente assimilata a quella tracia, a tal punto che nel V secolo l’intera popolazione mariandina è considerata nelle varie fonti essenzialmente tracia (Pher. *FGrHist* 3 F 27 = Schol. Apoll. Rh. II 178-182c; Xen. *An.* VI 4, 1; Strab. XII 3, 4). E si potrebbe vedere in ciò un ulteriore elemento a favore della diffusione della cultura tipicamente tracia ad Eraclea, patria di Erodoro. Sui Mariandini vd. il dettagliato resoconto di Burstein 1976, 6ss. e Saprykin 1997, 27ss.

²⁵⁰ ‘*Weisheit*’ e ‘*Wissenschaft*’, ‘*Lore*’ e ‘*Science*’, ‘saggezza’ e ‘scienza’, sono i due poli entro i quali si muove Walter Burkert nella sua analisi del Pitagorismo antico.

democritea siano quelli legati alla teoria atomistica, Democrito è stato anche un esperto osservato dei cieli e un valente astronomo. La più eminente tra le sue opere è considerata il Μέγας διάκοσμος (*Grande Cosmologia*), che gli valse cinquecento talenti, statue di bronzo e sepoltura a spese dello stato²⁵¹. A completare la tetralogia delle opere di carattere fisico seguono un Μικρὸς διάκοσμος (*Piccola Cosmologia*), una Κοσμογραφίη e un intero libro dedicato ai pianeti (Περὶ τῶν πλανήτων)²⁵². Nelle tetralogie che raggruppano scritti di carattere matematico si annoverano opere quali Ἐκπετάσματα (*Proiezioni*), Μέγας ἐνιαυτὸς ἢ Ἀστρονομίη (*Grande anno o Astronomia*, definito παράπηγμα, un antico calendario), Οὐρανογραφίη (*Descrizione del cielo*), Γεωγραφίη (*Descrizione della terra*) e Πολογραφίη (*Descrizione del Polo*).

La Tracia, o regioni ancora più nordiche, quali quelle scitiche, sono anche la patria di Orfeo²⁵³. E a quest'ultimo Erodoro dedicò un'attenzione particolare, sia perché lo annoverò con un ruolo di primaria importanza tra i membri della spedizione argonautica²⁵⁴ sia perché redasse una ἱστορία votata alla figura del cantore tracio²⁵⁵. A differenza del pitagorismo, è di gran lunga più facile spiegare un influsso della dottrina orfica sull'opera di Erodoro data la vicinanza di Eraclea a quello che, insieme a Taranto, è considerato da West, l'unico centro in cui ha senso parlare di 'Orfici': la città di Olbia pontica dove il ritrovamento di tre tavolette di osso con graffiti attesta l'esistenza di una comunità di Orfici²⁵⁶.

Al di là delle tre ben note tavolette in cui sono menzionati in relazione a Dioniso Orfici che nel V secolo a.C. credevano in una 'verità' a proposito della vita dopo la morte, è opportuno richiamare l'attenzione su una placchetta d'osso,

²⁵¹ Democr. 68 A 1 D.K. (= D.L. IX 39).

²⁵² Democr. 68 A 1 D.K. (= D.L. IX 46).

²⁵³ La storia degli studi dedicati a Orfeo e all'Orfismo è lunga e ha vissuto fasi alterne: dalla particolare attenzione che studiosi quali Erwin Rhode, Otto Gruppe, Domenico Comparetti, Hermann Diels, Otto Kern, Vittorio Macchioro hanno dedicato all'argomento si passa, soprattutto con Wilamowitz, seguito da Linforth e in misura minore anche da Dodds, ad una fase di reazione al 'panorfismo'. Guthrie nel 1935 si schiera contro la tesi dell'inesistenza dell'Orfismo propugnata da Wilamowitz e fortunatamente oggi, soprattutto grazie alle nuove e fondamentali scoperte relative all'ambiente orfico, nuovi contributi (soprattutto Martin West, Alberto Bernabé, Marisa Tortorelli Ghidini) sempre più aggiornati fanno luce su quello che è uno dei capitoli più tormentati della religione greca. Per una rassegna più completa della storia degli studi sull'Orfismo si rimanda a Burkert 1999, 59ss. e Tortorelli Ghidini 2006, 25-35.

²⁵⁴ Vd. *infra* FF 42-43 § 3 (II).

²⁵⁵ Vd. *infra* F 12 § 3 (II).

²⁵⁶ West 1993, 15. Sulle tavolette di Olbia: West 1982, 17ss.; 1993, 28-29; Zhmud 1992, 159ss.; *IGDOP* 154-155 (n° 94a = *OF* 463; n° 94b = *OF* 464; n° 94c = *OF* 465); Tortorelli Ghidini 2006, 149-161.

proveniente da Berezan, datata alla metà del V secolo a.C.²⁵⁷. Il testo, inciso sui due lati della placchetta, presenta sul lato principale (*recto*) una doppia iscrizione, mentre sull'altro lato (*verso*) l'iscrizione è singola²⁵⁸:

- A 1 ἐπτά· λύκος ἀσθενής· ἐβδο
μήκοντα· λέων δεινός· ἐππ(α)
κόσιοι· τοξοφόρος, φίλι(ο)ς δωρε
ἡ δυνάμι ἰητῆ(ρ)ος· ἐππακι(σ)χί
λι(οι)· δελφίς φρόνιμος εἰρή
νη Ὀλβίη πόλι· μακαρίζω ἐκεῖ·
μέμνημαι Λη
τῶ(ς).
- A2 ἐπτά
Ἀπόλλωνι
Διδυμ(εῖ)
Μιλησίωι,
Μητρὸ(ς) ὀλβοφόρος.
Νικηφόρος Βορέω.
- B ἐβδο)μ(ήκοντα ?) βοῦ(ς) Διδ(υμεῖ) ΑΑΑ
ΑΑΑΑΑΑΑ
Νικηφόρος Βορέω.

È un testo di difficile esegesi, perché se nel dettaglio le singole parti sono abbastanza facilmente interpretabili, nel complesso il senso della tavoletta risulta oscuro. Laurent Dubois interpreta il testo come un responso oracolare riferito ad Apollo Didimeo offerto al dio immediatamente prima della fondazione di Olbia e costituirebbe in tal senso «le document religieux fondateur de la cité»²⁵⁹. Non si può dubitare del carattere orfico della tavoletta, così come è stato evidenziato da Dubois

²⁵⁷ *IGDOP* n° 93. Il testo della tavoletta è già stato riprodotto in *SEG XXXVI* n° 694. Dettagliata descrizione dell'oggetto, con le varie datazioni proposte, in Bravo 2011, 103-105.

²⁵⁸ L'intera iscrizione è riportata seguendo il testo di *IGDOP* n° 93. Le varianti del testo e le varie interpretazioni degli studiosi che si sono interessati alla placchetta sono esposte nel dettagliato articolo di Bravo 2011, 99ss.

²⁵⁹ *IGDOP* p. 154.

sulla base di alcune osservazioni: il confronto con le tre tavolette orfiche di Olbia (*IGDOP* n° 94) fanno pensare ad una testimonianza redatta nell'ambiente orfico; le caratteristiche materiali della placchetta più che il testo inciso rimandano a delle caratteristiche orfiche; il termine εἰρήνη, presente anche in una delle tavolette d'osso di Olbia (*IGDOP* n° 94b) è probabilmente un termine del vocabolario orfico; la *iunctura* Ὀλβίη/μακαρίζω si ritrova in una tavoletta thurina nella quale evidenti sono i legami con l'ambiente orfico²⁶⁰. Questi elementi suggeriscono a Dubois la possibilità che anche questa placchetta sia stata redatta nel 'milieu' orfico²⁶¹. Ai fini del nostro discorso ci soffermeremo sul recto A1²⁶². Al di là dell'interpretazione complessiva, appare evidente che siamo in presenza di una griglia numerica, dominata dal numero sette. La mistica del numero sette ci riconduce da un lato all'ambiente orfico e pitagorico, dall'altro all'ambiente apollineo²⁶³. Non si può esser d'accordo con Bravi quando sostiene: «il fatto che la serie di numeri sia basata sul sette è significativo, in quanto questo numero è connesso ad Apollo; ma che la progressione numerica stessa sia significativa, è soltanto un'illusione creata apposta»²⁶⁴. La progressione del numero sette non può essere casuale. Pierre Lévêque nell'esegesi che fornisce del testo, a buon diritto, richiama l'importanza del numero sette nell'ambiente pitagorico e in particolare nella decade così come

²⁶⁰ *IGDOP* pp. 148-154. Sulla tavoletta thurina vd. Tortorelli Ghidini 2006, 74-75 e 132-135 (THURII III).

²⁶¹ Anche Lévêque 2000, 89, sottolinea il carattere orfico della placchetta, soprattutto se confrontata con la placchetta d'osso di Olbia in cui esplicito è il richiamo agli Orfici (*IGDOP* n° 94): entrambe sono molto simili per datazione, materiale utilizzato, dimensioni e tecnica di incisione. Contrario ad un inquadramento della placchetta nell'ambito dell'ambiente orfico è Bravi 2011, 111-112.

²⁶² Per le varie interpretazioni complessive della placchetta si rimanda a Bravo 2011, 99ss., il quale, oltre a presentare le diverse interpretazioni della placchetta, propone una propria lettura che si discosta sensibilmente da quella offerta da Dubois (*IGDOP* pp. 148-154).

²⁶³ Sette è il numero di Apollo: il sette di ogni mese, giorno della sua nascita, è generalmente dedicato al dio che è considerato l'inventore della lira a sette corde; Apollo è il dio del settimo giorno, il cui oracolo si consulta a Delfi il settimo del mese. Ad Apollo viene ricondotta da Dubois e dalla maggior parte degli esegeti della tavoletta tutta la restante simbologia del *recto* A1: λύκος rimanda all'epiclesi Λύκειος del dio diffusamente attestata ad Olbia; λέων è probabilmente da interpretare come un'allusione all'animale simbolo di Apollo nel suo aspetto solare; δελφίς rimanda all'Apollo *Delphinios* ben attestato nelle colonie milesie del Ponto, in particolare Apollonia, Istro, Berezan e Olbia; Apollo ἱηρόος, attestato in altre dediche di Olbia, è la divinità poliade principale della città. Sulla base di questi presupposti Dubois ipotizza la presenza nella tavoletta di un Orfismo di importazione milesia: all'origine della fondazione di Olbia vi sarebbero dei seguaci dell'Orfismo che hanno consultato prima di partire per la fondazione della colonia l'oracolo di Apollo a Didima. Si dichiara più prudente su tale ipotesi Lévêque 2000, 90, anche se non manca di sottolineare l'importanza dell'ambiente orfico che è all'origine del nome della città. Del tutto contrario è Bravo 2011, 118-119.

²⁶⁴ Bravo 2011, 113.

concepita da Filolao²⁶⁵. Il testo mostra l'interesse rivolto nel V secolo da un ambiente ionico nei confronti di un sistema scientifico quale è appunto la progressione geometrica in base dieci a partire da sette. L'importanza tributata a concetti nuovi, quali appunto la decade e la progressione geometrica, attestano una forte influenza pitagorica su una testimonianza che rientra nell'ambito dell'Orfismo.

È davvero interessante il confronto tra tutto ciò e l'opera di Erodoro dalla quale emerge una particolare attenzione dedicata proprio al numero sette²⁶⁶. L'Eracleota, autore peraltro di una *Ricerca su Orfeo e Museo*, sembra aver recepito nella sua opera da un lato gli influssi delle speculazioni pitagoriche, in particolar modo quelle relative alla cosmologia, all'astronomia e all'aritmetica/geometria²⁶⁷ dall'altro le suggestioni provenienti dalla comunità orfica del Ponto settentrionale.

Infine, se, detto con West «non ha alcun senso dire che un'idea, da noi riscontrata come tale in Pindaro o Euripide, sia orfica, a meno che essa non derivi da un poema o da poemi che portano il nome di Orfeo»²⁶⁸, allora ancor più significativo apparirà un suggestivo confronto tra alcune idee erodoree e altre presenti in una delle testimonianze che ha segnato enormemente la storia dell'Orfismo: il papiro di Derveni²⁶⁹. Come ben noto a tutti, il testo è un'esegesi di un poema in esametri di

²⁶⁵ Sul numero sette nell'ambiente pitagorico e in particolare in Filolao vd. commento ad Herodor. F 20 § 2 (III). Pierre Lévêque 2000, 83ss., oltre alla testimonianza filolaica, chiama in causa un passo della *Repubblica* di Platone (IX 587de) in cui, nel tentativo di calcolare quanto la vita di un re sia più beata di quella di un tiranno, si arriva ad elevare il numero nove prima al quadrato ($9^2 = 81$) e poi al cubo ($9^3 = 729$); si ottiene in tal modo 729 che rappresenta il numero dei giorni e delle notti presenti in un anno secondo Filolao. Il passo, come nota lo studioso, è indicativo perché inserisce la ricerca dei gradi della beatitudine in un sistema di costruzione aritmetica. Per la connessione tra la placchetta in cui rilevante è il ruolo del numero sette e la figura di Aristeia che ricompare, nel racconto erodoteo (Hdt. IV 14) dopo sette anni a Proconneso e compone il poema ispirato ad Apollo si veda S. West, 'Herodotus on Aristeas', in *Pontus and the Outside World (Colloquia Pontica Vol. 9)*, ed. by C.J. Tuplin, Leiden-Boston 2004, 43-67; E. Dettori, 'Il «settimo» anno di Aristeia in Erodoto 4.14', *Giornale italiano di filologia: rivista trimestrale di cultura* 58, 2006, 283-285. Sulla cronologia degli eventi narrati da Erodoto a proposito di Aristeia si veda ultimamente la ricostruzione di Mele 2013, 69ss.

²⁶⁶ Vd. *infra* commento ad FF 13, 14, 19, 20, 21 (§§ 1; 2; 3; 7; 8 III).

²⁶⁷ Non bisogna dimenticare che Brisone, figlio di Erodoro, ha compiuto i suoi studi in particolare nel campo geometrico (vd. *supra* § 1 I). A tal proposito non è senza interesse il soggiorno ad Eraclea di Teeteto, protagonista dell'omonimo dialogo platonico e figura attiva soprattutto in campo matematico e geometrico. La Suda riporta due lemmi s.v. Θεαίτητος distinguendo tra un Teeteto ateniese e un secondo Teeteto originario di Eraclea Pontica: 1) Ἀθηναῖος, ἀστρολόγος, φιλόσοφος, μαθητὴς Σωκράτους, ἐδίδαξεν ἐν Ἡρακλείᾳ. πρῶτος δὲ τὰ πέντε καλούμενα στερεὰ ἔγραψε. γέγονε δὲ μετὰ τὰ Πελοποννησιακά. 2) Ἡρακλείας Πόντου, φιλόσοφος, ἀκροατὴς Πλάτωνος. Kurt von Fritz, 'Theaitetos', in *RE* 5 (n.2), 1934, 1351-1372, pensa che i due filosofi distinti dal lessico siano in realtà una sola persona e l'errore sia dovuto al soggiorno di Teeteto ad Eraclea, datato dallo studioso tra il 390 e il 369 a.C.

²⁶⁸ West 1993, 15.

²⁶⁹ La storia editoriale del papiro è forse ancora più nota del papiro stesso. Seppur rinvenuto nel 1962 tra i resti di una delle tombe della necropoli di Deveni, *l'editio princeps* è stata pubblicata solo dopo quarantaquattro anni (T. Kouremenos, G.M. Parássoglou, K. Tsantsanoglou, *The Derveni*

contenuto cosmo-teogonico²⁷⁰ in cui l'anonimo commentatore utilizza un particolare procedimento allegorico per interpretare un testo avulso da qualsiasi intento allegorico²⁷¹. Ai fini del nostro discorso si vuole richiamare l'attenzione sulle colonne XX-XXII del papiro, argomento delle quali è la creazione da parte di Zeus di Oceano, dei fiumi, del sole, della luna e delle stelle. Purtroppo la parte relativa alla creazione della luna è molto lacunosa, ma West, con l'ausilio di materiale orfico proveniente dalle *Rapsodie* e dalla *Teogonia* di Eudemo, ricostruisce la parte relativa alla creazione della luna nel modo seguente²⁷²:

[μήσατο δ'αὖ Γαῖαν τε καὶ Οὐρανὸν εὐρὺν ὑπερθεν,]
μήσατο δ' Ὀκεανοῖο μέγα σθένος εὐρὺ ρέοντος·
ἴνας δ'εγκα[τέλα]σσ' Ἀχελωίου ἀργυ[ρ]οδίνου[υ].
[μήσατο δ' ἄλλην γαῖαν ἀπείριτον, ἦν τε Σελήνην]
[ἀθάνατοι κληίζουσιν, ἐπιχθόνιοι δέ τε Μήνην.]
[ἦ πόλλ' οὐρε' ἔχει, πόλλ' ἄστεα, πολλὰ μέλαθρα,]
μεσσόθεν ἰσομελῆς[πάντηι,
ἦ πολλοῖς φαίνει μερόπεσσ' ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν·
μήσατο δ'ἠελίον τε μέγαν, θνητοῖς ὄνειαρ,]

Papyrus, Firenze 2006), anche se nel frattempo non mancarono pubblicazioni parziali e non autorizzate, quale quella anonima in calce a *ZPE* del 1982. In genere è accettata una datazione per il papiro attorno al 350 a.C., mentre per quanto riguarda la composizione del testo si pensa di solito all'ultima decade del V secolo a.C. (vd. West 1993, 88ss.; Burkert 1999, 78; Janko 2002, 1ss.; Bernabé 2002b, 91ss.; Tortorelli Ghidini 2006, 164-165).

²⁷⁰ Più complessa è la questione relativa alla data di composizione dei versi attribuiti ad Orfeo dei quali l'anonimo commentatore offre un'esegesi: West 1993, 94, sostiene che difficilmente i testi orfici siano più antichi del V secolo; *contra* Bernabé 2002b, 91ss. secondo il quale l'inno orfico è stato composto prima del 500 a.C. (cfr. Burkert 1999, 79). Tutti i versi orfici citati nel papiro sono raccolti da *PEG* II 1 (FF 2-18) a cui si rimanda per un commento dettagliato. Tanti sono stati anche i tentativi di ricostruire l'identità dell'autore del commentario (vd. Tortorelli Ghidini 2006, 167-168 per le varie ipotesi avanzate). In genere comunque si riconoscono le particolari affinità tra l'autore di Derveni e pensatori quali Anassagora, Leucippo, Eraclito, Diogene di Apollonia e Metrodoro: il «commento presocratico alla *Teogonia* di Orfeo» (così lo definisce Burkert 1999, 78) si inserisce perfettamente in tutte le principali linee di pensiero presocratico; sembra presupporle tutte, ma comunque è anteriore all'epoca platonica, dal momento che non è presente nel commento alcuna influenza platonica.

²⁷¹ Il commentatore utilizza la teoria dell'allegoria «per modificare la grottesca mitologia orfica in una visione presocratica del mondo» (Burkert 1999, 79; cfr. West 1993, 90ss.). Molti sono stati anche gli studi dedicati a questo particolare aspetto del papiro: si veda e.g. Laks 1997, 122ss.; Obbink 2003, 179ss. Il metodo allegorico dell'ἀνίξειν (termine che ricorre quattro volte nel papiro: col. IX v.10; col. X v.11; col. XIII v.6; col. XVII v.13) è stato utilizzato anche da Erodoro (vd. F 13 § 7 III dove peraltro si utilizza proprio il verbo ἀνίξειν)

²⁷² Lo stemma delle tradizioni cosmo-teogoniche orfiche, così come ricostruito da West, non è accettato da tutti, *in primis* Bernabé. Se i due sono concordi nel datare la *Teogonia* di Eudemo al V secolo a.C. e la *Teogonia* di Ieronimo e di Ellanico al II secolo a.C., divergono sensibilmente proprio per quanto riguarda le relazioni reciproche tra le varie Teogonie. Mentre Bernabé sostiene che non sia necessario ipotizzare l'esistenza di una *Teogonia* anteriore al V secolo, anteriore cioè a quella di Derveni e di Eudemo, West al contrario pensa che alla base di tutte le successive filiazioni teogoniche vi sia quella che lo studioso definisce 'Teogonia di Protogono', la più antica *Teogonia*, anteriore anche a quella di Derveni, collegata alla Ionia degli inizi del V secolo a.C.

[ἄστρά τε λαμπετόωντα, τὰ τ' οὐρανὸς ἐστεφάνωται]²⁷³.

concepì ancora Gea e Urano vasto in alto,
poi concepì la grande forza di Oceano che ampio scorre,
e dispiegò i nervi di Acheloo dai flutti d'argento.

**Concepì un'altra terra immensa, che Selene
Chiamano gli immortali, ma gli uomini Mene.**

Molte montagne possiede, molte città, molte dimore,

uguale dal centro in tutte le sue parti,
ella per molti mortali risplende sulla terra infinita;
concepì un gran sole, conforto ai mortali,
e astri scintillanti di cui s'inghirlanda il cielo.

Nei versi della Teogonia rapsodica la luna è definita ἄλλη γαῖα e condivide con la terra alcune caratteristiche fondamentali, come le montagne, le città e le dimore. I termini entro i quali è concepita la luna in questi versi ci riportano alle varie speculazioni 'scientifiche', e in particolar modo anassagoree, che nel V secolo sono state formulate a proposito della luna e che sono sottese anche ai frammenti erodorei. Anche l'Eracleota verosimilmente definisce la luna ἄλλη γαῖα la quale al pari della terra, viene considerata abitabile, anche se da 'abitanti' *sui generis* (leone nemeo, donne ovipare, esseri quindici volte più grandi di quelli terrestri, avvoltoi innocui, animali favolosi come il troco, esseri che fanno uso di un particolare regime alimentare)²⁷⁴.

Olbia ed Eraclea si trovano rispettivamente sulla sponda settentrionale e meridionale del Mar Nero occidentale. A metà strada fra le due si trovano Chersoneso e Callati, quasi a formare un quadrilatero, in cui Olbia e Eraclea occupano i vertici della diagonale maggiore, mentre i vertici di quella minore sono occupati da Chersoneso e Callati. Queste ultime due città sono colonie di Eraclea: se nel caso di Callati, fondata nella seconda metà del VI secolo a.C., le relazioni tra

²⁷³ Il testo in greco è quello riportato da West 1993, 126, la traduzione è di Tortorelli Ghidini 2006, 179 (cfr. 16-17 FF *PEG* II 1). I versi in neretto non sono del papiro ma della *Teogonia* rapsodica (vd. *OF* 91 = Procl. in Plat. *Tim.* 32b). Dal momento che il verbo utilizzato nella *Teogonia* di Derveni per la creazione di Oceano è il medesimo utilizzato nella *Teogonia* rapsodica per la creazione della luna (μήσατο), West integra il papiro con i versi riportati da Proclo (West 1993, 104).

²⁷⁴ Vd. per i dettagli commento ad FF 4, 21, 1, 22 (excursus sul mondo lunare §§ 3ss. III).

colonia e madrepatria non furono mai strette, anche se al tempo stesso mai ostili²⁷⁵, non lo stesso si può dire per Chersoneso, fondata circa un secolo dopo, città che ha rappresentato per Eraclea un'importante base di appoggio per le relazioni commerciali con la Scizia²⁷⁶. Non è inverosimile quindi ipotizzare che i rapporti tra Eraclea e il territorio scitico, in particolare con Olbia, non si limitassero a meri scambi commerciali: la fondazione di Chersoneso, che coincide pressappoco con il periodo in cui Erodoro dovette essere alle prese con la sua attività letteraria, avrà incentivato i rapporti tra le due aree.

²⁷⁵ Dallo Pseudo-Scimno (760-764) si ricava che Callati fu fondata da Eraclea su consiglio di un oracolo, forse quello delfico, quando Aminta sali al trono macedone. Dal momento che non si specifica a quale Aminta si fa riferimento, generalmente si ammette che si tratti di Aminta I che ha regnato dal 540 al 498 a.C. ca. (così Burstein 1976, 25-26; cfr. Avram 2009, 217-219). Contrario a una datazione alta per Callati è Hind 1998, 139-141, che preferisce sincronizzare la fondazione di Callati con Aminta III (394/3-369 a.C. ca.), basandosi su una serie di osservazioni, quali ad esempio il silenzio di Erodoto sulla città, il materiale rinvenuto che non sembra essere anteriore alla fine del V sec. e l'emissione di moneta che risale alla fine del IV secolo.

²⁷⁶ La situazione per Chersoneso è più complicata, non soltanto per la datazione ma anche per quanto riguarda l'identità dei coloni. La fondazione unicamente eracleota della città si ricava da Strabone (XII 3, 6), mentre nello Pseudo-Scimno (826-831) Eraclea fonda la città di Chersoneso insieme con i Δήλιοι. Nell'interpretazione tradizionale (Burstein 1976, 34-35; Saprykin 1997, 57) i Delii, abitanti dell'isola di Delo, si unirono agli Eracleoti nella fondazione di Chersoneso quando furono espulsi dagli Ateniesi durante la purificazione dell'isola: la fondazione di Chersoneso in tal caso viene posta nel 422/1 a.C. Un simile prospetto per la fondazione di Chersoneso non è accettato da Hind (1998, 141ss.) le cui obiezioni appaiono rilevanti: la partecipazione di Delo alla fondazione della colonia non è suffragata da alcuna fonte, anzi, Tucideide racconta in dettaglio la sorte dei Delii dopo l'espulsione dalla loro isola e non fa alcuna menzione del Ponto (VIII 108). Lo studioso pensa che nello Pseudo-Scimno i Δήλιοι dell'isola di Delo siano stati confusi con i Δήλιοι di Δήλιον nell'area di Tanagra (concorda Avram 2009, 211ss.). L'ipotesi di Hind è interessante soprattutto se si considera il ruolo giocato dalla Beozia e in particolare proprio dalla zona di Tanagra nella fondazione di Eraclea: si potrebbero quindi considerare i Δήλιοι come degli ἔπιοκοι beoti giunti da una località già coinvolta nella fondazione di Eraclea (vd. § 2 I). La fondazione della città alla fine del V secolo non sembra essere suffragata dai dati archeologici ed epigrafici che, risalendo fino alla fine del VI secolo, sembrano indicare che Chersoneso fosse già una polis con istituzioni ben definite (interessante è la presenza di *ostraka* che risalgono agli inizi del V secolo in un periodo cioè anteriore all'introduzione dell'ostracismo ad Atene; vd. Saprykin 1997, 65; Avram 2009, 212-213). In realtà, le opinioni sono discordanti sulle caratteristiche del sito di Chersoneso prima della fine del V secolo quando la documentazione è più rilevante. Si tende ad ammettere che alla fine del V secolo, prima cioè della fondazione vera e propria, Chersoneso fosse un emporio o comunque un insediamento a vocazione commerciale. Avram (2009, 211ss.) sostiene che gli Eracleoti con rinforzi provenienti da Sinope e dalla Beozia abbiano fondato alla fine del VI secolo un emporio a fini commerciali e soltanto in un secondo momento, dopo cioè il disastro di Lamaco del 424 a.C., abbiano fondato con la partecipazione di Beoti provenienti da Delion l'ἔπιοκτα di Chersoneso. L'introduzione di Sinope è resa necessaria per spiegare la presenza di tracce ioniche nei reperti di Chersoneso degli inizi del V secolo. Diversamente tale presenza è giustificata da Saprykin ipotizzando per Chersoneso, prima della fondazione da parte di Eraclea, un insediamento ionico di origine olbiana (1998, 70).

2. Ἀργοναυτικά/ Ἀργοναῦται

Il mito degli Argonauti è uno dei più antichi. Le origini dell'epos argonautico sono anteriori all'epos omerico che ne presuppone la conoscenza e la diffusione. Secondo la tesi che a partire da Adolf Kirchhoff è stata poi accolta da numerosi studiosi ed è stata messa in chiaro soprattutto dalle ricerche di Karl Meuli, il *nostos* di Odisseo sarebbe stato modellato su un epos argonautico preomerico, presupporrebbe cioè una versione epica già formata della saga degli Argonauti, strettamente connessa alla zona che poi verrà identificata con la Colchide²⁷⁷. La prova migliore della conoscenza da parte dei poemi omerici di tale epos argonautico sarebbe costituita dall'accenno di Circe al passaggio delle 'rupi Erranti' da parte della nave Argo, che cita come fonte un noto epos 'da tutti cantato' sulla saga argonautica (Ἀργῶ πᾶσι μέλουσα)²⁷⁸. Un mito antichissimo dunque e al tempo stesso molto diffuso nella letteratura antica: la leggenda argonautica è stata trattata da quasi tutti gli scrittori greci dall'epoca arcaica a quella ellenistica, abbracciando la maggior parte dei generi letterari (epica, tragedia, storiografia, lirica, mitografia, geografia, etc.). Paradossalmente però a fronte di una vastissima diffusione della leggenda nell'arco cronologico che intercorre tra il più antico epos argonautico e il poema di

²⁷⁷ La bibliografia sull'argomento è molto vasta. Ci si limita pertanto a segnalare i contributi utilizzati più frequentemente: A. Kirchhoff, *Die homerische Odyssee und ihre Entstehung*, Berlin 1879²; Meuli 1921; Delage 1930, 42-54; A. Lesky, 'Aia', WS 63, 22-68; 1948; Cassola 1957, 130-134; Vian (Vian-Delage) 1974, XXVI-XXVIII; Heubeck (Heubeck-Privitera) 1983, XI-XIII, 259ss.; 315ss; Vian 1987, 249-251; Baccarin 1997, 100ss. È nei Κορινθιακά di Eumelo di Corinto che Aia, l'isola di *Aietes*, meta degli Argonauti è localizzata per la prima volta sul Mar Nero e identificata con la Colchide (Eumel. 3 F PEG I).

²⁷⁸ Hom. *Od.* XII 55-72. Significativi in tal senso il ricordo di Euneo, il figlio che Ipsipile concepì da Giasone durante la sosta nell'isola di Lemno (Hom. *Il.* VII 468-471; cfr. XXI 40ss.; XXIII 741ss.); la conoscenza della genealogia di Tiro, madre di Pelia e di Esone (Hom. *Od.* XI 254-259) e di quella di Circe la quale, in quanto figlia di *Helios* e di *Perses*, è sorella di *Aietes* (Hom. *Od.* X 136-139). A ciò si aggiungono tutta una serie di elementi della geografia odissiaca che sono stati spiegati e inquadrati in questo ampio quadro di influssi dovuti alla leggenda della saga argonautica: localizzazione dei Lestrigoni presso la fonte Artachia, toccata anche dagli Argonauti nel corso del loro viaggio verso il Ponto e localizzata già in Alceo presso Cizico (fr. 440 *PMG*); affinità tra l'episodio omerico dei Lestrigoni e quello dei *Gegeneis* delle Argonautiche; incontro tra Giasone e Medea ad Aia modellato su quello di Odisseo e Circe ad *Aiaie*; le Arpie e le Stinfalidi contro cui combattono gli Argonauti richiamano le Sirene omeriche; la profezia di Fineo sul viaggio attraverso le Simplegadi ricorda la profezia di Circe ad Odisseo. In genere comunque si ammette l'influenza dell'antico epos argonautico su quello omerico soprattutto per quanto riguarda i seguenti episodi: Lestrigoni, Circe, Ade, Sirene, Rupi Erranti, armenti di *Helios*. Oltre ai contributi già citati il problema è stato affrontato in dettaglio anche da Arrighetti 1966, 1ss. e recentemente Martina 2007, 25ss.

Apollonio Rodio si ha notizia soltanto di tre opere interamente dedicate alla saga argonautica: la prima è costituita dalla IV *Pitica* di Pindaro²⁷⁹, la seconda sono le *Argonautiche* di Erodoro e infine vi è l'epos argonautico dell'elegiaco Cleone di Curio. A queste andrebbero aggiunte gli Ἀργοναυτικά di Dionisio Scitobrachione, verosimilmente contemporaneo di Apollonio Rodio²⁸⁰. Dopo Apollonio la leggenda argonautica è stata ampiamente e dettagliatamente trattata nelle opere di Diodoro Siculo e dello Pseudo-Apollodoro²⁸¹. Di tutta la restante tradizione sull'argomento non possediamo che accenni rapidi e una trattazione cursoria, frutto della frammentarietà delle opere giunte sino a noi, che focalizzano l'attenzione su episodi singoli della saga o su aspetti specifici della leggenda. Prima di passare all'analisi delle *Argonautiche* erodoree, sarà delineata una breve carrellata sugli autori che prima di Erodoro si sono interessati della leggenda argonautica, al fine sia di delineare il retroterra poetico e letterario che l'Eracleota aveva alle spalle sia di chiarire in che modo l'opera di Erodoro si innesti sulla tradizione precedente e in che modo la utilizzi²⁸².

Dopo i poemi omerici, accenni all'epos argonautico si ritrovano in Esiodo. Tralasciando la genealogia di Medea presente nella Teogonia²⁸³, il poeta sembra esser il primo ad aver collegato Eracle alla saga argonautica: l'eroe però, annoverato tra gli Argonauti, non arriva fino in Colchide, ma si ferma ad Afete in Tessaglia nel tentativo di ritrovare Ila rapito dalle ninfe²⁸⁴. In un altro frammento si accenna all'itinerario di ritorno dalla Colchide e si deduce che Esiodo faceva seguire agli Argonauti la rotta attraverso il Fasi, seguita dalla navigazione nell'Oceano²⁸⁵.

Rimanendo sempre nell'ambito della poesia epica, notizie più consistenti sulla saga argonautica si devono ai Κορινθιακά di Eumelo di Corinto e all'autore dei

²⁷⁹ Ampio spazio è dedicato alla saga argonautica (vv. 70-262) in questa che è la più lunga delle odi pindariche. Sull'ode vd. il puntuale commento di Gentili-Angeli Bernardini-Cingano-Giannini 1995, 103-157; 427-510; sul rapporto tra l'ode pindarica e il poema di Apollonio vd. Manuello 2011, 74ss.

²⁸⁰ La datazione di Dionisio Scitobrachione, che in precedenza era stata collocata alla seconda metà del II secolo a.C., è stata rivista e discussa da Rusten 1982, 85ss., incline a datare il mitografo tra il 270 e il 220 a.C. In merito agli Ἀργοναυτικά vd. 93ss.

²⁸¹ Dio. IV 40-56; [Apollod.] I 9, 16-27 (I 107-144).

²⁸² Sul rapporto tra le Argonautiche di Erodoro e l'opera di Apollonio, così come sui collegamenti e le differenze con le sintesi del mito offerte da Diodoro e dallo Pseudo-Apollodoro cfr. §§ successivi.

²⁸³ Hes. *Theog.* 956-962; 992-1002.

²⁸⁴ Hes. fr. 263 M.W. (= Schol. Apoll. Rh. I 1289-1291a).

²⁸⁵ Hes. fr. 241 M.W. (= Schol. Apoll. Rh. IV 257-262b).

Ναυπακτικὰ²⁸⁶. In Eumelo per la prima volta Aia, patria di Medea e di *Aietes*, meta degli Argonauti, è localizzata sul Mar Nero e identificata con la Colchide²⁸⁷. Alla saga argonautica sono dedicati la maggior parte dei frammenti pervenuti dei Ναυπακτικὰ, i quali, spaziando da episodi relativi al viaggio di andata fino ad arrivare al ritorno di Giasone a Corcira, fanno presupporre che nel poema fosse rappresentata l'intera saga²⁸⁸. Oltre ad un episodio specifico del viaggio di andata (inseguimento e uccisione delle Arpie)²⁸⁹, i frammenti pervenuti del poema focalizzano l'attenzione sulle vicende relative alla sosta in Colchide degli Argonauti (prova dei tori sostenuta da Giasone; invito degli Argonauti a banchetto da parte di *Aietes*; conquista del vello d'oro e di Medea grazie all'intervento di Afrodite; fuga degli Argonauti; ruolo svolto da Idmone in Colchide)²⁹⁰.

Nel catalogo dedicato da Diogene Laerzio alle opere di Epimenide figura un Ἀργοῦς ναυπηγία e un Ἰάσονος εἰς Κόλχους ἀπόπλους, un epos sulla costruzione della nave Argo e il viaggio di Giasone verso i Colchi in 6500 versi che probabilmente includeva anche gli ultimi sviluppi della vicenda argonautica legati sia a Giasone e a Medea sia ai figli di Frisso che ritornano in Grecia per riprendere l'eredità di Atamante²⁹¹.

Diversi richiami all'epos argonautico sono disseminati anche nei frammenti dei poeti lirici. Mimnermo, oltre ad alludere alla conquista del vello da parte di Giasone²⁹², fa riferimento anche alla città di *Aietes*, dove «i raggi del sole veloce giacciono nel talamo dorato sulle rive dell'Oceano»: il poeta localizza quindi Aia sulla sponda orientale dell'Oceano, proprio laddove ogni giorno *Helios* ascende sul

²⁸⁶ Su entrambi vd. Huxley 1969, 60-79. In particolare per Eumelo di Corinto vd. i contributi di M.L. West, 'Eumelos: a Corinthian Epic Cycle?', *JHS* 122, 2002, 109-133, e di Debiasi (soprattutto per l'attribuzione ad Eumelo di nuovi frammenti papiracei: Debiasi 2003a, 1ss.; 'Eumeli Corinthii fragmenta neglecta?', *ZPE* 153, 2005, 43-58). Per quanto riguarda i Ναυπακτικὰ soprattutto in connessione con l'opera di Erodoro vd. Matthews 1977, 189ss.

²⁸⁷ Eumel. 3 F *PEG* I.

²⁸⁸ Una lettura in chiave argonautica di tutti i frammenti dei Ναυπακτικὰ è offerta da Huxley 1969, 68-73 e Matthews 1977, 189ss.

²⁸⁹ Naupak. 3 F *PEG* I.

²⁹⁰ Naupak. 3-9 FF *PEG* I. Ed è proprio in tali frammenti che è più visibile la connessione tra l'epos dei Ναυπακτικὰ e l'opera di Erodoro (vd. *infra* § 2.5 II).

²⁹¹ Epimenid. 3 A 1 D.K. (= *FGrHist* 457 T 1 = 1 T *PEG* II 3). Sul poema argonautico di Epimenide vd. Huxley 1969, 80-84. Sulla possibilità che la sezione argonautica facesse parte della *Teogonia* di Epimenide vd. Breglia 2002, 289; *contra* Debiasi 2003b, 91ss., che ipotizza un'identificazione tra i Ναυπάκτια e il poema attribuito ad Epimenide. Per un'analisi di alcuni frammenti dedicati da Epimenide all'epos argonautico vd. anche A. Martina, 'Epimenide e l'epos argonautico', *Aitia* 2, 2012.

²⁹² Mimn. fr. 11 West.

suo carro per illuminare con i suoi raggi il mondo²⁹³. Gli accenni al mito argonautico in Ibico si riferiscono alla leggenda di Fineo, all'inseguimento delle Arpie da parte dei Boreadi, alla figura di Medea posta nei Campi Elisi assieme allo sposo Achille e probabilmente anche alla partecipazione di Orfeo alla spedizione²⁹⁴. Anche Simonide si è accostato alla leggenda argonautica, della quale ha trattato alcuni episodi significativi, quali ad esempio il soggiorno degli Argonauti a Lemno, il passaggio delle Simplegadi definite in modo inconsueto Συνορμάδες, il ringiovanimento di Giasone ad opera di Medea e probabilmente anche la potenza del canto di Orfeo²⁹⁵. Questa breve rassegna sulla poesia lirica è suggellata dalla splendida sintesi del mito argonautico che Pindaro offre nella quarta *Pitica*. Con rapidi cenni il poeta tratteggia gli episodi principali del mito: gli antefatti della vicenda legati alla profezia ostile a Pelia sull'uomo 'con un solo sandalo'; la presentazione di Giasone; la partenza da Iolco, scandita nei minimi dettagli; un breve catalogo degli Argonauti; il viaggio verso la Colchide caratterizzato da alcuni episodi salienti (santuario per Poseidone innalzato dagli Argonauti sulle rive del Bosforo, passaggio delle Simplegadi); l'arrivo in Colchide; le prove imposte a Giasone da *Aietes*; l'aiuto offerto da Medea all'eroe, grazie all'intervento di Afrodite; la conquista del vello custodito da un drago immenso²⁹⁶. La narrazione a questo punto si interrompe bruscamente per l'intervento del poeta che, accortosi di aver divagato troppo, espone con tratti rapidissimi e essenziali le vicende legate al ritorno degli Argonauti: l'uccisione del drago, la fuga di Medea e degli Argonauti, il ritorno *via* Oceano, attraverso il Fasi fino a raggiungere la Libia e poi l'isola di Lemno, dove nacquero i discendenti dell'argonauta Eufemo, strettamente connessi alle origini della fondazione di Cirene, raccontata nei primi versi dell'ode e qui richiamata secondo l'usuale procedimento pindarico della *Ringkomposition*²⁹⁷.

Le imprese degli Argonauti furono uno dei temi prediletti anche dai poeti tragici, purtroppo però non è possibile valutare in dettaglio il loro contributo, dal momento che nella maggior parte dei casi non possediamo altro che i titoli dei drammi e qualche scarno frammento. Dai frammenti pervenuti sembra che

²⁹³ Mimn. fr. 11a West. Sull'interpretazione del frammento di Mimnermo vd. Cerri 2006, 36, interpretazione inserita all'interna di una più ampia discussione atta a ridefinire una parte delle localizzazioni dei viaggi di Odisseo.

²⁹⁴ Ibyc. fr. 291, 301, 306 *PMGF*.

²⁹⁵ Simon. fr. 544-548; 567 *PMG*.

²⁹⁶ Pind. *Pyth.* IV 70-248.

²⁹⁷ Pind. *Pyth.* IV 249-262.

l'attenzione dei tragediografi fosse focalizzata su tre episodi in particolare: la sosta a Lemno degli Argonauti, il mito di Fineo e la storia d'amore tra Giasone e Medea²⁹⁸. Un tratto caratteristico che accomuna lo sviluppo del mito argonautico nei poeti tragici, e che poi sarà presente anche nell'opera di Erodoro, è l'itinerario di ritorno seguito dagli Argonauti: non più *via* Oceano, attraverso il Fasi, il Mar Rosso e la Libia, ma attraverso il Bosforo, ripercorrendo lo stesso itinerario del viaggio di andata.

Per quanto riguarda la prosa, accenni cursori a singoli episodi del mito argonautico si ritrovano in Ecateo, in Acusilao e in Ellanico²⁹⁹, mentre una narrazione più dettagliata dell'intera vicenda argonautica è restituita da un cospicuo gruppo di frammenti di Ferecide. Le imprese degli Argonauti, erano probabilmente narrate nel sesto e nel settimo libro delle *Genealogie* dell'Ateniese e inserite all'interno dell'esposizione della stirpe di Creteo, padre di Esone, padre di Giasone³⁰⁰. Dalla menzione di alcuni episodi legati all'antefatto della spedizione, alle cause dell'impresa e alla costruzione della nave Argo fino a giungere ad alcuni frammenti incentrati sulla fuga di Medea e di Giasone durante la quale avvenne l'assassinio del piccolo Aspiro³⁰¹, si deduce che Ferecide dedicò ampio spazio all'impresa argonautica. Un gruppo di frammenti ci fornisce indicazioni sui membri della spedizione: erano presenti Tifi, Idmone ed Etalide, mentre non figuravano tra gli Argonauti Ificlo e Orfeo, sostituito quest'ultimo da Filammone³⁰². Segue una serie di frammenti sul viaggio verso la Colchide: abbandono di Eracle ad Afete in Tessaglia; genealogia di Fineo, re dei Traci, padre di Tino e Mariandino; episodio

²⁹⁸ Eschilo compose un *Fineo*, un *Frisso* e una tetralogia (*Argo*, *Le donne di Lemno*, *Ipsipile*, *Cabiri*). Sofocle compose varie tragedie e drammi satireschi incentrati sulla leggenda argonautica (*Atamante*, *Frisso*, *Le donne di Lemno*, *Amycos*, *Skythes*, *I suonatori di timpani*, *Le donne della Colchide*, *Dedalo*). Di Euripide, oltre alla *Medea*, ci sono pervenuti frammenti del *Frisso*, dell'*Ipsipile*, e delle *Peliadi*. Su una sintesi delle tragedie in cui è presente il mito argonautico vd. Delage 1930, 58ss.

²⁹⁹ Hecat. *FGrHist* 1 F 18ab sull'itinerario di ritorno degli Argonauti; sul frammento di Ecateo vd. *infra* § 2.6 (II). Due sono i frammenti di Acusilao di argomento argonautico: F 38 relativo alla genealogia dei figli di Frisso (vd. *infra* § 2.2 II) e F 39 relativo al vello d'oro che secondo Acusilao in realtà era di porpora. In Ellanico, invece, è presente l'episodio di Eracle abbandonato dagli Argonauti ad Afete in Tessaglia (*FGrHist* 4 F 130), un accenno alla genealogia di Ila (*FGrHist* 4 F 131ab) e la tradizione secondo la quale tutti gli Argonauti parteciparono con Eracle alla spedizione contro le Amazzoni (*FGrHist* 4 F 106).

³⁰⁰ Sui frammenti di carattere argonautico di Ferecide vd. Dolcetti 2004, 210ss.

³⁰¹ Pherecyd. *FGrHist* 3 FF 105, 106, 32ab. Una serie di frammenti è poi dedicata agli antefatti della vicenda, legati ad Atamante e ai figli Frisso ed Elle (*FGrHist* FF 98-99, 101).

³⁰² Pherecyd. *FGrHist* 3 FF 26, 107-110. Sulla mancata partecipazione di Orfeo alla spedizione vd. *infra* (§ 3 II).

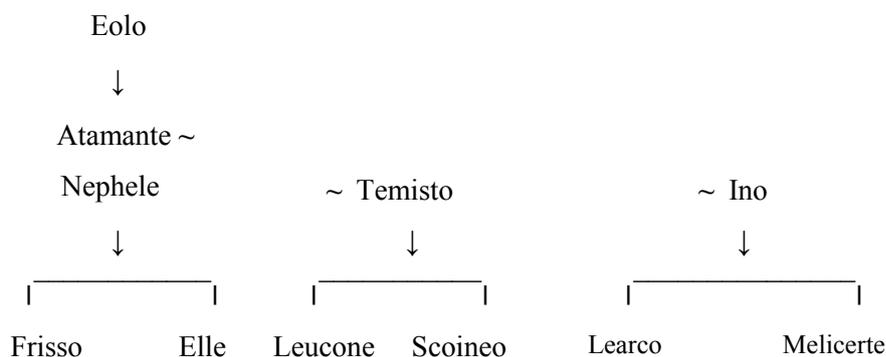
delle Fineo liberato dalle Arpie grazie all'intervento dei Boreadi³⁰³. Infine, le prove affrontate da Giasone in Colchide: descrizione dei tori aggiogati da Giasone; estensione del campo arato dall'eroe; uccisione del serpente da parte dell'Esonide³⁰⁴.

³⁰³ Pherecyd. *FGrHist* 3 FF 27-29; 111ab. Sulla possibilità di attribuire ad un contesto argonautico il frammento sulla genealogia e sulla funzione dei Dattili Idei (*FGrHist* 3 F 47) vd. Dolcetti 2004, 211 e 223.

³⁰⁴ Pherecyd. *FGrHist* 3 FF 30, 31, 112. Dolcetti 2004, 212, riconduce all'episodio dell'incontro e dell'intervento magico di Medea una serie di frammenti incentrati su Ecate, Ipseo e Cirene (*FGrHist* 3 FF 44, 55, 58). Alla sosta in Colchide è collegato anche un frammento in cui si narra del ringiovanimento di Giasone da parte di Medea (*FGrHist* 3 F 113ab; su cui vd. Dolcetti 2004, 213 e 237-238).

2.1 L'antefatto: Frisso, Elle e il vello d'oro

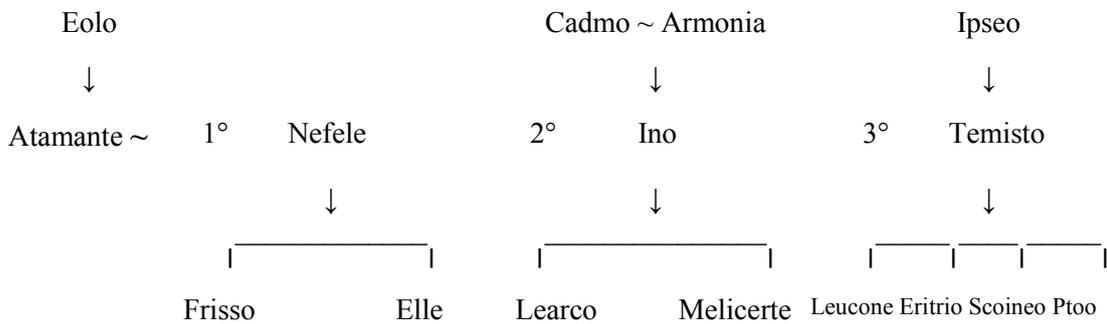
L'antefatto della spedizione argonautica è narrato dettagliatamente dallo Pseudo-Apollodoro³⁰⁵. Atamante, re della Beozia, figlio di Eolo, ebbe come figli dalla prima moglie Nefele (la 'nube') Frisso ed Elle e dalla seconda moglie, Ino, Learco e Melicerte. Ino convinse le donne del luogo ad abbrustolire i semi di grano, provocando in tal modo una carestia. Atamante inviò dei messi a consultare l'oracolo delfico, ma Ino li persuase a riferire ad Atamante che il dio delfico aveva dato come rimedio per la carestia il sacrificio di Frisso. Nefele, quando ormai il figlio era davanti all'altare per essere sacrificato, lo rapì e donò a lui e ad Elle l'ariete dal vello d'oro ricevuto da Hermes. Frisso ed Elle volarono così sull'animale verso Oriente, ma sul tratto di mare tra il Sigeo e il Chersoneso Elle scivolò in acqua e morì, dando così nome all'Ellesponto. Frisso raggiunse la Colchide dove fu accolto dal re *Aietes*, fratello di Circe, figlio di *Helios* e Perse. *Aietes* diede a Frisso come sposa sua figlia Calciope, mentre Frisso sacrificò l'ariete a Zeus *Phixios* e donò il vello ad *Aietes* che lo inchiodò a una quercia nel bosco sacro di Ares. Da Calciope Frisso ebbe come figli Argo, Mela, Fronti e Citisoro. In seguito Atamante fu privato anche dei figli avuti da Ino e, bandito dalla Beozia, abitò nella regione Atamanzia dove sposò Temisto dalla quale ebbe come figli Leucone, Eritrio, Scoineo, Ptoò. La genealogia che fornisce la *Biblioteca* è simile a quella presente in alcuni frammenti del *Catalogo* pseudo-esiodico, in base ai quali West ricostruisce il seguente stemma genealogico³⁰⁶:



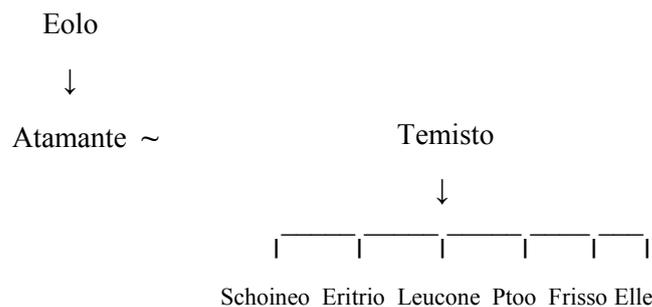
³⁰⁵ La narrazione dello Pseudo-Apollodoro (I 9, 1-2 = I 80-84) dipende, come è stato supposto, dal *Frisso* di Euripide (West 1985, 66).

³⁰⁶ FF 68-70 West. La genealogia è in West 1985, 176.

Questa è invece la genealogia ricostruibile dalla *Biblioteca* dello Pseudo-Apollodoro:



In Erodotto la genealogia dei figli di Atamante presenta delle differenze significative sia rispetto al *Catalogo* che alla *Biblioteca*³⁰⁷:



In genere Temisto è la terza moglie di Atamante e le variazioni nella genealogia riguardano le prime due mogli di Atamante: in alcune fonti Nefele è la prima moglie e Ino la seconda, in altre il loro posto è invertito³⁰⁸. In uno scolio alla quarta *Pitica* di Pindaro sono presentate alcune varianti relative al nome della matrigna di Frisso³⁰⁹: Demodice in Pindaro³¹⁰, Gorgopide in Ippia³¹¹, Nefele

³⁰⁷ Herodot. *FGrHist* 31 F 38; 35 *FHG*; F 38 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. II 1144-1145a).

³⁰⁸ Nefele come prima moglie, oltre che nella *Biblioteca*, compare in Diodoro (IV 47 che risale a Dionisio Scitobrachione *FGrHist* 32 F 24). Ino come prima moglie e Nefele come seconda: Schol. *Il.* VII 86 attribuito a Filostefano di Cirene (vd. Capel Badino 2010 fr. 24); schol. Lykophron. *Alex.* 22. In Igino sono presenti più varianti: Atamante, re di Orcomeno, sposa prima Nefele, dalla quale ebbe Frisso ed Elle, poi Temisto da cui ebbe Sincio ed Orcomeno; infine Ino, dalla quale generò Learco e Melicerte (*Fab.* I). In un'altra versione la matrigna che complotta contro Frisso ed Elle, figli di Nefele, è Ino (*Fab.* II). Infine, in un'altra versione ancora, attribuita da Igino all'*Ino* di Euripide, Temisto compare come ultima moglie quando però Ino è ancora in vita (*Fab.* IV = Eur. fr. 398 *TGF*).

³⁰⁹ Schol. Pind. *Pyth.* IV 288a.

nell'*Atamante* di Sofocle³¹², Temisto in Ferecide³¹³. Lo scolio è alquanto confuso ed è senza dubbio indice di una tradizione niente affatto stabile e ricca di numerose varianti. In particolare sembra piuttosto singolare la tradizione riportata da Ferecide su Temisto come matrigna di Frisso³¹⁴. L'ipotesi proposta da Fowler, secondo la quale si potrebbe considerare l'intera storia di Ino e dei suoi figli come un filone indipendente e immaginare in tal modo una storia in cui Temisto sia la matrigna di Frisso che complotta contro i figli di Nefele, non tiene conto dei legami genealogici presenti già nel *Catalogo* pseudo-esiodeo³¹⁵. È pur vero che Ino potrebbe essere interpretata come una figura di raccordo tra la saga beotica degli Eolidi e quella tebana di Dioniso³¹⁶, tuttavia il matrimonio tra Atamante e Temisto è antico sia perché è presente già nel *Catalogo* sia perché la figura di Ino nella tradizione antica è identificata con Leucotea. A ciò si aggiunga che secondo West nella tradizione seguita dal *Catalogo* probabilmente il matrimonio di Atamante con Temisto precedeva quello con Ino³¹⁷: in tal caso quindi si spiegherebbe la tradizione di Ferecide su Temisto come matrigna di Frisso. Nella genealogia presentata da Erodoro invece si elimina Nefele e si attribuiscono a Temisto, oltre ai suoi quattro figli, anche Frisso ed Elle, generalmente figli di Nefele. Secondo Fowler l'eliminazione della «supernatural» Nefele è dovuta agli usuali motivi razionalizzanti utilizzati da Erodoro³¹⁸. In realtà l'importanza attribuita a Temisto come prima moglie e soprattutto come madre di Frisso ed Elle potrebbe rispondere anche a intenti differenti. I quattro figli di Temisto sono eponimi beotici³¹⁹ e in particolare Ptoo è conosciuto fin dall'epica arcaica, dal momento che è presente in Asio di Samo come figlio di Atamante e Temisto³²⁰. Tutta la leggenda di Atamante è localizzata sia in Tessaglia, dalla quale Atamante proviene e nella quale poi ritorna, sia in Beozia,

³¹⁰ Pind. fr. 49 Snell-Maehler. Demodice in genere è la moglie di Creteo, fratello di Atamante.

³¹¹ Hippias *FGrHist* 6 F 11.

³¹² Soph. fr. 4a *TrGF* IV. La variante Nefele attribuita a Sofocle è generalmente considerata un errore dello scoliaste (vd. apparato *ad locum TrGF* IV).

³¹³ Pherecyd. *FGrHist* 3 F 98.

³¹⁴ Vd. e.g. Dolcetti 2004, 203 secondo la quale la tradizione riportata nello scolio è da attribuire a un errore dello scoliaste oppure bisogna immaginare che Ferecide attribuisse a Temisto tutto ciò che le altre versioni attribuivano a Ino.

³¹⁵ Fowler 2013, 197.

³¹⁶ A Ino viene affidato il piccolo Dioniso, figlio della sorella Semele. Era però fa impazzire Ino che getta il figlio Melicerte nell'acqua bollente, mentre l'altro figlio Learco viene ucciso dal padre. Ino e il cadavere di Melicerte si gettano in mare e diventano divinità marine con i nomi di Palemone e Leucotea. Cfr. [Apollod.] I 9, 2 (I 84); III 4, 3 (III 28).

³¹⁷ West 1985, 66.

³¹⁸ Fowler 2013, 197.

³¹⁹ Buck 1979, 58-59.

³²⁰ Asio 3 F *PEG* I (= Paus. IX 23, 6). Cfr. Huxley 1969, 93.

nella quale giunge e diventa re³²¹. La figura di Temisto generalmente rappresenta il momento in cui Atamante, bandito dalla Beozia a causa dell'uccisione dei figli avuti da Ino, abitò nella regione che da lui prese il nome di Atamanzia e sposò Temisto che è quindi connessa alla zona tessalica. Per quanto riguarda la Beozia in genere Atamante è collegato con l'area attorno al bacino Copaide e alla zona che fa capo a Orcomeno (Aliarto, pianura Atamantina, Coronea, monte Lafistio)³²². Attribuire ad Atamante come prima moglie Temisto, ma soprattutto assegnare alla donna come figli Frisso ed Elle che sono generalmente legati ad un Atamante che si è già stabilito in Beozia e in particolare nella zona di Orcomeno, può esser messo in rapporto alla preferenza accordata da Erodoro per versioni mitiche di origine non orcomenia³²³.

³²¹ Il culto di Zeus Lafistio strettamente connesso ad Atamante e Frisso è attestato sia in Tessaglia (cfr. Hdt. VII 197; Strab. IX 5, 8; per Palefato, 30, Atamante è re di Ftia; in Igino *Fab.* IV Atamante è re della Tessaglia) che in Beozia (Paus. IX 34, 5).

³²² È re di Orcomeno in Ellanico (*FGrHist* 4 F 16); cfr. Ambaglio 1980, 117.); Atamante riceve da Andreo, re di Orcomeno, la regione attorno al monte Lafistio e il territorio dove poi sarebbero sorte Coronea e Aliarto (cfr. Paus. IX 34, 6-7.)

³²³ Anche in altri frammenti Erodoro mostra di preferire altre versioni mitiche, in particolare tebane, rispetto a quelle di origine orcomenia (vd. *e.g.* FF 17-19 § 1 III). Il fatto che in Erodoro verosimilmente Ino figurava ancora come moglie di Atamante (Learco e Melicerte non compaiono tra i figli di Temisto) è emblematico in tal senso. Dal momento che il matrimonio con Ino, figlia di Cadmo, è funzionale all'inserimento di Atamante nella tradizione tebana (Buck 1979, 59), risulta evidente che, come osserva Bearzot, «l'incorporazione nelle saghe tebane di personaggi della mitologia orcomenia segnala l'appropriazione, da parte tebana, di un patrimonio di leggende il cui valore identitario viene, in questo modo, sistematicamente demolito» (2011, 273). Una tale scelta probabilmente è dovuta alla situazione conflittuale che, a partire dal V secolo, vide contrapposta la città di Orcomeno a Tebe (cfr. Bearzot 2011, 271ss.). Le tradizioni mitiche seguite da Erodoro potrebbero riflettere questa conflittualità e rilevare che tra le due parti in lotta Erodoro propendeva per la città di Tebe. Sulla genealogia fornita da Erodoro cfr. anche Matthews 1977, 203, secondo il quale Asio di Samo e i Ναυπακτικὰ sarebbero alla base della tradizione seguita da Erodoro. Di tale opinione è anche Debiasi 2007, 98.

2.2 Frisso in Colchide e il ritorno dei figli di Frisso

Una volta giunto in Colchide Frisso fu accolto da *Aietes* che gli dà in sposa una delle sue figlie. Nella tradizione non vi è accordo sul nome della figlia di *Aietes* che sposa Frisso, ma Calcioppe, il nome che offre la versione seguita da Erodoro è quello più diffuso³²⁴. In Ferecide la figlia di *Aietes* è chiamata Evenia, ma lo scolio in cui si cita il frammento dell'Ateniense attesta l'esistenza di nomi diversi: oltre ad Evenia, gli altri nomi attestati per la figlia di *Aietes* sono Iofossa e Calcioppe³²⁵. Iofossa è il nome che compare anche in Acusilao e in un frammento esiodico, entrambi citati nello stesso scolio che riporta anche la testimonianza di Erodoro³²⁶.

Da Calcioppe Frisso ebbe quattro figli: Argo, Mela, Fronti e Citisoro³²⁷ che ritornano in Grecia per adire l'eredità paterna. Nella tradizione seguita da Apollonio Rodio i figli di Frisso non ritornano in Grecia, ma si uniscono alla spedizione argonautica *in itinere*: mentre si stanno recando in Grecia fanno naufragio sull'isola di Ares dove incontrano gli Argonauti diretti in Colchide³²⁸. La tradizione più antica, seguita da Erodoro e anche da Ferecide, verosimilmente prevedeva il ritorno in Grecia dei figli di Frisso prima della partenza della spedizione. In un frammento Erodoro attesta che gli Argonauti durante il viaggio verso la Colchide avrebbero sacrificato su un altare sul quale già Argo, figlio di Frisso, di ritorno dalla Colchide aveva offerto sacrifici³²⁹. Questo particolare è importante sia perché l'altare nell'antichità era molto noto e strettamente collegato alla saga argonautica³³⁰ sia

³²⁴ Herodotus. *FGrHist* 31 F 39; 36 *FHG*; F 39 Fowler = (Schol. Apoll. Rh. II 1123a). Calcioppe è attestato anche in: [Apollod.] I 9, 1 (I 83); schol. Lycophron. *Alex.* 22; Hyg. *Fab.* III 3-4; XIV 30; XXI 2.

³²⁵ Pherecyd. *FGrHist* 3 F 25a e 25b. Sull'esistenza di alternative nelle fonti che Ferecide tenta di risolvere dando ad un medesimo personaggio nomi diversi vd. Dolcetti 2004, 207-208 e Fowler 2013, 203.

³²⁶ Acus. *FGrHist* 2 F 38; Hes. fr. 225 M.W.

³²⁷ Apoll. Rh. II 1155-1156; [Apollod.] I 9, 1 (I 83). Lo scolio che cita Erodoro nomina soltanto Argo, come uno dei figli di Frisso, ma sicuramente erano presenti nella genealogia di Erodoro anche gli altri (*FGrHist* 31 F 39; 36 *FHG*; F 39 Fowler = Schol. Apoll. Rh. II 1123a). Sempre nello stesso scolio sono citati anche Esiodo (fr. 225 M.W.) e Acusilao (*FGrHist* 2 F 38) in relazione alla moglie e ai figli di Frisso, i cui nomi corrispondono a quelli della *Biblioteca*. Infine lo scoliaste riporta la testimonianza di Epimenide che aggiunge un quinto figlio, Presbone, ai quattro solitamente attribuiti a Frisso (Epimenid. 3 B 12 D.K. = 15 F *PEG* I; cfr. Paus. IX 34, 8; 37, 1; 37, 4). Sul frammento di Epimenide vd. Debiasi 2007, 98ss. Diverse sono i nomi dei figli di Frisso in Igino (*Fab.* III: Argo, Fronti, Mela, Cilindro) e in uno scolio a Licofrone (*Alex.* 22).

³²⁸ Apoll. Rh. II 1093-1122.

³²⁹ Herodotus. *FGrHist* F 47; 47 *FHG*; F 47 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. II 531-532).

³³⁰ Vd. e.g. Pind. *Pyth.* IV 204; Dion. *FGrHist* 32 F 14 (= Diod. IV 49, 2); Polyb. IV 39, 6. Cfr. Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 507-508.

perché attesta che Erodoro non segue la tradizione confluita in Apollonio Rodio secondo la quale gli Argonauti incontrarono sull'isola di Ares i figli di Frisso che, abbandonata la Colchide, stavano ritornando in Grecia. Il frammento suggerisce che i figli di Frisso fossero già giunti in Grecia prima che la spedizione partisse ed è questa la tradizione più antica implicita anche nel frammento in cui Ferecide attesta che la nave degli Argonauti deve il suo nome ad Argo, figlio di Frisso³³¹. Per Apollonio il nome della nave si deve al suo costruttore e non al figlio di Frisso³³². La scelta di uno stesso nome tuttavia rivela che Apollonio fosse a conoscenza dell'antica tradizione attestata in Ferecide, non seguita dal poeta perché in contraddizione con la tradizione da lui accettata secondo la quale gli Argonauti incontrarono i figli di Frisso durante il viaggio e non in Grecia prima della partenza³³³.

³³¹ Pherecyd. *FGrHist* 3 F 106 (= Schol. Apoll. Rh. I 1-4a).

³³² Apoll. Rh. I 4; Argo, figlio di Arestore (I 325).

³³³ Così Fowler 2013, 204 che ipotizza inoltre che anche in Ferecide Argo, figlio di Frisso, poteva comparire come costruttore della nave. È questa la tradizione presente in [Apollod.] I 9, 16 (I 110).

2.3 Il catalogo degli Argonauti

Apollonio Rodio dedica 204 versi al catalogo degli eroi che presero parte alla spedizione³³⁴. Il catalogo è un elemento topico nell'epica arcaica, soggetto a continue variazioni a seconda delle esigenze del compilatore³³⁵. Una lunga lista degli eroi è presente anche nella *Biblioteca*³³⁶, mentre Pindaro nella quarta *Pitica* si limita a fornire solo pochi nomi³³⁷. In Erodoro così come anche in Ferecide verosimilmente era presente un catalogo completo degli eroi³³⁸. Dalle testimonianze pervenute possiamo con sicurezza avanzare la presenza dei seguenti eroi nella narrazione di Erodoro:

Giasone (F 40)

Orfeo, nominato forse anche in Erodoro in apertura di catalogo, come avviene in Apollonio (FF 42-43)³³⁹

Euribate, figlio di Teleonte; dalla Locride (F 5)

Tifi, pilota della nave; da Sife tespiese (FF 54-55)

Idmone, secondo vate della spedizione; da Argo (FF 44, 50, 51, 53)

Ergino, pilota della nave dopo la morte di Tifi; da Mileto (F 55)

Zete e Calais dalla Tracia (F 46)

Il frammento relativo a Giasone riguarda la genealogia dell'eroe. Secondo Erodoro madre di Giasone è Πολυφήμη, figlia di Autolico³⁴⁰. Il nome della madre di Giasone è attestato con diverse varianti: Πολυμήλα in Esiodo e in Asclepiade di Tragilo; Πολυμήδης nello Pseudo-Apollodoro³⁴¹. Danno una genealogia

³³⁴ Apoll. Rh. I 23-227.

³³⁵ Cfr. le osservazioni di Scarpi sul catalogo degli Argonauti nello Pseudo-Apollodoro (Scarpi-Ciani 2001, 474-475).

³³⁶ [Apollod.] I 9, 16 (I 111-113). Altri cataloghi: Hyg. *Fab.* XIV; Val. Flac. I 353-486; Orph. *Arg.* 118-229.

³³⁷ Pind. *Pyth.* IV 171-191. Sul catalogo pindarico e in generale sull'elenco dei partecipanti alla spedizione cfr. Cassola 1957, 130ss.

³³⁸ Fowler 2013, 209.

³³⁹ Apoll. Rh. I 23, il cui scolio ci tramanda uno dei frammenti di Erodoro su Orfeo.

³⁴⁰ Herodor. *FGrHist* 31 F 40; 36 *FHG*; F 40 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. I 45-47a).

³⁴¹ Hes. fr. 38 M.W.; Asclep. Tragil. *FGrHist* 12 F 31; [Apollod.] I 9, 16 (I 107).

completamente diversa Ferecide e Apollonio Rodio secondo i quali madre di Giasone è Alcimede, figlia di Filaco³⁴².

Tralasciando Orfeo di cui si parlerà in dettaglio *infra*³⁴³ e proseguendo con la lista degli eroi, elencati nel catalogo di Apollonio per aree geografiche, troviamo nei frammenti di Erodoro Euribate, proveniente dalla Locride. Lo scolio che cita il frammento annota la variante Εύρυβάρτης presente in Erodoro, laddove invece in Apollonio l'argonauta è chiamato Έρυβώτης/Εριβώτης; entrambi comunque concordano sulla discendenza da Teleonte³⁴⁴.

Tifi è l'abilissimo pilota della nave Argo, originario di Sife tespiese, figlio di Agnia, inviato da Atena stessa nella schiera degli eroi ed eletto timoniere all'unanimità³⁴⁵. Non raggiunge la Colchide insieme con gli altri Argonauti perché a causa di un'improvvisa malattia muore nel territorio dei Mariandini e viene sepolto accanto a Idmone, morto poco prima³⁴⁶. Alla morte di Tifi gli Argonauti eleggono come nuovo pilota Anceo di Samo³⁴⁷. Nella tradizione seguita da Erodoro vi sono due differenze significative: Tifi muore nella terra dei Mariandini, tuttavia riesce a raggiungere la Colchide, perché la sua morte avviene durante il viaggio di ritorno³⁴⁸; in secondo luogo, alla morte di Tifi, il suo posto non fu preso da Anceo di Samo, ma da Ergino di Mileto³⁴⁹.

Anche su Idmone la tradizione seguita da Erodoro si discosta sensibilmente da quelle presente nelle *Argonautiche* di Apollonio. Idmone è figlio di Abante, ma in realtà suo vero padre è Apollo che trasmette al figlio l'arte profetica. Si unisce alla spedizione nonostante sia consapevole che quell'impresa gli costerà la vita³⁵⁰. Muore, infatti, ucciso da un cinghiale nella terra dei Mariandini e viene seppellito

³⁴² Pherecyd. *FGrHist* 3 F 104; Apoll. Rh. I 45-48. In Androne di Teo Giasone è figlio di Teognete, figlia di Laodico (*FGrHist* 10 F 5).

³⁴³ Per i frammenti su Orfeo (FF 42-43) vd. *infra* § 3 (II).

³⁴⁴ Herodor. *FGrHist* 31 F 5; 40 *FHG*; F 5 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. I 71-74); Apoll. Rh. I 71-74. Altra variante in Pausania (V 17, 10): Εύρυβάρτης; in Igino (XIV 6) e Valerio Flacco (I 402): *Eribotes*. Sulla variazione del nome vd. Fowler 2013, 216.

³⁴⁵ Apoll. Rh. I 105; 109-110; 401. Tifi è l'eponimo di Sife/Tifa in Beozia, una città costiera nel territorio di Tespie sul golfo di Crisa (cfr. Paus. IX 32, 4). In Ferecide (*FGrHist* 3 F 107) Tifi è originario di Potnie. Secondo Fowler 2013, 215, tra le due diverse provenienze (Sife/Potnie) non vi è un'effettiva differenza, dal momento che nell'epoca arcaica difficilmente Potnie era un polis indipendente.

³⁴⁶ Apoll. Rh. II 854-863; [Apollod.] I 9, 23 (I 126); Hyg. *Fab.* XIV 26.

³⁴⁷ Apoll. Rh. II 898; [Apollod.] I 9, 23 (I 126); Hyg. *Fab.* XIV 32.

³⁴⁸ Herodor. *FGrHist* 31 F 54; 58 *FHG*; F 54 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. II 854).

³⁴⁹ Herodor. *FGrHist* 31 F 55; 59 *FHG*; F 55 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. II 895). Cfr. Val. Fl. V 64-66.

³⁵⁰ Apoll. Rh. I 140-145.

con ogni onore dai compagni³⁵¹. Tre sono i frammenti di Erodoro relativi a Idmone: in uno si ricorda la morte del vate nella terra dei Mariandini³⁵² avvenuta sicuramente durante il viaggio di ritorno sia perché le morti di Idmone e Tifi sono in tutte le tradizioni rappresentate come successive l'una all'altra sia perché in un altro frammento di Erodoro Idmone è rappresentato come vivo in Colchide e come elemento importante per la buona riuscita della fuga degli Argonauti dal palazzo di *Aietes*³⁵³. L'altro frammento riguarda invece la discendenza di Idmone:

Ἰδμων δ' ὑστάτιος] Χαμαιλέων φησὶ τὸν Θέστορα Ἰδμωνα παρὰ τοῖς ἀρχαίοις καλεῖσθαι διὰ τὸ ἐμπειρον εἶναι, ἄλλοι φασὶ καὶ Θέστορα συμπλεῦσαι τοῖς Ἀργοναύταις. τὸν Ἀμφιάραιον δὲ φησὶ συμπλεῦσαι Δηῖοχος. ὁ δὲ Ἰδμων, ὡς ἱστορεῖ Φερεκύδης, ἐγένετο παῖς Ἀστερίας τῆς Κορώνου καὶ Ἀπόλλωνος, οὗ καὶ Λαοθόης Θέστωρ· τοῦ δὲ Κάλχας ἀναιρεῖται δὲ Ἰδμων ἐν Μαρνανδυνία ὑπὸ κάπρου. ὅτι δὲ Ἄβαντος υἱὸς Ἰδμων, φησὶ καὶ Ἡρόδωρος³⁵⁴.

Camaleonte dice che Testore era chiamato Idmone presso gli antichi perché era esperto. Altri affermano che anche Testore navigò insieme con gli Argonauti. Deiocho dice che navigò con loro Anfiarao. Idmone, come attesta Ferecide, era figlio di Asteria, figlia di Corono, e di Apollo; di questo e di Laotoe (*sc.* era figlio) Testore; di questo Calcante. Idmone viene ucciso nella terra dei Mariandini da un cinghiale. Che Idmone era figlio di Abante lo afferma anche Erodoro.

Due sono i vati che partecipano alla spedizione argonautica: sul primo, Mopso, la tradizione è abbastanza concorde³⁵⁵, sul secondo esistono diverse alternative. Per Deiocho, lo Pseudo-Apollodoro e gli scoli a Pindaro il secondo indovino è Anfiarao³⁵⁶; per la tradizione confluita nello scolio citato *supra* è Testore; per Apollonio Rodio, Igino, le *Argonautiche Orfiche* e verosimilmente anche per

³⁵¹ Apoll. Rh. II 815ss. Sul tumulo innalzato dagli Argonauti per Idmone visibile nell'agorà di Eraclea cfr. quanto detto a § 2 (I).

³⁵² Herodor. *FGrHist* 31 F 50; 56 *FHG*; F 50 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. II 815).

³⁵³ Herodor. *FGrHist* 31 F 53; 54 *FHG*; F 53 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. IV 86); sul frammento vd. anche *infra* § 2. 5 (II).

³⁵⁴ Herodor. *FGrHist* 31 F 44; 41 *FHG*; F 44 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. I 139-144a); Camaleon. fr. 15 Wehrli IX; Deioch. *FGrHist* 471 F 2; Pherecyd. *FGrHist* 3 F 108.

³⁵⁵ Apoll. Rh. I 65-66; Schol. Pind. *Pyth.* IV 191; Orph. *Arg.* 128.

³⁵⁶ Deioch. *FGrHist* 471 F 2; [Apollod.] I 9, 16 (I 112); schol. Pind. *Pyth.* IV 338a.

Ferecide e Erodoro il secondo vate è Idmone³⁵⁷. Sulla figura dell'argonauta Testore non si conosce nulla eccetto quanto detto dallo scolio e da Igino secondo il quale Testore è figlio di Idmone e sacerdote troiano. Testore nell'*Iliade* è padre di Calcante³⁵⁸, informazione presente anche nello scolio che però non è abbastanza chiaro in relazione alla sua genealogia. Nell'espressione οὗ καὶ Λαοθόης Θέστωρ il genitivo iniziale (οὗ) potrebbe riferirsi ad Apollo appena nominato (sarebbe questa la scelta grammaticalmente più corretta) oppure si potrebbe legare al soggetto dell'intero periodo, cioè Idmone e in tal caso si dovrebbe adottare nello scolio una punteggiatura diversa. Queste le due diverse genealogie che ne derivano: in entrambe Testore è padre di Calcante, ma mentre nel primo caso sarebbe figlio di Apollo e di Laotoe, nel secondo sarebbe figlio di Laotoe e Idmone, a sua volta figlio di Apollo³⁵⁹. La genealogia corretta dovrebbe essere la prima, non soltanto perché è sintatticamente più giusta, ma anche perché l'identificazione presente in Camaleonte tra Idmone e Testore è basata senza dubbio sulla comune discendenza dei due da Apollo; se si scegliesse la seconda genealogia la sovrapposibilità tra Idmone e Testore, in quanto entrambi figli di Apollo, non potrebbe verificarsi. Idmone e Testore quindi sono entrambi figli di Apollo: dal momento che il primo ha partecipato alla spedizione argonautica e, in alcune tradizioni, anche il secondo, Camaleonte ha identificato i due personaggi. L'esclusione di Apollo dalla genealogia di Idmone offerta da Erodoro non è dovuta a un intento razionalizzante³⁶⁰: dire che Idmone è figlio di Abante equivale a dire che è figlio di Apollo, come si verifica anche nella genealogia di Eracle, figlio di Anfitrione ovvero figlio di Zeus. Abante e Anfitrione sono i padri putativi dei due eroi, laddove i padri reali sono rispettivamente Apollo e Zeus: nelle tradizioni in cui è ricordata unicamente la genealogia 'terrena' è sottintesa naturalmente anche quella 'divina'.

La tradizione sul secondo vate che ha preso parte alla spedizione argonautica, come si diceva, non è affatto concorde. Alle tradizioni divergenti in merito all'identità del secondo vate si contrappone l'unanimità della provenienza

³⁵⁷ Apoll. Rh. I 140-145; Hyg. *Fab.* CXC; Orph. *Arg.* 187. Cfr. Vecchio 1998, 36-41 sulla partecipazione dei vari indovini alla spedizione argonautica.

³⁵⁸ Hom. *Il.* I 69.

³⁵⁹ Cfr. Fowler 2013, 214 il quale sostiene che la genealogia Apollo→Idmone→Testore→Calcante sia giusta cronologicamente (Idmone come nonno di Calcante è due generazioni prima della guerra di Troia), tuttavia strana perché Calcante è troppo distante da Apollo.

³⁶⁰ Fowler 2013, 213, inizialmente sostiene che il razionalismo di Erodoro ha portato il mitografo a eliminare Apollo; in seguito attribuisce l'esclusione del dio a una possibile sintesi operata dallo scoliaste.

dell'indovino dall'Argolide, sia esso Idmone o Anfiarao. Luigi Vecchio sostiene che il vate originario della spedizione sia Anfiarao, connesso all'Argolide da legami più stretti rispetto alla figura più «evanescente» di Idmone/Testore: la menzione di Idmone da parte di Apollonio «potrebbe spiegarsi come una scelta erudita del poeta, oppure pensando che per lui Idmon sia in qualche modo un epiteto di Anfiarao»³⁶¹. Idmone è presente come indovino già nei Κορινθιακά di Eumelo di Corinto e nei Ναυπακτικὰ³⁶². Erodoro, che è citato con l'autore dei Ναυπακτικὰ due volte dagli scolii ad Apollonio proprio a proposito di Idmone e della fuga dalla Colchide³⁶³, concorda sul ruolo determinante svolto dall'indovino durante la fuga degli Argonauti dalla Colchide. Di sicuro quindi la menzione di Apollonio non può essere una scelta erudita del poeta, dal momento che la figura di Idmone è presente anche in tradizioni precedenti nelle quali è più verosimile, considerato il ruolo svolto da Idmone, che sia proprio il figlio di Abante e non Anfiarao il vate originario che prese parte alla spedizione argonautica.

Gli unici due eroi provenienti dall'Asia Minore nel catalogo di Apollonio sono Ergino, proveniente dalla città dell'illustre Mileto, eroe eponimo e Anceo, proveniente da Partenia, nome arcaico dell'isola di Samo³⁶⁴. Entrambi molto esperti di arte nautica e abili timonieri, alla morte di Tifi si candidano per prendere il suo posto al timone della nave: Apollonio opterà per Anceo, mentre Erodoro per Ergino³⁶⁵. Lo scoliaste trovandosi a citare l'eroe eponimo di Mileto riporta in un testo alquanto confuso e di difficile esegesi diverse tradizioni sulla fondazione della città di Mileto e sui suoi antichi nomi³⁶⁶. Le fonti citate dallo scoliaste sono Aristocrito, storico milesio di età ellenistica, autore di un Περί Μιλήτου, ed Erodoro³⁶⁷: è difficile però stabilire, come già notato da Jacoby ed evidenziato da Polito, quanto nello scolio sia da attribuire ad Aristocrito e quanto ad Erodoro³⁶⁸. In particolare la sezione di difficile attribuzione riguarda la localizzazione cretese del

³⁶¹ Vecchio 1998, 41.

³⁶² Eumel. 21 F *PEG I*; Naupak. 5-6 FF *PEG I*.

³⁶³ Naupak. 6-7 FF *PEG I* ~ Herodor. F 53 (= Schol. Apoll. Rh. IV 86); Naupak. 8 F *PEG I* ~ Herodor. F 52 (= Schol. Apoll. Rh. IV 87). Sui due frammenti vd. *infra* § 2.5 (II).

³⁶⁴ Apoll. Rh. I 185-189.

³⁶⁵ Apoll. Rh. II 894-898; Herodor. *FGrHist* 31 F 55.

³⁶⁶ I diversi racconti di fondazione sulla città di Mileto, compreso lo scolio ad Apollonio che cita Erodoro, sono analizzati dettagliatamente da Polito 2011, 65ss.

³⁶⁷ Aristocrit. *FGrHist* 493 F 3; Herodor. *FGrHist* 31 F 45; 43 *FHG*; F 45 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. I 185-188a).

³⁶⁸ Jacoby *FGrHist IIIb Kommentar* 24; Polito 2011, 86-88.

mito di Mileto, figlio di Areia, figlia di Cleoco³⁶⁹. Al di là della problematicità dello scolio, da esso comunque non si può dedurre che anche Anceo figurasse nel catalogo degli Argonauti di Erodoro; sicuramente, come abbiamo visto, era presente Ergino che svolge in Erodoro un ruolo importante come timoniere di Argo dopo la morte di Tifi.

Il catalogo degli eroi di Apollonio termina circolarmente con la menzione dei Boreadi, Zete e Calais, dalla Tracia, così come dalla Tracia Apollonio ha iniziato a elencare gli eroi partendo da Orfeo³⁷⁰. La provenienza dei figli di Borea, come attestato da uno scolio ad Apollonio, non è unanime nelle fonti: per Apollonio Zete e Calais provengono dalla Tracia, per Erodoro da Daulide, per Duride dal paese degli Iperborei³⁷¹. Chiamare in causa Daulide, città della Focide, come luogo di provenienza dei Boreadi non è dovuto agli usuali motivi razionalizzanti, in quanto luogo ‘meno esotico’ rispetto alla Tracia³⁷², ma risponde a quella stessa logica sottesa al famoso passo tucidideo relativo al mito delle Pandionidi³⁷³. Tucidide in una sezione in cui discute le trattative avvenute nell’estate del 431 a.C. tra Atene e il regno tracio degli Odrisi che sfociarono poi in un’alleanza, inserisce il mito di Procne e Filomela, figlie del re ateniese Pandione³⁷⁴. La menzione di Sitalce, figlio di Tere, offre l’occasione a Tucidide di precisare che il Tere, fondatore del regno degli Odrisi, non ha niente a che fare con Tereo che sposa Procne, figlia di Pandione:

Τηρεῖ δὲ τῷ Πρόκνην τὴν Πανδίωνος ἀπ’ Ἀθηνῶν σχόντι γυναῖκα
προσῆκει ὁ Τήρης οὗτος οὐδέν, οὐδὲ τῆς αὐτῆς Θράκης ἐγένοντο, ἀλλ’ ὁ
μὲν ἐν Δαυλία τῆς Φωκίδος νῦν καλουμένης γῆς ᾧκει, τότε ὑπὸ Θρακῶν

³⁶⁹ καὶ δ’ ἄλλω δύο παῖδε] [...] καὶ Ἀριστόκριτός φησι, ὅτι Ἀρεία θυγάτηρ ἐγένετο Κλεόχου, ἧς καὶ Ἀπόλλωνος γενέσθαι βρέφος, καὶ τοῦτο ἐκτεθῆναι εἰς μίλακα, τὸν δὲ Κλέοχον ἀνελέσθαι καὶ ὀνομάσαι ἀπὸ τῆς μίλακος Μίλητον· τοῦτον δὲ ἀνδρωθέντα καὶ φθονούμενον ὑπὸ τοῦ Μίνως ἀναχωρῆσαι εἰς τὴν Σάμον, ἀφ’ οὗ καὶ τόπος ἐκεῖ Μίλητος. καὶ ἀπὸ τῆς Σάμου μεταβὰς εἰς τὴν Καρίαν ἔκτισε πόλιν, Μίλητον ἀφ’ ἑαυτοῦ καλέσας. μαρτυρεῖ Ἡρόδωρος. In effetti è difficile stabilire cosa lo scoliaste intendesse includere con l’espressione μαρτυρεῖ Ἡρόδωρος. Forse l’intera sezione è una citazione da Aristocrito, storico milesio e l’aggiunta finale dello scoliaste relativa a Erodoro attesterebbe che l’Eracleota seguisse la tradizione di Aristocrito. In tal caso, come nota Polito (2011, 87), Erodoro sarebbe fonte di Aristocrito per una notizia su Mileto.

³⁷⁰ Apoll. Rh. I 211ss.

³⁷¹ Herodor. *FGrHist* 31 F 46; 42 *FHG*; F 46 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. I 211-215c); Duris *FGrHist* 76 F 86.

³⁷² Così Fowler 2013, 221.

³⁷³ Che Erodoro sia sotto l’influenza di Tucidide o della sua fonte è opinione di Jacoby 1912, 983 (cfr. *FGrHist Ia Kommentar* 507).

³⁷⁴ Thuc. II 29, 1-4. Gli Ateniesi, per sottomettere le città greche della costa tracia e il re macedone Perdicca, stipulano un’alleanza con Sitalce, figlio di Tere, primo re degli Odrisi, corroborata dal matrimonio di Sitalce con la sorella di Ninfodoro di Pitea, cittadino di Abdera e prosseno degli Ateniesi.

οίκουμένης, καὶ τὸ ἔργον τὸ περὶ τὸν Ἴτιν αἱ γυναῖκες ἐν τῇ γῆ ταύτῃ ἔπραξαν (πολλοῖς δὲ καὶ τῶν ποιητῶν ἐν ἀηδόνοσ μνήμη Δαυλιάσ ἢ ὄρνις ἐπωνόμασται) [...]³⁷⁵.

Con Tereo che ebbe in moglie da Atene Procne, figlia di Pandione, questo Tere non ha niente a che fare, non proviene neppure dalla stessa Tracia, ma uno abitava a Daulia, città della regione ora chiamata Focide e allora abitata dai Traci; e l'azione riguardante Iti le donne l'hanno compiuta in questa regione (molti, soprattutto poeti, quando ricordano l'usignolo, chiamano quest'uccello 'dauliade') [...].

Tucidide preferisce all'ambientazione tracia del mito delle Pandionidi quella daulia. Tale scelta naturalmente non è fine a se stessa ma va a inserirsi in un dibattito molto acceso negli anni in cui erano in corso le trattative tra Atene e il regno degli Odrisi: al mito delle Pandionidi attraverso il collegamento su base onomastica tra Tere, fondatore del regno degli Odrisi, e Tereo, marito della figlia di Pandione re di Atene, è sottesa una volontà di creare un legame di parentela tra Atene e il regno tracio degli Odrisi³⁷⁶. A questa elaborazione propagandistica Tucidide si oppone contestando l'ambientazione tracia della vicende delle Pandionidi che in quegli anni inoltre era stata messa in scena dal *Tereo* sofocleo³⁷⁷. Che al brano tucidideo sia sottesa una logica propagandistica è indicato dal riferimento al popolamento tracio della Focide: l'intento di Tucidide è collegare il mito delle Pandionidi alla Focide e non alla Tracia, tuttavia non può fare a meno di precisare che la Focide, nel periodo in cui si svolsero le vicende relative a Tereo e alle figlie di Pandione, era abitata da Traci, palesando in tal modo la forzatura sottesa all'operazione condotta nel brano. Si

³⁷⁵ Thuc. II 29, 3. Il passo tucidideo è apparso strano a molti studiosi, dal momento che Tucidide insolitamente inserisce all'interno di una discussione di carattere prettamente politico un excursus mitico (cfr. Gomme 1956, 89-91; Hornblower 1991, 284-287; Moscati Castelnuovo 2012, 136-137).

³⁷⁶ Cfr. Moscati Castelnuovo 2012, 137ss., secondo la quale il mito delle Pandionidi nell'Atene di v secolo è un «tema caldo» e il nesso genealogico tra il re tracio Tere e il mitico Tereo può essere considerato «un prodotto della pubblicistica ateniese del V secolo». L'intento di una simile elaborazione può essere, come nota ancora la studiosa, duplice: si potrebbe pensare che «lo scopo fosse quello di gratificare i dinasti odrisi, attribuendo loro una parentela mitica con gli Ateniesi e che questo fosse un modo per favorire l'alleanza» oppure «che si volesse metterli in cattiva luce in nome degli aspetti sanguinosi del mito e, di conseguenza, ostacolare le trattative o criticarne l'esito» (Moscati Castelnuovo 2012, 137-138).

³⁷⁷ Soph. fr. 581-595 *TrGF* IV. Per la datazione del *Tereo* (tra gli anni '30 e '20 del V secolo a.C.) si rinvia a Moscati Castelnuovo 2012, 138-139. È opinione di Hornblower 1991, 287, che Tucidide presentando un'ambientazione daulia del mito delle Pandionidi intenda correggere il *Tereo* sofocleo che localizzava in Tracia gli episodi mitici. La notorietà della versione daulia «che doveva essere prevalente, o almeno molto accreditata, prima che l'intervento di Sofocle desse ampia risonanza allo sfondo tracio» è indicata dal riferimento alla tradizione letteraria, e nello specifico poetica, che chiama l'usignolo 'uccello dauliade' (Moscati Castelnuovo 2012, 142).

può ipotizzare quindi che anche in Erodoro la provenienza dalla Daulide dei Boreadi rispondesse agli stessi intenti sottesi al brano tucidideo.

Infine, una delle maggiori differenze tra l'epos di Apollonio e la narrazione erodorea consiste nella partecipazione di Eracle all'impresa. Due sono i frammenti di Erodoro che riportano la tradizione secondo la quale Eracle non prese parte alla spedizione argonautica. Lo Pseudo-Apollodoro nella sezione del primo libro dedicata alla spedizione argonautica riporta una serie di tradizioni riguardanti la partecipazione di Eracle:

[...] Ἡρακλῆς δὲ ὑπέστρεψεν εἰς Ἄργος. Ἡρόδωρος δὲ αὐτὸν οὐδὲ τὴν ἀρχὴν φησὶ πλεῦσαι τότε, ἀλλὰ παρ' Ὀμφάλῃ δουλεύειν. Φερεκύδης δὲ αὐτὸν ἐν Ἄφεταῖς τῆς Θεσσαλίας ἀπολειφθῆναι λέγει, τῆς Ἀργοῦς φθελγξαμένης μὴ δύνασθαι φέρειν τὸ τούτου βάρος. Δημάρατος δὲ αὐτὸν εἰς Κόλχους πεπλευκότα παρέδωκε· Διονύσιος μὲν γὰρ αὐτὸν καὶ ἡγεμόνα φησὶ τῶν Ἀργοναυτῶν γενέσθαι³⁷⁸.

Eracle, invece, tornò ad Argo. Ma Erodoro sostiene che Eracle neppure all'inizio navigò (*sc.* con gli Argonauti), ma era schiavo presso Onfale. Ferecide, invece, dice che Eracle fu abbandonato ad Afete di Tessaglia, poiché la nave Argo aveva parlato dicendo di non poter sopportare il suo peso. Demarete però afferma che Eracle navigò fino alla Colchide, mentre Dionisio dice addirittura che Eracle fu il capo degli Argonauti.

Giunti nella Misia, Ila fu rapito dalle Ninfe mentre si recava a prendere acqua ad una fonte. Eracle e Polifemo non proseguirono il viaggio con gli Argonauti, ma si misero alla ricerca di Ila. Polifemo restò in Misia ed Eracle ritornò ad Argo. La stessa tradizione è presente in Apollonio Rodio: Eracle, disperato per la scomparsa di Ila, inavvertitamente viene lasciato dagli Argonauti in Misia che ripartono senza accorgersi che l'eroe non era a bordo. Immediatamente scoppia una lite violenta tra gli Argonauti per il fatto di aver abbandonato il migliore degli eroi: Telamone violentemente si scaglia contro Giasone, incolpandolo dell'abbandono di Eracle e si mostra chiaramente intenzionato a ritornare indietro per riprendere l'eroe, ma viene trattenuto dai figli di Borea, i quali poi proprio per questo motivo saranno successivamente uccisi da Eracle nell'isola di Teno. Uno scolio ad Apollonio relativo

³⁷⁸ [Apollod.] I 9, 19 (I 118) = Herodor. *FGrHist* 31 F 41a = Pherec. *FGrHist* 3 F 111a = Demar. *FGrHist* 42 F 2a = Dion. *FGrHist* 32 F 6a.

al discorso di Telamone ci restituisce informazioni simili a quelle confluite nella narrazione dello Pseudo-Apollodoro:

Τελαμῶνα δ' ἔλεν χόλος] [...] Ἀπολλώνιος μὲν οὖν ἀπολελείφθαι φησι τὸν Ἡρακλέα περὶ Κίον ἐκβάντα ἐπὶ τὴν Ὑλα ζήτησιν· Διονύσιος δὲ ὁ Μιτυληναῖος συμπεπλευκέναι φησὶ τὸν ἥρωα τοῖς ἀριστεύουσιν ἕως Κόλχων καὶ τὰ περὶ Μήδειαν συμπεπραχέναι τῷ Ἰάσονι. ὁμοίως καὶ Δημαρέτης. Ἡρόδωρος δὲ φησι μὴ συμπεπλευκέναι αὐτὸν τε καὶ τινὰς ἄλλους. Ἡσίοδος ἐν τῷ Κήκυκος γάμῳ ἐκβάντα φησὶν αὐτὸν ἐφ' ὕδατος ζήτησιν τῆς Μαγνησίας περὶ τὰς ἀπὸ τῆς ἀφέσεως αὐτοῦ Ἀφετὰς καλουμένας ἀπολειφθῆναι. Ἀντίμαχος δὲ ἐν τῇ Λύδη φησὶν ἐκβιβασθέντα τὸν Ἡρακλέα διὰ τὸ καταβαρεῖσθαι τὴν Ἀργὴν ὑπὸ τοῦ ἥρωος <...> καὶ Ποσειδίππου ὁ ἐπιγραμματογράφος ἠκολούθησε καὶ Φερεκύδης. Ἐφορος δὲ ἐν τῇ ε' φησὶν αὐτὸν ἐκουσίως ἀπολελείφθαι πρὸς Ὀμφάλην τὴν Λυδῶν βασιλεύουσιν. ἰδίως δὲ Ἀντικλείδης ἐν τῇ β' τῶν Δηλιακῶν Ὑλλων φησὶ τὸν Ἡρακλέους υἱὸν ἀποβάντα ἐφ' ὕδωρ μὴ ὑποστρέψαι³⁷⁹.

La rabbia si impadronì di Telamone] [...] Apollonio sostiene che Eracle, messosi alla ricerca di Ila, fu lasciato nei pressi del Cio. Dionisio di Mitilene, invece, dice che l'eroe navigò con i migliori fino alla Colchide e aiutò Giasone nelle faccende relative a Medea. Così afferma anche Demarete. Erodoro, invece, sostiene che Eracle e qualche altro non navigarono affatto assieme con gli altri. Esiodo nelle *Nozze di Ceice* dice che Eracle, che era andato alla ricerca di acqua, fu abbandonato a Magnesia nei pressi della località detta Afete dal suo abbandono. Antimaco nella *Lide* sostiene che Eracle, sbarcato per il fatto che la nave Argo era oppressa dall'eroe <...>; anche Posidippo, poeta epigrammatico, lo seguì e Ferecide. Eforo nel quinto libro dice che Eracle volontariamente rimase presso Onfale che regnava sui Lidi. Diversamente Anticlido nel secondo libro dei *Δηλιακά* dice che Illo, figlio di Eracle, allontanatosi alla ricerca di acqua, non fece ritorno.

Dalle tradizioni riportate dallo Pseudo-Apollodoro e dallo scolio ad Apollonio si deduce che soltanto nelle fonti ellenistiche (Dionisio Scitobrachione e Demarete)³⁸⁰ Eracle compie il viaggio con gli Argonauti arrivando fino in Colchide, laddove invece la restante tradizione precedente, almeno a partire da Esiodo, include

³⁷⁹ Schol. Apoll. Rh. I 1289-1291a = Dion. *FGrHist* 32 F 6b = Demar. *FGrHist* 42 F 2b = Herodor. *FGrHist* 31 F 41b = Hes. fr. 263 M.W. = Antim. 58 Wyss = Pherec. *FGrHist* 3 F 111b = Ephor. *FGrHist* 70 F 14b = Anticl. *FGrHist* 140 F 2.

³⁸⁰ Cfr. Theocr. *Id.* XIII 73-75 dove Eracle raggiunge la Colchide a piedi.

Eracle soltanto all'inizio del viaggio, facendolo fermare in Misia (Pseudo-Apollodoro) oppure ad Afete in Tessaglia (Esiodo, Ferecide)³⁸¹. La tradizione presente in Erodoro, al quale si allinea Eforo, è singolare perché è l'unica in cui Eracle non prende proprio parte al viaggio argonautico, rimanendo in quel periodo al servizio di Onfale. È stato sostenuto che questa tradizione di Erodoro verosimilmente avrebbe dovuto far parte di una saga epica molto antica, come quella rappresentata dai Κορινθιακά di Eumelo di Corinto o dai Ναυπάκτια³⁸². Ma dal momento che di queste due opere non possediamo alcun frammento relativo al discorso che stiamo affrontando, si potrebbe ipotizzare che l'assenza totale di Eracle dalla spedizione sia un'innovazione di Erodoro che porta alle estreme conseguenze quel processo, presente già in Esiodo, di allontanamento di Eracle dalla saga argonautica. Tuttavia in tal caso sarebbe inverosimile che Eracle nella tradizione ellenistica compia l'intero viaggio con gli Argonauti fino in Colchide. È più probabile quindi l'ipotesi inversa: Eracle, inizialmente assente nell'antica saga argonautica, è stato gradualmente inserito nella spedizione verso la Colchide³⁸³. Nei primi tentativi finalizzati all'inclusione di Eracle nel novero degli Argonauti l'eroe è presente soltanto nelle prime tappe del viaggio, mentre in età ellenistica si arriverà a far compiere a Eracle l'intero viaggio o addirittura ad affidare all'eroe il comando della spedizione. Erodoro, invece, richiamandosi alla più antica tradizione argonautica, esclude del tutto Eracle dal viaggio argonautico.

³⁸¹ Anche in Ellanico Eracle fu abbandonato ad Afete (*FGrHist* 4 F 130=Steph. Byz. s.v. Ἀφέται). La stessa tradizione è presente anche in Erodoto (VII 193, 2). È significativo che nelle *Argonautiche* di Apollonio Eracle non compie tutto il viaggio fino in Colchide, ma viene abbandonato in Misia, per poi giungere prima degli Argonauti nel paese delle Esperidi, localizzate in Libia (IV 1396ss.).

³⁸² Matthews 1977, 196ss., sulla base di alcune concordanze tra le tradizioni presentate da Erodoro e quelle conservate nei Ναυπάκτια, sostiene che Erodoro segua per la saga argonautica i Ναυπάκτια e sulla base della notizia erodorea lo studioso desume che in quella saga mitica Eracle non avesse alcun ruolo.

³⁸³ Tale ipotesi è suffragata anche a livello iconografico: Eracle non è mai rappresentato insieme con gli Argonauti in Colchide, tranne che in un cratere a voluta, databile al 350-340 a.C., nel quale Eracle sta combattendo con Giasone contro il serpente a guardia del vello d'oro. Sul cratere compaiono inoltre Calais, Medea, Eros e altri tre Argonauti (*LIMC* V/1 s.v. Herakles n° 2796 = s.v. Argonautai n° 21 = s.v. Jason n° 39); cfr. analisi di Boardman 1990a, 114.

2.4 In viaggio verso la Colchide

La sosta all'isola di Lemno occupa più di duecento versi nella narrazione di Apollonio ed è uno dei nuclei tematici della saga più ricorrenti nelle fonti antiche³⁸⁴. È un tema molto antico, dal momento che già l'*Iliade* conosce l'unione di Giasone con Ipsipile e il figlio, Euneo, nato dalla loro unione, è rappresentato nel poema mentre offre mille misure di vino agli Atridi³⁸⁵. Il crimine delle Lemniadi è conosciuto anche da Erodoto, che vi allude nella sezione relativa alla conquista di Milziade dell'isola di Lemno³⁸⁶. Il frammento di Erodoro relativo all'episodio si limita ad attestare l'unione degli Argonauti con le donne di Lemno³⁸⁷.

Anche alla sosta a Cizico è dedicata da Apollonio particolare attenzione. Gli Argonauti, giunti a Cizico, strinsero amicizia con Cizico, re dei Dolioni, abitanti della regione e lo aiutarono a combattere contro i *Gegeneis*, esseri mostruosi a sei braccia che abitavano la penisola dell'Arctonneso nella Propontide. Terminata la battaglia, gli Argonauti partirono, ma a causa dei venti, senza che se ne accorgessero, furono ricondotti nuovamente nel paese dei Dolioni, i quali, a loro volta, non riconoscendoli e scambiandoli per pirati pelasgi, attaccarono gli Argonauti³⁸⁸. Per la maggior parte degli episodi ambientati a Cizico (accoglienza degli Argonauti da parte di Cizico e dei Dolioni; costruzione dell'altare in onore di Apollo 'protettore dello sbarco'; attacco dei *Gegeneis* alla nave Argo) gli scoli ad Apollonio rimandano a Deiocho di Proconneso, autore di un Περὶ Κυζίκου³⁸⁹. Della sosta a Cizico dai frammenti pervenuti si evince che Erodoro ha accennato alla lotta contro i

³⁸⁴ Apoll. Rh. I 607-909; Simon. fr. 547 PMG; Eschilo (tetralogia: *Argo*, *Le donne di Lemno*, *Ipsipile*, *Cabiri*), Sofocle (*Le Donne di Lemno*) e Euripide (*Ipsipile*) scrissero sul tema drammi pervenuti frammentari; la sosta a Lemno è posta da Pindaro durante il viaggio di ritorno dalla Colchide (*Pyth.* IV 251-254).

³⁸⁵ Hom. *Il.* VII 467-475.

³⁸⁶ Hdt. VI 138. La storia era talmente conosciuta che in Grecia era diffuso l'uso di alludere proverbialmente alle azioni scellerate con il termine di 'Lemnie'.

³⁸⁷ Herodor. *FGrHist* F 6; 44 *FHG*; F 6 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. I 769-773).

³⁸⁸ Apoll. Rh. I 936-1077.

³⁸⁹ Deioch. *FGrHist* 471 FF 3-10 per i quali si rinvia al commento di Vecchio 1998, 41ss.

*Gegeneis*³⁹⁰ e verosimilmente anche ai Macrici/Macroni, popolazione pelasgica nemica dei Dolioni, insediata sui monti vicino Cizico³⁹¹.

In seguito gli Argonauti fecero sosta sulla costa della Misia dove Eracle, disperato per la scomparsa di Ila, fu abbandonato nella regione. La tappa successiva prevede l'arrivo degli Argonauti nel paese dei Bebrici, dei quali era re Amico, un gigante figlio di Poseidone. In seguito, a causa di una tempesta, gli Argonauti approdarono sulle coste della Tracia dove era re Fineo contro il quale gli dei avevano inviato come punizione le Arpie perché aveva l'abitudine di rivelare agli uomini ogni avvenimento futuro. Gli Argonauti, e in particolare Zete e Calais, liberarono l'indovino dalle rapaci creature. Gli eroi riprendono poi il cammino e si trovano ad affrontare le Cianee, chiamate anche Simplegadi, superate con successo grazie ai consigli che Fineo aveva dato loro. Di questi episodi non vi è traccia nei frammenti di Erodoro³⁹², il quale però ha sicuramente trattato della tappa successiva: sulla riva asiatica del Bosforo gli Argonauti costruirono un altare ai dodici dei. Secondo Erodoro gli Argonauti avrebbero sacrificato su quell'altare sul quale già Argo, figlio di Frisso, di ritorno dalla Colchide aveva offerto sacrifici³⁹³.

In seguito gli Argonauti approdarono all'isola di Tinia, dove hanno assistito all'epifania di Apollo al quale offrirono un sacrificio propiziatorio. La descrizione della cerimonia offre lo spunto ad Apollonio per una digressione eziologica sulle origini del culto di Apollo e dell'altare costruito dagli Argonauti sulla riva³⁹⁴. Orfeo, dopo l'apparizione del dio, si rivolge ai compagni con queste parole:

Εἰ δ' ἄγε δὴ νῆσον μὲν Ἑωίου Ἀπόλλωνος τήνδ' ἱερὴν κλείωμεν, ἐπεὶ πάντεσσι φαάνθη ἠῶος μετιῶν [...] ³⁹⁵ .	«Orsù, consacriamo quest'isola ad Apollo dio del mattino, perché a tutti è apparso all'aurora passando [...]».
--	--

³⁹⁰ Herodor. *FGrHist* F 7; 45 *FHG*; F 7 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. I 936-939o). In merito all'attribuzione del frammento alle *Argonautiche* e al *Su Eracle* si è già discusso: vd. § 1 (II).

³⁹¹ Herodor. *FGrHist* F 64; 46 *FHG*; F 64 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. I 1024). Il frammento è posto da Jacoby tra quelli 'dubbi' e da Fowler tra quelli 'vari'. Sull'insolita localizzazione dei Macrici/Macroni che emerge dalle *Argonautiche* di Apollonio (I 1024) vd. Fowler 2013, 220. Sullo scolio ad Apollonio che cita Erodoro insieme a Filostefano di Cirene vd. anche Capel Badino 2010, 115-119.

³⁹² Tranne che per il passaggio delle Simplegadi, poste verosimilmente durante il viaggio di ritorno; vd. Herodor. *FGrHist* F 64bis commentato a § 2. 6 (II) e soprattutto a § 3 (II).

³⁹³ Herodor. *FGrHist* F 47; 47 *FHG*; F 47 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. II 531-532); il frammento è stato già discusso *supra* (§ 2.3 II).

³⁹⁴ Apoll. Rh. II 669-697.

³⁹⁵ Apoll. Rh. II 686-688.

Lo scolio al passo cita Erodoro a proposito dell'epiteto Ἐῶος attribuito ad Apollo:

Ἡρόδωρος οὖν φησιν Ἐῶον Ἀπόλλωνα προσαγορεύεσθαι καὶ βωμὸν αὐτοῦ εἶναι ἐν τῇ νήσῳ, οὐ καθὸ ὄρθρου ἐφάνη αὐτοῖς, ἀλλὰ καθὸ οἱ Ἀργοναῦται ὄρθρου εἰς αὐτὴν κατέπλευσαν³⁹⁶.

Erodoro sostiene che Apollo fu chiamato Ἐῶος (dio del mattino) e che c'è un altare sull'isola dedicato al dio, non perché apparve a loro all'alba, ma perché gli Argonauti all'alba sbarcarono sull'isola.

Secondo Fowler nel frammento di Erodoro è presente una «straightforward rationalizing reading» dell'episodio di Apollo Ἐῶος³⁹⁷. In realtà, sia in Erodoro che in Apollonio è presente un mito eziologico: gli αἴτια relativi all'epiteto del dio che i due forniscono, apparentemente diversi, in realtà si equivalgono. Apollonio dice che Apollo fu chiamato Ἐῶος perché apparve all'alba agli Argonauti, mentre per Erodoro l'epiteto è dovuto al fatto che gli Argonauti sbarcarono all'alba sull'isola. Gli Argonauti approdarono all'isola Tiniade Ἥμος δ' οὐτ' ἄρ πω φάος ἄμβροτον οὐτ' ἔτι λίην ὀρφναίη πέλεται, λεπτόν δ' ἐπιδέδρομε νυκτί φέγγος, ὄτ' ἀμφιλύκην μιν ἀνεγρόμενοι καλέουσιν³⁹⁸ e subito ad essi apparve Apollo. Lo scoliaste un po' ingenuamente ha presentato le due spiegazioni come se fossero contrapposte: l'approdo all'isola e l'epifania del dio avvengono entrambe contemporaneamente all'alba.

Successivamente gli Argonauti approdarono al paese dei Mariandini dove furono accolti da Lico, re della regione. Già nella profezia che Fineo aveva svelato agli Argonauti grande attenzione era posta su due aspetti del territorio mariandino: il fiume Acheronte e la scogliera Acherusia dove è situato l'ingresso agli Inferi dal quale, secondo Erodoro, Eracle trasse alla luce Cerbero. All'impresa dell'eroe l'Eracleota avrà accennato in una digressione³⁹⁹, mentre per quanto riguarda il fiume Acheronte Erodoro vi allude con un riferimento realistico ai cinque stadi di

³⁹⁶ Herodor. *FGrHist* F 48; 48 *FHG*; F 48 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. II 684-687a).

³⁹⁷ Fowler 2013, 223.

³⁹⁸ Apoll. Rh. II 669-671: «Quando non c'è ancora la luce divina, né il buio è ancora così cupo e un lieve chiarore percorre la notte, quello che quando, appena svegli, chiamiamo crepuscolo mattutino».

³⁹⁹ Herodor. F 31; per il commento vd. § 9 (III).

navigazione percorsi dagli Argonauti per attraversarlo⁴⁰⁰. Mentre gli Argonauti si stavano dirigendo alla nave per riprendere il viaggio, Idmone in una palude ricca di canneti fu azzannato a una coscia da un cinghiale e morì. Gli Argonauti lo seppellirono e gli resero per tre giorni onori funebri. Prima che lasciassero la terra dei Mariandini gli Argonauti furono colpiti anche dalla morte improvvisa di Tifi, nocchiero di Argo, il cui posto fu affidato, dopo la sua morte, ad Anceo⁴⁰¹. Anche nella narrazione di Erodoro Idmone e Tifi muoiono nella terra dei Mariandini, tuttavia entrambi gli episodi sono ambientati durante l'itinerario di ritorno; il posto di Tifi poi fu preso, secondo Erodoro, da Ergino, come si è già detto⁴⁰².

⁴⁰⁰ Herodor. *FGrHist* F 8; 50 *FHG*; F 8 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. II 901). Cfr. Fowler 2013, 223.

⁴⁰¹ Apoll. Rh. II 811-898.

⁴⁰² Herodor. FF 50; 53; 54; 55 sui quali vd. *infra* §§ 2.5 e 2.6 (II); sulla figura di Idmone ad Eraclea vd. anche *supra* § 2 (I).

2.5 Nella reggia di *Aietes*

Giunti in Colchide, Giasone e alcuni compagni si recano nel palazzo di *Aietes* per discutere con il re le condizioni per ottenere il vello. *Aietes* impone a Giasone di aggiogare due tori selvaggi che spiravano fuoco dalle narici e avevano zoccoli di bronzo. L'eroe poi avrebbe dovuto arare con i tori aggiogati un campo e seminare in esso i denti del serpente ucciso da Cadmo quando aveva fondato Tebe. Dai denti caduti nei solchi del campo sarebbero nati guerrieri armati che Giasone avrebbe dovuto affrontare. L'Esonide accettò, pur convinto di non superare l'impresa. Uno dei figli di Frisso, avendo notato l'interesse di Medea nei confronti di Giasone, consiglia all'eroe di incontrarsi con la fanciulla e di farsi aiutare da lei. Giasone prima di decidere chiede consiglio anche agli altri compagni che si esprimono tutti, tranne Ida, a favore dell'aiuto di Medea. Nel frattempo *Aietes* convoca l'assemblea dei Colchi durante la quale ordina di incendiare la nave Argo e di uccidere tutti gli Argonauti⁴⁰³. Ed è in questo contesto che è ricordato l'oracolo di *Helios*, padre di *Aietes*, che aveva messo in guardia il figlio dalle insidie della sua stirpe:

νόσφι δὲ οἷ αὐτῷ φάτ' ἑοικότα μείλια τείσειν
υἱῆας Φριξοιο, κακορρέκτησιν ὀπηδοῦς
ἄνδράσι νοστήσαντας ὀμιλαδόν, ὄφρα ἔ τιμῆς
καὶ σκήπτρων ἐλάσειαν ἀκηδέες· ὥς ποτε
βάξιν
λευγαλέην οὔ πατρός ἐπέκλυεν Ἥελιοιο,
χρειῶ μιν πυκινόν τε δόλον βουλάς τε
γενέθλης
σφωιτέρης ἄτην τε πολύτροπον ἐξαλέασθαι·
τῷ καὶ ἐελδομένους πέμπεν ἐς Ἀχαιίδα γαῖαν
πατρός ἐφημοσύνη δολιχὴν ὁδόν· οὐδὲ
θυγατρῶν
εἶναι οἱ τυτθόν γε δέος μή ποῦ τινα μῆτιν
φράσσωνται συγερεῖν, οὐδ' υἱέος Ἀψύρτοιο,
ἀλλ' ἐνὶ Χαλκιόπης γενεῆϊ τάδε λυγρὰ
τετύχθαι⁴⁰⁴.

E inoltre, aggiungeva tra sé, i figli di Frisso
gli avrebbero pagato il giusto castigo, poichè
erano ritornati insieme con uomini malefici,
per strappargli senza scrupolo l'onore e lo scettro,
come una volta aveva udito dal responso funesto di
Helios suo padre:
che doveva stare in guardia dall'inganno sottile e
dai progetti della sua stirpe,
e dalla versatile sventura;
per questo motivo, come essi volevano, li aveva
spediti in terra Achea, secondo l'ordine del padre,
un lungo viaggio; delle sue figlie non
temeva affatto che concepissero trame terribili
contro di lui, e neppure di suo figlio Assirto,
ma nella sola discendenza di Calciope si trovava
ogni rovina.

⁴⁰³ Apoll. Rh. III 401-583; cfr. [Apollod.] I 9, 23 (I 127-131).

⁴⁰⁴ Apoll. Rh. III 594-605.

Gli scoli ai versi di Apollonio citano due volte Erodotto in connessione all'oracolo relativo ai discendenti di *Aietes*⁴⁰⁵ ed è probabile che la profezia risalga ad Erodotto, almeno nella forma in cui si ritrova in Apollonio, dal momento che altre fonti ne danno una versione alquanto diversa⁴⁰⁶. Inoltre, nel frammento di Erodotto si fa riferimento soltanto all'aggiogamento dei buoi come prova imposta da *Aietes* a Giasone per difendersi dalla profezia ostile nei suoi confronti. Anche negli altri frammenti di Erodotto relativi alle vicende di Giasone in Colchide non vi è alcun cenno alle altre prove, eccetto quella relativa ai buoi⁴⁰⁷. È probabile quindi che in Erodotto l'aggiogamento dei buoi fosse l'unica prova affrontata da Giasone, laddove invece nelle altre fonti le prove sono solitamente due, fatta eccezione per l'uccisione del serpente che si trova anche in Erodotto⁴⁰⁸.

Gli altri frammenti fanno riferimento alla conquista del vello e alla fuga degli Argonauti. In questa sezione la narrazione di Erodotto si allinea in modo particolare con la tradizione dei Ναυπάκτια con i quali Erodotto è citato negli scoli ad Apollonio:

δώσω δὲ χρύσειον] ὁ μὲν Ἀπολλώνιος μετὰ τὸ φυγεῖν τὴν Μήδειαν ἐκ τοῦ Αἰήτου οἴκου πεποίηται ὑπισχνουμένην τὸ κῶας τῷ Ἴασονι· ὁ δὲ τὰ Ναυπακτικὰ γράψας συνεκφέρουσαν αὐτὴν τὸ κῶας κατὰ τὴν φυγὴν, κατὰ τὸν αὐτοῦ οἶκον κείμενον τοῦ Αἰήτου· ὁ δὲ Ἡρόδωρος μετὰ τὴν ἀνάξειξιν τῶν ἀγρίων ταύρων ἀποσταλῆναι τὸν Ἴασονα ὑπὸ τοῦ Αἰήτου ἐπὶ τὸ κῶας, τὸν δὲ πορευθέντα φονεῦσαι τε τὸν δῶρακοντα καὶ τὸ κῶας ἀπενεγκεῖν πρὸς Αἰήτην, τὸν δὲ δόλω καλέσαι αὐτοὺς ἐπὶ δεῖπνον⁴⁰⁹.

Vi darò il vello d'oro] Apollonio dopo la fuga dalla reggia di *Aietes* ha rappresentato Medea che prometteva il vello a Giasone. Quello che ha scritto i Ναυπακτικὰ l'ha rappresentata che portava con sé durante la fuga il vello, che era riposto nella reggia di *Aietes*. Erodotto sostiene che dopo l'aggiogamento dei tori selvaggi Giasone fosse stato mandato da *Aietes* verso il vello e che, una volta

⁴⁰⁵ Herodotus. *FGrHist* 31 F 9; 51 *FHG*; F 9 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. III 594-598a; III 605).

⁴⁰⁶ Cfr. e.g. Diod. IV 47, 2 dove l'oracolo mette in guardia *Aietes* dagli stranieri e non dalla propria discendenza (sul passo vd. commento Mariotta-Magnelli 2012, 170-171); Hyg. *Fab.* III; Val. Fl. V 231-258; schol. Stat. *Theb.* II 281. Sul particolare che *Aietes* in nessuna tradizione perde il trono o muore cfr. Fowler 2013, 203.

⁴⁰⁷ Cfr. *infra* F 52.

⁴⁰⁸ Vd. e.g. Pherecyd. *FGrHist* 3 FF 30; 31; 112; Pind. *Pyth.* IV 220-241. Cfr. Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 508; Matthews 1977, 204 ipotizza che la storia dell'oracolo e dell'aggiogamento dei buoi fossero già inclusi nei Ναυπάκτια.

⁴⁰⁹ Herodotus. *FGrHist* 31 F 52; 53 *FHG*; F 52 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. IV 87); Naupak. 8 F PEG I.

giunto a destinazione, avesse ucciso il serpente e riportato il vello ad *Aietes* il quale con inganno li ha invitati a banchetto.

Dopo aver aggiogato i tori, Giasone fu inviato da *Aietes* a prendere il vello: l'eroe uccise il serpente che custodiva il vello e lo riportò ad *Aietes* che invitò gli Argonauti a banchetto. Il motivo del banchetto organizzato da *Aietes* non è presente in nessuna fonte ad eccezione di Erodoro e dei Ναυπάκτια⁴¹⁰. Dallo scolio sembrerebbe che la narrazione di Erodoro sia in contrasto con quella dei Ναυπάκτια nei quali si dice che il vello stava nella reggia di *Aietes*, laddove invece in Erodoro Giasone si reca a prendere il vello chiaramente non nella reggia per poi riportarlo ad *Aietes*⁴¹¹. In realtà, come nota Matthews, le narrazioni di Erodoro e dei Ναυπάκτια fanno riferimento a due momenti diversi della storia. Lo scoliaste, interessato ai particolari della fuga di Medea, cita dapprima i Ναυπάκτια nei quali Medea recuperava il vello che era stato posto nella reggia e poi richiama la testimonianza di Erodoro che si presenta come una sintesi dei momenti precedenti rispetto a quanto riportato dai Ναυπάκτια⁴¹². Dall'insieme delle due testimonianze nelle quali Erodoro e i Ναυπάκτια sono citati insieme⁴¹³ si ricava la seguente successione di eventi sensibilmente diversa dalla tradizione seguita da Apollonio: Giasone, dopo aver ucciso il serpente, recupera il vello posto in un luogo non precisato e lo porta ad *Aietes* che lo colloca nella sua reggia. Il re invita gli Argonauti a banchetto, intenzionato a incendiare loro la nave quando si sarebbero addormentati, ma Afrodite ispira al re un improvviso desiderio per la moglie che distoglie per il momento *Aietes* dal suo piano funesto. Idmone, intuendo il pericolo, svolge un ruolo essenziale nella vicenda e consiglia a Giasone di scappare quella notte stessa. Medea nel frattempo, sentendo i passi degli Argonauti che si apprestavano alla fuga, si alza dal suo letto e recupera il vello che in quel momento si trovava effettivamente nella reggia di

⁴¹⁰ Il banchetto è ricordato anche in un lungo scolio che riporta versi *verbatim* dei Ναυπάκτια con i quali, aggiunge alla fine lo scoliaste, la narrazione di Erodoro concorda (Herodor. *FGrHist* 31 F 53; 54 *FHG*; F 53 Fowler = Schol. Apoll. Rh. IV 86; Naupak. 6-7 FF *PEG* I). Sullo stretto rapporto tra Erodoro e i Ναυπάκτια per questa parte della narrazione vd. Matthews 1977, 198.

⁴¹¹ In Apollonio Rodio il vello si trova appeso a una quercia nel bosco sacro ad Ares (IV 100ss.); cfr. [Apollod.] I 9, 23 (I 132). Nell'*Egimio Aietes*, dopo aver accolto Frisso nella sua reggia e accettato il vello dell'animale sacrificato dal figlio di Atamante, lo fissa nel suo palazzo (vd. Schol. Apoll. Rh. III 587-588a).

⁴¹² Matthews 1977, 201 giustamente nota che il giusto contesto del frammento erodoreo è quello relativo ai frammenti Naupak. 6-7 *PEG* I e non Naupak. 8 *PEG* I come riportato dallo scolio. Cfr. Fowler 2013, 225.

⁴¹³ Herodor. F 52 ~ Naupak. 8 F *PEG* I; Herodor. F 53 ~ Naupak. 6-7 FF *PEG* I.

*Aietes*⁴¹⁴. Le differenze più significative tra la tradizione dei Ναυπάκτια/Erodotus e quella di Apollonio Rodio consistono nel ruolo svolto da Medea e dai suoi filtri magici nell'intera vicenda e dalle prove imposte a Giasone fino alla fuga dalla Colchide. Nelle *Argonautiche* di Apollonio Medea avvisa Giasone del pericolo e degli intrighi che sta tramando *Aietes*⁴¹⁵, laddove invece nei Ναυπάκτια e in Erodotus questo ruolo è ricoperto da Idmone. In Apollonio anche nella conquista del vello e nell'uccisione del serpente è ancora una volta Medea che, con una pozione magica spruzzata sulle fauci spalancate del serpente, riesce a farlo addormentare e permette a Giasone di recuperare il vello. In Erodotus, come anche in Ferecide, Giasone uccide il serpente senza l'aiuto di Medea⁴¹⁶. È probabile quindi, come è stato suggerito da Matthews, che nell'antica tradizione alla magia di Medea non fosse stata dedicata quell'attenzione e quel ruolo essenziale così come poi si ritrova in Apollonio Rodio⁴¹⁷.

Fowler attribuisce alle *Argonautiche*, e in particolare al momento dell'uccisione del serpente da parte di Giasone, un dubbio frammento tradito dal trattato *Περὶ ἑρμηνείας* di Demetrio⁴¹⁸:

Καὶ ἀναδίπλωσις δὲ που εἰργάσατο μέγεθος, ὡς Ἡρόδοτος· «δράκοντες δέ», πού φησιν, «ἦσαν ἐν τῷ Καυκάσῳ <θαυμαστοὶ τὸ> μέγεθος, καὶ μέγεθος καὶ πλῆθος. Δις ῥηθὲν τὸ «μέγεθος» ὄγκον τινὰ τῆ ἑρμηνεία παρέσχεν⁴¹⁹.

Anche l'*anadiplosi* è in qualche modo fattore di grandezza, come fa Erodotus in un passo: «C'erano nel Caucaso dei serpenti straordinari per grandezza, per grandezza e numero». Dire due volte 'per grandezza' assicura enfasi allo stile.

⁴¹⁴ Fowler 2013, 213 ipotizza che verosimilmente il vello si trovava in una zona della reggia a cui le donne avevano facile accesso e per questo motivo per Medea fu facile recuperarlo.

⁴¹⁵ Apoll. Rh. IV 83-91.

⁴¹⁶ Pherecyd. *FGrHist* 3 F 31.

⁴¹⁷ Matthews 1977, 202. In realtà, si potrebbe obiettare che la mancata citazione di Medea nello scolio che riporta la testimonianza di Erodotus (F 52) sia dovuta al taglio estremamente sintetico con cui lo scoliaste riporta la citazione. Il ridimensionamento del ruolo di Medea è però visibile soprattutto nell'altro frammento di Erodotus (F 53) dove il ruolo essenziale svolto dalla maga nell'avvisare gli Argonauti del pericolo è svolto da Idmone. Sulla possibilità che Medea non fosse un personaggio originario della saga si era già espresso Meuli 1921, 19-22 (*contra* Cassola 1957, 131ss.).

⁴¹⁸ Sulle problematiche legate alla datazione e all'identità del Demetrio autore del trattato si rimanda a Marini 2007, 3ss.

⁴¹⁹ Herodotus. *FGrHist* 31 F 63bis; F 52A Fowler (= Demetr. *Eloc.* 66). Testo e traduzione sono dell'edizione di Marini 2007, 74-75. La tradizione manoscritta presenta ὡς Ἡρόδοτος emendato in ὡς Ἡρόδοτος da Orth 1925, 778ss.

Fowler attribuisce la particella που non a Demetrio, come fa Marini che segue Orth⁴²⁰, ma a Erodoro e ipotizza che essa non significhi semplicemente «in qualche luogo» ma sia una spia per indicare una personale opinione dell'autore. Lo studioso, infatti, traduce il frammento: «I suppose there were amazingly big snakes in the Kaukaso» e ipotizza che Erodoro stia razionalizzando la storia del serpente preposto a guardia del vello⁴²¹. Erodoto dedica al Caucaso alcuni paragrafi e in particolare per indicare la maestosità della catena montuosa si esprime in questo modo:

Καὶ τὰ μὲν πρὸς τὴν ἑσπέρην φέροντα τῆς θαλάσσης ταύτης ὁ Καύκασις παρατείνει, ἔδον ὀρέων καὶ πλήθει μέγιστον καὶ μεγάθει ὑψηλότατον⁴²².

E dalla parte di questo mare rivolta a occidente si stende il Caucaso che è dei monti il più grande per estensione e il più alto per grandezza.

Erodoto non fa alcun accenno alla presenza di serpenti, tuttavia il nesso πλήθει μέγιστον καὶ μεγάθει ὑψηλότατον che riprende gli stessi termini utilizzati da Demetrio sempre in riferimento al Caucaso (μέγεθος καὶ πλήθος) dovrebbe far riflettere maggiormente sull'attribuzione a Erodoro del frammento⁴²³. Seppur si volesse attribuire il frammento a Erodoro, il contesto ipotizzato da Fowler non appare condivisibile: non c'è traccia di razionalizzazione nel frammento in cui Erodoro tratta dell'uccisione del serpente da parte di Giasone⁴²⁴. Inoltre, come abbiamo detto, Erodoro segue per le vicende ambientate in Colchide la tradizione dei Ναυπάρκτια in cui sicuramente non vi era alcuna interpretazione razionalistica. Dovremmo ipotizzare che Erodoro avesse innovato la tradizione inserendo interpretazioni personali del mito oppure congetturare un altro contesto per il frammento, se è di Erodoro. Un riferimento al Caucaso nell'opera di Erodoro si potrebbe inserire all'interno della trattazione del mito di Prometeo⁴²⁵ oppure si potrebbe ipotizzare anche un collegamento con il ritorno di Eracle dall'impresa

⁴²⁰ Marini 2007, 74; Orth 1925, 778, seguito anche da Jacoby *FGrHist* 31 F 63bis.

⁴²¹ Fowler 1996, 79. L'interpretazione è ripresa in Fowler 2013, 226.

⁴²² Hdt. I 203, 1. Del Caucaso parla in particolare a I 203-204.

⁴²³ Fowler 1996, 70 rimanda per la sua interpretazione del frammento e in particolare della particella που a passi erodotei (I 114, 2; III 72, 3). Che anche Erodoro avesse utilizzato la particella in questo modo si può soltanto congetturare. Al contrario, la presenza in un passo di dubbia attribuzione di una particella che viene utilizzata con un significato particolare da Erodoto in altri passaggi, a mio avviso, fa propendere per l'attribuzione del frammento allo storico di Alicarnasso.

⁴²⁴ Herodot. F 52 (vd. *supra*).

⁴²⁵ Vd. *infra* ad F 30 § 6 (III).

contro Gerione, in linea con quanto si ritrova nel racconto di Erodoto che rappresenta Eracle che giunge in una Scizia abitata da una μειξοπάρθενος-ἔχιδνα⁴²⁶.

⁴²⁶ Hdt. IV 76-80; il passo è commentato ad F 18 (§ 1 III).

2.6 Il ritorno

La scelta dell'itinerario di ritorno è un momento importante nell'opera di Apollonio che dedica alla descrizione della rotta che gli Argonauti dovranno seguire versi molto accurati nei quali Apollonio sistematizza le più accreditate conoscenze geografiche della sua epoca⁴²⁷. Gli Argonauti fin da quando Fineo aveva predetto loro che δαίμων ἕτερον πλόνον ἡγεμονεύσει ἐξ Αἴης⁴²⁸, sapevano di dover tornare per una rotta diversa. Lo scolio ad Apollonio che cita anche Erodoro a proposito della rotta seguita dagli Argonauti per il ritorno in Grecia riporta le più antiche tradizioni sull'itinerario di ritorno degli Argonauti⁴²⁹. Secondo Erodoro gli Argonauti ritornarono indietro seguendo la stessa rotta del viaggio di andata⁴³⁰; la stessa tradizione è attestata in Sofocle, Euripide e Callimaco⁴³¹. Per Ecateo gli Argonauti attraverso il Fasi giunsero all'Oceano e da qui al Nilo⁴³². La teoria di Ecateo e in particolare di un collegamento tra il Fasi e l'Oceano nelle tradizioni riportate nello scolio è contraddetta da Artemidoro e da Eratostene. La navigazione attraverso Oceano è attestata anche in Esiodo, Pindaro e nella *Lide* di Antimaco: attraverso il Fasi gli Argonauti arrivano nell'Oceano, poi nel Mar Rosso, in Libia e infine nel Mediterraneo⁴³³.

È difficile stabilire quale delle due rotte sia la più antica. Dai versi odissiaci in cui si richiama il passaggio di Argo attraverso le Rupie Erranti si deduce che l'ostacolo costituito dalle rupie è posto durante il viaggio di ritorno⁴³⁴. Si potrebbe ipotizzare quindi che nella tradizione più antica l'itinerario di andata e quello di ritorno coincidessero⁴³⁵. La rotta attraverso il Fasi, *via* Oceano, fino a sfociare nel Nilo è comunque antica dal momento che riflette la credenza, che emerge fin dai poemi omerici ed è ancora attestata in Ecateo e da Erodoto fortemente criticata, di un

⁴²⁷ Apoll. Rh. IV 257-293.

⁴²⁸ Apoll. Rh. II 421-422: «Un dio per un'altra strada guiderà il tuo viaggio da *Aiaie*».

⁴²⁹ Schol. Apoll. Rh. IV 259.

⁴³⁰ Herodor. *FGrHist* 31 F 10; 55 *FHG*; F 10 Fowler.

⁴³¹ Soph. fr. 547 *TrGF* IV; Eur. *Med.* 431-433; 1261-1264; Callimac. fr. 9 Pf. Il ritorno per l'Ellesponto e il Bosforo è implicito anche in Diodoro che segue Dionisio Scitobracione per questa sezione della sua opera (IV 49, 1).

⁴³² Hecat. *FGrHist* 1 F 18a.

⁴³³ Hes. fr. 241 M.W.; Pind. *Pyth.* IV 9-58; 251-262; Antimach. fr. 65 Wyss.

⁴³⁴ Hom. *Od.* XII 59-72. Sul passo omerico in connessione al frammento di Erodoro sul passaggio delle Simplegadi vd. § 3 (II).

⁴³⁵ Così Matthews 1977, 203 che ipotizza una dipendenza di Erodoro dai Ναυπάρκται.

fiume Oceano che circonda la terra e che secondo Ecateo sarebbe collegato al Nilo⁴³⁶.

I più articolati itinerari successivi sono funzionali alla tendenza a far risalire alla spedizione argonautica eventi storici e tradizioni locali disseminati nel circuito tirrenico e in quello adriatico. Un nuovo itinerario per la nave Argo è immaginato da Timeo che fa risalire gli eroi attraverso il Tanais quanto più è possibile, fino al Mar del Nord, poi navigando verso occidente arrivano a Cadice e rientrano nel Mediterraneo dove una tempesta li getta sulle coste della Libia⁴³⁷. Un altro itinerario è presente nel *Περὶ λιμένων* di Timageto che Apollonio, come dice espressamente lo scoliaste, segue nelle sue *Argonautiche*: sostituisce il Tanais con l'Istro, un enorme fiume che a un certo punto si divide in due rami, uno che sfocia nel Mar Nero e un altro nel Mar Celtico; Timageto fa quindi arrivare gli Argonauti nel Tirreno, laddove invece Apollonio fa sfociare l'Istro nell'Adriatico anziché nel Tirreno⁴³⁸.

La scelta di far seguire agli Argonauti lo stesso itinerario anche per il ritorno in Grecia permette a Erodoro di reduplicare la sosta nella terra dei Mariandini⁴³⁹. L'Eracleota non si limita semplicemente ad accennare al secondo passaggio degli Argonauti, ma ambienta ad Eraclea due episodi importanti, atti a collegare in maniera ancora più evidente la città pontica con la saga argonautica: la morte di Idmone e quella successiva di Tifi⁴⁴⁰.

Durante il viaggio di ritorno Erodoro ha verosimilmente collocato anche l'episodio di Orfeo che sconfigge con il suo canto le Sirene, ambientato in prossimità del passaggio delle Simplegadi, a cui si accenna in un frammento⁴⁴¹.

⁴³⁶ Hdt. II 23; 28-34. La concezione di un immenso fiume che circonda e che scorre tutto intorno alla terra è visibile nei poemi omerici nella descrizione dello scudo di Achille (*Il.* XVIII 606-607) e in modo simile nello *Scudo* esiodeo per quanto riguarda la descrizione dello scudo di Eracle (314-315). Giovanni Cerri ha a più riprese focalizzato l'attenzione su questa concezione mitica di Oceano sottesa ai poemi omerici (2007, 30-35).

⁴³⁷ Tim. *FGrHist* 566 F 85 (= Diod IV 56); cfr. Mariotta-Magnelli 2012, 195-198 per gli itinerari di Argo discussi da Diodoro.

⁴³⁸ In Callimaco le flotte dei Colchi che inseguono gli Argonauti si dividono in due direzioni: una parte percorre il tragitto attraverso il Bosforo e l'Ellesponto, un'altra naviga attraverso l'Istro (fr. 9-11 Pf.); sui frammenti di Callimaco in connessione con la rotta seguita da Apollonio Rodio cfr. Delage 1930, 68-73.

⁴³⁹ La possibilità di inserire nuovamente la terra dei Mariandini come tappa del viaggio argonautico avrà sicuramente influito sulla scelta erodorea dell'itinerario di ritorno.

⁴⁴⁰ FF 50; 54-55 (vd. *supra*).

⁴⁴¹ FF 42a-43b; 64bis. I frammenti sono commentati a § 3 (II).

3. Ὀρφείως καὶ Μουσαίου ἱστορία

Olimpiodoro di Tebe, autore di un'opera storica in 22 libri della quale conosciamo soltanto quanto Fozio ha riassunto nella sua *Biblioteca*⁴⁴², è l'unico a menzionare Erodoro come autore di una ἱστορία di Orfeo e Museo. La citazione è inserita all'interno di un excursus che l'autore dedica alla narrazione del viaggio che egli fece nell'Alto Egitto e alla descrizione delle meraviglie della Grande Oasi⁴⁴³. Mentre sta esponendo le peculiarità di questo *locus amoenus* (clima mite, guarigione dall'epilessia, abbondanza di pozzi e di acqua, alberi carichi di frutti, grano della migliore qualità, abbondanza di orzo e di miglio, campagna fertile, cielo sempre sereno), l'autore inserisce una discussione storico-mitologica sull'antico nome dell'Oasi e cita come testimonianze a tal proposito Erodoto ed Erodoro:

Λέγει δὲ ὅτι νῆσος τὸ παλαιὸν ἦν καὶ ἀπεχερσώθη, καὶ ὅτι ταύτην καλεῖ Ἡρόδοτος Μακάρων νήσους. Ἡρόδωρος δέ, ὁ τὴν Ὀρφείως καὶ Μουσαίου συγγραμμῆς ἱστορίαν, Φαιακίδα ταύτην καλεῖ⁴⁴⁴.

Dice (*sc.* Olimpiodoro) che anticamente era (*sc.* l'Oasi) un'isola e che si era separata dalla terraferma e che Erodoto chiama quest'isola 'Isola dei Beati'. Erodoro, invece, l'autore della *Ricerca su Orfeo e Museo*, chiama quest'isola Feacide.

A partire da Müller dubbi sono stati avanzati sull'autenticità dell'opera. Secondo lo studioso la *Ricerca su Orfeo e Museo* non è da attribuire ad Erodoro eracleota, ma probabilmente a quell'Erodoro, autore di un βιβλίον εἰς τὰ Ὀμήρου ὕπομνηματα εἰς τὸν Ὀμηρον, grammatico e glossografo, che spesso Eustazio e gli

⁴⁴² Sulla datazione dell'opera di Olimpiodoro, da porsi orientativamente attorno agli anni '20 del V secolo d.C., sulla trasmissione del testo e sulle caratteristiche dell'epitome che ne fornisce Fozio vd. Baldini 2000, 488ss. e Sirago 1970, 3ss.

⁴⁴³ §§ 41-43; 49-50 Maisano. Sulle caratteristiche degli excursus all'interno dell'opera di Olimpiodoro si veda Baldini 2000, 499-500, secondo il quale quelli che nel resoconto di Fozio appaiono come excursus all'interno della narrazione perché trattano delle usanze inusuali di popoli o dei *mirabilia* di alcuni luoghi, in realtà nell'opera originale di Olimpiodoro erano perfettamente inseriti nel contesto della narrazione. Queste digressioni ci appaiono quindi come tali perché filtrate dal giudizio di Fozio che presenta come cose straordinarie e incredibili ciò che in realtà nell'opera di Olimpiodoro era perfettamente armonizzato con il resto della narrazione.

⁴⁴⁴ Herodot. *FGrHist* 31 F 12; F 12 Fowler (= Olymp. apud Phot. *Bibl.* 80 p. 61a29; Olymp. fr. 43 Maisano = fr. 32 Blockley = 1129 F *PEG* II 2).

scoli ad Omero ricordano insieme con Apione, grammatico attivo nella prima metà del I sec. d.C.⁴⁴⁵. A favore dell'autenticità dell'opera si esprimono la maggior parte degli studiosi tra cui Schmid-Stählin, Jacoby, Linforth, West e Fowler⁴⁴⁶.

L'attribuzione ad Erodoro eracleota della *Ricerca su Orfeo e Museo* è ostacolata da quanto si legge in due frammenti traditi dagli scoli ad Apollonio che potrebbero appartenere all'opera su Orfeo:

πρῶτά νυν Ὀρφῆος] Ἡρόδωρος δύο εἶναι Ὀρφεῖς φησιν, ὧν τὸν ἕτερον συμπλεῦσαι τοῖς Ἀργοναύταις. Φερεκύδης ἐν τῇ σ' Φιλάμμωνά φησι καὶ οὐκ Ὀρφέα συμπεπλευκέναι. ἔστι δέ, ὡς Ἀσκληπιάδης, Ἀπόλλωνος καὶ Καλλιόπης· ἐνιοὶ δὲ ἀπὸ Οἰάγρου καὶ Πολυμνίας.

ζητεῖται δέ, διὰ τί Ὀρφεὺς ἀσθενῆς ὧν συνέπλει τοῖς ἥρωσιν: ὅτι μάντις ὧν ὁ Χείρων ἔχρησε δύνασθαι καὶ τὰς Σειρήνας παρελθεῖν αὐτοὺς Ὀρφέως συμπλέοντος. ταῦτα δὲ φησι Ἡρόδωρος⁴⁴⁷.

Primo fra tutti ricordiamo Orfeo] Erodoro sostiene che ci sono due Orfei, uno dei quali navigò con gli Argonauti. Ferecide nel sesto libro dice che Filammone e non Orfeo partecipò alla spedizione. Secondo Asclepiade Orfeo è figlio di Apollo e Calliope, secondo altri di Eagro e di Polimnia.

Ci si chiede per quale motivo Orfeo, pur essendo debole, navigava con gli eroi: per il fatto che Chirone, che era indovino, vaticinò che essi avrebbero potuto oltrepassare anche le Sirene se Orfeo avesse navigato con loro. Queste cose le dice Erodoro.

Πιερίθην] Πιερία ὄρος Θράκης, ἐν ἧ' διέτριβεν Ὀρφεύς. φησὶ δὲ Ἡρόδωρος ὅτι παρήνησεν ὁ Χείρων τῷ Ἰάσωνι, ὅπως τὸν Ὀρφέα σὺν τοῖς Ἀργοναύταις παραλάβῃ⁴⁴⁸.

Pieria] Pieria, monte della Tracia sul quale visse Orfeo. Erodoro dice che Chirone esortò Giasone affinché accogliesse Orfeo fra gli Argonauti.

⁴⁴⁵ Müller *FHG* II 27. Per i luoghi di Eustazio e degli scoli omerici vd. Gudeman 1912, 988.

⁴⁴⁶ Schmid-Stählin 1934 [1959], 697; Jacoby 1912, 986 e *FGrHist Ia Kommentar* 504; Linforth 1936, 217ss.; West 1993, 92n. secondo il quale, fatta eccezione per alcune notizie relative alla paternità di certi poemi che si ritrovano in Ione di Chio e in Epigene, l'opera di Erodoro su Orfeo, concepita sotto forma di racconto biografico, rappresenta uno dei rarissimi esempi di testimonianze antiche sui poemi orfici; Fowler 2013, 696.

⁴⁴⁷ Herodotus. *FGrHist* 31 FF 42a-43b = 39 *FHG* = F 42-43b Fowler = 1010 T *PEG* II 2 (= Schol. Apoll. Rh. I 23-25a; Wendel 8.22-9.1-6); Pherecrates. *FGrHist* 3 F 26; Asclepiades. *FGrHist* 697 F 8b. Wendel, dal momento che l'espressione ταῦτα δὲ φησὶ Ἡρόδωρος è ripetuta nello scolio ai versi 31-34a, non la inserisce nel testo. Müller e Jacoby scrivono invece οὕτως Ἡρόδωρος.

⁴⁴⁸ Herodotus. *FGrHist* 31 F 43a; F 43a Fowler = 1010 T *PEG* II 2 (= Schol. Apoll. Rh. I 31-34a; Wendel 9.19-21).

Erodoro per ovviare a difficoltà cronologiche e storico-letterarie si è servito del metodo, utilizzato anche a proposito della figura di Eracle⁴⁴⁹, che prevede l'esistenza di più personaggi con lo stesso nome⁴⁵⁰: esisterebbero quindi due Orfei, uno dei quali prese parte alla spedizione argonautica. La partecipazione di Orfeo all'impresa argonautica è verosimilmente un tema abbastanza antico, dal momento che è attestato per la prima volta su una metopa del tempio dei Sicionii rinvenuta a Delfi e risalente alla prima metà del VI secolo a.C.⁴⁵¹. Tra le fonti letterarie in Pindaro e forse in Ibico, il quale ci restituisce la più antica citazione di Orfeo, si ritrova ancora la partecipazione di Orfeo alla spedizione argonautica⁴⁵². Nella narrazione di Erodoro Orfeo, su consiglio dell'indovino Chirone, è stato associato alla spedizione per permettere agli Argonauti di superare incolumi l'ostacolo costituito dal canto delle Sirene. Questa tradizione è confluita nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio nelle quali Orfeo neutralizza il canto delle Sirene con il suono della sua cetra⁴⁵³. Ciò che risulta problematico e che ha portato Müller a considerare spuria la *Ricerca su Orfeo e Museo*, così come ha condotto altri studiosi ad avanzare l'ipotesi di attribuire le opere tramandate sotto il nome di Erodoro a vari personaggi⁴⁵⁴, non è la partecipazione di Orfeo all'impresa argonautica, piuttosto il ruolo svolto dal cantore

⁴⁴⁹ Vd. F 14 § 8 (III) dove si postula l'esistenza di sette Eracle. Probabilmente per le stesse motivazioni cronologiche Ferecide ha inserito Filammone al posto di Orfeo tra i partecipanti alla spedizione argonautica.

⁴⁵⁰ West 1993, 259, nota come questo metodo nell'antichità è stato spesso utilizzato proprio a proposito di Orfeo: «Orfeo di Crotona, come Orfeo di Camarina, deve essere stato inventato come autore di un poema orfico che non ci sentiva di attribuire all'Orfeo tracio».

⁴⁵¹ Sulla figura di Orfeo argonauta vd. Iacobacci 1993, 77ss.; West 2005, 45ss; Fowler 2013, 211-213 e le testimonianze raccolte in *PEG* II 2 (TT 1005-1011). Sulla metopa del tempio di Delfi, risalente al 570 a.C. circa, vd. *LIMC* II/1 s.v. Argonautai n° 2 = *LIMC* VII/1 s.v. Orpheus n° 6; vd. fig. 1.

⁴⁵² Pind. *Pyth.* IV 177-179; Ibyc. fr. 306 *PMGF*. Nel catalogo degli Argonauti Orfeo compare anche in Diodoro IV 25, 4; 41, 2; 43, 1; 48, 6 e nello Pseudo-Apollodoro I 9, 16 (I 111); I 9, 25 (I 135). Che già nei *Κορινθιακά* di Eumelo di Corinto la figura del cantore Orfeo fosse collegata alla spedizione argonautica è opinione di Debiasi 2003a 1ss., il quale attribuisce al poeta epico alcuni esametri di difficile lettura provenienti da un papiro di Ossirinco. Ad una ambientazione argonautica è stato ricondotto anche un altro frammento di Simonide incentrato sugli effetti prodotti dal canto di Orfeo sugli animali (*PMG* 567 = 943 T *PEG* II 2; cfr. *PMG* 595 = 944 T *PEG* II 2); per altri frammenti di carattere argonautico vd. *PMG* 544-548.

⁴⁵³ Apoll. Rh. IV 891-921. La medesima narrazione in [Apollod.] I 9, 25 (I 135). A tale episodio si riferisce probabilmente l'immagine di un cantore tra due Sirene raffigurata su una *lekythos* attica a figure nere, risalente al primo quarto del VI secolo e di incerta lettura (*LIMC* VII/1 s.v. Orpheus n° 187).

⁴⁵⁴ Incomprensibile rimane comunque l'ipotesi di Gudeman 1912, 988, il quale, nel distinguere vari autori di nome Erodoro, è incline ad identificare l'Erodoro, autore delle *Argonautiche* e l'Erodoro autore della *Ricerca su Orfeo e Museo*. Ora, l'attribuzione di quest'ultima opera ad Erodoro risulta difficile proprio per quanto si legge dai frammenti delle *Argonautiche*, quindi una tale distinzione non sembra risolvere alcuna delle difficoltà poste dall'attribuzione dell'opera ad Erodoro.

nell'intera vicenda: nella narrazione delle *Argonautiche* di Erodoro difficilmente Orfeo avrebbe potuto vincere col suo canto le Sirene, dal momento che l'itinerario del ritorno degli Argonauti è in Erodoro esattamente lo stesso di quello dell'andata⁴⁵⁵. Il richiamo all'episodio di Orfeo e delle Sirene farebbe pensare ad un'ambientazione occidentale di alcune tappe del viaggio argonautico, ambientazione che però è palesemente in contrasto con la tradizione seguita da Erodoro relativa all'itinerario di ritorno⁴⁵⁶. Da qui la necessità di distinguere tra vari Erodoro⁴⁵⁷ oppure di ipotizzare un'inconsueta localizzazione, non occidentale, delle Sirene⁴⁵⁸.

Nell'*Odissea* l'isola delle Sirene rappresenta il primo ostacolo predetto da Circe a Odisseo: la loro localizzazione, calata in uno spazio mitico (si parla semplicemente di un λειμών, di un prato fiorito), è compresa tra l'isola di Circe e i due itinerari che la maga predice a Odisseo (il primo è costituito dalle πέτραι Πλαγκταί, le 'rupi Erranti' che furono attraversate soltanto dalla nave Argo di ritorno dalla Colchide; il secondo è rappresentato da Scilla e Cariddi)⁴⁵⁹. Nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, dalle πέτραι Πλαγκταί, isole che si muovono continuamente, situate nel Mar Tirreno in prossimità di Scilla e Cariddi che gli Argonauti riescono ad oltrepassare grazie all'intervento di Efesto⁴⁶⁰, si distinguono le πέτραι Κυάνεαι o Πληγάδες, rocce che cozzano l'una contro l'altra situate all'imboccatura settentrionale del Bosforo che gli Argonauti nel tragitto di andata riescono ad oltrepassare incolumi grazie all'aiuto di Atena⁴⁶¹. Anche in Pindaro gli Argonauti oltrepassano rupi che cozzano tra di loro (σύνδρομοι πέτραι) durante l'itinerario che li conduce in Colchide⁴⁶², mentre in Euripide le Κυάνεαι Συμπληγάδες πέτραι sono ricordate come uno dei pericoli affrontati da Medea e quindi collocate lungo il

⁴⁵⁵ Vd. F 10 e commento § 2.6 (II).

⁴⁵⁶ Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 507, pur notando che il frammento relativo ad Orfeo e alle Sirene postulerebbe un tragitto occidentale per gli Argonauti, sembra non porsi alcun problema.

⁴⁵⁷ Al di là della testimonianza di Olimpiodoro su una *Ricerca su Orfeo e Museo*, opera di Erodoro, il problema si pone per gli stessi FF 42a-43b traditi dagli scolii ad Apollonio i quali non distinguono mai tra vari Erodoro.

⁴⁵⁸ Sulle localizzazioni e sulla genealogia delle Sirene vd. Breglia Pulci Doria 1987, 65ss.

⁴⁵⁹ Profezia di Circe ad Odisseo: *Od.* XII 37-110; episodio delle Sirene: *Od.* XII 158-200. Odisseo sembra seguire l'itinerario attraverso Scilla e Cariddi, anche se quando ricorda le sue peripezie a Penelope, si sofferma sia sul passaggio attraverso le Πλαγκταί sia su quello attraverso Scilla e Cariddi (*Od.* XXIII 327-328).

⁴⁶⁰ *Apoll. Rh.* IV 760ss.; 818ss.; 924ss. Il passaggio attraverso le Πλαγκταί segue immediatamente l'episodio delle Sirene.

⁴⁶¹ *Apoll. Rh.* II 318; 596; 645; 1190.

⁴⁶² *Pind. Pyth.* IV 207-212. In un frammento di Simonide le rupi oltrepassate dagli Argonauti e poste all'imboccatura del Bosforo sono chiamate Συνορμάδες (fr. 546 *PMG*).

tragitto di ritorno dalla Colchide⁴⁶³. Al di là sia della probabile identificazione tra le Πλαγκταί evitate (?) da Odisseo e quelle oltrepassate dagli Argonauti⁴⁶⁴ sia della continua confusione che emerge nelle fonti antiche tra Πλαγκταί, Κυάνεαι e Συμπληγάδες⁴⁶⁵, è chiaro che l'ostacolo delle Sirene è immaginato come prettamente contiguo all'ulteriore ostacolo rappresentato dal passaggio di rupi altamente pericolose. È probabile quindi che anche in Erodoro le Sirene fossero localizzate in prossimità delle rupi Simplegadi alle quali Erodoro ha accennato nella sua opera:

διδύμους ὀρίσασα πόντου πέτρας] ἀντὶ τοῦ· διαστείλασα καὶ διεξελοῦσα τὰς Συμπληγάδας. ἦτοι διαπλεύσα καὶ διελοῦσα, παρόσον δῦο τινῶν ὑποκειμένων ὁ διὰ μέσου γινόμενος ἐκάτερον ὀρίζει. καὶ Ἡρόδωρος ἔδειξιεν δεξιὰ μὲν ὀρίζων'. αἰ γὰρ ὁ μέσος τινῶν γινόμενος διορίζει τὸν μὲν ἔνθεν, τὸν δὲ ἔνθεν⁴⁶⁶.

⁴⁶³ Eur. *Med.* 432-33; 1263-1264. Nel prologo (1-2) però le Κυάνεαι Συμπληγάδες sono nominate nel viaggio di andata degli Argonauti verso la Colchide. Le Simplegadi sono spesso menzionate anche nell'*Ifigenia in Tauride* (vd. 124, 421, *passim*).

⁴⁶⁴ Su tale problematica vd. Seaton 1887, 433ss.; Martina 2004, 35ss.; West 2005, 39ss. Il termine Πλαγκταί, la cui derivazione etimologica potrebbe risalire sia a πλήσσω che a πλάζομαι potrebbe indicare quindi sia rupi che cozzano tra di loro sia rupi erranti (vd. Seaton 1887, 433-435; Chantraine *Dictionnaire*, 909; Heubeck-Privitera 1983, 315-316).

⁴⁶⁵ Erodoto (IV 85, 1) ad esempio racconta che Dario giunto sul Bosforo abbia navigato ἐπὶ τὰς Κυανέας καλομένους, τὰς πρότερον πλαγκτὰς Ἑλληνές φασὶ εἶναι; Plinio (*N.H.* VI 12) riporta indifferentemente *insulae in Ponto Planctae sive Cyanaeae sive Symplegades*. Su altre testimonianze vd. Seaton 1887, 433ss. e West 2005, 39ss. con ulteriore bibliografia.

⁴⁶⁶ Herodot. *FGrHist* 31 F 64bis; 64A Fowler (= Schol. Eur. *Med.* 433 Schwartz 168.10-14). L'attribuzione a Erodoro dello scolio che presentava il consueto Ἡρόδοτος è presente anche in Meurig Davies 1950, 112, indipendentemente, credo, da Jacoby. Già Schwartz però in apparato aveva segnalato di non aver trovato l'espressione dello scolio in Erodoto («non inveni, ipsa verba corrupta»). Il frammento è posto da Fowler tra quelli dubbi. È un frammento di estremo interesse sotto vari aspetti. Innanzitutto, la citazione di Erodoro, verosimilmente *verbatim*, con la forte allitterazione iniziale sembra rimandare a quelle clausole ritmiche teorizzate soprattutto in ambiente sofisticato e in particolare da Trasimaco di Calcedonia. Inoltre la concezione espressa, al di là dell'apparente banalità, potrebbe rimandare alla rappresentazione cosmologica dell'universo così come concepita dall'ambiente pitagorico. Per i Pitagorici la realtà si riduce a dieci opposizioni fondamentali esposte da Aristotele nella cosiddetta συστοιχία (tavola dei contrari) nella quale rientra anche la coppia destra - sinistra (D.K. 58 B 5 = Arist. *Metaph.* I 5, 986 a 15). Nel *De Caelo* tale concezione è ancora più esplicita: ἐπειδὴ δὲ τινές εἰσιν οἱ φασὶν εἶναι τὸ δεξιὸν καὶ ἀριστερὸν τοῦ οὐρανοῦ, καθάπερ οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι ἐκείνων γὰρ οὗτος ὁ λόγος ἐστίν (D.K. 58 B 30 = Arist. *Cael.* II 2, 284b 6). La polarità destra/sinistra si traduce anche in un'opposizione di tipo morale visibile sia in un passo di Simplicio (D.K. 58 B 30: τὸ γοῦν δεξιὸν καὶ ἄνω καὶ ἔμπροσθεν καὶ ἀγαθὸν ἐκάλουν, τὸ δὲ ἀριστερὸν καὶ κάτω καὶ ὀπίσθεν καὶ κακὸν ἔλεγον) sia in alcuni *akousmata* pitagorici che prescrivevano ad esempio di entrare nei santuari da destra e di calzare per prima il piede destro (D.K. 58 C 4; C 6). Pierre Lévêque e Vidal-Naquet hanno dedicato particolare attenzione all'argomento soprattutto in relazione alla rivoluzione tattica introdotta da Epaminonda a Leuttra e a Mantinea (uso della falange obliqua e attacco con l'ala destra). Dopo aver sottolineato che l'opposizione destra/sinistra sia un concetto fondamentale in ambito pitagorico, i due studiosi notano che in realtà tale dualismo impregni tutto il pensiero greco nel V secolo (per i riferimenti a Parmenide, Anassagora, Empedocle e alla medicina ippocratica si rinvia all'ottimo contributo dei due studiosi: 1960, 302; sulle concezioni di Filolao che, affermando il carattere relativo delle nozioni di alto e basso, sembra mettere in dubbio l'idea pitagorica di un universo polarizzato in due direzioni vd. 304ss.).

Varcando il confine delle gemini rupi del mare] al posto di ‘dopo aver aperto e passato attraverso le Simplegadi’. Oppure ‘navigando attraverso e attraversando’, in quanto chi si trova al centro di queste due rupi sottostanti, le separa l’una dall’altra. Ed Erodoro ‘la destra potrebbe mostrare separando’. Infatti colui che si trova al centro segna il confine tra ciò che si trova da un lato e ciò che si trova dall’altro.

Erodoro quindi nella sua opera ha menzionato il passaggio degli Argonauti attraverso le Simplegadi. L’allusione potrebbe esser inserita sia durante la narrazione del viaggio verso la Colchide, sia viceversa durante quella del ritorno in Grecia, dal momento che per Erodoro i due itinerari coincidono. Si potrebbe ipotizzare, data la suddetta contiguità tra la localizzazione delle Sirene e quella di rupi pericolose, che Erodoro ponesse l’episodio di Orfeo e delle Sirene durante il viaggio di ritorno e che lo ambientasse in prossimità del passaggio delle Simplegadi. Nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio, dopo che gli Argonauti durante il viaggio di andata hanno attraversato incolumi le Simplegadi che continuamente cozzavano tra di loro, le rupi immediatamente divennero fisse e smisero di muoversi⁴⁶⁷. Da qui la necessità di inserire da parte di Erodoro un altro episodio, quale è appunto quello delle Sirene, atto a rendere il viaggio di ritorno degli Argonauti più difficile e pericoloso. A meno che non si voglia ipotizzare con West che nella versione delle *Argonautiche* preomeriche la nave Argo soltanto al ritorno si trovò dinanzi all’ostacolo costituito dalle Simplegadi e che soltanto nelle successive versioni il passaggio si ritrova anche durante l’itinerario di andata con la conseguente introduzione del particolare della loro repentina immobilità⁴⁶⁸. Comunque sia, la presenza in Erodoro dell’episodio delle Sirene e la loro localizzazione orientale, parallela a quella dell’ingresso degli Inferi che si ritrova in un altro frammento⁴⁶⁹, è significativa anche perché si inserisce

⁴⁶⁷ Apoll. Rh. II 604-606; lo stesso in Pind. *Pyth.* IV 210-211.

⁴⁶⁸ West 2005, 41-42. In effetti, dai versi odissiaci in cui si richiama la nave Argo e dai luoghi euripidei in cui si rievoca il passaggio di Medea attraverso le Simplegadi (vd. *supra*) si deduce che è durante il viaggio di ritorno che la nave Argo e il suo equipaggio si trovarono ad affrontare effettivamente il passaggio costituito dalle rupi. Se poi si identificassero le πέτραι Πλαγκταί menzionate da Omero con le Simplegadi, l’ipotesi di considerare l’immobilità delle rupi al passaggio degli Argonauti come una introduzione seriore nella saga troverebbe un punto di forza proprio nella narrazione omerica, dal momento che in essa le rupi rappresentano per Odisseo un pericolo tutt’altro che immobile. È naturale inoltre che il passaggio attraverso le Simplegadi fosse localizzato durante il viaggio di andata in quelle versioni del mito argonautico che prevedevano un diverso itinerario di ritorno, non più attraverso il Bosforo e l’Ellesponto (vd. § 2.6 II).

⁴⁶⁹ Vd. ad F 31 § 9 (III).

in un più ampio discorso relativo all'epos argonautico. Nelle *Argonautiche* di Erodoro non è presente soltanto l'episodio delle Sirene ma anche il cantore Orfeo che sconfigge con il suo canto le Sirene, due elementi che, secondo la nota ipotesi di Meuli, erano già presenti nelle più antiche *Argonautiche*⁴⁷⁰. Se nella tradizione argonautica pre-omerica l'episodio delle Sirene, strettamente connesso alla localizzazione di Aia, era immaginato ad Oriente, verosimilmente anche Erodoro, che sembra seguire tale tradizione anche per altri episodi, localizzava le Sirene ad Oriente⁴⁷¹.

Degna di nota è l'ipotesi avanzata da Linforth in uno studio atto a dimostrare la consultazione diretta dell'opera erodorea da parte di Diodoro Siculo. Secondo lo studioso, Erodoro sarebbe stato fonte diretta di Diodoro Siculo se non per l'intera vicenda di Eracle, di sicuro per alcuni episodi e soprattutto per la digressione su Orfeo (Diod. IV 25), inserita all'interno della saga di Eracle (Diod. IV 8-39). Tale procedimento potrebbe risalire allo stesso Erodoro se si considera la *Ricerca su Orfeo e Museo* non un'opera a sé stante, ma una digressione inserita all'interno della *Su Eracle*⁴⁷². Spunto per la digressione su Orfeo in Diodoro è offerto, più che dalla

⁴⁷⁰ Meuli 1921, 91-94; ipotesi ripresa da West 2005, 45-47.

⁴⁷¹ Le Sirene nell'immaginario greco, come è stato evidenziato da Breglia Pulci Doria (1987, 81) e da Giangiulio (1986, 127) si configurano come 'génies des passes', entità di natura primordiale collocate su passi, promontori e stretti, in grado di dominare le forze naturali che a questi luoghi sono strettamente connesse: «la situazione liminale fra terra ed acque, la collocazione in cruciali punti del 'passaggio', il dominio sugli elementi atmosferici» permettono di annoverare le Sirene tra quelle entità che presiedono al passaggio (Giangiulio 1986, 127). E un passaggio è anche quello agli Inferi (il legame tra Sirene e mondo infero è un altro aspetto messo in evidenza dall'analisi di Breglia Pulci Doria 1987, 81ss.). Se consideriamo tutti questi elementi il quadro che ne risulta è coerente e unitario: Erodoro, in ossequio alla tradizione argonautica pre-omerica, pone ad Oriente la localizzazione delle Sirene la quale è legata strettamente da un lato al passaggio agli Inferi, posto in prossimità di Eraclea e dall'altro al passaggio delle Simplegadi, posto verosimilmente all'imboccatura del Bosforo.

⁴⁷² Linforth 1936, 217ss. Solitamente, dal momento che Diodoro aveva promesso una trattazione su Orfeo in una sezione che risale a Dionisio Scitobrachione (III 67, 4), si riconduce alla stessa fonte anche la digressione presente nel IV libro (*contra* Bethe 1887, 26 secondo il quale non è possibile risalire a nessuna delle fonti utilizzate da Diodoro per Orfeo). La sezione dedicata a Dioniso, per la quale Diodoro si richiama esplicitamente a Dionisio Scitobrachione (*FGrHist* 32 F 7 = Diod. III 52-61, 2), è compresa tra gli ultimi capitoli del terzo libro e i primi del quarto (III 62-IV 7). Linforth, a buon diritto, nota che, iniziando a IV 8 la narrazione relativa ad Eracle e, essendo la digressione su Orfeo inserita in tale argomento, Diodoro non segue più la fonte utilizzata per Dioniso, ma anche per Orfeo utilizza la medesima fonte usata per Eracle. Al di là delle affinità tra la narrazione diodorea e quella erodorea che saranno evidenziate nel corso del commento ai singoli frammenti, Linforth avanza un'ulteriore osservazione: nella digressione diodorea su Orfeo non vi è alcun accenno né al fallimento della catabasi di Orfeo agli Inferi per riprendere la sua sposa, né quest'ultima è mai chiamata Euridice, nome che in effetti è attestato per la prima volta soltanto in età ellenistica (vd. sul nome della donna Mariotta-Magnelli 2012, 107). Questi due particolari sono indici di un utilizzo da parte di Diodoro di una fonte abbastanza antica per la storia di Orfeo; ulteriori ipotesi interpretative sulla scelta di Diodoro di non accennare all'esito negativo della catabasi di Orfeo in Mariotta-Magnelli 2012, 108-109.

catabasi agli Inferi di Eracle⁴⁷³, dal ricordo dell'iniziazione di Eracle ai misteri eleusini, presieduti in quell'epoca ad Atene da Museo, figlio di Orfeo⁴⁷⁴. Il richiamo ad entrambi i personaggi, associati nell'opera erodorea, rappresenta un fattore decisivo, non rilevato da Linforth, a favore della dipendenza diodorea dall'opera di Erodoro. Tutto ciò acquisisce ancora più valore se si considera che la tradizione sulla figura che presiede i misteri eleusini in riferimento ad Eracle non è affatto concorde: oltre a Museo sono chiamati in causa Eumolpo, figlio di Museo, Teseo e Trittolemo⁴⁷⁵. È stato notato che il collegamento tra Museo ed Eleusi, attraverso suo figlio Eumolpo⁴⁷⁶, risalga a prima della fine del V secolo a.C.⁴⁷⁷. Si potrebbe, come è stato ipotizzato da Luisa Breglia, risalire in realtà fino all'età pisistratica, ambiente ideale per la nascita di quelle genealogie che presentano Museo in qualche modo collegate con la Luna/Selene e che sono strettamente legate alla tradizione eleusina⁴⁷⁸. Museo è in vario modo connesso con Orfeo⁴⁷⁹ e, come nota West, a partire dalla metà del IV secolo a.C. Orfeo fu collegato a Museo nella poesia teologica ed escatologica dell'ambiente eleusino⁴⁸⁰. Se si tiene conto del legame Orfeo-Museo e nell'opera di Erodoro e nel passo di Diodoro di possibile ascendenza erodorea, il legame tra i due cantori collegati all'ambiente eleusino è più antico della metà del IV secolo, essendo attestato verosimilmente già nell'opera di Erodoro.

Scrivere una *Ricerca su Orfeo e Museo* significava anche prender parte alla polemica letteraria diffusa nel V secolo a.C. relativa all'identità di Orfeo. Alla trasformazione, *in fieri* nel V secolo, di Orfeo da personaggio del mito ad autore letterario, Alberto Bernabé⁴⁸¹ dedica alcune pagine nelle quali risulta evidente che alle posizioni di chi, come Ferecide ed Ellanico ad esempio⁴⁸², faceva risalire le stirpi di Omero ed Esiodo ad Orfeo, decretando l'antichità della coppia Orfeo-Museo

⁴⁷³ Così in Mariotta-Magnelli 2012, 105, dove si sottolineano le affinità tra i due personaggi. Nella narrazione diodorea però la catabasi di Orfeo agli Inferi, più che richiamare quella di Eracle, si riconnette esplicitamente alla discesa agli Inferi di Dioniso per riportare alla luce la madre Semele (Diod. IV 25, 4).

⁴⁷⁴ Diod. IV 25, 1 (= Mus. 10 T *PEG* II 3).

⁴⁷⁵ Eumolpo: [Apollod.] II 5, 12 (II 122); Teseo: Plut. *Thes.* 30, 5; Trittolemo: Xen. *Hel.* VI 3, 6.

⁴⁷⁶ Eumolpo come figlio di Museo: Plat. *Resp.* II 363c; schol. *Oed. Col.* 1053; genealogia invertita in D.L. I 3 (= Mus. 11 T *PEG* II 3); Philoch. *FGrHist* 328 F 208 = Mus. 11 T *PEG* II 3 (= schol. Aristoph. *Ran.* 1033).

⁴⁷⁷ West 1993, 53.

⁴⁷⁸ Breglia 2002, 295-296. Vd. anche commento ad F 4 § 3.1 (III).

⁴⁷⁹ In alcune fonti è presentato come discepolo di Orfeo; in altre come più antico del cantore tracio (vd. testimonianze raccolte da Bernabé, Mus. *PEG* II 3).

⁴⁸⁰ West 1993, 53 e 34-35. La più antica testimonianza in cui i due sono associati e i loro scritti confusi è rappresentata da un passo della *Repubblica* platonica (364e-365a = Mus. 13 T *PEG* II 3).

⁴⁸¹ Bernabé 2002a, 61ss.

⁴⁸² Pherec. *FGrHist* 3 F 167; Hell. *FGrHist* 4 F 5b; vd. Bernabé 2002a, 62-63.

rispetto a quella Omero-Esiodo, si contrapponeva la polemica che emerge in alcuni luoghi erodotei. Sostenere che prima di Omero ed Esiodo non sarebbe esistito alcun poeta significava negare antichità alle figure di Orfeo e Museo, i cui scritti, secondo Erodoto, sarebbero in realtà di Onomacrito, poeta attivo alla corte pisistratide⁴⁸³. La distinzione di Erodoro tra due Orfei si inserisce a pieno titolo in questa polemica: l'Eracleota doveva essere a conoscenza dell'asserzione in base alla quale le opere di Orfeo e Museo in realtà erano attribuite ad Onomacrito o ad alcune figure pitagoriche, come Zopiro di Eraclea, Brontino e Cercope⁴⁸⁴; da qui la distinzione tra l'Orfeo argonauta, figura mitica antica⁴⁸⁵ e l'Orfeo poeta, fondatore dei misteri e di pratiche oracolari, vissuto, in linea con la testimonianza erodotea, dopo Omero ed Esiodo⁴⁸⁶.

La distinzione tra i due Orfei è una pratica operata da Erodoro anche a proposito di Eracle⁴⁸⁷, la quale ci riconduce, nella dimensione in cui è stata valutata da Mazzarino, all'ambiente orfico che avrebbe dato il primo impulso al pensiero storico greco⁴⁸⁸. E a tale analisi si riconduce in maniera circolare anche la testimonianza su Erodoro di Olimpiodoro, il quale «con il suo 'ellenismo' egittizzante, con il suo ritorno alla storiografia mitica di Erodoro, ritrovava, in fondo, quell'originaria fusione di grecità e oriente, che aveva segnata la nascita del pensiero storico dallo spirito dell'orfismo»⁴⁸⁹. Questa conclusione è basata anche sull'analisi del frammento erodoteo tradito da Olimpiodoro nel quale l'Oasi di El-Kharga in Egitto è chiamata da Erodoto 'Isola dei Beati'⁴⁹⁰, mentre da Erodoro è identificata con la Feacide omerica. Una simile interpretazione della Grande Oasi egiziana ha lo

⁴⁸³ Hdt. II 53; VII 6; cfr. Arist. fr. 7 Rose e Bernabé 2002a, 64-66.

⁴⁸⁴ West 1993, 19ss.; Bernabé 2002a, 65ss.

⁴⁸⁵ Quanto detto finora spiega anche la scelta di Ferecide, dettata sempre da ragioni cronologiche, di annoverare Filammone e non Orfeo tra i membri della spedizione argonautica.

⁴⁸⁶ Fowler 2013, 212-213, mette in relazione la distinzione erodotea tra i due Orfei con le elaborazioni genealogiche di Ellanico, secondo il quale tra Orfeo e Omero intercorsero undici generazioni (Hell. *FGrHist* 4 F 5). In un lemma della Suda (s.v. Ὀρφεύς), che si potrebbe ricondurre a Ellanico, si dice che Orfeo sia vissuto undici generazioni prima di Troia e sei dopo Atlante. Dall'insieme genealogico che costituisce Ellanico si può dedurre che Ellanico collocava la spedizione argonautica due generazioni prima di Troia e Omero nove generazioni dopo Troia. Erodoro che era a conoscenza di questa genealogia di Ellanico che collocava Orfeo due generazioni prima di Troia e undici prima di Omero, avrebbe introdotto un secondo Orfeo vissuto ad un livello più basso dopo Omero; sulla genealogia di Ellanico vd soprattutto Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 434 e Ambaglio 1980, 105.

⁴⁸⁷ Vd. F 14 § 8 (III). Sull'espedito di distinguere due o più persone con lo stesso nome ma con caratteristiche diverse, che si oppone alla distinzione tra due o più persone con le stesse caratteristiche ma con nomi diversi vd. Fowler 2013, 328-329.

⁴⁸⁸ Mazzarino 1966a, 35-37.

⁴⁸⁹ Mazzarino 1966b, 343.

⁴⁹⁰ Hdt. III 26.

scopo di evidenziare il carattere liminare di questa terra, situata agli estremi confini del mondo. È questa d'altronde la terra degli Etiopi Ammonii e degli Etiopi longevi, popolazioni che Cambise ha tentato invano di assoggettare: essi, che sono tra i popoli più saggi, belli e longevi, potevano godere della cosiddetta 'mensa del sole', cioè un prato pieno di carni cotte di ogni specie di quadrupedi che la terra stessa produceva⁴⁹¹. Sulla rappresentazione erodotea avrà sicuramente influito l'immagine omerica degli ἀμύμονες Etiopi con cui gli dei erano soliti condividere i banchetti⁴⁹². Gli Etiopi omerici, ἔσχατοι ἀνδρῶν, sono divisi in due parti e collocati ai due opposti orizzonti, orientale e occidentale: οἱ μὲν δυσσομένου Ὑπερίονος, οἱ δ' ἀνιόντος⁴⁹³. La terra Ὑπερίων degli Etiopi non può non essere collegata, come nota Jacoby, all'antica dimora dei Feaci, Ὑπερείη, glossata nello scolio al passo come ὑπὲρ τὴν ἡμῶν γνωσκομένη⁴⁹⁴. Tutti questi elementi hanno influito sull'identificazione da parte di Erodoro dell'Oasi egiziana con la Feacide omerica, terra reale in Erodoro che però conserva le caratteristiche fantastiche e mitiche di cui era dotata nei poemi omerici. Le due diverse interpretazioni dell'Oasi egiziana da parte di Erodoro ed Erodoro non sono in realtà, come nota Fowler, così differenti. Nei poemi omerici i Feaci hanno tutte le caratteristiche di una stirpe beata, vicina agli dei e la loro isola può essere assimilata alla concezione che i Greci avevano delle Isole dei Beati⁴⁹⁵. L'accostamento Feaci-Isole dei Beati-Elisio compare in particolare in uno scolio all'*Odissea*, nel quale si sottolinea la contiguità tra i Feaci e l'Isole dei Beati⁴⁹⁶, e in uno scolio all'*Ippolito* euripideo⁴⁹⁷. Basandosi soprattutto su quest'ultimo scolio nel quale si riporta la tradizione secondo la quale in prossimità di un πύρινος κύκλος e di una ζώνη τοῦ πυρὸς esisterebbe una ἔτερα γῆ che genera spontaneamente πλεῖστα καὶ θαυμαστά e nella quale vi sarebbe anche la pianura elisia e la terra dei Feaci, Fowler collega l'ἔτερα γῆ di cui parla Erodoro nei suoi frammenti con quella

⁴⁹¹ Hdt. III 17-26.

⁴⁹² Hom. *Il.* I 423-424 (Zeus); XXIII 205-207 (Iride): *Od.* I 20-22 (Poseidone).

⁴⁹³ Hom. *Il.* I 22-24. Sulla rappresentazione degli Etiopi vd. Nakassis 2004, 215ss., secondo il quale nell'immaginario sotteso all'epica arcaica figure o popoli con le stesse caratteristiche e le stesse funzioni venivano localizzati ai confini opposti del mondo: gli Etiopi, al pari di altre coppie speculari, quali e.g. Circe-Calipso, Lestrigoni-Cimmeri, buoi del Sole-buoi di Gerione, rappresentano un esempio di 'geminazione' agli orizzonti (vd. su tale problematica anche *infra* § 9 III).

⁴⁹⁴ Hom. *Od.* VI 4. Vd. Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 504.

⁴⁹⁵ Fowler 2013, 274ss.

⁴⁹⁶ Schol. Hom. *Od.* VII 324. Di tal parere è anche Asheri (Asheri-Medaglia-Fraschetti 1990), 244, secondo il quale all'origine dell'utopia escatologica delle Isole dei Beati vi è proprio il Campo Elisio di Omero.

⁴⁹⁷ Schol. Eur. *Hipp.* 750. Altri luoghi simili sono citati da Schwartz in apparato (1891, 94); vd. anche Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 504.

menzionata nello scolio euripideo, ipotizzando l'appartenenza alla *Ricerca su Orfeo e Museo* del frammento erodereo relativo alle donne lunari (F 21)⁴⁹⁸.

Sul genere a cui ascrivere l'opera di Erodoro si è espresso West che, seguito da Borin⁴⁹⁹, definisce la *Ricerca su Orfeo e Museo* un romanzo biografico. Una simile ipotesi non può essere desunta dalle esigue informazioni che ci offrono i frammenti, ma potrebbe risultare veritiera se la digressione diodorea su Orfeo, modellata secondo quelle caratteristiche che Ambaglio ha individuato come tipiche del genere biografico⁵⁰⁰, sia stata effettivamente mutuata dall'opera erodorea.

In conclusione, in base a quanto detto finora si può affermare che Erodoro si sia interessato in modo particolare alla figura di Orfeo, sia dedicandogli una particolare attenzione, verosimilmente una digressione del καθ' Ἡρακλέα λόγος⁵⁰¹, sia attribuendogli un ruolo di rilievo all'interno della spedizione argonautica. D'altronde, ἱστορία intesa nel senso erodoteo di 'risultato di un'indagine o di una ricerca', potrebbe rimandare, più che ad una forma di esposizione biografica, proprio all'elaborazione cronologica che probabilmente era alla base dell'opera su Orfeo e che ha portato Erodoro alla distinzione tra due diversi Orfei⁵⁰². I due frammenti relativi ad Orfeo, traditi dagli scoli ad Apollonio, non appartengono alla *Ricerca su Orfeo e Museo*, ma alle *Argonautiche* nelle quali Erodoro, seguito da Apollonio, attribuisce all'Orfeo argonauta un posto d'eccezione tra i compagni di Giasone.

⁴⁹⁸ Fowler 2013, 274ss. Vd. comunque commento ad FF 4, 21, 22 (§§ 3.1; 3.2; 3.3 III).

⁴⁹⁹ West 1993, 92n; Borin 1995, 151.

⁵⁰⁰ Il genere della biografia mitica è caratterizzato da alcuni elementi tipici: nascita, giovinezza/educazione, imprese eroiche, morte (Ambaglio 1980, 25 a proposito delle vicende di Eracle nella *Foronide* di Ellanico).

⁵⁰¹ *Contra* Fowler 2013, 696, il quale nota che l'ampia estensione della *Ricerca su Orfeo e Museo*, così come anche della *Storia di Pelope*, depongono a sfavore di una loro riduzione ad excursus inseriti all'interno dell'opera su Eracle. In realtà, tale osservazione, condivisibile nel caso della *Storia di Pelope*, sulla quale vd. *infra* (§ 4 II), non sembra giustificata per quanto riguarda la *Ricerca su Orfeo e Museo*. Mentre dai frammenti relativi alla *Storia di Pelope* si evince che Erodoro avesse trattato l'intera saga della stirpe dei Pelopidi, l'unica indicazione che abbiamo in relazione alla *Ricerca su Orfeo e Museo* riguarda la menzione della Feacide la quale non autorizza affatto a pensare ad una vasta trattazione.

⁵⁰² Forse la Ὀρφέως καὶ Μουσαίου ἱστορία non era nient'altro che un'indagine cronologica, non di ampio respiro, relativa alle figure di Orfeo e Museo, occasionata dalla menzione di Museo che presiedeva i misteri Eleusini nel periodo in cui Eracle vi fu iniziato.

4. Πελόπεια

Anche la *Storia di Pelope*, proprio come la *Ricerca su Orfeo e Museo*, pone problemi relativi alla genesi dell'opera: essa può essere considerata un'opera autonoma oppure una digressione inserita all'interno o della *Storia di Eracle* o delle *Argonautiche*. La Πελόπεια è tradita unicamente da uno scolio alla *Pitica XI* di Pindaro che cita il titolo dell'opera (A), alla quale appartengono verosimilmente anche altri due frammenti che a livello contenutistico si addicono ad un'opera che tratta della saga di Pelope (B-C):

A)

τὸν δὴ φονευομένου πατρός] ἰδίως δὲ φησιν ὁ Πίνδαρος Ἀρσινόην εἶναι τὴν Ὀρέστου τροφόν· Φερεκύδης δὲ Λαοδάμειαν λέγων αὐτὴν τὸν ταύτης παῖδά φησιν ἀνηρῆσθαι ὑπὸ Αἰγίσθου νομιζόμενον Ὀρέστην εἶναι· τὸν δὲ Ὀρέστην ἐκκλαπέντα εἶναι τριῶν ἐτῶν, ὡς Ἡρόδωρος ἐν Πελοπείᾳ⁵⁰³.

Mentre gli uccidevano il padre] In particolare Pindaro dice che Arsinoe era la nutrice di Oreste; Ferecide, invece, la chiama Laodamia e dice che suo figlio fu ucciso da Egisto poiché pensava fosse Oreste: ma Oreste, quando di nascosto fu allontanato, aveva tre anni, così Erodoro nella *Storia di Pelope*.

B)

γαμεῖ δὲ Ζήθος μὲν Θήβην, ἀφ' ἧς ἡ πόλις Θήβαι, Ἀμφίων δὲ Νιόβην τὴν Ταντάλου, ἡ γεννᾷ παῖδας μὲν ἐπτά, Σίπυλον Εὐπίλυτον Ἴσμηνὸν Δαμασίχθονα Ἀγήνορα Φαίδιμον Τάνταλον, θυγατέρας δὲ τὰς ἴσας, Ἐθοδαῖαν (ἡ ὡς τινες Νέαιραν) Κλεόδοξαν Ἀστυόχην Φθίαν Πελοπίαν Ἀστυκράτειαν Ὠγυγίαν. Ἡσίοδος δὲ δέκα μὲν υἱοὺς δέκα δὲ θυγατέρας, Ἡρόδωρος δὲ τέσσαρας⁵⁰⁴ μὲν ἄρρενας τρεῖς δὲ θηλείας, Ὅμηρος δὲ ἕξ μὲν υἱοὺς ἕξ δὲ θυγατέρας φησὶ γενέσθαι⁵⁰⁵.

⁵⁰³ Herodor. *FGrHist* 31 F 11; 62 *FHG*; F 11 Fowler (= Schol. Pind. *Pyth.* XI 25b 257.9-13 Drachmann III; Pherec. *FGrHist* 3 F 134).

⁵⁰⁴ Si segue il testo stabilito da Scarpi-Ciani (2001, 214.80) che interpreta una delle varianti presenti nella tradizione manoscritta (δ') come equivalente al numerale τέσσαρας, in luogo di δύο, attestato comunque dalla tradizione manoscritta e accolto da Jacoby; τέσσαρας anche in F 56 Fowler.

⁵⁰⁵ Herodor. *FGrHist* 31 F 56; F 56 Fowler (= [Apollod.] III 5, 6 (III 45); 212.74-214.81 Scarpi-Ciani).

Zeto sposò Tebe, dalla quale prese il nome la città, mentre Anfione sposò Niobe, figlia di Tantalo, la quale generò sette figli (Sipilo, Eupinito, Ismeno, Damasittonne, Agenore, Fedimo, Tantalo) e sette figlie (Etodea, oppure secondo alcuni Neera, Cleodossa, Astioche, Ftia, Pelopia, Asticratia, Ogigia). Esiodo, invece, dice che ebbe dieci maschi e dieci femmine, Erodoto quattro maschi e tre femmine, Omero infine sei maschi e sei femmine.

C)

Τὴν Ἀτρώως δὲ χρυσοῖν ἄρνα, περὶ ἣν γεγόνασιν ἡλίου τε ἐκλείψεις καὶ βασιλέων μεταβολαί, ἔτι τε τῆς τραγωδίας ἡ πολλῆ, φιάλην ἀργυρᾶν φησι γεγονέναι Ἡρόδωρος ὁ Ἡρακλεώτης, ἔχουσαν ἐν μέσῳ ἄρνα χρυσοῖν⁵⁰⁶.

L'agnella d'oro di Atreo, a causa della quale si verificarono eclissi di sole e cambiamenti di re, e ancora fu oggetto della maggior parte delle tragedie, per Erodoto l'eracleota era una coppa d'argento che aveva nel mezzo un'agnella d'oro.

Il primo testo fa riferimento ai versi dell'ode pindarica nei quali viene inserito quale *exemplum* mitico il mito degli Atridi: Oreste, allontanato da Sparta a causa della madre, viene ospitato da Pilade a Delfi, in Focide, dove Trasideo di Tebe, destinatario dell'ode, ha riportato la vittoria nella corsa. Segue nell'ode il racconto della morte di Cassandra, dell'uccisione di Agamennone ad opera di Clitemestra e infine della vendetta di Oreste sulla madre⁵⁰⁷. Lo scoliaste che nella prima parte dello scolio riporta differenti tradizioni relative al nome della nutrice di Oreste, aggiunge nella parte finale la notizia relativa all'età di Oreste tratta dall'opera di Erodoto.

Il secondo testo, tradito dallo Pseudo-Apollodoro, ci fornisce indicazione sulla prole di Niobe, figlia di Tantalo e sorella di Pelope. La numerosa prole di Niobe, causa della tracotanza della donna, dell'invidia di Latona e della conseguente punizione di Apollo e Artemide, è un dato unanimemente attestato nella tradizione antica. Non lo stesso si può dire per il numero dei Niobidi che varia sensibilmente nelle fonti antiche: la tendenza generale sembra comunque distribuire equamente la prole tra maschi e femmine (sette e sette nella fonte seguita dallo Pseudo-Apollodoro; dieci e dieci in Esiodo⁵⁰⁸, seguito da Xanto di Lidia⁵⁰⁹; sei e sei in

⁵⁰⁶ Herodot. *FGrHist* 31 F 57; 61 *FHG*; F 57 Fowler (= Ath. VI 231c p. 561 Canfora II).

⁵⁰⁷ Pind. *Pyth.* XI 15ss. Per un'interpretazione dell'ode pindarica e in particolare dell'inserimento del mito degli Atridi vd. Gentili-Angeli Bernardini-Cingano-Giannini 1995, 283ss.

⁵⁰⁸ Hes. fr. 183 M.W.

⁵⁰⁹ Xanth. *FGrHist* 765 F 20c (= Schol. Eur. *Ph.* 159).

Omero⁵¹⁰, seguito da Ferecide⁵¹¹). Tali varianti potrebbero essere attribuite o alla volontà di accrescere ulteriormente il numero dei Niobidi o all'incertezza sul numero effettivo dei figli che riuscirono a salvarsi dalla strage di Apollo e Artemide. La tradizione presente in Erodoro invece appare differente perché riporta numeri diversi per la prole maschile e per quella femminile (rispettivamente quattro e tre): tale tradizione che riporta un numero totale di figli pari a sette è presente anche in Ellanico⁵¹² ed è stata ricondotta da Ambaglio ad una tradizione locale tebana⁵¹³. Il richiamo a tradizioni tebane e l'importanza del numero, e in particolare proprio del numero sette, sono aspetti che caratterizzano l'opera di Erodoro⁵¹⁴.

Il terzo frammento relativo all'agnella d'oro di Atreo viene citato già da Ateneo, insieme ad altri esempi, come prova della rarità e dell'alto valore che nell'antichità si tributava ai metalli preziosi. L'agnella/o d'oro è all'origine delle sciagure della stirpe dei Pelopidi. La storia, come segnala già Ateneo, è ben nota soprattutto nei poeti tragici⁵¹⁵: Ermes, per vendicarsi della morte di suo figlio Mirtilo, ucciso da Pelope, fece nascere nel gregge di Atreo un'agnella dal vello d'oro. Alla morte di Pelope, i figli, Atreo e Tieste, entrarono in conflitto per il trono: Tieste riuscì a sottrarre al fratello l'agnella d'oro, grazie alla complicità di Aerope, moglie

⁵¹⁰ Hom. *Il.* XXIV 602-604.

⁵¹¹ Pherec. *FGrHist* 3 F 126 (= Schol. Eur. *Ph.* 159).

⁵¹² Hell. *FGrHist* 4 F 21 (= Schol. Eur. *Ph.* 159).

⁵¹³ Ambaglio 1980, 120. Lo studioso chiama in causa un frammento di Armenida, il più antico scrittore epicorico di storia beotica nel quale sono ricordati i sette figli di Niobe (Armenidas *FGrHist* 378 F 6 = Schol. Pind. *Olym.* VI 23). Il frammento di Armenida è messo in discussione da Fowler 2013, 639, secondo il quale il riferimento ai figli di Niobe, così come quello precedente ai Sette contro Tebe, in realtà non appartengono alla citazione tratta dallo scrittore beotico, ma sono un'aggiunta dello scoliaste. Il problema in realtà è abbastanza complesso perché dipende anche dall'interpretazione del passo di Pindaro a cui lo scolio di Armenida fa riferimento. Secondo Pindaro subito dopo la battaglia a Tebe furono innalzate sette pire per i caduti argivi. L'origine di questa tradizione è dibattuta: essa potrebbe far parte già del ciclo epico tebano oppure si potrebbe interpretare come una tradizione tebana, creata *ad hoc* da Pindaro, in risposta alle accuse rivolte dagli Ateniesi ai Tebani per non aver dato sepoltura ai caduti. Dal frammento di Armenida si deduce che l'associazione delle sette pire con i caduti argivi era ancora dibattuta alla fine del V secolo, dal momento che attesta l'esistenza di versioni alternative: a Tebe esisteva un luogo chiamato Ἐπτὰ Πυραὶ che prese il nome dai Sette contro Tebe o dai sette figli di Niobe che erano stati sepolti lì. Euripide nelle *Fenicie* (159-60) fa riferimento a vari luoghi tebani, fra i quali anche la tomba delle sette figlie di Niobe, contraddicendo in tal modo la tradizione pindarica. Quest'ultima è ripresa nel II secolo da un altro scrittore epicorico tebano: secondo Aristodemo a Tebe non sarebbe mai esistita una tomba dei Niobidi (*FGrHist* 383 F 3). È chiaro che il numero dei figli di Niobe è strettamente connesso a quello delle Ἐπτὰ Πυραὶ e quindi non può essere accettato nel suo significato assoluto: ovvero originariamente i Niobidi potevano anche non esser stati sette (sicuramente non lo saranno stati) ma lo sono diventati in seguito all'associazione al monumento sepolcrale.

⁵¹⁴ Vd. in particolare FF 13, 14, 17, 18, 19, 20, 21 (§§ 1; 2; 3; 7; 8 III).

⁵¹⁵ Aesch. *Ag.* 1583ss.; Eur. *Iph. Taur.* 195ss.; *El.* 699-746; *Or.* 812-815; 995; 1000; Schol. Eur. *Or.* 807, 989, 990, 998; schol. Eur. *Or.* 995 = *Alcmeonis* 6 F PEG I = Pherecyd. *FGrHist* 3 F 133; Plat. *Pol.* 268e-269e. È narrata dettagliatamente in [Apollod.] *Ep.* 2, 10-11; Paus. II 18.

di Atreo, e conquistò il regno. Atreo, su consiglio di Zeus, strinse allora un patto con Tieste, in base al quale avrebbe ottenuto il regno se il Sole avesse invertito il suo corso. Le ἡλίου ἐκλείψεις a cui si accenna nel frammento fanno riferimento all'intervento di Zeus che per favorire Atreo avrebbe operato uno sconvolgimento dell'ordine cosmico facendo tramontare il Sole ad Oriente⁵¹⁶; le βασιλέων μεταβολαὶ invece si riferiscono agli avvicendamenti al trono e alle varie fasi della contesa tra Atreo e Tieste. L'intera storia della contesa tra gli Atridi e in particolare del possesso dell'agnella d'oro si configura, come nota Alfonso Mele, come una «riproposizione in chiave argiva di un tema, quello del diritto al potere rappresentato dal possesso di un animale-talismano, che torna in forme analoghe nella vicenda di Giasone, il quale deve [...] riprendersi il potere recuperando il vello d'oro, e in quella di Minos, il cui potere doveva essere garantito dal possesso di un toro, che non sacrificato da lui diverrà poi la fonte di tutti i suoi mali»⁵¹⁷. In Erodoro è presente l'intera storia della contesa fra gli Atridi in maniera però razionalizzata: l'agnella d'oro, causa originaria di tutti i mali della stirpe dei Pelopidi, viene ridotta ad una φιάλη d'argento al cui centro vi è rappresentata un'agnella d'oro. Caratteristica dell'esegesi erodorea è quindi una riduzione all'ἔϊκός di stampo ecataico presente anche in altri frammenti dell'opera di Erodoro⁵¹⁸.

Esprimersi con sicurezza sulla genesi della *Storia di Pelope* è ancora più arduo rispetto alla *Ricerca su Orfeo e Museo*. L'opera potrebbe essere intesa come un excursus appartenente al καθ' Ἡρακλέα λόγος oppure agli Ἀργοναυτικά⁵¹⁹. Nel primo caso, la digressione potrebbe esser occasionata dall'esposizione della genealogia di Eracle, nella quale il ramo perseide è strettamente connesso a quello pelopide⁵²⁰.

⁵¹⁶ In realtà nell'*Elettra* e nell'*Oreste* di Euripide il prodigio celeste non è causato da Zeus in quanto intenzionato a favorire Atreo, ma perché inorridito dagli atroci delitti compiuti dai due fratelli. Negli scolii all'*Oreste* euripideo si ritrovano tre varianti diverse del mito: nella prima, il cambiamento del corso del sole non è affatto collegato a Zeus, ma diviene semplicemente espressione del comportamento empio di Tieste; la seconda versione presenta il prodigio come punizione di Zeus per l'empietà di Tieste; nella terza versione il cambiamento del corso delle stelle e del sole è utilizzato da Atreo come espediente per riconquistare il potere in seguito all'inganno di Tieste.

⁵¹⁷ Mele 2013, 58.

⁵¹⁸ Vd. in particolare FF 4, 13, 14, 20, 21, 22, 28, 30, 58, 63bis. Anche nella terza versione presentata dallo scolio all'*Oreste* di Euripide (998) è presente un chiaro tentativo di esegesi in chiave razionalistica del fenomeno di inversione del corso del sole.

⁵¹⁹ Vd. Jacoby 1912, 987; *id.* *FGrHist Ia Kommentar* 504; Müller *FHG* II 27.

⁵²⁰ I tre figli di Perseo e Andromeda (Alceo, Mestore e Stenelo) sposano rispettivamente le tre figlie di Pelope e Ippodamia (Astidamia, Lisidice e Nicippe): vd. [Apollod.] II 4, 5 (II 49-53). In Erodoro è presente l'intera genealogia di Perseo e Andromeda (F 15) e la narrazione dello scontro tra i Teleboi e i figli di Elettrione. Inoltre dallo Pseudo-Apollodoro si ricava che ad Atreo e Tieste nel momento in cui Anfitrione fu esiliato perché aveva ucciso involontariamente Elettrione fu affidata Midia, che aveva generato ad Elettrione Licimnio (II 4, 6; II 56).

oppure potrebbe far parte dell'eventuale digressione che Erodoro ha inserito all'interno della narrazione della nona fatica di Eracle⁵²¹. Pelope, menzionato anche in un frammento erodoreo (F 49), solitamente attribuito agli Ἀργοναυτικά, ma che potrebbe appartenere anche al καθ' Ἡρακλέα λόγος, è in Erodoro strettamente connesso alla coppia Dascilo-Lico. Nella genealogia che fornisce l'Eracleota Dascilo, padre di Lico, è a sua volta figlio di Tantalo e di conseguenza fratello di Pelope e Niobe⁵²². Data l'importanza che Pelope riveste nella genealogia eracleota non è inverosimile considerare la Πελόπεια un'opera a se stante piuttosto che una digressione inserita all'interno delle due opere maggiori di Erodoro. D'altronde, come nota giustamente Jacoby, il fatto che l'unico effettivo frammento della Πελόπεια menzioni Oreste fa presupporre che nell'opera erodorea fosse presente l'intera narrazione della storia dei Pelopidi e non soltanto il mito iniziale relativo ai figli (Niobe e Pelope) e ai nipoti di Tantalo (Atreo e Tieste)⁵²³. Una simile osservazione fa propendere per l'ipotesi della Πελόπεια come monografia singola, dal momento che una digressione di tale respiro, pur essendo pertinente alle tematiche sia del καθ' Ἡρακλέα λόγος che degli Ἀργοναυτικά, mal si adatterebbe ad entrambe le opere.

⁵²¹ Una simile costruzione però è innanzitutto ipotetica e in secondo luogo troppo artificiosa: dovremmo, infatti, immaginare una digressione all'interno di una digressione e di fatto l'ampia estensione della *Storia di Pelope* porterebbe ad escludere una simile ipotesi.

⁵²² Herodotus. *FGrHist* F 49; Dascilo compare come figlio di Tantalo anche in schol. Apoll. Rh. II 723-724. L'inserimento di Dascilo tra i figli di Tantalo viene interpretato da Burstein come il tentativo di connettere la famiglia reale mariandina con la mitica dinastia tantalide della Lidia (1976, 8-9).

⁵²³ Jacoby 1912, 987.

PARTE III

1. Sull'educazione e sulla gioventù di Eracle (FF 17-19)

ὅσσα μαθῶν] Ἀριστοφάνης φησὶν ὑπὸ Ῥαδαμάνθου παιδευθῆναι τὸν Ἡρακλέα, Ἡρόδωρος δὲ ὑπὸ τῶν βουκόλων Ἀμφιτύωνος, τινὲς δὲ ὑπὸ Χείρωνος καὶ Θεσπίου⁵²⁴.

Tutto ciò che aveva imparato] Aristofane dice che Eracle era stato educato da Radamanto, Erodo invece dai bovani di Anfitrone, altri ancora da Chirone e *Thespio*.

Lo scolio fa riferimento ad un passo dell'*Idillio* tredicesimo di Teocrito, dedicato ad Ila. Il componimento ha per oggetto un episodio della saga argonautica: giunti in Ellesponto, gli Argonauti ormeggiano nella Propontide; lì Ila, il giovane amato da Eracle, allontanatosi per prender dell'acqua, viene rapito dalle ninfe; Eracle, disperato per la sua scomparsa, comincia a vagare per i monti alla sua ricerca, mentre gli Argonauti riprendono il viaggio senza l'eroe che raggiungerà la Colchide a piedi. In particolare il verso a cui lo scolio fa riferimento mette in risalto lo stretto rapporto tra Eracle ed Ila: l'eroe, infatti, «gli insegnava tutto ciò che aveva appreso, come un padre fa con il proprio figlio»⁵²⁵. Lo scoliaste nel commentare il rapporto educativo intercorrente tra Eracle e Ila, ricorda una serie di tradizioni relative all'educazione di Eracle. Fatta eccezione per Chirone che è diffusamente attestato sia nelle fonti letterarie che in quelle iconografiche come maestro di Eracle⁵²⁶, le altre tradizioni riportate sono alquanto singolari. Radamanto compare nella tradizione

⁵²⁴ Herodor. *FGrHist* 31 F 17; *FHG*; F 17 Fowler (= Schol. Theocr. *Id.* XIII 7-9b (259.15-18 Wendel); Aristoph. *FGrHist* 379 F 8. La tradizione manoscritta presenta Θεσιάδος e Θεσιάδους ai quali Hemsterhuys preferisce congetturare Θεσιάδου. Wendel, seguito da Jacoby, sulla base di Diod. IV 29; V 15 e [Apollod.] II 4, 9-10 (II 65-66), congettura Θεσπίου; Fowler, invece, congettura Θεσπίου. Per la scelta di seguire Θεσπίου che rimanda alla Beozia, vd. *infra* ad F 20 § 2 (III).

⁵²⁵ Theocr. *Id.* XIII 8-9: νιν πάντ' ἐδίδασκε, πατήρ ὡσεὶ φίλον υἱόν, ὅσσα μαθῶν.

⁵²⁶ Sulle varie fonti e sul discepolato di Eracle da Chirone vd. Brillante 1992, 208 e Dugas 1944, 65ss.

come marito di Alcmena, dopo la morte di Anfitrione⁵²⁷ e talora anche come maestro di Eracle nel tiro con l'arco⁵²⁸. Il rapporto tra Radamanto e Alcmena si configura come strettamente legato alla Beozia⁵²⁹ e la tradizione di un insegnamento da parte di Radamanto, più che all'unione tra Alcmena e Radamanto avvenuta *post mortem* (i due si incontrano sull'Isola dei Beati), andrebbe ricondotta ad un periodo in cui il rapporto tra Radamanto/Beozia sia precedente a quello della sua morte. E lo scenario più plausibile per tale periodo è sia quello offerto dallo scolio a Licofrone, in cui Radamanto è maestro di Eracle, sia soprattutto quello delineato da Plutarco che colloca Radamanto ad Aliarto⁵³⁰. Richiamare la città di Aliarto, posta sull'opposta sponda del lago Copaide rispetto ad Orcomeno, significare richiamare una tradizione in cui vi è un'opposizione tra Tebe e Orcomeno, opposizione che è rispecchiata anche in quelle tradizioni che riportano la vittoria di Eracle, alleato dei Tebani, sui Minii di Orcomeno che avevano costretto Tebe a pagare un tributo annuale⁵³¹. Nello scolio quindi sono confluite due tradizioni antitetiche che potrebbero rispecchiare lo scontro tra Tebe ed Orcomeno, che a livello mitico si traduce con l'assegnazione di due diversi maestri ad Eracle. Aristofane, che segue la versione orcomenia ostile a Tebe, assegna ad Eracle come maestro Radamanto, Erodoro, invece, che segue la versione tebana valorizza la figura di Anfitrione. Alla versione tebana può essere associato anche il richiamo a *Thespio*, il cui nome, seppur non altrimenti attestato fra quelli dei vari maestri di Eracle, all'interno della tradizione relativa all'eroe rievoca il periodo della giovinezza di Eracle o meglio un periodo di passaggio tra la giovinezza

⁵²⁷ [Apollod.] II 4, 11 (II 71); schol. Lycophron. *Alex.* 50; cfr. Pherec. *FGrHist* 3 F 84 (= Ant. Lib. *Met.* 33) dove Zeus ordina a Ermes di inviare Alcmena, ormai in età avanzata, nell'isola dei Beati e di darla in moglie a Radamanto

⁵²⁸ [Apollod.] II 4, 11 (II 71), anche se poi a II 4, 9 (II 63) è Eurito ad insegnare ad Eracle il tiro con l'arco. La stessa oscillazione Eurito/Radamanto si ritrova in schol. Lycophron. *Alex.* 50; 458.

⁵²⁹ Alle testimonianze di Aristofane beota e di Ferecide citate *supra*, relative ad un rapporto Radamanto/Alcmena legato alla Beozia, si ricollega anche quanto si legge in un frammento di Armenidas dove si identificano le Isole dei Beati con l'acropoli di Tebe (*FGrHist* 378 F 5).

⁵³⁰ Plut. *Lys.* 28, 8: nelle vicinanze della fonte Cissusa, in prossimità del lago Copaide, crescevano delle piante, chiamate storaci cretesi, che per gli abitanti del luogo erano prova del fatto che il cretese Radamanto fosse vissuto e morto ad Aliarto; mostravano come prova di ciò anche la tomba di Radamanto, vicino alla quale vi era anche quella di Alcmena.

⁵³¹ Accenni alla vittoria di Eracle sui Minii già in Euripide (*Herc.* 48-50; 220-221); la narrazione dettagliata dell'episodio in Diod. IV 10, 3-5 e [Apollod.] II 4, 11 (II 67-69). Il tributo che Tebe è costretta a pagare indica un momento di preminenza della zona di Orcomeno rispetto a Tebe; tale situazione è stata capovolta grazie alla vittoria definitiva di Tebe, aiutata in tale impresa dalle città della Beozia meridionale, fra le quali vi erano la zona di Thespie e quella dell'Asopo. Tradizioni mitiche quali quelle legate all'invio di 'demouchoi' da Thespie a Tebe (vd. commento ad F 20 § successivo) o ancora quelle relative alla costruzione delle mura di Tebe da parte di Anfione e Zeto, figli di Antiope, eroina legata all'Asopo, riflettono un momento di difficoltà di Tebe, inferiore ad Orcomeno e al tempo stesso la pretesa da parte delle città della Beozia meridionale di aver collaborato alla ripresa e alla ri-fondazione di Tebe.

e l'età adulta, dal momento che *Thespio* è legato alla prima impresa eroica di Eracle⁵³². Sull'educazione dell'eroe il resoconto dello Pseudo-Apollodoro è molto dettagliato, dal momento che indica vari maestri per Eracle a seconda della disciplina impartita:

ἐδιδάχθη δὲ Ἡρακλῆς ἀρματηλατεῖν μὲν ὑπὸ Ἀμφιτρώωνος, παλαίειν δὲ ὑπὸ Αὐτολύκου, τοξεύειν δὲ ὑπὸ Εὐρύτου, ὄπλομαχεῖν δὲ ὑπὸ Κάστορος, κιθαρῳδεῖν δὲ ὑπὸ Λίνου⁵³³.

Eracle fu educato a guidare il carro da Anfitrione, a lottare da Autiloco, a tirare con l'arco da Eurito, a usare le armi da Castore, a suonare la cetra da Lino.

Segue poi la narrazione dell'uccisione di Lino da parte di Eracle e la successiva assoluzione dell'eroe nel processo che ne seguì, nel quale Eracle si appellò alla ad una legge di Radamanto in base alla quale non si può considerare colpevole chi si difende da colui che per primo ha offeso. Anfitrione poi, per evitare che il figlio potesse nuovamente commettere un atto simile a quello avvenuto nei confronti di Lino, invia Eracle fra i suoi bovani, tra i quali effettivamente l'eroe cresce⁵³⁴. Ed è questo che si desume anche dalla notizia dello scoliaste relativa ad Erodoro, nella cui opera Eracle fu educato dai bovani di Anfitrione. Degli altri maestri di Eracle che la tradizione conosce, non si fa alcun cenno in Erodoro, fatta eccezione per lo scita Teutaros, nominato nei frammenti successivi come maestro di Eracle nel tiro con l'arco:

ᾧχετο, Μαιωπιστί λαβῶν εὐκαμπέα τόξα] ἀντὶ τοῦ Σκυθιστί· Μαιῶται γὰρ ἔθνος Σκυθικὸν παροικοῦν τὴν Μαιῶτιν λίμνην, τοξικώτατον. Σκυθικοῖς δὲ ὄπλοις ἐχρήσατο Ἡρακλῆς, ὡς φασιν Ἡρόδωρος καὶ Καλλίμαχος⁵³⁵.

Si muoveva (*sc.* Eracle), afferrando alla maniera meotica l'arco ricurvo] al posto della maniera scitica: infatti i Meoti di stirpe scitica abitano presso la palude

⁵³² Vd. per *Thespio* commento ad F 20 § 2 (III).

⁵³³ [Apollod.] II 4, 9 (II 63). Un simile elenco di maestri di Eracle è presente anche in Teocrito (*Id.* XXIV, 103ss.), laddove invece in Diodoro (IV 10, 2) non si fa menzione di alcun maestro di Eracle, ma in generale si fa riferimento all'allenamento fisico e a quello spirituale senza ulteriori dettagli.

⁵³⁴ [Apollod.] II 4, 9 (II 64).

⁵³⁵ Herodotus. *FGrHist* 31 F 18; F 18 Fowler (= Schol. Theocr. *Id.* XIII 56a; 267.13-17 Wendel); Callim. fr. 692 Pfeiffer.

Meotide, la stirpe più esperta nel tiro con l'arco. Eracle utilizzò arco e frecce scitiche, come dicono Erodoro e Callimaco.

ῶχετο, Μαιωτιστί λαβῶν εὐκαμπέα τόξα] ἦτοι Σκυθιστί· Μαιῶται γὰρ οἱ Σκύθαι οἱ περιοικοῦντες τὴν Μαιῶτιν λίμνην. ἐχρῆτο δὲ ὁ Ἡρακλῆς τοῖς Σκυθικοῖς τόξοις διδασθεὶς παρά τινος Σκύθου Τευτάρου⁵³⁶.

Si muoveva (*sc.* Eracle), afferrando alla maniera meotica l'arco ricurvo] piuttosto che alla maniera scitica: i Meoti infatti sono Sciti che abitano la pianura Meotide. Eracle utilizzò arco e frecce scitiche, poiché fu ammaestrato da un certo Teutaros scita.

Entrambi gli scoli fanno riferimento all'idillio teocriteo dedicato ad Ila. Eracle, in ansia per il giovane, prontamente afferra la clava e l'arco ricurvo alla maniera scitica per mettersi alla ricerca dell'amato. I due scoli riportano la medesima tradizione, vale a dire l'utilizzo da parte di Eracle di armi scitiche, e in particolare di arco e frecce. Il secondo scolio però non riporta esplicitamente il nome di Erodoro⁵³⁷ e aggiunge un particolare assente nella prima parte: maestro di Eracle nel tiro con l'arco fu un certo Teutaros scita. L'attribuzione ad Erodoro della seconda parte dello scolio sembra esser favorita anche dal confronto con alcune tradizioni presenti negli scoli a Licofrone:

ἐξηνάριξε] [...] τὰ δὲ τόξα ταῦτα, ὡς ὁ Λυκόφρων οὕτως φησι, παρὰ Τευτάρου Σκύθου βουκόλου τοῦ Ἀμφιτρώωνος ἔσχηκεν Ἡρακλῆς, ὅστις Τεῦταρος καὶ τοξεύειν τοῦτον ἐδίδαξεν. ἄλλοι δὲ Εὐρυτόν φασὶ διδάξαι τοῦτον τὴν τοξικὴν οἱ δὲ Ῥαδάμανθυν [...]⁵³⁸.

Uccise] Questi archi, come dice questo Licofrone, Eracle li ebbe da Teutaros, bovaro scita di Anfitrione; chiunque sia, Teutaros gli ha insegnato anche a tirare con l'arco. Altri, invece, dicono che Eurito gli ha insegnato l'arte di tirare con l'arco, altri ancora Radamanto [...].

⁵³⁶ Herodotus. *5a FHG* (= Schol. Theocr. *Id.* XIII 56b; 267.18-21 Wendel).

⁵³⁷ Jacoby infatti, a differenza di Müller, non annovera la seconda parte dello scolio tra i frammenti di Erodoro, ma la cita soltanto nel commento ad F 18. Favorevole all'attribuzione ad Erodoro della seconda parte dello scolio è Borin 1995, 147; Fowler sembra dubitare (vd. ad F 18: «haud scio an ex Herodoto»).

⁵³⁸ Schol. Lycophron. *Alex.* 50.

τοῖς Τευταρείοις] Τεύταρος Σκύθης βουκόλος Ἀμφιπρύωνος ἐδίδαξε τὸν Ἡρακλέα τοξεύειν παρασχὼν αὐτῷ καὶ τὰ τόξα αὐτοῦ. ἡνίκα δὲ ἀπέθανεν ὁ Ἡρακλῆς, θάψας αὐτὸν ὁ Φιλοκτῆτης ἔλαβε ταῦτα καὶ τὰ τόξα αὐτοῦ⁵³⁹.

(Per le frecce volanti del bovaro) Teutaros] Teutaros, bovaro scita di Anfitrione, insegnò ad Eracle il tiro con l'arco e gli diede anche il suo arco e le sue frecce. Quando Eracle morì, dopo aver celebrato gli onori funebri in suo onore, Filottete ricevette queste armi e il suo arco e le sue frecce.

γωρυτὸς Σκύθης] ὁ τοῦ Τευτάρου, ὃν πρὶν οὗτος εἶπεν Ἡρακλέα διδάξαι τὴν τοξικὴν. ἐγὼ δὲ ἔφην ὅτι ἄλλοι φασὶν Εὐρυτον ἢ Ῥαδάμανδον αὐτὸν διδάξαι πατρῶον αὐτοῦ γενόμενον⁵⁴⁰.

Faretra scita] Faretra di Teutaros che aveva insegnato ad Eracle il tiro con l'arco. Io dico che invece in altre tradizioni Eurito o Radamanto, divenuto patrigno di Eracle, hanno impartito quest'arte ad Eracle.

Μαιώτην πλόκον] ἦτοι τὴν νευρὰν τοῦ τόξου τοῦ Φιλοκτῆτου, ὅπερ τόξον ὁ Σκύθης Τεύταρος τῷ Ἡρακλεῖ ἐχαρίσατο κατὰ Λυκόφρονα διδάξας αὐτῷ τὴν τοξικὴν. ὁ δὲ Φιλοκτῆτης καύσας καὶ θάψας τὸν Ἡρακλέα πλησίον τοῦ Δύρα ποταμοῦ Τραχινίας ἔλαβεν αὐτὸ εἰς ἀμοιβὴν τοῦ κόπου.⁵⁴¹

L'arco Meotide] ovvero la corda dell'arco di Filottete, che è di fatto l'arco che lo scita Teutaros secondo Licofrone ha donato ad Eracle dopo avergli insegnato il tiro con l'arco. Filottete, dopo aver eretto una pira e seppellito Eracle vicino al fiume Dira trachinio, prese l'arco come ricompensa per la fatica.

Da Licofrone e dalla tradizione scoliografica relativa al suo poema si evincono una serie di informazioni: Teutaros è un bovaro scita al servizio di Anfitrione; è stato maestro di Eracle nel tiro con l'arco; ha consegnato il suo arco e le sue frecce ad Eracle; l'arco di Teutaros-Eracle passò poi a Filottete. Negli scoli a Teocrito viene esplicitamente attribuita ad Erodoro soltanto la tradizione di un utilizzo di armi scitiche, nello specifico arco e frecce, da parte di Eracle. Ma, dal momento che

⁵³⁹ Schol. Lycophron. *Alex.* 56.

⁵⁴⁰ Schol. Lycophron. *Alex.* 458.

⁵⁴¹ Schol. Lycophron. *Alex.* 915.

Eracle in Erodoro è cresciuto fra i bovani di Anfitrione (F 17) e visto che in Licofrone Teutaros è esplicitamente annoverato tra i bovani di Anfitrione, si potrebbe ipotizzare che anche in Erodoro Teutaros figurasse tra i bovani di Anfitrione, dai quali Eracle fu educato e in particolare nel tiro con l'arco è probabile che nella versione seguita da Erodoro l'eroe, fra i vari maestri che la tradizione riconosceva per questa disciplina, avesse avuto proprio Teutaros⁵⁴². In realtà, la tradizione relativa alla τοξική di Teutaros appare come alternativa e antitetica rispetto a quella sulla τοξική di Radamanto. Erodoro che alla tradizione orcomenia relativa a Radamanto ha contrapposto quella tebana sui bovani di Anfitrione non può aver annoverato come 'primo' maestro di Eracle lo scita Teutaros. Se quest'ultimo compariva nelle tradizioni confluite in Erodoro, non lo faceva di certo tra i bovani di Anfitrione. È chiaro quindi che bisogna chiarire il ruolo rivestito da Teutaros nella tradizione erodorea.

Teutaros è di stirpe scitica; nel suo peregrinare Eracle è stato in Scizia in varie occasioni (spedizione contro le Amazzoni; liberazione di Prometeo), ma in nessuna di queste può essere collocato l'incontro tra Eracle e Teutaros, dal momento che esso dovette avvenire durante la giovinezza dell'eroe e non nel corso delle sue imprese e spedizioni. Quindi, dovremmo concludere con Braund che sia stato Teutaros scita ad andare in Grecia (e in particolare in Beozia nella zona del Citerone, visto che è lì che Eracle cresce fra i bovani di Anfitrione) e non viceversa⁵⁴³. In realtà una simile ipotesi, tenendo conto di quanto si legge in Erodoro, non è necessaria: ciò che risulta pregnante nella testimonianza erodorea è l'utilizzo da parte di Eracle di armi particolari, nella fattispecie arco e frecce scitiche. Con ciò non si vuole negare il richiamo in Erodoro alla tradizione su Teutaros, ma evidenziare che il legame tra Eracle e Teutaros non necessariamente deve essere ricondotto alla giovinezza dell'eroe: il fatto che Eracle abbia utilizzato arco e frecce scitiche non significa che prima del suo incontro con Teutaros non fosse esperto nel tiro con l'arco. Si ha l'impressione che Erodoro segua due versioni differenti: da un lato una tradizione tebana, incentrata sui bovani di Anfitrione, e dall'altra una tradizione scitica, incentrata sulla figura di Teutaros. Ma come è nata la tradizione su Teutaros scita? A tal proposito non si può seguire Müller quando considera la tradizione su Teutaros

⁵⁴² Cfr. Fowler 2013, 267, che ipotizza una possibile derivazione di Licofrone da Erodoro.

⁵⁴³ Braund 2010, 384, il quale inoltre ipotizza una possibile condizione schiavile per Teutaros, dal momento che l'immagine di un bovaro scita al servizio di un greco non può che evocare schiavitù.

un'innovazione di Erodoro, anche se nello scrittore eracleota ricorrerebbe la prima attestazione della figura del maestro scita.

Teutaros in quanto maestro richiama la figura dello scita *Anacharsis* che «ha visitato molte terre, dando ovunque prova di grande saggezza» e che «ha viaggiato a lungo in Grecia e adottato costumi stranieri»⁵⁴⁴, ma in quanto maestro scita di τοξική è in linea con la credenza secondo la quale gli Sciti erano uno dei popoli più rinomati per l'abilità nel tiro con l'arco⁵⁴⁵. Proprio l'arco scitico si distingueva dagli altri in quanto era un arco a doppia curvatura, più efficace ma al tempo stesso più difficile da utilizzare⁵⁴⁶. Tutto ciò fa pensare all'acquisizione 'tarda' da parte di Eracle di una particolare abilità nel tiro con l'arco: alla tradizione più antica legata ad Anfitrione e alla Beozia si affianca in Erodoro una tradizione più recente, forse nata ad Atene nel V secolo, in cui si enfatizza la τοξική scitica⁵⁴⁷. Ad ambiente ateniese ci potrebbe riportare anche una breve considerazione sull'utilizzo dell'arco e sulla figura dell'arciere.

L'arco in Grecia non è di certo l'arma del guerriero adulto e del cittadino che combattono con la lancia e con la spada, tipica armatura del guerriero oplitico. Tra le armi da getto soprattutto l'arco e il giavellotto sono messi al bando dalla città perché non soddisfano uno dei requisiti fondamentali dell'etica oplitica, vale a dire la necessità di uno scontro frontale, ravvicinato, non giocato sulla lunga distanza e su una fuga immediata. Il dibattito fra il tiranno Lico e Anfitrione nell'*Eracle* di Euripide è tutto incentrato sull'antitesi tra la figura dell'oplite e quella dell'arciere: a Lico che, esaltando le virtù del combattimento oplitico, disdegna Eracle che affronta i suoi avversari con l'arco, κάκιστον ὄπλον, risponde Anfitrione che, nell'intento di

⁵⁴⁴ Hdt. IV 76. Braund 2010, 386, richiama la tradizione presente in Luciano (*Scytha*) di un altro scita giunto ad Atene addirittura prima di *Anacharsis: Toxaris*, il cui nome rievoca l'arco e le frecce scitiche, sepolto nel Ceramico, è apparso in sogno alla moglie di un areopagita per indicarle il modo in cui liberare Atene dalla peste del 429 a.C.

⁵⁴⁵ L'abilità degli Sciti in quanto arcieri non è ricordata da Erodoto soltanto nel λόγος sulla Scizia (per i passi, numerosi, nei quali si mette in evidenza questa abilità degli Sciti vd. Sergent 1991, 224n.), ma anche nel primo libro (I 73-74) Erodoto ricorda che quando avvenne un'invasione di Sciti nomadi nel territorio dei Medi, il re Ciassarre non trattò male gli invasori, ma affidò loro dei ragazzi perché apprendessero l'arte del tiro con l'arco.

⁵⁴⁶ Quando Licofrone fa riferimento al Μαιώτην πλόκον (v. 915) ha in mente proprio questo tipo di arco, così come quando Teocrito dice che Eracle ha afferrato l'arco ricurvo alla maniera meotica intende far riferimento a questo tipo di arco che si tirava sul fianco sinistro ed infatti Eracle nell'idillio teocriteo con la clava afferra la clava.

⁵⁴⁷ La presenza di arcieri sciti, in qualità di schiavi pubblici, è diffusamente attestata ad Atene; sull'utilizzo di arcieri sciti, chiamati τοξῶται, Σκύθαι ο Σπευσίνοι (dal nome di colui che forse ha istituito questo corpo armato), nell'esercito regolare ateniese o quantomeno in occasioni di gravi difficoltà vd. il contributo di P.A. Tuci, 'Arcieri sciti, esercito, democrazia nell'Atene del V secolo a.C', *Aevum* LXXVIII/1, 2004, 3-18; cfr. anche Braund 2010, 381ss.

difendere le virtù eroiche del figlio, giunge ad un capovolgimento dei valori dell'etica guerriera arcaica-opolitica. L'arciere, argomenta Anfitrione, differentemente dall'oplita, confida soltanto nel proprio coraggio e non nell'appoggio dei compagni che potrebbero dimostrarsi vili, mettendo così a repentaglio anche la vita di chi gli sta accanto; l'arciere, inoltre, ed è qui il culmine del rovesciamento dei valori tradizionali del guerriero arcaico, non espone il suo corpo agli avversari, ma stando al riparo ha più possibilità di salvarsi e al tempo stesso danneggia maggiormente il nemico con un numero infinito di frecce⁵⁴⁸. Il dibattito comunque è antico e già nei poemi omerici la figura dell'arciere è screditata e l'utilizzo dell'arco è relegato a guerrieri che non si distinguono certo per coraggio e valore, come ad esempio Paride o, il seppur abilissimo, arciere Pandaro⁵⁴⁹. E come arciere nei poemi omerici e negli autori più antichi è rappresentato anche Eracle e il suo arco in genere è dono di Apollo⁵⁵⁰. La valenza negativa dell'arco comunque nel caso di Eracle non sembra essere così pregnante: nelle prime rappresentazioni dello scontro tra Eracle e Gerione l'eroe combatte con clava e frecce⁵⁵¹ e nel resoconto stesicoreo la freccia utilizzata da Eracle, alla descrizione della quale nella narrazione è dedicato ampio spazio, diviene non solo metonimia dell'eroe ma anche strumento con cui si attua la volontà divina⁵⁵².

L'arco, dunque, non connota Eracle in senso negativo, tuttavia, riprendendo una nota analisi di Bernard Sergent⁵⁵³, l'arco è anche l'arma per eccellenza di alcune categorie di figure marginali e di esclusi dalla città di cittadini adulti: l'arco è l'arma delle donne (Artemide, Atalanta, Amazzoni), degli stranieri (arcieri sciti), degli

⁵⁴⁸ Eur. *Herc.* 151-202. Sergent 1991, 233, mette in connessione il dibattito presente nell'*Eracle* con la decisione da parte di Sparta durante la Guerra del Peloponneso (424 a.C.) di incorporare nel suo esercito un reparto di arcieri, reclutati fra gli iloti.

⁵⁴⁹ Vd. e.g. Hom. *Il.* XI 385-395 dove Diomede apostrofa Paride dandogli del vigliacco e dell'uomo da nulla perché lo ha colpito con delle frecce. Pandaro, nonostante si mettano in evidenza le sue abilità di arciere e il suo arco è spesso ricordato come dono di Apollo, è comunque presentato sotto una luce negativa in quanto responsabile della rottura della tregua stabilita tra Achei e Troiani dopo il duello tra Menelao e Paride: Pandaro, infatti, ingannato da Atena, ferisce con le sue frecce Menelao e in seguito anche Diomede, che si vendica uccidendolo (Hom. *Il.* II 827; IV 88ss.; V 168ss.).

⁵⁵⁰ Eracle come arciere: Hom. *Il.* V 392-397; *Od.* XI 607; Hes. fr. 33a M.W.; Alc. fr. 87a *PMG*; arco dono di Apollo: Hes. fr. 33a M.W.; Diod. IV 14, 3; [Apollod.] II 4, 11 (II 71).

⁵⁵¹ Già in una pisside protocorinzia, databile al 680-670 a.C., Eracle attacca Gerione con l'arco (*LIMC* V/1 s.v. Herakles n° 2462 = *LIMC* IV/1 s.v. Geryoneus n° 11).

⁵⁵² L'intera scena dello scontro tra Eracle e Gerione è analizzata dettagliatamente da Lazzeri 2008, 191ss. La freccia nella narrazione stesicorea è definita δαίμονος αἴσθα (*PMGF* S 15, col. II, l. 9), sulla quale vd. Lazzeri 2008, 245ss. e soprattutto 250.

⁵⁵³ Sergent 1991, 230-236. Sul tiro con l'arco come pratica considerata dai Greci come militarmente 'altra' e come tecnica dei barbari vd. Braund 2010, 381ss.

schiaivi, ma è anche l'arma degli iniziandi. Apollo e Artemide sono divinità caratterizzate dall'arco e dalle frecce perché entrambi presiedono ai riti di passaggio dei giovani dall'adolescenza all'età adulta. Arco e giavellotto sono le armi utilizzate nella formazione dei giovani persiani di sedici/diciassette anni⁵⁵⁴; ugualmente anche Eracle nel periodo trascorso fra i bovati di Anfitrone fra le tante discipline che gli sono impartite affina proprio il tiro con l'arco e quello con il giavellotto⁵⁵⁵. L'arco quindi per Eracle è un simbolo della sua marginalità eroica e in quanto tale l'eroe non poteva che avere come maestro nel tiro con l'arco una figura marginale quale è appunto quella dello scita Teutaros⁵⁵⁶.

Fatte tali considerazioni, si può ipotizzare che la tradizione su Teutaros, probabilmente nata proprio ad Atene dove Eracle rimane sempre lo 'straniero', sia indipendente da Erodoro, il quale, la riprende e la combina con la versione tebana, più antica, relativa all'educazione di Eracle tra i bovati di Anfitrone.

La tradizione presente in Erodoro si riallaccia e al tempo stesso si contrappone alla seconda delle versioni presentate da Erodoto all'inizio del λόγος scitico per spiegare l'origine del popolo degli Sciti⁵⁵⁷. I Greci che abitano il Ponto (Ἑλλήνων δὲ οἱ τὸν Πόντον οἰκούντες) raccontano che Eracle, di ritorno dall'impresa contro Gerione, giunse con le mandrie sottratte al gigante tricefalo, nella regione ora chiamata Scizia, ma che in quel periodo era ancora deserta (ἔς γῆν ταύτην εὐοῦσαν ἐρήμην). Colto dall'inverno e dal freddo tipico della zona, si tirò su la pelle di leone e si addormentò. Nel frattempo, le sue cavalle, staccatesi dal carro, scomparvero. Eracle al risveglio si mise alla ricerca delle cavalle, giungendo fino alla terra chiamata Hylaie, dove in un antro incontrò una μειξοπάρθενος-ἔχιδνα dalla duplice natura: la parte superiore era di donna, quella inferiore di serpente. La vergine-vipera che si era impossessata delle cavalle di Eracle acconsente a restituirle a patto che l'eroe si fosse unito a lei (μειχθῆναι). Eracle acconsente e dall'unione tra i due

⁵⁵⁴ Xen. *Cyr.* I, 2.

⁵⁵⁵ [Apollod.] II 4, 9 (II 64).

⁵⁵⁶ Anche le altre figure che la tradizione conosce come maestri di Eracle nel tiro con l'arco condividono con Teutaros una caratterizzazione marginale: di Apollo si è già detto (Diod. IV 14, 3); Radamanto proviene da Creta ([Apollod.] II 4, 11 (II 71); Schol. Theocr. *Id.* XIII 7-9b; Schol. Lycophron. *Alex.* 50; 458); Eurito è nipote di Apollo (Theocr. *Id.* XXIV 107; [Apollod.] II 4, 9 (II 63); Schol. Lycophron. *Alex.* 50; 458). Sulla marginalità come tratto caratteristico dell'educazione di Eracle così come presentata in alcune fonti vd. Brillante 1992, 208-209. Dello stesso parere anche Fowler 2013, 267-268, secondo il quale l'estraneità dell'arco e delle frecce utilizzate da Eracle è un simbolo della natura marginale dell'eroe, così come lo sono la pelle di leone e la clava.

⁵⁵⁷ Le tre versioni, e in particolare la seconda, sono analizzate dettagliatamente in Visintin 2000, 46ss.

nascono tre figli. Non riuscendo più a trattenere Eracle, la vergine-vipera chiede all'eroe come si dovrà comportare con la sua prole e propone due alternative: insediare lei stessa i figli nella regione (κατοικίζω) oppure inviarli dal padre. Eracle, invece, propone una terza alternativa: consegnare il dominio del paese a chi fra i tre figli sarebbe stato in grado di tendere il suo arco e di mettere in un certo modo la sua cintura (ζωστήρ). Detto ciò, l'eroe ripartì, dopo aver consegnato alla vergine-vipera uno dei suoi due archi e la cintura che aveva sulla punta del fermaglio una coppa d'oro. Successivamente dei tre figli Skythes, il più giovane, riuscì a fare quanto Eracle aveva detto e così ἀπὸ μὲν Σκύθειω τοῦ Ἡρακλέος γενέσθαι τοὺς αἰεὶ βασιλέας γινομένους Σκυθέων, ἀπὸ δὲ τῆς φιάλης ἔτι καὶ ἔς τόδε φιάλας ἐκ τῶν ζωστήρων φορέειν Σκύθας («da Skythes figlio di Eracle discesero i successivi re degli Sciti e dalla coppa ancora fino ad oggi gli Sciti portano coppe dalle cinture»)⁵⁵⁸.

Il racconto apparentemente si configura come un tipico esempio di narrazione mitica atta a giustificare l'effettiva presenza coloniale greca, come risulta da una serie di indizi: regione deserta prima dell'arrivo dell'eroe; unione, seppure effimera risolta infatti in un μίσγειν e non in un legame duraturo⁵⁵⁹, di Eracle con la vergine-vipera, elemento terrigeno e autoctono; utilizzo di un lessico (κατοικίζω) che rimanda all'atto di fondazione di una colonia; la cintura ma soprattutto l'arco di Eracle quali strumenti fortemente evocativi delle tradizioni coloniali. In realtà però manca il presupposto per poter avanzare una simile interpretazione: la Scizia, e in particolar modo l'Hylaie, zona in cui si svolge la narrazione erodotea, non è interessata da alcun insediamento coloniale greco. Quindi al racconto erodoteo, più che una logica di giustificazione di presenza coloniale, sembra esser sotteso un altro tipo di meccanismo: «nella prospettiva dei testimoni di questo racconto, e forse di Erodoto stesso, la presenza 'fondatrice' di Herakles in Scizia intende istituire un contatto fra questa e la civiltà dei Greci; contatto, e non legame, come indica chiaramente la terminologia (μειχθῆναι) impiegata per designare la natura dell'effimera relazione fra Herakles e la vergine vipera»⁵⁶⁰. Tralasciando per il momento tali aspetti e sorvolando sull'analisi della μειξοπάρθεος nell'immagine della quale è giusto ravvisare una «rappresentazione dell'alterità scitica elaborata in riferimento a dei

⁵⁵⁸ Hdt. IV 8-10.

⁵⁵⁹ Su tale aspetto vd. Visintin 2000, 55ss.

⁵⁶⁰ Visintin 2000, 55.

modelli *greci*»⁵⁶¹, occorre soffermarsi su una serie di particolari ‘anomali’ presenti nel racconto erodoteo, i quali sono stati messi ben in evidenza e spiegati da David Braund⁵⁶². Innanzitutto è singolare già la notizia iniziale secondo la quale Eracle giunse nella futura Scizia di ritorno dall’impresa contro Gerione: quale è il tragitto seguito dall’eroe? Dalla narrazione erodotea sembrerebbe che l’eroe sia giunto nella futura Scizia da Nord compiendo una traversata dell’Oceano⁵⁶³. L’incontro tra Eracle e la vergine-vipera sarebbe potuto avvenire più facilmente nel corso di altre imprese dell’eroe, comunemente ambientate in Scizia (Amazzoni, Prometeo), senza presupporre una difficile traversata dell’Oceano. Tuttavia, ciò che risulta significativo non è il tragitto compiuto da Eracle, ma la presenza delle mandrie di Gerione che l’eroe conduce con sé, mandrie che, seppur non svolgano alcun ruolo all’interno della narrazione⁵⁶⁴, sono funzionali all’organizzazione dell’intera tradizione. Lo stesso vale per il carro trainato da cavalle, elemento che di certo non è proprio caratteristico dell’eroe, ma che invece nella narrazione erodotea sembra rivestire un ruolo centrale, dal momento che Eracle è disposto ad accettare qualsiasi condizione pur di riaverlo. Anche alcuni particolari sull’abbigliamento e sull’armatura dell’eroe sono anomali e in quanto tali significativi: la clava, l’arma più caratteristica dell’eroe, è assente, mentre dal racconto campeggiano i due archi di Eracle; per quanto riguarda l’abbigliamento significativo appare l’accento alla pelle di leone, ma bizzarra è invece la presenza di una cintura addirittura con coppe pendenti che sembra essere caratteristica dell’eroe, dal momento che Eracle mostra alla vergine-vipera addirittura un modo in cui indossarla. Tutti questi particolari sono

⁵⁶¹ Visintin 2000, 80, al cui contributo si rimanda per un’analisi più dettagliata dell’intero racconto erodoteo.

⁵⁶² Braund 2011, 15ss.

⁵⁶³ Hdt. IV 8, 2-3: Γηρυόνην δὲ οἰκέειν ἔξω τοῦ Πόντου, κατοικημένον τὴν Ἑλληνας λέγουσι Ἐρύθειαν νῆσον, τὴν πρὸς Γηδεῖροις τοῖσι ἔξω Ἡρακλέων στηλέων ἐπὶ τῷ Ὠκεανῷ· τὸν δὲ Ὠκεανὸν λόγῳ μὲν λέγουσι ἀπὸ ἡλίου ἀνατολέων ἀρξάμενον γῆν περὶ πᾶσαν ῥέειν, ἔργῳ δὲ οὐκ ἀποδεικνύουσι. Ἐνθεῦτεν τὸν Ἡρακλέα ὡς ἀπικέσθαι ἐς τὴν νῦν Σκυθικὴν χώραν καλεομένην[...]: «I Greci dicono che Gerione si trovava fuori dal Ponto, poiché abitava nell’isola di Erizia, di fronte a Gadara, al di là delle colonne di Eracle sull’Oceano. A proposito di Oceano a parole dicono che cominciando da Oriente scorre tutto intorno alla terra, ma a fatti in realtà non lo dimostrano. Da qui Eracle, quando giunse nella regione detta ora Scizia [...]». È la stessa traversata dell’Oceano che compie Odisseo per arrivare ad *Aiaie* da Circe? Ed è di nuovo questa stessa traversata, in senso inverso naturalmente, che poi da Circe lo porta ai Cimmeri e all’ingresso dell’Ade e che compie poi nuovamente per il viaggio di ritorno ad *Aiaie*?

⁵⁶⁴ L’enfasi posta all’inizio della narrazione sulla presenza delle mandrie di Gerione nel viaggio di Eracle in Scizia non è controbilanciata da una tale presenza anche nel corso della restante narrazione, nella quale le mandrie sembrano addirittura scomparire.

funzionali alla rappresentazione di Eracle come «proto-Scythian»⁵⁶⁵, capostipite del popolo scitico attraverso suo figlio Skythes: gli Sciti, ancora ai tempi di Erodoto, portano coppe pendenti dalle cinture, in ricordo della cintura lasciata da Eracle⁵⁶⁶; gli Sciti indossano un mantello cucito con pelli animali (σίσυρνα), così come Eracle indossa la pelle di leone⁵⁶⁷; se si considera che la principale fonte di sostentamento per il popolo scitico è l'allevamento del bestiame si comprende il motivo per il quale Eracle porta con sé le mandrie di Gerione in Scizia; gli Sciti erano un popolo inattaccabile e invincibile perché non possedevano città né mura fortificate, ma vivevano sui loro carri, spostandosi di volta in volta⁵⁶⁸; di qui l'importanza del carro che accompagna Eracle in Scizia. Infine l'arco, l'elemento più rappresentativo dell'intera tradizione e il lascito più importante dell'eroe greco al popolo che da lui discende: gli archi che rendono la stirpe scitica τοξικώτατον serbano il ricordo di quell'arco lasciato da Eracle al suo passaggio in Scizia. Il racconto dei Greci del Ponto sull'origine degli Sciti è esemplificativo di una rappresentazione di un popolo quale quello scitico, caratterizzato da dinamiche ambigue e contrastanti nei suoi rapporti con la realtà greca: il contatto fra i due popoli, seppur sublimato dalla presenza dell'eroe greco per antonomasia, avviene attraverso il recupero di elementi, *in primis* l'arco, che nel mito di Eracle sono emblemi della sua marginalità. Il racconto si configura come la lettura in termini greci di una realtà quale quella scitica, incline ma al tempo stesso restia a confrontarsi con il più civilizzato mondo greco: le vicende di *Anacharsis* e *Skyles*, uccisi dagli Sciti perché avevano adottato costumi stranieri (di fatto, greci!), sono esemplificative in tal senso⁵⁶⁹.

In Erodoro la trama principale è completamente inversa a quella sottesa al racconto erodoteo: il passaggio di consegne non avviene dall'elemento greco a quello scitico, ma è lo scita Teutaros a consegnare arco e frecce al greco Eracle. L'educazione fondamentale dell'eroe è avvenuta in Erodoro tra i bovani di

⁵⁶⁵ Braund 2011, 17. La lettura del passo erodoteo proposta dallo studioso è puntuale e convincente.

⁵⁶⁶ Hdt. IV 10, 3.

⁵⁶⁷ Hdt. IV 109, 2. Braund 2011, 17-18 richiama una testimonianza di Polluce (10, 186) nella quale si sostiene che Eschilo definisce σίσυρνα la pelle di leone; si instaurerebbe così un perfetto parallelismo tra il mantello scitico e la pelle di leone di Eracle.

⁵⁶⁸ Hdt. IV 46, 3: Τοῖσι γὰρ μήτε ἄστεα μήτε τείχεα ἢ ἐκτισμένα, ἀλλὰ φερέοικοι ἐόντες πάντες ἔωσι ἵπποτοξόται, ζῶντες μὴ ἀπ' ἀρότου ἀλλ' ἀπὸ κτηνέων, οἰκήματά τε σφι ἢ ἐπὶ ζευγέων, κῶς οὐκ ἂν εἴησαν οὔτοι ἄμαχοί τε καὶ ἄποροι προσμίσειν; «E infatti costoro che non hanno città né mura fortificate, ma portano con sé le proprie case e sono tutti arcieri a cavallo, e vivono non di agricoltura, ma di bestiame e hanno le loro case sui carri, come potrebbero costoro non essere invincibili e difficili da combattere?».

⁵⁶⁹ Hdt. IV 46, 1; IV 76-80.

Anfitrione, tra i quali comunque non figurava Teutaros, il quale in un secondo momento, quando l'eroe era già esperto nel tiro con l'arco, consegna ad Eracle il suo arco e le sue frecce. Fatte queste premesse, risulta chiara sia la presenza nel racconto erodoteo di due archi appartenenti ad Eracle sia la seriorità in Erodoro della tradizione su Teutaros, la quale, essendo meno 'nobile' rispetto a quella beotica, deve essere necessariamente modificata in un 'dono' di arco e frecce.

Al di là di tali interpretazioni, le tradizioni confluite in Erodoto ed Erodoro si configurano anche come due modi diversi di interpretare lo stesso paradigma mitico: il contatto ambiguo e fuggente fra le due realtà. È probabile che le due varianti circolassero in zone diverse del Mar Nero⁵⁷⁰ e che ad Eraclea fosse predominante la nozione di un maestro scita, che richiamasse la figura del saggio ed 'ellenizzato' *Anacharsis*, che consegna le sue armi al più importante fra gli eroi greci. Non si può però neppure escludere che Erodoro fosse a conoscenza dell'altra variante della tradizione, dal momento che nella rappresentazione di Prometeo come re scita (F 30) si potrebbe conservare il ricordo della tradizione erodotea di una discendenza da Eracle dei re sciti⁵⁷¹.

Per concludere con i frammenti relativi alla giovinezza di Eracle singolare è quanto riportato in uno scolio a Pindaro e in alcuni luoghi di Tzetzes:

καί τοί ποτ' Ἀνταίου δόμους/ Θηβᾶν ἄπο Καδμεΐαν μορφὰν βραχύς,/ ψυχὰν δ' ἄκαμπτος] πάλιν ἐτέραν ἀπολογίαν προσάπτει τὴν κατὰ Ἀνταῖον καὶ Ἡρακλέα. ὁ γὰρ Ἀνταῖος τὴν ἔρημον τῆς Λιβύης οἰκῶν καὶ τὴν ἐρημίαν ἐφόδιον τῆς ἀπανθρωπίας ἐσχηκῶς πάλῃ καταγωνιζόμενος τοὺς παριόντας ἀνήρει, ὃν ἐπιστὰς Ἡρακλῆς ἀπέκτεινε. τοῦτο γοῦν φησι καὶ Ἡρακλῆς μικρὸς ὢν πρὸς σύγκρισιν τοῦ Ἀνταίου ἦλθεν ἐπ' αὐτόν, ἀλλ' ὁμως οὐκ ἐνίκηθη. βραχὺν δὲ εἶπεν αὐτόν οὐ μάτην, ἀλλ' ἐπεὶ τινες σύμμετρον αὐτόν εἶναι φασὶ τῷ σώματι. Ἡρόδωρος γοῦν ἐνὶ ποδὶ φησι τῶν ἄλλων αὐτόν περιπετεύειν, ὥστε τὸ ὅλον σῶμα πηχῶν εἶναι τεσσάρων καὶ ποδός⁵⁷².

⁵⁷⁰ Erodoto con l'espressione Ἑλλήνων δὲ οἱ τὸν Πόντον οἰκέοντες potrebbe riferirsi a un gruppo ristretto di abitanti del Ponto, che secondo Braund potrebbe identificarsi con i Greci di Olbia (2010, 385; 2011, 18-19).

⁵⁷¹ Hdt. IV 10, 3; vd. anche Herodor. *FGrHist* F 30 § 6 (III).

⁵⁷² Herodor. *FGrHist* 31 F 19a; 5d *FHG*; F 19 Fowler (= Schol. Pind. *Isthm.* IV 87a; 235.14-24 Drachmann III).

Anche in casa di Anteo una volta da Tebe cadmea (*sc.* giunse un uomo), basso d'aspetto, ma d'animo inflessibile] Al contrario un altro racconto si attribuisce all'episodio di Anteo ed Eracle. Infatti Anteo che viveva in una regione deserta della Libia e che considerava la solitudine come un mezzo di misoginia, dopo aver sopraffatto nella lotta quelli che giungevano da lui, li uccideva, ma Eracle affrontandolo lo uccise. Questo per l'appunto dicono: Eracle pur essendo piccolo nel confronto con Anteo giunse a combattere contro di lui, ma tuttavia non fu sopraffatto. Dicono che sia piccolo non senza ragione, ma poiché alcuni sostengono che sia proporzionato al corpo. E per l'appunto Erodotto dice che superava gli altri per un solo piede, dal momento che l'intero corpo era di quattro cubiti e un piede.

Κηραμύντου Πευκέως Παλαίμονος] [...] τεσσάρων δὲ πηχέων ἦν ὁ Ἡρακλῆς καὶ ποδὸς ἑνός, καθάπερ ὁ Ποντικὸς Ἡρόδωρος ἱστορεῖ⁵⁷³.

Protettore Peuceo Lottatore] [...] Eracle era quattro cubiti e un piede, come sostiene Erodotto Pontico.

Ὅνπερ ὁ Ποντικὸς φησὶν Ἡρόδωρος συγγραφέων
ἔχειν τεσσάρων μὲν πηχῶν μῆκος καὶ ποδιαῖον⁵⁷⁴.

Come per l'appunto dice Erodotto Pontico secondo il quale
(*sc.* Eracle) aveva una statura di quattro cubiti e un piede.

ἄπερ τῆς Κελτικῆς εἰσὶν, εἰσβάλλει τῇ Λιβύῃ
καὶ τὸν ἐξηκοντάπηχυν Ἀνταῖον κτείνει πάλῃ
πηχῶν τεσσάρων καὶ ποδὸς ἔχων τὴν ἡλικίαν,
ὁ Ποντικὸς Ἡρόδωρος ὡς ποῦ φησὶν συγγραφέων⁵⁷⁵.

Cose che (*sc.* monti Pirenei e fiume Eridano) sono della Celtica, poi penetrò in
Libia
e uccise Anteo alto sessanta cubiti nella lotta
nonostante fosse alto quattro cubiti e un piede,
come sostiene Erodotto Pontico.

⁵⁷³ Herodot. *FGrHist* 31 F 19b; 5c *FHG*; F 19 Fowler (= Tzetzes - Schol. Lycophron. *Alex.* 663 (220.23-25 Scheer)).

⁵⁷⁴ Herodot. *FGrHist* 31 F 19c; 5c *FHG*; F 19 Fowler (= Tzetzes *Chil.* II 210-211; 49.210-211 Kiesslingius).

⁵⁷⁵ Herodot. *FGrHist* 31 F 19d; 5c *FHG*; F 19 Fowler (= Tzetzes *Chil.* II 363-366; 54.363-366 Kiesslingius).

Il testo tradito dagli scoli a Pindaro riporta ἐν Οἰδίποδι al posto di ἐνὶ ποδί, congettura di Müller, accolta sia da Jacoby che da Fowler. La lezione tradita dalla tradizione manoscritta crea difficoltà sia perché un'opera *Edipo* non è conosciuta altrove sia perché l'argomento trattato, vale a dire la statura di Eracle, difficilmente poteva trovar posto in un'opera dedicata ad Edipo. Infine, come nota Jacoby⁵⁷⁶, un'opera intitolata in tal modo non poteva che essere una tragedia e che Erodotto sia anche un tragediografo non è affatto attestato.

Lo scolio che contiene la citazione di Erodotto fa riferimento ad alcuni versi della quarta *Istmica* di Pindaro (vv. 52-53b), la quale, assieme alla terza *Istmica*, è dedicata a Melisso di Tebe, vincitore col carro ai giochi Istmici. Dopo aver celebrato le vittorie col carro di Melisso (vv. 1-30), Pindaro passa a quelle nel pancrazio (vv. 43-72b). L'ode pindarica è costruita su una serie di sottili parallelismi: inizialmente la sorte di Melisso, di essere cioè sconfitto nei giochi panellenici con una mossa astuta da un avversario inferiore è paragonata a quella del forte Aiace, costretto a cedere le armi di Achille al più astuto Odisseo; in seguito Melisso, sconfitto come Aiace da un avversario più astuto, viene paragonato proprio ad Odisseo, perché, utilizzando l'astuzia, può conseguire splendide vittorie, al pari dell'astuto eroe di Itaca. E proprio l'astuzia diviene uno degli elementi fondamentali per vincere nel pancrazio se, come nel caso di Melisso, il lottatore non poteva di certo contare sulla statura gigantesca di Orione. Melisso quindi era forte ma basso di statura, proprio come Eracle il quale, pur essendo basso, vinse nella lotta Anteo, il gigante figlio di Gea la quale restituiva al figlio le forze ogniqualvolta toccava terra; Eracle astutamente lo soffocò sollevandolo da terra. Nell'ode pindarica che rappresenta la prima testimonianza letteraria dell'incontro fra Eracle e Anteo non vi è alcun cenno alle modalità con le quali l'eroe vinse il gigante, ma l'attenzione è focalizzata sulla statura dell'eroe tebano. Anche lo scoliaste sotto questo aspetto non aggiunge niente di significativo.

Lo scolio all'*Alessandra* di Licofrone che si fa risalire a Tzetzes fa riferimento ad un verso in cui si ricorda l'uccisione dei Lestrigoni da parte di Eracle, designato con vari epiteti: Κηραμύντος equivalente a Ἀλεξίκακος; Πευκεύς ricondotto dallo scoliaste alla denominazione di Eracle in Iberia; infine, Παλαίμων dallo scoliaste

⁵⁷⁶ Jacoby 1912, 986-987.

ricondotto a varie lotte di Eracle, come quella contro Zeus o quella contro Acheloo in Etolia o ancora quella contro Anteo⁵⁷⁷.

Tzetzes, infine, cita due volte Erodoro in riferimento alla statura di Eracle: la prima volta la citazione è inserita all'interno di una sezione relativa alla giovinezza di Eracle, la seconda volta, invece, in una sezione in cui si rievocano le fatiche dell'eroe e il particolare della statura di Eracle è richiamato in rapporto alla lotta contro Anteo, gigante alto sessanta cubiti.

La stessa oscillazione nella collocazione del riferimento alla statura di Eracle è presente anche nelle altre fonti che si interessano dell'argomento. In Diodoro non è presente alcuna menzione della statura dell'eroe, mentre la lotta contro Anteo è ricordata più volte e inserita all'interno di due fatiche differenti: a IV 17, 4 e 18, 1 la lotta di Eracle contro Anteo è inserita all'interno della decima fatica (Gerione), laddove invece a IV 27, 3 la stessa lotta è sincronizzata con la liberazione da parte di Eracle delle figlie di Atlante e quindi si ritrova all'interno di quella che per Diodoro è la dodicesima fatica, vale a dire l'episodio delle Esperidi. Anche nel resoconto dello Pseudo-Apollodoro la lotta tra Eracle e Anteo è inserita all'interno dell'episodio delle Esperidi⁵⁷⁸, ma il riferimento alla statura dell'eroe si ritrova invece nella sezione dedicata alla giovinezza dell'eroe:

δείσας δὲ Ἀμφιπρύων μὴ πάλιν τι ποιήσῃ τοιοῦτον, ἔπεμψεν αὐτὸν εἰς τὰ βουφόρβια. κάκεϊ τρεφόμενος μεγέθει τε καὶ ῥώμῃ πάντων διήνεγκεν. ἦν δὲ καὶ θεωρηθεὶς φανερός ὅτι Διὸς παῖς ἦν· τετραπηχυσάϊον μὲν γὰρ εἶχε τὸ σῶμα, πυρὸς δ' ἐξ ὀμμάτων ἔλαμπεν αἴγλην. οὐκ ἤστόχει δὲ οὔτε τοξεύων οὔτε ἀκοντίζων⁵⁷⁹.

Tuttavia Anfitrione, poiché temeva che potesse compiere di nuovo un'azione simile, lo mandò fra le mandrie di bestiame. E qui, cresciuto per statura e per forza superò tutti. Anche solo dopo averlo guardato risultava chiaro che era figlio di Zeus: aveva infatti un corpo di quattro cubiti, e dagli occhi risplendeva il bagliore del fuoco. Non mancava mai il bersaglio né quando tirava con l'arco né quando lanciava giavellotti.

⁵⁷⁷ Nello scolio è riportato anche un frammento di Ferecide, secondo il quale Palemone sarebbe il figlio avuto da Eracle dalla moglie di Anteo (Pherec. *FGrHist* 3 F 76).

⁵⁷⁸ [Apollod.] II 5, 11 (II 115).

⁵⁷⁹ [Apollod.] II 4, 9 (II 64). Cfr. fr. 33 *TrGF* II: [...] πυρὸς δ' ἐξ ὀμμάτων/ ἔλαμπεν αἴγλην.

Questa sembra la corretta contestualizzazione del frammento erodoreo. Più che inserita all'interno di un confronto che coinvolge anche Anteo, la discussione sulla statura di Eracle ha un valore assoluto più che relativo. Lo scoliaste che commenta i versi dell'ode pindarica relativi a Eracle sembra aver frainteso il senso del passaggio di Pindaro: nell'ode non si dice che Eracle è basso in confronto ad Anteo, ma che è basso in senso assoluto. È lo scoliaste a stabilire un confronto con il gigante libico, confronto che non era presente né in Pindaro né in Erodoro, la cui testimonianza quindi è chiamata in causa dallo scoliaste non proprio a proposito. Eracle è basso rispetto a quanto ci si aspetterebbe per un eroe della sua portata, e infatti, secondo Erodoro superava un semplice essere umano per un solo piede. Diversamente Fowler sostiene che per Erodoro Eracle fosse straordinariamente alto (quattro cubiti e un piede corrisponderebbero a circa 210 cm)⁵⁸⁰. Il paragone a nostro parere con l'altezza di Eracle è istituito da un lato con gli esseri umani rispetto ai quali Eracle è relativamente alto, dall'altro con altre figure mitiche in confronto alle quali l'eroe è decisamente basso⁵⁸¹.

L'esatta indicazione della statura di Eracle da parte di Erodoro è stata messa in rapporto con il calcolo della proporzione effettuato in ambiente pitagorico, come emerge chiaramente da un passo di Aulo Gellio⁵⁸²:

Quali proportione quibusque collectionibus Plutarchus ratiocinatum esse Pythagoram philosophum dixerit de comprehendenda corporis proceritate, qua fuit Hercules, cum uitam inter homines uiueret.

Plutarchus in libro, quem de Herculis, quamdiu inter homines fuit, animi corporisque ingenio atque uirtutibus conscripsit, scite subtiliterque ratiocinatum Pythagoram philosophum dicit in reperienda modulandaque status longitudinisque eius praestantia. Nam cum fere constaret curriculum stadii, quod est Pisis apud Iouem Olympium, Herculem pedibus suis metatum idque fecisse longum pedes sescentos, cetera quoque stadia in terra Graecia ab aliis postea instituta pedum quidem esse numero sescentum, sed tamen esse aliquantum breuiora, facile intellexit modum spatiumque plantae Herculis ratione proportionis habita tanto fuisse quam aliorum procerius, quanto

⁵⁸⁰ Fowler 2013, 269.

⁵⁸¹ Oreste ad esempio era alto sette cubiti (Hdt. I 68), Achille nove (Lycophron. *Alex.* 860). In un passo del λόγος scitico (IV 82) Erodoto ricorda la presenza presso il fiume Tani di un'immensa orma di Eracle, della grandezza di due cubiti.

⁵⁸² Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 506; Detienne 1960, 28-29; Borin 1995, 148. *Contra* Fowler 2013, 269, secondo il quale Erodoro non necessariamente suffragava la sua tesi relativa all'altezza di Eracle con i calcoli pitagorici.

*Olympicum stadium longius esset quam cetera. Comprehensa autem mensura Herculani pedis secundum naturalem membrorum omnium inter se competentiam modificatus est atque ita id collegit, quod erat consequens, tanto fuisse Herculem corpore excelsiorem quam alios, quanto Olympicum stadium ceteris pari numero factis anteiret*⁵⁸³.

Con quale proporzione e con quali ragionamenti, secondo Plutarco, il filosofo Pitagora avesse eseguito i calcoli per determinare la statura del corpo di Ercole, quando viveva tra gli uomini.

Plutarco nell'opera che scrisse su Ercole, per tutto il tempo che visse tra gli uomini, con le sue doti d'animo e di corpo e con le sue virtù, dice anche che il filosofo Pitagora ha eseguito calcoli abili e sottili per trovare e misurare la statura e la superiorità della sua altezza. Infatti poiché si ammetteva generalmente che Ercole avesse misurato con i suoi piedi la pista dello stadio che si trova a Pisa presso il tempio di Giove Olimpico, e che ne avesse stabilito la lunghezza in seicento piedi, e che anche gli altri stadi costruiti successivamente dagli altri in Grecia misurassero ugualmente seicento piedi, ma tuttavia fossero un pochino più corti, Pitagora facilmente intuì che la misura e la lunghezza del piede di Ercole, una volta stabilito il rapporto proporzionale, erano più lunghe di quelle degli altri di quanto lo stadio olimpico era più lungo degli altri stadi. Determinata così la misura del piede di Ercole, fece i suoi calcoli in base alla naturale proporzione reciproca di tutte le membra e così giunse alla conclusione, logica conseguenza del suo ragionamento, che Ercole era di statura tanto più alto rispetto agli altri di quanto lo stadio olimpico superava gli altri costruiti con gli stessi valori numerici.

Plutarco nella sua opera perduta su Eracle ha riportato le speculazioni pitagoriche relative alla statura di Eracle. Essi cioè avrebbero trovato il modo di misurarla in base a calcoli proporzionali. Dal momento che Eracle ha misurato con i suoi piedi la lunghezza dello stadio di Olimpia e dato che questo stadio è più lungo degli altri stadi di una certa lunghezza, ne consegue che la differenza tra lo stadio di Olimpia e gli altri stadi è direttamente proporzionale alla differenza tra un piede di Eracle e quello degli altri uomini⁵⁸⁴. L'indicazione precisa della statura di Eracle fornita da Erodoro presuppone la conoscenza di questi calcoli pitagorici: l'eccezionalità di Eracle per Erodoro consisteva in quel piede in più che lo differenziava dagli altri uomini.

⁵⁸³ Gell. *N.A.* I 1 (= Plut. fr. 7 Sandbach).

⁵⁸⁴ Vd. Detienne 1960, 29.

Müller annovera tra i frammenti di Erodoro anche un passo della *Mythologiae sive explicationes fabularum* di Natale Conti, opera pubblicata a Venezia per la prima volta nel 1568:

Hercules insigni corporis magnitudine et proceritate fuisse dicitur: quippe quem scripserit Heraclides Ponticus quattuor cubitorum et unius pedis longitudinis fuisse. Ion praeterea Chius et Herodotus in Oedipode Herculem tres dentium ordines habuisse memorat, igneumque splendorem ex oculis effudisse, ut ait Zezes hist. 105 Chil. 3⁵⁸⁵.

Si dice che Ercole si distinguesse per la grandezza e l'alta statura del corpo: ed è proprio di lui che Eraclide Pontico ha scritto che fosse alto quattro cubiti e un piede. Inoltre Ione di Chio ed Erodoto nell'*Edipo* ricordano che Ercole avesse tre fila di denti e che emanasse dagli occhi un igneo splendore, come dice Tzetzes (Hist. 105 Chil. 3).

Müller propone di leggere Erodoro sia al posto di Eraclide sia al posto di Erodoto e, prendendo in esame anche il passo di Tzetzes citato dal Conti, conclude che lo studioso umanista ha mescolato insieme in modo disordinato ciò che leggeva nello scolio a Pindaro, nello Pseudo-Apollodoro e in Tzetzes⁵⁸⁶.

⁵⁸⁵ Natale Conti 1616, 358; vd. F 6 *FHG*.

⁵⁸⁶ La presenza nel testo di Conti del medesimo errore (*in Oedipode* = ἐν Οἰδίποδι) dello scolio pindarico mette in stretta relazione i due testi; si può dunque ipotizzare che l'errore, presente nello scolio a Pindaro sia passato a Tzetzes, e da lui a Natale Conti.

2. Il passaggio all'età adulta: le figlie di *Thestio* (F 20)

ἐν ἑπτὰ μέντοι γε ἡμέραις πεντήκοντα διεπαρθένευσε Θεστίου κόρας, ὡς Ἡρόδωρος ἱστορεῖ⁵⁸⁷.

Tuttavia in sette giorni Eracle deflorò le cinquanta figlie di *Thestio*, come testimonia Erodoro.

Il tredicesimo libro di Ateneo, l'unico a recare un titolo, è dedicato alle donne (Περὶ γυναικῶν). Eracle, l'eroe che ha molto viaggiato e che è entrato in contatto con le realtà più eterogenee, è anche colui che, proprio in virtù del suo vagabondare continuo, ha conosciuto molte donne: φιλογύνης infatti lo definisce Ateneo nella sezione che introduce la citazione di Erodoro. Il caso delle figlie di *Thestio* è stato riportato da Ateneo perché costituisce un'eccezione all'usuale modo dell'eroe di rapportarsi al mondo femminile: Eracle non si unì alle cinquanta donne una per volta (ἀνὰ μέρος), ma (μέντοι γε) nello spazio limitato di sette giorni⁵⁸⁸.

La leggenda di *Thestio*, come è stato notato da Linforth⁵⁸⁹, è rara nella letteratura antica: prima di Diodoro e dello Pseudo-Apollodoro, pochi accenni si ritrovano, oltre che in Erodoro, soltanto in Ellanico e in Eforo.

Ellanico, nel secondo libro della *Phoronis*, fa riferimento al nome di uno dei figli avuti da Eracle dalle figlie di *Thestio*⁵⁹⁰; Eforo, invece, riporta la tradizione secondo la quale Eracle si sarebbe unito alle cinquanta figlie di *Thestio* in una sola volta (ἄμα)⁵⁹¹.

⁵⁸⁷ Herodor. *FGrHist* 31 F 20; 7 *FHG*; F 20 Fowler (= Ath. XIII 556f.)

⁵⁸⁸ Ath. XIII 556f: ὁ δὲ Ἡρακλῆς πλείστας δόξας ἐσχηκέναι γυναίκας (ἦν γὰρ φιλογύνης) ἀνὰ μέρος αὐτὰς εἶχεν, ὡς ἂν στρατευόμενος καὶ κατὰ διάφορα γινόμενος χωρία· ἐξ ὧν καὶ τὸ τῶν τέκνων αὐτῷ πλήθος ἐγένετο: «Eracle, che ha fama di aver avuto molte donne (era, infatti, amante delle donne), le ebbe una per volta, come è naturale che accada a chi compie spedizioni militari e si ritrova in varie località; anche per questo motivo ebbe un gran numero di figli».

⁵⁸⁹ Linforth 1936, 220.

⁵⁹⁰ Hellenic. *FGrHist* 4 FF 3; 46 (= Sud. s.v. Στεφανηφόρος): Στεφανηφόρου ἠρώιον, ὡς ἔοικεν, ἦν ἐν ταῖς Ἀθήναις. εἶη δ' ἂν ὁ Στεφανηφόρος ἦτοί τῶν Ἡρακλέους υἱῶν εἰς τῶν γενομένων ἐκ τῶν Θεστίου θυγατέρων, οὗ μνημονεύει Ἑλλάνικος ἐν δευτέρῳ Φορωνίδος. ἢ μήποτε τοῦ Ἀπτικοῦ Στεφανηφόρου τὸ ἠρώιον ἦν, οὗ πάλιν ὁ αὐτὸς Ἑλλάνικος ἐν β' Ἀτθίδος μέμνηται: «Un heroon di Stefaneforo, come sembra, si trovava ad Atene. Stefaneforo potrebbe essere uno dei figli di Eracle nati dalle figlie di *Thestio*, che Ellanico cita nel secondo libro della *Phoronis*. Oppure forse l'heroon era di Stefaneforo attico che, ancora una volta lo stesso Ellanico, menziona nel secondo libro dell'*Atthis*».

⁵⁹¹ Ephor. *FGrHist* 70 F 13 (= Theon. *Progymn.* 2p. 67, 8): παρὰ Ἐφόρῳ ἐν τῇ πρώτῃ τὸ περὶ τῶν πενήκοντα Θεστίου θυγατέρων, αἷς ἀπάσαις παρθένοις οὔσαις φασὶν ἄμα μιγῆναι τὸν Ἡρακλέα.

Diodoro fornisce un resoconto dettagliato e completo della vicenda di Eracle e delle figlie di *Thespia*. Eracle, dopo aver portato a termine le imprese, per obbedire ad un oracolo, decide di inviare in Sardegna una colonia e di metterne a capo Iolao e i figli avuti dalle figlie di *Thespia*. Questo particolare dà occasione a Diodoro di inserire all'interno della narrazione una parentesi narrativa nella quale riporta a un Eracle molto giovane il suo incontro con le *Thespiades*. *Thespia*, figlio di Eretteo, di stirpe ateniese, fece unire una per volta (κατὰ μίαν) le sue cinquanta figlie ad Eracle. Dei cinquanta figli avuti dalle figlie di *Thespia*, due andarono a Tebe, sette rimasero a Tespie e furono chiamati δημοῦχοι, i restanti furono inviati con Iolao in Sardegna⁵⁹². Le notizie riportate in questo brano vengono riprese, in maniera più dettagliata riguardo ad alcuni aspetti (partenza dei *Thespiadai* per Cuma), in maniera meno precisa riguardo ad altri (storia completa dei *Thespiadai*), nel quinto libro in una sezione che risale a Timeo⁵⁹³. La precisazione dell'origine ateniese di *Thespia* e

⁵⁹² Diod. IV 29: Τετελεκότες γὰρ αὐτοῦ τοὺς ἄθλους, καὶ τοῦ θεοῦ χρήσαντος συμφέρειν πρὸ τῆς εἰς θεοὺς μεταλλαγῆς ἀποικίαν εἰς Σαρδῶν πέμψαι καὶ τοὺς ἐκ τῶν Θεσπιάδων αὐτῶ γενομένους υἱοὺς ἡγεμόνας ποιῆσαι ταύτης, ἔκρινε τὸν ἀδελφίδου Ἰόλαον ἐκπέμψαι μετὰ τῶν παίδων διὰ τὸ παντελῶς νέους εἶναι. ἀναγκαῖον δ' ἡμῖν φαίνεται προδιελθεῖν περὶ τῆς γενέσεως τῶν παίδων, ἵνα τὸν περὶ τῆς ἀποικίας λόγον καθαρῶτερον ἐκθέσθαι δυνηθῶμεν. Θέσπιος ἦν ἀνὴρ τὸ γένος ἐπιφανῆς ἐκ τῶν Ἀθηνῶν, υἱὸς Ἐρεχθέως, βασιλεύων δὲ τῆς ὁμωνύμου χώρας ἐγέννησεν ἐκ πλειόνων γυναικῶν θυγατέρας πενήκοντα. Ἡρακλέους δ' ἔτι παιδὸς ὄντος τὴν ἡλικίαν, καὶ ῥώμῃ σώματος ὑπερφουῦς ὄντος, ἐφιλοτιμήθη τὰς θυγατέρας ἐκ τούτου τεκνοποιήσασθαι. διὸ καλέσας αὐτὸν ἐπὶ τινα θυσίαν καὶ λαμπρῶς ἐστίασας, ἀπέστειλε κατὰ μίαν τῶν θυγατέρων αἷς ἀπάσαις μιγεῖς καὶ ποιήσας ἐγκύους ἐγένετο πατὴρ υἱῶν πενήκοντα. ὧν λαβόντων τὴν κοινὴν προσηγορίαν ἀπὸ τῶν Θεσπιάδων, καὶ γενομένων ἐνηλίκων, ἔκρινεν ἐκπέμψαι τούτους εἰς τὴν ἀποικίαν τὴν εἰς Σαρδῶνα κατὰ τὸν χρησμὸν. ἡγουμένου δὲ τοῦ στόλου παντὸς Ἰολάου, καὶ συνεστρατευμένου σχεδὸν ἀπάσας τὰς στρατείας, ἐπέτρεψεν αὐτῶ τὰ περὶ τοὺς Θεσπιάδας καὶ τὴν ἀποικίαν. τῶν δὲ πενήκοντα παίδων δύο μὲν κατέμειναν ἐν ταῖς Θήβαις, ὧν τοὺς ἀπογόνους φασι μέχρι τοῦ νῦν τιμᾶσθαι, ἑπτὰ δ' ἐν Θεσπιάδῃ, οὓς ὀνομάζουσι δημοῦχοις, ὧν καὶ τοὺς ἀπογόνους ἡγήσασθαι φασι τῆς πόλεως μέχρι τῶν νεωτέρων καιρῶν. τοὺς δὲ λοιποὺς ἅπαντας Ἰόλαος ἀναλαβὼν καὶ πολλοὺς ἄλλους τοὺς βουλομένους κοινωνεῖν τῆς ἀποικίας, ἐπλευσεν εἰς τὴν Σαρδῶνα: «Δopo aver compiuto le imprese, e dal momento che l'oracolo del dio gli rispose che, prima del passaggio fra gli dei, sarebbe stato opportuno inviare una colonia in Sardegna e di metterne a capo i figli avuti dalle *Thespiades*, decise (*scil.* Eracle) di inviare assieme con i fanciulli suo nipote Iolao, poichè erano tutti giovani. Ci sembra necessario narrare la nascita dei fanciulli, in modo che possiamo esporre più chiaramente il racconto sulla colonia. *Thespia*, uomo di stirpe illustre, da Atene, figlio di Eretteo, re dell'omonima città, generò da molte donne cinquanta figlie. Quando Eracle era ancora in età giovanile, ma già eccelleva in forza fisica, *Thespia* desiderò fortemente che le figlie avessero figli da lui. Perciò, dopo averlo invitato ad un sacrificio e dopo avergli offerto uno splendido banchetto, gli mandò le figlie una per volta; e dopo essersi unito a tutte e dopo averle rese gravide, Eracle divenne padre di cinquanta figli. E dopo che questi presero la comune denominazione dalle *Thespiades* e quando giunsero in età adulta, decise di inviarli nella colonia in Sardegna, secondo l'oracolo. Poichè Iolao guidava l'intera spedizione e poichè aveva partecipato a quasi tutte le imprese, gli affidò i *Thespiadai* e la colonia. Dei cinquanta fanciulli, due rimasero a Tebe, i cui discendenti dicono siano onorati fino a oggi, e sette a Tespie e sono chiamati 'demouchoi', i cui discendenti dicono che stiano a capo della città fino ai tempi più recenti. Iolao, dopo aver preso con se tutti quelli che restavano e molti altri che volevano partecipare alla colonia, navigò verso la Sardegna».

⁵⁹³ Diod. V 15, 1: Ἐχομένη δὲ ταύτης ἐστὶ νῆσος ἢ προσαγορευομένη Σαρδῶ, τῶ μὲν μεγέθει παραπλήσιος τῇ Σικελίᾳ, κατοικουμένη δ' ὑπὸ βαρβάρων τῶν ὀνομαζομένων Ἰολαείων, οὓς νομίζουσιν ἀπογόνους εἶναι τῶν μετὰ Ἰολάου καὶ τῶν Θεσπιάδων κατοικησάντων. κατὰ γὰρ τοὺς χρόνους ἐν οἷς Ἡρακλῆς τοὺς διαβεβοημένους ἄθλους ἐτέλει, παίδων ὄντων αὐτῶ πολλῶν ἐκ τῶν Θεσπίου θυγατέρων, τούτους Ἡρακλῆς κατὰ τινα χρησμὸν ἐξαπέστειλεν εἰς Σαρδῶν καὶ μετ' αὐτῶν δύναμιν

la conoscenza dettagliata del mito nelle sue varianti e nei suoi aspetti più particolari e più antichi, quali possono essere ad esempio gli accenni ai *δημοῦχοι*, possono fornire le coordinate per una corretta contestualizzazione della tradizione presente nel passo del quarto libro di Diodoro. Come è stato dettagliatamente messo in evidenza da Luisa Breglia, il passo di Diodoro del quarto libro è una rifunzionalizzazione ateniese di un'antica tradizione beotica che conosce i *Thespiadai*: Diodoro, quindi, «seguiva qui una tradizione libresca, ateniese che univa ad una tradizione timaica, una pretimaica, forse risalente ad Ellanico, ben conscia di fatti Thespiei»⁵⁹⁴. Ellanico, come abbiamo visto, è a conoscenza della vicenda di Eracle con le figlie di *Thespio* al punto da menzionare il nome di uno dei figli avuti da Eracle non nei *Boiotika*, come sarebbe più verisimile, ma nella *Phoronis* e nell'*Atthis*⁵⁹⁵.

Notizie similmente dettagliate quali quelle presentate da Diodoro si ritrovano nel racconto confluito nello Pseudo-Apollodoro. La narrazione delle vicende tra Eracle da un lato e *Thespio* e le sue figlie dall'altro appare scandito in una serie di tappe, cronologicamente distanti tra di loro.

ἐν δὲ τοῖς βουκολίοις ὑπάρχων ὀκτωκαίδεκάτης τὸν Κιθαιρώνειον ἀνεῖλε
λέοντα. οὗτος γὰρ ὀρμώμενος ἐκ τοῦ Κιθαιρώνος τὰς Ἀμφιτρύωνος
ἔφθειρε βόας καὶ τὰς Θεσπίου. βασιλεὺς δὲ ἦν οὗτος Θεσπιῶν, πρὸς ὃν

ἀξιόλογον Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων ἐπὶ τὴν ἀποικίαν: «Vicino a questa c'è un'isola chiamata Sardegna, simile alla Sicilia per grandezza, abitata da barbari chiamati Iolaei, che si pensa siano i discendenti dei coloni giunti con Iolao e con i *Thespiadai*. Nel periodo in cui portava a compimento le celebri fatiche, Eracle, poiché aveva molti figli dalle figlie di *Thespio*, li inviò, secondo l'oracolo, in Sardegna e con loro un notevole esercito di Greci e barbari per fondare una colonia».

⁵⁹⁴ Breglia Pulci Doria 1981, 77. L'operazione sottesa all'appropriazione da parte di Atene di *Thespio* è analoga a quella effettuata nei riguardi di *Thoukles*, ecista calcidese di Nasso che nell'ottica eforea è ateniese, laddove invece in Tucidide è del tutto calcidese (Ephor. *FGrHist* 70 F 137 = Strab. VI 2, 2; Thuc. VI 3, 1 e VI 3, 3). È evidente che, nel caso di *Thoukles*, gli Ateniesi, facendo del colonizzatore di Nasso un ateniese, vogliono avocare a sé la colonizzazione della più antica colonia greca della Sicilia, in un'epoca in cui era ormai alle porte la spedizione ateniese nell'isola. Ugualmente, in una serie di tradizioni, *Thespio* diventa di origine ateniese o comunque inserito in una genealogia che rimanda ai mitici re ateniesi, quali Eretteo e Pandione (Diod. IV 29-30; Paus. IX 26, 6; Steph. Byz. s.v. Θεσπεια; Eustath. *In Il.* I 406). La presenza, invece, nel resoconto di Diodoro dei *δημοῦχοι*, antichi magistrati della città, fa pensare ad un tempo in cui Thespie aveva maggiore o pari importanza rispetto a Tebe, se poteva permettersi di inviarle dei magistrati (fine VIII sec.-metà del VII sec. a.C.). Per un'analisi più dettagliata e completa dei passi di Diodoro si rimanda a Breglia Pulci Doria 1981, 71ss.

⁵⁹⁵ Rimarrebbe comunque da spiegare la variazione Θεσπιος/Θέσπιος presente nei testi di Ellanico e di Diodoro. Si potrebbe ipotizzare che la variante Θεσπιος sia una normalizzazione operata da Diodoro sulla base della fonte timaica del quinto libro che riporta Θεσπιος, eponimo perfetto della città di Thespie, e non Θεσπιος. Sulla variazione del nome vd. comunque *infra*. Si potrebbe ancora discutere sulla presenza ad Atene di un heroon di Stefaneforo, figlio di *Thestio* e sulla citazione, proprio nell'*Atthis*, di uno Stefaneforo, eroe attico: la tradizione riportata da Ellanico che fa di Stefaneforo, figlio di *Thestio*, un eroe attico, è la medesima del passo di Diodoro che presenta *Thespio* come figlio di Eretteo.

ἀφίκετο Ἡρακλῆς ἐλεῖν βουλόμενος τὸν λέοντα. ὁ δὲ αὐτὸν ἐξέτισε πεντήκοντα ἡμέρας, καὶ ἐπὶ τὴν θήραν ἐξιόντι νυκτὸς ἐκάστης μίαν συνεύναζε θυγατέρα (πεντήκοντα δὲ αὐτῷ ἦσαν ἐκ Μεγαμήδης γεγεννημένοι τῆς Ἀρνέου): ἐσπούδαζε γὰρ πάσας ἐξ Ἡρακλέους τεκνοποιήσασθαι. Ἡρακλῆς δὲ μίαν νομίζων εἶναι τὴν αἰὶ συνευναζομένην, συνῆλθε πάσαις. καὶ χειρωσάμενος τὸν λέοντα τὴν μὲν δορὰν ἠμφιέσατο, τῷ χάσματι δὲ ἐχρήσατο κόρυθι⁵⁹⁶.

Quando a diciotto anni si trovava ancora fra i buoi uccise il leone del Citerone. Questi, infatti, partendo dal Citerone, distruggeva le vacche di Anfitrione e *Thespio*. Costui era re di Thespie, presso il quale giunse Eracle che voleva uccidere il leone. E lo ospitò per cinquanta giorni, e ogni notte, quando usciva per la caccia, cercava di farlo unire ad una figlia (e infatti ne aveva cinquanta che erano nate da Megamede, figlia di Arneo), poiché desiderava che tutte quante avessero figli da Eracle. Ed Eracle, credendo che fosse sempre la stessa quella a cui si univa, si unì a tutte. E dopo aver ucciso il leone, ne indossò la pelle e si servì delle fauci spalancate come se fossero un elmo.

In questo primo racconto si riporta ad un Eracle molto giovane il rapporto dell'eroe con *Thespio*. Quest'ultimo appare strettamente legato alla zona del Citerone e alla zona della Beozia meridionale. Emerge dal resoconto dello Pseudo-Apollodoro un'ambientazione chiaramente beotica: oltre alla menzione del Citerone, anche il riferimento ad Arneo, padre di Megamede, sposa di *Thespio*, rimanda ad una città beotica. Questa tradizione quindi si caratterizza per una collocazione strettamente beotica, strettamente legata al Citerone e legata al momento della giovinezza di Eracle. In altre tradizioni il rapporto Eracle-*Thespio* è legato ad altre fasi della vita dell'eroe:

μετὰ δὲ τὴν πρὸς Μινύας μάχην συνέβη αὐτῷ κατὰ ζῆλον Ἴηρας μανῆναι, καὶ τοὺς τε ἰδίου παιδῶν, οὓς ἐκ Μεγάρων εἶχεν, εἰς πῦρ ἐμβαλεῖν καὶ τῶν Ἴφικλέους δύο· διὸ καταδικάσας ἑαυτοῦ φυγὴν καθαίρεται μὲν ὑπὸ Θεσπίου, παραγενόμενος δὲ εἰς Δελφοὺς πυνθάνεται τοῦ θεοῦ ποῦ κατοικήσει. ἡ δὲ Πυθία τότε πρῶτον Ἡρακλέα αὐτὸν προσηγόρευσε· τὸ δὲ πρῶτον Ἀλκείδης προσηγορεύετο⁵⁹⁷.

⁵⁹⁶ [Apollod.] II 4, 9-10 (II 65-66).

⁵⁹⁷ [Apollod.] II 4, 12 (II 72).

Dopo la battaglia contro i Minii, avvenne che Era per rancore lo fece impazzire, a tal punto che gettò nel fuoco e i suoi stessi figli, quelli che ebbe da Megara, e i due figli di Ificle; perciò dopo essersi condannato da se all'esilio, venne purificato da *Thespio*, e dopo essersi recato a Delfi, chiese al dio dove sarebbe dovuto andare. La Pizia per la prima volta lo chiamò Eracle: prima era chiamato Alcide.

στρατεύει δὲ Ἡρακλῆς μετὰ Καλυδωνίων ἐπὶ Θεσπρωτοῦς, καὶ πόλιν ἑλὼν Ἔφυραν, ἧς ἔβασίλευε Φύλας, Ἀστυόχη τῇ τούτου θυγατρὶ συνελθὼν πατὴρ Τληπολέμου γίνεται. διατελῶν δὲ παρ' αὐτοῖς, πέμψας πρὸς Θέσπιον ἑπτὰ μὲν κατέχειν ἔλεγε παῖδας, τρεῖς δὲ εἰς Θήβας ἀποστέλλειν, τοὺς δὲ λοιποὺς τεσσαράκοντα πέμπειν εἰς Σαρδῶ τὴν νῆσον ἐπ' ἀπποικίαν⁵⁹⁸.

Eracle fa una spedizione assieme agli abitanti di Calidone contro i Tesproti, e dopo aver preso la città di Efira, della quale era re Fila, e dopo essersi unito alla figlia di costui, Astioche, diviene padre di Tlepolemo. Mentre si trovava ancora fra di loro, inviò dei messaggeri a *Thespio* dicendogli di trattenere sette dei figli, di mandarne tre a Tebe, e di inviare gli altri quaranta a fondare una colonia nell'isola di Sardegna.

Nel primo passo Eracle, in seguito all'uccisione dei figli, si va a purificare da *Thespio* e poi si reca a Delfi dove la Pizia per la prima volta lo chiamò Eracle. È un momento legato ad un passaggio di età, dato che l'eroe cambia nome. Nel secondo passo, invece, il rapporto Eracle-*Thespio* si colloca alla fine della vita dell'eroe, dal momento che è legato alla tradizione sui *Thespiadai* da inviare in Sardegna. Nella testimonianza dello Pseudo-Apollodoro è presente la medesima tradizione sottesa al passo diodoreo del quarto libro, anche se con numeri differenti: in Diodoro sono due e non tre come in Pseudo-Apollodoro i figli di Eracle che rimangono a Thespie. La divergenza tra le due tradizioni potrebbe essere spiegata con la volontà da parte della tradizione confluita nello Pseudo-Apollodoro di voler raggiungere numeri pieni nel computo dei *Thespiadai* che rimangono ($7+3 = 10$).

La testimonianza offerta dallo Pseudo-Apollodoro è significativa anche perché in essa ritroviamo una tendenza a razionalizzare il tema mitico analoga a quella presente nel frammento erodoreo: Pseudo-Apollodoro fa durare la caccia al leone cinquanta giorni in modo che Eracle si possa accoppiare con le cinquanta figlie.

⁵⁹⁸ [Apollod.] II 7, 6 (II 149).

L'accoppiamento in una sola notte con cinquanta donne deve esser sembrata un'impresa inaccessibile anche all'eroe per antonomasia⁵⁹⁹, sicché si procedette ad una razionalizzazione, distribuendo l'amplesso in più notti, cinquanta nel caso dello Pseudo-Apollodoro, sette in quello di Erodoro. Se la razionalizzazione in cinquanta notti sembra quella più naturale e più semplice, dal momento che cinquanta erano le donne, ci si potrebbe chiedere perché in Erodoro le notti siano proprio sette. Jacoby ricollega le sette notti con i sette Eracle di cui si parla nel fr. 14⁶⁰⁰ e stabilisce una connessione tra il numero sette e la tradizione riportata da Pausania a proposito del tempio di Eracle a Thespie:

καὶ Ἡρακλέους Θεσπιδεύσιν ἐστὶν ἱερόν· ἱεράται δὲ αὐτοῦ παρθένος, ἔστ' ἂν ἐπιλάβῃ τὸ χρεῶν ὑτήν. αἴτιον δὲ τούτου φασὶν εἶναι τοιόνδε, Ἡρακλέα ταῖς θυγατράσι πεντήκοντα οὔσαις ταῖς Θεστίου συγγενέσθαι πάσαις πλὴν μιᾶς ἐν τῇ αὐτῇ νυκτί· ταύτην δὲ οὐκ ἔθελῃσαί οἱ τὴν μίαν μιχθῆναι· <τὸν δὲ ὑβρισθῆναι> νομίζοντα δικάσαι μένειν παρθένον πάντα αὐτὴν τὸν βίον ἱερωμένην αὐτῷ. ἐγὼ δὲ ἤκουσα μὲν καὶ ἄλλον λόγον, ὡς διὰ πασῶν ὁ Ἡρακλῆς τῶν Θεστίου παρθένων διεξέλθοι τῇ αὐτῇ νυκτί καὶ ὡς ἄρσενας παῖδας αὐτῷ πᾶσαι τέκοιεν, διδύμους δὲ ἢ τε νεωτάτη καὶ ἢ πρεσβυτάτη[...]. ἄλλα γὰρ ἐφαίνετό μοι τὸ ἱερόν τοῦτο ἀρχαιότερον ἢ κατὰ Ἡρακλέα εἶναι τὸν Ἀμφιπρύωνος, καὶ Ἡρακλέους τοῦ καλουμένου τῶν Ἰδαίων Δακτύλων, οὗ δὴ καὶ Ἐρυθραίους τοὺς ἐν Ἰωνίᾳ καὶ Τυρίους ἱερά ἔχοντας εὔρισκον. οὐ μὴν οὐδὲ οἱ Βοιωτοὶ τοῦ Ἡρακλέους ἠγνόουν τοῦτο τὸ ὄνομα, ὅπου γε αὐτοὶ τῆς Μυκαλησσίας Δῆμητρος Ἡρακλεῖ τῷ Ἰδαίῳ τὸ ἱερόν ἐπιτετράφθαι λέγουσιν⁶⁰¹.

I Tespiesi hanno anche un santuario di Eracle; la sacerdotessa del tempio è una vergine, fino a quando il destino non la raggiunge. Dicono che la spiegazione di ciò sia la seguente: Eracle si unì in una stessa notte con tutte le figlie di *Thestio* che erano cinquanta, tranne una: costei soltanto non volle unirsi a lui; ritenendo <di esser stato oltraggiato>, Eracle le impose di rimanere vergine per tutta la vita, servendolo come sacerdotessa. Ho udito anche un'altra tradizione, secondo la quale Eracle penetrò in una stessa notte tutte le figlie di *Thestio* e tutte partorirono a lui figli maschi, mentre la più giovane e la più vecchia due gemelli [...]. In realtà mi è sembrato che questo santuario fosse più antico del tempo di Eracle figlio di Anfitrione, e ho scoperto che invece appartiene all'Eracle

⁵⁹⁹ L'accoppiamento di Eracle in una sola notte con le cinquanta figlie di *Thestio* corrisponde per Tzetzes addirittura alla tredicesima fatica (*Chil.* II 503).

⁶⁰⁰ Herodor. *FGrHist* 31 F 14; vd. *infra* § 8 (III).

⁶⁰¹ Paus. IX 27, 6-8.

annoverato fra i Dattili dell'Ida, del quale posseggono santuari gli Eritrei in Ionia e i Tirii. Certamente nemmeno i Beoti ignoravano questo nome di Eracle, dal momento che essi stessi dicono che il santuario di Demetra Micalessia sia stato affidato all'Eracle dell'Ida.

Pausania riporta l'*ἄρνιον* mitico alla base del tempio di Eracle a Thespie custodito da una sacerdotessa: Eracle in una sola notte si unì con tutte le figlie di *Thestio*, tranne una, la quale, per aver rifiutato l'eroe, fu condannata a rimanere vergine e a servire Eracle come sacerdotessa. Di questa tradizione Pausania riporta anche un'altra versione, che è essenzialmente quella più diffusa, secondo la quale Eracle in una stessa notte si unì a tutte le figlie di *Thestio*. Pausania, però, alle versioni del mito riportate, aggiunge una sua personale osservazione sull'antichità del tempio che lo portano a dedurre che l'Eracle venerato a Thespie non è il figlio di Anfitrione, ma l'Eracle dattilo, divinità già incontrata a Micalesso e associata al culto di Demetra⁶⁰². Anche la tradizione che riporta ad un Eracle molto giovane il suo rapporto con *Thestio* sembra presupporre la presenza di un Eracle dattilo⁶⁰³. E un rapporto in età giovanile tra Eracle e *Thestio*, oltre all'episodio dell'accoppiamento con le cinquanta donne, è attestato nello scolio a Teocrito che cita anche Erodoro, analizzato precedentemente⁶⁰⁴.

Se la scelta del sette da un lato richiama una peculiare caratteristica dell'Eracle thespiese, dall'altro essa sembra essere dettata dall'importanza che il numero sette ricopre in tutte le versioni del mito dei/delle *Thespiadai/Thespiades*: sette sono i figli di Eracle che non partono per la Sardegna, ma rimangono a Thespie⁶⁰⁵ e quarantanove, non solo multiplo, ma quadrato perfetto di sette, sono le figlie di *Thespio* che si uniscono ad Eracle in una delle versioni del mito presentate da Pausania⁶⁰⁶. Sette ci riconduce anche all'ambiente pitagorico, dal momento che esso nella numerologia e nella cosmologia pitagorica riveste un ruolo centrale: «consideravano [*scil.* i Pitagorici] il numero sette l'«opportunità» o il «momento opportuno» (*kairos*), dato che dei processi naturali di crescita giungevano a

⁶⁰² Sull'Eracle dattilo fondamentali restano Farnell 1921, 125ss.; Brelich 1958, 234-237; 336-341; Mazzarino 1966a, 35-37; cfr. anche Grottanelli 1972, 201ss. per gli aspetti orientali della figura dell'Eracle dattilo.

⁶⁰³ Vd. Breglia Pulci Doria 1981, 87.

⁶⁰⁴ Vd. *supra* F 17 § 1 (III).

⁶⁰⁵ Diod. IV 29, 4; [Apollo.] II 7, 6 (II 149).

⁶⁰⁶ Paus. IX 27, 6. L'importanza del numero sette all'interno del mito dei/delle *Thespiadai/Thespiades* è stata già messa in evidenza da Breglia Pulci Doria 1981, 90n.

compimento in unità di sette [...] ed il sette era centrale anche nella cosmologia: nel modello pitagorico dei cieli, il sole, in quanto autore dei ‘momenti opportuni di tempo’ per la prosperità, occupa la settima posizione a partire dalla periferia [...] il numero sette è in un certo senso un numero primo ‘vergine’- ‘non produce nessuno dei primi dieci numeri, né viene prodotto da nessuno di essi’ (attraverso un’addizione a se stesso o una moltiplicazione di se stesso)»⁶⁰⁷. Al mito erodereo dell’accoppiamento di Eracle con le figlie di *Thestio* sono sottesi tutti questi influssi in maniera però razionalizzata: se i sette Eracle immaginati da Erodotto in sette giorni si uniscono alle *Thespiadai* (7x7), ci troveremo con la stessa tradizione di Pausania secondo la quale tutte le figlie di *Thestio* si unirono ad Eracle tranne una.

Rimane da discutere l’alternanza fra i termini Θέστιος/ Θέστιος riscontrata nelle fonti analizzate, della quale si riporta *infra* un prospetto riassuntivo⁶⁰⁸:

Ellanico	Erodotto	Eforo	Diodoro	[Apollodoro]	Pausania	Tzetzes
Θέστιος	Θέστιος	Θέστιος	Θέστιος	Θέστιος*	Θέστιος**	Θέστιος

* Nella tradizione manoscritta è attestata anche la forma Θέστιος (vd. II 4, 9-10; II 4, 12; II 7,8).

** Nel passo in cui presenta le origini mitiche di Thespie, l’eponimo della città è Θέστιος, non Θέστιος (IX 26, 6), che ricorre però ancora a III 19, 5.

La variazione del termine è stata discussa da Frazer nel commento ai passi dello Pseudo-Apollodoro. Dal momento che la differenza tra le due forme è estremamente irrisoria, essendo dovuta ad un unico tratto di penna, lo studioso

⁶⁰⁷ Riedweg 2007, 144. La connessione tra il frammento erodereo e l’importanza del numero all’interno della filosofia pitagorica è stata anche evidenziata da Paola Borin 1995, 148n. In particolare è in Filolao che il numero sette acquisisce un’importanza rilevante; esso è definito ἀμήτορα ἀριθμὸν «numero senza madre» (44 B 20 D.K.); è consacrato alla dea Atena; è associato al sole che occupa il settimo posto nel sistema filolaico (A 16a D.K.); è associato alla sapienza, alla salute e alla luce (44 A 12 D.K.). Sul numero sette in Filolao vd. l’analisi dettagliata di Huffman 1993, 285-288; 335-339; 357-359.

⁶⁰⁸ La traduzione del termine nelle fonti analizzate ha seguito la variazione offerta dalle testimonianze antiche.

propone di emendare con la forma Θέσπιος tutte le edizioni che presentano Θέσπιος, giacché la forma più appropriata per un re di Thespie è Θέσπιος⁶⁰⁹.

In realtà, l'alternanza delle due forme potrebbe essere dovuta ad una confusione: Θέσπιος di Pleurone è un personaggio molto conosciuto legato a Calidone fin dai poemi omerici. Il nono libro dell'*Iliade* dedica una sezione molto ampia alla narrazione della caccia al cinghiale calidonio e alla successiva contesa che ne nacque sulla spartizione delle spoglie dell'animale ucciso da Meleagro⁶¹⁰. La caccia al cinghiale calidonio, inviato come punizione da Artemide ad Oineo, re di Calidone, è un'impresa collettiva che coinvolge tutti gli eroi epici⁶¹¹. Ad essa presero parte anche i Cureti di Pleurone, fratelli di Altea, figlia di *Thestio*, moglie di Oineo e madre di Meleagro. La contesa sulla spartizione delle spoglie del cinghiale è causa di una tremenda lite fra Meleagro e uno degli zii materni, la cui uccisione da parte di Meleagro, provoca la risposta dei Cureti che cingono d'assedio la città di Calidone. *Thestio* quindi nelle tradizioni omeriche è una figura molto nota, legata a Pleurone e, in quanto padre anche di Altea, moglie di Oineo, è legata anche a Calidone. La notorietà di tali vicende (lotta al cinghiale calidonio, contesa sulla spartizione delle spoglie, assedio di Calidone) e la presenza di Eracle a Calidone⁶¹², probabilmente

⁶⁰⁹ Frazer 1921, 176n. Non si può seguire su questo punto Linforth 1936, 220 secondo il quale la forma Θέσπιος presente in Erodoro potrebbe essere un errore di Ateneo. Lo studioso chiama in causa anche un altro frammento di Erodoro, sempre tradito da Ateneo, nel quale si narra l'uccisione involontaria da parte di Eracle del giovane Eunomos (F 3); nello stesso contesto Ateneo ci informa che per Ellanico il nome del giovane era Archias (*FGrHist* F 2), mentre Diodoro (IV 36, 2) lo chiama Eurynomos. Partendo dalla constatazione che la variazione dei nomi rispetto a quelli presenti in Diodoro si ritrova in due frammenti di Erodoro traditi da Ateneo, Linforth pensa in entrambi i casi ad un errore di Ateneo. In realtà, per quanto riguarda la forma Θέσπιος si cercherà di dare una diversa spiegazione; basterà qui osservare che l'ipotesi di Linforth non tiene conto della forma Θέσπιος presente in Ellanico che non può essere considerata un errore di Ateneo, dal momento che il frammento è tradito da Arpocrazione. Il nome del giovane ucciso da Eracle a Calidone è nella tradizione variamente attestato: oltre ai nomi forniti da Ellanico, Diodoro ed Erodoro, sarà sufficiente ricordare che in Pausania il ragazzo è chiamato Kyathos (II 13, 8). Eunomos, attestato in Erodoro, non può essere comunque considerato un errore di Ateneo, dal momento che lo stesso nome si ritrova nell'*argumentum* alle *Trachinie* di Sofocle e soprattutto nello Pseudo-Apollodoro che potrebbe dipendere proprio da Erodoro (II 7, 6; II 150).

⁶¹⁰ Hom. *Il.* IX 529-599. Alla vicenda di Meleagro che, adirato contro la madre, si rinchiude nel talamo con la sua sposa, rifiutandosi di combattere, è dedicato ampio spazio perché deve servire come *exemplum* per Achille che si era ritirato dalla battaglia: Achille non deve seguire l'esempio di Meleagro che, nonostante sia stato richiamato più volte alla battaglia anche con la promessa di doni, non si è lasciato convincere, ma ha continuato a tenersi in disparte finché, appresa la sorte della città, degli uomini e delle donne fatte prigioniere, rinuncia all'ira, torna a combattere e salva la città, quando ormai però è troppo tardi per ricevere i doni promessi e la gloria dovuta.

⁶¹¹ Hom. *Il.* IX 544-545.

⁶¹² Per Eracle a Calidone come ospite di Oineo e pretendente alla mano di sua figlia Deianira vd. [Apollod.] II 7, 5 (II 148); Diod. IV 34, 1; *argumentum* Soph. *Trach.*; Ov. *Met.* IX 8-13. Con gli abitanti di Calidone Eracle compie una spedizione contro i Tesproti, conquistando la città di Efra, della quale era re Fila/Fileo. Proprio durante la sua permanenza presso i Tesproti Eracle invia a *Thespio* beotico dei messaggeri con indicazioni sull'invio di una colonia in Sardegna: [Apollod.] II 7,

come avversario di Pleurone, possono aver facilitato la confusione tra le due figure. *Thestio* di Pleurone, presente già nel racconto omerico, la cui struttura inoltre lascia presupporre una tradizione anteriore a quella degli eventi narrati, doveva esser ben più noto del beotico *Thespio*, ‘ripescato’ dagli Ateniesi a scopo propagandistico per vantarsi di una loro presenza in Occidente⁶¹³.

Per quanto riguarda la collocazione del frammento, è verosimile che esso facesse parte della sezione iniziale dell’opera erodorea, dal momento che l’uccisione del leone del Citerone, a cui la figura di *Thestio* è strettamente legata, rappresenta la prima impresa eroica che Eracle si accinge ad affrontare nel passaggio tra l’adolescenza e l’età adulta (non a caso nella versione dello Pseudo-Apollodoro si insiste sul fatto che Eracle avesse diciotto anni)⁶¹⁴. In relazione all’organizzazione generale del *Su Eracle* la collocazione all’interno dei primi libri dell’episodio relativo all’incontro tra Eracle e le figlie di *Thestio* sembra la più probabile. Inoltre, dal momento che nel quinto libro è contenuto il frammento sull’ἄλιμος (F1) che verosimilmente si riconnette all’exkursus sul mondo lunare inserito a proposito della provenienza del leone nemeo dalla luna (F 4), si può dedurre che l’episodio delle *Thespiadai* facesse parte dei primi quattro libri. Ci azzardiamo ad avanzare un’ulteriore ipotesi. Il frammento, contenendo un’episodio della vita di Eracle legato ad un passaggio di età, potrebbe esser stato posto ad un punto strategico della narrazione, quali potrebbero essere la fine o l’inizio di un libro: esso, quindi, si poteva trovare o alla fine del terzo libro, libro con cui verosimilmente si concludeva la narrazione dell’infanzia e dell’adolescenza di Eracle, o all’inizio del quarto libro

6 (II 149); Diod. IV 36, 1. Al soggiorno di Eracle a Calidone è legato anche l’episodio dell’uccisione involontaria di Eunomo da parte di Eracle: [Apollod.] II 7, 6 (II 150); Hellanic. *FGrHist* 4 F 2; Herodor. *FGrHist* 31 F 3; *argumentum* Soph. *Trach.*; Diod. IV 36, 2; Paus. II 13, 8; schol. Lycophr. *Alex.* 50; schol. Apoll. Rh. I 1212-1219a; Tzetzes *Chil.* II 456.

⁶¹³ Non a caso l’invito rivolto a *Thespio* beotico di fondare una colonia in Sardegna avviene durante il soggiorno di Eracle a Calidone. L’appropriazione da parte ateniese delle tradizioni relative a *Thespio*, operazione analoga a quella effettuata per *Thoukles* calcidese, svela l’interesse ateniese per l’Occidente, che si potrebbe far risalire al V secolo, quando Atene comincia ad avanzare pretese sulla grecità occidentale, facendo proprie tutte una serie di tradizioni sulla colonizzazione in Occidente. In generale comunque le prime proiezioni ateniesi verso l’Occidente si legano a Temistocle, il quale secondo la tradizione aveva come figlie *Sybaris* e *Italia* (Plut *Them.* 32); inoltre pedagogo dei figli di Temistocle è un tale Sikinnos, utilizzato dal generale ateniese per ingannare i Persiani e da Temistocle ricompensato con la cittadinanza di Thespie (Hdt. VIII 75); infine, in alcune tradizioni anti-temistoclee relative all’esilio di Temistocle, quali ad esempio quelle confluente in Stesimbrotto di Taso, si fa arrivare Temistocle in Sicilia alla corte di Ierone (Stesim. *FGrHist* 107 F 2 = Plut *Them.* 2). Sull’ipotesi del V secolo come momento per la valorizzazione ateniese di una serie di tradizioni legate all’Occidente vd. Breglia Pulci Doria 1981, 77ss., ipotesi ripresa e confermata in Breglia Pulci Doria 2005, 68.

⁶¹⁴ Sulla connessione tra la prima impresa di Eracle e il suo conseguente ingresso nell’età adulta vd. Brillante 1992, 213.

dedicato a quelle prime imprese che Eracle compie non appena attraversa la soglia dell'età adulta.

3. L'exkursus sul mondo lunare

In questa sezione sono raggruppati una serie di frammenti che verosimilmente appartenevano ad un ampio excursus sul mondo lunare, inserito da Erodoro in occasione della fatica contro il leone di Nemea⁶¹⁵. I frammenti erodorei sono comunque indicativi delle modalità con le quali Erodoro ha organizzato e usato il materiale mitico: il *Su Eracle* non conteneva semplicemente l'esposizione delle fatiche e delle imprese di Eracle, ma era arricchito da digressioni astronomiche, zoologiche e naturalistiche e utilizzava il mito per veicolare specifiche teorie 'scientifiche'. Nei frammenti analizzati in questa sezione Erodoro descriveva, conformemente alle più recenti speculazioni filosofiche e 'scientifiche', il mondo della luna e in particolare le creature che da essa provenivano: il leone nemeo, nato da un uovo (F 4), le donne lunari che depongono uova e partoriscono figli quindici volte più grandi rispetto a quelli terrestri (F 21), gli avvoltoi che depongono uova (F 22), un essere fantastico quale il troco (F 58). Il mondo lunare è un mondo 'altro', è un ἕτερον γῆ, i cui esseri hanno, rispetto alle creature terrestri, una diversa modalità riproduttiva, diverse proporzioni e un diverso regime alimentare: è probabile che la menzione dell'ἄλιμος faccia riferimento al cibo degli esseri lunari e in tal caso il frammento di Erodoro va inserito nell'exkursus sul mondo lunare (F 1).

⁶¹⁵ Nella parte finale relativa al commento di ogni frammento daremo conto della scelta di considerare il frammento come parte di questo excursus.

3.1 Il leone di Nemea (F 4)

Ἦ πῶς οὐκ ἠλίθιον πίθεσθαι τοῖς Ἡροδώρου βιβλίοις περὶ τοῦ καθ' Ἡρακλέα λόγου, γῆν εἶναι ἄνω κηρύπτουσιν, κατεληλυθέναι τε ἀπ' αὐτῆς λέοντα τὸν ὑφ' Ἡρακλέους φονευθέντα;⁶¹⁶

Come non sarebbe stolto credere ai libri di Erodoro relativi alla storia di Eracle i quali proclamano che vi è una terra in alto e che da questa sia precipitato il leone ucciso da Eracle?

Taziano, scrittore nato in Siria attorno al 120-130 d.C. da genitori pagani, si convertì al Cristianesimo dopo l'incontro a Roma con Giustino, di cui divenne discepolo. L'*Oratio ad Graecos*, composta verosimilmente tra il 165 e il 170 d.C., più che un'apologia del Cristianesimo, è una violenta requisitoria contro la cultura greca. Taziano porta alle estreme conseguenze il motivo secondo il quale tutto ciò che di veritiero esiste nel pensiero greco deriva dalle scritture ebraiche. E proprio nel tentativo di avvalorare la sua tesi generalmente mette in evidenza della cultura greca quelli che sono gli aspetti più popolari e banali. Nel capitolo in cui cita Erodoro, Taziano, per mettere in risalto l'infondatezza delle accuse che di solito venivano rivolte ai cristiani, si scaglia contro alcune opinioni generalmente diffuse tra i Greci. In particolare, nel paragrafo in questione la tematica principale che fa da sottofondo alla requisitoria dello scrittore siriano sono le concezioni che riguardano l'universo (περὶ τῶν ὅλων). Con una serie di interrogative dirette retoriche, espressione della corrente asiana seguita dallo scrittore, Taziano apostrofa i suoi fittizi interlocutori per dimostrare loro l'assurdità di alcune delle tesi dei loro concittadini: non si può prestar fede alla storia del leone caduto da una terra in alto narrata da Erodoro, così come non si può credere ad un autore non meglio specificato secondo il quale il sole è una massa incandescente e la luna è simile alla terra⁶¹⁷. Anche se Taziano non riconduce quest'ultima affermazione a nessun autore in particolare, la caratterizzazione del sole come corpo incandescente (μύδρος) richiama alla mente alcune osservazioni di

⁶¹⁶ Herodor. *FGrHist* 31 F 4; 9 *FHG*; F 4 Fowler (= Tat. *Or.* 27, 8; 53.20-23 Marcovich).

⁶¹⁷ Tat. *Or.* 27: πῶς πεισθήσομαι τῷ λέγοντι μύδρον τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην γῆν;

Anassagora che, come riportato in varie testimonianze, definisce il sole μύδος, massa incandescente⁶¹⁸.

La seconda annotazione, la natura terrosa (o terrestre?) della luna⁶¹⁹, si inserisce a pieno titolo tra i concetti diffusi nel V secolo a.C.: la constatazione che la luna possa essere assimilata alla terra, in quanto a caratteristiche fisiche, deriva dalla scoperta dell'opacità della luna che brillerebbe non di luce propria, ma di luce derivata dal sole. La teoria secondo la quale la luce lunare non sia autogena, ma soltanto riflesso di quella solare, è premessa necessaria per una corretta interpretazione delle eclissi, spiegazione che si ritrova per la prima volta in modo adeguato in Anassagora⁶²⁰. Non lo stesso si può dire per la teoria della luce derivata della luna che, sebbene presente anche in Anassagora⁶²¹, non è estranea a pensatori precedenti. Che Anassagora non sia stato il primo ad enunciare questa teoria sembra trasparire tra le righe della testimonianza plutarchea nella quale si puntualizza che Anassagora fu ὁ γὰρ πρῶτος σαφέστατόν τε πάντων καὶ θαρραλεώτατον περὶ σελήνης καταυγασμῶν καὶ σκιᾶς λόγον εἰς γραφὴν καταθέμενος⁶²². Ad Anassagora quindi andrebbe il primato di aver messo per iscritto e aver chiarificato una teoria che in realtà si ritrova già in Anassimene⁶²³ e in Parmenide⁶²⁴. Seppur l'attribuzione

⁶¹⁸ Anaxag. 59 A 1 D.K. (= D.L. II 6-15); 59 A 2 D.K. (= Harp. s.v. Ἀναξαγόρας); 59 A 19 D.K. (= Olymp. *In meteor*, 17, 19); 59 A 20a D.K. (= Schol. Pind. *Olym*. I 91); 59 A 72 D.K. (= Aet. II 20, 6). La clausola τὴν σελήνην γῆν utilizzata da Taziano ha un antecedente nell'identica espressione usata da Meleto nell'*Apologia* platonica (Anaxag. 59 A 35 D.K. = Plat. *Apol*. 26d) finalizzata ad accusare di ateismo Socrate; la risposta di quest'ultimo però chiarifica che la credenza secondo la quale la luna è assimilabile alla terra è propria di Anassagora. Se si considera che Taziano utilizzando quell'espressione potrebbe ben avere avuto in mente il dialogo tra Meleto e Socrate, acquisisce ancor più valore l'attribuzione ad Anassagora di tali credenze.

⁶¹⁹ I due termini, che apparentemente potrebbero sembrare equivalenti, presuppongono due diverse caratterizzazioni della luna, l'individuazione delle quali nei vari autori è fondamentale per una corretta disanima e contestualizzazione del frammento erodoreo: mentre la natura 'terrosa' della luna non implica nient'altro che la presenza di terra sul suolo lunare o nella composizione stessa della luna, la sua 'terrestrità' invece porterebbe ad un'assimilazione più stringente tra luna e terra, che condividerebbero non soltanto la comune presenza di terra, ma anche elementi più caratteristici, quali potrebbero essere la presenza di montagne o acque, e di conseguenza anche l'abitabilità dei loro suoli. Su tale questione vd. anche Donini 2010, 396n. e 2011, 37n.

⁶²⁰ Anaxag. 59 A 42 D.K. (= Hipp. *Refut*. I 8, 1); 59 A 77 D.K..

⁶²¹ Anaxag. 59 A 18 D.K. (= Plut. *Nic*. 23); A 42; A 76 (= Plat. *Crat*. 409a); A 77; B 18 (= Plut. *De fac. in orb. lun*. 929b).

⁶²² Anaxag. 59 A 18 D.K. (= Plut. *Nic*. 23): «il primo che mise per iscritto una spiegazione più chiara e più ardita di tutte sulle illuminazioni e sull'ombra della luna». Emblematica è l'espressione utilizzata nella testimonianza plutarchea per definire coloro che, proprio come Anassagora, speculavano sui fenomeni celesti (φυσικούς καὶ μετεωρολέσχας) che richiama alla mente l'epiteto φυσικὸν attribuito da Erodoro ad un Eracle esperto dei fenomeni del cielo (vd. *infra* ad F 13 § 7 III). Sulla caratterizzazione di Anassagora che rientra tra i φυσικούς καὶ μετεωρολέσχας, e su altre espressioni simili sempre in riferimento al filosofo di Clazomene, si veda Giangiulio 2005, 151ss.

⁶²³ Anaximen. 13 A 16 D.K. (= Theon. *Expos*. 198, 18-199, 2): Εὐδημος ἱστορεῖ ἐν ταῖς Ἀστρολογίαις ὅτι Οἰνοπίδης εὗρε πρῶτος [...], Ἀναξιμένης δὲ ὅτι ἡ σελήνη ἐκ τοῦ ἡλίου ἔχει τὸ φῶς καὶ τὴν ἐκλείπει τρόπον.

della scoperta della teoria della luce derivata della luna sia controversa nelle fonti a nostra disposizione⁶²⁵, rimane il fatto che a partire dal V secolo a.C. la tradizione appare stabile: la *communis opinio*⁶²⁶, erede della speculazione ionica ed eleatica, concorda sul fatto che la luna, di per sé opaca, riceva la luce dal sole⁶²⁷.

Tuttavia, è pur vero che, come osserva puntualmente West, già prima del V sec. a.C., prima cioè delle varie scoperte relative alla luce derivata della luna, si credeva che le divinità o le anime dei morti vivessero sulla luna o sul sole o perlomeno li visitassero⁶²⁸. In tale contesto si inseriscono le annotazioni relative a Pitagora che in alcune tradizioni⁶²⁹ è considerato uno dei δαίμων che abitano sulla luna o quelle relative a Museo e ad Epimenide di cui si diceva fossero figli della Luna⁶³⁰. In realtà, il passo in cui Epimenide viene messo in connessione con la luna,

⁶²⁴ Parm. 28 B 14 D.K. (= Plut. *Adv. Colot.* 1116a): νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς: «una luce straniera, risplendente di notte, errabonda intorno alla terra»; 28 B 15 D.K. (= Plut. *De fac. in orb. lun.* 929a): αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίοιο: «sempre guardando i raggi del sole». La clausola omerica presente nel frammento parmenideo (ἀλλότριον φῶς) è ripresa da Empedocle (31 B 45 D.K. = Achill. *Isag.* 16, 43) per veicolare la medesima teoria sulla luce lunare: κυκλοτερῆς περὶ γαῖαν ἐλίσσεται ἀλλότριον φῶς. Che Empedocle credesse che la luna fosse illuminata dal sole è testimoniato anche da altri frammenti (31 B 40 D.K.; B 43 D.K.; B 47 D.K.; A 30 D.K.).

⁶²⁵ In realtà, l'attribuzione della scoperta dell'opacità della luna si ritrova già in Talete (11 A 11 D.K. = Aet. II 27, 5) ma, come ha osservato Giovanni Cerri 1999, 55ss., il fatto che i successori di Talete, tra i quali lo studioso include anche Anassimene, ritornino all'idea tradizionale di una luce lunare autogena, fa capire che quella di Talete non era una teoria suffragata da prove decisive, ma soltanto un'intuizione geniale. Per un'analisi più approfondita della teoria della luce derivata della luna si rimanda anche all'articolo di O'Brien 1968, 114ss.

⁶²⁶ Rappresentativa di questa tradizione condivisa è anche la testimonianza di Ione di Chio (36 A 7 D.K. = Aet. II 25, 11) secondo il quale il corpo vitreo della luna (ύελοιδῆς) è in parte splendente (διαυγῆς), in parte privo di splendore (ἀφεγγῆς). La singolare caratterizzazione vitreiforme della luna si ritrova in Filolao come caratteristica però precipua del sole (cfr. 44 A 19 D.K. = Aet. II 20, 12).

⁶²⁷ Unica voce al di fuori del coro è il sofista Antifonte che attribuisce alla luna luce propria e, in conseguenza di ciò, fornisce una spiegazione erronea delle eclissi; 87 B 27 D.K. (= Aet. II 28, 4); B 28 (= Aet. II 29, 3).

⁶²⁸ West 1993, 61. Sulla luna come sede degli spiriti illuminati vd. anche Rohde 1890-94 [2006], 375; 522, che riconduce questa credenza ad ambito pitagorico e tardo platonico, pur ammettendo però che essa sia già presente nel *Timeo* di Platone (42b).

⁶²⁹ Iambl. *Pyth.* 6, 30: οἱ δὲ τῶν τὴν σελήνην κατοικούντων δαιμόνων ἓνα. Tale tradizione su Pitagora è forse da ricondurre a Eraclide Pontico che, in un frammento riportato da Timeo, ricorda un uomo caduto dalla luna (Heracl. fr. 115 Wehrli VII = Tim. *FGrHist* 566 F 6 = D.L. VIII 72): Ἀλλὰ διὰ παντός ἐστιν Ἡρακλείδης τοιοῦτος παραδοξολόγος, καὶ ἐκ τῆς σελήνης πεπτωκέναι ἄνθρωπον λέγων: «Ma Eraclide è dopo tutto un tale scrittore di paradossi ed è colui che racconta che un uomo è caduto giù dalla luna». Sul frammento di Eraclide vd. Gottschalk 1980, 82ss.

⁶³⁰ Per Museo 3 A 1 D.K. = 1 T *PEG* II 3 = Sud. *s.v.* Μουσαῖος: Ἐλευσίνιος ἐξ Ἀθηνῶν, υἱὸς Ἀντιφῆμου τοῦ Εὐφῆμου τοῦ Ἐκφάντου τοῦ Κερκυῶνος, ὃν κατεπολέμησεν ὁ Θησεύς, καὶ Σελήνης γυναικός [...]: «Museo eleusino, da Atene, figlio di Antifemo, figlio di Eufemo, figlio di Ecfanto, figlio di Cercione, che Teseo vinse in guerra, e della donna Selene [...]»; 3 A 6 D.K. = 11 T *PEG* II 3 = Philoc. *FGrHist* 328 F 208 = Schol. Aristoph. *Ran.* 1033: τὸν Μουσαῖον παῖδα Σελήνης καὶ Εὐμόλπου Φιλόχορος φησὶν [...]: «Filocoro dice che Museo sia figlio di Selene e di Eumolpo [...]». Sulla genealogia di Museo che pare strettamente legata all'ambiente eleusino e sulla possibilità che essa sia nata in età pisistratica vd. Breglia 2002, 295ss. Su Ferecide (7 B 13a D.K. = Plut. *De fac. in orb. lun.* 938b) che verosimilmente concepì gli dei come abitanti della luna o perlomeno come consueti visitatori di essa in cerca di ambrosia cfr. West 1963, 170.

è leggermente diverso rispetto a quello di Museo. Epimenide non viene semplicemente definito ‘figlio di Selene’, ma nel passo si aggiunge che proprio dalla luna ha avuto origine il leone nemeo:

καὶ μέντοι καὶ τὸν Νεμεαῖον λέοντα τῆς σελήνης ἐκπεσεῖν φασί. λέγει γοῦν
καὶ τὰ Ἐπιμενίδου ἔπη
καὶ γὰρ ἐγὼ γένος εἰμι Σελήνης ἠυκόμοιο,
ἢ δεινὸν φρίξασ’ ἀπεσείσαστο θῆρα λέοντα
ἐν Νεμέῃ, ἄγχουσ’ αὐτὸν διὰ πόντιαν Ἥραν⁶³¹.

E inoltre dicono che anche il leone nemeo sia caduto dalla luna. Anche i versi di Epimenide per l'appunto dicono:

Anche io per stirpe provengo da Selene dalla bella chioma,
da lei che fremendo fortemente si scosse di dosso il terribile leone
a Nemea, allevandolo a causa di Era possente.

Dall'analisi di questo frammento di Epimenide Jacoby, seguito da West, ha dedotto che l'opera di Epimenide fosse posteriore a quella di Museo: la dichiarazione di Epimenide, enfaticamente collocata a inizio verso, di essere anche lui ‘figlio di Selene’ è stata interpretata da Jacoby come una polemica contro Museo, il quale pur aveva vantato una discendenza lunare⁶³². West alle riflessioni di Jacoby aggiunge un'ulteriore osservazione che lo conduce a datare il frammento e quindi l'opera di Epimenide nel V sec. a.C.⁶³³: la credenza secondo la quale la Luna e il Sole erano considerate dimore degli dei e delle anime dei morti è antica, ma la provenienza del leone nemeo dalla luna presuppone il fatto che la luna non brilli di luce propria e, proprio in base a ciò, sia concepita in modo affine alla terra. Quindi, con la storia del leone nemeo che proviene dalla luna «siamo chiaramente giunti oltre l'immaginazione teologica ed escatologica, ad uno stadio in cui la luna è concepita

⁶³¹ Epimenid. D.K. 3 B 2 (= *FGrHist* 457 F 3 = 33 F *PEG* II 3 = Ael. *N.A.* XII 7). Nutrito dalla luna è il leone in Igino 30, 2 ([...] *Leonem Nemeum, quem Luna nutrierat* [...]).

⁶³² Jacoby *FGrHist III C Kommentar* 322-324. *Contra* Breglia 2002, 293-297 e Mele 2002, 242-243 secondo i quali nei versi di Epimenide non vi è alcun riferimento a Museo; ultimamente Fowler 2013, 275 ipotizza «I too, like the lion?» notando che «such elliptical thought processes are typical of vatic literature».

⁶³³ Sulla collocazione del frammento West 1993, 59ss, ipotizza che esso possa far parte del proemio degli *Oracoli*, opera conosciuta da Aristotele e da Eudemo, composta quindi verosimilmente tra la fine del V sec. e la metà del IV sec. a.C. Tale constatazione, unita al fatto che la credenza nell'abitabilità della luna, così come si evince dal frammento, è un concetto tipico del V sec., induce ad una datazione né anteriore al 500 a.C. né posteriore alla metà del IV sec. a.C.

come un corpo planetario con geografia fisica, flora e fauna proprie, vale a dire esattamente come era concepita nella metà e nel tardo V secolo»⁶³⁴. Le osservazioni dello studioso a proposito della concezione corrente nel V secolo sulla luna come corpo opaco simile alla terra sembrano essere esatte. Non lo stesso però si può dire relativamente alla contestualizzazione del frammento epimenideo che, come è stato brillantemente messo in evidenza da Luisa Breglia, riflette una tradizione che rimanda a livelli molto arcaici in cui le divinità erano rappresentate come teriomorfe: la Selene del frammento di Epimenide non è concepita come pianeta, ma come divinità femminile alata a metà tra la donna-ήῦκομος e la donna-uccello⁶³⁵.

Tralasciando per il momento le tradizioni sottese al frammento epimenideo, occorre soffermarsi sulle osservazioni, potremmo dire, ‘scientifiche’ relative alla luna che, in quanto corpo opaco, può esser stata percepita come simile alla terra e perciò, proprio come la terra, abitata.

La prima attestazione della luna come luogo abitato si trova in un passo attribuito a Senofane⁶³⁶, ma descrizioni e annotazioni più particolareggiate risalgono senza dubbio ad Anassagora e a Democrito. Entrambi consideravano la luna un corpo solido con pianure, montagne e crepacci, ma mentre il filosofo di Abdera si è limitato ad alcune osservazioni sulle ombre proiettate dalle parti alte della luna e sulla presenza di valli e vallate lunari⁶³⁷, Anassagora si è spinto oltre, giungendo ad affermare esplicitamente l’affinità tra la luna e la terra, in quanto entrambe posseggono varie zone abitate. La testimonianza 77 - di cui si riportano *infra* solo i passi più significativi - della raccolta dei Presocratici curata da Hermann Diels e da

⁶³⁴ West 1993, 61.

⁶³⁵ Breglia 2002, 297-302. L’analisi di Luisa Breglia si basa sull’osservazione che nel frammento di Epimenide vengono utilizzati per la generazione del leone nemeo termini tecnici che si ritrovano in Aristotele riferiti agli uccelli: φρίσσω e ἀποσειώ sono due azioni che gli uccelli compiono dopo essersi uniti e dopo aver deposto le uova. Al frammento di Epimenide è sottesa quindi una tradizione in cui Selene è concepita come una sorta di donna-uccello, alata (lo stesso si evince dall’utilizzo dell’epiteto ήῦκομος «dalle belle chiome»). A questa tradizione appartiene anche un frammento di Euforione in cui il leone di Nemea è espressamente definito figlio della luna (fr. 89 Groningen = Plut. *Quaest. Conviv.* 676f).

⁶³⁶ Xenoph. 21 A 47 D.K. (= Cic. *Acad. pr.* II 39, 122-123): *sed ecquid nos eodem modo rerum naturas persecare aperire dividere possumus, ut videamus, terra penitusne defixa sit et quasi radicibus suis haereat an media pendeat? habitari ait Xenophanes in luna eamque esse terram multarum urbium et montium.* Il frammento è di incerta attribuzione: si tende generalmente a considerare che in quel passo Cicerone si riferisca ad Anassagora o a Senocrate, anche perché Senofane è tra quelli che considerano ancora la luce lunare come autogena e non derivata dal sole e concepisce inoltre la luna come una massa nebulosa incandescente (vd. 21 A 43 D.K. = Aet. II 25, 4 e 28, 1); cfr. sulla testimonianza riportata da Cicerone anche Huffman 1993, 272.

⁶³⁷ Democr. 68 A 90 D.K. (= Aet. II 25, 9): Δημόκριτος ἀποσκίασμά τι τῶν ὑψηλῶν ἐν αὐτῇ μερῶν ἄγκη γὰρ αὐτὴν ἔχειν καὶ νάπας.

Walther Kranz raccoglie una serie di annotazioni sulla natura e sulle caratteristiche della luna, così come presentate nella speculazione anassagorea:

Schol. A.R. I 498: τὴν δὲ σελήνην ὁ αὐτὸς Ἀναξαγόρας χώραν πλατεῖαν ἀποφαίνει, ἐξ ἧς δοκεῖ ὁ Νεμεαῖος λέων πεπτωκέναι.

Lo stesso Anassagora sostiene che la luna sia un territorio pianeggiante, da cui sembra sia caduto il leone nemeo.

Aet. II 25, 9: Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος στερέωμα διάπυρον ἔχον ἐν ἑαυτῷ πεδία καὶ ὄρη καὶ φάραγγας [sc. τὴν σελήνην].

Anassagora e Democrito dicono che la luna sia un corpo solido incandescente che ha su di essa pianure, montagne e dirupi.

Achill. *Isag.* 21 p. 49, 4: ἕτεροι δὲ γῆν πεπτρωμένην στερέμνιον ἔχουσαν πῦρ [τὴν σελήνην]· εἶναι δὲ ἐπ' αὐτῆς οἴκησιν ἄλλην ποταμούς τε καὶ ὄσα ἐπὶ γῆς, καὶ τὸν λέοντα τὸν Νεμεαῖον ἐκεῖθεν πεσεῖν μυθολογοῦσιν.

Altri dicono che la luna sia una terra infuocata con un fuoco stabile; raccontano che su di essa vi siano varie zone abitate e fiumi e quante altre cose ci sono sulla terra e che da lì sia caduto il leone nemeo.

Aet. 30, 2: Ἀναξαγόρας ἀνωμαλότητα συγκρίματος διὰ τὸ ψυχρομιγῆς ἄμα καὶ γεῶδες, τὰ μὲν ἐχούσης ὑψηλὰ τὰ δὲ ταπεινὰ τὰ δὲ κοῖλα. καὶ παραμεμίχθαι τῷ πυροειδεῖ τὸ ζοφῶδες, ὧν τὸ πάθος ὑποφαίνει τὸ σκιερὸν· ὅθεν ψευδοφανῆ λέγεσθαι τὸν ἀστέρα.

Anassagora sostiene l'eccezionalità della combinazione (*scil.* della luna) perché il freddo si mescola al terroso e inoltre dice che essa ha parti alte, basse e cave. E all'elemento infuocato è mescolato quello nebuloso, il cui effetto produce l'oscurità; per questo motivo dice che l'astro è detto risplendente di falsa luce⁶³⁸.

⁶³⁸ Anaxag. 59 A 77 D.K.; vd. anche Anaxag. 59 B 4 D.K. (= Simplic. *Phys.* III 10, 4), frammento di difficile esegesi. Che Anassagora considerasse la luna simile alla terra emerge anche dall'*Apologia* di Platone (Anaxag. 59 A 35 D.K. = Plat. *Apol.* 26d): allorché Meleto accusa Socrate di non credere in nessuna divinità, anzi di considerare il sole pietra e la luna terra (ἐπεὶ τὸν μὲν ἥλιον λίθον φησὶν εἶναι, τὴν δὲ σελήνην γῆν), Socrate risponde chiamando in causa proprio Anassagora e attribuendo al filosofo di Clazomene le dottrine con cui Meleto cerca di screditare Socrate agli occhi dei giudici: Ἀναξαγόρου οἷε κατηγορεῖν, ὃ φίλε Μέλητε; καὶ οὕτω καταφρονεῖς τῶνδε καὶ οἷε αὐτοὺς ἀπίρους γραμμάτων εἶναι ὥστε οὐκ εἰδέναι ὅτι τὰ Ἀναξαγόρου βιβλία τοῦ Κλαζομενίου γέμει τούτων τῶν λόγων;

A ciò si aggiungano la testimonianza 42 e alcune osservazioni tratte dalla biografia di Diogene Laerzio dedicata ad Anassagora, dalla quale ugualmente emergono le concezioni anassagoree sulla luna:

[...]ἔφη δὲ γήινην εἶναι τὴν σελήνην ἔχειν τε ἐν αὐτῇ πεδία καὶ φάραγγας[...]⁶³⁹.

[...]Anassagora diceva che la luna è terrosa e ha su di essa pianure e dirupi [...].

[...]Οὗτος ἔλεγε τὸν ἥλιον μύδρον εἶναι διάπυρον καὶ μείζω τῆς Πελοποννήσου· οἱ δὲ φασὶ Τάνταλον· τὴν δὲ σελήνην οἰκήσεις ἔχειν, ἀλλὰ καὶ λόφους καὶ φάραγγας [...]⁶⁴⁰.

[...]Costui (*scil.* Anassagora) diceva che il sole è una massa incandescente infuocata e più grande del Peloponneso; altri, invece, attribuiscono questa dottrina a Tantalo; sosteneva anche che la luna avesse abitazioni, ma anche colline e dirupi [...].

L'attribuzione ad Anassagora della testimonianza offerta dallo scolio ad Apollonio Rodio è stata da molti messa in discussione. Secondo Guthrie soltanto la prima parte dello scolio appartiene al filosofo di Clazomene e non la parte finale relativa alla storia del leone nemeo, molto probabilmente aggiunta dallo scoliaste⁶⁴¹. Dello stesso parere di Guthrie è anche Bicknell, il quale ipotizza che lo scoliaste erroneamente ha attribuito la storia del leone nemeo ad Anassagora o che l'informazione contenuta nella seconda parte dello scolio è stata tratta dallo scoliaste da un autore non specificato. L'impossibilità di attribuire ad Anassagora la seconda parte dello scolio deriva dalla credenza secondo la quale la luna, così come gli altri corpi celesti, era considerata da Anassagora un corpo incandescente; una simile ipotesi quindi renderebbe inverosimile la presenza su di essa di qualsiasi forma vivente, compreso il leone nemeo⁶⁴².

«Pensi di accusare Anassagora, caro Meleto? E disprezzi a tal punto questi giudici e li reputi talmente incolti che non sanno che pieni di queste dottrine sono i libri di Anassagora di Clazomene?».

⁶³⁹ Anaxag. 59 A 42 D.K. (= Hipp. *Refut.* I 8, 10).

⁶⁴⁰ Anaxag. 59 A 1 D.K. (= D.L. II 6-15).

⁶⁴¹ Guthrie 1952², 247-8; similmente *id.* 1965, 308. Lo scetticismo nell'attribuzione ad Anassagora del frammento compare anche in Gruppe 1918, 1031. Cfr. anche Detienne 1960, 26-27.

⁶⁴² Bicknell 1967, 20-21.

È pur vero che Anassagora annoverava la luna tra i λίθοι ἔμπυροί⁶⁴³, tuttavia la luna, unica fra gli altri corpi infuocati, non era così ardente da poter brillare di luce propria. A ciò si può aggiungere la testimonianza di Achille, astronomo e probabilmente grammatico di Alessandria (III d.c.), il quale riporta la dottrina di alcuni pensatori (tra i quali sarebbe da annoverare Anassagora, non espressamente citato), secondo la quale la luna, pur essendo un corpo infuocato con un fuoco centrale, tuttavia presenta su di essa fiumi, zone abitate e addirittura tutto ciò che si può trovare anche sulla terra⁶⁴⁴. Quindi, il fatto che la luna compaia come corpo incandescente non sembra precludere la possibilità di trovare su di essa elementi che apparentemente sembrano incompatibili con il fuoco: se fiumi, dimore e altre cose tipicamente ‘terrestri’ sono presenti sulla luna nonostante il fuoco, perché non potrebbe esistere il gigantesco leone nemeo? Dalla speculazione anassagorea emerge che la luna condivide con la terra una οικειότης, una specifica affinità: la geografia lunare contempla la presenza di πεδία (pianure), ὄρη (montagne), φάραγγες (crepacci), οικήσεις (zone abitate), ποταμοί (fiumi), λόφοι (alture), insomma niente di diverso da ciò che si ritrova sulla terra. La constatazione che la luna sia terrosa sembra implicare (soprattutto per la presenza delle οικήσεις) anche che essa sia ‘terrestre’: la caratterizzazione della luna come simile alla terra e l’attribuzione ad essa di caratteristiche tipicamente terrestri sono premesse essenziali per considerare la luna abitata⁶⁴⁵. Non lo stesso però si può dire per la storia del leone nemeo riportato dallo scolio e attribuito ad Anassagora. Se da un lato le argomentazioni avanzate da Bicknell non sembrano, come abbiamo visto, giustificate, dall’altro quelle linguistiche proposte da Guthrie sembrano invece pregnanti: l’espressione utilizzata nello scolio (δοκεῖ), così come quella che si ritrova nella testimonianza di Achille (μυθολογοῦσιν), non implica affatto l’attribuzione ad Anassagora della storia del leone nemeo⁶⁴⁶.

La provenienza del leone nemeo dalla luna sembra essere un’annotazione aggiunta dallo scoliaste da un’altra fonte per esemplificare la caratterizzazione della luna ‘pianeggiante’ (χώραν πλατεῖαν) così come concepita da Anassagora. Bicknell,

⁶⁴³ Vd. e.g. 59 A 42 D.K. (= Hipp. *Refut.* I 8, 6): ἥλιον δὲ καὶ σελήνην καὶ πάντα τὰ ἄστρα λίθους εἶναι ἔμπυρους συμπεριληφθέντας ὑπὸ τῆς αἰθέρος περιφορᾶς: «Il sole, la luna e tutti gli astri sono pietre infuocate circondate dalla rotazione dell’etere».

⁶⁴⁴ Il testo di Anaxag. 59 A 77 D.K. è riportato *supra*.

⁶⁴⁵ Sulla natura terrestre della luna così come emerge nella speculazione anassagorea si è espresso anche Lanza 1965, 233.

⁶⁴⁶ Guthrie 1965, 308. Scetticismo nell’attribuzione ad Anassagora della testimonianza offerta da Achille si ritrova anche in Lanza 1966, 135.

nel tentativo di trovare la fonte autentica dello scolio ad Apollonio, avanza alcune ipotesi –lo studioso pensa dapprima ad Eraclide Pontico, poi al misterioso Neocle di Crotone, del quale non si conosce praticamente nulla⁶⁴⁷ - che non sono niente più che suggestioni⁶⁴⁸. L'ipotesi invece, suggerita da Paola Borin⁶⁴⁹, di intravedere in Erodoro la possibile fonte per lo scolio potrebbe essere del tutto verisimile, soprattutto se si prendono in considerazione una serie di elementi. Innanzitutto, Erodoro è ben conosciuto dagli scoliasti ad Apollonio che lo citano esplicitamente ben trenta volte, senza considerare i luoghi in cui lo scrittore eracleota è utilizzato senza essere citato⁶⁵⁰. In secondo luogo, ben ventisei delle trenta citazioni di Erodoro provengono dai primi due libri (tredici dal primo e tredici dal secondo). Infine, non è superfluo notare che lo scolio fa riferimento ad un verso del canto dal contenuto cosmogonico intonato da Orfeo alla vigilia della partenza per sanare una lite scoppiata tra Ida e Idmone⁶⁵¹. Dal momento che Erodoro nel primo libro è citato dagli scoliasti ben due volte a proposito di Orfeo⁶⁵², è presumibile che nello scolio in questione vi sia un *argumentum ex silentio*: Erodoro, che ha effettivamente parlato della caduta del leone nemeo e che è già stato utilizzato dallo scoliaste in riferimento a Orfeo, diventa il candidato più probabile come fonte per lo scolio ad Apollonio.

Bisogna aggiungere però che, seppure nello specifico le ipotesi di Bicknell non appaiano condivisibili, le conclusioni alle quali giunge lo studioso sembrano in definitiva giuste: l'ambiente nel quale ha avuto origine e diffusione la storia del leone nemeo precipitato dalla luna fu quello pitagorico (al quale forse lo stesso Neocle, chiamato in causa dallo studioso, apparteneva), dal momento che tipica dei Pitagorici è la credenza nell'abitabilità delle terre celesti, come si evince da un passo del commentario di Proclo al *Timeo* platonico:

οἱ δὲ Πυθαγόρειοι ἔλεγον ἐν τῷ οὐρανῷ θεωρεῖσθαι τὰ στοιχεῖα διχῶς,
ἄλλως μὲν πρὸ ἡλίου, ἄλλως δὲ μετὰ ἡλίον. γῆ μὲν γὰρ αἰθερία ἢ σελήνη·
τοῦτο μὲν οὖν καὶ ὁ θεολόγος εἶρηκε σαφῶς·

⁶⁴⁷ L'ipotesi di Bicknell si basa sul fatto che in una testimonianza tradita da Ateneo (II 50), riportata *infra* (vd. § successivo), Neocle farebbe scendere dalla luna l'uovo dal quale sarebbe nata Elena. Su Neocle vd. Detienne 1957, 137 il quale ipotizza che potrebbe essere contemporaneo di Timeo e di Eraclide Pontico.

⁶⁴⁸ Bicknell 1967, 20-21.

⁶⁴⁹ Borin 1995, 151-153.

⁶⁵⁰ Che gli scoli ad Apollonio contengano molto di più dell'opera erodorea di quanto finora è stato individuato era opinione già di Jacoby 1912, 987.

⁶⁵¹ L'intera sezione occupa i vv. 494-511.

⁶⁵² Herodotus. *FGrHist* 31 F 42 (= schol. Apoll. Rh. I 23); F 43a (= schol. Apoll. Rh. I 31).

μήσατό τ' ἄλλην γαῖαν ἀπείριτον, ἦν τε σελήνην
ἀθάνατοι κλήζουσιν, ἐπιχθόνιοι δὲ τε μήνην,
ἢ πόλλ' οὐρε' ἔχει, πόλλ' ἄστεα, πολλὰ μέλεθρα⁶⁵³.

I Pitagorici sostenevano che si possono vedere nel cielo i pianeti in due modi, alcuni davanti al sole, altri dietro. La luna poi è una terra di natura eterea; lo ha detto saggiamente anche il demiurgo:

E progettò anche un'altra terra, immensa, che gli immortali
chiamano Selene, i terrestri Mene,
la quale molte montagne possiede, molte città, molte case.

La credenza nell'abitabilità della luna viene ricondotta in questo passo espressamente ai Pitagorici: la luna è definita αἰθερία γῆ, mentre nei versi citati da Proclo, e da West inseriti all'interno della Teogonia di Derveni⁶⁵⁴, la luna è definita emblematicamente ἄλλη γαῖα e con la terra condivide alcune delle sue caratteristiche fondamentali, come gli ἄστεα. Se da un lato quindi il commento di Proclo ci riconduce espressamente all'ambiente pitagorico, dall'altro i versi che egli cita ci riportano, secondo la datazione fornita da West⁶⁵⁵, alla Ionia degli inizi del V secolo a.C. e ancora una volta alla discussione sulla luce derivata della luna dal momento che la descrizione orfica della luna come un'altra terra implica che essa non brilli di luce propria.

La presenza di esseri viventi su altri pianeti, all'infuori della terra, sembra trasparire anche dal *Timeo* stesso. Dopo aver unito in un cratere l'essenza indivisibile e quella divisibile e avendone ottenuta una terza, il demiurgo rimescolò il tutto di nuovo e lo divise in tante anime quante sono gli astri, distribuendone una a ciascuna. Le anime poi, che in un primo momento sono assegnate dal demiurgo ad un astro, vengono seminate negli ὄργανα χρόνων, ossia nei pianeti (δέοι δὲ σπαρείσας αὐτὰς εἰς τὰ προσήκοντα ἐκάσταις ἕκαστα ὄργανα χρόνων⁶⁵⁶); successivamente, riprendendo la tematica della distribuzione delle anime, in maniera ancora più

⁶⁵³ OF 91 = 155 F PEG II 1 (= Procl. in Plat. *Tim.* 32b). Kern richiama un ulteriore luogo del commentario di Proclo al *Timeo* platonico (36d) nel quale emerge l'affinità che sussiste tra la terra e la luna: καὶ τῶν θεολόγων τὴν σελήνην καλοῦντων γῆν διὰ τὴν τῆς γῆς ταύτης οικειότητα πρὸς αὐτὴν κοινὸν γοῦν αὐτοῖς τὸ ἀποκρύπτειν τὸ φῶς.

⁶⁵⁴ L'argomento è stato discusso *supra*; vd. § 1.2 (II).

⁶⁵⁵ West 1993, 119-122.

⁶⁵⁶ Plat. *Tim.* 41e: «[...] bisognava che esse, seminate su ciascun organo del tempo che a ciascuna conveniva [...]». Per l'interpretazione degli ὄργανα χρόνων e dell'intero passo platonico vd. Taylor 1928, 258-259; gli «organi del tempo» sono i pianeti, dal cui movimento il tempo è scandito (vd. *Tim.* 38c e 42d 4-5).

esplicita si narra come il demiurgo διαθεσμοθετήσας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας ἐκάστων ἀνάπιος, ἔσπειρεν τοὺς μὲν εἰς γῆν, τοὺς δ' εἰς σελήνην, τοὺς δ' εἰς τᾶλλα ὅσα ὄργανα χρόνου⁶⁵⁷. Quindi, stando anche alla testimonianza platonica, che viene ricondotta da Taylor ad una antica dottrina specificatamente pitagorica⁶⁵⁸, terra e luna, così come tutti gli altri pianeti, sarebbero abitati, perché il demiurgo ha seminato le anime dappertutto.

Ad ambiente genuinamente pitagorico appartiene anche un *akousma*, riportato nel vasto repertorio che Giamblico nella sua *Vita di Pitagora* fornisce di questi ‘detti orali’. Le massime nell’elenco di Giamblico (capp. 82-86), sono suddivise in tre gruppi, ognuno dei quali rispondente ad una determinata domanda: 1) Che cosa è? (τί ἐστι) 2) Qual è la cosa più [...]? (τί μάλιστα) 3) Che cosa bisogna fare o non fare? (τί δεῖ πράττειν ἢ μὴ πράττειν). Tra gli *akousmata* o *symbola*⁶⁵⁹ riportati da Giamblico come rappresentativi del primo gruppo è annoverato anche il seguente:

τὰ μὲν οὖν τί ἐστι τοιαῦτα, οἷον τί ἐστιν αἱ μακάρων νῆσοι; ἥλιος καὶ
σελήνη⁶⁶⁰.

Lo scenario sotteso a questo *akousma* pitagorico è esattamente identico a quello da cui ha avuto origine la caduta del leone nemeo dalla luna: ancora una volta la leggenda del leone nemeo ci riconduce ad un ambiente prettamente pitagorico.

Che la luna e gli astri siano mondi perfetti che fluttuano nell’etere infinito con una γῆ circondata dall’aria è opinione condivisa dai Pitagorici e da Eraclide Pontico, allievo di Platone:

⁶⁵⁷ Plat. Tim. 42d: «[...] e dopo aver disposto tutte queste norme, per non essere colpevole della successiva malvagità di ciascuno, seminava alcuni sulla terra, altri sulla luna, altri sugli altri organi del tempo».

⁶⁵⁸ Taylor 1928, 259.

⁶⁵⁹ L’uso del termine *akousma* per indicare queste massime o detti orali non è antico, ma risale a Giamblico; nella tradizione più antica prevale il termine *symbola* (parole di riconoscimento oppure detti da interpretare). La prima testimonianza sugli *akousmata* risale ad Anassimandro di Mileto (il giovane) che scrisse un’opera di interpretazione allegorica dei *symbola* pitagorici. È opinione unanimemente riconosciuta che gran parte del repertorio sugli *akousmata* riportati da Giamblico risale all’opera di Aristotele sui Pitagorici; vd. Burkert 1972, 166ss., il quale inoltre sottolinea il fatto che gli *akousmata* rappresentino un filone della dottrina pitagorica indipendente dalla tradizione più tarda e avulso al tempo stesso e dal pensiero platonico e dagli sviluppi ‘scientifici’ del V secolo a.C. Queste massime, quindi, dovrebbero riflettere (non tutte, naturalmente) il pitagorismo più antico e genuino e alcune, addirittura, risalire a Pitagora stesso.

⁶⁶⁰ D.K. 58 C 4 (= Iambl. *Pyth.* 18, 82): «Questi detti appartengono al «Che cosa è», come «Che cosa sono le Isole dei Beati?» «Il sole e la luna».

Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν γῆν περιέχοντα ἀέρα τε ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι. ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται. κοσμοποιοῦσι γὰρ ἕκαστον τῶν ἀστέρων⁶⁶¹.

Eraclide e i Pitagorici dicono che ogni astro sia un cosmo che comprende una terra circondata d'aria e (si trovano) nell'etere infinito. Queste dottrine si ritrovano negli Orfici. Infatti essi considerano come cosmo ciascuno degli astri.

Dalla testimonianza di Eraclide emerge chiaramente che la dottrina in base alla quale gli astri possono essere considerati mondi è condivisa da Orfici e Pitagorici⁶⁶². Che Eraclide abbia potuto mutuare una tale credenza dall'ambiente pitagorico non sorprende, dal momento che la tradizione antica testimonia che l'Eracléota fu in contatto con i Pitagorici⁶⁶³.

Prima di passare alla testimonianza più pregnante in merito all'attribuzione ad ambiente pitagorico della dottrina dell'abitabilità delle terre celesti, occorre soffermarsi su alcune sezioni del trattato plutarco *De facie in orbe lunae*. Nella prima parte del dialogo Lucio e Lampria riassumono gli argomenti che sulla luna erano stati discussi in un'occasione precedente, forse una conferenza o una lezione alla quale era seguita una discussione. Durante quest'ultima gli interlocutori erano partiti dalle τὰς ἀνὰ χεῖρα ταύτας καὶ διὰ στόματος πᾶσι δόξας («opinioni più familiari di cui tutti parlano»), per poi passare alle opinioni più insolite (τῶν ἀποπτωτέρων), tra le quali vi erano anche le concezioni di alcuni παλαιοί dai quali bisognava «lasciarsi incantare» (ἐπάδειν) a proposito della natura terrestre della luna⁶⁶⁴. Lucio, forse discepolo del pitagorico Moderato, e Lampria, io narrante,

⁶⁶¹ Heracl. fr. 113a Wehrli VII (= Aet. II 13, 15); vd. Diels 1879 [1965⁴], 343. La stessa dottrina, riproposta con gli stessi termini, ricorre anche nel fr. 113b (= Theodoret. *Affect.* IV 20: Ἡρακλείδης δὲ καὶ ἄλλοι τῶν Πυθαγορείων τινὲς ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν φασί, γῆν περιέχοντα καὶ ἀέρα) e fr. 113c (= Gal. *Phil. Hist.* 56: Ἡρακλείδης δὲ καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι νομίζουσιν γῆν περιέχοντα καὶ ἀέρα ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι. ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν ἐνίοις Ὀρφικοῖς φέρεσθαι λέγουσι κοσμοποιοῦσι τῶν ἀστέρων ἕκαστον). Vd. anche Heracl. fr. 114a Wehrli VII (= Aet. II 25, 13: Ἡρακλείδης καὶ Ὅκελλος γῆν ὁμίχλη περιεχομένην (*sc.* τὴν σελήνην εἶναι); fr. 114b (= Theodoret. *Affect.* IV 23: Ἡρακλείδης δὲ γῆν ὁμίχλη περιεχομένην (*sc.* τὴν σελήνην εἶναι); fr. 114c (= Lyd. *Mens.* III 12: Ἡρακλείδης γῆν ὁμίχλη περιειλημένην (*sc.* τὴν σελήνην εἶναι).

⁶⁶² West 1983, 25 riporta la testimonianza di Eraclide come ottimo esempio della condivisione da parte di Orfici e Pitagorici di una medesima credenza, non escludendo comunque che la dottrina riportata sia di Eraclide stesso, il quale si sarebbe limitato a rivendicarne un precedente orfico e pitagorico.

⁶⁶³ Heracl. fr. 22 Wehrli VII (= D.L. V 86).

⁶⁶⁴ Si condivide l'interpretazione che dell'incipit del dialogo fornisce Donini 2010, 395ss. (ripresa poi in Donini 2011, 13ss.), secondo la quale le «opinioni correnti che sono sulla bocca di tutti» andrebbero identificate con le opinioni di carattere popolare che nella luna riconoscono un volto umano; le opinioni, invece, più insolite e assurde sarebbero le teorie dei fisici, dei filosofi peripatetici

portavoce delle idee di Plutarco stesso, alla teoria di derivazione stoica esposta nella prima parte del dialogo controbattono condividendo l'opinione degli 'antichi' secondo la quale la luna ha natura simile alla terra. Nel tentativo di individuare la precisa identità dei παλαιοί a cui si attribuisce la teoria della natura terrestre della luna, Donini avanza come possibili candidati i nomi di Anassagora, Democrito e Filolao, prediligendo comunque l'ipotesi di una possibile origine pitagorica della teoria⁶⁶⁵. Lo studioso, a nostro parere quindi, è nel giusto quando di fronte all'ipotesi di Görgemanns che aveva tentato di identificare 'gli antichi' esclusivamente con Filolao e con i Pitagorici⁶⁶⁶, amplia lo spettro delle possibilità, includendo sicuramente Anassagora e molto probabilmente anche Democrito⁶⁶⁷. In realtà, la motivazione che porta Görgemanns ad escludere Democrito e lo stesso Erodoro che pur viene citato dallo studioso quale sostenitore della teoria della natura terrestre della luna, sembra alquanto labile e per di più inesatta: secondo l'interpretazione fornita dallo studioso, Plutarco per 'antichi' doveva intendere i presocratici o comunque i preplatonici. Non si capisce quindi il motivo per cui Democrito, contemporaneo di Socrate, venga escluso dallo studioso. Quanto ad Erodoro, invece, le scarse notizie biografiche che possediamo ci inducono a collocarlo sicuramente prima di Platone⁶⁶⁸. Plutarco poi ben conosceva l'opera di Erodoro che viene utilizzato più volte dallo scrittore di Cheronea nella *Vita di Teseo*⁶⁶⁹; ancor più pregnante però appare la citazione di Erodoro nella *Vita di Romolo* all'interno di un breve excursus sui γυπτοί come uccelli che provengono ἀφ' ἑτέρας τινὸς γῆς la quale, seppur non è da identificare con la luna, ma probabilmente con l'antiterra pitagorica, testimonia che Plutarco era a conoscenza di queste particolari dottrine erodoree⁶⁷⁰. Infine, a rendere inesatta l'argomentazione sull'identificazione degli 'antichi' fornita

e soprattutto dei filosofi stoici; infine, tra le opinioni più assurde vi sarebbero anche le credenze di certi 'antichi' verso le quali Lampria e Lucio mostrano propensione.

⁶⁶⁵ Donini 2010, 401-403 e 2011, 43 e 61. Il fatto che Lucio, portavoce della teoria degli 'antichi', vada molto probabilmente identificato con il discepolo del pitagorico Moderato, è per Donini un indizio importante per l'attribuzione ad ambiente pitagorico dell'intera teoria, unitamente alla particolare interpretazione che del platonismo era tipica di Plutarco, un'interpretazione cioè che faceva di Platone un continuatore della dottrina pitagorica.

⁶⁶⁶ Görgemanns 1970, 35.

⁶⁶⁷ Donini 2010, 401-403. La constatazione che Plutarco non attribuisca esplicitamente ad Anassagora la teoria della natura terrestre della luna non è ragione sufficiente per escludere il filosofo di Clazomene dal novero degli 'antichi': Anassagora, infatti, come nota efficacemente Donini, è citato nel dialogo come sostenitore della teoria della luce riflessa della luna, necessaria premessa per considerare la luna simile alla terra.

⁶⁶⁸ Vd. *supra* 1 (I).

⁶⁶⁹ Herodor. F 25a (= Plut. *Thes.* 26); F 26 (= Plut. *Thes.* 29); F 27 (= Plut. *Thes.* 30).

⁶⁷⁰ Herodor. F 22b (= Plut. *Rom.* 9); vd. *infra* § 3.3 (III).

da Görgemanns contribuisce anche l'acuta analisi di Donini sul capitolo ventuno del trattato plutarco che porta lo studioso ad annoverare tra gli 'antichi' sostenitori della teoria della natura terrestre della luna anche Socrate e Platone⁶⁷¹. Fatte queste premesse e prendendo in considerazione il fatto che Plutarco tra quegli 'antichi' avrebbe ben potuto annoverare anche Erodoro, non sorprenderà che proprio all'interno dell'exkursus relativo al problema dell'abitabilità della luna venga ricordata la caduta di un leone dall'astro⁶⁷².

Dalle fonti analizzate, sembrerebbe che la storia del leone nemeo caduto sulla terra dalla luna sia stata formulata tra la fine del VI e gli inizi del V secolo a.C., quando, in seguito a nuove scoperte 'scientifiche', si cominciarono a porre una serie di interrogativi sulle effettive caratteristiche della luna. Dal momento che il leone nemeo è strettamente connesso con la saga di Eracle⁶⁷³ e dato che si possono isolare nelle varie tradizioni elementi che ci conducono da un lato all'ambiente orfico (Museo, versi della teogonia rapsodica), dall'altro a quello pitagorico (credenza nell'abitabilità delle terre celesti), verosimilmente l'intero racconto potrebbe scaturire da elaborazioni orfico-pitagoriche del mito di Eracle. Al tempo stesso però, si ha l'impressione che la scoperta dell'opacità della luna che ha, come abbiamo visto, come diretta conseguenza una assimilazione dell'astro alla terra, sia stata premessa necessaria per considerare la luna abitata e motivo propulsore per la diffusione di credenze connesse con esseri che provengono dalla luna. Diffusione certo, ma non origine, perché, come abbiamo visto, la storia del leone nemeo caduto dalla luna era presente già in Epimenide e potrebbe quindi risalire ad un contesto ben più alto del V secolo a.C. (VIIex.-VIin.?), in cui non era in gioco alcuna concezione 'scientifica' riguardo alla natura della luna. La caduta del leone nemeo dalla luna,

⁶⁷¹ Lampria per avvalorare la tesi della natura terrestre della luna ricorre al mito socratico del *Fedone* (110a ss.) e identifica la 'vera terra' narrata nel mito con la luna. Per un'interpretazione dettagliata dell'intero passo si veda Donini 2011, 58ss. Emerge comunque dall'analisi della tradizione antica una sorta di tendenza a considerare 'antiche' le opinioni intorno alla luna; è ciò che si deduce ad esempio dalla notizia riportata da Diogene Laerzio (IX 34 = Anaxagor. 59 A 5 D.K. = Democr. 68 A 1 D.K.), in base alla quale Democrito avrebbe accusato di plagio Anassagora perché aveva fatto proprie le teorie relative al sole e alla luna, teorie che in realtà erano ben più ἀρχαία.

⁶⁷² Plut. *De fac. in orb. lun.* 937f: οὐκουν εἰ λέων τις ἔπεσεν ὑπὸ ῥύμης εἰς Πελοπόννησον, ἄξιόν ἐστι θαυμάζειν: «Non bisogna quindi meravigliarsi se a causa della sua velocità (*scil.* della luna) un leone precipitò nel Peloponneso».

⁶⁷³ L'uccisione del leone nemeo rappresenterebbe la prima delle dodici fatiche canoniche imposte da Euristeo a Eracle e la sua narrazione si ritrova in numerosi autori (Hes. *Theog.* 326-332; Hellanic. *FGrHist* 4 F 102 = Steph. Byz. *s.v.* Βέμβινα; Panyas. 4 F *PEG* I; Pis. 1 F *PEG* I; Hecat. *FGrHist* 1 F 23; Diod. IV 2, 3; Paus. V 10, 9; 25, 7). In maniera significativa il leone nemeo è strettamente connesso anche ad Eraclea stessa, dal momento che sulle prime monete di Eraclea, databili alla fine del V secolo a.C., compare Eracle che combatte contro il leone nemeo oppure la testa di Eracle avvolta nella pelle del leone nemeo ucciso; vd. Head 1887, 440ss.; Hind 1998, 137.

leggenda preesistente e indipendente dalle varie speculazioni ‘scientifiche’, ritorna nel V secolo con Erodoro inserita all’interno della saga di Eracle. Forte delle speculazioni ioniche ed anassagoree da un lato e delle dottrine pitagoriche dall’altro⁶⁷⁴, Erodoro utilizza i più recenti teoremi filosofici e ‘scientifici’ per rileggere alcuni episodi mitici. E la storia del leone nemeo ben si prestava a questo scopo sia perché già presente nella tradizione, anche se in forma mitica, sia perché la dimensione gigantesca del leone, congiuntamente al fatto che Nemea era famosa per il culto di Artemide che spesso è identificata con la Luna⁶⁷⁵, erano motivi supplementari per far discendere il leone dall’astro, fornendo così basi scientifiche ad una leggenda che nella tradizione era presente solo a livello mitico.

⁶⁷⁴ Sulla rapporto tra Erodoro e il Pitagorismo vd. *supra* § 1.2 (II).

⁶⁷⁵ Vd. e.g. Pind. *argum. Nem.* (p. 425 Boeckh) dove Nemea è figlia di Selene e di Zeus.

3.2 I Seleniti (F 21)

Come già anticipato *supra*, decisivo non solo per l'attribuzione ad ambito pitagorico della credenza nell'abitabilità delle terre celesti, ma anche per la stretta connessione con opinioni che si ritrovano in Erodoro, è un frammento di Filolao in cui la luna è assimilata alla terra perché proprio come la terra risulta essere abitata, ma al tempo stesso se ne differenzia perché genera creature che sono di gran lunga superiori a quelle terrestri:

τῶν Πυθαγορείων τινὲς μὲν, ὧν ἔστι Φιλόλαος, γεώδη φαίνεσθαι τὴν σελήνην διὰ τὸ περιοικεῖσθαι αὐτὴν καθάπερ τὴν παρ' ἡμῖν γῆν ζώοις καὶ φυτοῖς μείζοσι καὶ καλλίοσιν· εἶναι γὰρ πεντεκαίδεκαπλάσια τὰ ἐπ' αὐτῆς ζῶια τῇ δυνάμει μηδὲν περιπτωματικὸν ἀποκρίνοντα, καὶ τὴν ἡμέραν τοσαύτην τῷ μήκει⁶⁷⁶.

Alcuni Pitagorici, fra cui Filolao, sostengono che la luna sia terrosa per il fatto che è abitata tutto intorno, proprio come la nostra terra, da esseri viventi e da piante più grandi e più belle; dicono infatti che gli esseri viventi su di essa sono per potenza quindici volte più forti e non espellono alcun escremento, ed il giorno è altrettante volte più lungo.

Innanzitutto bisogna notare che l'incipit del passo attribuisce specificatamente ma non esclusivamente a Filolao questa dottrina: Filolao è uno dei Pitagorici a condividere queste opinioni, ma non l'unico; quindi, la credenza nell'abitabilità della luna e nella superiorità degli esseri lunari rispetto a quelli terrestri potrebbero anche essere anteriori a Filolao stesso o comunque non essere considerate dottrine esclusivamente filolaiche. Il frammento di Filolao è annoverato da Huffman tra le testimonianze filolaiche autentiche e trova un riscontro puntuale, secondo lo studioso, in un passo del commentario di Filopono al *De Generatione animalium* di Aristotele: secondo lo Stagirita, sulla luna si troverebbe l'animale che corrisponde al quarto elemento, cioè al fuoco, e nella sfera della luna vivrebbero per circa tremila anni animali che non hanno bisogno né di cibo né di acqua. Filopono infine spiega

⁶⁷⁶ Philol. 44 A 20 D.K. (= Aet. II 30, 1). Cfr. il commento al passo di Timpanaro-Cardini 1962, 175, secondo la quale l'idea della luna come abitata è un tratto tipicamente pitagorico, non essendo testimoniato se non per il gruppo dei Pitagorici.

che Aristotele si è soffermato su queste creature perché non è d'accordo con una dottrina platonica⁶⁷⁷. Non avendo trovato nelle opere platoniche espliciti riferimenti agli abitanti della luna, Huffmann ipotizza che l'interesse per le creature lunari sia stato sviluppato in particolar modo nell'ambiente dell'Accademia dai successori di Platone (forse soprattutto da Senocrate e da Eraclide Pontico). Seppure la perfezione e la superiorità delle creature lunari si accordino meglio con l'universo così come concepito da Platone piuttosto che con quello immaginato da Filolao, le strette interconnessioni, decisive soprattutto nei dettagli, tra le opinioni di Filolao e quelle di altri autori di V secolo (*in primis* Erodoro e Anassagora), ci autorizzano a considerare genuino il frammento e a collocarlo in quella stessa temperie intellettuale da cui ha avuto origine il resoconto anassagoreo⁶⁷⁸.

Il parallelo più stringente con le osservazioni sulle creature lunari di Filolao è rappresentato senza dubbio da un frammento di Erodoro, tradito da Ateneo. In un capitolo dei *Deipnosophisti*, specificatamente dedicato alle uova, vengono riportati vari aneddoti e annotazioni curiose, saccheggiate dai più disparati autori: si passa da Anassagora ad Aristofane, da Saffo ad Epicarmo, da Simonide ad Anassandrida, da Efippo ad Alessi. Questi autori, citati nella prima parte della sezione, riportano testimonianze sulle uova inerenti alla lettura metrica del termine, a espressioni idiomatiche, a particolari caratteristiche delle uova di vari animali⁶⁷⁹. A questa prima parte del paragrafo, fa seguito una sezione che potremmo definire mitico-naturalistica, nella quale partendo dall'annotazione di Clearco, secondo il quale il termine *ῥά* può non essere inteso solamente nel suo significato letterale di 'uova', ma anche in quello meno comune di 'parti superiori delle abitazioni', si passa al mito in base al quale l'uovo da cui nacque Elena sarebbe caduto dalla luna:

⁶⁷⁷ Philop. ad Arist. *G.A.* 761b 2-23.

⁶⁷⁸ Huffman 1993, 270-276.

⁶⁷⁹ Ath. II 50: Ἀναξαγόρας ἐν τοῖς Φυσικοῖς τὸ καλούμενον φησιν ὄρνιθος γάλα τὸ ἐν τοῖς ῥοῖς εἶναι λευκόν. Ἀριστοφάνης: τίκει πρῶτον ὑπηνέμιον ῥὸν Νύξ. 'Σαπφῶ δ' αὐτὸ τρισυλλάβως καλεῖ· φασὶ δὴ ποτε Λήδαν ὦιον εὐρεῖν. καὶ πάλιν ὦιου πολὺ λευκότερον. ὦεα δ' ἔφη Ἐπίχαρμος· ὦεα χανὸς κάλεκτοριδῶν πετεηνῶν. Σιμωνίδης ἐν δευτέρῳ ἰάμβων· οἶόν τε χηνὸς ὦεον Μαιανδρίου. διὰ τεσσάρων δ' αὐτὰ προενήνεκται Ἀναξανδρίδης ὠάρια εἰπῶν. καὶ Ἐφίππος· σταμνάριά τ' οἴνου μικρὰ τοῦ Φοινικίνου, ὠάρια, τοιαῦθ' ἕτερα πολλὰ παίγνια. Ἄλεξις δὲ ἡμίτομά που ῥῶν λέγει. ῥὰ δὲ οὐ μόνον ἀνεμιαῖα ἐκάλουν, ἀλλὰ καὶ ὑπηνέμια: «Anaxagora nella *Fisica* dice che il cosiddetto latte d'uccello sia il bianco nelle uova. Aristofane: 'In principio Notte generò un uovo pieno di vento'. Saffo pronuncia il termine in tre sillabe: 'Dicono che un tempo Leda trovò un uovo'. Epicarmo diceva ὦεα: 'uova di oca e di galline volatili'. Simonide nel secondo libro dei *Giambi*: 'E come l'uovo di un'oca del Meandro'. Con quattro sillabe le ha pronunciate Anassandride, dicendo ὠάρια. Anche Efippo: 'E piccoli orci di vino di palma, piccolissime uova, e molti altri simili divertimenti'. Alessi in qualche luogo parla di metà di uova. Le uova piene di vento si chiamavano non solo ἀνεμιαῖα, ma anche ὑπηνέμια».

ἑκάλουν δὲ καὶ τὰ νῦν τῶν οἰκιῶν παρ' ἡμῖν καλούμενα ὑπερῶα ῥά, φησὶ Κλέαρχος ἐν Ἐρωτικοῖς, τὴν Ἑλένην φάσκων ἐν τοιούτοις οἰκήμασι τρεφομένην δόξαν ἀπενέγκασθαι παρὰ πολλοῖς ὡς ἐξ ῥοῦ εἶη γεγεννημένη. οὐκ εὖ δὲ Νεοκλῆς ὁ Κροτωνιάτης ἔφη ἀπὸ τῆς σελήνης πεσεῖν τὸ ῥὸν ἐξ οὗ τὴν Ἑλένην γεννηθῆναι· τὰς γὰρ σεληνίτιδας γυναικας ῥοτοκεῖν καὶ τοὺς ἐκεῖ γεννωμένους πεντεκαϊδεκαπλασίονας ἡμῶν εἶναι, ὡς Ἡρόδωρος ὁ Ἡρακλεώτης ἱστορεῖ. Ἴβυκος δὲ ἐν πέμπτῳ μελῶν περὶ Μολιονιδῶν φησὶ· τοὺς τε λευκίππους κόρους/ τέκνα Μολιόνας κτάνον,/ ἄλικας, ἰσοκεφάλους, ἐνιγίους,/ ἀμφοτέρους γεγαῶτας ἐν ῶέῳ ἀργυρέῳ⁶⁸⁰.

«Chiamavano ῥά anche i piani superiori delle case chiamati presso di noi ὑπερῶα», dice Clearco nei libri *Erotici*, il quale sostiene inoltre che Elena, allevata in tali stanze, ottenne credenza presso molti di esser nata da un uovo. Non giustamente Neocle di Crotone disse che era caduto dalla luna l'uovo dal quale nacque Elena: le donne lunari infatti depongono le uova e quelli nati lì sono quindici volte più grandi di noi, come testimonia Erodoro di Eraclea. Ibico nel quinto libro delle *Liriche* a proposito dei Molionidi dice: «e i giovani dai bianchi cavalli,/ figli di Molione, io uccisi/della stessa età, della stessa altezza, uniti in un sol corpo,/entrambi nati in un uovo d'argento».

Dopo questa breve parentesi, il resoconto di Ateneo sulle ῥά ritorna sui toni con i quali era iniziata la sezione, soffermandosi in particolar modo su annotazioni culinarie riguardanti le uova. Innanzitutto, dal frammento erodoreo tradito da Ateneo emerge che l'Eracleota non soltanto concorda con Filolao per quanto riguarda la superiorità degli esseri lunari, ma ne condivide anche la proporzione rispetto alle creature terrestri⁶⁸¹. È pur vero che la proporzione degli esseri lunari, quindici volte maggiori, in quanto chiaramente dedotta dalla lunghezza del giorno lunare, quindici volte più lungo del giorno terrestre, potrebbe sussistere in entrambi gli autori senza

⁶⁸⁰ Herodor. *FGrHist* 31 F 21; 28 *FHG*; F 21 Fowler (= Ath. II 57e Canfora I).

⁶⁸¹ Sulle proporzioni intercorrenti tra gli abitanti della luna e quelli della terra vd. anche Plut. *De fac. in orb. lun.* 940b: Οἱ τε δὴ τὴν σελήνην ἔμπυρον σῶμα καὶ διακαῆς εἶναι νομίζοντες ἀμαρτάνουσιν, οἱ τε τοῖς ἐκεῖ ζῴοις ὅσα τοῖς ἐνταῦθα πρὸς γένεσιν καὶ τροφῆν καὶ διαίταν ἀξιοῦντες ὑπάρχειν εὐκασιναῖς ἀθεάτοις τῶν περὶ τὴν φύσιν ἀνωμαλιῶν, ἐν αἷς μείζονας ἔστι καὶ πλέονας πρὸς ἄλληλα τῶν ζῴων ἢ πρὸς τὰ μὴ ζῶα διαφορὰς καὶ ἀνομοιότητας εὐρεῖν: «Coloro che pensano che la luna sia un corpo incandescente e rovente sbagliano; coloro che invece ritengono che gli esseri di lassù hanno a disposizione tutto quello che hanno gli esseri di qui relativamente alla nascita, alla crescita e al modo di vita, sono simili a coloro che non vedono le varietà della natura, tra le quali è possibile trovare differenze e diversità degli esseri viventi tra loro più grandi e più numerose rispetto a quelle dei non viventi».

pensare ad alcun collegamento tra i due, ma, come è stato già rilevato, è più verosimile ipotizzare una fonte intermedia che abbia fatto da tramite tra la dottrine filolaiche e l'opera erodorea⁶⁸².

Ritornando al brano di Ateneo, è particolarmente interessante il fatto che nelle citazioni di Clearco, Neocle, Erodoro ed Ibico, si ritrovino appaiati elementi che possono essere ricondotti da un lato alle dottrine pitagoriche, dall'altro a quelle orfiche. La credenza nell'abitabilità delle terre celesti e la superiorità degli esseri lunari rispetto a quelli terrestri è un tratto tipicamente pitagorico, dal momento che si riscontra, tra le altre cose, anche nel frammento di Filolao citato *supra*⁶⁸³.

Ad ambiente specificatamente pitagorico viene ricondotta da Detienne la leggenda lunare di Elena, attribuita nel passo di Ateneo a Neocle di Crotona. Detienne, partendo dal paragone omerico tra Elena e Artemide⁶⁸⁴ e basandosi soprattutto sul commentario di Eustazio al verso omerico⁶⁸⁵, deduce che la leggenda sulla caduta dalla luna di Elena sia una tradizione nata in ambito pitagorico, atta a riabilitare un'eroina particolarmente compromessa nei poemi omerici⁶⁸⁶.

La presenza dell'uovo quale creatore di vita richiama la cosmogonia orfica, alla base della quale è collocato Crono, padre di Etere, Caos ed Erebo; proprio Crono fabbricò nell'Etere un uovo, dal quale nacque Phanes, che unitosi a Notte, generò Urano e Gea, dai quali poi deriva la stirpe degli dei secondo la teogonia tradizionale⁶⁸⁷.

Al chiaro tentativo di razionalizzazione operato da Clearco sulla leggenda di Elena, fanno seguito le stravaganti tradizioni raccolte da Neocle e da Erodoro e non

⁶⁸² Sulla possibilità di considerare Democrito come tramite per la diffusione di dottrine pitagoriche vd. *supra* § 1.2 (II). Anche tra gli studiosi che si sono occupati del frammento di Filolao in connessione a quello di Erodoro rimane l'incertezza sulla reciproca dipendenza dei due autori: cfr. commento di Diels ad 44 A 20 D.K.: «Hat Herodor den. Ph. oder umgekehrt ausgeschhrieben oder fußen beide auf älterer Quelle?»; Detienne 1960, 27-28; Timpanaro Cardini 1962, 175; Guthrie 1962, 285n; Burkert 1972, 346n.: «There is no way of knowing whether Herodorus is drawing on Philolaus or on older tradition»; Huffman 1993, 272: «it is hard to be sure who influenced whom».

⁶⁸³ Per le ulteriori fonti riconducibili ad ambito pitagorico in cui appare tale credenza vd. Detienne 1960, 26ss. e soprattutto 27n.

⁶⁸⁴ Hom. *Od.* IV 122.

⁶⁸⁵ Eustath. *ad Od.* IV 122: Ἀρτέμιδι δὲ χρυσηλακάτω τὴν Ἑλένην ὁ ποιητὴς εἰκάζει, διὰ τὴν κατὰ σῶμα φυὴν. ἐντεῦθεν δὲ λαβόντες ἀρχὴν, οἱ μεθ' Ὀμηρον διὰ τὸ εἰς σελήνην ἀλληγορεῖσθαι τὴν Ἄρτεμιν, σεληναίαν ἀνθρωπὸν τὴν Ἑλένην ἐπλάσαντο. ὡς ἐκ τοῦ κατὰ σελήνην κόσμου πεσοῦσαν: «Il poeta paragona Elena ad Artemide dalla conocchia d'oro per la statura relativa al corpo. Partendo da questo paragone, i successori di Omero, dal momento che fanno di Artemide l'allegoria della luna, immaginano Elena come un essere lunare, come se fosse caduta dal mondo della luna».

⁶⁸⁶ Detienne 1957, 129ss.

⁶⁸⁷ Per la presenza dell'uovo cosmico nelle varie Teogonie riconducibili all'Orfismo vd. West 1993, 60-62; 115-116; 208-214. Per una concezione del mondo come uovo vd. anche Empedocle 31 A 50 D.K. (= Aet. II 31, 4); Aristoph. *Av.* 693-702.

condivise da Ateneo. Quest'ultimo, se da un lato riporta, potremmo dire, con disinvoltura le tradizioni sulla nascita da un uovo (Clearco, Ibico), dall'altro sembra confutare in pieno la tradizione sulla provenienza di Elena da un uovo disceso dalla luna (Neocle). La stranezza in queste tradizioni è rappresentata non dalla generazione di Elena da un uovo, ma dalla provenienza di quell'uovo dalla luna: Erodoro è chiamato in causa da Ateneo per corroborare e per confutare al tempo stesso la teoria riportata da Neocle. La funzione esplicativa del γὰρ iniziale con cui è introdotta la citazione di Erodoro fa capire che vi è un nesso logico-consequenziale tra ciò che dice Neocle e ciò che dice Erodoro: Neocle ha potuto inserire la luna all'interno della leggenda della nascita di Elena da un uovo solo perché ha trovato un valido sostegno alla sua teoria nella tradizione erodorea sulle donne lunari che depongono uova. Con ciò non si vuole intendere che Neocle citi Erodoro, anche perché la seconda parte della tradizione erodorea è stata riportata da Ateneo come chiaro esempio dell'erroneità della tradizione che si ritrova in Neocle: l'uovo dal quale nacque Elena non può essere caduto dalla luna perché di certo Elena non rispetta le proporzioni che secondo Erodoro avrebbero gli abitanti della luna. Diversamente da Elena, invece, il leone nemeo, ben poteva vantare, considerando le sue gigantesche dimensioni, una discendenza lunare: non c'è motivo, quindi, di dubitare che la γῆ ἄνω a cui fa riferimento Erodoro in F 4 sia la luna⁶⁸⁸. Ciò sembra trovare conferma nella tradizione successiva nella quale la luna diventa sede preferenziale per la nascita di tutte le creature gigantesche⁶⁸⁹.

In Erodoro quindi si ritrova la tradizione presente nel frammento epimenideo in maniera però razionalizzata: il leone nemeo è nato da un uovo rilasciato sui monti di Nemea dalla luna che però non è più concepita come divinità teriomorfa, ma, conformemente alle più recenti speculazioni scientifiche, come pianeta simile alla terra sul quale le donne partoriscono uova⁶⁹⁰.

⁶⁸⁸ Perplessità sull'identificazione della γῆ ἄνω in molti, come e.g. Gruppe 1918, 1031; West 1993, 61; Felten 1990, 16.

⁶⁸⁹ Esempio a tal proposito è uno scolio alla *Tebaide* di Stazio (II 58): *haec (sc. luna) autem omnia corpora maiora gignit utpote quae uicina sit caelo, poetae denique omnes asserunt Leonem de his polis ortum, quem Hercules prostrauit*. Garrod 1911, 83-84, nel tentativo di fornire una corretta esegesi al verso senecano *sublimis alias luna concipiat feras* (*Herc. fur.* 83), nota che la storia del leone proveniente dalla luna si ritrova per la prima volta proprio in Erodoro, le cui espressioni sembrano quasi parafrasate da Seneca e dallo scoliaste (alla γῆ ἄνω erodorea corrisponde sia l'espressione *utpote quae uicina sit caelo* dello scoliaste sia la luna *sublimis* di Seneca; e ancora ὕψ' Ἡρακλέους φονευθέντα di Erodoro trova un'eco nel *quem Hercules prostrauit* dello scolio).

⁶⁹⁰ Per una corretta interpretazione del frammento epimenideo su Selene e dell'intera tradizione sul leone nemeo caduto dalla luna vd. Mele 2002, 245ss. La caduta del leone nemeo dalla luna ad

Un'ultima osservazione sulla possibile collocazione dei primi due frammenti relativi al mondo lunare. Premettendo che non possediamo alcuna informazione sulla disposizione data da Erodoro al materiale mitico e si volesse supporre un ordinamento cronologico delle fatiche di Eracle, allora il frammento 4 dovrebbe appartenere ai libri iniziali dell'opera, dal momento che in genere l'uccisione del leone nemeo è la prima fatica affrontata da Eracle⁶⁹¹. La provenienza del leone nemeo dalla luna avrà dato modo a Erodoro di inserire all'interno della narrazione su Eracle un excursus sul mondo lunare a cui verosimilmente appartiene il F 21. Diversamente, invece, Müller, non seguito da Jacoby, collega il frammento sulle donne lunari alla storia dei Molionidi⁶⁹², fratelli nati da un uovo d'argento a cui si fa riferimento nel frammento di Ibico citato da Ateneo. In tal caso, il frammento andrebbe posto quasi alla fine dell'opera erodorea, dal momento che il combattimento di Eracle contro i Molionidi rientra all'interno della spedizione contro Augia⁶⁹³, impresa collocata in genere dopo la spedizione di Eracle nella Troade⁶⁹⁴ (comunque prima però del diciassettesimo libro in cui è narrata l'involontaria uccisione di Eunomo da parte di Eracle che è sicuramente posteriore ad entrambe le spedizioni).

opera di Era si ritrova in Plutarco (*de fluv.* 4) che riporta una versione razionalistica del mito: Selene è un monte dell'Argolide dove, per volere di Era desiderosa di vendicarsi di Eracle, nacque un enorme leone che uccise poi il pastore Apesanto da cui poi il monte prese il nome (cfr. Steph. Byz. s.v. Ἀπέσσας).

⁶⁹¹ Pind. *Isth.* VI 47-48; Bacchyl. IX 6-9; [Apollod.] II 5, 1 (II 74); Diod. IV 11, 3. L'ἄθος del leone nemeo si ritrova anche in Hellanic. *FGrHist* 4 F 102 (= Steph. Byz. s.v. Βέμβινα); Panyas. 4 F *PEG* I; Pis. 1 F *PEG* I; Hecat. *FGrHist* 1 F 23 (= Cram. *An. Ox.* I 265, 6); Paus. V 10, 9; V 25, 7. Su Eracle e il leone nemeo, e in particolar modo sulla loro rappresentazione nell'arte antica, si veda Brommer 1986, 7-11 e Felten 1990, 16ss.

⁶⁹² Sui Molionidi: [Apollod.] II 7, 2 (II 139); Paus. II 15, 1; V 1, 11; VI 20, 16; Pher. *FGrHist* 3 F 79b (= Plat. *Phaed.* 89c); Hes. fr. 17a, 15-17 M.W.; Ael. *V.H.* IV 5; schol. Pind. *Olym.* X 32, 36a.

⁶⁹³ Narrata da Erodoro, come si evince da F 34a (= Schol. Pind. *Olym.* V 10a)

⁶⁹⁴ Per la spedizione contro Augia vd. [Apollod.] II 7, 2 (II 139); Pher. *FGrHist* 3 F 79a (= Schol. Plat. *Phaed.* 89c); Diod. IV 33, 1; Paus. V 2, 1; VI 20, 16; VIII 14, 9; Hecat. *FGrHist* 1 F 25 (= Strab. VIII 3, 9); schol. Lykophron. *Alex.* 41.

3.3 Gli avvoltoi e il troco (FF 22; 58)

Ὁ δὲ γυψ νεοπτεύει μὲν ἐπὶ πέτραις ἀπροσβάτοις· διὸ σπάνιον ἰδεῖν νεοπιὰν γυπὸς καὶ νεοπούς· καὶ διὰ τοῦτο καὶ Ἡρόδωρος ὁ Βρύσωνος τοῦ σοφιστοῦ πατήρ φησιν εἶναι τοὺς γυῖπας **ἀφ' ἐτέρας γῆς ἀδήλου** ἡμῖν, τοῦτο τε λέγων σημεῖον ὅτι οὐδεὶς ἐώρακε γυπὸς νεοπιὰν, καὶ ὅτι πολλοὶ ἐξαίφνης φαίνονται ἀκολουθοῦντες τοῖς στρατεύμασιν. Τὸ δ' ἐστὶ χαλεπὸν μὲν ἰδεῖν, ὥπται δ' ὁμως. Τίττουσι δὲ δύο ὧὰ οἱ γυῖπες⁶⁹⁵.

L'avvoltoio nidifica su rupi inaccessibili; perciò è raro vedere il nido dell'avvoltoio e i piccoli. E per questo motivo anche Erodoro, padre del sofista Brisone, dice che gli avvoltoi provengano da una terra altra a noi invisibile, adducendo anche questo come indizio il fatto che nessuno ha mai visto il nido dell'avvoltoio e che molti all'improvviso appaiono che seguono gli eserciti. Ciò è difficile da vedere, tuttavia è risaputo. Depongono due uova gli avvoltoi.

Γυπὸς δὲ λέγεται ὑπὸ τινων ὡς οὐδεὶς ἐώρακεν οὔτε νεοπιὰν οὔτε νεοπιὰν· ἀλλὰ διὰ τοῦτο Ἡρόδωρος ὁ τοῦ Βρύσωνος τοῦ σοφιστοῦ πατήρ **ἀπὸ τινος ἐτέρας** εἶναι μετεώρου γῆς ἔλεγεν, τεκμήριον τοῦτο λέγων καὶ τὸ φαίνεσθαι ταχὺ πολλούς· ὅθεν δὲ, μηδεὶς εἶναι δῆλον. Τούτου δ' αἴτιον ὅτι τίκει ἐν πέτραις ἀπροσβάτοις· ἔστι δ' οὐδὲ πολλαχοῦ ἐπιχώριος ὁ ὄρνις. Τίκει δ' ἐν ὧν ἢ δύο τὰ πλεῖστα⁶⁹⁶.

A proposito dell'avvoltoio si dice che nessuno ne ha mai visto i piccoli e il nido; perciò Erodoro, padre del sofista Brisone, diceva che provenissero da una terra altra in alto, adducendo come prova decisiva questo e il fatto che compaiano all'improvviso in gran numero: da dove provengano poi, dice, a nessuno è chiaro. Ma il motivo di questa credenza è il fatto che l'avvoltoio nidifica su rupi inaccessibili; è inoltre un uccello che non si trova dappertutto. Depone un uovo o al massimo due.

⁶⁹⁵ Herodor. *FGrHist* 31 F 22a; 10 *FHG*; F 22a Fowler (= Arist. *H.A.* VI 5 p. 563a ; p. 75-76 Louis II).

⁶⁹⁶ Herodor. *FGrHist* 31 F 22a; 10 *FHG*; F 22a Fowler (= Arist. *H.A.* IX 11 p. 615a ; p. 85 Louis III).

L'*Historia animalium* fa parte delle opere più propriamente scientifiche di Aristotele, quelle opere cioè non destinate ad un pubblico ampio, ma ad un pubblico ristretto, composto verosimilmente da specialisti e discepoli. L'*Historia*, una raccolta di documenti sulla fisiologia e sul comportamento degli animali, è in ordine di composizione la prima delle opere zoologiche di Aristotele. La prima citazione di Erodoro fa parte del sesto libro che, unitamente al quinto e al settimo, è dedicato in particolar modo alla descrizione delle modalità di riproduzione degli animali: la citazione, infatti, si conclude con la constatazione che gli avvoltoi depongono due uova⁶⁹⁷. La seconda testimonianza, invece, proviene dal nono libro dell'*Historia*, dedicato, assieme all'ottavo, alla descrizione dei comportamenti e del *modus vivendi* degli animali. Dalla riflessione aristotelica emergono una serie di elementi atti a qualificare il γῦψ, termine generico con cui nell'antichità si designava l'avvoltoio⁶⁹⁸. In particolare, ciò che sembra caratterizzare l'avvoltoio è la nidificazione su rupi talmente alte da rendere molto difficile all'uomo la vista dei nidi con i piccoli. Questa particolare caratteristica degli avvoltoi ha dato modo a Erodoro di fantasticare sulla provenienza di questi rapaci, arrivando addirittura a sostenere, contrariamente da quanto riferito da Aristotele, l'impossibilità da parte degli uomini di vedere i nidi degli avvoltoi. Per corroborare questa peculiarità degli avvoltoi vengono addotti da Erodoro due σημεῖα/τεκμήρια⁶⁹⁹:

⁶⁹⁷ La fecondità degli avvoltoi espressa in questo passo è in contrasto con quanto si dice in Ps-Aristot. *Mir.* 60 dove gli avvoltoi sono sterili. Inoltre, il trattato pseudo-aristotelico, databile alla metà del III sec. a.C., differisce dalla testimonianza dell'*Historia* anche per quanto riguarda la visibilità dei nidi degli avvoltoi: alla rarità nello scorgere nidi di avvoltoi dell'*Historia* si sostituisce nel *De Mirabilibus Auscultationibus* l'impossibilità assoluta di poter vedere i cuccioli degli avvoltoi, constatazione che si allinea con la testimonianza erodorea. Sulla datazione del trattato e su altre problematiche connesse a tale opera si rinvia a Vanotti 1997, VIIss. e 101-102 (per il passo sugli avvoltoi).

⁶⁹⁸ Per una disamina dettagliata sulle caratterizzazioni dei γῦπες vd. Thompson 1936, 82ss. e Arnott 2007, 60-61.

⁶⁹⁹ Sull'utilizzo del termine σημεῖα vd. Fowler 1993, 74 secondo il quale l'attitudine da parte di uno storico di fornire dei σημεῖα o τεκμήρια alla sua indagine rientra tra le modalità attraverso cui la voce dello storico può essere espressa nella sua opera. Tra gli autori che hanno utilizzato il termine σημεῖα, in realtà assai raro, Fowler annovera anche Erodoro (il termine è utilizzato solo una volta da Erodoro e quattro volte da Tucidide). Il termine τεκμήρια poi, oltre che da Erodoro e da Tucidide, è utilizzato soltanto una volta da Ippia. In realtà, nei due frammenti erodorei, traditi da Aristotele, si ritrova l'uso di entrambi i termini, anche se l'utilizzo aristotelico dei termini è differente rispetto a quello tucidideo. In Tucidide τεκμήριον è legato al verbo τεκμαίρομαι ed ha il senso di 'termine indiziale', 'termine in base al quale si può congetturare'. In Aristotele invece il termine τεκμήριον acquisisce il significato di 'prova decisiva', opposto a σημεῖον che indica una 'prova indiziale' (vd. e.g. Arist. *Rh.* 1357b4).

1) la provenienza degli avvoltoi da una ἕτερα γῆ definita ora ἄδηλος ora μετέωρος.

2) l'apparizione improvvisa degli avvoltoi al seguito degli eserciti.

Prima di approfondire le problematiche connesse all'identificazione del luogo di provenienza degli avvoltoi, è opportuno affiancare alle testimonianze aristoteliche anche quelle offerte da Plutarco, latore di altri due frammenti di Erodoro, che si allineano a quelli trasmessi da Aristotele.

Ἡρόδωρος δ' ὁ Ποντικός ἱστορεῖ καὶ τὸν Ἡρακλέα χαίρειν γυπὸς ἐπὶ πράξει φανέντος. ἔστι μὲν γὰρ ἀβλαβέστατον ζῶων ἀπάντων, μηδὲν ὧν σπεύρουσιν ἢ φυτεύουσιν ἢ νέμουσιν ἄνθρωποι σινόμενον, τρέφεται δ' ἀπὸ νεκρῶν σωματίων, ἀποκτίννυσι δ' οὐδὲν οὐδὲ λυμαίνεται ψυχὴν ἔχον, πτηνοῖς δὲ διὰ συγγένειαν οὐδὲ νεκροῖς πρόσσεισιν. ἀετοὶ δὲ καὶ γλαῦκες καὶ ἰέρακες ζῶντα κόπτουσι τὰ ὁμόφυλα καὶ φονεύουσι· καίτοι κατ' Αἰσχύλον ὄρνιθος ὄρνις πῶς ἂν ἀγνεύοι φαγών; ἔτι τᾶλλα μὲν ἐν ὀφθαλμοῖς ὡς ἔπος εἶπεῖν ἀναστρέφεται καὶ παρέχει διὰ παντὸς αἴσθησιν ἑαυτῶν, ὁ δὲ γυψ σπάνιον ἔστι θέαμα, καὶ νεοσσοῖς γυπὸς οὐ ῥαδίως ἴσμεν ἐντετυχηκότες, **ἀλλὰ καὶ παρέσχεν ἐνίοις ἄτοπον ὑπόνοιαν, ἔξωθεν αὐτοῦς ἀφ' ἑτέρας τινὸς γῆς καταίρειν ἐνταῦθα, τὸ σπάνιον καὶ μὴ συνεχές,** οἷον οἱ μάντιες ἀξιοῦσιν εἶναι τὸ μὴ κατὰ φύσιν μηδ' ἀφ' αὐτοῦ, πομπῆ δὲ θεία φαινόμενον⁷⁰⁰.

Erodoro del Ponto testimonia che anche Eracle si rallegrava quando gli appariva un avvoltoio prima di una sua impresa. Infatti, è il più innocuo di tutti gli animali, perché non danneggia ciò che gli uomini seminano, piantano o pascolano, ma si nutre di cadaveri, non uccide nulla né danneggia ciò che ha vita, e non si avvicinano agli uccelli neppure morti per comunanza di stirpe. Invece le aquile, le civette e gli sparvieri colpiscono anche da vivi i loro simili e li uccidono; eppure, secondo Eschilo (*Suppl.* 226): 'Come potrebbe considerarsi puro un uccello che di uccello si nutre?'. Inoltre mentre gli altri uccelli si aggirano, per così dire, sotto i nostri occhi e si fanno notare sempre, l'avvoltoio invece è uno spettacolo raro, e sappiamo che non è facile imbattersi in piccoli di avvoltoi; alcuni anzi hanno avuto lo strano sospetto che essi da lontano vengano giù da una qualche altra terra, per il fatto che appaiono di rado e non

⁷⁰⁰ Herodot. *FGrHist* 31 F 22b; 10 *FHG*; F 22b Fowler (= Plut. *Rom.* 9, 6; 106.23-108.46 Ampolo-Manfredini).

regolarmente, come quegli eventi che gli indovini sostengono che avvengano non per cause naturali né in modo spontaneo, ma perché inviati dalla divinità.

Ἐὰν τί γυψὶ χρῶνται μάλιστα πρὸς τοὺς οἰωνισμοὺς; πότερον ὅτι καὶ Ῥωμύλῳ δῶδεκα γῦπες ἐφάνησαν ἐπὶ τῇ κτίσει τῆς Ῥώμης; ἢ ὅτι τῶν ὀρνίθων ἤκιστα συνεχῆς καὶ συνήθης οὗτος; οὐδὲ γὰρ νεοτιγᾶ γυπὸς ἐντυχεῖν ραδίως ἔστιν, ἀλλὰ πόρρωθεν ποθεν ἐξαπίνης καταίρουσι. Διὸ καὶ σημειώδης ἡ ὄψις αὐτῶν ἔστιν. Ἦ καὶ τοῦτο παρ' Ἡρακλέους ἔμαθον; εἰ λέγει ἀληθῶς Ἡρόδωρος, ὅτι πάντων μάλιστα γυψὶν ἐπὶ πράξεως ἀρχῇ φανεῖσιν ἔχαιρεν Ἡρακλῆς, ἡγούμενος δικαιοτάτον εἶναι τὸν γῦπα τῶν σαρκοφάγων ἀπάντων· πρῶτον μὲν γὰρ οὐδενὸς ἄπτεται ζῶντος οὐδ' ἀποκτίνουσιν ἔμψυχον οὐδὲν, ὡς ἀετοὶ καὶ ἰέρανοῦ γὰρ οὐδεὶς ἐώρακε γευόμενον, ὡς ἀετοὶ καὶ ἰέρακες μάλιστα τὰ συγγενῆ διώκουσι καὶ κόπτουσι. Καίτοι κατ' Αἰσχύλον, Ὀρνιθος ὄρνις πῶς ἂν ἀγνεύοι φαγῶν; Ἀνθρώποις τε, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἀβλαβέστατός ἐστιν, οὔτε καρπὸν ἀφανίζων, οὔτε φυτὸν, οὔτε ζῶον ἡμερον κακουργῶν. Εἰ δὲ, ὡς Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσι, θῆλυ πᾶν τὸ γένος ἐστὶ, καὶ κυῖσκονται δεχόμενοι καταπνέοντα τὸν ἀπηλιώτην, ὥσπερ τὰ δένδρα τὸν ζέφυρον, καὶ παντάπασιν ἀπλανῆ τὰ σημεῖα καὶ βέβαια γίνεσθαι πιθανόν ἐστιν ἀπ' αὐτῶν· ἐν δὲ τοῖς ἄλλοις αἱ περὶ τὰς ὀχρείας σοβήσεις, ἔτι δὲ ἀρπαγαὶ καὶ φυγαὶ καὶ διώξεις πολὺ τὸ θορυβῶδες καὶ ἀκατάστατον ἔχουσι⁷⁰¹.

Perché si servono degli avvoltoi soprattutto nei presagi?

È forse perché a Romolo apparvero dodici avvoltoi al tempo della fondazione di Roma? O forse perché tra gli uccelli è quello meno frequente e familiare? Infatti non è facile trovare il nido dell'avvoltoio, ma essi vengono giù all'improvviso da qualche parte lontano: anche per questo motivo la loro vista è degna di nota.

Hanno forse appreso ciò da Eracle? Se Erodoro è nel giusto a dire che Eracle all'inizio di un'impresa si rallegrava a vedere tra tutti gli uccelli soprattutto l'avvoltoio, dal momento che pensava che l'avvoltoio fosse il più giusto tra tutti gli uccelli carnivori: innanzitutto, infatti, esso non tocca alcuna creatura vivente né uccide alcuna creatura animata, come fanno le aquile e gli spavieri e gli uccelli che vanno in giro di notte in cerca di cibo, ma si serve di quelle cose morte in un altro modo. Inoltre anche tra questi ultimi quelli della stessa specie li lascia da parte: infatti nessuno ha mai visto un avvoltoio cibarsi di un altro

⁷⁰¹ Herodor. *FGrHist* 31 F 22b; 10 *FHG*; F 22b Fowler (= Plut. *Aet. Rom.* 93 p. 286bc; 238-240 Boulogne).

uccello, come fanno le aquile e gli sparvieri che inseguono e colpiscono soprattutto i loro simili. Eppure, come dice Eschilo: ‘Come può considerarsi puro un uccello che di uccello si nutre?’. Insomma esso è il più innocuo per gli uomini, non distrugge alcun frutto o pianta né maltratta alcun animale domestico. Se, come raccontano gli Egiziani, l’intera specie è di sesso femminile e concepiscono ricevendo il vento che soffia da est, proprio come succede agli alberi con lo Zefiro, allora è plausibile che i segni che provengono da loro siano del tutto infallibili e sicuri. Ma come per gli altri animali, le agitazioni nel momento dell’accoppiamento, così come i rapimenti e le fughe e gli inseguimenti hanno molto di rumoroso e agitato.

Le testimonianze riportate da Plutarco sono pressoché equivalenti: Plutarco nella *Vita di Romolo* riprende quanto aveva già affermato negli *Aetia Romana*⁷⁰². In entrambi i contesti gli avvoltoi sono legati all’ambito divinatorio: Plutarco negli *Aetia Romana* cerca di risalire alla motivazione in base alla quale i Romani si servano proprio degli avvoltoi quando devono trarre dei presagi; lo stesso avviene nella *Vita di Romolo* dove l’attenzione dei Romani per gli avvoltoi e il loro utilizzo nei presagi, ancora ai tempi di Plutarco, vengono ricondotti alla prima presa di auspici da parte di Romolo e Remo ai tempi della fondazione di Roma. Ad entrambe le testimonianze Plutarco, dopo il discorso iniziale incentrato sugli avvoltoi come uccelli predisposti alla presa degli auspici, aggiunge una lunga digressione sugli avvoltoi come uccelli di buon augurio e animali del tutto positivi, digressione aperta in entrambi i casi dalla citazione di Erodoro che fa riferimento in particolar modo all’interesse di Eracle nei confronti degli avvoltoi. La difficoltà della testimonianza plutarchea è data dalla non facile individuazione dei confini della citazione erodorea. Nel caso della *Vita di Romolo* all’esplicita citazione di Erodoro fa seguito una sezione incentrata sulla figura dell’avvoltoio come ‘il più giusto dei carnivori’ che sembra esser un’aggiunta di Plutarco stesso, che si ritrova pressoché identica anche negli *Aetia Romana*. Nella *Vita di Romolo*, quindi, la citazione di Erodoro si limiterebbe alla notizia che concerne Eracle e l’apparizione di avvoltoi prima di una sua impresa [Ἡρόδωρος...ἐπὶ πράξει φανέντος]. Lo stesso vale per gli *Aetia Romana* dove la citazione di Erodoro, seppur più estesa, non comprende l’intero capitolo sugli

⁷⁰² La citazione in entrambe le opere dello stesso verso eschileo tratto dalle *Supplici* (v. 226) è emblematica in tal senso.

avvoltoi⁷⁰³. Plutarco, quindi, ha integrato ciò che ha trovato nell'opera di Aristotele sia con altre informazioni desunte dall'opera erodorea (coinvolgimento di Eracle nella vicenda degli avvoltoi), non conosciute o comunque non inglobate nell'opera aristotelica, sia con ulteriori annotazioni derivanti dalle ricerche che egli stesso ha condotto sugli animali e in particolare sul loro comportamento. Plutarco, infatti, è autore di trattati zoopsicologici che, seppur innestati sulla tradizione scientifica aristotelica e in particolare peripatetica, se ne distaccano notevolmente per il fine perseguito, che da scientifico-naturalistico diventa essenzialmente etico. In entrambi i passi di Plutarco nelle sezioni che seguono le citazioni di Erodoro sono messe in evidenza quelle caratteristiche degli avvoltoi atte ad eleggerlo δικαιοτάτον...τῶν σαρκοφάγων ἅπαντων: l'avvoltoio non provoca alcun danno né alle piante né alle sementi né agli altri animali da pascolo, ma soprattutto l'avvoltoio non attacca e non uccide gli altri esseri viventi, ma si nutre solo di cadaveri. La sarcofagia è una tematica ampiamente dibattuta nelle opere zoologiche di Plutarco e in particolare nel *De esu carniū*⁷⁰⁴.

Ritornando alla testimonianza della *Vita di Romolo*, è opportuno precisare che seppur la citazione esplicita di Erodoro sia limitata al primo periodo, da una serie di elementi si può dedurre che la testimonianza erodorea sia sottesa anche alla parte conclusiva del brano. Espressioni quali σπάνιον, οὐ ῥαδίως e soprattutto ἀφ' ἑτέρας τινὸς γῆς rimandano letteralmente alla testimonianza di Aristotele e danno adito all'ipotesi che con quel generico ἐνίοις Plutarco faccia riferimento alla testimonianza aristotelica su Erodoro.

In tutta la tradizione greca l'avvoltoio si presenta come l'uccello rapace che si nutre di carogne. La necrofagia è uno degli aspetti che maggiormente accompagna la citazione dei γῦπες nei poemi omerici⁷⁰⁵. A questa caratteristica degli avvoltoi si potrebbe ricondurre la credenza secondo la quale essi hanno l'abitudine di seguire gli eserciti, come abbiamo riscontrato nella testimonianza erodorea⁷⁰⁶: essa va intesa nel senso che gli avvoltoi, consapevoli che la battaglia avrebbe prodotto cadaveri,

⁷⁰³ Si consideri citazione da Erodoro la sezione compresa tra ἢ ὅτι τῶν ὀρνίθων e φανείσιν ἔχαιρεν Ἡρακλῆς (in neretto nel testo).

⁷⁰⁴ Altri scritti plutarchei incentrati sugli animali sono il *Bruta animalia ratione uti*, il *De sollertia animalium* e il *De amore proliis*.

⁷⁰⁵ Hom. *Il.* IV 237; XI 162; XVI 836; XVIII 271; XXII 42; *Od.* XXII 30; cfr. anche Eur. *Tr.* 598; *Rh.* 515.

⁷⁰⁶ Herodotus. F 22a (= Arist. *H.A.* VI 563a); vd. anche Ael. *N.A.* II 46 riportato *infra*; cfr. Arnott 2007, 61.

appaiono all'improvviso al seguito degli eserciti. L'immagine dell'avvoltoio nella tradizione antica non si limita a quella di un rapace divoratore di carogne, ma è arricchita di ulteriori caratteristiche. Nei poemi omerici, oltre ai luoghi già citati, l'avvoltoio compare anche in altri contesti: per tre volte nell'*Iliade* e una volta nell'*Odissea* l'avvoltoio è usato come termine di paragone in riferimento ai guerrieri in combattimento⁷⁰⁷; ricorre poi, sempre nell'*Iliade*, per indicare la metamorfosi divina di Apollo ed Atena⁷⁰⁸; degno di nota è infine un luogo dell'*Odissea* in cui l'accento è posto sull'affetto degli avvoltoi nei confronti dei loro piccoli e sullo straziante dolore che essi provano qualora ne vengono privati⁷⁰⁹. La celerità del volo e l'avventarsi prontamente sulla preda sono altre due caratteristiche peculiari degli avvoltoi che permettono all'aedo omerico di istituire un confronto tra questi rapaci e i guerrieri che si scagliano contro i nemici: nell'ottica arcaica, quindi, gli avvoltoi sono aggressivi, niente affatto δικαιότατοι⁷¹⁰. Da alcune delle testimonianze riportate però emerge anche un'altra caratteristica atta a qualificare l'avvoltoio, per dirla con

⁷⁰⁷ Hom. *Il.* XIII 531-532: Μηριόνης δ' ἐξ αἴτις ἐπάλμενος αἰγυπιὸς ὧς/ ἐξέρυσε πρυμνοῖο βραχίονος ὄβριμον ἔγχος, ἄψ δ' ἐτάρων εἰς ἔθνος ἐχάζετο: «Merione, balzato nuovamente, come avvoltoio, gli strappò dall'estremità del braccio la lancia pesante»; *Il.* XVI 428-430: οἱ δ' ὧς τ' αἰγυπιοὶ γαμψώνυχες ἀγκυλοχῆλαι/ πέτρῃ ἐφ' ὑψηλῇ μεγάλα κλάζοντε μάχωνται./ ὧς οἱ κεκλήγοντες ἐπ' ἀλλήλοισιν ὄρουσαν: «Come quando due avvoltoi dagli artigli e dal becco ricurvo, su un'alta rupe, schiamazzando fortemente, combattono, così quelli (*scil.* Patroclo e Sarpedonte), strepitando fortemente, balzarono l'uno contro l'altro»; *Il.* XVII 459-460: τοῖσι δ' ἐπ' Αὐτομέδων μάχετ' ἀχνύμενός περ ἐταίρου/ ἵπποις αἰσσων ὧς τ' αἰγυπιὸς μετὰ χῆνας: «Su di loro combatteva Automedonte, pur afflitto per l'amico, slanciandosi con i cavalli come avvoltoio tra le oche»; *Od.* XXII 302-303 dove il paragone è istituito tra l'avventarsi degli avvoltoi sulle prede e lo scagliarsi repentino di Odisseo e Telemaco sui Proci: οἱ δ' ὧς τ' αἰγυπιοὶ γαμψώνυχες ἀγκυλοχῆλαι/ ἐξ ὄρεων ἐλθόντες ἐπ' ὄρνιθεσσι θόρωσι: «Come quando gli avvoltoi dagli artigli e dal becco ricurvo, giungendo dai monti si slanciano contro gli uccelli». Su αἰγυπιοὶ come termine generico usato nei poemi omerici per designare vari tipi di avvoltoi vd. Thompson 1936, 22ss. Sulla distinzione zoologica tra αἰγυπιοὶ e γῦπες vd. anche Cerri 2012, 62ss., il quale nota che nei poemi omerici il termine αἰγυπιοὶ ricorre soltanto nelle similitudini e designa gli avvoltoi che aggrediscono in volo gli altri uccelli per cibarsene; il termine γῦπες invece ricorre per indicare gli avvoltoi che si cibano dei cadaveri caduti in battaglia.

⁷⁰⁸ Hom. *Il.* VII 58-60: καὶ δ' ἄρ' Ἀθηναίη τε καὶ ἀργυρότοξος Ἀπόλλων/ ἐξέσθην ὄρνισιν εἰκότες αἰγυπιοῖσι/ φηγῶ ἐφ' ὑψηλῇ πατρὸς Διὸς αἰγιόχοιο: «E giù Atena e Apollo dall'arco d'argento si posarono come uccelli, come avvoltoi, sull'alta quercia del padre Zeus portatore di egida».

⁷⁰⁹ Hom. *Od.* XVI 216-218 dove al pianto di Odisseo e Telemaco, finalmente ricongiuntisi, fa da contraltare il dolore provato dagli avvoltoi privati dei loro nidi: κλαῖον δὲ λιγέως, ἀδινώτερον ἢ τ' οἰωνοί,/ φῆναι ἢ αἰγυπιοὶ γαμψώνυχες, οἷσί τε τέκνα/ ἀγρόται ἐξείλοντο πάρος πετεηνὰ γενέσθαι: «Piangevano acutamente, più fittamente di uccelli, di aquile o di avvoltoi dagli artigli ricurvi, ai quali i cacciatori sottrassero i figli ancor prima che fossero in grado di volare».

⁷¹⁰ Questa peculiare caratteristica degli avvoltoi emerge anche da alcuni versi dello *Scutum* esiodico, annoverati tra le varianti dell'opera (vv. 405ss.), nei quali l'avventarsi l'uno sull'altro di Eracle e Cicno è paragonato alla lotta di due avvoltoi per una capra o per una cerva: οἱ δ' ὧς τ' αἰγυπιοὶ γαμψώνυχες, ἀγκυλοχῆλαι./ πέτρῃ ἐφ' ὑψηλῇ μεγάλα κλάζοντε μάχωνται/ αἰγὸς ὄρεσσινόμου ἢ ἀγροτέρης ἐλάφοιο/ πίονος: «Come due avvoltoi dagli artigli e dal becco ricurvo, su un'alta rupe, schiamazzando fortemente, combattono, per una capra di montagna o per una pingue cerva selvaggia[...]».

Marcel Detienne, come l' 'uccello delle altitudini'⁷¹¹: gli avvoltoi combattono 'su un'alta rupe' (πέτρῃ ἐφ' ὑψηλῆ)⁷¹² e Atena e Apollo, trasformati in avvoltoi, dall'alto si librano in volo per posarsi sulla pur sempre alta quercia di Zeus (φηγῶν ἐφ' ὑψηλῆ)⁷¹³. La ὑψηλότης, l' 'elevatezza' intesa come dimensione geografica, sembra essere quindi un'altra delle caratteristiche peculiari degli avvoltoi, come emerge anche da alcuni luoghi di Eschilo:

τρόπον αἰγυπῶν, οἳ' ἔκπατίοις
 ἄλγεσι παίδων ὕπατοι λεχέων
 στροφοδινοῦνται
 ππερύγων ἐρετροῖσιν ἐρεσσόμενοι,
 δεμνιοτήρη
 πόνον ὀρταλίχων ὀλέσαντες⁷¹⁴.

Come avvoltoi che per l'enorme
 dolore dei figli, alti sui loro nidi,
 ruotano vorticosamente
 sospinti dai remi delle ali
 giacché di custodire il nido
 hanno perso la fatica.

πόθεν δέ μοι γένοιτ' ἄν αἰθέρος θρόνος,
 πρὸς ὃν κύφελλ' ὑδρηλὰ γίγνεται χιών,
 ἢ **λισσὰς αἰγίλιψ ἀπρός-**
 δεικτος οἰόφρων κρεμὰς
 γυπιάς πέτρα [...]⁷¹⁵.

Come posso possedere un trono etereo
 dove l'umida neve si trasforma in nubi
 o un precipizio scosceso che non si può vedere,
 solitaria sospesa
 rupe abitata da avvoltoi [...].

Nell'*Agamennone*, oltre alla *φιλοστοργία* degli avvoltoi nei confronti dei loro piccoli, è sottolineata l'ubicazione alta nel cielo dei nidi degli avvoltoi, caratteristica che si evince anche dall'epiteto con cui Eschilo designa gli avvoltoi nei versi successivi: essi vengono definiti 'meteci' nel senso che sono soliti abitare in quella zona dell'etere, i cui legittimi 'cittadini' sono gli dei⁷¹⁶. Ancor più pregnante appare

⁷¹¹ Detienne 1975, 27.

⁷¹² Vd. Hom. *Il.* XVI 429; Hes. *Sc.* 406.

⁷¹³ Vd. Hom. *Il.* VII 58-60.

⁷¹⁴ Aeschil. *Ag.* 49-54.

⁷¹⁵ Aesch. *Suppl.* 792-796.

⁷¹⁶ Aesch. *Ag.* 57. È interessante che nel testo eschileo lo stesso aggettivo ὕπατοι venga utilizzato sia in riferimento agli avvoltoi sia in riferimento agli dei.

la caratterizzazione dell'habitat degli avvoltoi nelle *Supplici*: con una serie di aggettivi, enfaticamente evidenziati dalla coordinazione per asindeto (λίσσας, αἰγίλιψ, ἀπρόσδεικτος, οἰόφρων, κρεμάς), il poeta efficacemente rende l'idea di uno spazio elevato, irto, solitario e non visibile⁷¹⁷.

L'immagine erodorea della nidificazione degli avvoltoi su 'rupi inaccessibili' e la conseguente impossibilità di vedere i nidi si innesta quindi sul solco offerto dalla tradizione. Al tempo stesso però la peculiare attitudine di Erodoro di rivisitare miti e immagini desunti dal repertorio classico conduce lo scrittore eracleota a spingere all'estremo le sue conclusioni e ad inserire all'interno del racconto mitico-naturalistico tradizionale alcune bizzarre innovazioni: se nessuno ha mai visto nidi di avvoltoi e se questi compaiono all'improvviso al seguito degli eserciti, si deve dedurre, conclude Erodoro, che questi uccelli provengano da una terra diversa dalla nostra, sulla cui identificazione ci soffermeremo tra poco.

Questa immagine peculiare dei nidi degli avvoltoi, grazie alla fervida attività letteraria del Peripato post-aristotelico, arriverà sino a Plinio e ad Eliano, grazie anche alla mediazione di Plutarco e di Antigono. Plinio nel decimo libro della *Naturalis Historia* riporta la tradizione erodorea della provenienza degli avvoltoi da un'altra terra per poi confutarla:

*Vulturum praevalent nigri. nidos nemo attigit; ideo et fuere qui putarent illos ex adverso orbe advolare. falso: nidificant in excelsissimis rupibus; fetus quidem saepe cernuntur, fere bini. Umbricius, haruspicum in nostro aevo peritissimus, parere tradit ova XIII, uno ex his reliqua ova nidumque lustrare, mox abicere. triduo autem ante advolare eos, ubi cadavera futura sunt*⁷¹⁸.

Degli avvoltoi i più forti sono i neri. Nessuno ha mai raggiunto i loro nidi; perciò ci furono coloro che hanno pensato che volassero da un mondo opposto (al nostro). Non è così: nidificano su rupi elevatissime; spesso si vedono i piccoli, quasi sempre due. Umbricio, il più esperto degli aruspici del nostro tempo, sostiene che essi depongano tredici uova, con una delle quali purificano le altre uova e il nido, poi la buttano. Sostiene inoltre che tre giorni prima essi volano laddove ci saranno cadaveri.

⁷¹⁷ L'ἀπρόσδεικτος del testo eschileo richiama l'immagine erodorea dell'impossibilità di vedere i nidi degli avvoltoi.

⁷¹⁸ Plin. *N.H.* X 19.

Nella testimonianza di Plinio sono presenti alcuni degli elementi già incontrati nei frammenti erodorei: la nidificazione su rupi elevatissime e l'impossibilità di raggiungere i nidi degli avvoltoi, smentita però da Plinio. L'abitudine degli avvoltoi di recarsi in quei luoghi in cui si produrranno cadaveri si potrebbe ricollegare alla notizia riportata da Erodoro secondo la quale gli avvoltoi erano soliti seguire gli eserciti. In Plinio, che cita l'autorità dell'aruspice Umbricio e nelle testimonianze di Plutarco, dipendenti dai racconti egiziani (ὡς Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσι), questa particolarità degli avvoltoi rimanda all'idea che essi sono utilizzati per predire il futuro. Diversamente nella testimonianza di Erodoro non è presente alcuna connessione tra gli avvoltoi e gli auspici: essi, nella testimonianza aristotelica, compaiono al seguito degli eserciti, mentre in Plutarco sono una specie di portafortuna per Eracle che si accinge a compiere un'impresa⁷¹⁹. La convergenza tra la testimonianza di Plinio e quella di Erodoro, soprattutto nell'espressione *ex adverso orbe*, parallela a quella erodorea ἀφ' ἑτέρας γῆς, induce a supporre che con quel generico *qui putarent* Plinio faccia riferimento proprio alla testimonianza di Erodoro.

Le stesse caratteristiche, arricchite però da altre annotazioni curiose, si ritrovano anche in Eliano:

Γύψ νεκρῶ πολέμιος. ἐσθίει γοῦν ἐμπροσθῶν ὡς ἐχθρὸν καὶ φυλάσσει τεθνηξόμενον. καὶ μέντοι καὶ ταῖς ἐκδήμοις στρατιαῖς ἔπονται γῦπες, καὶ μάλα γε μαντικῶς ὅτι ἐς πόλεμον χωροῦσιν εἰδότες, καὶ ὅτι μάχη πᾶσα ἐργάζεται νεκρούς, καὶ τοῦτο ἐγνωκότες. γῦπα δὲ ἄρρενα οὐ φασι γίνεσθαί ποτε, ἀλλὰ θηλείας ἀπάσας· ὅπερ ἐπιστάμενα τὰ ζῶα καὶ ἐρημίαν τέκνων δεδιότα ἐς ἐπιγονήν τοιαῦτα ὄρα. ἀντίπρωροι τῷ νότῳ πέτονται· εἰ δὲ μὴ εἶη νότος, τῷ εὐρῷ κεχήνασι, καὶ τὸ πνεῦμα ἐσρέον πληροῖ αὐτάς, καὶ κύουσι τριῶν ἐτῶν. λέγουσι δὲ νεοπτιὰν μὴ ὑποπλέκειν γῦπα. τοὺς δὲ αἰγυπιοὺς, ἐν μεθρίῳ γυπῶν ὄντας καὶ ἀετῶν, εἶναι καὶ ἄρρενας καὶ τὴν χροάν πεφυκέναι μέλανας. καὶ τούτων μὲν ἀκούω καὶ νεοπτιὰς δεῖκνυσθαι· γῦπας δὲ μὴ ᾧά τίκτειν πέπυσμαί, νεοπτοὺς δὲ ᾧδίνειν. καὶ ὡς ἀπὸ γενεᾶς κατάπτεροί εἰσι, καὶ τοῦτο ἤκουσα⁷²⁰.

⁷¹⁹ Si potrebbe pensare con Giovanni Cerri 2012, 60, che in Erodoro gli avvoltoi siano dotati di una «sensibilità sovranaturale, quasi profetica, perché riconoscono gli eserciti e si mettono al loro séguito, sapendo *ante eventum* che ci saranno battaglie e morti da divorare».

⁷²⁰ Ael. *N.A.* II 46.

L'avvoltoio è nemico del morto. Dopo esser piombato su di esso come fosse un nemico, lo divora e aspetta che qualcuno muoia. E inoltre gli avvoltoi seguono anche gli eserciti in terre straniere e senza dubbio profeticamente sono ben consapevoli sia del fatto che essi si avviano ad una guerra sia del fatto che ogni battaglia produce dei morti. Si dice che non nascono mai avvoltoi maschi, ma solo femmine; per questo motivo queste ultime, consapevoli di ciò e temendo la mancanza di figli, utilizzano per la riproduzione questi espedienti. Con il becco rivolto in direzione opposta al Noto volano: se il Noto non c'è, stanno a bocca aperta in direzione opposta all'Euro, e il vento che penetra le ingravida e rimangono gravide per tre anni. Si dice pure che l'avvoltoio non intrecci il nido. Gli avvoltoi monaci però, che sono a metà tra gli avvoltoi e le aquile, sono anche maschi ed hanno il piumaggio nero. E di costoro ho sentito dire che qualche nido è stato visto. Inoltre so che gli avvoltoi non depongono uova, ma partoriscono i piccoli. E secondo quanto ho appreso, hanno le penne sin dalla nascita.

La tradizione accolta da Eliano differisce da quella aristotelica/erodorea per una serie di particolari significativi. Innanzitutto è messa in evidenza un'immagine di avvoltoio più cruenta che si accanisce sulla preda e attende con ansia di divorare nuove vittime. In secondo luogo è presente nella testimonianza di Eliano la tradizione della fecondazione degli avvoltoi attraverso l'impregnazione dei venti, presente già in Plutarco e dipendente dai racconti egiziani⁷²¹. Infine, la divergenza più significativa è costituita dal fatto che secondo Eliano gli avvoltoi non deporrebbero uova. Seppur la tradizione seguita da Eliano sia molto differente da quella erodorea, l'accento posto sull'abitudine degli avvoltoi di seguire gli eserciti e soprattutto la precisazione di aver sentito personalmente testimonianze sull'effettivo avvistamento da parte di alcuni di nidi di avvoltoi, fanno supporre che sottesa alla tradizione di Eliano vi fosse proprio quella erodorea, che negava invece la possibilità di vedere nidi di avvoltoi: è evidente l'intenzione di Eliano di contraddire Erodoro. La tradizione accolta da Eliano, quindi, si colloca sulla scia offerta da Aristotele e dall'attività letteraria del Peripato, ma al tempo stesso se ne differenzia in quanto avulsa da quella razionalità 'scientifica' che aveva caratterizzato le opere aristoteliche e dei primi Peripatetici. L'allontanamento dalla genuina tradizione aristotelica si deve in parte anche al ruolo di mediazione che opere quali quelle di Plutarco e di Antigono hanno svolto all'interno delle tradizioni che stiamo

⁷²¹ Plut. *Aet. Rom.* 286b dove però si parla di Zefiro e non di Noto, come in Eliano. Vd. anche Thompson 1936, 83 con ulteriori fonti sulla fecondazione degli avvoltoi tramite vento.

analizzando. E proprio l'*Historia mirabilium* di Antigono ci restituisce un'ulteriore citazione di Erodoro a proposito degli avvoltoi:

Γυπὸς δὲ λέγεται ὑπὸ τινῶν ὅτι οὐδεὶς ἐώρακε νεοττὸν οὐδὲ νεοττείαν. διὸ καὶ Ἡρόδωρον τὸν Βρύσηνος τοῦ σοφιστοῦ πατέρα ἀπὸ τίνος αὐτοὺς ἐτέρας φάναι γῆς εἶναι μετεώρου. τίκτειν δ' οὔν ἐν ἀπροσβάτοις πέτραις⁷²².

A proposito dell'avvoltoio si dice che nessuno ne ha mai visto i cuccioli e il nido; perciò Erodoro, padre del sofista Brisone, diceva che gli avvoltoi provenissero da un'altra terra in alto. Diceva poi che facevano il nido su rupi inaccessibili.

La citazione è palesemente desunta dall'*Historia animalium* di Aristotele. Müller si sofferma su quanto si legge in margine al codice di Antigono: οὐς γε (*scil.* τοὺς γῦπας) καὶ ἀσυνδυάστως φασὶν ὡς τὰ πολλὰ τίκτεσθαι («Dicono che gli avvoltoi senza unirsi generino molti figli»)⁷²³. Il dato sulla prolificità degli avvoltoi è in netto contrasto con quanto si legge invece nel *De Mirabilibus Auscultationibus* dello Ps.-Aristotele dove gli avvoltoi sono definiti 'sterili'⁷²⁴. Secondo Müller anche Erodoro avrebbe affrontato nella sua opera la problematica relativa alla prolificità o alla sterilità degli avvoltoi, ipotesi che sarebbe avvalorata dalla presenza di

⁷²² Antig. *Hist. Mirab.* 42 (54.275-278 Giannini). Sull'attribuzione dell'*Historia mirabilium* ad Antigono di Caristo, biografo, critico d'arte e scultore, attivo alla corte di Pergamo sotto il regno di Attalo I Soter, la discussione è tuttora aperta. Alla tesi tradizionale della paternità dell'opera a favore di Antigono, difesa da Wilamowitz-Moellendorff (*Antigonos von Karystos*, Berlin 1881 [= Berlin-Zürich 1965], 130-168), si contrappongono le opinioni di Musso ('Sulla struttura del cod. Pal. Gr. 398 e deduzioni storico-letterarie', *Prometheus* 2, 1976, 1-10), secondo il quale l'*Historia mirabilium* è una raccolta di *excerpta* da opere diverse, messe insieme in epoca bizantina, forse sotto il regno di Costantino Porfirogenito, come dimostrerebbe anche il *Palatino Greco* 398, unico manoscritto a trasmettere la raccolta, databile all'inizio del X sec. d.C. Secondo questa ipotesi l'*Historia mirabilium* sarebbe una raccolta strutturata in quattro sezioni: 1) *Mirabilia de animalibus*, desunti da vari autori tra i quali Antigono di Caristo, autore di un *περὶ ζώων*; 2) *Mirabilia de animalibus*, desunti dall'*Historia animalium* di Aristotele; 3) *Mirabilia de variis rebus*, desunti da vari autori; 4) *Mirabilia de aquis et de aliis rebus*, desunti da Callimaco. L'ipotesi di Musso secondo la quale Antigono di Caristo è autore semplicemente di un *περὶ ζώων* e non di tutta la raccolta di *Mirabilia*, è stata difesa da Tiziano Dorandi (1999, XIss; l'ipotesi è stata ripresa e rivista in Dorandi 2005, 121-124) il quale, pur accettando la nuova datazione proposta per il *Palatino Greco* 398 (seconda metà del IX secolo d.C.), nega in ogni caso la paternità dell'opera ad Antigono di Caristo. L'opera quindi, stando all'ipotesi di Dorandi, sarebbe da attribuire ad un ignoto Antigono paradossografo di datazione incerta, omonimo del Caristio oppure da considerarsi un falso composto nel tardo Ellenismo o nella prima età imperiale, in un'epoca comunque compresa tra Antigono di Caristo e Callimaco da un lato e Stefano Bizantino e Giovanni Lidio dall'altro.

⁷²³ Antigon. *Hist. Mirab.* 42.

⁷²⁴ Ps.-Arist. *Mir.* 60.

frammenti che trattano argomenti affini⁷²⁵. Nel terzo libro del *De generatione animalium* in un capitolo in cui l'argomento affrontato riguarda le modalità di riproduzione degli uccelli, Aristotele introduce l'opinione di Erodotto a proposito del troco, considerata da Aristotele ingenua ed erronea:

Εὐηθικῶς δὲ καὶ λίαν διεψευσμένοι καὶ οἱ περὶ τρόχου καὶ ὑαίνης λέγοντες. Φασὶ γὰρ τὴν μὲν ὑαίναν πολλοὶ, τὸν δὲ τρόχον Ἡρόδοτος ὁ Ἡρακλεώτης, δύο αἰδοῖα ἔχειν, ἄρρενος καὶ θήλεος, καὶ τὸν μὲν τρόχον αὐτὸν αὐτὸν ὀχεύειν, τὴν δὲ ὑαίναν ὀχεύειν, καὶ ὀχεύεσθαι παρ' ἔτος⁷²⁶.

Si sbagliano di grosso e ingenuamente anche quelli che parlano del troco e della iena. Molti dicono che la iena abbia due organi genitali, l'uno maschile, l'altro femminile, mentre Erodotto l'eracleota dice che li abbia il troco: e il troco stesso ingravidava se stesso, mentre la iena ingravidava e si accoppiava ad anni alterni.

La citazione di Erodotto è tratta da un libro del *De Generatione Animalium* di Aristotele quasi interamente dedicato alle modalità di riproduzione degli ovipari. È difficile determinare a quale animale faccia riferimento il troco, non menzionato altrove da Aristotele, e da Louis identificato non senza perplessità con il tasso⁷²⁷. Si potrebbe ipotizzare che anche questo frammento facesse parte dell'exkursus sul mondo lunare, dal momento che il troco, animale non altrimenti conosciuto ed inserito da Aristotele nella discussione degli ovipari, verosimilmente nel resoconto erodoteo condivide con gli esseri lunari proprio le modalità riproduttive. Gli esempi del troco e della iena, al pari di altri esempi precedenti, come quello di alcuni uccelli o della donnola, si inseriscono all'interno della discussione che Aristotele sta portando avanti a proposito della riproduzione dei pesci. L'intento del filosofo è quello di dimostrare l'erroneità delle affermazioni di coloro che sostengono che i pesci siano tutti femmine o che le femmine concepiscano dopo aver ingerito lo sperma maschile. Nel paragrafo precedente a quello della citazione di Erodotto,

⁷²⁵ FHG II ad F10.

⁷²⁶ Herodotus. *FGH Hist* 31 F 58; 12 *FHG*; F 58 Fowler (= Arist. *G.A.* III 6, p.757a; p. 116 Louis I).

⁷²⁷ Louis 1961, 116. In Eliano (*V.H.* XIII, 20) il troco è una sorta di enorme pesce marino. L'ermafroditismo della iena, invece, è una credenza molto antica; alcune allusioni ad essa si ritrovano nelle favole di Esopo (vd. *e.g.* Aesop. 340 e 341). Aristotele nell'*Historia animalium* (VI 32, 579b 15-29) aveva già messo in evidenza l'errore relativo a questa tradizione sul doppio sesso delle iene; sulla stessa scia di Aristotele si pone il giudizio di Diodoro (XXXII 12, 2-3) e quello di Plinio (*N.H.* VIII 105).

Aristotele chiama in causa anche il μυθολόγος Erodoto per confutare la sua teoria sulla riproduzione dei pesci:

Καὶ οἱ ἀλιεῖς περὶ τῆς κηΐσεως τῶν ἰχθύων τὸν εὐήθη λέγουσι λόγον καὶ τεθρυλημένον, ὄνπερ καὶ Ἡρόδοτος ὁ μυθολόγος, ὡς κυΐσκομένων τῶν ἰχθύων ἐκ τοῦ ἀνακάπτειν τὸν θορὸν, οὐ υνορῶντες ὅτι τοῦτ' ἐστὶν ἀδύνατον⁷²⁸.

Anche i pescatori a proposito del concepimento dei pesci raccontano l'ingenua storia detta e ridetta, che anche il mitografo Erodoto riporta, secondo la quale i pesci concepirebbero per aver inghiottito il seme genitale, non accorgendosi che questo è impossibile.

Questo passo di Aristotele è annoverato da Müller tra i frammenti di Erodoro⁷²⁹. Anche Jacoby in un primo momento aveva pensato alla consueta corruttela de manoscritti (Ἡρόδοτος anziché Ἡρόδωρος)⁷³⁰, ipotesi che però è stata respinta e di conseguenza il passo di Aristotele non compare tra i frammenti erodorei raccolti da Jacoby⁷³¹. Una serie di elementi farebbe propendere per l'attribuzione a Erodoro del frammento. Innanzitutto, la notizia del concepimento dei pesci si inserisce nel medesimo contesto del riferimento erodoreo al troco: Aristotele potrebbe aver chiamato in causa Erodoro anche per la vicenda dei pesci, così come aveva fatto per il troco, per confutare le sue strane teorie sulla riproduzione degli animali. In secondo luogo, il giudizio espresso da Aristotele nei confronti di queste teorie considerate da lui errate è il medesimo per entrambi i passi (Εὐηθικῶς/εὐήθη). Infine, si potrebbe discutere sull'epiteto di μυθολόγος: si addice più a Erodoto o ad Erodoro? Se valutassimo secondo una prospettiva 'modernizzante', allora μυθολόγος inteso come scrittore di 'storie mitiche' appare appropriato più per Erodoro che non per Erodoto, ma nell'ottica aristotelica il termine ben si addiceva anche ad Erodoto: μυθολόγος è il 'narratore di racconti favolosi' ai quali Aristotele, specialmente nelle opere biologiche, contrappone le sue spiegazioni scientifiche improntate alla ricerca della verità. Si potrebbe inoltre notare che Aristotele cita Erodoro come

⁷²⁸ Arist. *G.A.* III 5 p. 756b (p.115 Louis I).

⁷²⁹ Herodor. 11 *FHG*.

⁷³⁰ Jacoby 1912, 980 e 983.

⁷³¹ Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 508: «ist Ἡρόδοτος ὁ μυθολόγος nicht zu ändern».

testimonianza sempre per criticare o confutare le sue opinioni, tuttavia anche Erodoto non è affatto esente dalle critiche del filosofo⁷³². Inoltre, un accenno a questa bizzarra modalità di riproduzione dei pesci è in effetti presente nell'opera erodotea: la presenza nel testo erodoteo e in quello aristotelico di uno stesso termine tecnico, quale è appunto *κυΐσκομαι*, farebbe propendere per l'attribuzione ad Erodoto della testimonianza aristotelica⁷³³. Date queste premesse e non avendo a disposizione elementi risolutivi, è opportuno prestare fede alla tradizione manoscritta e quindi lasciare invariata la lezione *Ἡρόδοτος*.

Ritornando ai frammenti di Erodoro sugli avvoltoi, rimane da affrontare il problema dell'identificazione della *ἕτερα γῆ*, *ἄδηλος* e *μετέωρος*, da cui provengono gli avvoltoi. Le opinioni degli studiosi a tal proposito sono contrastanti: Walter Burkert non esita a identificare l'«altra terra» dei frammenti erodotei con l'antiterra pitagorica⁷³⁴, mentre Felix Jacoby è abbastanza dubbioso, ma sembra propendere per un'interpretazione a favore della luna⁷³⁵. Si cercherà di dimostrare come in realtà le opinioni di Burkert e di Jacoby non siano tra di loro inconciliabili: Erodoro con l'accenno ad un'«altra terra» fa riferimento all'antiterra, la quale, secondo

⁷³² Vd. e.g. Arist. *H.A.* VI 523a dove è criticata la credenza erodotea secondo la quale gli Etiopi avessero la pelle nera; la medesima critica è ripresa in Arist. *G.A.* III 736a.

⁷³³ Hdt. II 93, 1: *Οἱ δὲ ἰχθύες οἱ ἀγελαῖοι ἐν μὲν τοῖσι ποταμοῖσι οὐ μάλα γίνονται, τρεφόμενοι δὲ ἐν τῆσι λίμνησι τοιάδε ποιεύσι. Ἐπεὶν σφεας ἐσίη οἴστρος κυΐσκεσθαι, ἀγεληδὸν ἐκπλώουσι ἐς θάλασσαν ἠγέονται δὲ οἱ ἔρσενες ἀπορραίνοντες τοῦ θοροῦ, αἱ δὲ ἐπόμεναι ἀνακάπτουσι καὶ ἐξ αὐτοῦ κυΐσκονται: «I pesci che vivono in frotta non sono numerosi nei fiumi, ma, nutriti nelle paludi, si comportano in questo modo: quando il desiderio di concepire colpisce le femmine, a frotte migrano verso il mare; i maschi vanno avanti spargendo il seme, le femmine, invece, stando dietro, lo ingoiano e così rimangono gravide».*

⁷³⁴ Burkert 1972, 347ss.

⁷³⁵ Jacoby *FGrHist la Kommentar* 506. Cfr. anche Detienne 1975, 27 dove lo studioso identifica l'«altra terra» con la luna. Contra Fowler 2013, 274ss., secondo il quale non necessariamente l'«altra terra» va identificata con la luna, anche perché se così fosse, è strano che né Aristotele né Plutarco accennino alla teoria erodotea. Recentemente Giovanni Cerri 2012, 60ss., ha ipotizzato che la terra da cui provengono gli avvoltoi potrebbe essere identificata con gli antipodi o meglio con una sorta di Ade antipodale: «il contesto discorsivo suggerisce una terra non solo lontana, ma misteriosa, ontologicamente eterogenea alla nostra, perciò inaccessibile per definizione. Oltre l'Oceano... forse l'Ade... cui gli avvoltoi senza dubbio pertengono in qualche modo, in quanto sono i mangiatori di cadaveri per eccellenza». Una ipotesi simile era già stata avanzata da Gabriella Moretti (1994, 51-52), al cui contributo Giovanni Cerri fa riferimento. La studiosa sostiene che Erodoro o le sue fonti facessero provenire gli avvoltoi dall'emisfero inferiore, concepito come sede degli Inferi e luogo legato alla morte. L'ipotesi si basa soprattutto su un passo di un'epistola di Seneca (122, 3) in cui viene istituito un paragone tra quelli che fanno della notte giorno e del giorno notte e gli uomini che vivono agli Antipodi, la cui vita è opposta a quella ordinaria. Costoro, continua Seneca, *tam infausti omnis quam nocturnae aves sunt*, dove comunque gli *aves nocturnae* non necessariamente sono da identificare con gli avvoltoi. Inoltre, la caratterizzazione della terra da cui provengono gli avvoltoi come *γῆ μετέωρος* fa escludere una sua localizzazione nell'emisfero inferiore. Rimane comunque sbagliata la notizia riportata dalla studiosa secondo la quale gli avvoltoi per Erodoro non nascerebbero da uova, come tutti gli altri uccelli; lo stesso fraintendimento in Romm anche lui incline ad una localizzazione antipodale della «altra terra» erodotea (1992, 133).

un'interpretazione pitagorica, è da identificare con la luna. L'«altra terra» erodorea è presentata ora come μετέωρος ora come ἄδηλος. L'impiego di μετέωρος, derivato di ἀείρω, è quasi sempre finalizzato a designare una collocazione spaziale: μετέωρος esprime l'idea di qualcosa che si trova «alto nell'aria»⁷³⁶. L'espressione γῆ μετέωρος è diffusamente attestata: oltre che in alcuni filosofi⁷³⁷, essa ricorre anche in Erodoto e in Aristofane, sempre con riferimento ad un corpo che si trova in alto nell'aria⁷³⁸. Date queste premesse, si potrebbe ipotizzare che l'espressione γῆ ἄνω utilizzata da Erodoro in riferimento alla provenienza del leone nemeo sia equivalente all'espressione γῆ μετέωρος utilizzata in riferimento alla provenienza degli avvoltoi. In entrambi i casi, quindi, Erodoro farebbe riferimento alla luna.

La caratterizzazione dell'«altra terra» come ἄδηλος ai nostri occhi è l'argomentazione principale usata da Burkert per negare l'identificazione tra l'«altra terra» erodorea e la luna, dal momento che quest'ultima è tutt'altro che invisibile⁷³⁹. A tal proposito esemplificativi sono un frammento di Filolao e un passo del *De Caelo* di Aristotele:

Φιλόλαος ὁ Πυθαγόρειος τὸ μὲν πῦρ μέσον (τοῦτο γὰρ εἶναι τοῦ παντὸς ἔστιαν), δευτέραν δὲ τὴν ἀντίχθονα, τρίτην δὲ τὴν οἰκουμένην γῆν ἐξ ἐναντίας κειμένην τε καὶ περιφερομένην τῇ ἀντίχθονι· **παρ' ὃ καὶ μὴ ὀρᾶσθαι ὑπὸ τῶν ἐν τῇδε τοῦς ἐν ἐκείνῃ**⁷⁴⁰.

Filolao il Pitagorico sostiene che il fuoco sia nel mezzo (per questo motivo pensa che esso sia il «focolare» del tutto), e che seconda sia l'antiterra, terza la terra abitata che si trova e si sposta in giro in opposizione all'antiterra: anche per questo motivo non verrebbero visti da questi di qua quelli che sono lì.

⁷³⁶ L'aggettivo sostantivato (τὰ μετέωρα) indica i fenomeni del cielo (vd. e.g. Plat. *Prot.* 315c); da μετέωρος deriva anche il verbo μετεωρίζω che vuol dire «alzare», «innalzare», «sollevare» e in senso traslato «esaltare». Tra l'altro in Aristotele (*H.A.* VI 535b 29) l'aggettivo è usato anche in riferimento al volo degli uccelli, in particolare è utilizzato per il volo delle rondini.

⁷³⁷ Anaximan. 12 A 26 D.K. (= Theon. Smyrn. p. 198, 18 Hill): Ἀναξίμανδρος δὲ ὅτι ἡ γῆ μετέωρος· καὶ κινεῖται περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον; Emp. 31 A 35 D.K. (= Achill. *Is.* 4 p. 34, 20): ὁ δὲ Ἐμπεδοκλῆς, οὐ δίδωσι τοῖς στοιχείοις ὠρισμένους τόπους, ἀλλ' ἀντιπαραχωρεῖν ἀλλήλοις φησίν, ὥστε τὴν γῆν μετέωρον φέρεσθαι καὶ τὸ πῦρ ταπεινότερον.

⁷³⁸ Hdt. V 92a: Ἦ δὲ ὃ τε οὐρανὸς ἔνερθε ἔσται τῆς γῆς καὶ ἡ γῆ μετέωρος ὑπὲρ τοῦ οὐρανοῦ[...]; Aristoph. *Nub.* 264.

⁷³⁹ Burkert 1972, 347.

⁷⁴⁰ Philol. 44 A 17 D.K. (= Aet. III 11, 3). Cfr. Huffman 1993, 240ss. che include il frammento tra quelli filolaici autentici.

[...] καλούμενοι δὲ Πυθαγόρειοι λέγουσιν· ἐπὶ μὲν γὰρ τοῦ μέσου πῦρ εἶναι φασί, τὴν δὲ γῆν, ἐν τῶν ἄστρον οὔσαν, κύκλῳ φερομένην περὶ τὸ μέσον νύκτα τε καὶ ἡμέραν ποιεῖν. Ἔτι δ' ἐναντίαν ἄλλην ταύτη κατασκευάζουσι γῆν, ἣν ἀντίχθονα ὄνομα καλοῦσιν [...]⁷⁴¹.

[...] I cosiddetti Pitagorici affermano che il fuoco si trovi al centro, e che la terra sia uno degli astri, la quale muovendosi in cerchio attorno al centro produce la notte e il giorno. Inoltre inventano di fronte a questa un'altra terra, che chiamano col nome di antiterra.

Ἐνίοις δὲ δοκεῖ καὶ πλείω σώματα τοιαῦτα ἐνδέχεσθαι φέρεσθαι περὶ τὸ μέσον, ἡμῖν ἄδηλα διὰ τὴν ἐπιπρόσθησιν τῆς γῆς [...]⁷⁴².

Secondo alcuni è persino possibile che la maggior parte di questi corpi si muova attorno al centro, invisibili per noi a causa dell'interposizione della terra [...].

ἀντιφάσκουσι δὲ οἱ Πυθαγόρειοι· τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ 'ἐναντίως'· οὐ περὶ τὸ μέσον λέγοντες αὐτήν, ἀλλ' ἐν μὲν τῷ μέσῳ τοῦ παντός πῦρ εἶναι φασί, περὶ δὲ τὸ μέσον τὴν ἀντίχθονα φέρεσθαι φασί γῆν οὔσαν καὶ αὐτήν, ἀντίχθονα δὲ καλουμένην διὰ τὸ ἐξ ἐναντίας τῆδε τῆ γῆ εἶναι, “μετὰ δὲ τὴν ἀντίχθονα ἡ γῆ ἥδε φερομένη καὶ αὐτὴ περὶ τὸ μέσον, μετὰ δὲ τὴν γῆν ἡ σελήνη”· οὕτω γὰρ αὐτὸς ἐν τῷ περὶ τῶν Πυθαγορικῶν ἱστορεῖ· τὴν δὲ γῆν ὡς ἐν τῶν ἄστρον οὔσαν κινουμένην περὶ τὸ μέσον κατὰ τὴν πρὸς τὸν ἥλιον σχέσιν νύκτα καὶ ἡμέραν ποιεῖν· ἡ δὲ ἀντίχθων κινουμένη περὶ τὸ μέσον καὶ ἐπομένη τῆ γῆ ταύτη οὐχ ὁράται ὑφ' ἡμῶν διὰ τὸ ἐπιπροσθεῖν ἡμῖν αἰεὶ τὸ τῆς γῆς σῶμα[...] ἀντίχθονα δὲ τὴν σελήνην ἐκάλουν οἱ Πυθαγόρειοι, ὥσπερ καὶ “αἰθερίαν γῆν,” καὶ ὡς ἀντιφράπτουσαν τῷ ἡλιακῷ φωτί, ὅπερ ἴδιον γῆς, καὶ ὡς ἀποπερατοῦσαν τὰ οὐράνια, καθάπερ ἡ γῆ τὸ ὑπὸ σελήνην⁷⁴³.

I Pitagorici si oppongono (*scil.* ‘a coloro che pongono la terra al centro’): infatti questo significa ‘in modo opposto’, dicendo che essa (*scil.* la terra) non si trovi attorno al centro, ma al centro di tutto dicono che ci sia il fuoco, e che intorno al mezzo si muova l'antiterra, che è essa stessa terra, chiamata però antiterra per il fatto che si trova in opposto a questa terra. ‘Dopo l'antiterra questa terra pure si muove attorno al centro, e dopo la terra la luna’. Così riferisce lui stesso (*scil.* Aristotele) nel libro *Sui Pitagorici*: la terra muovendosi, come uno degli astri

⁷⁴¹ Arist. *De cael.* 293a 20-24.

⁷⁴² Arist. *De cael.* 293b 21-24.

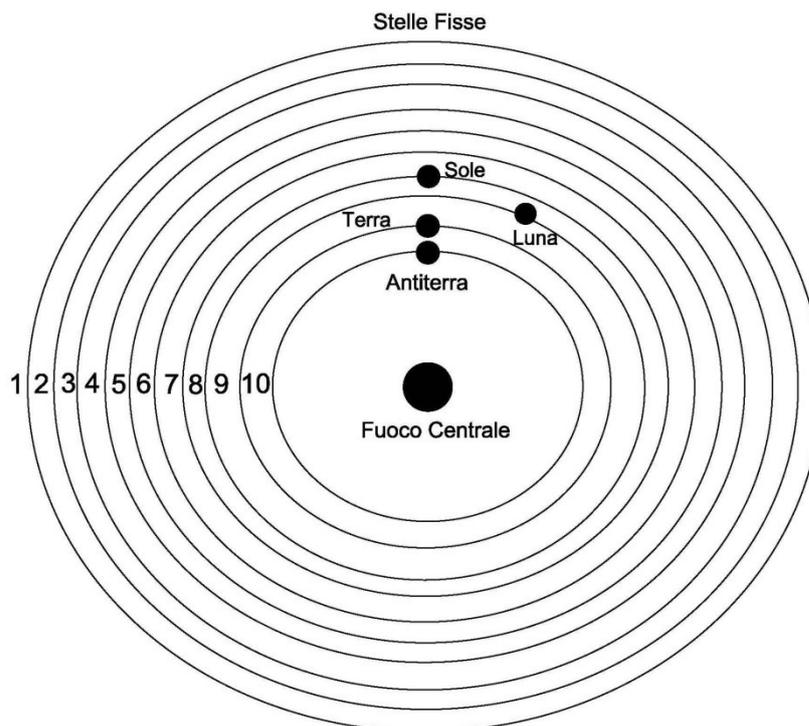
⁷⁴³ Arist. Fr. 189 Rose (= *Simpl. De cael.* 511, 25ss.).

attorno al centro, a secondo della posizione rispetto al sole, produce la notte e il giorno; l'antiterra, invece, muovendosi intorno al centro e trovandosi di seguito alla terra, non è vista da noi, perché il corpo della terra ce la occulta sempre [...]. I Pitagorici chiamano la luna antiterra, come anche 'terra eterea', sia perché costituisce un ostacolo alla luce del sole, che è una caratteristica peculiare della terra, sia perché segna la fine dei cieli, così come la terra segna la fine delle regioni al di sotto della luna.

Dalle testimonianze riportate emergono due elementi: innanzitutto l'antiterra è, nella dottrina pitagorica, un corpo invisibile per quelli che si trovano sulla terra a causa dell'interposizione costante della terra; in secondo luogo emerge dalla speculazione pitagorica una tendenza ad identificare l'antiterra con la luna⁷⁴⁴. Inoltre, si potrebbe notare che nell'universo pitagorico sia la luna sia l'antiterra circondano il fuoco centrale, ognuna su ciascun lato della terra: tenendo presente, quindi, la peculiare posizione della luna e dell'antiterra rispetto alla terra, si desume che ad entrambe potrebbe essere attribuito il prefisso *ἀντί*⁷⁴⁵, dal momento che entrambe si trovano di fronte alla terra, come emerge chiaramente dalla figura sottostante che schematizza la posizione occupata dal fuoco centrale, dall'antiterra, dalla terra, dalla luna, dal sole e dalle stelle fisse all'interno dell'universo pitagorico, e nello specifico filolaico:

⁷⁴⁴ Cfr., oltre ai passi già citati, anche Plut. *de fac. in orb. lun.* 944c dove però solo una parte della luna è definita 'antiterra'; vd. anche la descrizione del viaggio sulla luna di Luc. *V.H.* I 9-26 (e in particolare I 11) dove i confini tra luna e antiterra si confondono (per un'interpretazione dell'episodio di Luciano anche nell'ottica di un'influenza pitagorica sulla descrizione dell'intero episodio vd. Georgiadou-Larmour 1998, 313ss.). Il viaggio sulla luna descritto da Luciano è interessante anche perché presenta i servitori di Endimione, i cosiddetti *ἰππόγυπτοι*, come uomini che montano su enormi avvoltoi a tre teste; in Luciano, quindi, gli avvoltoi abitano sulla luna (su una possibile dipendenza di Luciano dal racconto erodoteo vd. Pack 1946, 336; Morgan 1985, 480). Sulle altre fonti in cui compare un'identificazione tra la luna e l'antiterra vd. Cumont 1942, 184-185; Kingsley 1995, 91-92.

⁷⁴⁵ Vd. Dicks 1970, 67.



L'introduzione dell'antiterra all'interno dell'universo pitagorico è stato spiegato in un primo momento da Aristotele con l'esigenza da parte dei Pitagorici di portare il numero dei pianeti a dieci, numero sacro secondo le credenze pitagoriche⁷⁴⁶. Nel *De Caelo* invece l'introduzione di corpi che girano attorno al fuoco centrale, invisibili a causa dell'interposizione costante della terra (tra questi corpi è da annoverare anche l'antiterra), viene interpretata da Aristotele con l'esigenza di spiegare, da parte di coloro che postulano l'esistenza di tali corpi, la maggiore frequenza delle eclissi lunari rispetto a quelle solari⁷⁴⁷. È stato osservato che molte delle dottrine astronomiche attribuite ai Pitagorici, fra cui l'esistenza di un'antiterra, non sono altro che speculazioni metafisiche *a priori*. In realtà già nelle opere di Aristotele è disseminata questa critica ai Pitagorici, i quali avrebbero la tendenza ad adattare i fenomeni alle loro teorie piuttosto che formulare teorie in base all'osservazione dei fenomeni⁷⁴⁸. Walter Burkert, in base anche a tali osservazioni, inquadra il sistema pitagorico, che è sostanzialmente quello filolaico, all'interno della φυσιολογία e della tradizione presocratica di V secolo a.C: il sistema di Filolao

⁷⁴⁶ Arist. *Met.* A 5, 986a 3 (= 58 B 4 D.K.).

⁷⁴⁷ Arist. *De cael.* 293b 21-25. L'esistenza di corpi terrosi e invisibili, responsabili della maggiore frequenza delle eclissi lunari rispetto a quelle solari, non è di origine pitagorica; simili teorie si ritrovano già in Anassimene (13 A 7 D.K. = Hipp. *Refut.* I 7, 5), Anassagora (59 A 42 D.K. = Hipp. *Refut.* I 8, 6) e Diogene di Apollonia (64 A 12 D.K. = Aet. II 13, 5).

⁷⁴⁸ Su tale problematica cfr. Huffman 1993, 246ss.

non sarebbe altro che mito in veste scientifica. Filolao cioè avrebbe riadattato nei termini della φυσιολογία contemporanea quelle tradizioni mitiche presenti in egual misura anche in Erodoro, il quale però si muove in un contesto puramente mitico, influenzato anche dallo sciamanesimo⁷⁴⁹. Ed è su questi presupposti che si basa l'interpretazione di Burkert degli avvoltoi erodorei, razionalizzazione dei grifoni (γῦπες al posto di γρῦπες), uccelli favolosi che compaiono per la prima volta negli *Arimaspea* di Aristeia di Proconneso, col compito di custodire i tesori di Apollo dagli attacchi degli Arimaspi⁷⁵⁰.

Il frammento risulta ben collocato all'interno dell'exkursus sul mondo lunare e sulle creature che da esso provengono: le donne lunari depongono le uova⁷⁵¹, il leone nemeo è nato da un uovo⁷⁵², gli avvoltoi depongono le uova⁷⁵³. A questi esseri lunari va aggiunto, secondo la suggestione fornita da Jacoby, Tifone a cui Erodoro accenna in un frammento⁷⁵⁴: al gigante ctonio ribellatosi a Zeus si attribuisce la paternità di vari esseri mostruosi, quali il cane Orto, Cerbero, l'idra di Lerna e la Chimera e, in alcune tradizioni anche quella del leone nemeo⁷⁵⁵. Il leone nemeo, Tifone e gli avvoltoi facevano parte, secondo Jacoby, di un esteso excursus sugli esseri lunari in qualche modo connessi con la saga di Eracle. Nella tradizione mitica però soltanto Tifone e il leone nemeo erano già direttamente connessi con le vicende di Eracle⁷⁵⁶ e non gli avvoltoi, motivo per cui Erodoro avrebbe introdotto la strana abitudine dei rapaci di seguire gli eserciti per creare un collegamento tra gli avvoltoi e Eracle.

⁷⁴⁹ Burkert 1972, 345ss.

⁷⁵⁰ Hdt. III 116, 1; IV 13; IV 27. L'associazione degli Arimaspi con i grifi custodi dell'oro è presente anche nel *Prometeo incatenato* di Eschilo (vv. 802-805) e in Pausania (I 24, 6). Significativa a tal proposito è anche l'immagine che si ritrova nelle *Metamorfosi* di Apuleio (XI 24), dove *grypes Hyperborei, quos [...] generat mundus alter*: superfluo notare la convergenza tra il *mundus alter* di Apuleio e la ἔτερα γῆ di Erodoro. Sui grifoni nell'opera di Aristeia e in altre fonti vd. Bolton 1962, 62ss.

⁷⁵¹ Herodor. F 21; § 3.2 (III).

⁷⁵² Herodor. F 4; § 3.1 (III).

⁷⁵³ Herodor. F 22.

⁷⁵⁴ Jacoby 1912, 983; Herodor. *FGrHist* 31 F 61; 52 *FHG*; F 67A Fowler (= Schol. Apoll. Rh. II 1209-1215b). Per Fowler 2013, 28 il frammento relativo a Tifone è in realtà da attribuire ad Erodoto che colloca Tifone presso il lago Serbonide (III 5, 3). Si sarebbe verificato straordinariamente in tal caso il processo inverso rispetto a quello più comunemente attestato: è possibile che lo scoliaste si sia confuso e invece del noto storico di Alicarnasso abbia attribuito la citazione a Erodoro? Sembra molto improbabile, anche se il dubbio è lecito, dal momento in Erodoto è presente la stessa localizzazione di Tifone del frammento.

⁷⁵⁵ Sulla discendenza di Echidna e Tifone vd. Hes. *Theog.* 306ss, dove comunque il leone nemeo è figlio di Orto, figlio a sua volta di Tifone (vv. 326-327). In [Apollod.] II 5, 1 (II 74) il leone nemeo è figlio di Tifone.

⁷⁵⁶ Dal sangue di Tifone fecondato dalla terra sarebbe nato il serpente custode del vello d'oro (vd. Apoll. Rh. II 1207-1215). L'accenno di Erodoro a Tifone potrebbe quindi anche far parte degli Ἀργοναυτικά.

3.4 L' ἄλιμος (F 1)

νήπιοι, οὐδὲ ἴσασιν ὅσῳ πλέον ἤμισυ παντὸς/οὐδ' ὅσον ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδέλῳ μέγ' ὄνειαρ] τὰ εὐτελέστατα τῶν βρωτῶν παρέλαβεν ἀφ' ὧν τρέφεσθαι δυνατόν, τὴν μαλάχην καὶ τὸν ἀσφόδελον· καὶ γὰρ ἐκ τούτων χυλὸν ἐσκεύαζον εἰς βρῶσιν. ἐκ τούτου οὖν πολὺ τὸ ὄφελος καὶ πλέον ἢ <τὸ ἐκ> τῶν πολυτελεστάτων βρωμάτων ἀπὸ ἀδικίας συλλεγομένων, ἢ τὸ ἐκ τοῦ ῥάστου βίου λέγει. ἴσως δὲ καὶ ἀφ' ἱστορίας τοῦτο λέγει<***>· Ἐρμιππος γὰρ ἐν τῷ <Περὶ> τῶν ἐπτὰ σοφῶν περὶ τῆς ἀλίμου βρώσεως λέγει-μémνηται δὲ ταύτης τῆς ἀλίμου καὶ Ἡρόδωρος ἐν τῷ πέμπτῳ τοῦ καθ' Ἡρακλέα λόγου καὶ Πλάτων ἐν <τῷ> τρίτῳ τῶν Νόμων- Ἐπιμενίδην, φησί, μικρόν τι ἐδεσμάτιον προσφερόμενον ὧδε ὄλην διατελεῖν τὴν ἡμέραν ἄσιτον καὶ ἄποτον· ἦν δ' ἐξ ἀσφοδέλου καὶ μαλάχης ὅπερ αὐτὸν ἄλιμον καὶ ἄδιψον ἐποίει⁷⁵⁷.

Sciocchi, non sanno quanto più grande è la metà dell'intero/ né quanto grande vantaggio vi sia nella malva e nell'asfodelo] I più frugali tra gli alimenti commestibili provengono da quelle cose da cui è possibile trarre nutrimento, come la malva e l'asfodelo: e infatti da queste piante si prepara un succo da ingerire. Si dice che da questo distillato derivi un grande vantaggio e di gran lunga maggiore sia rispetto a quello che si ricava dai cibi più sfarzosi derivati dall'ingiustizia sia rispetto a quello che proviene da una vita molto agevole. Forse anche dai risultati delle ricerche si apprende ciò; Ermippo, infatti, nell'opera *Sui Sette Saggi* a proposito dell'ἄλιμος lo dice. Menzionano questo ἄλιμος anche Erodoro nel quinto libro del *Su Eracle* e Platone nel terzo delle *Leggi*. Ermippo dice che Epimenide, assumendo una piccola quantità di cibo, trascorresse così tutto quanto il giorno senza bere e senza mangiare. Era dunque composto di asfodelo e di malva ciò che lo rendeva capace di non mangiare né bere.

Il verso delle *Opere e i Giorni* esiodei a cui lo scolio fa riferimento è uno degli ammonimenti e delle esortazioni disseminate nell'opera che Esiodo rivolge al fratello⁷⁵⁸. L'apostrofe con cui Esiodo ammonisce i giudici δωροφάγοι, 'divoratori di doni' e indirettamente il fratello Perse, dissipatore dei beni paterni, è stata

⁷⁵⁷ Herodotus. *FGrHist* 31 F 1; 19 *FHG*; F 1 Fowler (= Schol. Hes. *Op.* 41; 23.11-25 Pertusi; fr. 26 Sandbach; fr. 39 Marzillo; Epimenid. 27 T *PEG* II 3).

⁷⁵⁸ Hes. *Op.* 40-41.

ampiamente commentata da Proclo nel suo ὑπόμνημα εἰς τὰ Ἡσιόδου Ἔργα καὶ Ἡμέρας⁷⁵⁹, opera che originariamente si presentava con molta probabilità sotto forma di scritto continuato e a sé stante e solo successivamente ridotto a scoli marginali, traditi nella forma in cui ci sono pervenuti⁷⁶⁰. Le problematiche connesse alla scoliografia esiodea sono molteplici: ci limiteremo in questa sede a prendere in considerazione solo quegli aspetti più propriamente pertinenti al frammento analizzato. L'attività esegetica sull'opera esiodea, seppur non comparabile a quella omerica, vanta una tradizione ricca e continuata che può essere schematizzata nelle 'tappe' seguenti:

- 1) Lavoro esegetico degli alessandrini.
- 2) ὑπόμνημα εἰς τὰ Ἡσιόδου Ἔργα καὶ Ἡμέρας di Proclo.
- 3) Esegesi scoliografica ad Esiodo ad opera di Giovanni Tzetzes che forse leggeva direttamente il commentario di Proclo, in una forma però già ridotta, quale probabilmente è pervenuta sino a noi⁷⁶¹.
- 4) Commento di Massimo Planude.

⁷⁵⁹ Opera attribuita a Proclo in Sud. s.v. Πρόκλος.

⁷⁶⁰ Sulle problematiche relative alla scoliografia esiodea rimangono tutt'ora validi gli studi di A. Pertusi pubblicati a varie riprese su *Aevum* ('Intorno alla tradizione manoscritta degli scoli di Proclo ad Esiodo. I. Il cod. Vat. Gr. 38 e il cod. Marc. Gr. IX 6', 1950, 10-26; 'I. Il cod. Paris. Gr. 2771', 1950, 528-544; 'III. Il cod. Vat. Gr. 904', 1951, 20-28; 'IV. Proclo e non Proclo', 1951, 147-159; 267-278; 'V. Scolii planudei e bizantini inediti alle *Opere*', 1951, 342-352; 'VI. Il cod. Genov. 45 e la classe b', 1952, 131-146; 'VII. Il contributo degli scoli di Proclo al testo de *Le Opere e i Giorni*', 1952, 197-227). A ciò si aggiunga l'edizione critica degli *Scolia Vetera* di Esiodo sempre ad opera di Pertusi (Milano 1955). Sulla forma originaria del commentario procliano non vi è consenso tra gli studiosi. Pertusi (1950, 12n.), pur ritenendo possibile che il commentario procliano fosse un trattato continuo, come l'esegesi al testo omerico degli alessandrini, contempla tuttavia la possibilità che il lavoro di Proclo fosse stato redatto sotto forma di note, dal momento che Proclo scrisse in un'epoca in cui l'esegesi omerica, che procedeva di pari passo con quella esiodea, si presentava già in una forma scoliografica marginale o interlineare. La stessa perplessità in Faraggiana di Sarzana (1978, 35-37), secondo la quale, seppur il termine attribuito dalla *Suda* all'opera di Proclo (ὑπόμνημα) faccia pensare ad un trattato continuato e a sé stante, è tuttavia possibile che Proclo non abbia composto un commentario come opera personale, ma si sia limitato a rielaborare il commentario di Plutarco, aggiungendovi un'interpretazione filosofica intrisa di neoplatonismo. Successivamente la studiosa è arrivata a sostenere che la redazione originaria del commentario di Proclo sia una copia del commentario plutarco annotata ai margini (1987, 22). Raiola 2010, 277-278, parla di «strategia di 'riciclo'» compiuta da Proclo sul commentario plutarco: Proclo cioè si sarebbe limitato ad apporre postille al testo di Plutarco, rielaborandolo in minima parte; in tal modo si può individuare negli scoli procliani, più che un commentario indipendente, una sorta di «Plutarchus auctus». Resta comunque il fatto che il commentario di Proclo, in qualunque forma fosse stato originariamente concepito dall'autore, era molto più esteso di come ci è pervenuto. Per una sintesi dell'esegesi antica e bizantina all'opera esiodea vd. Dickey 2007, 40ss.

⁷⁶¹ Che Tzetzes non leggesse del commentario di Proclo più di quanto leggiamo noi oggi è opinione di Pertusi 1951b, 267ss., condivisa da Faraggiana di Sarzana 1981, 26-27.

5) Commento, di taglio essenzialmente grammaticale, di Manuele Moscopulo, allievo di Massimo Planude.

6) Commento di Demetrio Triclinio che raccoglie l'esegesi precedente.

Tralasciando il lavoro esegetico bizantino, ci soffermeremo sul commentario di Proclo soprattutto in rapporto all'esegesi precedente. È opinione ormai universalmente condivisa il fatto che gli scolii di Proclo al testo esiodo conservino «in misura determinante»⁷⁶² il commentario di Plutarco alle *Opere e i Giorni* di Esiodo. Lo scrittore di Cheronea scrisse un commentario ad Esiodo in almeno quattro libri, probabilmente relativo non soltanto alle *Opere e i Giorni*⁷⁶³. Il commentario plutarco non ci è pervenuto, ma è possibile individuare, all'interno della tradizione scoliografica, quei frammenti che verosimilmente risalgono all'esegesi plutarca⁷⁶⁴. Il problema non è di facile risoluzione, dal momento che noi possediamo soltanto una rielaborazione di età bizantina⁷⁶⁵ che riduce a forma scoliografica lo ὑπόμνημα di Proclo che risale a sua volta al commentario di Plutarco e ad un'opera che riassumeva il lavoro esegetico precedente sull'opera esiodica⁷⁶⁶. Date queste premesse e considerata la mancanza di tradizione diretta e del commento plutarco e di quello di Proclo, emerge chiaramente la necessità di distinguere, all'interno della totalità della scoliografia esiodica, innanzitutto il materiale originariamente procliano e in secondo luogo discernere all'interno del commentario

⁷⁶² Faraggiana di Sarzana 1978, 37; in tal senso sono orientati tutti i contributi di Pertusi pubblicati su *Aevum* e in particolare 1951a, 147-159; vd. anche recentemente Raiola 2010, 263ss.

⁷⁶³ Gell. *N. A.* XX 8, 7: [...] *quod apud Plutarchum in quarto in Hesiodum commentario legi.*

⁷⁶⁴ I frammenti del commentario di Plutarco sono traditi da tre fonti principali: 1) *Scholìa Vetera* che raccolgono il commentario di Proclo in una forma però rielaborata in età bizantina; 2) Commento di Manuele Moscopulo; 3) Commento di Giovanni Tzetzes. Vd. Raiola 210, 263ss.

⁷⁶⁵ L'archetipo della silloge dei commentari ad Esiodo è posto da Pertusi (1951a, 156-157) in un'epoca di rinascimento neoplatonico, verosimilmente all'epoca del rinascimento del IX secolo con Fozio e Areta. Qualunque sia la datazione precisa, resta il fatto che non si possa risalire oltre la metà del X secolo d.C., data del primo manoscritto contenente già la silloge scoliografica (Paris. Gr. 2771). Faraggiana di Sarzana (1981, 26) pone la riduzione a scolii marginali del commentario procliano in un'epoca che va dalla chiusura della Scuola di Atene ad un'epoca precedente la datazione del primo manoscritto.

⁷⁶⁶ Secondo Pertusi (1951a, 148-149) nel V sec. d.C. le esegesi alessandrine si erano già frantumate in commentari commatici, indipendenti dal testo a cui facevano riferimento e tramandati come opere a sé stante. Dello stesso parere Faraggiana di Sarzana 1978, 38n.

di Proclo quegli scolii che, seppur non contengono citazioni *verbatim* di Plutarco⁷⁶⁷, si possano far risalire in ultima analisi al lavoro esegetico dello scrittore di Cheronea.

Il Parisinus Graecus 2771⁷⁶⁸ è il più antico rappresentante di una categoria di manoscritti che ci restituiscono soltanto degli *excerpta* di una o più raccolte di scolii esiodei antichi che erano sicuramente più vaste e più ricche. Il codice è caratterizzato da un sistema di contrassegni differenti, molto simile sotto questo aspetto ad alcuni codici omerici contenenti scolii filologici⁷⁶⁹: alcuni scolii sono preceduti da lettere-cifre, altri, invece, da segni speciali (circa una ventina) o dalla disgiuntiva ἄλλως. È merito di Pertusi aver fornito un'interpretazione di questo sistema caratterizzato da contrassegni differenti, dovuti alla preoccupazione dell'*excerptor* di distinguere fonti di provenienza diversa nei vari scolii: «mentre le lettere-cifre denotano scolii filosofici d'autore, cioè di Proclo, e sono costantemente concatenati l'uno all'altro, i segni speciali introducono normalmente scolii di esegesi antica o di commento mitologico o di interpretazione morale e la disgiuntiva ἄλλως serve generalmente ad introdurre delle serie di scolii filologici ed esegetici che in origine dovevano essere interlineari»⁷⁷⁰.

Il nostro scolio è preceduto da lettere-cifre: abbiamo a che fare quindi con uno scolio di Proclo. Non ci resta che stabilire la fonte a cui Proclo ha attinto: si è servito soltanto del commentario plutarcoo o ha utilizzato anche lavori esegetici precedenti? O ancora, ha aggiunto all'esegesi plutarcoea una sua personale interpretazione? In mancanza di citazioni *verbatim*, si potrebbe utilizzare il criterio proposto da Sandbach che consiste nel rintracciare nelle opere plutarcoee luoghi paralleli che siano affini al contenuto degli scolii di Proclo. A tal proposito significativi appaiono due luoghi plutarcoei nei quali non solo si menziona l'ἄλιμος, ma il magico cibo viene messo in connessione ai versi esiodei commentati nello scolio:

⁷⁶⁷ Plutarco è citato trenta volte negli scolii ad Esiodo. Tuttavia è bene notare che Proclo era solito utilizzare largamente l'esegesi precedente senza citare alcun tipo di fonte (cfr. Pertusi 1951a, 150; Raiola 2010, 265).

⁷⁶⁸ Codice della seconda metà del X sec. d.C. (Pertusi 1950, 533: 960-970 d.C.) siglato con A negli studi e nell'edizione critica di Pertusi.

⁷⁶⁹ Pertusi 1951b, 278, paragona il Paris. Gr. 2771 al Cod. Ven. B di Omero che contiene lo stesso sistema di contrassegni differenti.

⁷⁷⁰ Pertusi 1951b, 277; vd. anche 1951a, 147ss.

Ἵπολαβῶν δ' ὁ Ἄρδαλος, ἄρ' οὖν, ἔφη, 'καὶ τὸν ἐταῖρον ὑμῶν Σόλωνος δὲ ξένον Ἐπιμενίδην νόμος τις ἀπέχεσθαι τῶν ἄλλων σιτίων κελεύει, τῆς δ' ἀλίμου δυνάμεως ἦν αὐτὸς συντίθησι μικρὸν εἰς τὸ στόμα λαμβάνοντα διημερεύειν ἀνάριστον καὶ ἄδειπνον;' Ἐπιστήσαντος δὲ τοῦ λόγου τὸ συμπόσιον ὁ μὲν Θαλῆς ἐπισκώπτων εὖ φρονεῖν ἔφη τὸν Ἐπιμενίδην ὅτι μὴ βούλεται πράγματα ἔχειν ἀλῶν τὰ σιτία καὶ πέττων ἑαυτῷ, καθάπερ Πιπτακός. 'ἐγὼ γάρ,' εἶπε, 'τῆς ξένης ἤκουον ἀδοῦσης πρὸς τὴν μύλην, ἐν Ἐρέσω γενόμενος, ἄλει, μύλα, ἄλει· καὶ γὰρ Πιπτακός ἄλει μεγάλας Μυτιλάνας βασιλεύων'. Ὁ δὲ Σόλων ἔφη θαυμάζειν τὸν Ἄρδαλον εἰ τὸν νόμον οὐκ ἀνέγνωκε τῆς διαίτης τοῦ ἀνδρὸς ἐν τοῖς ἔπεσι τοῖς Ἡσιόδου γεγραμμένον· ἐκεῖνος γὰρ ἐστὶν ὁ πρῶτος Ἐπιμενίδη σπέρματα τῆς τροφῆς ταύτης παρασχὼν καὶ ζητεῖν ὁ διδάξας ὅσον ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδέλῳ μέγ' ὄνειαρ. Ὅϊει γάρ', ὁ Περίανδρος εἶπε, 'τὸν Ἡσιόδον ἐννοῆσαι τι τοιοῦτον; οὐκ ἐπαινέτην ὄντα φειδοῦς ἀεί, καὶ πρὸς τὰ λιτότατα τῶν ὄψων ὡς ἡδίστα ἀρακαλεῖν ἡμᾶς; ἀγαθὴ μὲν γὰρ ἡ μαλάχη βρωθῆναι, γλυκὺς δ' ὁ ἀνθέρικος· τὰ δ' ἄλιμα ταῦτα καὶ ἄδιψα φάρμακα μᾶλλον ἢ σιτία πυνθάνομαι καὶ μέλι καὶ τυρόν τινα βαρβαρικὸν δέχεσθαι καὶ σπέρματα πάμπολλα τῶν οὐκ εὐπορίστων'⁷⁷¹.

In risposta Ardalo disse: «Forse che qualche legge ordinò al vostro compagno Epimenide, ospite di Solone, di astenersi da tutti gli altri cibi, e, dopo aver portato alla bocca una piccola quantità di quel potente ἄλιμος che egli stesso produceva, di trascorrere l'intero giorno senza pranzo e senza cena?». Poiché il discorso aveva attirato l'attenzione del simposio, Talete scherzando disse che Epimenide aveva pensato bene poiché non voleva avere il fastidio di macinare il grano e di cuocerselo, proprio come Pittaco. «Ho sentito» -disse- «quando ero ad Efeso, una schiava che cantava alla macina: 'Macina, mola, macina. Poiché anche Pittaco macina, re della grande Mitilene'». Solone disse che era sorpreso del fatto che Ardalo non avesse letto la norma relativa al regime dietetico dell'uomo che era scritta nei versi di Esiodo: costui infatti è stato il primo a mostrare ad Epimenide i semi di questo nutrimento e ad insegnare a ricercare quale grande vantaggio vi sia nella malva e nell'asfodelo. «Veramente credi» - disse Periando - «che Esiodo pensasse questo? Non pensi invece che, dal momento che era sempre parsimonioso, ci esortasse ai cibi più frugali, come se fossero i più piacevoli? La malva, infatti, è buona da mangiare e lo stelo dell'asfodelo è dolce: questi so che sono farmaci piuttosto che cibi e contengono miele e un tipo di formaggio barbarico e abbondanti semi di prodotti che non è facile procurarsi».

⁷⁷¹ Plut. *Sept. Sap. Conv.* 157d (= Epimenid. 3 A 5 D.K. = 27 T PEG II 3).

καὶ ἄστομοι μὲν ἄνθρωποι καὶ ὄσμαῖς τρεφόμενοι μὴ ἔστωσαν, οἱ <Μεγασθένοι γ'εῖναι> δοκοῦσι, τὴν δ' ἄλιμον, ἧς ἡμῖν αὐτὸς ἐξηγεῖτο δύναμιν, ἠνίξατο μὲν Ἡσίοδος εἰπὼν οὐδ' ὅσον ἐν μαλάχῃ τε καὶ ἀσφοδέλῳ μέγ' ὄνειαρ, ἔργῳ δ' ἐμφανῆ παρέσχεν Ἐπιμενίδης, διδάξας ὅτι μικρῶ ἀντάπασιν ἢ φύσις ὑπεκκαύματι ζωπυρεῖ καὶ συνέχει τὸ ζῶον, ἂν ὅσον ἐλαίας μέγεθος λάβῃ, μηδεμιᾶς ἔτι τροφῆς δεόμενον⁷⁷².

«Ammettiamo che non esistano gli uomini senza bocca e nutriti da odori, quelli che <Megastene appunto> crede che esistano, ma all'ἄλιμος, del quale proprio Megastene ci illustrava le qualità, alluse Esiodo dicendo: 'né quanto grande vantaggio vi sia nella malva e nell'asfodelo', mentre Epimenide lo rese chiaro coi fatti, mostrando che con pochissimo combustibile la natura accende e conserva un vivente il quale, se ne assuma una quantità grande quanto un'oliva, non avrà bisogno più di alcun nutrimento».

Plutarco per due volte ha menzionato l'ἄλιμος in relazione ai versi esiodici commentati nello scolio. A ciò si aggiunga l'analisi di Faraggiana di Sarzana che riconduce a Plutarco tutte le annotazioni erudite presenti negli scolii di Proclo (aneddoti, notizie storiche e letterarie, notizie sulla vita dei campi, precetti di agricoltura, di medicina, annotazioni sugli animali, notizie culturali) e annovera la seconda parte del nostro scolio (dalla citazione di Ermippo in poi) fra gli aneddoti che sarebbero stati inseriti nel commentario come esempio di un precetto o di un'interpretazione etico-pedagogica⁷⁷³. Plutarco può essere considerato quindi fonte di Proclo relativamente alle notizie aneddotiche sull'ἄλιμος presenti nel nostro scolio. Sandbach infatti inserisce lo scolio tra i frammenti plutarchei autentici, ma considera la sezione che contiene la citazione di Erodoro e quella di Platone come un'aggiunta, non presente quindi nell'originario commento plutarcheo ad Esiodo⁷⁷⁴. Le

⁷⁷² Plut. *De fac. in orb. lun.* 940c (= 3 A 5 D.K. = 27 T PEG II 3). Il testo riportato è quello seguito da Cherniss 1951, 147-148, il quale propone di integrare la lacuna presente nella tradizione manoscritta con il nome di Megastene, anche sulla base di un'altra citazione di Megastene, presente poco prima nel *De facie* (938c = *FGrHist* 715 F 34), relativa agli uomini senza bocca che non mangiano e si nutrono di soli odori.

⁷⁷³ Faraggiana di Sarzana 1978, 22. Diversamente dalle annotazioni erudite, tutte ascrivibili a Plutarco, le notizie scientifico-matematiche, invece, sono interpretate in chiave fortemente neopitagorica, anche se molto verosimilmente già Plutarco aveva inserito l'aritmo-logia nel suo commentario; lo stesso si può dire per l'esegesi etico-filosofica che forse era già alla base del commentario plutarcheo.

⁷⁷⁴ Vd. fr. 26 Sandbach.

motivazioni di una tale scelta non appaiono chiare. È pur vero che le citazioni di Erodoro e di Platone si inseriscono nel bel mezzo della citazione di Ermippo, dividendola in due parti, tuttavia però, se originariamente nel commentario plutarco non ci fosse stata la parte considerata un'aggiunta da Sandabch, non si spiegherebbe la presenza di un ulteriore *verbus dicendi* (φησί), resa necessaria proprio dall'inserzione delle annotazioni relative a Erodoro e Platone che dilata la citazione di Ermippo rendendo necessaria la ripetizione del verbo. Che Plutarco poi conoscesse l'opera di Erodoro è testimoniato dalle numerose citazioni dell'autore eracleota⁷⁷⁵. Appurato quindi che il commento di Proclo preso in considerazione ci restituisce verosimilmente un autentico frammento plutarco del commentario alle *Opere e i Giorni* esiodei, non ci resta che soffermarci brevemente su questo magico alimento capace di far cessare la fame: che cosa è l'ἄλιμος? E da chi veniva utilizzato?

L'ἄλιμος (*sc.* τροφή, βρώσις) è nella tradizione il cibo di Epimenide, uno speciale nutrimento che egli ricevette dalle Ninfe e che custodì in uno zoccolo di bue, attingendone poco per volta senza espellerlo mai⁷⁷⁶. Platone⁷⁷⁷, Plutarco⁷⁷⁸, Ermippo⁷⁷⁹, Demetrio⁷⁸⁰ ricollegano questo particolare regime dietetico in modo peculiare ad Epimenide. È opinione largamente condivisa il fatto che l'alimentazione speciale di Epimenide rientri tra quegli aspetti della vita del poeta atti a conferirgli

⁷⁷⁵ Vd. Herodor. *FGrHist* 31 FF 22b; 25-27.

⁷⁷⁶ D.L. I 114 (= 3 A 1 D.K. = *FGrHist* 457 T 1 = 1 T PEG II 3 = *FGrHist* 566 F 4 = fr. 11 Mejer): φησί δὲ Δημήτριός τιςας ἰστορεῖν ὡς λάβοι παρὰ Νυμφῶν ἔδεσμά τι καὶ φυλάττοι ἐν χηλῇ βοῶς προσφερόμενός τε κατ' ὀλίγον μηδεμιᾶ κενουῖσθαι ἀποκρίσει μηδὲ ὀφθῆναι ποτε ἐσθίων. μέμνηται αὐτοῦ καὶ Τιμαῖος ἐν τῇ δευτέρᾳ: «Demetrio dice che, secondo alcuni, egli (*sc.* Epimenide) ricevette dalle Ninfe un cibo e lo custodì nello zoccolo di un bue; e poiché ne attingeva poco alla volta non evacuava in nessun modo né fu visto mai mangiare. Ne parla anche Timeo nel secondo libro».

⁷⁷⁷ Plat. *Leg.* 677de (= 3 A 5 D.K. = *FGrHist* 457 T 4a = 16 T PEG II 3) : ΚΛ.Τοῦτο ὅτι μὲν μυριάκις μύρια ἔτη διελάνθανεν ἄρα τοὺς τότε, χίλια δὲ ἀφ' οὗ γέγονεν ἢ δις τοσαῦτα ἔτη, τὰ μὲν Δαιδάλω καταφανῆ γέγονεν, τὰ δὲ Ὀρφεί, τὰ δὲ Παλαμήδει, τὰ δὲ περὶ μουσικὴν Μαρσύα καὶ Ὀλύμπω, περὶ λύραν δὲ Ἀμφίονι, τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις πάμπολλα, ὡς ἔπος εἰπεῖν χθὲς καὶ πρῶην γεγονότα. ΑΘ.Ἄριστ', ὦ Κλεινία, τὸν φίλον ὅτι παρέλιπες, τὸν ἀτεχνῶς χθὲς γενόμενον. ΚΛ.Μῶν φράζεις Ἐπιμενίδην; ΑΘ.Ναί, τοῦτον· πολὺ γὰρ ὑμῖν ὑπερεπήδησε τῷ μηχανήματι τοὺς σύμπαντας, ὦ φίλε, ὁ λόγῳ μὲν Ἡσίοδος ἐμαντεύετο πάλαι, τῷ δὲ ἔργῳ ἐκείνος ἀπετέλεσεν, ὡς ὑμεῖς φατε: CL. «Tutto queste scoperte che effettivamente rimasero sconosciute per migliaia e migliaia di anni agli uomini di un tempo, si rivelarono solo da uno o due millenni, alcune a Dedalo, altre a Orfeo, altre ancora a Palamede, la musica a Marsia e ad Olimpo, la lira ad Anfione, molte altre ad altri, le quali, per così dire, sono di ieri o l'altro ieri». AT. «Molto bene, o Clinia, che tu abbia tralasciato una persona a te familiare che realmente è nata ieri». CL. «Parli forse di Epimenide?» AT. «Sì, proprio lui: presso di voi infatti di gran lunga superò tutti quanti con quell'invenzione che a parole Esiodo anticamente aveva vaticinato, mentre proprio lui di fatto, come voi dite, realizzò».

⁷⁷⁸ Plut. *Sept. Sap. Conv.* 157d (= 3 A 5 D.K. = 27 T PEG II 3); Plut. *De fac. in orb. lun.* 940c (= 3 A 5 D.K. = 27 T PEG II 3).

⁷⁷⁹ Hermip. *FGrHist* 1026 F 14a = fr. 15a Wehrli Suppl. I (= schol. Hes. *Op.* 41).

⁷⁸⁰ Dem. fr. 11 Mejer (= D.L. I 114).

uno *status* particolare, quello cioè di una figura sospesa tra mondo umano e mondo divino, una figura ‘altra’ capace di mettersi in contatto con altre dimensioni temporali e spaziali⁷⁸¹. Ed Epimenide come figura dell’alterità non avrebbe potuto adeguarsi al regime alimentare dei ‘figli di Prometeo’, piuttosto si allinea con l’alimentazione, o meglio, la non-alimentazione degli dei: l’ambrosia è il ‘non-cibo’ perché gli dei non hanno bisogno di mangiare; l’ἄλιμος è il ‘cibo che permette di fare a meno del cibo’, permette cioè di sottrarsi alla condizione degli uomini βροτοὶ che hanno bisogno di mangiare, per potersi avvicinare a quella degli dei ἄμβροτοι che non hanno bisogno di cibo. E ancor più vicini al mondo degli dei sono le creature lunari senza bocca di cui parla Megastene le quali non soltanto non mangiano, ma si nutrono di soli odori, proprio come gli dei ai quali, dopo la commensalità uomini/dei rotta dal furto di Prometeo, si destina nei riti sacrificali soltanto fumo⁷⁸².

Se da un lato però il cibo di cui fa uso Epimenide lo avvicina agli dei, dall’altro la tradizione greca, sulla base anche della particolare dieta seguita da Epimenide, era portata ad assimilare il poeta a figure sciamaniche, come ad esempio Abari, anch’egli capace di sottoporsi a periodi di digiuno molto lunghi, o ancora a figure quali quelle dei sette saggi, dediti all’astensione dal cibo⁷⁸³. L’ἄλιμος è quindi nella tradizione antica il cibo del θεῖος ἄνθρωπος, una particolare miscela di erbe capace di allontanare la fame e di avvicinare quindi l’alimentazione umana a quella divina. Ed

⁷⁸¹ Che la scelta di questa dieta speciale sottolinei le caratteristiche di una figura, quale quella di Epimenide, capace di mediare tra il mondo umano e quello divino, è un aspetto evidenziato in particolar modo da Scarpi 2002, 34-35 e da Brillante 2004, 22-23; sulla stessa scia si pone l’analisi di Capriglione 2002, 43, la quale ricorda che tra i cibi prediletti da Epimenide, oltre alla malva e all’asfodelo, vi era anche la cipolla (σκίλλα), di cui Epimenide faceva uso al punto che Teofrasto definisce ‘epimenidea’ un tipo di cipolla (Thphr. *H.P.* VII 12, 1 = 3 A 6 D.K. = 28 T *PEG* II 3). La studiosa, inoltre, nota come la cipolla sia legata alle fasi lunari, dal momento che cresce durante la fase calante e appassisce durante quella crescente. In tal modo, quindi, «la *skilla* epimenidea è come la malva e l’asfodelo: un cibo che in qualche modo ci mette in contatto con la divinità, funge da *medium* fra l’umano e il divino». Diversa è invece l’interpretazione di Casertano 2002, 369-370, il quale inquadra le testimonianze sui cibi magici di Epimenide, simboli di una scelta di vita improntata alla semplicità e alla frugalità, all’interno dell’opera di rinnovamento morale che si diffuse nel mondo greco a cavallo tra VII e VI sec. a.C.

⁷⁸² Per il testo di Megastene vd. *supra*. E non sarà un caso che nelle tradizioni sugli esseri lunari riportate da Plutarco si citi anche Epimenide. Detienne infatti intravede nelle tradizioni riportate da Plutarco relative agli uomini lunari senza bocca che si nutrono di soli odori, un filone parallelo a quello sulle tradizioni relative agli ἄλιμοι: l’alimentazione delle creature lunari senza bocca è esplicitamente paragonata, nella tradizione riportata da Plutarco, a quella di Epimenide (1975, 59).

⁷⁸³ Su Abari vd. Hdt. IV 36. Su Epimenide assimilato dalla tradizione al tipo di sciamano nordico vd. Dodds 1951¹ [2009], 189-190 e 212. Sulla stessa scia si pone Detienne 1975, 57-58 che ricollega la malva e l’asfodelo ai tipici cibi dei ‘magi estatici’ come Pitagora, Epimenide e Abari. Il legame di Epimenide con figure di tipo sciamanico, ma soprattutto il suo far parte, proprio attraverso una speciale scelta alimentare, di un gruppo particolare, quale può essere quello dei sette saggi, è un aspetto valorizzato da Breglia 2002, 284.

è significativo in tal senso che l'asfodelo, uno dei principali ingredienti dell'ἄλιμος, sia una pianta ctonia, capace di mettere in connessione due mondi⁷⁸⁴.

Oltre ad essere un nutrimento che la tradizione antica associava in modo peculiare ad Epimenide, gli ἄλιμα sono associati anche a Pitagora, di cui Epimenide talora è considerato discepolo⁷⁸⁵. Si riteneva che Pitagora in compagnia di Epimenide fosse disceso nella caverna Ida a Creta⁷⁸⁶ e secondo una tradizione riportata da Porfirio, ma che risale ad Antonio Diogene⁷⁸⁷, Pitagora, prima di addentrarsi nella parte più interna dei santuari (ἄδυτα), era solito far uso degli ἄλιμα e degli ἄδιψα:

τά γε μὴν πλεῖστα ὀπότε θεῶν ἀδύτοις ἐγκαταδύσσεσθαι μέλλοι καὶ ἐνταῦθα χρόνου τινὸς ἐνδιατρίψειν, ἀλίμοις ἐχρήτο καὶ ἀδίψοις τροφαῖς, τὴν μὲν ἄλιμον συντιθεῖς ἐκ μήκωνος σπέρματος καὶ σισάμου καὶ φλοιοῦ σκίλλης πλυθείσης ἀκριβῶς ἔστ' ἂν τοῦ περὶ αὐτὴν ὀποῦ καθαρθεῖη, καὶ ἀσφοδέλων ἀνθερίκων καὶ μαλάχης φύλλων καὶ ἀλφίτων καὶ κριθῶν καὶ ἐρεβίνθων, ἅπερ κατ' ἴσον πάντα σταθμὸν κοπέντα μέλιτι ἀνέδευεν Ὑμηττίω· τὴν δ' ἄδιψον ἐκ σικύων σπέρματος καὶ ἀσταφίδος λιπαρᾶς, ἐξελὼν αὐτῆς τὰ γίγαρτα, καὶ ἄνθους κορίου καὶ μαλάχης ὁμοίως σπέρματος καὶ ἀνδράχνης καὶ τυροῦ κνήστεως καὶ ἀλεύρου πάλης καὶ ἀλακτος λίπους, ἅπερ πάντα ἀνεμίγνυ μέλιτι νησιωτικῶ. ταῦτα δ' Ἡρακλέα παρὰ Δήμητρος ἔφασκε μαθεῖν στελλόμενον εἰς τὴν Λιβύην τὴν ἄνυδρον⁷⁸⁸.

Nella maggior parte dei casi, quando stava per immergersi nella parte più interna dei santuari degli dei e lì trascorrere del tempo, faceva uso dei cibi che tolgono la fame e la sete. L'ἄλιμος era composto dal seme di papavero, sesamo, buccia della scilla lavata, talmente accuratamente finché si sarà svuotata del succo, steli di asfodelo, foglie di malva, farina, orzo, ceci, tutte sostanze che tagliate in parti di medesimo peso immergeva nel miele dell'Imetto. L'ἄδιψος invece era formato dal seme del cetriolo, uva passa profumata, dopo averle tolto i chicchi, fiore del

⁷⁸⁴ Hom. *Od.* XXIV 11-14.

⁷⁸⁵ Iambl. *Pyth.* 23, 104 e 32, 222.

⁷⁸⁶ D.L. VIII 3.

⁷⁸⁷ Sulla dipendenza del passa di Porfirio da Antonio Diogene vd. Burkert 1972, 99n.

⁷⁸⁸ Porph. *Pyth.* 34-35. Gli ἄλιμα sono considerati una delle pietanze preferite dai Pitagorici anche in Ateneo IV 52 che riporta la tradizione del comico Antifane. La malva era considerata per i Pitagorici una delle piante più sacre al punto che ad essa sono riservati alcuni *akousmata*: stando ad Eliano (*V. H.* IV 17 = 58 C 2 D.K.), Pitagora descriveva la malva come la pianta più sacra ("Ἐλεγε δὲ ἱερώτατον εἶναι τὸ τῆς μαλάχης φύλλον); la sacralità tributata dai Pitagorici alla malva spiega inoltre il divieto di consumarla (Iambl. *Protr.* 125, 12; *Pyth.* 24, 109). Sullo statuto speciale attribuito in ambito pitagorico alla malva, comparabile a quello della fava, cfr. Burkert 1972, 171n. e 173n.; Brout 2003, 105; Riedweg 2007, 84.

coriandolo, malva, sempre dal seme, porcellana, formaggio grattugiato, fiore di farina di frumento, grasso del latte, tutte sostanze che univa al miele isolano. Ed era solito dire che queste cose Eracle le aveva apprese da Demetra quando stava per partire per la Libia, terra priva di acqua.

Nella tradizione riportata da Porfirio la preparazione degli ἄλιμα e degli ἄδιψα risulta più complessa: malva e asfodelo sono ancora presenti, quali ingredienti essenziali, ma ad essi si aggiungono molti altri elementi (semi di vario genere, formaggio, latte, miele, cereali vari). Una preparazione così diversificata rispecchia una tradizione più complessa rispetto a quella dell'ἄλιμος di Epimenide, composto essenzialmente da malva e asfodelo. La malva e l'asfodelo che sulla base dei versi di Esiodo assurgono a simbolo dei più frugali e parsimoniosi dei cibi⁷⁸⁹ vengono associati dagli antichi all'ἄλιμος di Epimenide che avrebbe realizzato, con la scoperta di questo nutrimento speciale, ciò che Esiodo ha espresso nei suoi versi solo concettualmente⁷⁹⁰. Si ha quindi l'impressione che le tradizioni relative all' ἄλιμος in ambiente pitagorico siano frutto di elaborazioni successive, comunque più tarde rispetto a quelle originarie che collegavano il magico cibo soltanto ad Epimenide⁷⁹¹.

Rimanendo sempre in ambiente pitagorico, la malva e l'asfodelo compaiono tra le offerte tributate ad Apollo Genetor a Delo⁷⁹², presso il cui altare era vietato sacrificare vittime animali: Pitagora, proprio per questo motivo, venerava soltanto questo altare di Apollo, offrendo alla divinità orzo, frumento e focacce non cotte⁷⁹³. Nell'analisi condotta da Marcel Detienne sul regime alimentare dei Pitagorici la malva e l'asfodelo, ancor più dei cereali, hanno un valore paradigmatico: sono cibi in sé perfetti, commestibili già allo stato selvatico e che non hanno quindi bisogno di cottura, cibi 'primitivi', tipici di un'età dell'oro, di un'età cioè in cui l'azione di Prometeo non aveva ancora sancito la divisione su base alimentare tra gli uomini e

⁷⁸⁹ Che la malva e l'asfodelo rappresentino cibi frugali, pietanze dei poveri, si ritrova in Rohde 1890-94 [2006], 349n. e nel commento di West alle *Opere e i Giorni* di Esiodo (1978, 152-153).

⁷⁹⁰ L'associazione tra l'ἄλιμος di Epimenide e i versi esiodici è abbastanza antica, risalendo perlomeno alla testimonianza platonica delle *Leggi* riportata *supra*.

⁷⁹¹ Non sarà un caso che nelle tradizioni relative ad Epimenide il termine ἄλιμος compaia sempre al singolare, mentre in quelle relative a Pitagora o all'ambiente pitagorico è attestato anche al plurale, segno di una preparazione più complessa e di una rielaborazione ulteriore della tradizione originaria.

⁷⁹² Plut. *Sept. Sap. Conv.* 158d.

⁷⁹³ D.L. VIII 13 (= Arist. fr. 489 Rose); Iambl. *Pyth.* 5, 25.

gli dei⁷⁹⁴. Consumare la malva e l'asfodelo significava quindi, proprio come abbiamo visto per Epimenide, condividere l'alimentazione con gli dei.

Di quanto detto finora, la menzione erodorea dell'ἄλιμος cosa potrebbe implicare? Certo, dovremmo accontentarci unicamente di supposizioni, avendo a disposizione dati così esigui: Erodoro ha menzionato l'ἄλιμος nel καθ'Ηρακλέα λόγος, verosimilmente nel quinto libro. Müller, seguito da Jacoby, collega la menzione erodorea dell'ἄλιμος alla sezione finale della testimonianza di Porfirio: Demetra avrebbe insegnato ad Eracle la ricetta degli ἄλιμα e degli ἄδιψα in modo tale che l'eroe potesse attraversare senza problemi il deserto della Libia. Dal momento che la Libia è connessa in alcune tradizioni con l'impresa delle Esperidi⁷⁹⁵, Müller reputa impossibile che in Erodoro tale impresa, solitamente l'ultima, potesse trovarsi già nel quinto libro. Jacoby, accettando le argomentazioni di Müller, emenda la tradizione manoscritta: al posto di πέμπτω (che nel sistema numerale alfabetico era indicato con ε), propone ιε. La menzione dell'ἄλιμος quindi si troverebbe nel quindicesimo libro, dove verosimilmente era narrata anche l'impresa delle Esperidi⁷⁹⁶. In realtà, niente ci autorizza a pensare ad una corruttela nella tradizione manoscritta. Anche se, come abbiamo spesso ripetuto, non conosciamo la disposizione del materiale mitico da parte di Erodoro, e volessimo ipotizzare una disposizione cronologica delle imprese e delle gesta di Eracle, comunque non necessariamente la menzione dell'ἄλιμος dovrebbe essere connessa all'episodio delle Esperidi e quindi rendere inverosimile una sua presenza già nel quinto libro. Ma soprattutto lo scolio, per quanto riguarda la testimonianza erodorea, non mette in connessione l'ἄλιμος con Eracle, quindi la menzione del cibo miracoloso potrebbe in realtà essere avulsa da un qualsiasi legame con l'eroe⁷⁹⁷. Essa, a nostro parere, potrebbe far parte dell'exkursus sul mondo lunare, i cui esseri hanno, rispetto alla

⁷⁹⁴ Detienne 1975, 46-80 riprende, in maniera leggermente diversa, quanto già detto in Detienne 1970, 141-162. Sulla malva e l'asfodelo in ambito pitagorico e soprattutto in connessione al culto delio di Apollo vd. anche Brout 2003, 102ss.

⁷⁹⁵ Apoll. Rh. IV 1398-1399; Diod. III 56-57; 60-61.

⁷⁹⁶ *FHG* ad F 19; Jacoby 1912, 981 e *FGrHist Ia Kommentar* 502. La connessione tra la tradizione riportata in Porfirio e la testimonianza erodorea si ritrova anche in altri studiosi: vd. e.g. Detienne 1960, 24ss. e 1975, 75. Rimarrebbe comunque il fatto che a Erodoro risale la più antica menzione dell'ἄλιμος.

⁷⁹⁷ Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 502, richiamandosi alla testimonianza di Porfirio, collega l'ἄλιμος ad Eracle e ipotizza la possibilità che con il richiamo a questo cibo Erodoro volesse contrastare la tipica immagine dell'Eracle 'mangione' della commedia. Fowler 2013, 317-318, sostiene che l'utilizzo dell'ἄλιμος da parte di Eracle lo contraddistingua come un essere favorito dagli dei e lo aiuti ad avvicinarsi alla condizione di filosofo.

creature terrestri, una diversa modalità riproduttiva, diverse proporzioni e, stando alla testimonianza filolaica, un diverso regime alimentare: se, come sostiene Filolao, le creature lunari non producono escrementi, allora esse non dovrebbero neppure mangiare⁷⁹⁸. È quindi verisimile che gli esseri lunari di Filolao siano simili agli uomini senza bocca di cui parla Megastene e che si nutrono di soli odori, la cui alimentazione è esplicitamente paragonata, nei passi plutarchei riportati *supra*, a quella di Epimenide al quale, come abbiamo visto, la tradizione attribuiva in modo peculiare l'utilizzo dell'ἄλιμος. D'altronde lo statuto lunare di Epimenide, figlio di Selene⁷⁹⁹, costituirebbe un ulteriore elemento a favore della connessione dell' ἄλιμος con le creature che abitano il mondo lunare, così come concepito da Erodoro e Filolao e descritto nelle tradizioni raccolte da Plutarco⁸⁰⁰.

Infine, seppur volessimo connettere la testimonianza erodorea con quella di Porfirio e creare quindi un legame tra l'impresa di Eracle nel giardino delle Esperidi e il dono concesso da Demetra all'eroe per facilitargli la traversata del deserto libico, perché dovremmo pensare che Erodoro abbia localizzato l'impresa delle Esperidi in Libia? Anzi, dall'analisi condotta sul frammento 13, è emersa un'insolita localizzazione in Frigia di Atlante che alle Esperidi è strettamente connesso⁸⁰¹.

⁷⁹⁸ Philol. 44 A 20 D.K. (= Aet. II 30, 1). La testimonianza di Filolao è già stata discussa ad F 21 § 3.2 (III).

⁷⁹⁹ Epimenid. 3 B 2 D.K. (= *FGrHist* 457 F 3 = 33 F *PEG* II 3 = Ael. *N.A.* XII 7). Testimonianza già discussa ad F 4 (vd. *supra* § 3.1 III).

⁸⁰⁰ Da uno degli aspetti analizzati da Tortorelli Ghidini relativi alla biografia di Epimenide (2002, 59), emerge la connessione tra lo statuto lunare di Epimenide e la sua alimentazione. Plutarco nel *De facie* (938b = 7 B 13a D.K.) riporta una testimonianza di Ferecide, forse da identificare con Ferecide di Siro, nella quale compare l'immagine di Selene che nutre quotidianamente gli uomini con l'ambrosia, il cibo degli dei. Quindi, sulla base di tale testimonianza, Epimenide, «figlio della Luna, ottiene da Selene lo statuto 'divino' che gli deriva dal cibo speciale che già la tradizione gli attribuiva come dono delle Ninfe».

⁸⁰¹ Vd. *infra* § 7 (III).

4.4 L'idra di Lerna (F 4)

Πρὸς δύο οὐδ' ὁ Ἡρακλῆς] Ἡρόδωρος καὶ Ἑλλάνικός φασιν ὡς ὅτε τὴν ὕδραν Ἡρακλῆς ἀνήρει τὴν Ἥραν αὐτῷ καρκίνον ἐφορμῆσαι, πρὸς δύο δὲ οὐ δυνάμενον μάχεσθαι, σύμμαχον ἐπικαλέσασθαι τὸν Ἴολαον, καὶ ἔντευθεν ῥηθῆναι τὴν παροιμίαν⁸⁰².

Contro due neppure Eracle] Erodotico e Ellanico dicono che, quando Eracle stava annientando l'Idra, Era gli lanciò contro un granchio ma, non potendo combattere contro due, Eracle chiamò in aiuto Iolao, e da questo racconto dicono sia stato formulato il proverbio.

Lo scolio fa riferimento a un passo in cui Fedone, dialogando con Echecrate, ricorda una conversazione tra lui e Socrate. A questo ultimo che minaccia di non farsi più crescere i capelli se prima non riuscirà a vincere il ragionamento contro Simmia e Cebete, Fedone replica: Ἄλλ', ἦν δ' ἐγώ, πρὸς δύο λέγεται οὐδ' ὁ Ἡρακλῆς οἷός τε εἶναι. All'osservazione di Fedone Socrate risponde: Ἀλλὰ καὶ ἐμέ, ἔφη, τὸν ἴολεων παρακάλει, ἕως ἔτι φῶς ἐστίν⁸⁰³. Il richiamo al combattimento di Eracle e all'aiuto di Iolao fanno riferimento alla seconda fatica imposta da Euristeo all'eroe: uccidere l'Idra, l'essere mostruoso dalle molte teste, progenie di Tifone ed Echidna, che viveva nelle paludi di Lerna⁸⁰⁴. La prima menzione della fatica si trova già in Esiodo: Tifone e Echidna, dopo Orto e Cerbero, generarono Idra, nutrita da Era contro Eracle, il quale assieme a Iolao, per volere di Atena uccise col bronzo il terribile mostro⁸⁰⁵. In Esiodo non vi è alcun accenno alle molteplici teste dell'Idra, le quali secondo Pausania sarebbero un'invenzione di Pisandro per rendere il mostro più terrificante⁸⁰⁶. La seconda fatica di Eracle, una tra le più attestate nella tradizione

⁸⁰² Herodor. *FGrHist* 31 F 23; 13 *FHG*; F 23 Fowler (= Schol. Plat. *Phaed.* 89c; p.33 Cufalo); Hell. *FGrHist* 4 F 103.

⁸⁰³ Plat. *Phaed.* 89c: Fedone «Ma contro due, replicai io, dicono che neanche Eracle sia all'altezza; Socrate «E allora tu chiama in aiuto me, disse, come se fossi Iolao, finché c'è luce».

⁸⁰⁴ Nel coro dell'*Eracle* euripideo (419-424) la fatica dell'Idra di Lerna è la decima.

⁸⁰⁵ Hes. *Theog.* 313-318.

⁸⁰⁶ Pis. 2 F *PEG* I (= Paus. II 37, 4). Nella tradizione comunque non vi è accordo sul numero di teste che variano notevolmente (da tre o nove fino ad arrivare a cinquanta, cento o un generico 'dalle molte teste'); su questo aspetto nelle varie fonti si rimanda a Gruppe 1918, 1033-1037, a Kokkorou-Alewras 1990a, 34ss. e a Gilis-Verbanck-Piérard 1998, 44ss.

sia letteraria che iconografica, è descritta dettagliatamente dallo Pseudo-Apollodoro: l'Idra, essere mostruoso con un corpo immenso e nove teste, di cui otto mortali e quella centrale immortale, viveva nella palude di Lerna e devastava il bestiame e la campagna circostante. Eracle arrivò a Lerna su un carro guidato da Iolao e costrinse l'Idra a venir fuori dal suo covo vicino alla sorgente Amimone gettandole contro delle frecce infuocate. Eracle, non appena l'Idra uscì dal covo, cominciò a tagliarle le teste, ma senza risultati, dal momento che ad ogni testa che tagliava ne spuntavano altre due. In aiuto dell'Idra inoltre giunse un granchio che morse il piede dell'eroe. Eracle, dopo aver ucciso il granchio, chiamò in aiuto Iolao che con tizzoni ardenti bruciava alla base le nuove teste, impedendone la ricrescita⁸⁰⁷.

Lo scoliaste che si interessa al proverbio originato dalla presenza del granchio che affiancava l'Idra nel combattimento contro Eracle, riporta una serie di testimonianze, indizio di una tradizione sulla vicenda ampiamente consolidata:

παροιμία πρὸς δύο οὐδ' ὁ Ἡρακλῆς] ταύτης τὴν αἰτίαν Δοῦρις οὕτως ἀφηγεῖται. Ἡρακλέα γάρ φησι βωμὸν εἰσάμενον ἐπὶ τῷ Ἀλφειῷ πυγμαῖης ἀγῶνα θεῖναι, καὶ νικήσαντα τὴν ἐξῆς Ὀλυμπιάδα πάλιν ἀγωνιζόμενον ὑπὸ Ἐλάτου καὶ Φεράνδρου πάλιν ληφθῆναι, καὶ ἐξ ἐκείνου τὸ πρὸς δύο οὐδ' Ἡρακλῆς παροιμισθῆναι. Ἐχεφυλλίδας δὲ αὐτὸν ὑπὸ Κτεάτου καὶ Εὐρύτου τῶν Μολιονιδῶν ἠττηθῆναι κατὰ τὴν ἐπ' Αὐγείᾳ στρατείαν. διωχθέντα δὲ ἄχρι τῆς Βουπρασίδος καὶ περιβλεψάμενον, ὡς οὐδεὶς ἐξίκετο τῶν πολεμίων, ἀναψύξει τε καὶ ἐκ τοῦ παραρέοντος ποταμοῦ πίνοντα προσαγορεύσαι τοῦτο "ἠδὲ ὕδωρ", ὃ νῦν δαίκεται ἰόντων ἐκ Δύμης εἰς Ἥλιν, καλούμενον ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων Σαδὺ Ὑδωρ. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ Φερεκύδης καὶ Κώμαρχος καὶ Ἴστρος ἐν τοῖς Ἡλιακοῖς ἱστοροῦσιν. καὶ διὰ τοῦτο θεωροῦς τοὺς Μολιονίδας ἰόντας εἰς Κόρινθον λοχῆσαντα τὸν Ἡρακλέα περὶ Κλεωνᾶς ἀποκτεῖναι· ὅθεν Ἠλείοις ἀπώμοτον εἶναι τὰ Ἴσθμια ἀγωνίζεσθαι, ὅτι θεωροῦς πεμφθέντας εἰς τὸν Ἴσθμὸν τοὺς Μολιονίδας ἐλὼν Ἡρακλῆς ὑπὸ Κορινθίων ἐδέχθη. Ἡρόδωρος δὲ [...]. ἐμνήσθη δὲ ταύτης Πλάτων καὶ ἐν ἰα' Νόμων, "Ὅρθον μὲν δὴ πάλαι τε εἰρημένον, ὡς πρὸς δύο μάχεσθαι χαλεπὸν"⁸⁰⁸.

⁸⁰⁷ [Apollod.] II 5, 2 (II 77-80). Diodoro (IV 11, 5-6) offre sull'episodio un racconto estremamente sintetico nel quale è presente l'aiuto prestato da Iolao ad Eracle, ma non si fa alcuna menzione del granchio giunto ad aiutare l'Idra.

⁸⁰⁸ Schol. Plat. *Phaed.* 89c = Duris *FGrHist* 76 F 93 = Echephyl. *FGrHist* 409 F 1 = Comarco *FGrHist* 410 F 2 = Pherec. *FGrHist* 3 F 79a = Ister *FGrHist* 334 F 42 = Plat. *Leg.* 919b.

Duride racconta così l'origine di questo proverbio. Dice infatti che Eracle, dopo aver dedicato un altare presso l'Alfeo, ha istituito una gara di pugilato e che, dal momento che la vinse, ai giochi Olimpici successivi, poiché vi partecipò nuovamente, fu inferiore nella lotta a Elato e Ferandro, e da questo episodio l'espressione 'contro due neppure Eracle' divenne proverbiale. Echefillida, invece, dice che fu sconfitto dai Molionidi Cteato e Eurito durante la spedizione contro Augia. Dopo esser stato inseguito fino a Bupraside e non appena si guardò attorno accorgendosi che nessuno dei nemici lo raggiungeva, riprese fiato e, dopo aver bevuto da un fiume che scorreva nelle vicinanze, lo chiamò 'acqua dolce'. E ciò viene mostrato anche adesso quando si va da Dime ad Elide, ed è chiamato dagli abitanti del posto 'Acqua Dolce'. Le stesse cose raccontano Ferecide, Comarco e Istro negli Ἡλιακά. E per questo motivo Eracle, appostatosi in agguato presso Cleone, uccise i Molionidi che si recavano a Corinto come spettatori; in seguito a ciò dicono che agli Elei sia proibito partecipare ai giochi Istmici, per il fatto che Eracle, dopo aver ucciso i Molionidi inviati come spettatori all'Istmo, fu accolto dai Corinzi. Erodoro invece [...]. Di questo proverbio si ricorda Platone anche nell'undicesimo libro delle *Leggi*: 'Veritiero è l'antico detto, secondo il quale contro due è difficile combattere'⁸⁰⁹.

L'episodio che ha dato origine all'espressione proverbiale è controverso nelle fonti: per lo più viene identificato con la lotta di Eracle contro i Molionidi⁸¹⁰. Ellanico ed Erodoro, invece, concordano nel collegare l'espressione alla fatica dell'Idra di Lerna, durante la quale, come è stato notato, è intervenuto un granchio ad aiutare l'essere mostruoso. Non conosciamo come Erodoro e Ellanico avessero narrato l'intero episodio dell'Idra, come ad esempio fosse rappresentato il mostro o come Eracle lo avesse sconfitto o ancora quale fosse stato l'apporto specifico di Iolao. Tuttavia, dalle esigue informazioni fornite dallo scoliaste, interessato solo al proverbio, si deduce che gli elementi che caratterizzavano la narrazione dell'episodio nei due mitografi erano l'invio del granchio da parte di Era e l'intervento di Iolao al fianco di Eracle. Quest'ultimo aspetto è presente già nella *Teogonia* esiodea dove Iolao compare al fianco di Eracle nel combattimento contro l'Idra nutrita da Era⁸¹¹ ed

⁸⁰⁹ L'espressione, oltre che nel *Fedone* e nelle *Leggi*, ricorre anche nell'*Eutifrone* (297c-d). Quest'ultimo passo è interessante perché presenta una lettura allegorica dell'episodio dell'Idra: Eracle non è in grado di combattere contro l'Idra presentata come sofista poiché ad ogni 'capo' del ragionamento che le tagliava, ne rispuntavano molti al posto di uno; inoltre in aiuto dell'Idra giunse un granchio, un altro sofista, che tormentava l'eroe con parole e morsi.

⁸¹⁰ Sui Molionidi e sulla spedizione di Eracle contro Augia, all'interno della quale rientra la lotta di Eracle contro i due fratelli, vd. quanto detto ad F 21 § 3.2 (III).

⁸¹¹ Hes. *Theog.* 317.

è quindi un elemento che caratterizzava la più antica versione dell'episodio⁸¹². Antica è anche la presenza del granchio inviato da Era tra le gambe di Eracle per ostacolarlo nel combattimento, dal momento che essa è già presente in un frammento di Paniassi⁸¹³. Tutti gli elementi principali della vicenda (Eracle, Iolao, Idra, granchio) sono già presenti inoltre in una fibula beotica dell'VIII secolo a.C., sulla quale Eracle con la spada cerca di tagliare le sei teste dell'Idra; un granchio è rappresentato fra le sue gambe e dietro l'eroe compare una figura più piccola, identificata con Iolao⁸¹⁴. La tradizione iconografica è interessante sia perché la fatica dell'Idra è una delle più antiche rappresentazioni dell'arte greca, molto verosimilmente mutuata dall'arte orientale⁸¹⁵, sia perché tutte le rappresentazioni, dalle più antiche alle più recenti, aderiscono perfettamente alle fonti letterarie e presentano differenze pressoché irrilevanti (quali ad esempio il numero di teste dell'Idra o l'utilizzo di un carro da parte di Eracle e Iolao)⁸¹⁶.

⁸¹² L'intervento di Iolao al fianco di Eracle si ritrova inoltre in Eur. *Ion.* 198; Diod. IV 11, 6; Paus. V 17, 11; Tzetzes *Chil.* II 244.

⁸¹³ Panyas. 6 F *PEG I* (= Eratosth. *Catast.* 11): Καρκίνος. Οὔτος δοκεῖ ἐν τοῖς ἄστροις τεθῆναι δι' Ἡραν, ὅτι μόνος Ἡρακλεῖ τῶν ἄλλων συμμαχούντων ὅτε τὴν ὕδραν ἀνήρει, ἐκ τῆς λίμνης ἐκπηδῆσας ἔδακεν αὐτοῦ τὸν πόδα, καθάπερ φησὶ Πανύασις ἐν Ἡρακλείᾳ: θυμωθεὶς δ' ὁ Ἡρακλῆς δοκεῖ τῷ ποδὶ συνθλάσαι αὐτόν, ὄθεν μεγάλης τιμῆς τετύχηκε καταριθμούμενος ἐν τοῖς ἰβ' ζῳδίοις: «Granchio. Sembra che questo sia stato posto fra gli astri per volere di Era, per il fatto che lui solo, tra tutti gli altri che erano alleati di Eracle quando uccise l'Idra, saltato fuori dalla palude, morse il piede di Eracle, proprio come dice Paniassi nell'opera su Eracle; sembra che Eracle adirato lo abbia schiacciato col piede, motivo per cui ottenne grande onore, essendo annoverato fra i dodici segni zodiacali». Il granchio e Iolao sono presenti anche nella versione razionalizzata che dell'episodio fornisce Palefato (38) sul quale vd. Stern 1996, 70.

⁸¹⁴ *LIMC V/1 s.v.* Herakles n° 2019; la stessa rappresentazione compare su un'altra fibula beotica, di poco posteriore (700-675 a.C.): *LIMC V/1 s.v.* Herakles n° 2020. Su tali rappresentazioni vd. anche Brommer 1986, 13. Iolao e il granchio tra le gambe di Eracle caratterizzano anche una serie di vasi sia corinzi sia attici: *LIMC V/1 s.v.* Herakles n° 1990; n° 1991; n° 1994; n° 2002; n° 2003; n° 2004; n° 2015 e n° 2024 (rappresentazione su un rilievo). Inoltre sia Iolao che il granchio sono presenti anche in un pedimento dall'acropoli di Atene (*LIMC V/1 s.v.* Herakles n° 2021) databile al 560-550 a.C.

⁸¹⁵ Brommer 1986, 12; Kokkorou-Alewras 1990a, 41.

⁸¹⁶ Per ulteriori dettagli si rimanda a Brommer 1986, 12ss.; Kokkorou-Alewras 1990a, 34ss.

5. La spedizione contro Troia (F 28)

Δρύμας] [...] Ἡρόδωρος δὲ ταῖς ἀληθείαις οὐ φησι κτίσαι αὐτοὺς (sc. Ποσειδῶνα καὶ Ἀπόλλωνα) τὴν πόλιν (sc. Τροίαν), ἀλλὰ Λαομέδοντα χρήματα καταθέμενον εἰς τὰς θυσίας αὐτῶν ἀναλώσαι ταῦτα ἦτοι εἰς τὴν τῶν τειχῶν κατασκευήν⁸¹⁷.

Drimo] [...] Erodoro in realtà non dice che costoro (sc. Poseidone e Apollo) abbiano fondato la città (sc. di Troia), ma che Laomedonte, dopo aver messo da parte delle ricchezze da destinare in sacrifici in loro onore, le abbia poi spese in realtà per la costruzione delle mura.

Lo scolio fa riferimento a un passo della profezia di Cassandra nel quale la profetessa, figlia di Priamo, sviluppa l'ipotesi di un possibile attacco dei Dioscuri o degli Afaridi contro Troia, le cui mura, sebbene opera di Apollo e Poseidone, χειρώνακτες ἐργάται («artigiani, artefici con le mani»), non resisterebbero un giorno all'attacco⁸¹⁸. Il termine 'Drimo' a cui lo scolio fa riferimento è, secondo lo scoliaste, l'epiteto con cui Apollo è venerato a Mileto.

La costruzione delle mura di Troia da parte di Poseidone ed Apollo è ricordata anche nell'*Iliade*: Poseidone, rivolgendosi a Zeus, ricorda la laboriosa costruzione delle mura da parte sua e di Apollo in favore di Laomedonte⁸¹⁹; anche in seguito Poseidone, dal momento che non condivideva l'atteggiamento di Apollo favorevole ai Troiani, ricorda in maniera più dettagliata il servizio prestato per un anno al re di Troia Laomedonte: Poseidone avrebbe costruito le mura, mentre Apollo avrebbe pascolato i buoi sull'Ida. Al termine del lavoro però Laomedonte si rifiutò di pagare la mercede pattuita e addirittura arrivò a minacciare le due divinità di incatenarli, di tagliare loro le orecchie e di venderli come schiavi nelle isole più lontane⁸²⁰. L'*Iliade* non spiega la causa che ha portato le due divinità a prestare servizio presso un mortale, ma accenna soltanto al fatto che essi si recarono da Laomedonte per volere

⁸¹⁷ Herodor. *FGrHist* 31 F 28; 18 *FHG*; F 28 Fowler (= Schol. Lycophron. *Alex.* 522; 189.2-5 Scheer).

⁸¹⁸ La profezia di Cassandra relativa alle mura di Troia occupa i versi 512-529.

⁸¹⁹ Hom. *Il.* VII 452-453.

⁸²⁰ Hom. *Il.* XXI 441-457.

di Zeus e servirono il re troiano per ottenere una ricompensa⁸²¹. Lo scolio al passo, nel tentativo di spiegare la motivazione che ha indotto le due divinità a prestare servizio presso un mortale dietro ricompensa, riporta la tradizione accolta da Ellanico nei *Troika* secondo la quale Poseidone e Apollo servirono Laomedonte per metterne alla prova la superbia⁸²². Secondo un'altra tradizione, riconducibile anch'essa agli scoli dell'*Iliade* e accolta anche in altre tradizioni scoliografiche⁸²³, il servizio prestato da Poseidone e Apollo a Laomedonte si configura come una punizione inflitta da Zeus per una ribellione contro il Cronide che Tetide aveva rivelato e di cui si fa cenno all'inizio del poema⁸²⁴. La costruzione delle mura di Troia ad opera di Poseidone ed Apollo è un tema ricorrente anche nei poeti latini. Nell'*Eneide*, Nettuno è colto mentre abbatte le mura di Troia⁸²⁵ e Servio, nel commento al passo, riporta relativamente alla costruzione delle mura una tradizione molto simile a quella del frammento di Erodoro⁸²⁶. Nelle *Georgiche* si ricordano i *periuria* di Laomedonte, dei quali ora i Romani stanno scontando il fio con la condanna alle guerre civili⁸²⁷. La tradizione mitica relativa alla costruzione delle mura di Troia è abbastanza consolidata: esse sono, a partire dai poemi omerici, opera di artefici divini che, al termine del faticoso lavoro, non furono ricompensati da Laomedonte che si rese in tal modo spergiuro. Nel frammento di Erodoro però tale tradizione è soggetta ad una esegesi storico-razionalista, espediente utilizzato anche nel racconto relativo a Prometeo⁸²⁸: le mura di Troia, tradizionalmente opera di Apollo e Poseidone al servizio di Laomedonte, sono state in realtà costruite dal re troiano con le ricchezze destinate alle due divinità. La stessa tradizione è presente nel passo *supra* ricordato del commento di Servio all'*Eneide* virgiliana:

*Neptunus muros] hoc quidem habet fabula, quod Neptunus cum Apolline Troiae
fabricati sunt muros. sed constat Laomedontem supradictis diis certam vovisse*

⁸²¹ Hom. *Il.* XXI 444-445.

⁸²² Hellanic. *FGrHist* 4 F 26a (= Schol. *Il.* XXI 444).

⁸²³ Schol. *Il.* I 399; Schol. Pind. *Olym.* VIII 41; Schol. Lykophron. *Alex.* 34.

⁸²⁴ Hom. *Il.* I 399.

⁸²⁵ Verg. *Aen.* II 610.

⁸²⁶ Serv. Verg. *Aen.* II 610 su cui vd. *infra*.

⁸²⁷ Verg. *Georg.* I 501-502. I *periuria* di Laomedonte sono ricordati anche da Ovidio (*Met.* XI 194-206) e *periura* è la casa di Priamo anche in Orazio (*Carm.* III 3, 21-27) che ricorda inoltre la frode di cui si macchiò Laomedonte, non pagando il compenso dovuto a Nettuno e Apollo.

⁸²⁸ Herodor. *FGrHist* 31 F 30 sul quale vd. § successivo.

*pecuniam ad sacra facienda: quam imminentibus Mysiis transtulit ad murorum fabricam. unde dii et fecisse muros, et offensi esse dicuntur*⁸²⁹.

Il commento di Servio è stato utilizzato da Eduardus Scheer, editore degli scolii a Licofrone, seguito da Felix Jacoby, per restituire il testo del frammento di Erodoro. Scheer propone di aggiungere prima di χρήματα l'articolo τὰ sulla base dell'espressione *certam vovisse pecuniam* di Servio. Inoltre, la tradizione manoscritta non riporta l'espressione εἰς τὰς θυσίας, restituita in base al serviano *ad sacra facienda*, ma ἐκ τῆς θυσίας, lezione conservata da Müller, il quale inoltre propone di emendare κτίσαι della tradizione con τειχίσαι⁸³⁰. Infine, l'asseverativa ἦτοι del frammento di Erodoro, non riportata dalla tradizione e non presente nel testo di Müller, corrisponderebbe al serviano *imminentibus Mysiis*. Il testo del frammento di Erodoro, così come riportato da Müller, differisce da quello accolto da Scheer e da Jacoby soprattutto per quanto riguarda la parte conclusiva: ἀλλὰ Λαομέδοντα χρήματα καταθέμενον ἐκ τῆς θυσίας αὐτῶν, ἀναλώσαι ταῦτα εἰς τὴν τοῦ τείχους κατασκευὴν⁸³¹. Questa tradizione è attestata anche in altri due scritti paradossografici: Eustazio riconduce a Palefato l'interpretazione razionalistica in base alla quale il re Laomedonte spese per la costruzione di Troia le ricchezze depositate nei templi di Apollo e Poseidone⁸³². Similmente in un passo dell'Anonimo Vaticano *De incredibilibus* si racconta che Laomedonte ha utilizzato per la costruzione delle mura della città le ricchezze provenienti da un tempio di Apollo e Poseidone situato sull'acropoli di Troia⁸³³. Inoltre, la tradizione secondo la quale Laomedonte avrebbe utilizzato per la costruzione delle mura le ricchezze sottratte dal tempio delle due divinità è in linea con il consiglio che Ecateo suggerì agli Ioni

⁸²⁹ Serv. Verg. *Aen.* II 610.

⁸³⁰ Sebbene τειχίσαι sembri più appropriato per l'azione compiuta da Apollo e Nettuno, tuttavia l'emendamento non è necessario, dal momento che una delle attività peculiari nella fondazione di una città è costituita proprio dalla fortificazione della città attraverso una cinta muraria. Quindi con l'espressione κτίσαι πόλιν si intenderebbe non la fondazione della città, ma soltanto la costruzione delle mura da parte di Apollo e Poseidone.

⁸³¹ Müller *FHG* ad F 18.

⁸³² Paleph. apud. Eust. 1382, 47ss. Stern 1996, 4 pur notando la similarità tra la tradizione di Erodoro e quella di Palefato, sostiene che non vi sia alcuna dipendenza tra le due.

⁸³³ Paradoxogr. Vat. *De incredib.* 4: Ὅτι τὸν Απόλλωνα καὶ τὸν Ποσειδῶνα λέγουσι τειχίσαι τὴν ἴλιον. τὸ δὲ οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλ' ὁ Λαομέδων ἐτείχισε τὴν πόλιν οὐχ ὁσίως. ἦν δὲ ἐν τῇ ἀκροπόλει ἱερὸν Απόλλωνος καὶ Ποσειδῶνος διαφερόντως τιμώμενον, ὅθεν συλῶν ἀνήλισκε τὰ χρήματα εἰς τὴν τοῦ τείχους κατασκευὴν. Sul cosiddetto Anonimo Vaticano *De incredibilibus*, scritto che si inserisce sulla stessa linea dell'esegesi razionalistica palefatiana ma di fatto è molto più tardo (successivo a Proclo), si rimanda a Ramelli-Lucchetta 2004, 215-218.

d'Asia in occasione della rivolta contro Dario⁸³⁴ e in generale con la prassi greca che prevedeva in casi eccezionali l'utilizzo dei tesori custoditi nei templi⁸³⁵. L'espressione ἐκ τῆς θυσίας, sebbene preferibile perché riproduce una prassi ben consolidata nel mondo greco, è problematica in associazione con il verbo καταθέμενον. Quindi, al testo della tradizione seguito da Müller sembra preferibile quello restituito da Scheer e da Jacoby in base al commento serviano.

La tradizione relativa all'episodio della costruzione delle mura di Troia non si limita soltanto a quanto già detto relativamente al servizio prestato da Apollo e Poseidone, ma prevede anche un seguito articolato nel quale è inserito anche l'intervento di Eracle prima a favore e poi contro la città di Troia. Il trattamento riservato da Laomedonte alle due divinità provocò la ritorsione di Poseidone che inviò a Troia un mostro marino per distruggere la città. Laomedonte, obbedendo ad un oracolo, per salvare la città espose la figlia Esione alle fauci del mostro e promise come ricompensa per l'uccisione del mostro e il salvataggio della figlia le sue cavalle immortali, che Zeus aveva donato a Troia in cambio di Ganimede. Eracle, giunto a Troia, libera Esione e uccide il mostro, ma Laomedonte, ancora una volta spergiuro, negò la ricompensa pattuita ad Eracle, il quale, adirato, distrusse la città. La costruzione delle mura di Troia, l'ira di Poseidone e l'invio del mostro marino, la liberazione di Esione e la distruzione della città da parte di Eracle sono tutti episodi strettamente collegati fra di loro e che fanno parte di mito ben noto fin dai poemi omerici: oltre ai passi già citati relativi al servizio prestato da Poseidone ed da Apollo a Laomedonte, Tlepomeneo ricorda a Sarpedonte la distruzione della città di Troia ad opera del padre, il quale giunse a Troia con sei navi e un piccolo esercito per rivendicare le cavalle di Laomedonte⁸³⁶; Sarpedonte, a sua volta, risponde a Tlepomeneo mettendo in evidenza il fatto che in quell'occasione la distruzione di Troia avvenne a causa della stoltezza di Laomedonte che aveva trattato male proprio Eracle che lo aveva aiutato, rifiutando di donargli le cavalle pattuite⁸³⁷; infine, la sintetica allusione al bastione di Eracle, eretto dai Troiani e da Atena in modo tale che l'eroe potesse trovare rifugio dal mostro, presuppone la conoscenza di tutta la

⁸³⁴ Hecat. *FGrHist* 1 T 5 (= Hdt. V 36).

⁸³⁵ Cfr. i passi tucididei riportati da Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 506.

⁸³⁶ Hom. *Il.* V 640-643. La distruzione di Troia da parte di Eracle è ricordata anche a XIV 249-251.

⁸³⁷ Hom. *Il.* V 648-651.

vicenda troiana di Eracle⁸³⁸. Tutti i particolari dell'episodio, compresa la costruzione del bastione da parte di Atena, si ritrovano anche in Ellanico, il quale aggiunge l'annotazione secondo la quale Laomedonte avrebbe sostituito con delle semplici cavalle mortali quelle immortali promesse ad Eracle⁸³⁹.

Diodoro riporta a più riprese e con maggiore ricchezza di particolari la vicenda troiana di Eracle. L'eroe, dopo aver prestato servizio presso Onfale ritorna nel Peloponneso, e di lì, accompagnato da Telamone, si reca a Troia con diciotto navi per rivendicare le cavalle promesse da Laomedonte come ricompensa per la liberazione della città dal mostro marino, operazione che Eracle portò a termine durante la spedizione argonautica. La narrazione prosegue con la descrizione dettagliata dello scontro che avvenne a Troia e con la conseguente uccisione di Laomedonte. Dopo la conquista della città, Eracle consegna Troia a Priamo, l'unico che aveva consigliato al padre di restituire le cavalle ad Eracle, e affida Esione a Telamone⁸⁴⁰. Nella sezione dedicata alla saga argonautica Diodoro inserisce un excursus per spiegare le cause della spedizione contro Troia di Eracle, già narrata precedentemente. Gli Argonauti, giunti a Sigeo nella Troade, prima tappa del viaggio nel resoconto diodoreo, vedono una fanciulla incatenata su una spiaggia. Questo particolare offre l'occasione a Diodoro di narrare l'antefatto della spedizione troiana di Eracle e di soffermarsi in particolar modo su alcuni aspetti della vicenda, descritti in modo molto dettagliato (azione distruttiva del mostro, pestilenza che affligge la città, distruzione dei frutti della terra, consultazione dell'oracolo, sorteggio della fanciulla da immolare per placare il mostro). Dopo questo excursus, la narrazione riprende con l'uccisione del mostro da parte di Eracle e con la liberazione di Esione. Nella parte conclusiva Eracle consegna a Laomedonte le cavalle ed Esione, la quale aveva deciso di partire con l'eroe, dicendo al re che sarebbe passato a riprenderli al ritorno dalla spedizione nella Colchide⁸⁴¹. E durante tale ritorno Eracle, come promesso, ritorna a Troia per riprendere le cavalle ed Esione, ma al rifiuto del re si scatenò una battaglia, alla fine della quale Eracle uccise Laomedonte, conquistò la città e la consegnò a Priamo. Diodoro, infine, segnala, come riportata da 'alcuni dei poeti antichi', una versione secondo la quale Eracle non avrebbe conquistato Troia

⁸³⁸ Hom. *Il.* XX 144-148.

⁸³⁹ Hellanic. *FGrHist* 4 F 26b (= schol. *Il.* XX 146).

⁸⁴⁰ Diod. IV 32.

⁸⁴¹ Diod. IV 42.

con gli Argonauti, ma con una spedizione personale⁸⁴², che quindi corrisponderebbe a quella narrata al capitolo 32.

È chiaro, quindi, che le spedizioni di Eracle a Troia furono due, come risulta evidente anche dal resoconto dello Pseudo-Apollodoro, la cui narrazione concorda in molti aspetti con quella offerta da Diodoro, ma se ne differenzia, come vedremo, per un particolare significativo. Il primo riferimento alla spedizione troiana di Eracle nello Pseudo-Apollodoro si ritrova in occasione della spedizione contro le Amazzoni: l'eroe, dopo aver conquistato la cintura di Ippolita, salpa per Troia. La narrazione prosegue con la narrazione di tutti gli episodi che caratterizzano la vicenda mitica: costruzione delle mura ad opera di Apollo e Poseidone che, per mettere alla prova la superbia del re, assumono le sembianze di uomini, e fortificano la città, pattuendo con il re una ricompensa; Laomedonte rifiuta di pagarli; Apollo invia una pestilenza e Poseidone un mostro marino; consultazione dell'oracolo; sacrificio di Esione; intervento di Eracle in cambio delle cavalle; rifiuto da parte di Laomedonte del compenso promesso ad Eracle. La narrazione si conclude con la minaccia da parte di Eracle di muovere guerra a Troia, che però viene rimandata perché l'eroe riprende il suo viaggio⁸⁴³. Eracle poi compie la spedizione punitiva contro Troia con un esercito di volontari e con diciotto navi dopo il suo periodo di schiavitù presso Onfale⁸⁴⁴.

La differenza più significativa tra la tradizione riportata da Diodoro e quella riportata dallo Pseudo-Apollodoro consiste nel periodo in cui Eracle avrebbe compiuto la spedizione: secondo Diodoro entrambe le spedizioni contro Troia avvennero durante il viaggio argonautico, la prima all'andata, la seconda al ritorno; per lo Pseudo-Apollodoro, invece, la prima spedizione avvenne dopo la fatica contro le Amazzoni, la seconda dopo gli anni di schiavitù presso Onfale. In realtà Diodoro, come abbiamo visto, riporta due tradizioni differenti: nella prima le due spedizioni avvengono in occasioni differenti, dal momento che la prima spedizione avviene durante il viaggio argonautico, mentre la conquista della città avviene dopo il periodo di schiavitù di Eracle presso Onfale⁸⁴⁵; nella seconda tradizione, invece, che è

⁸⁴² Diod. IV 49.

⁸⁴³ [Apollod.] II 5, 9 (II 103-104). La conquista di Troia da parte di Eracle avvenne durante la spedizione contro le Amazzoni anche in Pindaro (*Nem.* III 36-37; IV 25-26; *Isth.* VI 27-31).

⁸⁴⁴ [Apollod.] II 6, 4 (II 134-136).

⁸⁴⁵ Da notare che Eracle si reca a Troia la seconda volta con diciotto navi, cioè con lo stesso numero di navi presenti nella tradizione dello Pseudo-Apollodoro.

inserita all'interno della sezione dedicata alla saga argonautica, entrambe le spedizioni avvengono durante il viaggio argonautico. È chiaro che le due sezioni dipendono da fonti differenti: a IV 32 Diodoro segue una fonte, probabilmente la stessa dello Pseudo-Apollodoro, che non prevedeva la partecipazione di Eracle alla spedizione argonautica o che comunque non faceva arrivare l'eroe fino in Colchide. In tal modo Diodoro ambienta la seconda spedizione di Eracle a Troia dopo la schiavitù presso Onfale, seguendo la sua fonte e al tempo stesso contaminandola con quella seguita nella sezione successiva, dal momento che già a IV 32 anticipa che la prima spedizione è avvenuta durante il viaggio argonautico, di cui parlerà, come dice lui stesso, nella sezione dedicata esclusivamente alla spedizione degli Argonauti. Nello Pseudo-Apollodoro il periodo di schiavitù presso Onfale viene sincronizzato con tre episodi in particolare: la spedizione argonautica, la caccia al cinghiale calidonio e le azioni di Teseo presso l'Istmo al ritorno da Trezene⁸⁴⁶. Si deduce che il periodo di schiavitù di Eracle presso Onfale è in contrasto con la partecipazione dell'eroe alla spedizione argonautica, quindi sia Diodoro (IV 32) sia lo Pseudo-Apollodoro dipendono da una fonte in cui non era contemplata la partecipazione di Eracle alla spedizione argonautica, impegnato in quel periodo al servizio di Onfale. Da quanto detto a proposito delle tradizioni sulla partecipazione di Eracle al viaggio argonautico⁸⁴⁷, si può dedurre che Diodoro nella sezione argonautica (IV 42 e IV 49) verosimilmente seguiva Dionisio Scitobrachione, autore di un'opera sugli Argonauti⁸⁴⁸, laddove invece a IV 32, in linea con il resoconto dello Pseudo-Apollodoro, segue verosimilmente Ellanico.

Per concludere: alla prima spedizione a Troia, avvenuta dopo la fatica contro le Amazzoni, ha fatto seguito una seconda spedizione, quella in cui Eracle ha distrutto la città, avvenuta dopo il periodo di schiavitù presso Onfale. Ed è questa la tradizione che verosimilmente seguiva anche Erodoro, laddove invece nelle tradizioni che annoveravano Eracle fra gli Argonauti, entrambe le spedizioni contro Troia erano ambientate durante il viaggio verso e dalla Colchide.

⁸⁴⁶ [Apollod.] II 6, 3 (II 133): καθ' ὃν δὲ χρόνον ἐλάτρευε παρ' Ὀμφάλῃ, λέγεται τὸν ἐπὶ Κόλχους πλοῦν γενέσθαι καὶ τὴν τοῦ Καλυδωνίου κάπρου θήραν, καὶ Θησέα παραγενόμενον ἐκ Τροιζήνος τὸν ἴσθμὸν καθᾶραι. Questo passo viene inserito da Müller tra i frammenti di Erodoro (vd. Müller ad F 27).

⁸⁴⁷ Vd. *supra* § 2.3 (II).

⁸⁴⁸ Rusten 1982, 12-13 sostiene che Dionisio sia la fonte seguita da Diodoro per l'intera sezione argonautica (IV 40-55).

6. La liberazione di Prometeo (F 30)

τόθι γυῖα περι στυφελοῖσι πάγοισιν] καὶ Ἡρόδωρος ξένως περι τῶν δεσμῶν τοῦ Προμηθέως ταῦτα· εἶναι γὰρ αὐτὸν Σκυθῶν βασιλέα φησὶ, καὶ μὴ δυνάμενον παρέχειν τοῖς ὑπηκόοις τὰ ἐπιτήδεια, διὰ τὸ τὸν καλούμενον Ἄετὸν ποταμὸν ἐπικλύζειν τὰ πεδία, δεθῆναι ὑπὸ τῶν Σκυθῶν, ἐπιφανέντα δὲ Ἡρακλέα, τὸν μὲν ποταμὸν ἀποστρέψαι εἰς τὴν θάλασσαν-καὶ διὰ τοῦτο μεμυθεῦσθαι ἀνηρηκέναι τὸν ἄετὸν Ἡρακλέα-τὸν δὲ Προμηθέα λῦσαι τῶν δεσμῶν⁸⁴⁹.

Lì le membra (strette) attorno alle spoglie rocce] Anche Erodoro riporta questi strani racconti sull'imprigionamento di Prometeo: dice, infatti, che Prometeo era re degli Sciti e che, non riuscendo a fornire ai sudditi il necessario, poiché il fiume chiamato 'Aquila' inondava le pianure, era stato incatenato dagli Sciti, e che, sopraggiunto, Eracle deviò il fiume verso il mare - e per questo motivo si racconta comunemente che Eracle aveva ucciso l'aquila - e liberò Prometeo dalle catene.

Gli Argonauti, in viaggio verso la Colchide, stanno per addentrarsi nei recessi del Ponto. Innanzi a loro si stagliano le impervie vette del Caucaso. La narrazione procede per immagini e suoni: lo stridio acuto di un'aquila, il suo volo maestoso, il gemito straziante proveniente dal monte, la ricomparsa dell'aquila, pronta nuovamente a lanciarsi sulla sua vittima. L'intera scena è descritta secondo la prospettiva degli Argonauti che non vedono Prometeo, ma ne odono soltanto il lamento⁸⁵⁰. Ed è Apollonio stesso che interviene nel racconto per precisare che proprio sulle vette del Caucaso si compie il destino di Prometeo, inchiodato ad una rupe da catene inscindibili e costretto a sopportare l'atroce supplizio di un'aquila che incessantemente gli divora il fegato⁸⁵¹. A questi versi fa riferimento lo scolio nel quale però è assente qualsiasi riferimento al Caucaso e all'atroce supplizio. Lo scoliaste ha raccolto una serie di testimonianze nelle quali emergono delle varianti

⁸⁴⁹ Herodor. *FGrHist* 31 F 30; 23 *FHG*; F 30 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. II 1248-50a; 212. 6-12 Wendel).

⁸⁵⁰ Apoll. Rh. II 1251-1259.

⁸⁵¹ Apoll. Rh. II 1246-1250.

inconsuete relative al mito di Prometeo. Oltre a quella di Erodoro, sono presentate le testimonianze di Agreta di Cirene, Teofrasto e Ferecide:

Ἀγροΐτας δὲ ἐν τῇ [ι]γ' τῶν Λιβυκῶν δαπανᾶσθαι⁸⁵² φησι τὸ ἥπαρ Προμηθέως δόξαι ὑπὸ τοῦ ἀετοῦ διὰ τὸ τὴν κρατίστην τοῦ Προμηθέως χώραν τὸν ποταμὸν τὸν καλούμενον Ἄετὸν φθεῖρῖν, ἥπαρ δὲ παρὰ πολλοῖς τὴν εὐκαρπὸν λέγεσθαι γῆν· Ἡρακλέους δὲ ἐξοχτεύσαντος διώρυξιν τὸν ποταμὸν, τὸν τε ἀετὸν δόξαι ὑπ' αὐτοῦ κεχωρῖσθαι καὶ τὸν Προμηθεῖα λελύσθαι τῶν δεσμῶν. Θεόφραστος δὲ τὸν Προμηθεῖα φησὶ σοφὸν γενόμενον μεταδοῦναι πρῶτον τοῖς ἀνθρώποις φιλοσοφίας, ὅθεν καὶ διαδοθῆναι τὸν μῦθον, ὡς ἄρα πυρὸς μεταδοίη. καὶ Ἡρόδωρος[...]. Φερεκύδης δὲ ἐν β' Τυφῶνος καὶ Ἐχιδνῆς τῆς Φόρκυνός φησι τὸν ἀετὸν τὸν ἐπιπεμφθέντα Προμηθεῖ. ὅ, τι δὲ ὁ ἀετὸς ἤσθιεν τῆς ἡμέρας τοῦ ἥπατος, τὸ λειπόμενον ἤϋξετο τῆς νυκτός, καὶ ἐγένετο ἴσον.

Agreta nel terzo libro dei *Libyka* afferma che si pensava comunemente che il fegato di Prometeo fosse mangiato da un'aquila per il fatto che il fiume chiamato 'Aquila' distrusse il potente territorio di Prometeo e perché la terra fertile da molti è chiamata 'fegato'. Dopo che Eracle, scavando fossati incanalò il fiume, si racconta che l'aquila fosse stata allontanata da lui e che Prometeo fosse stato liberato dalle catene⁸⁵³. Teofrasto sostiene che Prometeo che era saggio avesse per primo resi partecipi gli uomini alla filosofia, ragion per cui si diffuse anche il racconto in base al quale li avesse resi partecipi del fuoco⁸⁵⁴. Anche Erodoro [...]. Ferecide nel secondo libro dice che l'aquila inviata a Prometeo era figlia di Tifone e di Echidna, figlia di Forcis⁸⁵⁵. E quella parte di fegato che l'aquila mangiava di giorno, di notte gli ricresceva quanto mancava, e diventava uguale a prima.

Siamo chiaramente di fronte ad un'esegesi storico-razionalistica del mito prometeico: il titano, celebre nell'antichità per aver sottratto il fuoco a Zeus e averlo donato agli uomini e per questo furto destinato a una punizione atroce, diviene, soprattutto nelle testimonianze di Erodoro e di Agreta, un semplice uomo che sta a capo di un territorio. È evidente nel caso del racconto fornito da Erodoro un duplice

⁸⁵² Il testo riportato è quello dell'edizione di Wendel, dal quale però ci si discosta sia per l'indicazione del libro dei *Libyka* da cui proverrebbe la citazione (ιγ' per Wendel e Jacoby ad *FGrHist* 31 F 30; γ' per Müller, Jacoby ad *FGrHist* 762 F 4, Ottone 2002, 337) sia per la forma δαπανᾶσθαι, tradita dai manoscritti al posto della quale Wendel preferisce congetturare δειπνεῖσθαι.

⁸⁵³ Agroitas *FGrHist* 762 F 4.

⁸⁵⁴ Thphr. fr. 50 Wimmer.

⁸⁵⁵ Pherec. *FGrHist* 3 F 7.

intervento sul materiale mitico: si assiste innanzitutto all'evemerizzazione di Prometeo che da titano diventa re degli Sciti⁸⁵⁶; in secondo luogo si gioca sul duplice significato che può acquisire un termine e sullo slittamento semantico prodotto dalla confusione tra un nome proprio e un nome comune: il mito del supplizio di Prometeo deriverebbe quindi dal fraintendimento del nome proprio di un fiume, Ἄετός, interpretato nel suo significato comune di aquila⁸⁵⁷. Questa inusuale lettura del mito prometeico si ritrova, con poche ma significative differenze, anche in altre fonti che è opportuno analizzare:

καθ' ἱστορίαν δὲ ἦπαρ λέγεται παρὰ πολλοῖς ἢ εὐκαρπος γῆ, αἰτὸς δὲ ποταμὸς χώρας τινός, ἧς ἐβασίλευε Προμηθεύς τις· ὃς δὴ ποταμὸς ὀξέως κατιῶν ἤρπαζε τὴν γῆν πᾶσαν Προμηθέως καὶ ἐδαπάνα. τοῦτόν τὸν ποταμὸν Ἡρακλῆς ποτε διορύξας δι' ἐτέρων τόπων ἐξωχέτευσεν· ὄθεν ἐμυθολογήθη τὸ τοιοῦτον⁸⁵⁸.

Secondo il racconto la terra fertile è detta da molti 'fegato', 'aquila' invece è chiamato il fiume di un certo territorio, del quale era re un tal Prometeo; e questo fiume, precipitando impetuosamente, si portava via a forza tutta quanta la terra di Prometeo e la consumava. Eracle allora, dopo aver scavato fossati attraverso altri luoghi, incanalò questo fiume: da qui la storia è stata poi raccontata sotto forma di mito.

ἰστέον ὅτι ἦπαρ λέγεται παρὰ πολλοῖς ἢ εὐκαρπος γῆ· Ἄετὸς δὲ ποταμὸς τῆς χώρας Προμηθέως, ὃς ὀξέως κατιῶν ἄφνω ἤρπαζε τὴν γῆν πᾶσαν τῶν ἀγρῶν Προμηθέως καὶ ἐδαπάνα. τοῦτόν ποτε Ἡρακλῆς τὸν ποταμὸν διορύξας δι' ἐτέρων τόπων ἐξωχέτευσεν καὶ ἀπέτρεψεν· καὶ ἔμεινεν ὁ

⁸⁵⁶ La trasformazione in re è uno dei procedimenti evemeristici più comuni: si ritrova già in Ecateo (*FGrHist* 1 F 26 = Arr. *An.* II 16, 5) dove Gerione non ha niente del mostro tricefalo della tradizione, ma è semplicemente βασιλεύς di Ambracia e degli Anfilochei. Numerose sono poi le riprese di questa tecnica negli autori successivi: in Eraclito paradossografo Borea e Zeus sono dei semplici re mortali, così come Eos e Afrodite sono delle regine (FF 28 e 34). L'evemerizzazione di Zeus si ritrova anche in Dionisio Scitobrachione in un luogo in cui si distinguono due Zeus, uno nato da Crono e da Rea, signore dell'intero cosmo e un altro, più antico e fratello di Urano, re di Creta e padre dei Cureti (*FGrHist* 32 F 7 = Diod. III 61, 1-6). Interessante è il confronto suggerito da Baccarin 1997, 112, tra la testimonianza erodorea e un frammento di Alceo (fr. 354 *PMG*) in cui ci si rivolge ad Achille come ὁ τὰς Σκυθίας μέδεις, forse una delle più antiche testimonianze del culto pontico dell'eroe.

⁸⁵⁷ È un procedimento simile a quello che si ritrova in Ellanico a proposito del mito che attribuiva a Cicno la natura del cigno (Hellanic. *FGrHist* 4 F 148 = Schol. Theocr. XVI 49).

⁸⁵⁸ Schol. Hes. *Theog.* 527.

μῦθος, ὡς Ἡρακλῆς τὸν ἀετὸν ἐκώλυσεν τοξεύσας τοῦ τὸ ἦπαρ ἐσθίειν Προμηθέως⁸⁵⁹.

Bisogna considerare che la terra fertile è detta da molti ‘fegato’, ‘Aquila’ invece è chiamato un fiume della regione di Prometeo, che precipitando impetuosamente all’improvviso, si portava via a forza tutta la terra dei campi di Prometeo e la consumava. Eracle allora, dopo aver scavato fossati attraverso altri luoghi, incanalò questo fiume e lo deviò e rimase il mito secondo il quale Eracle, dopo aver scagliato frecce contro l’aquila, le impedì di divorare il fegato di Prometeo.

Καύκασον] Ἄετὸν φασιν εἶναι ποταμὸν, περὶ τοὺς τόπους τοῦ Καυκάσου λάβρως φερόμενον, τὴν χώραν Προμηθέως λυμαινόμενον, ὃν ἀπέστρεψεν Ἡρακλῆς· ἐξ οὗ, φασίν, ὁ μῦθος⁸⁶⁰.

Caucaso] Dicono che ‘Aquila’ sia un fiume che scorreva impetuosamente nelle regioni del Caucaso, distruggendo il territorio di Prometeo: Eracle lo deviò e da ciò, dicono, il mito.

Τούτων δ’ ὄντων περὶ ταῦτα, τὸν Νεῖλόν φασι κατὰ τὴν τοῦ σειρίου ἄστρου ἐπιτολήν, ἐν ᾧ καιρῷ μάλιστα εἴωθε πληροῦσθαι, ῥαγέντα κατακλύσαι πολλὴν τῆς Αἰγύπτου, καὶ μάλιστα τοῦτο τὸ μέρος ἐπελθεῖν οὗ Προμηθεὺς εἶχε τὴν ἐπιμέλειαν· διαφθαρέντων δὲ σχεδὸν ἀπάντων τῶν κατὰ αὐτὴν τὴν χώραν τὸν Προμηθέα διὰ τὴν λύπην κινδυνεύειν ἐκλιπεῖν τὸν βίον ἐκουσίως. διὰ δὲ τὴν ὀξύτητα καὶ τὴν βίαν τοῦ κατενεχθέντος ῥεύματος τὸν μὲν ποταμὸν Ἄετὸν ὀνομασθῆναι, τὸν δ’ Ἡρακλέα, μεγαλεπίβολον ὄντα καὶ τὴν ἀνδρείαν ἐζηλωκότα, τό τε γενόμενον ἔκρηγμα ταχέως ἐμφράξαι καὶ τὸν ποταμὸν ἐπὶ τὴν προϋπάρξασαν ῥύσιν ἀποστρέψαι. διὸ καὶ τῶν παρ’ Ἑλλησι ποιητῶν τινὰς εἰς μῦθον ἀγαγεῖν τὸ πραχθέν, ὡς Ἡρακλέους τὸν ἀετὸν ἀνηρηκότος τὸν τὸ τοῦ Προμηθέως ἦπαρ ἐσθίοντα⁸⁶¹.

⁸⁵⁹ Et. Gen. s.v. Ἀλυκτοπέδησι.

⁸⁶⁰ Schol. Theocr. VII 76-77h.

⁸⁶¹ Diod. I 19, 1-4. Il resoconto diodoreo, al di là delle eventuali connessioni con quello erodoteo, è interessante perché mostra un aspetto sotteso all’immaginario mitico della cosmologia antica: dalle narrazioni su Prometeo la Scizia e l’Egitto (con il suo prolungamento ora libico, ora etiopico) appaiono come territori funzionalmente interscambiabili. In tal direzione si esprime il tanto discusso lavoro di Alain Ballabriga che, seppur nella complessa macchinosità delle conclusioni alle quali giunge, contiene intuizioni e ipotesi interpretative interessanti e persuasive. In merito all’argomento che stiamo affrontando lo studioso, partendo da un frammento esiodeo nel quale si sta parlando dell’inseguimento delle Arpie da parte dei Boreadi (fr. 150 M.W.), nota che una parte del tragitto seguito dalle Arpie farebbe riferimento ad un passaggio dalla Libia alla Scizia (v. 15: Αἰθιοπίας] τε

Mentre (*scil.* Osiride e il suo seguito) erano impegnati in queste imprese, dicono che il Nilo, all'epoca del sorgere dell'astro Sirio, periodo durante il quale soprattutto solitamente è in piena, dopo aver rotto gli argini, inondò gran parte dell'Egitto, e soprattutto assalì quel territorio sul quale era a capo Prometeo; dal momento che quasi tutte le località in quella regione furono distrutte, Prometeo a causa del dolore rischiò di perdere la vita volontariamente. Per la rapidità e la forza della corrente che precipitava il fiume fu chiamato 'Aquila', ma Eracle, che era abituato ad affrontare grandi imprese e ambiva a conquistare la fama di coraggioso, velocemente bloccò il traboccamento dell'acqua e deviò il fiume verso il corso preesistente. Per questo motivo anche alcuni poeti greci trasformarono in mito l'accaduto, come se Eracle avesse ucciso l'aquila che si nutriva del fegato di Prometeo.

Per contestualizzare e interpretare correttamente le varie tradizioni occorre soffermarsi nello specifico sui singoli particolari che concorrono alla formulazione di questa inusuale variante del mito di Prometeo. La trasformazione evemeristica di Prometeo in re, l'identificazione di Ἄετός con un fiume, l'interpretazione di ἦπαρ nel senso di εὐκαρπὸς γῆ, le modalità con cui il fiume precipita e quelle con cui devasta il territorio, le modalità con cui Eracle interviene per bloccare il fiume e infine la constatazione della trasposizione in chiave mitica dell'evento, sono i punti chiave da analizzare. Per facilitare il confronto fra le varie testimonianze, sono stati schematizzati nel prospetto sottostante:

Λίβυς τε ἰδὲ Σκύ[θ]ας ἱππημο[λογοῦ]ς). Dal momento che l'Etiopia è immaginata a Sud e la Scizia a Nord si avrebbe a che fare con una congiunzione di estremità diametralmente opposte. L'argomentazione è poi inserita dallo studioso nella più complessa organizzazione del suo discorso relativo ai quattro principali poli dell'orizzonte greco intorno al mare Egeo (Scizia, Egitto, Libia occidentale, mondo tirrenico) che corrisponderebbero ai quattro punti solstiziali. La Scizia è il paese dei levanti d'estate e l'Etiopia è quello dei levanti d'inverno (e di conseguenza anche la Libia orientale, prossima all'Egitto, è il paese dei levanti d'inverno). In questa logica solstiziale il passaggio dalla Libia alla Scizia sotteso al frammento esiodeo è indicativo del fatto che i due confini del nord e del sud potevano essere accomunati e raggruppati in quanto ἐσχατιαί orientali (1986, 188-189).

	Prometeo/ βασιλεύς	Ἄετός/Fiume	ἦπαρ/ εὐκαρπος γῆ	Scorri- mento di Ἄετός	Azione di Ἄετός sul territorio	Intervento di Eracle	Nascita del mito
Herodor.	Σκυθῶν βασιλέα	τὸν καλούμενον Ἄετὸν ποταμὸν			ἐπικλύζειν	τὸν μὲν ποταμὸν ἀποστρέψαι/ ἀνηρηκέναι τὸν αἰτὸν	καὶ διὰ τοῦτο μεμυθεύ- σθαι
Agroitas		τὸν ποταμὸν τὸν καλούμενον Ἄετὸν	ἦπαρ δὲ παρὰ πολλοῖς τὴν εὐκαρπον λέγεσθαι γῆν		φθεῖρην	ἐξοχετεύσαντος διώρυξι τὸν ποταμὸν, τὸν τε αἰτὸν[...] κεχωρίσθαι	
Schol. Hes.	ἐβασίλευε	αἰτὸς δὲ ποταμὸς χώρας τινός	ἦπαρ λέγεται παρὰ πολλοῖς ἢ εὐκαρπος γῆ	ὄξέως κατιῶν	ἦρπαζε/ ἐδαπάνα	τὸν ποταμὸν Ἡρακλῆς ποτε διορύξας δι' ἐτέρων τόπων ἐξωχέτευσεν	ὄθεν ἐμυθολο- γήθη
Et. Gen.		Ἄετὸς δὲ ποταμὸς τῆς χώρας	ἦπαρ λέγεται παρὰ πολλοῖς ἢ εὐκαρπος γῆ	ὄξέως κατιῶν	ἦρπαζε/ ἐδαπάνα	τὸν ποταμὸν διορύξας δι' ἐτέρων τόπων ἐξωχέτευσεν καὶ ἀπέτρεψεν	ἔμεινεν ὁ μῦθος
Schol. Theocr.		Ἄετὸν φασὶν εἶναι ποταμὸν		λάβρως φερόμε- νον	Λυμαινόμε- νον	ὄν ἀπέστρεψεν	ἐξ οὗ, φασίν, ὁ μῦθος
Diod.	εἶχε τὴν ἐπιμέλειαν	τὸν μὲν ποταμὸν Ἄετὸν (= Nilo)		τὴν ὄξύτητα καὶ τὴν βίαν	Διαφθαρέν- των	γενόμενον ἔκρηγμα ταχέως ἐμφράξει καὶ τὸν ποταμὸν ἐπὶ τὴν προϋπάρξασαν ῥύσιν ἀποστρέψαι/ τὸν αἰτὸν ἀνηρηκός	εἰς μῦθον ἀγαγεῖν τὸ πραχθέν

Risulta chiaro che alla base dell'esegesi in chiave razionalistica del mito di Prometeo vi sia la testimonianza di Erodoro: il mitografo eracleota ha fornito gli elementi chiave (evemerizzazione in re di Prometeo e identificazione di Ἄετός con un fiume) ai quali poi sono stati aggiunti nuovi particolari utili ad una esegesi più dettagliata e completa dell'episodio. Tra le aggiunte più significative vi è senza dubbio l'interpretazione di ἦπαρ come εὐκαρπος γῆ, assente del tutto in Erodoro e comun denominatore invece delle testimonianze di Agreta, dello scoliaste ad Esiodo e del compilatore dell'*Etymologicum Genuinum*, palesando la dipendenza di questi ultimi dal mitografo ellenistico. Interpretare allegoricamente ἦπαρ come εὐκαρπος γῆ ha influito anche sullo sviluppo successivo della narrazione⁸⁶²: Ἄετός può δαπανεῖν la regione di Prometeo perché sottesa alle testimonianze che riportano questa espressione vi è l'interpretazione del fegato come terra fertile, laddove invece nelle altre fonti l'azione distruttiva di Ἄετός è resa con un più generico ἐπικλύζειν o διαφθείρειν/φθείρειν⁸⁶³. Considerate quindi le coincidenze e le divergenze tra le varie testimonianze, ci sembra di poter concludere con il Di Benedetto che l'interpretazione del mito fornita da Agreta presuppone quella di Erodoro e che il mitografo ellenistico si sia limitato a ricercare spiegazioni di particolari del mito che in Erodoro erano del tutto assenti (interpretazione allegorica del fegato come terra fertile) o erano spiegati diversamente (aggressione dei sudditi contro il re

⁸⁶² In tale tradizione forte è l'influsso dell'interpretazione allegorica fornita da Metrodoro di Lampsaco nell'esegesi dei poemi omerici. In un frammento (61 B 4 D.K.) egli identifica alcuni eroi epici con elementi fisici e alcune divinità con organi vitali (Agamennone = etere; Achille = sole; Elena = terra; Paride = aria; Ettore = luna; Demetra = fegato; Dioniso = milza; Apollo = bile). Difficile non intravedere un collegamento tra l'identificazione metrodorea del fegato con Demetra e l'interpretazione allegorica in base alla quale il fegato è una terra fertile.

⁸⁶³ Nell'analisi che Di Benedetto 1966, 264ss., sulla cui scia si pone Ottone 2002, 343ss., ha eseguito sul frammento di Agreta si mette in evidenza come le versioni offerte dallo scoliaste ad Esiodo e dall'*Etymologicum Genuinum* siano più vicine alla tradizione originaria di Agreta di quanto non lo sia lo scoliaste ad Apollonio che tende invece a condensare in pochi dettagli le testimonianze riportate. Lo studioso riconduce ad Agreta sia l'azione dell'ἄρπάζειν e del δαπανεῖν di Ἄετός sia l'espressione ὄξεως καρῶν. Infine, anche la versione seguita dallo scoliaste a Teocrito è, a parere dello studioso, più vicina a quella di Agreta che non a quella di Erodoro, dal momento che l'espressione λάβρωσ φερόμενον ricalcherebbe ὄξεως καρῶν e sottesa alla scelta del verbo λυμαινόμενον vi sarebbe l'interpretazione del fegato come terra fertile. Premettendo che la connessione tra λυμαινόμενον e l'interpretazione allegorica del fegato non è così evidente, la dipendenza da Erodoro della testimonianza offerta dallo scolio a Teofrasto, seppur non si volesse considerare l'uso della medesima espressione per indicare l'intervento di Eracle (τὸν μὲν ποταμὸν ἀποστρέψαι), uso considerato non probante dallo studioso, si palesa comunque nell'ambientazione caucasica dell'episodio, condivisa sia da Erodoro che dallo scoliaste.

Prometeo)⁸⁶⁴. Nella testimonianza di Erodoro l'esegesi razionalistico-allegorica del mito prometeico è scevra di interpretazioni sottili e cavillose e rimane, per quanto possibile, nel solco della tradizione: l'episodio è ambientato in Scizia ed è ancora presente (significativamente soltanto in Erodoro) il motivo dell'incatenamento di Prometeo, l'immagine più icastica a cui nell'antichità si associava il nome del Titano.

Rimane da discutere la testimonianza offerta da Diodoro. Nei capitoli iniziali del primo libro dedicati alla teologia egiziana (capp. 11-29), Diodoro dedica ampio spazio alla figura di Dioniso, identificato con l'egiziano Osiride. All'interno della narrazione delle imprese di Dioniso/Osiride è inserito il racconto relativo a Prometeo, ἐπιμελητής di una regione dell'Egitto, devastata dalla inondazione del Nilo, chiamato Ἀετός proprio a causa della sua forza distruttiva. Il passo è incorniciato tra due sezioni del primo libro che solitamente si fanno risalire a Ecateo di Abdera, alla cui opera *Sugli Egiziani* Diodoro attinse notevolmente nella stesura del primo libro dedicato appunto all'Egitto⁸⁶⁵. Nell'ampio spazio dedicato alla figura di Osiride/Dioniso, si ritiene che Diodoro abbia integrato la narrazione di Ecateo con notizie desunte da Dionisio di Mitilene, già ampiamente utilizzato nel terzo libro a proposito del Dioniso libico⁸⁶⁶. Erich Bethe, seguito da Di Benedetto, riconduce ad Agreta l'interpretazione diodorea del mito di Prometeo, basandosi sulle seguenti argomentazioni⁸⁶⁷: evemerizzazione di Prometeo in ἐπιμελητής della terra d'Egitto, assente nella testimonianza dello scolio ad Apollonio che cita Agreta, ma presente nello scolio ad Esiodo che ad Agreta risale; identificazione di Ἀετός con un fiume; utilizzo di un termine raro e dal significato ambivalente, quale sarebbe τὴν ὀξύτητα della testimonianza di Diodoro, che ricalcherebbe l'ὀξύως καπῶν presente nello scolio ad Esiodo e nell'*Etymologicum Genuinum*, espressione che risalirebbe ad Agreta stesso; probabile ambientazione africana, forse egiziana, che dell'episodio forniva Agreta, analoga quindi all'inusuale ambientazione diodorea.

⁸⁶⁴ Di Benedetto 1966, 268. Tra le innovazioni apportate al materiale mitico lo studioso segnala soprattutto l'utilizzo da parte del mitografo ellenistico di espressioni dalla duplice valenza semantica (ἥρπαζε, ἐδαπάνα, ὀξύως καπῶν sono le espressioni analizzate).

⁸⁶⁵ Hecat. *FGrHist* 264 F 25 (= Diod. I 10-16.; 20, 6-26; 28-31; 42-93; 96-98).

⁸⁶⁶ Dion. *FGrHist* 32 F 8 (= Diod. III 66, 4-74, 1).

⁸⁶⁷ Bethe 1887, 26n.; Di Benedetto 1966, 266ss. Gabriella Ottone 2002, 346-347, ipotizza la possibilità di una consultazione diretta dell'opera di Agreta da parte di Diodoro durante il suo viaggio in Egitto.

In realtà, con la sola eccezione della coincidenza tra τὴν ὀξύτητα e ὀξέως κατιῶν (che comunque, ricordiamo, in Agreta non c'è), nessuna delle argomentazioni fornite sembra essere probante per asserire la dipendenza da Agreta del passo diodoreo. L'evemerizzazione di Prometeo, anch'essa, ricordiamo, assente in Agreta, ma ricavabile dal passo parallelo dello scolio ad Esiodo, è invece presente esplicitamente nella testimonianza di Erodoro. In secondo luogo, l'identificazione di Ἀετός con un fiume non può essere utilizzata come indicatore della dipendenza reciproca delle testimonianze, dal momento che essa è alla base di tutta l'esegesi razionalistica del mito di Prometeo ed è quindi presente in tutte le fonti.

Il vero *discrimen* tra le testimonianze è costituito dall'interpretazione allegorica di ἦπαρ come εὐκαρπος γῆ, innovazione risalente verosimilmente ad Agreta e quindi presente nelle fonti che ad esso risalgono, ma assente in Erodoro, e di conseguenza nelle fonti che ad esso risalgono, vale a dire, Diodoro e la sintetica tradizione confluita nello scolio a Teocrito. Che nella tradizione accolta da Diodoro non fosse sottesa l'accezione allegorica di ἦπαρ è dimostrato anche dalla scelta, come già accennato *supra*, di un termine generico, quale è appunto διαφθείρειν, per indicare l'azione distruttiva di Ἀετός. Si consideri inoltre la coincidenza, presente in Erodoro, Diodoro e lo scoliaste a Teocrito, tra espressioni che, seppur generiche, tuttavia denotano una dipendenza tra le testimonianze che le utilizzano (più che ἀποστρέψαι, significativa è l'espressione ἀνηρηκέναι τὸν αἰτὸν, presente unicamente nelle testimonianze di Erodoro e di Diodoro, gli unici a narrare in questi termini l'uccisione di Ἀετός da parte di Eracle, laddove invece Agreta predilige l'uso di κεχωρῖσθαι, termine più appropriato per l'azione di Eracle, dal momento che Ἀετός, essendo un fiume, non poteva essere ucciso, semmai allontanato). Che Agreta, infine, avesse scelto un'ambientazione africana o addirittura egiziana per l'episodio di Prometeo non è che pura illazione, basata sul fatto che il frammento di Agreta facesse parte dei *Lybika*⁸⁶⁸. In realtà, la tradizione manoscritta relativa allo scolio ad Apollonio in cui si cita Agreta riporta anche l'attribuzione del frammento ad un'opera intitolata Σκυθικά, considerata solitamente frutto di una banalizzazione, dovuta al fatto che l'usuale ambientazione del mito di Prometeo fosse quella in

⁸⁶⁸ Deduzione che si ritrova in Bethe 1887, 26n.

Scizia⁸⁶⁹. Seppur non si volesse considerare genuina la lezione Σκυθικῶν, niente ci autorizza a pensare che Agreta avesse ambientato l'episodio in Egitto, semmai in Libia, dove verosimilmente collocava anche le Esperidi che a Prometeo sono in qualche modo legate⁸⁷⁰. Uno scrittore di *Libyka* che poteva vantare una ambientazione locale di un mito così ambito, quale è appunto quello del giardino delle Esperidi, perché mai avrebbe dovuto ambientare l'episodio di Prometeo in Egitto?

L'ambientazione egiziana dell'episodio di Prometeo potrebbe essere una innovazione di Diodoro che ben si inserisce nell'economia generale dei capitoli dedicati alla figura di Dioniso/Osiride. Iside, sorella e moglie di Osiride⁸⁷¹, è considerata in alcune testimonianze figlia di Prometeo⁸⁷²; inoltre Diodoro, poco prima dell'episodio di Prometeo, racconta che Osiride, quando si trovò alle prese con l'organizzazione del regno, designò come ἐπιμεληταὶ di alcune regioni d'Egitto Busiride e Anteo⁸⁷³. Ora, che Busiride fosse una figura legata all'Egitto è fatto ovvio che ricorre anche altrove nella narrazione di Diodoro⁸⁷⁴, ma la collocazione in Egitto di Anteo dovrebbe sorprendere non meno di quella di Prometeo, dal momento che la tradizione concorda sul fatto che il gigante visse in Libia⁸⁷⁵. Si ha l'impressione che la collocazione di questi personaggi legati ad Eracle e in particolar modo all'impresa delle Esperidi, sia nel primo libro funzionale al discorso che sta portando avanti Diodoro, laddove invece nel quarto libro, inseriti all'interno della narrazione delle imprese di Eracle, essi riacquistano la loro giusta contestualizzazione⁸⁷⁶.

⁸⁶⁹ Questa argomentazione, unita all' assenza di frammenti di Agreta che testimoniarebbero l'esistenza di un'opera intitolata Σκυθικά, è utilizzata da Ottone 2002, 341. La lezione Σκυθικῶν è invece accolta da Müller ad Agreta F 6 (vd. anche *FHG* II F 23).

⁸⁷⁰ Subito dopo aver liberato Prometeo e, in alcune versioni, grazie anche all'aiuto di Prometeo che suggerisce a Eracle come procurarsi le mele d'oro da Atlante (vd. e.g. Pherec. *FGrHist* 3 F 17 = Schol. Apoll. Rh. IV 1396-1399b), Eracle si reca nel giardino delle Esperidi. Inoltre, Atlante è connesso alle Esperidi e al tempo stesso è anche fratello di Prometeo (Hes. *Theog.* 509-510; Aesch. *Prom.* 347-348). Sul frammento di Agreta relativo alle Esperidi (*FGrHist* 762 F3 = Schol. Apoll. Rh. IV 1396-1399a) vd. Ottone 2002, 321ss.

⁸⁷¹ Diod. I 17, 3; 21, 3.

⁸⁷² Ister *FGrHist* 334 F 43 (= Clem. Al. *Strom.* I 21, 106, 1); Anticl. *FGrHist* 140 F 13 (= Plut. *De Is. et Os.* 365f).

⁸⁷³ Diod. I 17, 3.

⁸⁷⁴ Vd. ad es. Diod. IV 18, 1; IV 27, 2-3. Cfr. Pherec. *FGrHist* 3 F 17 (= Schol. Apoll. Rh. IV 1396-1399b); [Apollod.] II 5, 11 (II 116).

⁸⁷⁵ E in Libia lo situa pure Diodoro nel quarto libro (17, 4; 27, 3,). L'ambientazione libica dell'episodio tra Eracle e Anteo è chiara anche in Pind. *Isth.* IV 52-54 e [Apollod.] II 5, 11 (II 115).

⁸⁷⁶ La vicenda di Prometeo nel quarto libro (15, 2) segue la versione mitica tradizionale, verosimilmente anche per l'ambientazione se, dopo la liberazione di Prometeo, Eracle si reca da Diomede in Tracia.

Diodoro quindi relativamente all'episodio di Prometeo del primo libro non ha utilizzato l'opera di Agreta o la versione che dell'episodio ha fornito Erodoro attraverso Agreta⁸⁷⁷, ma ha utilizzato direttamente l'opera del mitografo eracleota⁸⁷⁸.

La figura di Prometeo all'interno della saga di Eracle è generalmente connessa con il viaggio di Eracle verso il giardino delle Esperidi. Nel dettagliato resoconto che Ferecide offre sull'episodio una delle tappe del viaggio per giungere al giardino delle Esperidi consiste nella liberazione di Prometeo: Eracle si reca dapprima a Tartesso, poi in Libia dove uccide Anteo; poi ancora a Menfi dove uccide Busiride; poi da Tebe giunge ancora in Libia e con la coppa del Sole compie una traversata attraverso l'Oceano e giunge da Prometeo. Il Titano, dopo esser stato liberato dall'eroe, gli consiglia di non andare a prendere i pomi, ma di inviare Atlante al giardino delle Esperidi e di sostenere al suo posto la volta celeste⁸⁷⁹. In Erodoro non vi è alcuna menzione del contesto nel quale inserire l'episodio di Prometeo. Se ipotizzassimo che esso facesse parte dell'episodio delle Esperidi, allora all'interno dell'organizzazione dell'opera erodorea, doveva trovarsi verosimilmente dopo il decimo libro dove troviamo un excursus sull'Iberia, generalmente connessa con la decima fatica di Eracle relativa alla cattura dei buoi di Gerione (F 2). Si potrebbe ipotizzare anche un collegamento con il ritorno di Eracle dall'impresa contro Gerione, in linea con quanto si ritrova nel racconto di Erodoto⁸⁸⁰: l'eroe, di ritorno da Erizia, giunge in Scizia che era governata da Prometeo. Il frammento in questione è in ogni caso anteriore all'incontro fra Eracle e Atlante (F 13) e alla conquista dei

⁸⁷⁷ Jacoby (1912, 987) ipotizza la possibilità di un utilizzo di Erodoro da parte di Diodoro anche attraverso Agreta.

⁸⁷⁸ Un utilizzo diretto dell'opera erodorea da parte di Diodoro è ipotizzato anche da Linforth 1936, 220-222.

⁸⁷⁹ Pherec. *FGrHist* 3 F 17 (= Schol. Apoll. Rh. IV 1396-1399b); cfr. [Apollod.] II 5, 11 (II 120) che segue in linea generale la versione ferecidea. Per i problemi connessi con la localizzazione delle Esperidi, di Atlante e di Prometeo, così come emerge dai frammenti di Ferecide, si rimanda a West 1979, 145 che nota: «Twice Heracles seems about to reach the Hesperides, and twice they are withdrawn to a more remote location. In the original story, adapted from Stesichorus, the Hesperids' isle is near Tartessus. The first expansion removes it (and the journey in the Sun's cup) to the southern Ocean, enabling the African adventures to be brought in; this corresponds to the version of Panyassis [...] The second expansion, no doubt due to Pherecydes himself, brings in Prometheus and Atlas, and transfers the Hesperids to the far north, because Atlas is now located under the Pole about which the stars revolve. Heracles no longer has to cross to the Hesperids' isle himself or kill the serpent, because Atlas gets the apples for him». Cfr. anche Bernardini 2011, 163ss.

⁸⁸⁰ Hdt. IV 76-80; vd. commento ad F 18 § 1 (III). In tal caso ci ritroveremmo con la localizzazione nordica ipotizzata da West (1979, 145) per l'episodio di Atlante e Prometeo.

pomi delle Esperidi (F 14), considerata la undicesima⁸⁸¹, o come forse in Erodoro, la dodicesima fatica portata a termine da Eracle⁸⁸².

⁸⁸¹ [Apollod.] II 5, 11 (II 113).

⁸⁸² Diod. IV 26, 2-3.

7. Atlante (F 13)

Ἡρόδωρος δὲ τὸν Ἡρακλέα μάντιν καὶ φυσικὸν γενόμενον ἱστορεῖ παρὰ Ἄτλαντος τοῦ βαρβάρου τοῦ Φρυγὸς διαδέχεσθαι τοὺς τοῦ κόσμου κίονας, αἰνιπτομένου τοῦ μύθου τὴν τῶν οὐρανίων ἐπιστήμην μαθήσει διαδέχεσθαι⁸⁸³.

Erodotus racconta che Eracle, divenuto indovino e filosofo naturalista, avesse ricevuto dal barbaro frigio Atlante le colonne del cosmo: il mito allude al fatto che ricevette per insegnamento la scienza dei fenomeni celesti.

La citazione di Erodotus è inserita in una sezione degli *Stromata* in cui Clemente discute la relazione che intercorre tra filosofia greca e filosofia ‘barbara’. La priorità cronologica di quest’ultima rispetto alla prima è basata su alcune osservazioni precise, quali ad esempio la constatazione che molti dei primi filosofi greci erano ‘barbari’ (come Talete e Pitagora) e che molti dei filosofi greci appresero le loro conoscenze da filosofi ‘barbari’. La conclusione alla quale giunge Clemente, la fioritura della filosofia tra i ‘barbari’ prima che tra i Greci, è corroborata dalla citazione di altri pensatori e filosofi, alcuni dei quali anch’essi ‘barbari’, in quanto provenienti dalla Fenicia: il ‘pitagorico’ Filone, il ‘peripatetico’ Aristobulo, Megastene, autore di *Indikà*, Erodotus ed Ermippo di Berito. Tra la citazione di Megastene e quella di Erodotus si inserisce una testimonianza non meglio specificata (τινὲς δὲ) secondo la quale i più antichi saggi sono da annoverarsi tra i cosiddetti Dattili Idei. La precisazione della provenienza frigia dei Dattili dell’Ida (Φρύγες δὲ ἦσαν καὶ βάρβαροι οἱ Ἰδαῖοι δάκτυλοι) è immediatamente seguita dall’insolita localizzazione frigia di Atlante. Clemente era a conoscenza di una delle più comuni localizzazioni di Atlante, vale a dire il territorio libico⁸⁸⁴, tuttavia nel nostro contesto riporta l’inusuale provenienza frigia di Atlante, dato che risale verosimilmente ad Erodotus stesso e sul quale ritorneremo.

⁸⁸³ Herodotus. *FGrHist* 31 F 13; 24a *FHG*; F 13 Fowler (= Clem. Al. *Strom.* I 15,73, 2 p. 47,3-6 Stählin-Früchtel.

⁸⁸⁴ Clem. Al. *Strom.* I 16, 75, 3: Ἄτλας δὲ ὁ Λίβυς πρῶτος ναῦν ἐναυπηγήσατο καὶ τὴν θάλασσαν ἔπλευσεν.

Cifra peculiare della citazione di Clemente è il discepolato del ‘greco’ Eracle dal ‘barbaro’ Atlante, elemento che rafforza la tesi sostenuta da Clemente in questa sezione della sua opera. La localizzazione frigia di Atlante non è l’unico elemento inusuale della citazione erodorea: è l’intera rappresentazione di Atlante quale saggio ed esperto di fenomeni celesti ad essere inusuale. La tradizione più diffusa vede in Atlante, figlio di Giapeto e dell’oceanina Climene, il titano che, per una qualche colpa inizialmente non specificata⁸⁸⁵, colpa che nella tradizione successiva viene identificata con la sua partecipazione alla Gigantomachia, fu costretto da Zeus a portare il peso del cosmo sulle sue spalle. Generalmente l’incontro fra Eracle e Atlante presuppone l’inclusione dell’episodio dei pomi delle Esperidi all’interno della saga di Eracle: l’eroe si recò da Atlante per recuperare i pomi delle Esperidi. E ciò avvenne probabilmente alla fine del VII secolo a.C., quando cioè Pisandro di Rodi scrisse un poema epico su Eracle, includendo verosimilmente anche l’episodio delle Esperidi⁸⁸⁶. La tradizione letteraria, al pari di quella iconografica⁸⁸⁷, offre due versioni differenti sull’episodio:

- 1) Atlante prende i pomi dal giardino delle Esperidi mentre Eracle regge sulle sue spalle il cosmo.
- 2) Eracle stesso si reca nel giardino per prendere i pomi e nel farlo uccide il serpente Ladone.

⁸⁸⁵ Hes. *Theog.* 507-509 (cfr. [Apollod.] I 2, 3 dove Atlante è figlio di Giapeto e dell’Oceanina Asia). Nella *Teogonia* esiodea il ruolo svolto da Atlante, mantenere cioè separati cielo e terra, è presentato quale conseguenza di una punizione, non meglio specificata, inflittagli da Zeus.

⁸⁸⁶ Huxley 1969, 100 è a favore di una datazione di Pisandro che si aggiri attorno alla metà del VII sec. a.C. (658 a.C.), datazione non inverosimile data la diffusione della saga eraclea nella ceramica argiva e corinzia già a partire dalla metà del VII sec. Del poema di Pisandro non rimangono che pochissimi frammenti, dai quali però si può evincere che trattasse diffusamente delle fatiche che Eracle svolse al servizio di Euristeo. Un epigramma in endecasillabi scritto per una statua rodia del poeta recita che egli «descrisse quante fatiche Eracle compì» (*Theocr. Epigr.* 22: *χῶσσοις ἐξεπόνασεν ἐπὶ ἄεθλου*). Allusioni a singole fatiche sono variamente diffuse già a partire dai poemi omerici, ma la trattazione d’insieme delle dodici fatiche canoniche non compare prima della metà del V sec. a.C., datazione da attribuire alle metope del tempio di Zeus ad Olimpia sulle quali compaiono le dodici fatiche di Eracle (Paus. V 10, 9 descrive le metope; vd. Boardman 1990b, 5 ss., dove si sottolinea come la raffigurazione delle fatiche sulle metope, forse la prima rappresentazione che includesse tutt’e dodici le fatiche, abbia esercitato comunque grande influenza sulla canonizzazione del ciclo). Huxley 1969, 101-102, basandosi sull’epigramma teocriteo, ipotizza che proprio Pisandro avrebbe potuto per primo rendere canonico il numero dodici per le fatiche e aggiunge inoltre che probabilmente fu proprio il poeta rodio il primo a portare Eracle oltre la Grecia, ai margini dell’Oceano, in occasione dell’episodio di Cerbero e delle Esperidi.

⁸⁸⁷ Sulla tradizione iconografica vd. Kokkorou-Alewras 1990b, 100ss.

La prima versione è attestata in Ferecide che offre anche il più esteso e dettagliato racconto sull'episodio. Nello storico ateniese, Eracle, dopo un tragitto costituito da più tappe, giunge in Libia dove libera Prometeo che consiglia all'eroe di chiedere ad Atlante di prendere i pomi al suo posto. Con Atlante che ritornato dal giardino con tre pomi si rifiuta di riprendere il cosmo sulle spalle e pretende di portare lui stesso i pomi ad Euristeo Eracle gioca d'astuzia: finge di acconsentire alla sua proposta e gli chiede di reggere soltanto per un momento il cosmo, mentre lui si sistema un cuscino sulla testa. Naturalmente l'eroe poi scappa via con i pomi⁸⁸⁸. Anche la metopa proveniente dal tempio di Zeus ad Olimpia, datata al 465-60 a.C., presuppone questa versione: Eracle, aiutato da Atena, sta reggendo il cielo con le sue braccia e con le sue spalle sulle quali ha posto un cuscino, quando Atlante torna con quattro pomi⁸⁸⁹.

L'altra versione è attestata dal poeta epico Paniassi di Alicarnasso⁸⁹⁰, dalle *Trachinie* di Sofocle, dall'*Eracle* di Euripide e dalle *Argonautiche* di Apollonio Rodio⁸⁹¹.

Nel nostro frammento non è presente alcuna menzione né delle Esperidi né della fatica che Eracle dovrà compiere: maestro e discepolo sono presentati in una dimensione quasi astratta in cui elementi caratterizzanti sono la rappresentazione di Atlante come astronomo e il discepolato di Eracle presso il titano. Tale raffigurazione di Atlante, sebbene possa sembrar frutto di un'interpretazione evemeristica e quindi tarda, risale verosimilmente proprio ad Erodoro la cui opera, come abbiamo già detto, inaugura l'allegorizzazione filosofica della figura di

⁸⁸⁸ Pherec. *FGrHist* 3 FF 16-17. La versione di Ferecide è seguita da [Apollod.] II 5, 11 (II 113-121) che dimostra però di conoscere anche l'altra versione. Per le ulteriori testimonianze sia letterarie che iconografiche su questa versione vd. Kokkorou-Alewras 1990b, 100ss. e II (1) 3ss. in cui si sostiene che questa versione, molto probabilmente originatasi nel Peloponneso nel VI sec. a.C., fu poi ampiamente accettata da gran parte della Grecia e dell'Etruria ed era ancora esistente nel IV sec. a.C.

⁸⁸⁹ In merito all'iconografia della metopa cfr. De Griño-Olmos-Arce-Balmaseda 1986, 5: le figure di Eracle e Atlante sono molto simili e non compaiono ancora quegli elementi di contrapposizione tra i due eroi che saranno tipici delle rappresentazioni iconografiche successive. La somiglianza fra le due figure potrebbe essere il presupposto dell'errore di lettura della metopa da parte di Pausania secondo il quale Eracle stava per ricevere da Atlante il cielo (Ἄτλαντός τε τὸ φόρημα ἐκδέχασθαι μέλλων; Paus. V 10, 9). Da notare inoltre sulla metopa il particolare del cuscino, l'espedito astuto che, stando alla versione di Ferecide, Eracle avrebbe escogitato per aggirare Atlante.

⁸⁹⁰ Su Paniassi e sulla sua opera si veda Huxley 1969, 177-188. Per l'episodio di Eracle e le Esperidi vd. 11 F *PEG* I.

⁸⁹¹ Soph. *Trach.* 1099-1100; Eur. *Herc.* 394-399; Apoll. Rh. IV 1400-1401; 1433-1435. Per le ulteriori attestazioni di questa tradizione si rimanda a Kokkorou-Alewras 1990b, 101.

Eracle⁸⁹²: non sarebbe strano trovare in un'opera con queste prerogative una rilettura in chiave allegorica della figura di Atlante e del mito ad esso connesso.

La testimonianza erodorea non è però isolata. Nella sezione del terzo libro di Diodoro Siculo relativa al mito degli Atlanti, che risale al mitografo di età ellenistica Dionisio di Mitilene⁸⁹³, vi è una chiara interpretazione in chiave allegorica della credenza secondo la quale Atlante è gravato dal peso del cosmo sulle sue spalle:

φασὶ δ' αὐτὸν τὰ περὶ τὴν ἀστρολογίαν ἐξακριβῶσαι καὶ τὸν σφαιρικὸν λόγον εἰς ἀνθρώπους πρῶτον ἐξενεγκεῖν· ἀφ' ἧς αἰτίας δόξαι τὸν σύμπαντα κόσμον ἐπὶ τῶν Ἄτλαντος ὤμων ὀχεῖσθαι, τοῦ μύθου τὴν τῆς σφαίρας εὕρεσιν καὶ καταγραφὴν αἰνιτομένου⁸⁹⁴.

Dicono che egli (*scil.* Atlante) perfezionò le nozioni relative all'astrologia e per primo fece conoscere agli uomini la dottrina della sfera; per questo motivo si crede che l'intero cosmo poggi sulle spalle di Atlante, dal momento che il mito allude alla scoperta e alla descrizione della sfera.

Nessuna punizione divina è invocata per spiegare il fardello di Atlante, ma si fa appello unicamente alle conoscenze che il titano avrebbe diffuso fra gli uomini, quali il perfezionamento delle nozioni astronomiche e la nuova dottrina relativa alla sfera, chiara allusione al globo terrestre. La stessa spiegazione allegorica si ritrova anche nel quarto libro diodoreo che è quasi interamente dedicato alle vicende di Eracle e nel quale lo storico utilizza le fonti più disparate. Come premio per aver salvato le sue sette figlie dai ladri che le avevano catturate per Busiride, Atlante insegna ad Eracle τὰ κατὰ τὴν ἀστρολογίαν. Atlante, quindi, non soltanto è presentato come astronomo, ma anche come maestro di Eracle:

τοὺς δὲ ληστὰς ἐν κήπῳ τινὶ παιζούσας τὰς κόρας συναρπάσαι, καὶ ταχὺ φυγόντας εἰς τὰς ναῦς ἀποπλεῖν. τούτοις δ' ἐπὶ τινος ἀκτῆς δειπνοποιουμένοις ἐπιστάντα τὸν Ἡρακλέα, καὶ παρὰ τῶν παρθένων

⁸⁹² Vd. *supra* § 1.1 (II).

⁸⁹³ Dion. *FGrHist* 32 F 7 (= Diod. III 52-61, 2).

⁸⁹⁴ Dion. *FGrHist* 32 F 7 (= Diod. III 60, 2). Da notare, inoltre, che a livello genealogico Dionisio-Diodoro attribuiscono la paternità di Atlante a Urano, facendo del titano un fratello di Crono, laddove, invece, nella *Teogonia* esiodea (vv. 507-509) Atlante è figlio di Giapeto, a sua volta figlio di Urano, e dell'Oceanina Climene, e fratello di Menezio, Prometeo ed Epimeteo. Sul rapporto tra Dionisio Scitobracione e Diodoro vd. *supra* § 4 (I).

μαθόντα τὸ συμβεβηκός, τοὺς μὲν ληστὰς ἅπαντας ἀποκτεῖναι, τὰς δὲ κόρας ἀποκομίσαι πρὸς Ἄτλαντα τὸν πατέρα· ἀνθ' ὧν τὸν Ἄτλαντα χάριν τῆς εὐεργεσίας ἀποδιδόντα μὴ μόνον δοῦναι τὰ πρὸς τὸν ἄθλον καθήκοντα προθύμως, ἀλλὰ καὶ τὰ κατὰ τὴν ἀστρολογίαν ἀφθόνως διδάξαι. περιπτότερον γὰρ αὐτὸν τὰ κατὰ τὴν ἀστρολογίαν ἐκπεπονηκότα καὶ τὴν τῶν ἄστρον σφαῖραν φιλοτέχνως εὐρόντα ἔχειν ὑπόληψιν ὡς τὸν κόσμον ὅλον ἐπὶ τῶν ὤμων φοροῦντα. παραπλησίως δὲ καὶ τοῦ Ἡρακλέους ἐξενέγκαντος εἰς τοὺς Ἕλληνας τὸν σφαιρικὸν λόγον, δόξης μεγάλης τυχεῖν, ὡς διαδεδεγμένον τὸν Ἀτλαντικὸν κόσμον, αἰνιπτομένων τῶν ἀνθρώπων τὸ γεγονός⁸⁹⁵.

I pirati rapirono le fanciulle mentre stavano giocando in un giardino, e dopo esser scappati velocemente verso le navi, salparono. A questi che stavano pranzando su una spiaggia, sopraggiunse Eracle e, dopo aver saputo dalle fanciulle ciò che era successo, uccise tutti i pirati e ricondusse le fanciulle dal padre Atlante; in cambio di ciò Atlante, dopo aver espresso la sua gratitudine per il beneficio, non soltanto gli offrì di buon animo ciò che gli spettava in relazione all'impresa compiuta, ma gli insegnò anche con generosità le nozioni relative all'astrologia. Poiché ricercò con cura straordinaria le nozioni relative all'astrologia e ingegnosamente scoprì la dottrina della sfera degli astri, si credette che egli portasse l'intero cosmo sulle spalle. Ugualmente dal momento che anche Eracle portò agli uomini la dottrina della sfera, ottenne grande fama, come se ereditasse il cosmo atlantico; con ciò gli uomini alludono a ciò che era accaduto.

Si potrebbe pensare che anche per questa sezione Diodoro utilizzi, senza citarlo espressamente, Dioniso di Mitilene per l'evidente analogia tra i due passi. In realtà, dal momento che il secondo passo è inserito all'interno della sezione dedicata ad Eracle (IV 8-39), è più verisimile che Diodoro dipenda da opere votate interamente o per buona parte alle vicende di Eracle. Si potrebbe ipotizzare un utilizzo diretto o mediato, proprio forse attraverso Dionisio Scitobrachione, dell'opera erodorea da parte di Diodoro⁸⁹⁶. Tale ipotesi acquisisce valore se consideriamo che la consonanza tra il testo erodereo e quello diodereo non riguarda unicamente il livello contenutistico,

⁸⁹⁵ Diod. IV 27, 4-5. In realtà nel passo diodereo l'intero episodio delle Esperidi è soggetto ad una interpretazione razionalistica: il serpente diviene un guardiano di nome Ladone e i pomi d'oro vengono interpretati come greggi di colore rossiccio, simile quindi all'oro, giocando sul doppio significato che in greco può assumere il termine μῆλα (Diod. IV 26-27).

⁸⁹⁶ Sui rapporti tra Diodoro ed Erodoro vd. *supra* § 4 (I) e § 3 (II).

ma anche quello verbale ed espressivo: all'αἰνιπτομένου τοῦ μύθου...διαδέχεται di Erodoro corrispondono τοῦ μύθου...αἰνιπτομένου del terzo libro di Diodoro e αἰνιπτομένων...τὸ γεγονός del quarto libro; al διαδέχεται τοὺς τοῦ κόσμου κίονας di Erodoro fa da contraltare ἵως διαδεδεγμένον τὸν Ἀτλαντικὸν κόσμον del quarto libro di Diodoro.

Diodoro, quindi, per la sezione del quarto libro dedicata ad Eracle probabilmente ha utilizzato, assieme ad altri autori o ad altri manuali mitografici incentrati sulla figura di Eracle, anche l'opera di Erodoro. Che Clemente poi abbia potuto citare Erodoro attraverso Diodoro è inverosimile: Clemente, scrittore pagano convertito al Cristianesimo, ben imbevuto di cultura antica (cita infatti nelle sue opere più di trecento autori classici) e attivo ad Alessandria nel 180 d.C circa, poteva aver tra le mani l'opera di Erodoro stesso, opera che, a quanto sembra, ha avuto una diffusione abbastanza ampia, essendo citata ancora fino al X secolo da Costantino Porfirigeno⁸⁹⁷. Inoltre, seppur ipotizzissimo che Clemente abbia mutuato l'episodio dell'incontro fra Eracle e Atlante da Diodoro, non riusciremmo a risalire ad Erodoro che da Diodoro non è mai citato.

La possibilità che la rappresentazione di Atlante come astronomo e il conseguente discepolato di Eracle siano frutto di un'interpretazione tarda viene smentita dalle testimonianze sia letterarie sia iconografiche che richiamano questo tipo di rapporto tra Eracle e Atlante. In tal senso significativa è una λήκυθος attica a figure nere, proveniente da Eretria, databile al 490-480 a.C. circa, conservata al Museo Archeologico Nazionale di Atene e pubblicata per la prima volta da Eugénie Sellers⁸⁹⁸. La rappresentazione della λήκυθος rientra nella tipologia tradizionale della raffigurazione dell'incontro tra Eracle ed Atlante: quest'ultimo sulla destra è rappresentato mentre offre i pomi ad Eracle che con entrambe le mani regge il cielo; lo spazio tra le due figure è occupato dalle armi dell'eroe (arco, faretra e clava). Al tempo stesso però la λήκυθος è caratterizzata da alcuni particolari significativi ed insoliti: il cielo sostenuto sulle spalle da Eracle, rappresentato come un architrave, è costellato da sei stelle e da una luna crescente e lo spazio che intercorre tra Eracle e Atlante è riempito da punti e da linee che potrebbero essere interpretati come simulazione di lettere e quindi alludere ad una conversazione tra i due. Che tale

⁸⁹⁷ Vd. Herodotus. *FGH Hist* 31 F 2a (= Constant. Porph. *De adm. imp.* 23 = Steph. Byz. s.v. Ἴβηρία).

⁸⁹⁸ Sellers 1892-1893; cfr. *LIMC* I/1 s.v. Atlas n° 7 = s.v. Astra n° 91 = s.v. Herakles n° 2677 con l'analisi di De Griño-Olmos-Arce-Balmaseda 1986, 5; vd. figg. 2-3.

conversazione sia incentrata su tematiche astronomiche è suggerita dalla particolare e insolita attenzione dedicata alla rappresentazione del cielo. La λήκυθος sembra essere la trasposizione grafica del frammento erodereo: essa rappresenta la prima versione di quella tradizione su Eracle astronomo in quanto discepolo di Atlante, narrata per la prima volta da Erodoro⁸⁹⁹.

La rappresentazione di Atlante come astronomo ed esperto di fenomeni celesti è diffusamente attestata: Senagora⁹⁰⁰, vari scoli al *Prometeo Incatenato* eschileo⁹⁰¹ e all'*Alessandra* di Licofrone⁹⁰², Cicerone, Virgilio, Vitruvio e Plinio il Vecchio⁹⁰³,

⁸⁹⁹ Secondo Dugas 1944, 66ss., le relazioni di Eracle con personaggi quali Chirone, Atlante, Prometeo ed Apollo, attestate già nel VI sec.a.C., sono finalizzate ad evocare una figura di Eracle molto diversa da quella abituale e più comunemente diffusa. Interessante è il richiamo alla testimonianza plutarchea (Plut. *De E ap. Delph.* 387d) dove Eracle viene presentato come allievo di Atlante e Chirone e definito emblematicamente *μαντικώτατος καὶ διαλεκτικώτατος*: ὁ δ' Ἡρακλῆς οὐπω τὸν Προμηθεῖα λευκῶς οὐδὲ τοῖς περὶ τὸν Χείρωνα καὶ Ἄτλαντα σοφισταῖς διειλεγμένος ἀλλὰ νέος ὢν καὶ κοιμῶν Βοιωτίας ἀναιρῶν τὴν διαλεκτικὴν καὶ καταγελῶν τοῦ 'εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον' ὑποσπᾶν ἔδοξε βίᾳ τὸν τρίποδα καὶ διαμάχεσθαι πρὸς τὸν θεὸν ὑπὲρ τῆς τέχνης· ἐπεὶ προίῳν γε τῷ χρόνῳ καὶ οὗτος ἔοικε μαντικώτατος ὁμοῦ γενέσθαι καὶ διαλεκτικώτατος: «Eracle non aveva ancora liberato Prometeo né aveva conversato di filosofia con i saggi al seguito di Chirone e Atlante, ma, quando era ancora giovane e del tutto beota, dopo aver confutato la dialettica e aver deriso il fatto che 'se c'è un primo, segue un secondo', pensò di rubare con forza il tripode e di lottare contro il dio per l'arte mantica; in seguito, solo con il passar del tempo sembra che anche lui sia divenuto più esperto nell'arte mantica e nella dialettica». Alla testimonianza plutarchea è sotteso il ricordo di una tradizione antica, ma fissata tardi, in base alla quale Eracle, dopo esser stato allievo di Chirone, Prometeo e Atlante, diviene nella seconda parte della sua vita *μάντις*. Che una simile evoluzione sia presente anche nell'opera di Erodoro, continua ancora lo studioso, è attestato dal fatto che Eracle, dopo esser stato allevato dai bovani di Anfitrione, diviene *μάντις* e *φυσικὸς* in seguito al discepolato presso Atlante.

⁹⁰⁰ Xenag. *FGrHist* 240 F 32 (= Schol. in Apoll. Rh. IV 264): Τινὲς δὲ φασὶν Ἐνδυμίωνα εὐρηκέναι τὰς περιόδους καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τῆς σελήνης. Ὅθεν καὶ προσελήνους τοὺς Ἀρκάδας κληθῆναι Ἀρκὰς γὰρ ὁ Ἐνδυμίων. Ἔνιοι δὲ ὑπὸ τοῦ Τυφῶνος. Ὑπὸ δὲ Ἄτλαντος Ξεναγόρας εἴρηκεν: «Alcuni sostengono che Endimione avesse scoperto le orbite e i gradi della luna. Da qui gli Arcadi vengono chiamati anche Prelunari: infatti Endimione era arcade. Alcuni sostengono che la scoperta fosse opera di Tifone, Senagora di Atlante». Secondo Linforth 1936, 221-222, Senagora, contemporaneo di Callimaco e probabilmente originario di Eraclea Pontica, avrebbe desunto l'immagine di Atlante come astronomo da Erodoro stesso.

⁹⁰¹ Schol. Aeschil. *Prom.* 425d: Γέγονε δὲ καὶ τις Λίβυς ἀνὴρ μαθηματικώτατος, Ἄτλας τὴν κλησιν, ὃς ἐμυθεύετο τὸν οὐρανὸν ἔχειν, διὰ τὸ ρίστως ἀστρολογεῖν καὶ περὶ τῶν οὐρανίων ἀκριβέστερα διδάσκειν: «C'era anche un uomo libico, astronomo, di nome Atlante, che secondo la tradizione sosteneva il cielo, per il fatto che si occupava di astronomia in maniera eccellente e insegnava le nozioni più precise riguardo ai fenomeni celesti». Schol. Aesch. *Prom.* 428b: Μῦθος παλαιὸς ὡς Ἄτλας νῶτοις φέρει τὸν οὐρανὸν κάτωθεν ἐκ γῆς ἀνέχων. σὺ γοῦν ἀκούων γνῶθι ταῦτ' ἀλληγόρως· ὄρος γὰρ Ἄτλας Λιβύης ἐν ἐσχάτοις, οὗ τὴν κορυφὴν ἐκ νεφῶν κεκρυμμένην εἶναι δοκοῦσιν οὐρανῶ σσημμένην. ἐντεῦθεν οὖν Ἑλλησιν ἡ μυθουργία Ἄτλαντα νῶτοις εἰσαεὶ πόλον φέρειν: «Secondo un mito antico Atlante sosteneva il cielo sulla schiena sollevandolo da sotto, dalla terra. Tu che ascolti apprendi queste cose in maniera allegorica: c'era un monte Atlante ai confini della Libia, la cui vetta che sembrava congiungersi al cielo era nascosta dalle nubi. Stando al mito greco diffuso presso i Greci in quel luogo Atlante era destinato a portare per sempre la volta del cielo sulle spalle».

⁹⁰² Schol. Lycophron. *Alex.* 482: ἀστρολογίαν γὰρ, ἐνιαυτόν, μῆνας, ἰσημερίας καὶ τὰ τοιαῦτα Πᾶν Ἀρκάδων βασιλεὺς ἢ Ἄτλας Λίβυς εὔρεν ἀπὸ σελήνης τοὺς μῆνας συλλογισάμενος, ὕστερον δὲ Θαλῆς: «L'astrologia, l'anno, i mesi, gli equinozi e tutte queste altre nozioni, le scopri Pan, re degli Arcadi o Atlante libico, calcolando i mesi dalla luna, in seguito Talete». Schol. Lycophron. *Alex.* 879: τὴν Λιβύην λέγει Ἄτλας γὰρ μαθηματικὸς ἦν Λίβυς ἀνὴρ, ὃς εἰς ὄρος ὑψηλὸν ἀνερχόμενος πρὸς

sono alcuni tra gli autori più significativi per questa rappresentazione di Atlante⁹⁰⁴. In particolar modo il poeta mantovano, e in maniera ancora più chiara, il commento che Servio apportò ai versi virgiliani, si allineano in modo sorprendente alla tradizione del frammento erodoteo.

Nel I libro dell'*Eneide* Virgilio introduce ad un banchetto organizzato da Didone l'aedo Iopa, ossequiando in tal modo la tradizione epica, e in particolar modo odissiaca. Ed è interessante il fatto che Iopa, discepolo di Atlante, esibisca come oggetto precipuo del suo canto *errantem lunam solisque labores,/unde hominum genus et pecudes, unde imber et ignes,/Arcturum pluuiasque Hyadas geminosque Triones,/quid tantum Oceano properent se tingere soles/hiberni, uel quae tardis mora noctibus obstet*⁹⁰⁵. Servio nel commento a questi versi mette in discussione per ragioni cronologiche il discepolato di Iopa da Atlante:

'Docuit quem maximus Atlas'] 'quae' legendum est non 'quem'; nec enim istum docere potuit, qui Didonis erat temporibus, sed docuit Herculem: unde et dicitur ab Atlante caelum sustinuisse susceptum propter caeli scientiam traditam.

ἀκριβεστέραν κατασκοπήν τῶν ἀστέρων ποτὲ παρασφαλεῖς κατέπεσεν ἀπ' αὐτοῦ εἰς τὴν ποκειμένην θάλασσαν καὶ ἀνῆρέθη ὅθεν ἀπ' αὐτοῦ τὸ τε ὄρος καὶ τὸ πέλαγος Ἄτλαντικὸν ἐκλήθησαν: «Si dice che Atlante fosse un astronomo libico che, salito su un monte altissimo per osservare in maniera più precisa gli astri, cadde da quello nel mare sottostante e morì; perciò da lui furono chiamati 'Atlantico' il monte e il mare».

⁹⁰³ Cic. *Tusc.* V 8: *nec vero Atlans sustinere caelum nec Prometheus adfixus Caucaso nec stellatus Cepheus cum uxore genero filia traderetur, nisi caelestium divina cognitio nomen eorum ad errorem fabulae traduxisset*: «Né si tramanderebbe per tradizione di un Atlante che sorregge la volta del cielo, né di un Prometeo incatenato alla rupe del Caucaso, né di un Cefeo trasformato in costellazione insieme con la moglie, il genero e la figlia, se la conoscenza meravigliosa delle cose celesti non li avesse fatti passare ad un piano mitico». Vitruv. *De arch.* VI 7, 6: *Atlas enim formatur historia sustinens mundum, ideo quod is primum cursum solis et lunae siderumque omnium versationum rationes vigore animi sollertiaque curavit hominibus tradenda, eaque re a pictoribus et statuariis deformatur pro eo beneficio sustinens mundum*: «Per tradizione Atlante è rappresentato mentre sostiene il cielo, per la ragione che per primo fece in modo di tramandare agli uomini con coraggio e forza d'animo il corso del sole e della luna e il sistema delle rivoluzioni delle costellazioni; e per questo motivo, in cambio di quel beneficio, da pittori e scultori è stato rappresentato mentre sostiene il mondo». Plin. *N.H.* VII 203: *Auguria ex avibus Car, a quo Caria appellata; adiecit ex ceteris animalibus Orpheus, aruspicia Delphus, ignispicia Amphiaraus, extispicia avium Tiresias Thebanus, interpretationem ostentorum et somniorum Amphictyon. astrologiam Atlans Libyae filius, ut alii, Aegyptii, ut alii, Assyrii, sphaeram in ea Milesius Anaximander, ventorum rationem Aeolus Hellenis filius*.

⁹⁰⁴ All'incontro tra Atlante e Eracle è dedicato da Remmert uno studio che prende in considerazione anche fonti di età moderna (2004, 111ss.).

⁹⁰⁵ Verg. *Aen.* I 740-746: «la luna errante e le fatiche del sole,/dove le stirpi degli uomini e le fiere, dove la pioggia e le folgori,/e Arturo e le Iadi piovose e le Orse gemelle,/perché nell'Oceano il sole si affretti così tanto ad immergersi/d'inverno o quale ostacolo le pigre notti rallenti». L'oggetto del canto è introdotto dall'annotazione secondo la quale Iopa è stato discepolo di Atlante: *cithara crinitus Iopas/personat aurata, docuit quem maximus Atlas* (Verg. *Aen.* I 740-746). I versi relativi al canto di Iopa riecheggiano versi simili delle *Georgiche* (II 478; 481-2).

*constat enim Herculem fuisse philosophum, et haec est ratio, cur illa omnia monstra vicisse dicatur*⁹⁰⁶.

Inoltre, dopo aver specificato che Atlante, figlio di Giapeto, fosse nato in Africa, Servio aggiunge: *quod annum in tempora diviserit et primus stellarum cursus vel circulatorum vel siderum transitus naturasque descriperit, caelum dictus est sustinere*, ribadendo infine che Eracle fu allievo di Atlante⁹⁰⁷. Degna di nota è la presenza nel commento serviano di entrambi gli elementi che caratterizzano il frammento erodereo: la perfetta conoscenza da parte di Atlante dell'astronomia e il discepolato di Eracle dal titano, particolari che compaiono affiancati solo nella testimonianza del quarto libro di Diodoro. La testimonianza serviana riprende la tradizione di Erodoro in maniera ancora più dettagliata e precisa rispetto alla tradizione presente in Diodoro: l'Eracle *philosopus* del commento rispecchia letteralmente l'Eracle *φυσικός* del frammento erodereo. L'incontro paideutico di Eracle con Atlante esperto di astronomia viene ribadito nel commento serviano ai raffinati versi virgiliani costruiti anfibologicamente sulla doppia natura di Atlante, quella originaria di essere umano e quella di monte, conseguenza della trasformazione avvenuta per opera di Perseo⁹⁰⁸.

La figura di Atlante e il mito ad esso connesso in numerosi autori subiscono una rilettura in chiave allegorica: le colonne del cosmo che, stando all'interpretazione tradizionale, gravano letteralmente sulle spalle di Atlante, alludono allegoricamente alla scienza astronomica la quale diviene possesso specifico e peculiare del titano. Ed è probabile che tale procedimento allegorico sia stato attuato per la prima volta proprio da Erodoro: di sicuro il frammento erodereo

⁹⁰⁶ Serv. Verg. *Aen.* I 741. Paratore (Paratore-Canali 1978, 233) giustifica la lezione preferita da Servio ('*quae*' al posto di '*quem*') per il fatto che «l'argomento del canto di Iopa è la *caeli scientia* in cui Atlante si distingueva, al punto che la leggenda che egli sostenesse il cielo sulle spalle è stata interpretata come simbolo della sua dottrina sui fenomeni celesti». Lo studioso inoltre aggiunge che Iopa, nonostante sia il nome di uno dei pretendenti di Didone, non necessariamente deve identificarsi con esso. Inoltre, se il *maximus Atlas* dei versi corrisponde all'*Atlans Maurus*, re di Mauritania una tale localizzazione giustificerebbe il fatto che Iopa, giunto in Africa, fosse stato allievo di Atlante.

⁹⁰⁷ Serv. Verg. *Aen.* I 741.

⁹⁰⁸ Verg. *Aen.* IV 246-251: *Iamque uolans apicem et latera ardua cernit/Atlantis duri caelum qui uertice fulcit./Atlantis, cinctum adsidue cui nubibus atris/piniferum caput et uento pulsatur et imbri./nix umeros infusa tegit, tum flumina mento/praecipitant senis, et glacie riget horrida barba*: «E già volando la vetta e i fianchi ripidi scorge/del duro Atlante che il cielo con la sua nuca sostiene./di Atlante cui assiduamente cinto da nubi oscure/il capo carico di pini è battuto dal vento e dalla pioggia;/la neve cadendo gli copre le spalle: poi fiumi dal mento/del vecchio precipitano e di ghiaccio si irrigidisce ispida la barba». Cfr. *id.* IV 246: *ut autem in primo diximus, peritus astrologiae fuit: nam et siderum cursumprehendisse dicitur et Herculem docuisse*.

rappresenta la prima testimonianza del rapporto maestro-allievo che intercorre tra Atlante ed Eracle.

Nel tentativo di fornire e di spiegare l'origine di una tale allegoria di Atlante Michael Putnam chiama in causa un passo di Pausania nel quale il Periegeta elenca alcuni luoghi di Tanagra legati a personaggi che in qualche modo sono connessi con la sfera cosmica:

ἔστι δ' Ὠρίωνος μνήμα ἐν Τανάγρα καὶ ὄρος Κηρύκιον, ἔνθα Ἑρμῆν
τεχθῆναι λέγουσι, Πόλος τε
ὀνομαζόμενον χωρίον· ἐνταῦθα Ἄτλαντα καθήμενον πολυπραγμονεῖν τά
τε ὑπὸ γῆς φασὶ καὶ τὰ οὐράνια, πεπιοῖσθαι δὲ καὶ Ὀμήρῳ περὶ τούτου,
Ἄτλαντος θυγάτηρ ὀλοόφρονος, ὅστε θαλάσσης
πάσης βένθεα οἶδεν, ἔχει δὲ τε κίονας αὐτός
μακράς, αἱ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσιν⁹⁰⁹.

A Tanagra c'è il monumento sepolcrale di Orione e il monte Cericio, dove dicono che fu partorito Hermes, e una località chiamata Polo; qui dicono che Atlante, seduto, indagasse e sulle cose che stanno sottoterra e su quelle celesti, e che su costui Omero abbia scritto:

la figlia di Atlante, pericoloso, che del mare
intero conosce gli abissi, ed ha le grandi
colonne che tengono la terra e il cielo divisi.

Lo studioso sostiene che, nel momento in cui Atlante viene citato allegoricamente, Pausania senta l'esigenza di giustificare una tale raffigurazione traslata di Atlante richiamandosi all'autorevolezza del testo omerico, prima fonte per l'interpretazione di Atlante come filosofo naturalista⁹¹⁰. In realtà nel testo omerico la

⁹⁰⁹ Paus. IX 20, 3. Il passo omerico è tratto da *Odissea* I 52-54, versi in cui si sta parlando di Calipso. La traduzione dei versi odissiaci è di Privitera (Heubeck, West, Privitera 1981, 11). Per le difficoltà legate all'interpretazione di ἀμφὶς ἔχουσιν e alla conseguente immagine di Atlante che risulta dai versi odissiaci si rimanda a West (Heubeck, West, Privitera 1981, 194-194) e Ballabriga 1986, 85-86.

⁹¹⁰ Putnam 1974, 216. Nel passo di Pausania Atlante è rappresentato mentre, seduto, riflette sui fenomeni celesti. È interessante notare che la tradizione iconografica in genere rappresentava Atlante in piedi, in ossequio alla tradizione letteraria in cui il titano è costretto a sostenere sulle sue spalle la volta celeste. L'unica rappresentazione di Atlante seduto risale al IV secolo e si ritrova su un'anfora proveniente da Ruvo in cui Atlante è rappresentato come un re seduto su un trono (*LIMC* II/1 s.v. Atlas n° 19 = s.v. Astra n° 56; cfr. De Griño-Olmos-Arce-Balmaseda 1986, 7-8 e 15). Nel passo di Pausania, quindi, sono probabilmente confluiti elementi di varia origine e interpretazione: il fatto che Atlante stia seduto dimostra verosimilmente che la rappresentazione del Periegeta sia influenzata

figura di Atlante non è soggetta ad alcuna interpretazione allegorica: Atlante, insolitamente padre di Calipso⁹¹¹ e in quanto tale definito ὀλοόφρονος⁹¹², perché ὀλοόφρονος era anche *Aietes*, fratello di Circe, controparte orientale di Calipso⁹¹³, sembra assumere delle caratteristiche quasi ctonie. La vera dimensione della figura di Atlante, così come compare in questi versi dell'*Odissea*, è stata ben intuita da Ballabriga il quale, partendo dalla constatazione che Atlante si trovi sia di fronte alle Esperidi, che sono localizzate πέρην κλυτοῦ Ὠκεανοῦ/έσχατιῆ πρὸς νυκτός⁹¹⁴, quindi agli estremi confini occidentali, sia di fronte alla dimora di Νyx, laddove il Giorno e la Notte si incontrano⁹¹⁵, attribuisce alla localizzazione di Atlante una dimensione tartarica e occidentale, ma al tempo stesso centrale. La singolare caratteristica della localizzazione di Atlante, condivisa anche dalla localizzazione dell'isola di Calipso, è quella di essere un polo occidentale, ma al tempo stesso un 'centre excentré': il luogo occupato da Atlante, così come anche quello occupato dalle Esperidi ad Atlante strettamente connesse, presenta la struttura cosmologica dell'ὄμφαλός, di una zona cioè che, sebbene centrale e assiale, rimane pur sempre localizzata in Occidente perché in essa vengono a coincidere i piani cosmici sia in senso verticale

anche da una tradizione che faceva di Atlante un re o che comunque interpretava la figura di Atlante non più come titano, ma in maniera più umanizzata.

⁹¹¹ La paternità di Calipso da Atlante si ritrova unicamente in Apollonio Rodio IV 575.

⁹¹² La collocazione enfatica, esattamente a metà verso, dell'aggettivo ὀλοόφρονος attira l'attenzione, anche perché un tale epiteto non si addice alla figura di Atlante. Già lo scoliaste, notando la difficoltà creata da una simile definizione di Atlante e nel tentativo di fornire una spiegazione che la giustifichi, chiama in causa la partecipazione di Atlante alla lotta contro gli dei Olimpi: ὀλοόφρονος] Κλεάνθης δασύνει, τοῦ περὶ τῶν ὄλων φρονοῦντος, ἴδιον οὕτως. ἄμεινον δὲ ψιλοῦντας ἀκούειν τοῦ τὰ ὀλέθρια καὶ δεινὰ φρονήσαντος· εἰς γὰρ τῶν Τιτάνων ὁ Ἄτλας ἱστορεῖται. ὀλοόφρονος] ὀλεθρίου· ἐπεὶ πολέμιος τοῖς θεοῖς· καὶ γὰρ τοῖς θεοῖς ἐπολέμηι: «ὀλοόφρονος] Cleante pronuncia aspirato 'Colui che medita su tutto'. Sarebbe meglio pronunciare con spirito dolce 'Colui che medita cose funeste e terribili': si dice infatti che Atlante sia stato uno dei Titani. ὀλοόφρονος] cioè funesto poiché fu nemico agli dei e fece guerra agli dei». Per West (Heubeck-West-Privitera 1981, 194) la definizione di ὀλοόφρονος attribuita ad Atlante «crea imbarazzo», dal momento che l'aggettivo nei poemi omerici è utilizzato soltanto in riferimento a bestie feroci o a personaggi maschili, legati in qualche modo a figure femminili funeste (oltre ad Atlante, padre di Calipso l'epiteto è riferito ad *Aietes*, fratello di Circe e a Minosse, padre di Arianna legata fatalmente a Teseo). In seguito West 2005, 61, sempre nel tentativo di fornire un'esegesi soddisfacente sia dell'epiteto negativo sia della presunta competenza marina attribuita ad Atlante nell'*Odissea*, ipotizza che originariamente nel passo odissiaco padre di Calipso non era Atlante, ma Proteo, il γέρων ἄλιος che sicuramente conosceva bene le profondità del mare. Diversamente altri, fra i quali ad esempio Matthews 1978, 231-232, secondo il quale l'epiteto non è affatto inusuale dal momento che Atlante fin dall'epica arcaica è associato alla Titanomachia e Armstrong 1949, 50 che giustifica l'epiteto negativo interpretando Atlante come personificazione di una montagna vulcanica, in particolare del vulcano di Tenerife.

⁹¹³ Su questa interpretazione basata sull'analisi di Nakassis 2004 e su quanto si dirà a proposito di un altro frammento di Erodoro (F 31) vd. § 9 (III).

⁹¹⁴ Hes. *Theog.* 215-216.

⁹¹⁵ Hes. *Theog.* 746-757.

(coincidenza dell'alto e del basso) sia in senso orizzontale (coincidenza del levante e del ponente)⁹¹⁶.

Tale concezione di Atlante, decentrata, ma al tempo stesso al centro della sfera celeste, si ritrova anche nell'*Eracle* di Euripide. Nella seconda antistrophe del primo stasimo il coro, dopo aver ricordato alcune vittorie di Eracle, si sofferma sull'impresa dell'eroe nel giardino delle Esperidi, esplicitamente localizzate ad Occidente (ἔσπεριόν ἔς αὐλάν):

ὕμνωιδούς τε κόρας
ἦλυθεν ἔσπεριόν <τ'> ἔς αὐ-
λάν χρύσειον πετάλων ἄπο μηλοφό-
ρων χερὶ καρπὸν ἀμέρξων,
δράκοντα πυρσόνωντον,
ὅς <σφ'> ἄπλατον ἀμφελικτὸς
ἔλικ' ἐφρούρει, κτανών·
ποντίας θ' ἄλδος μυχοῦς
εἰσέβαινε, θνατοῖς
γαλανείας τιθεῖς ἐρετμοῖς.
οὐρανοῦ θ' ὑπὸ μέσσαν
ἐλαύνει χέρας ἔδραν,
Ἄτλαντος δόμον ἐλθών,
ἀστρωπούς τε κατέσχευ οἴ-
κους εὐανορίαι θεῶν⁹¹⁷.

Dalle fanciulle sonore
andò nella dimora Esperia
per cogliere con le mani il dorato
frutto dai petali che producono pomi,
dopo aver ucciso il serpente dal dorso rosso
che, attorcigliato in spire, stava a guardia
rendendo il frutto inaccessibile.
Nei recessi marini del mare
discese, ai mortali
procurando un mare calmo per le navigazioni.
Sotto la sede centrale del cielo
spinse le mani,
giunto alla dimora di Atlante
e sostenne le stellari
dimore degli dei con vigore.

L'eroe ha accesso ai recessi del mare e alle sommità del cielo, del quale può sostenere la zona centrale (οὐρανοῦ ὑπὸ μέσσαν ἔδραν), pur trovandosi agli estremi confini occidentali.

⁹¹⁶ Tale interpretazione della figura e della localizzazione di Atlante si va ad inserire in un discorso più articolato che Ballabriga 1986 porta avanti sulla complessa e ambigua concezione mitica dello spazio antico e in particolare dei confini cosmici; per l'interpretazione del polo di Atlante e dell'isola di Calipso vd. in particolare 81ss.

⁹¹⁷ Eur. *Herc.* 394-407.

Considerate quindi le particolari caratteristiche che l'Atlante dell'*Odissea* e quello dell'*Eracle* euripideo assumono, sembra opportuno notare che il richiamo da parte di Pausania a quei versi odissiaci su Atlante non sia del tutto appropriato: il mito tanageo attribuisce ad Atlante delle specifiche caratteristiche cosmiche (in particolare un πολυπραγμονεῖν sui fenomeni celesti) che non sono presenti nella concezione che di Atlante emerge dall'*Odissea*. È l'Atlante tanageo, non quello odissiaco, che riflette sui τὰ οὐράνια in una località denominata Polo. Polo tanagea è legata al mito di Atlante e in particolare ad un Atlante che indaga sui fenomeni celesti⁹¹⁸. E non sarà un caso che la prima rappresentazione di Atlante come esperto di astronomia sia attestata proprio in Erodoro di Eraclea Pontica, città alla cui fondazione parteciparono, stando ad alcune fonti, anche i Beoti, e in particolare modo proprio i Tanagrei⁹¹⁹.

La rappresentazione di Atlante può esser messa in connessione con la componente tanagea che ha preso parte alla fondazione di Eraclea. Tale sostrato tanageo è stato recepito ed arricchito da Erodoro, la cui trattazione dei racconti mitici è influenzata sia dalle speculazioni pitagoriche alle quali in genere si fa risalire l'interpretazione allegorica di Atlante come personificazione dell'asse cosmico⁹²⁰ sia dalle idee sofistiche⁹²¹.

Infine, resta da spiegare l'insolita localizzazione di Atlante in Frigia presente nel frammento erodoreo. Le localizzazioni di Atlante, e di conseguenza anche quelle

⁹¹⁸ Moggi-Osanna 2010, 330 ipotizzano che il collegamento di Polo con Atlante derivi dal toponimo che stando ad Esichio (s.v. Ἄτλας), significherebbe 'vetta arrotondata', annoverando anche fra gli ulteriori significati quello di 'sfera celeste'. Più soddisfacente sembra essere la lettura che Jaillard 2007, 140ss., fornisce su Polo tanagea e sulla sua connessione al mito di Atlante. Lo studioso, partendo dall'interpretazione di Ballabriga del polo atlantico, sostiene che la presenza di Atlante a Tanagra rinvia alle sue funzioni cosmiche: il termine Πόλος a Tanagra fa riferimento sia ad una località ben precisa sia all'asse cosmico sostenuto da Atlante. Il luogo occupato da Atlante nella topografia così come nello spazio mitico tanageo tende a formare un centro di natura puramente cosmica, ben distinto dai centri politici e rituali della città.

⁹¹⁹ Ps. Scymn. 973-976; Ephor. *FGrHist* 70 F 44a (= Schol. Apoll. Rh. II 845); Paus. V 26, 7; schol. Apoll. Rh. II 844-849. Solo Pausania specifica che l'apporto beotico alla fondazione di Eraclea era rappresentato dalla città di Tanagra. Vd. comunque anche *supra* § 2 (I).

⁹²⁰ In tal senso soprattutto Tièche 1945, 83; cfr. anche Yalouris 1980, 313ss.

⁹²¹ L'interpretazione allegorica, affiancata a quella razionalistica, erano tra gli espedienti privilegiati dalla sofistica nel tentativo di sottoporre a profonda critica la cultura tradizionale e mettere al tempo stesso in discussione la tradizione religiosa e mitica. D'altronde l'allegoria stessa può essere interpretata come espressione di un'esigenza razionalistica: sia l'interpretazione allegorica che quella razionalistica tendono al medesimo obiettivo: ovviare alle difficoltà che la ragione incontra quando si imbatte nel patrimonio mitico tradizionale. Di fronte ad uno stesso racconto mitico mentre l'allegoria cerca di coglierne un significato più profondo, trasmettendolo poi attraverso immagini metaforiche, il razionalismo cerca di estrapolarne fatti storici, versioni quanto più verosimili che possano esser sottoposti con successo al vaglio della ragione (Cfr. Untersteiner 1946, 236ss.). Per il rapporto tra l'opera erodorea e le idee sofistiche vd. anche *supra* § 1.1 (II).

delle Esperidi che ad Atlante sono nella maggior parte delle tradizioni connesse, sono tra le più varie e disparate. Esiodo pone Atlante al di là dell'Oceano, di fronte alle Esperidi, che a loro volta sono localizzate in Occidente⁹²²; la stessa localizzazione marginale, al di là dell'Oceano, è condivisa dai tragici⁹²³; in Ferecide Atlante è situato vicino al giardino delle Esperidi, il quale a sua volta è collocato vicino al fiume Eridano⁹²⁴; altre localizzazioni pongono Atlante e il giardino delle Esperidi in Africa (Nord Africa, Cirenaica, Libia, terra degli Etiopi)⁹²⁵ e, infine, nel favoloso paese degli Iperborei⁹²⁶.

Si potrebbe ipotizzare che la provenienza frigia di Atlante sia un'aggiunta di Clemente⁹²⁷ oppure che la trasformazione di Atlante in astronomo frigio dipenda dalla credenza, diffusa già a partire da Erodoto, secondo la quale i Frigi fossero il popolo più antico e perciò a buon diritto avocavano l'invenzione dell'astrologia tramite la trasformazione evemeristica di Atlante in astronomo e il suo trasferimento in Frigia⁹²⁸. Un'ulteriore ipotesi è quella avanzata da Jacoby che attribuisce il trasferimento in Frigia di Atlante alla pluralità di Eracle di cui parla il frammento 14, facendo appello ad un passo del *De natura deorum* in cui Cicerone discute

⁹²² Hes. *Theog.* 517-520.

⁹²³ Nel *Prometeo incatenato* eschileo Atlante πρὸς ἑσπέρους τόπους/ἔστηκε κίον' οὐρανοῦ τε καὶ χθονός (348-349). In Sofocle l'episodio delle Esperidi si svolge ἐπ'ἑσχάτοις τόποις (*Trach.* 1099-1100); In Euripide, oltre ai versi già citati *supra* dell'*Eracle*, il 'lido' (ἄκτὰ) delle Esperidi è posto nell'*Ippolito* (744-8) ἴν' ὁ πορφυρέας ποντο/μέδων λίμνας/ ναύταις οὐκέθ' ὄδον νέμει,/ σεμνὸν τέρμονα κυρῶν/ οὐρανοῦ, τὸν Ἄτλας ἔχει: «dove il signore del mare purpureo/ai naviganti non concede più strada/stabilendo il limite sacro/del cielo che Atlante sorregge».

⁹²⁴ Pherecyd. *FGrHist* 3 FF 16-17 (= Schol. Apoll. Rh. IV, 1396-1399b). Per i problemi connessi con la localizzazione delle Esperidi, di Atlante e di Prometeo, così come emerge dai frammenti di Ferecide, si rimanda a West 1979, 145 e all'ottima analisi di Bernardini 2011, 163ss.

⁹²⁵ Erodoto conosce un monte Atlante situato in nord Africa (IV 184, 3). Ps. Scylax *Peripl.* 108 pone la città di Ἐσπερίδες nella Cirenaica occidentale. Diodoro III 53, 4 menziona un monte Atlante vicino alla palude Tritonide, localizzata in Cirenaica (Pherecyd. *FGrHist* 3 F 75; Pind. *Pyth.* IV 36; Strab. XVII 3, 20) o nella piccola Sirte (Hdt. IV 178; 180, 1; 186, 6). Per la sezione diodorea relativa al mito degli Atlanti (III 56-57; 60-61), che risale a Dionisio Scitobrachione, si rinvia a Rusten 1982, 102-112, secondo il quale le *Storie Libiche* di Dionisio, confluite poi nell'opera di Diodoro, sarebbero localizzate essenzialmente presso il lago e la palude Tritonide, associati alla Libia più a livello mitico che geografico. Nella regione della Libia che è sotto il potere di Atlante sono localizzate le Esperidi in Apollonio Rodio (IV 1398-99). All'estremità dell'Oceano e nell'*ultimus Aethiopia locus* si trova il *maximus Atlas* dell'*Eneide* virgiliana (IV 480-2).

⁹²⁶ [Apollod.] II 5, 11 polemizza contro la localizzazione di Atlante in Libia. Sulla narrazione confluita in Apollodoro che «raccolge anche in questo caso versioni diverse - e talora contrastanti - riunendole sotto la parvenza di un racconto unitario» vd. Bernardini 2011, 161 e Scarpi (Scarpi-Ciani 2001, 516) che mette in evidenza come la localizzazione del giardino delle Esperidi presso il paese degli Iperborei sia «coerente con la sistemazione cosmologica della *Biblioteca* e giustifica la posizione dell'avventura contro Cerbero, ultimo ἄθλος che stabilisce il confine estremo tra questo e l'«altro mondo»».

⁹²⁷ Clemente, comunque, come già detto *supra*, conosceva la localizzazione in Libia di Atlante.

⁹²⁸ Hdt. II 2. In tal senso si esprime Bouché-Leclercq 1899¹, 576-577.

dell'esistenza di sei Eracle, dei quali in particolare il secondo sarebbe egiziano e compositore di *Phrygiae litterae*⁹²⁹.

Il frigio Atlante è un dato che risale ad Erodoro sia perché è in linea con l'immagine erodorea di Eracle quale si ricava dall'analisi complessiva del καθ' Ἡρακλέα λόγος⁹³⁰ sia perché per giustificare una tale localizzazione di Atlante si potrebbe chiamare in causa uno scolio ad Apollonio Rodio in cui si attribuisce insolitamente alla Frigia uno sbocco sul Ponto. Sebbene i confini del territorio frigio siano soggetti a continue variazioni nel corso dei secoli⁹³¹, nessun autore antico attribuisce alla Frigia uno sbocco sul Mar Nero, cosa che invece emerge dallo scolio ad Apollonio nel quale si riporta la tradizione secondo la quale il fiume Billeo sarebbe localizzato da alcuni in Frigia e da altri in Paflagonia⁹³².

Lo scolio fa riferimento ad un verso della ῥῆσις di Lico, re dei Mariandini, figlio di Dascilo, che accoglie ospitalmente gli Argonauti, uccisori di Amico suo nemico, re dei Bebrici. Dopo aver appreso che gli Argonauti erano stati costretti ad abbandonare in Misia Eracle messosi alla ricerca di Ila, Lico rammaricato ricorda in stile catalogico le imprese belliche dell'eroe che, giunto in Oriente per recuperare la cintura di Ippolita, aveva aiutato suo padre Dascilo nelle conquiste dei territori circostanti:

αὐτὰρ ὁμοῦ Μυσοῖσιν ἐμῶ ὑπὸ πατρὶ δάμασεν
Μύγδονας, οἱ ναίουσιν ὀμώλακας ἧμιν ἀρούρας,
φῦλά τε Βιθυνῶν αὐτῇ κτεατίσσατο γαίῃ
ἔστ' ἐπὶ Ῥήβαο προχοῶς σκόπελόν τε Κολώνης·
Παφλαγόνες τ' ἐπὶ τοῖς Πελοπήιοι εἵκαθον αὐτως

⁹²⁹ Cic. *De nat. deor.* III 42. Sul passo ciceroniano vd. *infra* ad F 14 § 8 (III).

⁹³⁰ Vd. commento ad F 14 dove pregnante è l'immagine di Eracle *philosophus* fino alla morte, il primo ad aver diffuso la filosofia nei territori dell'Ἑσπερία. Il fatto che si specifichi che l'area in cui Eracle praticò la filosofia sia quella occidentale acquisisce rilevanza se si considera che Atlante, maestro di Eracle, è localizzato da Erodoro in Frigia: si viene a delineare un percorso della conoscenza e del sapere che, attraverso Eracle, parte da Oriente e giunge nelle estreme regioni occidentali.

⁹³¹ Si passa dalla Frigia omerica, area abbastanza circoscritta e localizzata nell'area del lago Ascanio e lungo il corso settentrionale del Sangario (vd. *e.g.* Hom. *Il.* II 862 dove Forci e Ascanio proveniente da Ascania guidano i Frigi, alleati dei Troiani durante la guerra di Troia; Hom. *Il.* III 185ss. dove Priamo racconta ad Elena di esser stato in Frigia durante la sua adolescenza e di aver aiutato i Frigi, guidati da Otreo e Migdone, a combattere contro le Amazzoni lungo le rive del Sangario) alla Frigia di età classica che comprendeva, oltre alla Troade (detta solitamente 'Frigia Minore'), una lunga zona che si estendeva dal fiume Halys che segna il confine con la Lidia fino a Tiana in Cappadocia (vd. *e.g.* Hdt. I 72; V 49; V 52; VII 26; 30; 73).

⁹³² Schol. Apoll. Rh. II 791b: Βιλλαῖος] προπερισπωμένως. οὕτω φησὶν Ἡρωδιανὸς ἐν τῷ ε τῆς Καθόλου. ἔστι δὲ ποταμὸς Παφλαγονίας, οἱ δὲ Φρυγίας. Cf. Desideri 1967, 384 n. 82.

ὄσσοις Βιλλαίοιο μέλαν περιάγνυται ὕδωρ⁹³³.

«In seguito, insieme ai Misi, sottomise al dominio di mio padre
i Migdoni, che abitano le campagne a noi vicine,
e le tribù dei Bitini assoggettò a quella stessa terra,
fino alla foce del fiume Reba e allo scoglio di Colone.
E indietreggiarono anche i Paflagoni, discendenti di Pelope,
quanti ne cinge l'acqua nera del Billeo».

In questo discorso sul passato della sua terra, Lico ricorda i confini raggiunti dal regno di suo padre grazie alle conquiste di Eracle: il fiume Reba e lo scoglio di Colone sono i termini occidentali del territorio di Dascilo, laddove invece ad Oriente il confine è costituito dalla Paflagonia e in particolare dal fiume Billeo⁹³⁴. Riportando una tradizione secondo la quale il Billeo potrebbe essere anche un fiume frigio, oltre che paflagonio, lo scolio al verso 791 sembra conservare memoria di un passato in cui i confini della Frigia si estendevano ampiamente fino ad includere grazie al Billeo uno sbocco sul Mar Nero. La più ampia estensione del territorio frigio, così come presentata nello scolio, ha come diretta conseguenza un dilatarsi in senso spaziale delle conquiste compiute da Eracle all'epoca di Dascilo. Nell'Atlante frigio di cui parla il frammento si conserverebbe in tal modo la tradizione secondo la quale la Frigia, grazie alle conquiste di Eracle, fu annessa al territorio eracleota. Che di questa tradizione si fece portavoce lo storico eracleota Nymphis risulta dallo scolio al verso 786 delle *Argonautiche* in cui lo scoliaste cita l'opera di Nymphis come testimonianza per la sottomissione dei Frigi ai Mariandini⁹³⁵. Nello scolio viene presentata la variante Μυγδόνας adottata da alcuni al posto di καὶ Φρύγας, variante

⁹³³ Apoll. Rh. II 786-791.

⁹³⁴ Sui Paflagoni e in particolare sul fatto che in Apollonio essi sembrano arrivare ad Occidente del fiume Billeo, laddove generalmente essi vengono situati ad Oriente, vd. Desideri 1967, 384n., secondo il quale la sottomissione dei Paflagoni al territorio di Lico sarebbe un'innovazione di Apollonio Rodio che, alla conquista dei Frigi di cui parlava già Nymphis, avrebbe aggiunto quella dei Paflagoni.

⁹³⁵ Nymph. *FGrHist* 432 F 14 (= Schol. Apoll. Rh. II 786; 188. 6-13 Wendel): αὐτὰρ ὁμοῦ Μυσοῖσιν] τὸ ἐξῆς· ὁ Ἡρακλῆς τῷ ἐμῷ πατρὶ Δασκύλῳ ὑπέταξεν ὁμοῦ Μυσοὺς καὶ Φρύγας. Τινὲς γράφουσι Μυγδόνας, ἵνα ἧ· ὁμοῦ Μυσοὺς καὶ Μυγδόνας ὑπέταξε τῷ πατρὶ μου. Ὅτι δὲ Φρύγας ἐχειρώσατο τοῖς Μαρνανδουνοῖς, καὶ Νύμφις ἱστορεῖ. Διὸ καὶ οὕτω γράφεται. εἰ δὲ γράφοιτο Μυγδόνας, ἦτοι τοὺς Βέβρυκας ἀπὸ Μυγδόνας βασιλέως αὐτῶν οὕτω κέκληκεν, ἢ ῥητέον ὅτι Μοίριδι κατηκολούθησεν· οὗτος γὰρ Μυγδόνας ἔφησε καταπολεμῆσαι τὸν Ἡρακλέα. La derivazione eracleota sia dell'incontro fra Lico e gli Argonauti sia dell'intero discorso di Lico è stata ben evidenziata da Desideri 1967, 383ss. che in particolare riconduce a Nymphis la ricostruzione del passato mitico di Eraclea così come presentato nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio (nello specifico la sezione eracleota è racchiusa dai versi 648-945 del secondo libro delle *Argonautiche*).

che lo scoliaste respinge per il fatto che Nymphis non parla dei Migdoni. Nel caso in cui la variante, continua ancora lo scoliaste, dovesse risultare esatta, l'etnico Μυγδόνας andrebbe spiegato come allusione ai Bebrici dal nome del loro re Migdone⁹³⁶ piuttosto che come consenso con quanto detto da Moiris il quale avrebbe parlato di una sconfitta dei Migdoni ad opera di Eracle. Seppur la congettura di Müller allo scolio risulti arbitraria e non accettabile paleograficamente⁹³⁷, nulla vieta di pensare che Erodoro, il quale sicuramente ha trattato del soggiorno degli Argonauti presso Lico⁹³⁸, abbia inserito all'interno della narrazione il ricordo delle imprese belliche che Eracle ha compiuto per conto di Dascilo nei territori circostanti⁹³⁹. Che gli scolii ad Apollonio non citino mai Erodoro in connessione con queste imprese di Eracle non significa che l'Eracleota non ne abbia parlato, anche perché il soggiorno di Eracle nel territorio eracleota non necessariamente doveva essere incluso nelle *Argonautiche*, dal momento che un simile argomento poteva far parte anche del *Su Eracle*. Le imprese di Eracle nel territorio dei Mariandini potrebbero essere intese come excursus all'interno della narrazione della nona fatica di Eracle volta al recupero della cintura di Ippolita regina delle Amazzoni. Una simile costruzione narrativa si ritrova nello Pseudo-Apollodoro che inserisce all'interno dell'ἄθλος contro le Amazzoni alcuni episodi minori, come l'assedio di Paro, l'uccisione del mostro marino inviato da Poseidone contro Troia, la sfida di Poligono e Telegono e l'aiuto offerto da Eracle a Lico, figlio di Dascilo. In tale occasione si ricorda la lotta dell'eroe contro i Bebrici, l'uccisione di Migdone e infine la 'fondazione' di Eraclea:

[...] (*scil.* Eracle) ἦκεν εἰς Μυσίαν πρὸς Λύκον τὸν Δασκύλου, καὶ ξενισθεὶς ὑπὸ <...> τοῦ Βεβρύκων βασιλέως συμβαλόντων, βοηθῶν Λύκῳ πολλοὺς ἀπέκτεινε, μεθ' ὧν καὶ τὸν βασιλέα Μύγδωνα, ἀδελφὸν Ἀμύκου. καὶ τῆς Βεβρύκων πολλὴν ἀποτεμόμενος γῆν ἔδωκε Λύκῳ· ὁ δὲ πᾶσαν ἐκείνην ἐκάλεσεν Ἡράκλειαν⁹⁴⁰.

⁹³⁶ Migdone è in alcune fonti frigio e padre di Corebo (Hom. *Il.* III 186; Eur. *Rhes.* 539; Paus. X 27, 1), in altre fratello di Amico, re dei Bebrici ([Apollod.] II 5, 9).

⁹³⁷ Müller congettura Ἡροδώρῳ al posto di Μοίριδι, non altrimenti noto (*FHG* II F 15 = Schol. Apoll. Rh. II 786).

⁹³⁸ Vd. soprattutto *FGrHist* 31 F 49, ma anche FF 31, 50, 54.

⁹³⁹ Jacoby 1912, 981 (cfr. anche *FGrHist Ia Kommentar* 508) accenna alla possibilità che Erodoro avesse inserito all'interno dell'exkursus su Eracle nel territorio eracleota delle allusioni alle conquiste dei territori circostanti. *Contra Desideri* 1967, 385n.

⁹⁴⁰ [Apollod.] II 5, 9 (II 100; 138.163-168 Scarpi-Ciani).

[...] Eracle si recò in Misia presso Lico, figlio di Dascilo e, essendo ospitato da lui <...> quando furono attaccati dal re dei Bebrici, Eracle, aiutando Lico, ne uccise molti, tra i quali anche il re Migdone, fratello di Amico. E, dopo aver sottratto ai Bebrici gran parte della loro terra, la consegnò a Lico che chiamò tutto quel territorio Eraclea.

Il carattere essenzialmente eracleota di questa breve digressione sulle imprese di Eracle nel territorio di Lico spinge ad ipotizzare una dipendenza dello Pseudo-Apollodoro da fonti locali e, dal momento che Erodoro nella *Biblioteca* è citato due volte⁹⁴¹, mentre non vi è traccia di altri autori eracleoti, si può accettare la suggestione di Müller di una possibile dipendenza dello Pseudo-Apollodoro da Erodoro⁹⁴².

Date queste premesse, è verosimile ipotizzare all'interno della narrazione di Erodoro la presenza di alcune imprese compiute da Eracle nella futura Eraclea, toponimo giustificato a livello mitico proprio dal ruolo svolto dall'eroe, di cui la specificazione 'frigio' del frammento conserva il ricordo.

Infine, se sorvolassimo sull'interpretazione allegorica insita all'interno del frammento erodoro e ci soffermassimo unicamente sul suo significato letterale, potremmo interpretare l'espressione διαδέχεσθαι τοὺς τοῦ κόσμου κίονας nel senso che Eracle ha realmente ricevuto da Atlante il cosmo⁹⁴³: si potrebbe in tal modo annoverare Erodoro all'interno di quella tradizione, di cui fa parte anche Ferecide, secondo la quale Atlante ha raggiunto il giardino delle Esperidi mentre Eracle al suo posto reggeva sulle sue spalle il cosmo.

Il frammento rimane comunque di incerta collocazione. Non possiamo dire con sicurezza se Erodoro avesse trattato l'intero episodio delle Esperidi all'interno del quale trova posto la figura di Atlante o se, al contrario, da quell'episodio avesse dedotto unicamente quegli elementi funzionali ad una interpretazione allegorica o se

⁹⁴¹ Herodor. *FGrHist* 31 F 41a (= [Apollod.] I 118); F 56 = [Apollod.] III 45).

⁹⁴² Müller *FHG* II ad F 15. Dello stesso parere Burstein 1976, 8-9. Scettico Desideri 1967, 385. Si potrebbe però osservare che nello Pseudo-Apollodoro le imprese di Eracle nel territorio dei Mariandini avvengono durante il regno di Lico, laddove in Erodoro verosimilmente esse erano ricondotte all'aiuto che Eracle offrì a Dascilo, padre di Lico. Nella narrazione di Erodoro, Eracle non può compiere le imprese per conto di Lico, dal momento che l'eroe non partecipa alla spedizione argonautica. Sul rapporto tra l'opera di Erodoro e la *Biblioteca* vd. *supra* § 4 (I).

⁹⁴³ Cfr. Bouché-Leclercq 1899¹, 576-577, secondo il quale il discepolato di Eracle da Atlante ha causato la sostituzione delle 'colonne di Eracle' con le 'colonne di Atlante' di cui parla il frammento di Erodoro.

infine il frammento vada inserito nella prima sezione dell'opera dedicata alla giovinezza e alla formazione di Eracle.

8. I pomi delle Esperidi (F 14)

Ἐγέννησε δὲ Ζεὺς καὶ ἕτερον υἱὸν ὀνόματι Ἡρακλῆ μετὰ Ἀλκμήνης τῆς
Θηβαίας, ὃς ἐκλήθη τριέσπερος. Οὗτος Ἡρακλῆς κατέδειξε πρῶτος
3 φιλοσοφεῖν ἐν τοῖς ἐσπερίοις μέρεσιν, ἦτοι τοῖς δυτικοῖς. Τοῦτον
ἀποθεώσαντες οἱ ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ μετὰ τὴν αὐτοῦ τελευτὴν, ἐκάλεσαν
ἀστέρα οὐράνιον ὀνόματι αὐτοῦ τὸν ἀστροχίτωνα Ἡρακλέα· ὃν γράφουσι
6 δорὰν λέοντος φοροῦντα καὶ ρόπαλον φέροντα καὶ τρία μήλα κρατοῦντα·
ἅπερ τρία μήλα ἀφελῆσθαι αὐτὸν ἐμυθολόγησαν τῷ ροπάλῳ φονεύσαντα
τὸν δράκοντα, τουτέστι νικήσαντα τὸν πολυποίκιον τῆς πικρᾶς ἐπιθυμίας
9 λογισμὸν διὰ τοῦ ροπάλου τῆς φιλοσοφίας, ἔχοντα περιβόλαιον φρόνημα
ὡς δорὰν λέοντος· καὶ οὕτως ἀφείλετο τὰ τρία μήλα, ὅπερ ἐστὶ τὰς τρεῖς
ἀρετὰς, τὸ μὴ ὀργίζεσθαι, τὸ μὴ φιλαργυρεῖν, τὸ μὴ φιληδονεῖν. Διὰ γὰρ
12 τοῦ ροπάλου τῆς κρατερικῆς ψυχῆς καὶ τῆς δорᾶς τοῦ θραсуτάτου
σώφρονος λογισμοῦ ἐνίκησε τὸν γήϊνον τῆς φαύλης ἐπιθυμίας ἀγῶνα,
φιλοσοφήσας μέχρι θανάτου, καθὼς Ἡρόδωρος ὁ σοφώτατος
15 συνεγράψατο, ὃς καὶ ἄλλους Ἡρακλεῖς ἱστορεῖ γεγενῆσθαι ἐπτά⁹⁴⁴.

2 πρῶτος Cedr. τοῦτο Cod.Par.; Jacoby 3 ἀποθεώσαντες τοῦ Cod. Par. ἀπεθέωσαν οἱ ἐκ
τοῦ Cedr. 4 ἐκάλεσαν Jacoby ἐκάλεσε Cod. Par. καὶ ἐκάλεσαν ἐν τῷ οὐρανῷ ἀστέρα ἐπ'
ὀνόματι αὐτοῦ Cedr. τὸν ἀστροχίτωνα Ἡρακλέα om. Cedr. 5 ὄντινα Ἡρακλέα ἐγγράφουσιν
ἀντὶ χιτῶνος Cedr. καὶ τρία μήλα EV; Cedr. τρία μήλα Cod.Par. 7 τῆς πικρᾶς ἐπιθυμίας
Cod. Par. τὸν πονηρὸν καὶ ποικίλον τῆς ἐπιθυμίας Cedr. τὸν πολυποίκιον τῆς πονηρᾶς
ἐπιθυμίας EV; Sud. 8 περιβόλαιον φρόνημα Cod. Par.; EV; Sud.; Müller περιβόλαιον
γενναῖον φρόνημα Cedr.; Jacoby 9 τρία EV; Cedr.; Sud. om. Cod. Par. 11 τὸν γήϊνον τῆς
φαύλης ἐπιθυμίας ἀγῶνα Cedr.; Jacoby τὸν υἱὸν τῆς φαύλης ἐπιθυμίας Cod. Par.; EV; Sud.;
Müller 12 Ἡρόδωρος Wesseling, *Dissertatio Herodotea* (1758); Lobeck Ἡρόδοτος Cod. Par.;
Cedr.

⁹⁴⁴ Herodor. *FGrHist* F 14; 24 *FHG*; F 14 *Fowler* (= *Cramer An. Par.* II 380, 22; *Cedrenus* I 33).

Zeus generò anche un altro figlio di nome Eracle insieme con Alcmena di Tebe che fu chiamato ‘dalla triplice notte’. Questo Eracle per primo insegnò a praticare la filosofia nelle regioni dell’Ἑσπερία ovvero occidentali. Quelli della sua stirpe che lo innalzarono tra gli dei dopo la sua morte, chiamarono un astro del cielo con il suo nome, ‘Eracle dal manto di stelle’. E lo raffigurano con indosso una pelle di leone e con in mano una clava e tre pomi; e per l'appunto proprio questi tre pomi raccontano che li portò via dopo aver ucciso il serpente con la clava, cioè dopo aver vinto il ragionamento multiforme dell’acuto desiderio attraverso la clava della filosofia, cinto di una mente elevata come di una pelle di leone. E così portò via i tre pomi che di fatto sono tre virtù: non indulgere all’ira, non indulgere all’avidità, non indulgere al piacere. Grazie alla clava di un animo forte e alla pelle del più ardito saggio ragionamento, riportò la vittoria nell’agone terreno contro il desiderio da poco, praticando la filosofia fino alla morte, come scrisse il saggio Erodoro che testimonia inoltre che gli ‘altri Eracle’ fossero sette.

L’ampio frammento di Erodoro è tradito da un codice di XIV secolo inserito da Cramer nella sua raccolta di codici parigini, dalla Σύνοψις ἱστοριῶν di Giorgio Cedreno e in parte da due lemma del lessico Suda⁹⁴⁵. Il Codex Parisinus Graecus 1630 contiene una parte dei cosiddetti *Excerpta Constantiniana*, realizzati a Costantinopoli alla metà del X secolo sotto la supervisione di Costantino VII Porfirogenito, promotore di una colossale opera storiografica: distribuì ad un gruppo di *excerptores* tutte le opere storiche che si trovavano a Costantinopoli e provenienti da tutte le parti dell’impero. Il lavoro degli *excerptores*, eseguito attenendosi in generale a un criterio di tutela e conservazione del testo utilizzato⁹⁴⁶, è stato organizzato in 53 sezioni tematiche, articolate in più volumi, dei quali però sono giunti sino a noi solo gli *excerpta* di quattro titoli: *excerpta de virtutibus et vitiis, de insidiis, de legationibus, de sententiis*. È opinione generalmente condivisa che il Codex Parisinus contenga ai fogli 234^f-239^v (il frammento di Erodoro si trova al fol. 236^f) una raccolta di *excerpta* tratti dalla prima sezione della Ἱστορία χρονική di Giovanni di Antiochia, la cosiddetta ἀρχαιολογία che originariamente era formata da

⁹⁴⁵ Suda s.v. Ἡρακλέους ἄγαλμα e s.v. Ἡρακλῆς.

⁹⁴⁶ Roberto 2005, XXXIXss.

due libri⁹⁴⁷. L'*excerptum* dal Parisinus contenente la citazione di Erodoro corrisponde a una sezione degli *Excerpta Constantiniana* dello stesso Giovanni di Antiochia⁹⁴⁸: in base alla presenza dello stesso errore nelle due tradizioni (τὸν υἱὸν τῆς φαύλης ἐπιθυμίας) si può dedurre che i due testi abbiano utilizzato un testimone dell'opera di Giovanni di Antiochia appartenente ad una stessa famiglia di manoscritti che riportava il luogo corrotto. Giovanni di Antiochia inoltre è uno degli autori più utilizzati nel lessico Suda, il quale però conosce e utilizza l'opera dell'Antiocheno non per via diretta, ma attraverso la mediazione degli *Excerpta Constantiniana* (valga nel nostro caso come esempio la presenza nel lessico Suda dello stesso luogo corrotto che accomunava il Parisinus e l'*excerptum de virtutibus*).

Il frammento di Erodoro è tradito inoltre da Giorgio Cedreno, autore di una Σύνοψις ἱστοριῶν che giunge sino all'anno 1057, con l'intento di completare in tal modo la Σύνοψις ἱστοριῶν di Giovanni Scilitze che aveva iniziato la sua opera dall'anno 811. È stato riconosciuto che Cedreno per la stesura della sua opera abbia ampiamente utilizzato una cronaca anonima, nota convenzionalmente come cronaca dello Ps.-Simeone che giungeva sino all'anno 962 e risultato di un elaborato lavoro di compilazione, tra le cui fonti più importanti vi sarebbero anche Giovanni Malala e Giovanni Antiocheno⁹⁴⁹. La tradizione dello Ps.-Simeone/Cedreno ha sicuramente conosciuto l'opera di Giovanni di Antiochia e la sua importanza nello studio dell'opera dell'Antiocheno risiede anche nel fatto che talora Cedreno riesce a colmare le lacune o i luoghi corrotti delle altre tradizioni storiografiche. Anche nel nostro caso la tradizione confluita in Cedreno (τὸν γήϊνον τῆς φαύλης ἐπιθυμίας ἀγῶνα) corregge il luogo corrotto (τὸν υἱὸν τῆς φαύλης ἐπιθυμίας) presente nella tradizione degli *Excerpta Constantiniana*, del lessico Suda e del Parisinus Graecus 1630⁹⁵⁰.

⁹⁴⁷ Müller *FHG* IV 535, 540-541 e 543 (per F 6, 6) attribuisce gli *excerpta* a Giovanni di Antiochia, laddove invece Cramer (*An. Par.* pp. 379-381) li attribuisce a Giovanni Malala. Un approfondimento della questione è in Roberto 2005 XLVss., il quale concorda con Müller sull'attribuzione a Giovanni di Antiochia di tutti gli *excerpta* del Parisinus Graecus 1630, non tralasciando di evidenziare come l'Antiocheno nei primi due libri abbia utilizzato abbondantemente la *Chronographia* di Giovanni Malala, talora arrivando addirittura a trascriverne il testo.

⁹⁴⁸ *EVI* 164.

⁹⁴⁹ Per i rapporti tra Cedreno e la cronaca dello Ps.-Simeone vd. Tartaglia 2007, 243ss.

⁹⁵⁰ In base a tali considerazioni Roberto 2005, CLXVI, conclude che Cedreno conosce l'opera di Giovanni di Antiochia attraverso un canale diverso dalla famiglia di manoscritti che accomuna gli *Excerpta Constantiniana*, il lessico Suda e gli *excerpta* del Parisinus Graecus 1630.

Date tali premesse, si può verosimilmente supporre che il frammento di Erodoro risalga alla ἱστορία χρονική di Giovanni di Antiochia, opera scritta a Costantinopoli, tra la fine del VI secolo e i primi anni del regno di Eraclio (tra il 610 e il 626)⁹⁵¹. Si potrebbe ipotizzare che proprio a Costantinopoli almeno a partire VI secolo fosse presente una copia dell'opera di Erodoro, dal momento che numerose sono le citazioni da Erodoro di autori che vivevano o che comunque gravitavano attorno alla capitale dell'impero d'Oriente⁹⁵².

Molti studiosi, considerando l'interpretazione allegorica presente nel frammento fin troppo accentuata per l'epoca di Erodoro, sono portati a ritenere il passo spurio⁹⁵³. Ciò che ha maggiormente influito sulla valutazione degli studiosi è, oltre all'interpretazione fortemente allegorica, la presenza del termine ἄστροχίτων attestato solo in autori tardi, come Nonno di Panopoli e due volte nelle *Argonautiche orfiche*⁹⁵⁴. Nel passo di Nonno in cui l'epiclesi ἄστροχίτων è riferita a Eracle, l'eroe viene apostrofato anche come 'Sole', 'signore del fuoco', 'sovrano del mondo', 'eterno pastore della vita mortale', 'figlio di Crono'⁹⁵⁵. Nella 'Teogonia di Orfeo secondo Ieronimo ed Ellanico', tradita da Damascio⁹⁵⁶, da ὕδωρ e ὕλη nasce un

⁹⁵¹ Roberto 2005, XIss. Müller (*FHG* IV 536) data l'opera ai primi decenni del VII secolo, cioè dopo l'avvento del regno di Eraclio.

⁹⁵² Questa ipotesi è valida sia nel caso in cui il frammento di Erodoro risalga a Giovanni Antiocheno sia che esso risalga a Giovanni Malala, il quale seppur antiocheno di nascita, si trasferì a Costantinopoli, come d'altronde fece Giovanni Antiocheno. A Bisanzio nella prima metà del V secolo scrisse la sua opera Olimpiodoro (Herodor. F 12); di Bisanzio era pure Stefano Bizantino, nella cui raccolta il nome di Erodoro compare più volte (Herodor. FF 2b, 2c, 29, 35, 36, 63); a Stefano Bizantino risale anche il frammento di Erodoro confluito nel *De administrando imperio* di Costantino Porfirogenito (F 2a); varie infine sono le citazioni dell'opera erodorea da parte del filologo bizantino Tzetzes, che si stabilisce a Bisanzio a partire dalla fine degli anni trenta del XII secolo (Herodor. FF 19b, 19c, 19d, 25b, 28).

⁹⁵³ Per Müller *FHG* II 35 è spurio. Anche Gruppe 1918, 1072 sembra mettere in dubbio l'autenticità del frammento. Höistad 1948, 30-31 preferisce non esprimersi. Detienne 1960, 27-32 considera erodorea solo la parte finale relativa alla concezione di un Eracle filosofo fino alla morte. A favore dell'autenticità si esprimono Wipprecht 1902, 42; Jacoby 1912, 984 e *FGrHist Ia Kommentar* 504-505; Schmid-Stählin 1934 [1959], 699; Nestle 1942, 146. Recentemente Fowler 2013, 328 sembra ritenere il frammento erodereo solo in parte.

⁹⁵⁴ In riferimento a Eracle Nonn. *D.* XL 367, 369, 408; 422; 423; come epiclesi della Luna e della notte compare rispettivamente in [Orph.] *Arg.* 513, 1028.

⁹⁵⁵ Nonn. *D.* XL 369-372.

⁹⁵⁶ Damasc. *De princ.* 123bis [OF 54 = 74-89 FF *PEG* II 1 = Hell. *FGrHist* 4 F 87]. A favore dell'attribuzione della Teogonia orfica a Ellanico di Lesbo si esprimono Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 458 e Ambaglio 1980, 166. Contrari: Mazzarino 1966a, 210 e 589-592, secondo il quale l'Ellanico citato da Damascio è da identificare con l'Ellanico, padre del filosofo Sandon che scrisse ὑποθέσεις εἰς Ὀρφέα (Sud. s.v. Σάνδων), mentre Ieronimo è l'Egizio, scrittore di antichità fenicie del periodo tardo-ellenistico. Quindi, conclude lo studioso: «verso il 100 a.C., un Ellanico, in ambiente cilicio, elaborò la *Teologia di Orfeo*, tentando di avvicinarla alle dottrine cosmogoniche degli stoici; e che per questo tentativo egli si collegò ad un precedente scrittore, di nome Ieronimo, d'età ellenistica (ellenistico-romana?)». West 1993, 187-189, pensa che Damascio attingesse a una fonte in cui i due

δράκων chiamato Χρόνος ἀγήραος e Ἡρακλῆς⁹⁵⁷. Jacoby per spiegare il frammento di Erodoro si ricollega proprio all'Eracle ἀστροχίτων di Nonno e all' Eracle-Crono della Teogonia orfica, rappresentato nel passo di Damascio come un serpente alato con due teste, una di toro e l'altra di leone, e nel mezzo il volto di un dio⁹⁵⁸.

In queste interpretazioni si parte dal presupposto che l'epiteto sia un termine orfico che comunque Erodoro avrebbe potuto conoscere, date le connessioni che abbiamo individuato tra l'opera erodorea e l'Orfismo⁹⁵⁹. Si potrebbe ipotizzare il percorso inverso: l'epiteto, neologismo erodoreo o attestato in testi orfici non ancora noti, sarebbe poi stato recuperato nei tardi testi orfici. Il termine ben si adatta all'esegesi che del patrimonio mitico fornisce Erodoro e potrebbe contenere un'allusione alla storia del leone nemeo caduto dalla luna: il manto con cui Eracle si cinge, identificato nelle varie tradizioni identificato con la pelle del leone di Nemea o del leone del Citerone, diviene in Erodoro 'stellato', potremmo dire specificatamente 'lunare', proprio in virtù dell'origine del leone stesso⁹⁶⁰.

Il chitone di stelle ricorda, oltre ad alcuni mantelli ben noti, quale quello di Alcistene o di Demetrio Poliorcete⁹⁶¹, il peplo che Ione nell'omonima tragedia

nomi erano collegati. Per quanto riguarda l'identificazione, ipotizza diverse soluzioni. La prima consiste nell'attribuzione della *Teologia* a Sandon, figlio di Ellanico, postulata ipotizzando la caduta del nome Sandon nella fonte di Damascio. La seconda ipotesi porta ad identificare Ieronimo e Sandon, figlio di Ellanico, sulla base dell'origine cilicia del nome Sandon e sulla prassi di adottare un nome greco da parte chi possiede un nome straniero; in tal caso la citazione sarebbe 'Sandon, figlio di Ellanico, anche conosciuto come Ieronimo'; la terza ipotesi consiste nell'identificazione di Ieronimo con l'Egizio, ipotesi che però lascia inspiegato il nome di Ellanico (questa è l'ipotesi che, sulla base dell'analisi dettagliata della Teogonia e sul confronto con altri passi risalenti soprattutto ad Atenagora, viene infine considerata più probabile dallo studioso). La Teogonia di Ieronimo è infine interpretata dallo studioso come un adattamento ellenistico, stoicizzante, dell'antica Teogonia di Protogono, la quale a sua volta è alla base della Teogonia di Derveni. Fowler 2013, 9-10 sembra dar credito all'ipotesi di Schuster (*De veteris Orphicae Theogoniae indole atque origine*, Lipsiae 1869, 98) in base alla quale il Sandon, figlio di Ellanico, potrebbe identificarsi con Sandon, padre di Atenodoro, maestro stoico di Augusto.

⁹⁵⁷ L'identificazione tra Eracle e Χρόνος ἀγήραος è uno degli argomenti principali chiamati in causa da Fowler 2013, 9 per considerare il frammento spurio, dal momento che è difficile immaginare che una simile identificazione fosse già in atto al tempo di Ellanico. West 1993, 200-204, collega l'identificazione all'allegorizzazione stoica del mito di Eracle, forse operata per la prima volta da Cleante. In tale esegesi allegorica il ciclo delle dodici fatiche portate a termine da Eracle corrisponde all'attività divina nel corso del Grande Anno; si istituisce in tal modo un legame tra Eracle e il Tempo: «poiché l'attività divina è coestensiva al cosmo, ne risulta che le fatiche di Eracle rappresentano tutto ciò che accade nel tempo cosmico» (West 1993, 204).

⁹⁵⁸ Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 504.

⁹⁵⁹ Il fatto comunque che il termine sia attestato in tardi testi orfici non esclude la possibilità che esso potesse trovarsi anche in testi anteriori. Sull'Orfismo vd. §§ 1.2 (II) e 3 (II).

⁹⁶⁰ Vd. ad F 4 § 3.1 (III).

⁹⁶¹ Per il mantello di Alcistene che si distingueva per la lunghezza eccezionale e per la ricchezza del tessuto e del ricamo si rinvia a M. Bugno, *Da Sibari a Thurii. La fine di un impero*, Naples 1999, 18-19. Per quanto riguarda Demetrio Poliorcete, Ateneo (XII 535f) racconta che si fosse fatto

euripidea stende a copertura della tenda nella quale ha intenzione di ospitare a banchetto tutto il popolo di Delfi. Il prezioso manufatto è presentato come bottino di guerra, dono votivo che Eracle offrì ad Apollo a Delfi in ritorno dalla spedizione contro le Amazzoni. Il peplo è dettagliatamente descritto in questo modo:

ἐνῆν δ' ὕφανται γράμμασιν τοιαῖδ' ὕφαί·
 Οὐρανὸς ἀθροίζων ἄστρον' ἐν αἰθέρος κύκλωι·
 ἵππους μὲν ἤλαυν' ἐς τελευταίαν φλόγα
 Ἥλιος, ἐφέλκων λαμπρὸν Ἑσπέρου φάος·
 μελάμπεπλος δὲ Νύξ ἀσειρωτον ζυγοῖς,
 ὄχημ' ἔπαλλεν, ἄστρα δ' ὠμάρτει θεᾶι·
 Πλειὰς μὲν ἦι μεσοπόρου δι' αἰθέρος
 ὃ τε ξιφῆρης Ὀρίων, ὕπερθε δὲ
 Ἄρκτος στρέφουσ' οὐραῖα χρυσήρη πόλωι·
 κύκλος δὲ πανσέληνος ἠκόντιζ' ἄνω
 μηνὸς διχῆρης, Ὑάδες τε, ναυτίλοις
 σαφέστατον σημεῖον, ἦ τε φωσφόρος
 Ἔως διώκουσ' ἄστρα⁹⁶².

Sulla tela era pieno di queste figure intessute:
 Urano che raduna le stelle nel cerchio del cielo;
 Helios che guidava i cavalli verso l'ultimo raggio del
 giorno, tirandosi dietro la luce brillante di Hesperos;
 la Notte dal nero mantello spingeva innanzi il suo
 carro con cavalli aggiogati, privo di tirelle, le stelle
 accompagnavano la dea;
 la Pleiade avanzava in mezzo al cielo
 e anche Orione, armato di spada, in alto
 l'Orsa che girava la sua coda dorata verso il polo;
 il disco della Luna piena lanciava i suoi dardi in alto,
 dividendo il mese in due, e poi le Iadi, per i naviganti
 il segnale più chiaro, e poi l'Aurora
 che porta la luce, scacciando le stelle.

Urano, Helios, Hesperos, Notte, Pleiadi, Orione, Luna, Iadi, Aurora: ben si adatterebbe l'epiteto ἀστροχίτων a questo peplo che rappresenta una «piccola cosmologia, con divinità in gran parte coincidenti con quelle raffigurate sullo scudo di Achille (*Il.*, XVIII, 483), quasi a indicare che quelle figure divine e non altre erano 'istitutive' del cosmo»⁹⁶³. 'Cosmico' è anche il mantello che in un frammento di Ferecide di Siro *Zas* dona a *Chthonia* sua sposa, confezionato da lui con raffigurazioni di *Ge*, di *Ogeno* e delle case di *Ogeno*⁹⁶⁴. Pregnante è anche il

confezionare un mantello con figure di stelle e dodici costellazioni ricamate in oro (τὸ δὲ πᾶν ὁ πόλος ἐνύφαντο χρυσοῦς ἀστέρας ἔχων καὶ τὰ δώδεκα ζῴδια).

⁹⁶² Eur. *Ion.* 1146-1158. Interessante è l'analisi del passo euripideo fornita da Chiarini 2002, 43-45. Secondo lo studioso l'elenco degli astri e dei pianeti ricamati sul peplo si inserisce in quelle tradizioni che rappresentano Eracle come eroe cosmico e alle quali sono da annoverare la descrizione dello scudo esiodeo con sette fasce concentriche (139-320), gli scudi dei Sette contro Tebe nell'omonima tragedia eschilea (375-675) e il riferimento al moto degli astri nella notte in cui Eracle fu concepito, così come descritto da Plauto nell'*Amphitruo* (271-276).

⁹⁶³ Breglia 2012, 240.

⁹⁶⁴ Pherecyd. Syr. fr. 68 Schibli. L'origine del cosmo quindi in Ferecide si legava al matrimonio, secondo una concezione che già Esiodo nella *Teogonia* (v. 127) aveva espresso attraverso l'unione di *Ge* e Urano e in particolare «con un Urano concepito come qualcosa, forse un mantello che ricopre

confronto con alcune immagini platoniche, quale ad esempio quella della tessitura e dell'ordito nel *Politico* o ancora il mantello/corpo che copre l'anima di cui parla Cebete nel *Fedone*, per le quali sono stati richiamati modelli di ascendenza orfica⁹⁶⁵. L'epiteto ἀστροχίτων dunque compare in testi tardi, tuttavia l'immagine ad esso sottesa è ben diffusa anche prima di Erodoro.

La prima parte del frammento fa riferimento alla nascita di Eracle e all'espedito escogitato da Zeus di triplicare la notte per unirsi con Alcmene in assenza di Anfitrione, impegnato nella lotta contro i Teleboi. È una tradizione abbastanza consolidata che ricorre anche in altre versioni con poche varianti, anche se il termine τριέσπερος è presente soltanto in Erodoro come epiteto specifico di Eracle, mentre in altre tradizioni solitamente l'aggettivo si riferisce al termine 'notte'⁹⁶⁶.

Continuando nell'esegesi del passo, si ritrova l'annotazione secondo la quale Eracle per primo avrebbe insegnato la filosofia nei paesi dell'Ἑσπερία. Questa immagine di Eracle filosofo è sia in linea con l'immagine erodorea quale si ricava dall'analisi complessiva del καθ' Ἡρακλέα λόγος sia con la chiusa del frammento che ci restituisce l'immagine di un Eracle filosofo fino alla morte. Se si mette in discussione la prima parte del frammento, come da molti è stato sostenuto, non si può poi considerare autentica la parte finale⁹⁶⁷. Inoltre, il fatto che si specifichi che

Ge) (Breglia 2012, 240 che richiama inoltre un passo di Porfirio, *De antro nymph.* 14, dove il cielo è rappresentato come un mantello che ricopre la terra).

⁹⁶⁵ Plat. *Pol.* 286ss.; *id. Phaed.* 87. Cfr. Breglia 2012, 241-242 che rimanda peraltro al *Peplo* e alla *Rete*, titoli di opere attribuite a Brontino, possibile mediatore per Platone di teorie orfiche e pitagoriche.

⁹⁶⁶ La testimonianza che maggiormente si avvicina a quella erodorea è un passo dell'*Alessandra* di Licofrone dove il termine ricorre come epiteto del leone, metafora più volte utilizzata dal poeta per indicare Eracle (*Lyc. Alex.* 33). E lo scoliaste al passo, infatti, spiega in tal modo l'epiteto: τριεσπέρου λέοντος] λέοντα μὲν καλεῖ τὸν Ἡρακλέα διὰ τὸ ἀνδρεῖον ἢ διὰ τὴν λεοντήν, τριέσπερον δέ, ὅτι φασι τὸν Δία τῆ τοῦ Ἀμφιτρώωνος ἀπουσία ἐπὶ τοὺς Τηλεβόας τρεῖς νύκτας συνάσαι παρακοιμώμενον τῆ Ἀλκμήνῃ καὶ οὕτω σπεῖραι τοῦτον. ὅτε Ἀμφιτρώων ἐπὶ Τηλεβόας ἐστράτευσεν ἐκδικῆσαι θέλων τὸν φόνον τῶν ἀδελφῶν Ἀλκμήνης καὶ τοῦ ταύτης πατρὸς Ζεὺς τρεῖς νύκτας εἰς μίαν συνάψας συνεκάθευδε τῆ Ἀλκμήνῃ. κατὰ δὲ τὴν αὐτὴν ἐσπέραν καὶ Ἀμφιτρώων παλινοστήσας συγκαθεύδει τῆ γυναικί, ἢ δὲ διδύμους παῖδας γεννᾷ, ἐκ μὲν Διὸς Ἡρακλέα, ἐκ δ' Ἀμφιτρώωνος Ἴφικλῆ διὸ καὶ τριέσπερον αὐτὸν λέγει. E poi aggiunge anche un'interpretazione razionalizzante del prolungamento della notte: ἐπεὶ δὲ τὸ καθεύδειν μετὰ γυναικῶν νυκτὸς ἔργον ἐστίν, ἐμυθεύσαντο ὅτι τὰς τρεῖς ἡμέρας μίαν ἐσπέραν ἐποίησεν. Zeus riuscì a convincere *Helios* a non sorgere per tre notti in Ferecide (*FGrHist* 3 F 13c; l'annotazione però secondo Fowler 2013, 266 non apparterebbe al mitografo). La notte si prolunga per tre giorni: *Soph. fr.* 122 *TrGF* IV; *Diod.* IV 9, 2; [*Apollod.*] II, 4, 8 (II 61); *Luc. D. Deor.* 14, 10; *Somn.* 17 (l'epiteto è riferito ad Eracle); per solo due notti in Igino (*Fab.* XXIX 2). Un prolungamento della notte, senza specificare la durata, è attestato anche in Plutarco (*De fort. Rom.* 320b: ἐν μακρᾷ νυκτι) e Plauto (*Amph.* 113-114: *nox est facta longior*).

⁹⁶⁷ Cfr. e.g. Fowler 2013, 328 che è incline a considerare erodorea sola parte finale relativa all'esistenza di una pluralità di Eracle e non quella iniziale.

l'area in cui Eracle praticò la filosofia sia quella occidentale acquisisce rilevanza se si considera che Atlante, maestro di Eracle, era localizzato da Erodoro in Frigia: si viene a delineare un percorso della conoscenza e del sapere che, attraverso Eracle, parte da Oriente e giunge nelle estreme regioni occidentali.

Τοῦτον ἀποθεώσαντες οἱ ἐκ τοῦ γένους αὐτοῦ μετὰ τὴν αὐτοῦ τελευτὴν, ἐκάλεσαν ἀστέρα οὐράνιον ὀνόματι αὐτοῦ: sottese a questa immagine è presente l'idea dell'apoteosi di Eracle. Questa tematica, assente nell'*Iliade* dove Achille si riferisce ad Eracle come morto⁹⁶⁸, è presente in alcuni passi dell'*Odissea*, della *Teogonia* e del *Catalogo*, sui quali però pesa fortemente l'ipotesi di interpolazione⁹⁶⁹. Al di là di questi passi, i quali comunque, anche se interpolati, ci ricondurrebbero ad un contesto di VI sec., la tradizione sull'apoteosi di Eracle proprio a partire dal VI secolo è un tema ampiamente diffuso non solo a livello letterario⁹⁷⁰, ma anche iconografico⁹⁷¹. Più difficile è spiegare invece l'immagine successiva in base alla quale un astro del cielo fu chiamato col nome di Eracle. Se la pratica del

⁹⁶⁸ Hom. *Il.* XVIII 117-119.

⁹⁶⁹ Hom. *Od.* XI 601-604; Hes. *Theog.* 950-955; fr. 25, 26-33 M.W. I versi odissiaci, che costituirebbero la più antica attestazione dell'apoteosi di Eracle e delle sue nozze con Ebe, già dagli antichi erano considerati frutto di interpolazione operata da Onomacrito nel VI secolo (*OF T* 190; cfr. Heubeck-Privitera 1983, 306). Onomacritea è considerata la sezione relativa all'apoteosi di Eracle nell'*Odissea* anche da D'Agostino 2007, XXIII. L'atetesi operata sui tre passi citati dimostra che «i critici antichi rifiutavano, tanto per Omero quanto per Esiodo, la versione dell'accoglimento di Eracle nell'Olimpo; non dimostra affatto che essi stimassero ogni singola linea dei poemi in cui cade un riferimento alla divinità di Eracle come prodotto di Onomacrito» (D'Agostino 2007, XXIX). Nel caso dei versi esiodei, quindi, in mancanza di testimonianze esplicite quali quelle fornite dagli scoli odissiaci, è più prudente non chiamare in causa Onomacrito, anche perché, come nota ancora D'Agostino (2007, XXVIII), la divinizzazione di Eracle è un tema costante del *Catalogo* esiodico, che ricorre anche in altri frammenti (FF 1, 22; 129, 47-50; 229, 6-13 M.-W.) e nulla ci autorizza ad attribuire ad Onomacrito tutti i passi relativi all'apoteosi dell'eroe. Infine, come nota Scarpi (Scarpi-Ciani 2001, 533), il fatto che i versi odissiaci fin dall'antichità fossero considerati interpolazione di Onomacrito «condurrebbe la conquista dell'immortalità da parte dell'eroe a un contesto 'orfico' per il ruolo svolto proprio da Onomacrito nella diffusione di questo movimento». L'idea di trasformare Eracle in un dio non è comunque anteriore al VII secolo (cfr. Kirk 1977, 184-186).

⁹⁷⁰ L'immagine di Eracle nell'Olimpo come sposo di Ebe ricorre nell'inno omerico ad Eracle (*Hymn.* XV 7-8). Ma è soprattutto la lirica pindarica che insiste sul tema dell'apoteosi di Eracle (*Nem.* I 69-72; X 17-18; *Isth.* IV 61-66). In Euripide Eracle è rappresentato sia morto nell'Ade che riceve onori eroici dagli Ateniesi (*Herc.* 1331-1333) sia nell'Olimpo accanto ad Ebe (*Heracl.* 910-916). Ben noto a Sofocle è l'episodio del monte Oeta, come risulta dalle *Trachinie*, alla fine delle quali gli dei trasportano Eracle in cielo e gli donano l'immortalità (*Trach.* 1191ss; la tematica è ripresa da Seneca *Herc. Oet.* 1483-87; 1727-30); sul tema dell'apoteosi nelle *Trachinie* si rinvia soprattutto a Holt 1989, 74ss. La narrazione più estesa della morte e dell'apoteosi di Eracle si ritrova in [Apollod.] II 7, 7 (II 159-160) e in Diod. IV 38, 5-39: quest'ultimo distingue tra gli onori tributati ad Eracle come eroe, venerato in quanto tale dalle città di Opunte in Locride e da Tebe, da quelli tributati in quanto dio (e in tal caso i primi ad onorare Eracle come divinità furono gli Ateniesi; vd. commento Mariotta-Magnelli 2012, 150-152).

⁹⁷¹ Sulla diffusione dell'apoteosi di Eracle sulla pittura vascolare si rimanda a LIMC V/1 s.v. Herakles, 121ss. Sulla fortuna di Eracle nella ceramica attica di VI secolo vd. D'Agostino 2007, XXIX-XXXII che riprende l'analisi di Boardman. Sul tema dell'apoteosi di Eracle cfr. anche Holt 1989, 69-74; *id.* 1992, 38ss.

καταστερισμός, che comunque non necessariamente è sottesa al frammento erodereo, è una prassi soprattutto di età ellenistica, l'idea di riconoscere Eracle in un astro è presente già negli *Eraclidi* di Euripide⁹⁷². Nell'immagine erodorea, come suggerito da Jacoby⁹⁷³, si potrebbe celare un'interpretazione filosofica della morte tra le fiamme. Se si considera che l'apoteosi di Eracle «si consuma attraverso il rogo sul monte Oeta, dove il fuoco è sempre il consueto principio di trasformazione»⁹⁷⁴, allora apparirà più chiara la sovrapponibilità tra l'immagine della trasformazione in astro e quella della morte attraverso le fiamme: in entrambi i casi Eracle, attraverso il fuoco, sale al cielo e ottiene l'immortalità⁹⁷⁵.

La parte successiva [ὄν γράφουσι δορὰν... ἐπιθυμίας ἀγῶνα] è una lunga rappresentazione allegorica degli attributi di Eracle e dell'episodio delle Esperidi. L'immagine ruota attorno alle seguenti identificazioni: la clava e la pelle di leone, i tipici attributi di Eracle, rappresentano rispettivamente la ψυχή resa καρτερική grazie alla pratica filosofica e il λογισμός/φρόνημα tipici di una mente saggia; il serpente preposto a guardia dei pomi rappresenta le varie e versatili forme di ἐπιθυμίας; infine, i tre pomi delle Esperidi rappresentano tre ἀρεταί espresse come negazioni delle πικραί/φαῦλαι ἐπιθυμίας. L'immagine complessiva che si ricava da tale interpretazione allegorica è sicuramente erodorea, non lo stesso si può dire per i singoli passaggi, frutto di un'esegesi successiva e più ricercata. Se si esamina attentamente il passo ci si accorge che la prima parte (da τουτέστι νικήσαντα a τὸ μὴ φιληδονεῖν) è l'esegesi della sintetica immagine finale: Διὰ γὰρ τοῦ ῥοπάλου τῆς κρατερικῆς ψυχῆς καὶ τῆς δορᾶς τοῦ θρασυτάτου σώφρονος λογισμοῦ ἐνίκησε τὸν γήϊνον τῆς φαύλης ἐπιθυμίας ἀγῶνα. La sottile allegoria con cui Erodoto ha rappresentato l'episodio delle Esperidi ha reso necessarie alcune aggiunte esplicative,

⁹⁷² Eur. *Heracl.* 854-57: δισσὼ γὰρ ἀστέρ' ἰππικοῖς ἐπὶ ζυγοῖς σταθέντ' ἔκρυσαν ἄρμα λυγαίω νέφει· σὸν δὲ λέγουσι παῖδά γ' οἱ σοφώτεροι Ἦβην θ' (cfr. la parodia di Aristofane nella *Pace* 827-837 (= Ion. *FGrHist* 36 F 2a).

⁹⁷³ Jacoby *FGrHist Ia Kommentar* 504.

⁹⁷⁴ Scarpì 1992, 116 che cita come esempio le *Metamorfosi* di Ovidio (IX 250-255) nelle quali Giove annuncia agli dei che Eracle attraverso il fuoco si libererà della sua parte mortale per salire all'Olimpo. E si aggiunga l'immagine successiva che rappresenta Eracle che ascende col carro di Zeus alle stelle (271-272: *quem pater omnipotens inter cava nubila raptum quadriiugo curru radiantibus intulit astris*. L'immagine è molto simile a quella euripidea degli *Eraclidi*: vd. e.g. λυγαίω νέφει ~ *cava nubila*).

⁹⁷⁵ Cfr. Brelich 1958, 194: «la sua (*scil.* di Eracle) morte immortalante [...] è per una certa epoca quasi prototipica del rito funebre dell'incinerazione». Sulla storia di Deianira e sul rogo purificatore vd. anche Kirk 1977, 186 e 208-209. Sul tema dell'apoteosi di Eracle che avviene principalmente attraverso le fiamme della pira è dedicato uno studio da Holt 1989, 74, il quale inoltre nota «We often find the apotheosis without the pyre, but we seldom find the pyre without the apotheosis».

in realtà non molto fedeli⁹⁷⁶, per rendere il passo più chiaro. Quanto sia effettivamente di Erodoro è da difficile da stabilire: l'immagine delineata comunque appare come una rielaborazione che, a partire da Erodoro, porta agli estremi l'interpretazione allegorica. Il termine ἐπιθυμία, il tema dell'agone e gli epiteti usati in questo contesto (κρατερικῆς ψυχῆς e θραυστάτου σώφρονος λογισμοῦ) richiamano, come suggerito da Höistad, alcuni testi cinici⁹⁷⁷. Proprio la concezione del λογισμός avvicina sensibilmente Erodoro ad Antistene, secondo il quale gli ἀνάλωτοι λογισμοί ('ragionamenti inoppugnabili') garantiscono l'incrollabilità dei concetti morali⁹⁷⁸. In tal senso significativo è un passo del *Cratilo* platonico nel quale Socrate si rivolge ad Ermogene in questo modo:

Ἐγείρεις μὲν, ὦ ἑτάϊρε, οὐ φαῦλον γένος ὀνομάτων· ὁμῶς δὲ ἐπειδὴ περ τὴν λεοντῆν ἐνδεδυκά, οὐκ ἀποδειλιατέον ἀλλ' ἐπισκεπτέον, ὡς ἔοικε, φρόνησιν καὶ σύνεσιν καὶ γνῶμην καὶ ἐπιστήμην καὶ ἄλλα δὴ ἃ φῆς πάντα ταῦτα τὰ καλὰ ὀνόματα⁹⁷⁹.

Tu, amico, chiami in causa un genere di nomi non da poco; tuttavia, poiché ho indossato la pelle di leone, non bisogna temere ma indagare su φρόνησις, su σύνεσις, su γνῶμη, su ἐπιστήμη e su tutti quegli altri nomi che tu chiami καλὰ ὀνόματα.

Socrate deve armarsi della λεοντῆ, cioè di un ragionamento dialettico, per poter parlare degli ὀνόματα che si caratterizzano per un οὐ φαῦλον γένος. Ciò che appare meno convincente di tutta l'immagine erodorea è l'interpretazione delle tre virtù, o al contrario, delle tre φαύλαι ἐπιθυμῖαι (ὀργίζεσθαι, φιλαργυρεῖν, φιληδονεῖν) le quali rimandano ad un'etica troppo individualistica rispetto al tono generale del

⁹⁷⁶ Il termine λογισμός è utilizzato nelle due parti con due accezioni differenti: nella prima, esso rappresenta il ragionamento πολυποίκιλος delle φαύλαι ἐπιθυμῖαι ed è quindi un'immagine negativa; nella seconda parte, invece, esso costituisce una delle due armi utilizzate per combattere l'agone contro le φαύλαι ἐπιθυμῖαι. Anche πολυποίκιλος è termine raro e attestato soprattutto in testi orfici: ricorre nell'*Ifigenia Taurica* in riferimento ai flutti del mare (1150: πολυποίκιλα φάρεα) e in vari inni orfici (6, 11: ἐς τελετὴν [...] πολυποίκιλον; 26, 4: πολυποίκιλε κούρη; 61, 4: λόγον πολυποίκιλον; 76, 11: θεαί [...] πολυποίκιλοι).

⁹⁷⁷ Höistad 1948, 30. Il parallelo più stringente è con alcuni passi diogeniani relativi ad Antistene e Diogene di Sinope (cfr. soprattutto D.L. VI 13; VI 45).

⁹⁷⁸ D.L. VI 13.

⁹⁷⁹ Plat. *Crat.* 411a.

frammento⁹⁸⁰. Sicuramente la conquista dei tre pomi sarà stata interpretata allegoricamente e avrà alluso alla conquista di particolari ἀρεταί; che siano però proprio quelle elencate nel frammento è meno certo⁹⁸¹.

L'immagine di Eracle che combatte con la pelle di leone e con la clava richiama fortemente quella dell'atleta Milone che nella guerra contro Sibari scese in campo, a capo dell'esercito crotoniate, διεσκευασμένος δὲ εἰς Ἡρακλέους σκευὴν λεοντῆ καὶ ῥοπάλῳ⁹⁸². Chiamare in causa Milone significa richiamarsi a quell'ambiente pitagorico al quale, come abbiamo spesso ripetuto, Detienne ascrive la formazione di una diversa immagine di Eracle che ha influenzato le rappresentazioni che dell'eroe fecero Antistene ed Erodoro⁹⁸³.

Infine, rimane da discutere la pluralità di Eracle che il frammento attribuisce ad Erodoro. Innanzitutto, bisogna precisare che l'espressione ἄλλους Ἡρακλεῖς ἱστορεῖ γεγενῆσθαι ἑπτὰ può essere intesa in due modi differenti:

- 1) «testimonia che fossero esistiti altri sette Eracle», oltre a quello di cui si parla nel frammento; in tal caso quindi in totale gli Eracle erano otto⁹⁸⁴.
- 2) «testimonia che fossero esistiti sette Eracle diversi»; in tal caso si intenderebbe ἄλλους Ἡρακλεῖς come un'espressione idiomatica.

A partire dalla distinzione erodotea⁹⁸⁵, criticata da Plutarco⁹⁸⁶, inizia la prassi di distinguere tra Eracle diversi⁹⁸⁷. Tale consuetudine è già ampiamente consolidata

⁹⁸⁰ Höistad 1948, 30, rimanda a paralleli cinici anche per le tre virtù, ma dai testi che possediamo, almeno quelli che giungono sino agli inizi del IV secolo, non sembra emergere un simile confronto. Per Detienne 1960, 31 le tre virtù elencate nel frammento rientrano nell'etica stoica; lo studioso rimanda a tal proposito a un passo di Lattanzio (*Div. Inst.* VI 19, 4) nel quale si parla di tre Furie, ognuna delle quali incarna una passione: *ira, cupiditas, libido*.

⁹⁸¹ Un esempio di esegesi allegorica che presenta una tripartizione come nel caso di Erodoro si ritrova in un frammento di Democrito, autore di un'opera intitolata 'Tritogenia' (68 B 2 D.K.): ἡ Ἀθηνᾶ κατὰ Δημόκριτον φρόνησις νομίζεται. γίνεται δὲ ἐκ τοῦ φρονεῖν τρία ταῦτα: βουλευέσθαι καλῶς, λέγειν ἀναμαρτήτως καὶ πράττειν ἃ δεῖ. Atena, quindi, era identificata da Democrito con la φρόνησις perché proprio la saggezza produce i tre effetti elencati.

⁹⁸² Diod. XII 9, 6.

⁹⁸³ Detienne 1960, 19ss. Lo studioso sostiene che questa tradizione pitagorica fosse nota ad Atene alla fine del V secolo e che l'ambiente cinico ne fosse a conoscenza. Tramite per la diffusione di tali dottrine dall'ambiente pitagorico a quello cinico sarebbe Diodoro di Aspendo (*contra* Giannantoni 1985, 320).

⁹⁸⁴ Questa è l'interpretazione di Fowler 2013, 328-329.

all'epoca di Aristotele da costituire un'espressione proverbiale⁹⁸⁸. Il proverbio ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς gode di ampia fortuna e, nei vari casi, è spiegato in modo differente: in Clearco l'espressione è spiegata facendo riferimento alla sovrapposizione tra la figura di Briareo e quella di Eracle in riferimento all'episodio delle colonne⁹⁸⁹, laddove invece in Plutarco il confronto avviene tra le imprese di Eracle e quelle del suo più famoso 'doppio', Teseo⁹⁹⁰. Infine, è significativo che l'espressione sia stata pronunciata anche da quel Milone che, come abbiamo visto, è strettamente connesso all'ambito pitagorico⁹⁹¹. Considerata l'ampia diffusione dell'espressione utilizzata anche nel frammento erodoteo in riferimento a Eracle, è preferibile la seconda delle interpretazioni proposte, anche perché l'esistenza di sette Eracle, e non otto, rientra perfettamente nell'immaginario complessivo del καθ' Ἡρακλέα λόγος, dove grande importanza è riservata proprio al numero sette.

⁹⁸⁵ Hdt. II 43-45. È significativo notare che Erodoto utilizza l'espressione ἕτερος Ἡρακλῆς che indica la distinzione tra due elementi (ἕτερος = 'altro' tra due), laddove invece ἄλλος Ἡρακλῆς fa riferimento alla distinzione tra più elementi (ἄλλος = 'altro' tra molti).

⁹⁸⁶ Plut. *De Herod. mal.* 857e: [...] φιλοτιμούμενος μὴ μόνον ἄλλους Ἡρακλεῖς Αἰγυπτίους καὶ Φοινίκας ἀποφαίνειν, ἀλλὰ καὶ τοῦτον, ὃν αὐτὸς τρίτον γεγονέναι φησίν, εἰς βαρβάρους ἀποξενώσαι τῆς Ἑλλάδος.

⁹⁸⁷ L'espressione ricorre anche in Pausania (X 13, 8) dove la responsabilità del furto del tripode, inizialmente attribuita all'Eracle figlio di Anfitrione, viene poi nel vaticinio della Pizia ricondotta all'Eracle di Canopo, diverso rispetto all'Eracle di Tirinto (ἄλλος ἄρ' Ἡρακλῆς Τιρύνθιος, οὐχὶ Κανωβεύς).

⁹⁸⁸ Arist. *EE* 1245a: ὁ γὰρ φίλος βούλεται εἶναι, ὥσπερ ἡ παροιμία φησίν, ἄλλος Ἡρακλῆς, ἄλλος αὐτός. L'amico è un altro Eracle, un altro se stesso: verosimilmente l'espressione proverbiale in tal caso fa riferimento alla figura di Iolao il quale soprattutto nell'episodio dell'Idra di Lerna ha aiutato l'eroe al punto da meritare l'appellativo di ἄλλος Ἡρακλῆς (cfr. Wehrli III 1969, 70).

⁹⁸⁹ Clearch. fr. 67 Wehrli III (= Zenob. *Cent.* V 48): Οὗτος ἄλλος Ἡρακλῆς: Κλέαρχος ἐξηγούμενος τὴν παροιμίαν φησὶ τὸν Βριαρέω καλούμενον Ἡρακλέα ἐλθεῖν εἰς Δελφούς, καὶ λαβόντα τι τῶν ἐκεῖ κειμηλίων κατὰ τι παλαιὸν ἔθος ὀρμησαὶ ἐπὶ τὰς Ἡρακλέους στήλας καλουμένας καὶ τῶν ἐκεῖ περιγενέσθαι. χρόνῳ δὲ ὕστερον τὸν Τύριον Ἡρακλέα ἐλθεῖν εἰς Δελφούς χρῆσόμενον τῷ μαντείῳ. τὸν δὲ θεὸν προσεπιεῖν αὐτὸν ἄλλον Ἡρακλέα, καὶ οὕτω τὴν παροιμίαν κρατήσῃ: «'Questo è un altro Eracle': Clearco che spiega il proverbio dice che Briareo detto Eracle giunse a Delfi e, dopo aver preso, secondo un antico costume, un'offerta fra quelle che erano lì, salpò verso le cosiddette 'colonne di Eracle' e prevalse sulla gente del posto. In seguito l'Eracle di Tiro giunse a Delfi per consultare l'oracolo. Il dio si rivolse a lui come ἄλλος Ἡρακλῆς, e da qui si è diffuso il proverbio».

⁹⁹⁰ Plut. *Tes.* 29, 3: αὐτὸν μέντοι μηδενὸς συμμάχου δεηθέντα πολλοὺς καὶ καλοὺς ἄθλους κατεργάσασθαι, καὶ τὸν ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς λόγον ἐπ' ἐκείνου κρατήσῃ: «Ed egli (*scil.* Teseo) senza aver bisogno di alcun aiuto portò a termine molte e belle imprese e per lui si impose il detto 'Questo è un altro Eracle'. In modo simile l'espressione ricorre in Diogene Laerzio in riferimento a Cleante (D.L. VII 170). Il lessico Suda (*s.v.* ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς) offre invece due spiegazioni differenti: ἐπὶ τῶν βία τι πρᾶπτόντων. παροιμιῶδες ἐπὶ Θησεῖ λεχθέν τὸ πρῶτον ἢ τῷ τῶν Ἰδαίων Δακτύλων Ἡρακλεῖ ἢ τῷ Ἀλκμήνης διὰ τοὺς παλαιότερους.

⁹⁹¹ Ael. *V.H.* XII 22. Milone che andava fiero della sua forza fisica sfidò in una gara il bovato Tritormo. Dopo aver riconosciuto di esser stato palesemente sconfitto esclama. ὦ Ζεῦ, μὴ τοῦτον Ἡρακλῆ ἡμῖν ἕτερον ἔσπειρας;. A questo episodio quindi viene ricondotto il proverbio (έντεῦθεν ῥηθῆναι λέγουσι τὴν παροιμίαν ἄλλος οὗτος Ἡρακλῆς').

La distinzione tra Ἄλλοι Ἡρακλεῖς è sicuramente erodorea, anche perché una simile prassi è stata utilizzata da Erodoro anche a proposito di Orfeo⁹⁹². Più difficile è forse immaginare l'esistenza di sette Eracle differenti. Se è vero che con Erodoto inizia la distinzione, tuttavia un simile elenco di Eracle non compare prima del I a.C. È attestato infatti per la prima volta in Cicerone che distingue tra sei Eracle differenti, riportando la tradizione di *qui interiores scrutantur et reconditas litteras*, successivamente definiti anche *theologi, genealogi antiqui, antiqui historici*⁹⁹³. L'elenco di Cicerone è presente, con poche variazioni, in Ampelio (III-IV d.c.) e Giovanni Lido (V-VI d.c.)⁹⁹⁴:

	Cic. <i>Nat. deor.</i> III 42	Ampel. <i>Lib. Memor.</i> IX 12	Lyd. <i>De mens.</i> IV 67
1	<i>ex eo (scil. Iove antiquissimo) igitur et Lysithoe est is Hercules quem concertavisse cum Apolline de tripode</i>	<i>Iovis [et] Aetherii filius</i>	Διὸς τοῦ Αἰθέρος καὶ Λυσιθόης τῆς Ὠκεανοῦ
2	<i>Nilo natus Aegyptius, quem aiunt Phrygias litteras conscripsisse</i>	<i>Nili filius quem principem colunt Aegypti</i>	Νείλου παῖδα
3	<i>ex Idaeis Digitis, cui inferias adferunt</i>	<i>conditorem loci sui Hellenes dicunt</i>	Ἕλληνας τοῦ Διὸς καὶ νύμφης Ἀγχιάλης
4	<i>Iovis est <et> Asteriae Latonae sororis, qui Tyri maxime colitur, cuius Carthaginem filiam ferunt.</i>	<i>Croni filius et Carteres quem Carthaginenses colunt unde Carthago dicta est</i>	Διὸς καὶ Θήβης τῆς Αἰγυπτίας
5	<i>in India qui Belus dicitur</i>	<i>Ioab filius qui cum rege Medorum pugnavit</i>	τὸν Λιβάνου καὶ Νύσσης τὸν ἐν Ἰνδοῖς γενόμενον
6	<i>hic ex Alcmena quem Iuppiter genuit, sed tertius Iuppiter</i>	<i>Iovis filius ex Alcmena qui Atlanta docuit.</i>	Διὸς καὶ Ἀλκμήνης
7			Διὸς καὶ Μαίας τῆς Ἄτλαντος

⁹⁹² FF 42a-43b sui quali vd. *infra* § 3 (III).

⁹⁹³ Cic. *Nat. Deor.* III 42; 44; 53; 55. Mayor 1885, 106-107 pensa che le fonti alle quali attinge Cicerone per le sezioni relative all'esistenza di divinità plurime siano soprattutto orfiche, oltre che opere di età alessandrina (soprattutto fonti evemeristiche, confluite poi anche in Diodoro). Diversamente Bruwaene 1981, 94, sostiene che le espressioni usate da Cicerone facciano riferimento in modo generale a fonti mitografiche.

⁹⁹⁴ Varrone conosceva l'esistenza di 44 divinità di nome Eracle, arrivando alla conclusione che *omnes qui fortiter fecerant Hercules vocabantur* (Serv. Verg. *Aen.* VIII 564). Sulla distinzione tra i diversi Eracle nelle varie fonti cfr. Gruppe 1914, 1108-1109. In genere, la sezione ciceroniana relativa a Eracle si fa risalire a Clitomaco, discepolo di Carneade (cfr. Bruwaene 1981, 74-75). Mayor tuttavia preferisce ipotizzare, più che una derivazione da Clitomaco, una fonte comune alla quale hanno attinto sia Clitomaco (che a sua volta attinge da Carneade), sia le fonti successive ed è incline ad identificare questa fonte con l'opera di Mnasea di Patara (1885, 200-201).

La distinzione tra l'Eracle dio e l'Eracle eroe è un concetto che difficilmente può risalire oltre il VI secolo⁹⁹⁵ e che trova la sua più esplicita affermazione nella definizione pindarica di Eracle come ἥρωες θεός⁹⁹⁶. Con Erodoto la distinzione acquisisce una fisionomia ancora più netta, dal momento che si attesta una differenziazione anche nel culto⁹⁹⁷: l'Eracle figlio di Zeus è divinità più antica rispetto all'Eracle eroe figlio di Anfitrione⁹⁹⁸. È opportuno evidenziare che Erodoto conosce l'Eracle dio venerato dagli Egizi e dai Fenici a Tiro e a Taso. Solitamente si ammette che l'Eracle di Tiro e quello di Taso siano frutto del sincretismo religioso tra l'eroe greco Eracle e la divinità Melquart operante in quella Grecità periferica di l'Eracle egiziano e l'Eracle di Tiro (rispettivamente il 2° e il 4° elencati *supra*⁹⁹⁹). L'Eracle Belus venerato in India è l'Eracle babilonese, chiamato dai Lidi Sandon¹⁰⁰⁰. Della connessione con l'ambiente lidio è testimone anche Erodoto che nella ben nota genealogia degli Eraclidi inserisce in maniera un po' confusa anche Belo e Nino, rispettivamente divinità babilonese ed eroe eponimo di Ninive¹⁰⁰¹. Il quinto Eracle nominato nell'elenco potrebbe essere l'Eracle di Onfale, dalla cui unione con Eracle discese la stirpe degli Eraclidi¹⁰⁰². Il terzo Eracle è l'Eracle Dattilo ideo, divinità antichissima, dal momento che i Dattili o i Cureti sull'Ida di Creta erano i custodi di Zeus bambino. All'Eracle Dattilo si attribuiva la fondazione dei giochi olimpici, la costruzione dell'altare di Zeus a Olimpia e l'introduzione dell'olivo¹⁰⁰³.

⁹⁹⁵ Sui versi omerici relativi all'apoteosi di Eracle e sulla loro possibile attribuzione ad Onomacrito vd. quanto detto *supra* n. 969.

⁹⁹⁶ Pind. *Nem.* III 22.

⁹⁹⁷ Hdt. II 43-45.

⁹⁹⁸ Sulla distinzione vd. Farnell 1921, 95ss.; Mazzarino 1966a, 35-37; Lloyd 1976, 201-212; Grottanelli, 1972 nota: «Le considerazioni erodotee su Eracle, dunque, nascevano da speculazioni critiche su dati della religiosità orientale, oltre che sulle 'contraddizioni' interne del mondo mitico greco. Tuttavia, quelle considerazioni non erano una innovazione dello storico di Alicarnasso, ma affondano le radici in un precedente travaglio, che attraverso Ecateo risale, [...] a più antiche fonti poetiche, legate all'orfismo, oltre che a fenomeni religiosi ormai pressoché stabilizzati[...]».

⁹⁹⁹ La distinzione tra due o tre Eracle (egiziano, cretese-dattilo dell'Ida, figlio di Zeus e Alcmena) ricorre spesso anche in Diodoro: vd. *e.g.* I 21; III 74, 3-5; V 64, 6-7; 76, 1-2. Sull'Eracle di Tiro vd. le osservazioni di Grottanelli 1972, 201ss.

¹⁰⁰⁰ Sull'Eracle Sandon si rinvia a H. Goldman, 'Sandon and Herakles', *Hesperia (suppl.)* 8, 1949, 164-174+454. Un Eracle indiano è attestato in Diodoro (II 39, 1).

¹⁰⁰¹ Hdt. I 7.

¹⁰⁰² Hdt. I 7. La figura di Onfale svolge un ruolo importante nella narrazione erodotea. Il servizio prestato dall'eroe alla regina lidia, protrattosi per tre anni, fu il motivo principale che non permise a Eracle di partecipare alla spedizione argonautica (FF 33, 41a).

¹⁰⁰³ Paus. V 7, 6-10; 13, 7-10; 77. Anche a Megalopoli in Arcadia Pausania vede una statua di Eracle, alta solo un cubito, oggetto di culto (VIII 31, 3); sui Dattili 'nani' dell'Ida cfr. Mazzarino 1966a, 36; Brelich 1958, 336ss.; Grottanelli 1972, 202-205; Farnell 1921, 125-131 è incline a negare

Rimarrebbero da spiegare il primo Eracle e il settimo, presente quest'ultimo soltanto in Giovanni Lido. Il primo Eracle, figlio del più antico Zeus, presuppone la distinzione tra diversi Zeus, nello specifico tre, presente in maniera simile nei tre autori citati¹⁰⁰⁴. Ma ciò che è rilevante è la genealogia di Zeus e *Lysitoe*, quest'ultima non altrimenti nota: il primo è figlio di *Aither* e la seconda è figlia di Oceano. In Atenagora che riproduce in maniera molto simile la Teogonia di Ieronimo e di Ellanico, tradita da Damascio, si dice:

οὐκ ἐξ ἀρχῆς, ὡς φασιν, ἦσαν οἱ θεοί, ἀλλ' οὕτως γέγονεν αὐτῶν ἕκαστος ὡς γιγνόμεθα ἡμεῖς· καὶ τοῦτο πᾶσιν αὐτοῖς συμφωνεῖται, Ὀμήρου μὲν γὰρ λέγοντος

Ὀκεανόν τε, θεῶν γένεσιν, καὶ μητέρα Τηθύν,

Ὀρφέως δέ, ὃς καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν πρῶτος ἐξηῦρεν καὶ τὰς γενέσεις διεξῆλθεν καὶ ὅσα ἐκάστοις πέπρακται εἶπεν καὶ πεπίστευται παρ' αὐτοῖς ἀληθέστερον θεολογεῖν, ὧ καὶ Ὀμηρος τὰ πολλὰ καὶ περὶ θεῶν μάλιστα ἔπεται, καὶ αὐτοῦ τὴν πρώτην γένεσιν αὐτῶν ἐξ ὕδατος συνιστάντος

Ὀκεανός, ὅσπερ γένεσις πάντεσσι τέτυκται (II. XIV 201).

ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ κατ' αὐτὸν τοῖς ὄλοις, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατος ἰλὺς κατέστη, ἐκ δὲ ἐκατέρων ἐγεννήθη ζῶον δράκων προσπεφυκυῖαν ἔχων κεφαλὴν λέοντος <καὶ ἄλλην ταύρου>, διὰ μέσου δὲ αὐτῶν θεοῦ πρόσωπον, ὄνομα Ἡρακλῆς καὶ Χρόνος¹⁰⁰⁵.

Gli dei, come dicono, non esistevano fin dal principio, ma ognuno di essi nacque come noi nasciamo. Questo principio è condiviso da tutti, dal momento che Omero dice

Oceano, genesi degli dei e madre di Teti,

e anche Orfeo, che per primo inventò anche i nomi degli dei e narrò dettagliatamente le loro nascite e disse ciò che da ciascuno di loro era stato compiuto ed è ritenuto presso di loro il teologo più veritiero, cui anche Omero si attenne in molte cose e soprattutto riguardo agli dei, dice che la loro prima genesi avvenne dall'acqua

antichità alla figura dell'Eracle Dattilo. È ancora Pausania che a proposito del santuario di Eracle Dattilo a Tespie ci informa che esistevano santuari per Eracle Ideo anche ad Eritrea ionica e a Tiro (IX 27, 8). Sull'Eracle, il più antico dei cinque dattili, fondatore dei giochi olimpici vd. anche Diod. V 64, 6-7; I 24; V 76, 1-2. Nella testimonianza di Lido citata *supra* madre di Eracle è la ninfa Anchiale che in Apollonio Rodio è colei che fa nascere dalla terra i Dattili Idei (I 1130).

¹⁰⁰⁴ Cic. *Nat. Deor.* III 53; Ampel. *Lib. Memor.* IX 1; Lyd. *De mens.* IV 71.

¹⁰⁰⁵ Athenag. *Pro Christ.* 18, 3-4 (75-76 FF PEG II 1). Le somiglianze tra la Teogonia di Atenagora e quella di Damascio portano West a ipotizzare una fonte comune: Atenagora avrebbe mescolato il testo di Ieronimo, da cui poi attinse Damascio, con materiale proveniente dalle Rapsodie (1993, 191-192).

Oceano che per tutti è stato l'origine.

Secondo lui infatti l'acqua era il principio di ogni cosa, e dall'acqua si formò il fango, e da entrambi nacque un animale, un serpente su cui era cresciuta una testa di leone e una di toro, e in mezzo ad esse il volto di un dio, il cui nome era Eracle e Crono.

Secondo la ricostruzione che offre West già la Teogonia di Protogono che, come abbiamo visto, secondo lo studioso era alla base della Teogonia di Derveni, cominciava con Oceano¹⁰⁰⁶. Ricondurre ad ambiente orfico il primo Eracle di cui si parla nelle nostre testimonianze non sembra inverosimile: la discendenza da Oceano, principio primordiale da cui tutto ebbe inizio, e la presenza di *Aither*, elemento che compare spesso nelle Teogonie orfiche¹⁰⁰⁷, connotano in senso orfico la discendenza del primo Eracle. Forse le osservazioni di Mazzarino a proposito della distinzione tra l'Eracle dio e l'Eracle eroe, effettuata per la prima volta proprio dagli Orfici, non sono del tutto inappropriate¹⁰⁰⁸.

Infine, il settimo Eracle di Lido, figlio di Zeus e Maia, figlia di Atlante. In tal caso è la discendenza da Atlante ad essere significativa: l'Eracle in rapporto con Atlante è propriamente l'Eracle che si reca nel giardino delle Esperidi ovvero è l'Eracle che, dopo aver ricevuto da Atlante τοὺς τοῦ κόσμου κίονας, diviene ἀστροχίτων sia perché si veste del cosmo atlantico sia perché allegoricamente riceve dal titano la scienza dei fenomeni celesti¹⁰⁰⁹.

Concludiamo con un'immagine di D'Annunzio tratta dalle *Vergini delle Rocce*:

Puoi tu, o poeta, raffigurarti Egle, Aretusa e Ipertusa cacciate dal loro giardino?
Eracle *vestito-di-stelle*, quando penetrò in quel paradiso occidentale per rapirvi i
frutti d'oro, rinunziò a trar seco le figlie della Notte poiché pur nella sua anima

¹⁰⁰⁶ West 1993, 190-200. Anche nella Teogonia di Ieronimo ed Ellanico al principio di ogni cosa vi è l'acqua, dalla quale si forma il fango, e dalla coppia acqua-fango nasce l'Eracle-Crono, dal quale a sua volta nascono Aether, Erebus e Chaos (75-76; 78 FF PEG II 2). Sulla Teogonia di Protogono e di Derveni vd. *supra* § 1.2 (II).

¹⁰⁰⁷ Cfr. OF 37 = Orphic. *Argon.* PEG 13; OF 54 = 78 F PEG II 1; OF 60 = 109 F PEG II 1; OF 65 = 109; 122 FF PEG II 1; OF 73 = 125 F PEG II 1; OF 74 = 124 F PEG II 1. *Aither* ricopre un ruolo importante anche nella *Titanomachia* (1-2 FF PEG I). Infine anche in Esiodo *Aither*, figlio di *Nyx*, compare tra gli elementi primordiali, ancor prima di Oceano (*Theog.* 124).

¹⁰⁰⁸ Mazzarino 1966a, 35-37: «Proprio la critica al mito di Eracle doveva essere un punto fondamentale dell'orfismo. Negli *épe*, 'componimenti poetici', di Onomacrito compariva un Eracle 'Nano dell'Ida', più antico ancora di Zeus, perché i 'Nani dell'Ida' (*Dáktyloi Idaíoi*) erano appunto i custodi di Zeus bambino».

¹⁰⁰⁹ Vd. ad Herodor. F 13 § 7 (III).

atroce sentì che egli avrebbe menomato e forse distrutto il mistero paradisiaco di loro bellezza¹⁰¹⁰.

¹⁰¹⁰G. D'Annunzio, *Prose di romanzi*, a cura di A. Andreoli, vol. II, Mondadori, Milano 1988 (corsivo nostro).

9. Per una localizzazione dell'Ade a Oriente (F 31)

ἀκτὴ τε προβλήσ] ἄκρα κατὰ τὴν Ἡράκλειαν, ἣν Ἀχερούσιον καλοῦσιν οἱ ἐγχώριοι. Ἡρόδωρος δὲ καὶ Εὐφορίων ἐν τῷ Ξενίῳ ἐκείνη φασὶ τὸν Κέρβερον ἀνήχθαι ὑπὸ τοῦ Ἡρακλέους καὶ ἐμέσαι χολήν, ἐξ ἧς φυῆναι τὸ καλούμενον ἀκόνιτον φάρμακον. Ἄνδρων δὲ ὁ Τήσιος ἐν τῷ Περίπλῳ φησὶν Ἀχέροντά τινα βασιλεῦσαι τῶν τόπων, οὗ θυγατέρα γενέσθαι Δαρδανίδα· ταύτην δὲ Ἡρακλέους πλησιάσαντος ἐσχηκέναι υἱὸν Ποιμένα λεγόμενον· ἀποθανόντων δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον τῆς τε Δαρδανίδος καὶ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς Ποιμένος, τοὺς τόπους ἀπ' αὐτῶν κληθῆναι κατὰ τὴν Ἡράκλειαν Δαρδανίδα τε καὶ Ποιμένα¹⁰¹¹.

Altissima scogliera] Promontorio presso Eraclea che gli abitanti del posto chiamano Acherusio. Erodoro e Euforione nello *Straniero* dicono che da lì Cerbero fosse stato condotto su da Eracle e che avesse vomitato bile, dalla quale nacque l'erba detta aconito. Androne di Teo nel *Periplo* dice invece che Acheronte era il re di quei territori, del quale fu figlia Dardanide; e costei, alla quale Eracle si unì, ebbe un figlio chiamato Pastore. E poiché nel frattempo morirono Dardanida e suo figlio Pastore, i luoghi presso Eraclea hanno da loro preso il nome di Dardanida e Pastore.

Lo scolio fa riferimento a quella parte della profezia di Fineo che si riferisce in particolar modo al passaggio degli Argonauti presso la terra dei Mariandini. Fineo richiama subito l'attenzione degli Argonauti su due aspetti paesaggistici dell'intera regione: la scogliera Acherusia, dove si trova l'ingresso all'Ade, e il vorticoso Acheronte che scorre nelle profondità dell'Ade¹⁰¹².

La discesa all'Ade per riportare alla luce Cerbero all'interno delle fatiche compiute da Eracle ha una collocazione oscillante: in alcune tradizioni essa è

¹⁰¹¹ Herodor. *FGrHist* 31 F 31; 25 *FHG*; F 31 Fowler (= Schol. Apoll. Rh. II 355-356b; 155.21-156.1-9 Wendel); Euphor. fr. 41 Groningen; Andron. *FGrHist* 802 F 1. Quest'ultimo, contemporaneo di Alessandro Magno, è autore di un *Περὶ Πόντου* (o *Περίπλους*). Per quanto riguarda Euforione che dimostra di avere una conoscenza molto dettagliata di Eraclea, probabilmente frutto di un suo viaggio nella regione, si rimanda al commento di Groningen 1977, 104-106 e 257.

¹⁰¹² L'intera profezia occupa i versi 311-425; il riferimento alla terra dei Mariandini e in particolare alla scogliera Acherusia e al fiume Acheronte si trova ai vv. 351-356. Anche in seguito, in occasione della sosta degli Argonauti nella terra dei Mariandini, l'attenzione del narratore è focalizzata sulla descrizione del Capo Acherusio, terribile ingresso dell'Ade (vv. 720-751).

considerata l'undicesima fatica, in altre è invece posta a coronamento dei dodici ἄθλοι compiuti da Eracle¹⁰¹³. La catabasi di Eracle è l'unica fatica dell'eroe conosciuta dai poemi omerici: nell'*Iliade* Eracle, su ordine di Euristeo, scende agli Inferi per riportare alla luce 'il cane dell'odiato Ade' e grazie all'intervento di Atena riesce a sfuggire alle acque dello Stige; nell'*Odissea* si ricorda come l'eroe sia riuscito a superare la difficile impresa grazie all'aiuto di Atena e di Hermes¹⁰¹⁴. Il nome Cerbero compare per la prima volta in Esiodo, dove il 'cane dell'Ade', progenie di Tifone ed Echidna e fratello di Orto e Idra, è preposto con le sue cinquanta teste a guardia della casa di Ade e Persefone¹⁰¹⁵.

La localizzazione dell'ingresso all'Ade in riferimento alla cattura di Cerbero è controversa nelle testimonianze antiche. In genere, l'episodio è collocato nella Laconia meridionale presso il promontorio del Tenaro dove si trovava uno dei più noti νεκυομαντεῖα dell'antichità, ma già in Euripide si ritrova una doppia localizzazione. Anfitrione nel prologo dell'*Eracle* informa gli spettatori sulla causa dell'assenza di Eracle da Tebe, dovuta al fatto che l'eroe era impegnato nella sua ultima fatica: riportare alla luce Cerbero dall'Ade attraverso la 'bocca del Tenaro'¹⁰¹⁶. In seguito, durante un dialogo tra Eracle e Anfitrione, l'eroe fornisce al padre una serie di informazioni relative alla cattura di Cerbero e dice espressamente che la belva tricefala si trovava ad Ermione nel bosco sacro a Demetra ctonia¹⁰¹⁷. Che l'episodio fosse variamente collocato emerge anche da alcuni passi di Pausania: nel secondo libro il Periegeta riporta la tradizione secondo la quale a Trezene, presso il tempio di Artemide Sotera, avvenne la catabasi all'Ade di Dioniso per riprendere Semele e quella di Eracle per portare alla luce il 'cane dell'Ade'. Pausania però, scettico sulla tradizione riportata, si ripromette di riprendere l'argomento in un'altra

¹⁰¹³ È considerata l'undicesima fatica in Diod. IV 25, 1; la dodicesima in Eur. *Herc.* 23-25; 1276-1279; [Apollod.] II 5, 12 (II 122).

¹⁰¹⁴ Hom. *Il.* VIII 366-369; *Od.* XI 623-626.

¹⁰¹⁵ Hes. *Theog.* 310-312; 769-774. In altre tradizioni il numero di teste varia, solitamente sono tre o cento (tre in Soph. *Trach.* 1098; tre corpi o tre teste in Eur. *Herc.* 24; 611; 1277; tre teste in Verg. *Georg.* IV 483; *Aen.* VI 417ss.; Ov. *Met.* IV 450-451; VII 414; Paus. III 25, 6; cento teste in Pind. fr. 249a Maehler; Hor. *Carm.* II 13, 34). Ed è proprio su questi numeri che è costruita l'immagine più articolata di Cerbero confluita nello Pseudo-Apollodoro II 5, 12, dove esso è presentato come un cane con tre teste, una coda costituita da un serpente e una moltitudine di teste di serpenti che si ergono dal dorso (vd. sull'immagine apollodorea Scarpi-Ciani 2001, 521-522). Avrà influito su tale rappresentazione anche l'interpretazione razionalistica di Ecateo che riduceva il terribile 'cane dell'Ade' ad un semplice serpente (Hec. *FGrHist* 1 F 27a = Paus. III 25, 5; F 27b = Schol. Antimach. p. 83Wyss).

¹⁰¹⁶ Eur. *Herc.* 23-25.

¹⁰¹⁷ Eur. *Herc.* 610-619.

occasione¹⁰¹⁸; ed è sempre con scetticismo che, poco più avanti, riporta una tradizione degli Ermioni secondo la quale alle spalle del tempio di Demetra ctonia era situato un luogo detto Climeno dove vi era una cavità nel suolo, attraverso la quale si riteneva che Eracle fosse salito dagli Inferi portando il ‘cane dell’Ade’¹⁰¹⁹. Nel terzo libro, invece, Pausania offre un resoconto più dettagliato sull’episodio, riportando, ancora con scetticismo, l’opinione secondo la quale Eracle avrebbe condotto alla luce Cerbero presso il capo Tenaro in Laconia. Ed è in questo contesto che riporta la versione razionalizzante fornita da Ecateo, ritenuta dal Periegeta più verosimile¹⁰²⁰. Al Tenaro colloca l’impresa di Eracle anche la versione confluita nello Pseudo-Apollodoro¹⁰²¹ e in uno scolio a Dionisio Periegeta Eracle sarebbe disceso all’Ade dall’ingresso del Tenaro per poi risalire da quello situato ad Eraclea¹⁰²². La localizzazione dell’impresa di Eracle ad Eraclea si ritrova anche in Senofonte che esibisce come σημεῖον della catabasi di Eracle una voragine (βύθος) profonda più di due stadi¹⁰²³, ed è ancora attestata in Diodoro e in Pomponio Mela¹⁰²⁴.

Ad Eraclea comunque, al di là della localizzazione al capo Acherusio della discesa all’Ade di Eracle, vi era uno dei più importanti νεκουμαντεῖα dell’antichità¹⁰²⁵, già operante quando il generale spartano Pausania, tra il 478 e il 470 a.C., lo visitò¹⁰²⁶. La consultazione dell’oracolo da parte di Pausania è legata

¹⁰¹⁸ Paus. II 31, 2.

¹⁰¹⁹ Paus. II 35, 10.

¹⁰²⁰ Paus. III 25, 5-6.

¹⁰²¹ [Apollod.] II 5, 12; vd. anche Diod. IV 25, 1 dove però l’impresa non ha un’esplicita localizzazione. Anche Strabone conosce vicino al tempio di Poseidone al capo Tenaro la cavità attraverso la quale Eracle ha ricondotto alla luce Cerbero (VIII 5, 1). Inoltre, in Apollonio Rodio (I 101-104) si allude all’ingresso all’Ade al Tenaro in riferimento però all’episodio di Teseo e Piritoo.

¹⁰²² Schol. Dion. Perieg. 791.

¹⁰²³ Xen. An. VI 2, 2.

¹⁰²⁴ Diod. XIV 31, 3; Mela I 103.

¹⁰²⁵ Il mondo antico, oltre a quello situato ad Eraclea, conosceva altri tre grandi Oracoli dei Morti: Acheronte in Tesprozia, Averno in Campania, e il Tenaro sulla estrema punta meridionale della Laconia. Sui quattro νεκουμαντεῖα dell’antichità utile è il volume di Ogden 2001.

¹⁰²⁶ Secondo Ogden 2001, 29n., non è possibile fornire una data precisa della visita di Pausania ad Eraclea perché le fonti a nostra disposizione tendono a conferire all’episodio un tono mitico. In realtà la difficoltà nella datazione precisa dell’episodio è costituita dalla discordanza delle fonti relative al soggiorno di Pausania a Bisanzio. Nel resoconto tucidideo (I 94-95) Pausania nel 478/7 si recò una prima volta a Bisanzio in maniera ufficiale come capo di tutte le forze greche; fu poi richiamato dagli Spartani, fu accusato di medismo, processato e assolto. Poco più avanti (I 128-131) viene ricordato da Tuciddide un secondo soggiorno di Pausania a Bisanzio, dovuto ora però ad un’iniziativa personale del generale e non ad un incarico ufficiale; il ‘Reggente’ entrò in contatti segreti con Serse (Tucidide riporta il testo delle presunte lettere che Pausania e Serse si sarebbero scambiati), fu allontanato da Bisanzio dagli Ateniesi, si stabilì a Colone nella Troade e infine fu richiamato una seconda volta a Sparta. Nel resoconto che di questi avvenimenti fornisce Diodoro (XI 44-46) non si fa alcuna

all'espiazione dell'uccisione di Cleonice, la fanciulla di Bisanzio uccisa involontariamente dal generale spartano. Un resoconto dettagliato della vicenda si ritrova in Aristodemo, Pausania e Plutarco. Sorvolando sulle differenze dei racconti relativi alle modalità dell'uccisione della fanciulla da parte di Pausania, occorre soffermarsi sulle modalità dell'espiazione dell'omicidio, dal momento che le fonti a nostra disposizione offrono resoconti divergenti.

In Aristodemo l'espiazione per l'uccisione di Cleonice non avviene tramite la consultazione dell'oracolo, ma Pausania, dopo esser precipitato per un certo periodo nella follia (εις μανίαν περίεστη), si liberò dopo molto tempo (πολλοῦ δὲ χρόνου διαγενομένου) dell'ira della fanciulla¹⁰²⁷. Aristodemo quindi non precisa né dove né come il generale si purificò dall'uccisione, particolari che invece si ritrovano in Pausania. Il Periegeta, prendendo spunto dalla presenza di due statue del generale Pausania presso il tempio di Atena Calcieca, apre una breve digressione sul vincitore di Platea, premettendo però che egli non ripeterà quanto già stato scritto puntualmente dai suoi predecessori, ma si limiterà a raccontare quanto ha appreso da un uomo di Bisanzio. Pausania, che riporta anche il nome della fanciulla, diversamente da Aristodemo che ricorda solo il nome del padre, dice che il generale spartano per espiaire l'uccisione di Cleonice diviene prima supplice di Zeus *Phixios* e poi va a purificarsi a Figalia in Arcadia¹⁰²⁸. Il resoconto più dettagliato sulla vicenda è offerto da Plutarco nella *Vita di Cimone* in una digressione su Pausania atta a mettere in luce l'eccessiva ὑπεροψία del suo comportamento. Dopo l'episodio dell'uccisione della ragazza, la narrazione si sofferma sulle conseguenze dell'atto di Pausania:

menzione di un secondo soggiorno di Pausania a Bisanzio, ma i due soggiorni, chiaramente distinti da Tuciddide, sono fusi in uno solo (cfr. anche Giustino-Trogo II 15, 13ss., la cui narrazione deriva, come molto probabilmente anche quella diodorea, da Eforo). Diodoro inoltre colloca sotto un unico anno (477/6) tutta la vicenda di Pausania, dalla sua spedizione nell'Ellesponto a Cipro e a Bisanzio fino alla sua morte nel tempio di Atena Calcieca. La cronologia delle attività di Pausania negli anni settanta del V secolo è stata oggetto di molti dibattiti, ma è opinione generalmente accettata che la sua espulsione da Bisanzio (Thuc. I 131, 1) sia avvenuta nell'estate del 477, secondo la ricostruzione di Meritt-Wade Gery-McGregor, *The Athenian Tribute Lists, III*, Princeton 1950, 158-160 (cfr. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, I, Oxford 1945, 399-400). L'anno arcontale sotto il quale Diodoro condensa tutte le attività della carriera di Pausania potrebbe far riferimento proprio alla sua espulsione da Bisanzio.

¹⁰²⁷ Aristod. *FGrHist* 104 F 1 (8, 1-2) = Cod. Paris. Suppl. gr. 607.

¹⁰²⁸ Paus. III 17, 7-9.

ἀλλὰ νύκτωρ εἶδωλον αὐτῷ φοιτῶσαν εἰς τὸν ὕπνον ὀργῇ λέγειν τόδε τὸ ἥρῳον· στεῖχε δίκης ἄσσον· μάλα τοι κακὸν ἀνδράσιν ὕβρις. ἐφ' ᾧ καὶ μάλιστα χαλεπῶς ἐνεγκόντες οἱ σύμμαχοι μετὰ τοῦ Κίμωνος ἐξεπολιόρκησαν αὐτόν. ὁ δ' ἐκπεσὼν τοῦ Βυζαντίου, καὶ τῷ φάσματι ταραπτόμενος ὡς λέγεται, κατέφυγε πρὸς τὸ νεκυομαντεῖον εἰς Ἡράκλειαν, καὶ τὴν ψυχὴν ἀνακαλούμενος τῆς Κλεονίκης παρητεῖτο τὴν ὀργήν. ἢ δ' εἰς ὄψιν ἐλθοῦσα ταχέως ἔφη παύσεσθαι τῶν κακῶν αὐτὸν ἐν Σπάρτῃ γενόμενον, αἰνιτομένη τὴν μέλλουσαν ὡς ἔοικεν αὐτῷ τελευτήν. ταῦτα μὲν οὖν ὑπὸ πολλῶν ἱστόρηται¹⁰²⁹.

Ma di notte, quando come un fantasma si presentava a lui nel sonno con ira gli diceva questo verso: 'Avvicinati al tuo castigo: di sicuro un male è per gli uomini l'arroganza'. Per questo motivo gli alleati insieme a Cimone, sopportando ancor più difficilmente il suo comportamento, lo espulsero. E quello allora, allontanandosi da Bisanzio e agitato, a quanto si dice, dal fantasma, trovò scampo ad Eraclea presso l'Oracolo dei morti e, evocando l'anima di Cleonice, cercava di allontanarne l'ira. Ma quella, quando si presentò alla sua vista, gli disse che presto, appena giunto a Sparta, avrebbe posto fine ai suoi mali, alludendo, come sembra, al fatto che la morte fosse per lui vicina. Queste vicende sono narrate da molti.

Il resoconto di Plutarco, oltre ad offrire maggiori dettagli sull'espiazione dell'uccisione di Cleonice, permette anche di chiarire il periodo entro il quale collocare la visita di Pausania ad Eraclea. Plutarco, infatti, istituisce un rapporto di causa-effetto tra l'episodio dell'uccisione di Cleonice e l'espulsione di Pausania da Bisanzio da parte degli Ateniesi e di Cimone. Tale espulsione, quindi, costituisce un *terminus ante quem* per l'episodio dell'uccisione, ma un *terminus post quem* per l'evocazione dell'anima di Cleonice presso l'Oracolo di Eraclea, avvenuta verosimilmente prima del soggiorno di Pausania a Colone nella Troade¹⁰³⁰.

Al resoconto plutarco Daniel Ogden non attribuisce veridicità storica, dal momento che esso sembra un racconto standardizzato piegato all'occasione alla

¹⁰²⁹ Plut. *Cim.* 6, 5-7. L'intero episodio occupa tutto il cap. 6. L'episodio è narrato in maniera più sintetica anche nel *De sera numinis vindicta* (555c) dove sono menzionati sia l'apparizione in sogno della fanciulla sia l'evocazione dell'anima di Cleonice presso l'Oracolo (ψυχοπομπεῖον) ad Eraclea.

¹⁰³⁰ Diversamente da Plutarco, Pausania (III 17, 8) colloca l'episodio dell'uccisione di Cleonice durante il primo soggiorno a Bisanzio. L'indicazione secondo la quale il generale διέτριβε περὶ Ἑλλησποντον ναυσὶ τῶν τε ἄλλων Ἑλλήνων καὶ αὐτῶν Λακεδαιμονίων può riferirsi soltanto alla prima spedizione a Bisanzio, dal momento che la seconda, come puntualizza Tucidide (I 128, 3), fu intrapresa per iniziativa privata, con l'ausilio di una sola trireme di Ermione.

vicenda di Pausania, probabilmente da uno storico di Eraclea¹⁰³¹. Lo studioso, dopo aver sottolineato le affinità tra l'episodio di Pausania e Cleonice con altre storie simili, quali ad esempio quella di Periandro e Melissa presso il νεκυομαντεῖον di Acheronte in Tesprozia, e dopo aver notato che i personaggi che ricorrono nella tradizione sembrano avere nomi parlanti (Cleonice, Coronide), ipotizza che il racconto potrebbe esser stato il pretesto della volontà da parte di Pausania di aver realmente chiesto la mano di una ragazza persiana, forse la figlia di Megabate o di Serse stesso¹⁰³². Al di là della veridicità della visita di Pausania, sulla quale comunque non sembra lecito dubitare, rimane il fatto che la tradizione su un ingresso agli Inferi presso Eraclea è ampiamente consolidata¹⁰³³. L'ingresso all'Ade dei poemi omerici e il più noto νεκυομαντεῖον tesprotico sono serviti, come osserva Daniel Ogden¹⁰³⁴, quali modelli per alcuni particolari: l'antro venne chiamato 'Acherusio' (*Specus Acherusia*)¹⁰³⁵, così come anche il Chersoneso nel quale era situato (Ἀχερουσίας Χερρόνησος)¹⁰³⁶, e il fiume che scorreva sotto l'antro divenne un Acheronte¹⁰³⁷.

Il frammento di Erodoro ci restituisce, oltre alla localizzazione ad Eraclea dell'ingresso agli Inferi, anche un originale racconto sull'origine dell'ἄκόνιον, pianta molto velenosa, tipica del territorio eracleota¹⁰³⁸. L'ἄϊνον mitico sotteso alla nascita dell'aconito presso Eraclea si ricollega alla cattura di Cerbero da parte di

¹⁰³¹ Ogden 2001, 31n., pensa che fonte di Plutarco potrebbe essere lo storico Nymphis di Eraclea che Plutarco cita nelle sue opere (*FGrHist* 432 F 7 = *Mor.* 248d) e che ha parlato della ὑπερηφανία di Pausania (*FGrHist* 432 F 9 = *Ath.* XII 536 ab).

¹⁰³² Ogden 2001, 31-32.

¹⁰³³ Oltre allo scolio in cui si cita Erodoro e i passi relativi al generale spartano Pausania, l'ingresso agli Inferi presso Eraclea si ritrova in *Xen. An.* VI 2, 1-2; *Nymph. FGrHist* 432 F 3 (= *schol. Apoll. Rh.* II 729-735a); *Diod.* XIV 31, 3; *Dion. Perieg.* 787-792; *schol. Dion. Perieg.* 791; *Nic. Al.* 13-15; *schol. Nic. Al.* 13b; *Mela* I 103; II 51; *Plin. N.H.* VI 1, 4; XXVII 2, 4. Nel IV sec. d.C. il νεκυομαντεῖον è ancora esistente (vd. *Ammiano Marcellino* XXII 8, 16-17).

¹⁰³⁴ Ogden 2001, 29-30.

¹⁰³⁵ Vd. *Plin. N.H.* VI 1, 4; *Mela* I 103.

¹⁰³⁶ *Xen. An.* VI 2, 1-2; *Diod.* XIV 31, 3.

¹⁰³⁷ *Apoll. Rh.* II 743.

¹⁰³⁸ Sull'aconito ad Eraclea: *Theop. FGrHist* 115 F 181a (= *Ath.* III 29ab); *Thphr. H.P.* IX 16, 4-7; *Dion. Perieg.* 787-792; *schol. Dion. Perieg.* 791; *Strab.* XII 3, 7; *Plin. N.H.* VI 1, 4; XXVII 2, 4. Sull'etimologia del termine vd. Teopompo che collega l'aconito ad Ἀκόναι, un luogo nei pressi di Eracle (*FGrHist* 115 F 181a: τὸ ἀκόνιον ὃ καὶ κληθῆναι φησι διὰ τὸ φύεσθαι ἐν τόπῳ Ἀκόνας καλουμένῳ ὄντι περὶ τὴν Ἡράκλειαν); *Plinio*, invece, rimanda ad ἀκόνη, un tipo di roccia, forse da identificare con quella da cui si produce la pietra pomice (XXVII 2, 10: *nascitur in nudis cautibus, quas aconas nominant, et ideo aconitum aliqui dixere, nullo iuxta, ne pulvere quidem, nutriente*). Sulla duplice derivazione etimologica del termine presente nei frammenti di Euforione vd. *Groningen* 1977, 104-105. In *Diodoro* (IV 45, 2) l'aconito è un veleno potentissimo inventato da Medea.

Eracle: il ‘cane dell’Ade’, spaventato dalla luce del giorno alla quale non era abituato¹⁰³⁹, vomitò una sostanza¹⁰⁴⁰ dalla quale poi nacque la pianta velenosa¹⁰⁴¹.

La localizzazione presso il capo Acherusio ad Eraclea della catabasi di Eracle presente nel frammento di Erodoro si potrebbe interpretare come una tradizione locale eracleota recepita e accolta da un mitografo, quale fu appunto Erodoro, incline a preferire versioni o particolari del racconto mitico legati alla sua città d’origine. Ci si potrebbe chiedere però fino a che punto la scelta di Erodoro rispecchi soltanto una tradizione locale o se invece essa si innesti sul solco offerto dalla tradizione che prevedeva e immaginava una localizzazione orientale dell’ingresso degli Inferi. Non è mia intenzione affrontare la spinosa questione della localizzazione dei viaggi di Odisseo che fin dall’antichità è stata oggetto di discussione e che continua tutt’oggi ad arrovellare gli studiosi e quanti si interessano di geografia omerica. Mi sembra opportuno riprendere alcuni punti chiave della questione e concentrare l’attenzione su quegli aspetti funzionali ad una corretta comprensione dell’immaginario mitico sotteso alla localizzazione orientale dell’Ade presente nel frammento di Erodoro.

Premessa necessaria al discorso che si sta affrontando è l’ammissione dell’influenza del mito degli Argonauti su una parte almeno dei viaggi di Odisseo. Secondo la tesi che a partire da Adolf Kirchhoff è stata poi accolta da numerosi studiosi ed è stata messa in chiaro soprattutto dalle ricerche di Karl Meuli, il *nostos* di Odisseo sarebbe stato modellato su un epos argonautico preomerico, presupporrebbe cioè una versione epica già formata della saga degli Argonauti, strettamente connessa alla zona che poi verrà identificata con la Colchide¹⁰⁴². La prova migliore della conoscenza da parte dei poemi omerici di tale epos argonautico sarebbe costituita dall’accento di Circe al passaggio delle Rupi Erranti da parte di Ἀργῶ πᾶσι μέλουσα¹⁰⁴³. Non è scopo di questa discussione valutare la portata di questa influenza né tantomeno ampliarne i limiti arrivando ad abbracciare la tesi di coloro che, dal Kirchhoff in poi, hanno presupposto che parte delle peregrinazioni di

¹⁰³⁹ Questo particolare è espresso in schol. Dion. Perieg. 791.

¹⁰⁴⁰ Bile (Χολή in Erodoro); in Dionisio Periegeta bile simile a saliva (σιαλώδης χυλός) che lo scoliaste parafrasa come ‘bava’ (ἀφρόν).

¹⁰⁴¹ Non credo si possa seguire Borin 1995, 147, che attribuisce ad Erodoro l’invenzione dell’episodio sulla nascita dell’aconito. È più probabile che Erodoro si sia limitato a recepire nella sua opera una tradizione che, come abbiamo visto, è ampiamente diffusa. D’altronde dove ci sono discese agli Inferi è naturale trovare sostanze velenose o fenomeni che provocano nausea.

¹⁰⁴² Kirchhoff 1879, 287; Meuli 1921, 11ss.

¹⁰⁴³ Sul rapporto tra antico epos argonautico ed epos omerico si rimanda a quanto già detto a § 2 (II).

Odisseo avessero come teatro il Ponto. D'altro canto però, dal momento che l'*Odissea* riflette uno spostamento di tradizioni che avevano già avuto nella saga argonautica una loro localizzazione, ne deriva da un lato l'impossibilità di tracciare una geografia precisa dei viaggi di Odisseo o di giungere addirittura all'identificazione delle singole località menzionate nel poema, dall'altro risulta inevitabile constatare che il poeta dell'*Odissea* non poteva discostarsi dall'immaginario mitico che aveva alle spalle e stravolgere la localizzazione di alcune località che erano saldamente ancorate nella saga argonautica. E una di queste località è senza dubbio Aia, l'isola di *Aietes*, meta degli Argonauti che già nei Κορινθιακά di Eumelo di Corinto è localizzata sul Mar Nero e identificata con la Colchide¹⁰⁴⁴. Rilevante in tal senso è il fatto che *Aietes* sia figlio del Sole e dell'oceanina Perse¹⁰⁴⁵ e del collegamento tra Aia, la città di *Aietes* e il Sole si fa portavoce anche Mimnermo per il quale nella città di *Aietes* «i raggi del sole veloce giacciono nel talamo dorato sulle rive dell'Oceano»¹⁰⁴⁶. Se *Aietes* e Aia sono saldamente localizzati ad Oriente nel mito argonautico, il poeta dell'*Odissea* non poteva non tenerne conto e dislocare così ad Occidente, come da molti è stato sostenuto, *Aiaie*, l'isola di Circe.

In realtà, per la localizzazione di *Aiaie* non sarebbe neppure necessario il richiamo alla tradizione argonautica, dal momento che l'isola nell'*Odissea* è esplicitamente collocata ad Oriente e chiari sono gli indizi a tal proposito¹⁰⁴⁷. Nei primi versi del dodicesimo libro grande enfasi è posta sulla contiguità tra l'isola di Circe, l'Aurora e il sorgere del Sole: l'isola si trova «dove sono la casa e le danze dell'Aurora e dove è il sorgere del Sole»¹⁰⁴⁸. Ancora una volta, come nel caso di *Aietes*, acquisisce un'importanza rilevante la genealogia di Circe la quale, in quanto figlia del Sole e di Perse, è sorella di *Aietes*. Infine, il nome stesso dell'isola si spiega come derivazione onomastica da Aia, quindi *Aiaie*, significa dunque 'isola prospiciente Aia'. E si aggiunga che la dimora di Circe sembra essere immersa in una dimensione artificiosa e luccicante, come se su di essa riflettessero perennemente i raggi del sole al quale è strettamente legata: le porte sono φαειναί; il trono su cui

¹⁰⁴⁴ Eumel. 3 F PEG I.

¹⁰⁴⁵ Hom. *Od.* X 137-139; Hes. *Theog.* 956-962.

¹⁰⁴⁶ Mimn. fr. 11a West.

¹⁰⁴⁷ La problematica è già stata affrontata in modo dettagliato da Cerri 2013 (forthcoming); cf. anche *id.* 2007, 43.

¹⁰⁴⁸ Hom. *Od.* XII 3-4.

siede Odisseo è ἀργυρόηλος; Circe offre ad Odisseo la pozione magica in una χρύσειον δέπας¹⁰⁴⁹. Infine, Circe rappresenta una figura complementare e al tempo stesso opposta rispetto a Calipso. Entrambe sono figure divine, entrambe inizialmente cercano di trattenere Odisseo, ma alla fine lo aiutano a riprendere il suo viaggio, entrambe, dedite al canto e alla tessitura, vivono su isole remote che hanno tutte le caratteristiche tipiche delle ‘Isole dei Beati’ ed entrambe, infine, sono legate da numerose corrispondenze testuali nell’*Odissea*. L’ipotesi della sovrapposibilità delle due figure, già formulata dal Wilamowitz, è stata recentemente ripresa da Dimitri Nakassis in un’analisi focalizzata sull’immaginario sotteso alla geografia omerica. Secondo lo studioso, le due figure, l’una legata all’orizzonte occidentale, al tramonto e all’oscurità, l’altra legata invece all’orizzonte orientale, al sorgere del sole e alla luce, rappresentano un modello di geminazione agli orizzonti simile a quello rappresentato dagli Etiopi: nell’immaginario sotteso all’epica arcaica figure o popoli con le stesse caratteristiche e le stesse funzioni venivano localizzati ai confini opposti del mondo¹⁰⁵⁰. *Aiaie*, la casa di Aurora, dimora di Circe, non poteva che essere immaginata ad Oriente. Così come ad Oriente era immaginato l’ingresso all’Ade, dal momento che, sia nelle indicazioni che Circe dà ad Odisseo¹⁰⁵¹, sia dall’andamento stesso del viaggio¹⁰⁵², si ricava che *Aiaie* non è immaginata troppo lontana dall’Ade. Alle indicazioni geografiche ricavabili direttamente dal testo omerico, sulle quali si continua ancora a discutere soprattutto per quanto riguarda alcuni particolari difficili da spiegare, quali ad esempio l’intervento del vento Borea nella traversata di Oceano, si potrebbe aggiungere una semplice osservazione. Tra le anime che durante la discesa agli Inferi si accostano ad Odisseo, per ultima appare quella di Eracle, armato del suo splendido arco. L’eroe, dopo aver paragonato il suo triste destino a quello di Odisseo, ricorda in modo generico le fatiche che ha dovuto compiere al servizio di Euristeo e in particolare fa riferimento proprio alla sua discesa agli Inferi per riportare alla luce il guardiano infernale¹⁰⁵³.

¹⁰⁴⁹ Hom. *Od.* X 312-316.

¹⁰⁵⁰ Altri esempi di geminazione agli orizzonti sono le coppie Lestrigoni/Cimmeri, mandrie del Sole/mandrie di Gerione (Nakassis 2004, 215ss.). È su questa analisi che abbiamo basato l’interpretazione dell’epiteto ὀλοόφρονος attribuito ad Atlante nell’*Odissea* (vd. ad F 13 § 7 III).

¹⁰⁵¹ Hom. *Od.* X 506ss.

¹⁰⁵² Hom. *Od.* XI 11-12; 12, 1-10: Odisseo, per compiere la traversata dell’Oceano, da Circe all’Ade e viceversa, ha impiegato un giorno per andare e un giorno per tornare.

¹⁰⁵³ Hom. *Od.* XI 617-626.

Dal momento che è stata riconosciuta l'influenza della tradizione argonautica su questa parte delle peregrinazioni di Odisseo e dal momento che in Erodoro, autore di un'opera sugli Argonauti che si riallaccia alla saga argonautica più arcaica, i cui relitti sono confluiti sia nei Ναυπακτικὰ sia nelle *Argonautiche* di Apollonio Rodio¹⁰⁵⁴, è verosimile ipotizzare che l'ingresso agli Inferi, quello stesso ingresso dal quale Eracle ha riportato alla luce Cerbero, fosse localizzato nell'immaginario dell'epica arcaica ad Oriente. Che poi questo indefinito Oriente sia diventato in Erodoro una realtà geografica precisa e inequivocabile, quale appunto il promontorio Acherusio situato presso Eraclea, è dovuto senz'altro all'influenza esercitata sull'opera di Erodoro dalla tradizione locale eracleota, tradizione che comunque già si richiamava all'epica arcaica e verosimilmente proprio all'antica saga argonautica¹⁰⁵⁵.

¹⁰⁵⁴ Le connessioni tra l'opera argonautica di Erodoro e i Ναυπακτικὰ sono ben evidenziate da Matthews 1977, 189ss. Per il rapporto tra le *Argonautiche* di Erodoro e quelle di Apollonio Rodio vd. §§ 2 (II)ss.

¹⁰⁵⁵ In tal senso è significativo che Erodoro collocasse ad Oriente, verosimilmente presso le rupi Simplegadi, anche l'episodio di Orfeo che sconfigge con il suo canto le Sirene (vd. fr. 64bis in connessione con fr. 42-43 nell'analisi condotta a § 3 II). L'episodio delle Sirene e la presenza di Orfeo come membro della spedizione argonautica sono due elementi che, secondo l'ipotesi di Meuli, erano già presenti nella più antica saga argonautica (1921, 91-94).

Conclusioni

Abbiamo articolato l'elaborato in tre parti. Nel primo capitolo della prima parte sono state analizzate le testimonianze relative a Erodoro che si riducono in realtà alla provenienza dello scrittore da Eraclea Pontica e ad una sommaria cronologia. Dal momento che l'Eracleota è presentato come 'padre del sofista Brisone', abbiamo tentato di armonizzare le notizie discordanti presenti nelle fonti a proposito della figura e dell'operato di Brisone, giungendo infine a identificare il Brisone figlio di Erodoro con uno degli ultimi allievi di Socrate: giunto ad Atene Brisone dapprima comincia a gravitare nell'entourage socratico dove il suo interesse è rivolto soprattutto a questioni geometriche, poi si dedica insieme ad Euclide di Megara, suo contemporaneo, allo sviluppo delle tecniche dialettiche, nelle fattispecie eristiche. In base a quanto detto su Brisone, abbiamo collocato la nascita di Erodoro attorno agli anni 450/440 e la sua acme nell'ultimo decennio del V secolo. La sua attività letteraria si colloca quindi dopo le *Genealogie* di Ferecide, conosciute da Erodoro ma verosimilmente prima dell'*Atthis* di Ellanico, considerate anche le tracce di dialetto ionico ravvisabili nei frammenti di Erodoro [§ 1].

Il secondo capitolo è dedicato alla patria di Erodoro: Eraclea Pontica, fondata da Megaresi e Beoti tra il 560 e il 550 a.C. Sono stati dapprima discussi gli oracoli che hanno accompagnato la fondazione della colonia, poi le fonti letterarie che ci restituiscono un quadro abbastanza chiaro nelle linee generali, ma molto incerto nei particolari. Non c'è accordo, infatti, sull'effettiva identificazione e sul ruolo svolto dai coloni: secondo alcune fonti Eraclea è una colonia fondata soltanto dai Megaresi, secondo altre invece, oltre ai Megaresi, parteciparono anche i Beoti. La partecipazione megarese appare un elemento incontrovertibile sia perché i Megaresi sono presenti in quasi tutte le fonti sia perché ciò che caratterizza maggiormente Eraclea è l'impronta megarese (ecista, istituzioni, dialetto). Al contingente di coloni più consistente di origine megarese si sono affiancati i Beoti che appaiono dunque come co-fondatori della città. Abbiamo inoltre tentato di specificare l'apporto beotico alla fondazione di Eraclea, chiamando in causa, oltre a Tanagra, esplicitamente menzionata da Pausania, e a Tebe che contribuì con il maggior

numero di coloni, anche altre realtà beotiche (Sife, Tespie, Panelo, Delio). Riprendendo un'ipotesi di Jacoby, in genere non accettata dagli studiosi, abbiamo individuato in Agamestore, eroe epicorio, menzionato nell'oracolo di fondazione riportato da Apollonio e in alcuni frammenti di Erodoro e dello storico eracleota Promathidas, l'ecista beotico di Eraclea. La presenza nell'oracolo di fondazione di Eraclea di un termine quale *πολισσοῦχος* utilizzato da Callimaco in ambito culturale per Cratemene, ecista calcidese di Zancle, ci è apparsa significativa per l'identificazione di Agamestore: essa testimonia la persistenza, ancora ai tempi di Apollonio, di rituali relativi al culto dell'eroe fondatore, centrale nel complesso di riti che contribuivano a creare e a rafforzare l'identità di una colonia. Infine, abbiamo preso in considerazione una tradizione isolata, riportata unicamente da Strabone, in base alla quale Eraclea fu fondazione dei Milesi. Piuttosto che licenziare la notizia come un errore del geografo, abbiamo individuato nel brano straboniano una precisa dinamica di appropriazione e di rivendicazione da parte di Mileto: la città ionica mirava a presentarsi quale 'prima fondatrice' di una città con la quale aveva buon gioco, dal momento che la maggior parte delle colonie pontiche sono di origine milesia [§ 2].

Nel terzo capitolo sono state presentate le opere che la tradizione attribuisce a Erodoro. Abbiamo eliminato dal novero delle opere erodoree l'*Οἰδίπους*, tradito da un unico frammento, sia perché l'opera è altrimenti sconosciuta, sia perché la congettura proposta da Müller (*ἐνὶ ποδί* al posto di *ἐν Οἰδίποδι*) restituisce il giusto senso da attribuire al frammento erodoreo. Delle altre opere attribuite a Erodoro sono state discusse le problematiche connesse soprattutto alla loro genesi, dal momento che, fatta eccezione per il *καθ'Ἡρακλέα*, le altre sono state considerate da molti studiosi non opere autonome, ma digressioni inserite all'interno del *Su Eracle*. Questa ipotesi, verosimile per la *Ricerca su Orfeo e Museo*, è stata invece rifiutata per le altre opere [§ 3].

Nel quarto capitolo abbiamo tentato di delineare le modalità attraverso cui l'opera di Erodoro è stata trasmessa: abbiamo quindi analizzato l'opera dal punto di vista dei trasmissori. I frammenti delle opere di Erodoro sono traditi da fonti eterogenee, differenti per epoca, intenti e cultura e ricoprono nella loro totalità un arco cronologico che si estende dalla metà del IV secolo a.C. fino al XII secolo d.C., indice del fatto che l'opera erodorea era ben conosciuta. L'estrema varietà nella

trasmissione dei frammenti riguarda soprattutto il *Su Eracle*, dal momento che l'opera sugli Argonauti è tradita quasi unicamente dagli scoli ad Apollonio e le altre opere (*Storia di Pelope*, *Ricerca su Orfeo e Museo*) sono trasmesse invece ciascuna da un solo frammento. In seguito all'analisi condotta sui *testimonia* delle opere di Erodoro, siamo arrivati a individuare nell'erudizione mitografica alessandrina e in particolare in quello che è stato definito 'circolo' cirenaico, attivo ad Alessandria e promosso soprattutto da Callimaco e dai cirenaici Lisania, Filostefano e Agreta, il probabile contesto per l'utilizzo e la diffusione dell'opera erodorea. D'altronde Erodoro, per le sue proposte interpretative in chiave razionalizzante e allegorica e per l'utilizzo di tradizioni ricercate e di particolari mitici poco noti, dovette essere molto apprezzato sia da poeti dotti e raffinati come Callimaco, Apollonio, Teocrito, Licofrone ed Euforione di Calcide sia dai filologi eruditi-antiquari di età ellenistica come Mnasea di Patara e Filostefano di Cirene. Sono stati infine discussi i rapporti tra l'opera di Erodoro e quella di scrittori sia precedenti (soprattutto Ferecide ed Ellanico) sia successivi (soprattutto Diodoro, Plutarco, Psuedo-Apollodoro) [§ 4].

La seconda parte è dedicata all'approfondimento di ogni singola opera di Erodoro. Abbiamo innanzitutto tentato di ricostruire la struttura del *Su Eracle*, partendo dai pochi frammenti che presentano un'indicazione del numero del libro da cui sono tratti. Sono stati poi discussi alcuni frammenti di incerta collocazione e dei quali si ipotizza una diversa sistemazione rispetto a quella fornita da altri studiosi, soprattutto da Jacoby e da Fowler [§ 1]. Abbiamo poi sintetizzato in un paragrafo le caratteristiche del *Su Eracle* che sono emerse dall'analisi dettagliata dei frammenti condotta nella terza parte dell'elaborato. L'opera di Erodoro relativa a Eracle ha alle spalle un'antica e vasta tradizione, tuttavia, seppur nell'Eracleota sia ancora fortemente evidente il richiamo al mito, al tempo stesso forte è anche l'esigenza di razionalizzare il patrimonio mitico e di utilizzarlo come strumento per veicolare sia teorie etiche sia le più recenti speculazioni 'scientifiche' di matrice ionica e anassagorea. La lettura in chiave razionalizzante e allegorica del patrimonio mitico, presente nella maggior parte dei frammenti, avvicina l'opera erodorea alla logografia ionica e all'ambiente sofistico, particolarmente interessato all'esegesi allegorica e razionalistica del mito. Inoltre, la nuova immagine di Eracle che emerge dall'opera è in linea sia con il celebre episodio di *Eracle al bivio* presentato dal sofista Prodico di Ceo sia con l'interpretazione etica che delle vicende dell'eroe fornisce Antistene. Se

da un lato l'Eracle pindarico o anche l'Eracle del V epinicio bacchilideo costituiscono la necessaria premessa alla formazione di un'immagine più umanizzata e idealizzata di Eracle, abbiamo sottolineato come sia stato soprattutto l'ambiente pitagorico ad aver rafforzato e diffuso questa nuova immagine dell'eroe. Erodoro, il creatore dell'allegorizzazione filosofica della figura di Eracle, presenta l'eroe come μάντις, φυσικὸς, *philosophus* fino alla morte, il primo ad aver diffuso la filosofia nei territori dell'Ἑσπερία e ad aver superato, attraverso il rogo purificatore del monte Oeta, la sua condizione di mortale. Un altro aspetto che caratterizza l'opera erodorea è lo stretto legame che lega Erodoro alla sua terra natia. Emblematici in tal senso sono alcuni elementi: la stessa scelta della saga mitica; la volontà di ambientare ad Eraclea episodi mitici generalmente localizzati altrove; la tendenza a privilegiare tradizioni tebane negli episodi che interessano l'eroe; infine, la coloritura leggermente beotica che emerge della figura dell'Eracle erodereo [§ 1.1].

Se l'interpretazione allegorica e l'esegesi razionalistica sono tra gli aspetti che maggiormente hanno attirato l'attenzione degli studiosi, l'interesse di Erodoro verso ambiti più specificatamente 'scientifici' che in taluni casi si allinea con credenze e dottrine diffuse in ambito orfico e pitagorico, non è mai stato adeguatamente preso in considerazione. Per questo motivo a questa tematica abbiamo dedicato particolare attenzione. La presenza di tradizioni orfiche ad Eraclea può essere riportata all'ambiente locale e a tradizioni culturali, considerata anche la vicinanza di Eraclea alla città di Olbia Pontica, dove è attestata una comunità di Orfici che nel V secolo a.C. credevano in una 'verità' a proposito della vita dopo la morte. L'analisi dei frammenti ha tuttavia dimostrato che in essi appaiono affinità con tradizioni anche scritte, in particolare con concezioni presenti nel Papiro di Derveni e in una tavoletta d'osso proveniente da Berezan (*IGDOP* n° 93). Quest'ultima presenta una griglia numerica, dominata dal numero sette e attesta l'interesse rivolto nel V secolo nei confronti di un sistema scientifico, quale è appunto la progressione geometrica in base dieci a partire da sette, che richiama l'importanza del numero sette nell'ambiente pitagorico e in particolare nella decade così come concepita da Filolao: tutti elementi presenti anche nei frammenti di Erodoro analizzati. Del Papiro di Derveni, riproposto con le integrazioni avanzate da West, abbiamo messo in evidenza le affinità con alcuni frammenti erodorei. In particolare, i termini entro i quali è concepita la luna in alcuni versi del papiro ci riconducono alle speculazioni

‘scientifiche’, e in particolar modo anassagoree, che nel V secolo sono state formulate a proposito della luna e che sono sottese anche ai frammenti di Erodoro. Più difficile infine è stato spiegare l’influenza del pitagorismo sulle opere di Erodoro. Al ruolo essenziale svolto sia da tradizioni sviluppate *in loco* e nella zona della Tracia e della Propontide sia da altre riconducibile alla Beozia, madrepatria di Eraclea, toccata dal pitagorismo fin dai tempi della giovinezza di Epaminonda, è stata affiancata la mediazione di una figura, quale quella di Democrito di Abdera, che non soltanto condivide con Erodoro alcune speculazioni relative a teorie ‘scientifiche’ sviluppate in ambito ionico e anassagoreo, ma appare nella tradizione particolarmente legato all’ambiente pitagorico [§ 1.2].

A proposito degli Ἀργοναυτικά/Ἀργοναῦται è stata innanzitutto offerta una rapida panoramica del retroterra poetico e letterario su cui si innesta l’opera di Erodoro [§ 2]. Abbiamo poi ripercorso tutti gli episodi relativi alla saga argonautica menzionati nei frammenti di Erodoro (dall’antefatto della spedizione legato alle vicende di Atamante e Frisso fino al ritorno dalla Colchide degli Argonauti), mettendo in evidenza di volta in volta sia le caratteristiche precipue dell’opera sia i rapporti con il poema di Apollonio Rodio. In particolare l’assenza di quegli espedienti privilegiati nell’esegesi del mito relativo a Eracle (interpretazione allegorica e razionalistica) e la preferenza accordata ad alcune versioni del mito (quali ad esempio la localizzazione dell’ingresso agli Inferi presso Eraclea, l’episodio di Orfeo e le Sirene, la mancata partecipazione di Eracle alla spedizione argonautica) istituiscono un forte legame tra l’opera erodorea e la saga argonautica più arcaica, i cui relitti sono confluiti anche nei Ναυπακτικά. Ed è proprio con questi ultimi che l’opera di Erodoro si allinea in modo particolare soprattutto in riferimento ad alcuni episodi della vicenda, presentati nelle altre fonti in maniera decisamente differente: ruolo e importanza della figura di Idmone durante la fuga degli Argonauti dalla Colchide; ridimensionamento del ruolo svolto da Medea e dai suoi filtri magici in occasione dell’aiuto prestato a Giasone sia durante il superamento delle prove sia durante la fuga dalla reggia di *Aietes*; presenza di particolari del tutto assenti nelle altre tradizioni, quale ad esempio il motivo del banchetto organizzato da *Aietes*, intenzionato a compromettere la partenza degli Argonauti, incendiando Argo [§§ da 2.1 a 2.6].

Il capitolo successivo è dedicato alla *Ricerca su Orfeo e Museo*. Innanzitutto ci siamo espressi a favore dell'autenticità dell'opera, da alcuni considerata spuria. Abbiamo poi analizzato l'unico frammento dell'opera in connessione con altri due frammenti che secondo alcuni studiosi potrebbero appartenere alla *Ricerca su Orfeo e Museo* (infine però abbiamo deciso per l'attribuzione dei due frammenti alle *Argonautiche* nelle quali Erodoro, seguito da Apollonio, attribuisce alla figura di Orfeo argonauta un posto d'eccezione tra i compagni di Giasone). È stata poi valutata e infine ritenuta possibile l'ipotesi di considerare l'opera una digressione del *Su Eracle* nella misura in cui è stata avanzata da Linforth. Secondo lo studioso, Erodoro sarebbe stato fonte diretta di Diodoro Siculo se non per l'intera vicenda di Eracle, di sicuro per alcuni episodi e soprattutto per la digressione su Orfeo (Diod. IV 25) inserita all'interno della saga di Eracle (Diod. IV 8-39). Tale procedimento potrebbe risalire allo stesso Erodoro se si considera la *Ricerca su Orfeo e Museo* non un'opera a sé stante, ma una digressione inserita all'interno del *Su Eracle*. Abbiamo poi notato che il termine ἱστορία con cui l'opera è tradita più che rimandare a una forma di esposizione biografica potrebbe far riferimento all'elaborazione cronologica che verosimilmente era alla base dell'opera e che ha portato Erodoro alla distinzione tra due diversi personaggi di nome Orfeo. L'interpretazione di ἱστορία nel senso erodoteo di 'risultato di un'indagine o di una ricerca' è alla base della traduzione del titolo dell'opera che abbiamo fornito (*Ricerca su Orfeo e Museo*). Infine, abbiamo ricondotto la distinzione operata da Erodoro tra due personaggi di nome Orfeo da un lato all'ambiente orfico e dall'altro alla polemica letteraria diffusa nel V secolo in merito all'identità del cantore tracio e alla quale Erodoro con quest'opera intendeva prendere parte [§ 3].

Alla Πελόπεια, oltre all'unico frammento tradito dalla tradizione, sono stati riferiti altri due frammenti che, in merito al contenuto, si addicono ad un'opera che tratta della saga di Pelope. Abbiamo escluso per quest'opera la possibilità di considerarla un excursus del *Su Eracle*: il fatto che l'unico effettivo frammento della *Storia di Pelope* menzioni Oreste fa presupporre che nell'opera erodorea fosse presente l'intera narrazione della storia dei Pelopidi e non soltanto il mito iniziale relativo ai figli (Niobe e Pelope) e ai nipoti di Tantalo (Atreo e Tieste), a cui si fa riferimento negli altri due frammenti [§ 4].

La terza e ultima parte è dedicata alla traduzione, all'analisi e al commento della maggior parte dei frammenti del *Su Eracle* (tranne F 31 analizzato a § 9 che appartiene, a nostro avviso, alle *Argonautiche*). Dell'opera erodorea sono stati selezionati e analizzati quei frammenti nei quali più visibili sono le peculiari caratteristiche e le innovazioni introdotte da Erodoro: esegesi storico-razionalistica e interpretazione allegorica (FF 4, 13, 14, 20, 21, 22, 28, 30), consonanza con dottrine pitagoriche e orfiche da un lato e concezioni di ambiente ionico e anassagoreo dall'altro (FF 1, 19, 20, 21, 22, 58), predilezione per versioni beotiche del mito di Eracle (FF 13, 17, 18, 20). Particolare attenzione è stata dedicata ad una serie di frammenti che verosimilmente appartenevano ad un ampio excursus sul mondo lunare, inserito da Erodoro in occasione della trattazione della fatica contro il leone di Nemea. Questi frammenti (FF 4, 21, 22, 1, 58) sono anche indicativi delle modalità attraverso le quali Erodoro ha organizzato il materiale mitico: il *Su Eracle* non conteneva semplicemente l'esposizione delle fatiche e dell'impresa dell'eroe, ma forniva anche varie tipologie di informazioni (geografiche, zoologiche, astronomiche, naturalistiche, cronologiche), spesso sotto forma di excursus, atte a conferire all'opera una dimensione enciclopedica, estranea alla letteratura propriamente genealogica e mitologica. Da questi frammenti emerge inoltre l'alterità del mondo lunare, concepito da Erodoro come mondo 'altro', come ἕτερα γῆ, abitata da esseri che hanno, rispetto alle creature terrestri, una diversa modalità riproduttiva, diverse proporzioni e un diverso regime alimentare. Le donne lunari e gli avvoltoi depongono le uova, il leone nemeo è nato da un uovo ed è caduto dalla luna che però in Erodoro non è più concepita alla maniera epimenidea come divinità teriomorfa, ma come un pianeta opaco e in quanto tale assimilabile alla terra, conformemente alle più recenti speculazioni 'scientifiche' sviluppate in ambito ionico e anassagoreo, le quali sono sottese sia ad alcuni frammenti di Filolao sia, come abbiamo già detto, ad alcune concezioni relative alla luna sviluppate nel papiro di Derveni.

Considerati dunque i molteplici spunti di riflessione che offre l'opera erodorea conveniamo con Jacoby quando, ormai un secolo fa, aveva già evidenziato che «eine Monographie über Herodoros wäre nicht unnütz» (1912, 987).



Fig. 1. Metopa dal tesoro dei Sicioni a Delfi: Orfeo e Filammone (?) sulla prua della nave Argo. Delfi, Museo.



Fig. 2. *Lekythos* attica a figure nere: Eracle e Atlante.
Museo Archeologico Nazionale di Atene, 1132.



Fig. 3. E. Sellers, *JHS* 1892-93, Pl. III: Eracle e Atlante.

ABBREVIAZIONI*

Ampolo-Manfredini

Plutarco. Le Vite di Teseo e di Romolo, a cura di C. Ampolo, M. Manfredini, Milano 1988.

An. Par.

Anecdota Graeca e codd. manuscriptis Bibliothecae regiae Parisiensis, II, ed. J.A. Cramer, Oxonii 1839.

Boulogne

Plutarque. Oeuvres Morales. Tome IV. Conduites méritoires de femmes - Étiologies Romaines - Étiologies Grecques - Parallèles mineurs, éd. par J. Boulogne, Paris 2002.

Canfora

Ateneo. I Deipnosofisti. I dotti a banchetto, a cura di L. Canfora et alii, 4 voll., Roma 2001.

Chantraine Dictionnaire

Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, I, A-Δ, éd. par P. Chantraine, Paris 1968.

Cufalo

Scholia Graeca in Platonem, I, Scholia ad Dialogos Tetralogiarum I-VII continens, a cura di D. Cufalo, Roma 2007.

D'Alessio

Callimaco. Aitia, Giambi, Frammenti elegiaci minori, Frammenti di sede incerta, a cura di G. B. D'Alessio, Milano 2001³.

* Sono qui riportate, oltre alle abbreviazioni di *corpora*, dizionari e lessici, anche le sigle usate per indicare le edizioni degli autori antichi, in base alle quali sono citati nel testo.

D.K.

Die Fragmente der Vorsokratiker, I-III, Griechisch und Deutsch. von H. Diels, hrsg. von W. Kranz, Berlin 1951-1952⁶.

Drachmann I

Scholia Vetera in Pindari Carmina. Vol. I. Scholia in Olympionicas, ed. A.B. Drachmann, Lipsiae 1903.

Drachmann III

Scholia Vetera in Pindari Carmina. Vol. III. Scholia in Nemeonicas et Isthmionicas. Epimetrum Indices, ed. A.B. Drachmann, Lipsiae 1927.

EAA

Enciclopedia dell'arte antica, classica e orientale.

FGrHist

Die Fragmente der griechischen Historiker, hrsg. von F. Jacoby, Berlin - Leiden 1923-1958.

FHG

Fragmenta Historicorum Graecorum, I-IV, ed. C. Müller et T. Müller, Parisiis 1841-1884.

Fowler

Early Greek Mythography I. Texts and Introduction, ed. by R. L. Fowler, Oxford 2000.

Giannantoni

Socraticorum Reliquiae, I-II, a cura di G. Giannantoni, Roma 1983.

Giannini

Paradoxographorum Graecorum Reliquiae, a cura di A. Giannini, Milano 1965.

Groningen

Euphorion, hrsg. von B.A. van Groningen, Amsterdam 1977.

IG

Inscriptiones Graecae, consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae editae, Berolini 1873-1923; *Editio minor* (I²), Berolini 1913-; *Editio tertia* (I³), Berolini, Novi Eboraci 1981-.

IGDOP

Inscriptions Grecques Dialectales d'Olbia du Pont, éd. par L. Dubois, Genève, 1996.

Kiesslingius

Historiarum variarum Chiliades, ed. T. Kiesslingius, Lipsiae 1826.

LIMC

Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae, Zürich-München 1981-1999.

Louis I

Aristote. De la Génération des animaux, éd. par P. Louis, Paris 1961.

Louis II

Aristote. Histoire des animaux. Tome II. Livres V-VII, éd. par P. Louis, Paris 1968.

Louis III

Aristote. Histoire des animaux. Tome III. Livres VIII-X, éd. par P. Louis, Paris 1969.

Luenzner

Epaphroditi grammatici quae superstunt, ed. E. Luenzner, Bonnae 1866.

M.W.

Fragmenta Hesiodica, ed. by R. Merkelbach and M.L. West, Oxford 1967.

Maisano

Olimpiodoro tebano. Frammenti storici, a cura di R. Maisano, Napoli 1979.

Marcovich

Tatiani Oratio ad Graecos, hrsg. von M. Marcovich, Berlin - NewYork 1995.

Marzillo

Der Kommentar des Proklos zu Hesiods 'Werken und Tagen'. Edition, Übersetzung und Erläuterung der Fragmente (= *Classica Monacensia* 33), hrsg. von P. Marzillo, Tübingen 2010.

OF

Orphicorum Fragmenta, ed. O. Kern, Berolini 1922¹ [Dublin - Zürich 1972³]

PCG

Poetae Comici Graeci, Vol. V Damoxenus-Magnes, ed. R. Kassel et C. Austin, Berolini et Novi Eboraci, 1986.

Pertusi

Scholia Vetera in Hesiodi Opera et Dies, ed. A. Pertusi, Milano 1955.

PEG I

Poetarum Epicorum Graecorum. Testimonia et Fragmenta. Pars I, éd. par A. Bernabé, Stutgardiae et Lipsiae 1996.

PEG II 1

Poetarum Epicorum Graecorum. Testimonia et Fragmenta. Pars II. Fasciculus 1. Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta, éd. par A. Bernabé, Monachii et Lipsiae 2004.

PEG II 2

Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II. Fasciculus 2. Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta, éd. par A. Bernabé, Monachii et Lipsiae 2005.

PEG II 3

Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II. Fasciculus 3. Musaeus, Linus, Epimenides, Papyrus Derveni, Indices, éd. par A. Bernabé, Monachii et Lipsiae 2007.

Pf.

Callimachus I: Fragmenta, ed. R. Pfeiffer, Oxonii 1949¹ [New York 1985].

PMG

Poetae Melici Graeci, ed. by D.L. Page, Oxford 1962.

PMGF

Poetarum melicorum Graecorum fragmenta, I, ed. by M. Davies, Oxford 1991.

RE

Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, hrsg. von G. Wissowa *et alii*, Stuttgart 1893-1980.

Rose

Aristotelis, qui ferebantur, librorum fragmenta, ed. V. Rose, Lipsiae 1886.

Sandbach

Plutarchus. Moralia, VII, ed. F.H. Sandbach, Leipzig 1967.

Scarpi-Ciani

Apollodoro. I miti greci, a cura di P. Scarpi e M.G. Ciani, Milano 2001.

Scheer

Lycophronis. Alexandra II, scholia continens, ed. E. Scheer, Berolini 1908 [1958²].

Schwartz

Scholia in Euripidem. Vol. II. Scholia in Hippolytum, Medeam, Alcestin, Andromacham, Rhesum, Troades, ed. E. Schwartz, Berolini 1891.

SEG

Supplementum Epigraphicum Graecum I-XXV, Lugduni Batavorum 1923-1970; XXVI-, Amsterdam 1976-

Snell-Maehler

Pindari carmina cum fragmentis, ed. G. Maehler (post B. Snell), Lipsiae 1971.

Stählin-Früchtel

Clemens Alexandrinus. Stromata I-IV, hrsg. von O. Stählin und L. Früchtel, Berlin 1960.

TGF

Tragicorum Graecorum Fragmenta, ed. A. Nauck, Leipzig 1889².

TrGF II

Tragicorum Graecorum Fragmenta II. Fragmenta adespota, ed. R. Kannicht und B. Snell, Göttingen 1981.

TrGF IV

Tragicorum Graecorum Fragmenta IV. Sophocles, ed. S. Radt, Göttingen 1977.

Wehrli Suppl. I

Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Supplementband I. Hermippos der Kallimacheer, hrsg. von F. Wehrli, Basel-Stuttgart 1967².

Wehrli II

Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Heft II. Aristoxenos, hrsg. von F. Wehrli, Basel-Stuttgart 1967².

Wehrli III

Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Heft III. Klearchos, hrsg. von F. Wehrli, Basel-Stuttgart 1969².

Wehrli VII

Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Heft VII. Herakleides Pontikos, hrsg. von F. Wehrli, Basel-Stuttgart 1969².

Wehrli VIII

Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Heft VIII. Eudemos von Rhodos, hrsg. von F. Wehrli, Basel-Stuttgart 1969².

Wehrli IX

F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles. Texte und Kommentar. Heft IX. Phainias von Eresos, Chamaileon, Praxiphanes*, hrsg. von F. Wehrli, Basel-Stuttgart 1969².

Wendel

Scholia in Theocritum vetera, ed. C. Wendel, Lipsiae 1914 [Stuttgart 1966].

Wendel

Scholia in Apollonium Rhodium vetera, ed. C. Wendel, Berolini 1935 [1974⁴].

West

Iambi et elegi graeci ante Alexandrum cantati. Vol. II: Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus, Minora adespota, ed. by M.L. West, Oxford 1992.

Wyss

Antimachi Colophonii reliquiae, ed. B. Wyss, Berlin 1936¹ [1974²].

BIBLIOGRAFIA

I. Edizioni e Commenti

Ambaglio 1980

D. Ambaglio, *L'opera storiografica di Ellanico di Lesbo. Ricerche di storiografia antica. II*, Pisa 1980.

Ampolo - Manfredini 1988

C. Ampolo, M. Manfredini, *Plutarco. Le Vite di Teseo e di Romolo*, Milano 1988.

Asheri - Medaglia - Fraschetti 1990

D. Asheri, S.M. Medaglia, A. Fraschetti, *Erodoto. Le Storie. Libro III (La Persia)*, Milano 1990.

Blockley 1981

R.C. Blockley, *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire. Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*, Liverpool 1981.

Bruwaene 1981

M. van den Bruwaene, *Cicéron. De Natura Deorum. Livre III*, Latomus 15, Bruxelles 1981.

Capel Badino 2010

R. Capel Badino, *Filostefano di Cirene. Testimonianze e frammenti*, Milano 2010.

Cappelletto 2003

P. Cappelletto, *I frammenti di Mnasea. Introduzione testo e commento*, Milano 2003.

Cerri 1999

G. Cerri, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, Milano 1999.

D'Agostino 2007

H. D'Agostino, 'Onomactiti. Testimonia et Fragmenta', *Aion (filol). Quaderni* 10, Pisa - Roma 2007.

Diels 1879 [1965⁴]

H. Diels, *Doxographi Graeci*, Berolini 1879 [Berlin 1965⁴].

Dolcetti 2004

P. Dolcetti, *Ferecide di Atene. Testimonianze e frammenti*, Alessandria 2004.

Donini 2011

P. Donini, *Plutarco. Il volto della luna*, Napoli 2011.

Dorandi 1999

T. Dorandi, *Antigone de Caryste. Fragments*, Paris 1999.

Fowler 2013

R.L. Fowler, *Early Greek Mythography. Volume 2: Commentary*, Oxford 2013.

Frazer 1921

J.G. Frazer, *Apollodorus. The Library. I*, London - New York 1921.

Gentili, Angeli Bernardini, Cingano, Giannini 1995

B. Gentili, P. Angeli Bernardini, E. Cingano, P. Giannini, *Pindaro. Le Pitiche*, Milano 1995.

Gomme 1956

A.W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides. The Ten Years' War. Volume II. Books II-III*, Oxford 1956 [1979].

Görgemanns 1970

H. Görgemanns, *Untersuchungen zu Plutarchs Dialog de facie in orbe lunae*, Heidelberg 1970.

Groningen 1977

B.A. van Groningen, *Euphorion*, Amsterdam 1977.

Heubeck - West - Privitera 1981

A. Heubeck, S. West, G. A. Privitera, *Omero. Odissea, Vol. I (libri I-IV)*, Milano 1981.

Heubeck - Privitera 1983

A. Heubeck, G. A. Privitera, *Omero. Odissea, Vol. III (libri IX-XII)*, Milano 1983.

Hornblower 1991

S. Hornblower, *A Commentary on Thucydides, Vol. I, Books I-III*, Oxford 1991.

Kaibel 1890¹ [1966]

G. Kaibel, *Athenaei Naucraticae Dipnosophistarum, Vol. III, Libri XI-XV Indices, Stutgardiae 1890¹ [Stuttgart 1966]*.

Laks 1983

A. Laks, *Diogène d'Apollonie. La dernière cosmologie présocratique*, Presses Universitaires, Lille 1983.

Lanza 1966

D. Lanza, *Anassagora. Testimonianze e Frammenti*, Firenze 1966.

Lloyd 1976

A.B. Lloyd, *Herodotus, Book II. Commentary 1-98*, Leiden 1976.

Louis 1961

P. Louis, *Aristote. De la Génération des animaux*, Paris 1961.

Louis 1968

P. Louis, *Aristote. Histoire des animaux. Tome II. Livres V-VII*, Paris 1968.

Louis 1969

P. Louis, *Aristote. Histoire des animaux. Tome III. Livres VIII-X*, Paris 1969.

Luenzner 1866

E. Luenzner, *Epaphroditi grammatici quae superstunt*, Bonnae 1866.

Maisano 1979

R. Maisano, *Olimpiodoro tebano. Frammenti storici*, Napoli 1979.

Marini 2007

N. Marini, *Demetrio. Lo Stile*, Roma 2007.

Mariotta - Magnelli 2012

G. Mariotta, A. Magnelli, *Diodoro Siculo. Biblioteca storica. Libro IV. Commento storico*, Milano 2012.

Mayor 1885

J.B. Mayor, *M. Tullii Ciceronis De Natura deorum Libri Tres*, Cambridge 1885.

Moggi - Osanna 2010

M. Moggi, M. Osanna, *Pausania. Guida della Grecia. Vol. IX. La Beozia*, Milano 2010.

Ottone 2002

G. Ottone, *Libyka. Testimonianze e frammenti*, Roma 2002.

Paratore - Canali 1978

E. Paratore - L. Canali, *Virgilio. Eneide. Volume I. libri I-II*, Milano 1978.

Roberto 2005

U. Roberto, *Ioannis Antiocheni Fragmenta ex Historia Chronica. Introduzione, edizione critica e traduzione*, Berlin 2005.

Scarpi - Ciani 2001

P. Scarpi, M.G. Ciani, *Apollodoro. I miti greci*, Milano 2001.

Scheer 1908 [1958²]

E. Scheer, *Lycophronis. Alexandra II, scholia continens*, Berolini 1908 [1958²].

Stern 1996

J. Stern, *Palaephatus ΠΕΡΙ ΑΠΙΣΤΩΝ. On Unbelievable Tales*, Wauconda 1996.

Taylor 1928

A.E. Taylor, *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford 1928¹ [1962].

Timpanaro Cardini 1962

M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti. Fascicolo Secondo: Ippocrate di Chio, Filolao, Archita e Pitagorici minori*, Firenze 1962.

Vanotti 1997

G. Vanotti, [*Aristotele*]. *De mirabilibus auscultationibus*, Pordenone - Padova 1997.

Vecchio 1998

L. Vecchio, *Deioco di Proconneso. Gli Argonauti a Cizico*, Napoli 1998.

Vian-Delage 1974

F. Vian, E. Delage, *Apollonios de Rhodes. Argonautiques. Tome I: chants I-II*, Paris 1974.

West 1978

M.L. West, *Hesiod. Works & Days. Edited with Prolegomena and Commentary*, Oxford 1978.

West 1985

M.L. West, *The Hesiodic Catalogue of Women. Its Nature, Structure, and Origins*, Oxford 1985.

II. Studi moderni

Armstrong 1949

A.M. Armstrong, 'Atlas the Malignant', *CR* 63/2, 1949, 50.

Arnott 2007

W.G. Arnott, *Birds in the Ancient World from A to Z*, London - New York 2007.

Arrighetti 1966

G. Arrighetti, 'Cosmologia mitica di Omero e Esiodo', *SCO* 15, 1966, 1-60.

Asheri 1972

D. Asheri, 'Über die Frühgeschichte von Herakleia Pontike', in *Forschungen an der Nordküste Kleinasiens I. Ergänzungsbände zu den Tituli Asiae minoris. Nr. 5*, Wien 1972, 9-34.

Avram 2009

A. Avram, 'Héraclée du Ponte et ses colonies pontiques: antécédents milésiens (?) et empreinte mégarienne', in *Colonie di colonia: le fondazioni sub-coloniali greche tra colonizzazione e colonialismo (Atti del Convegno Internazionale. Lecce, 22-24 giugno 2006)*, a cura di M. Lombardo e F. Frisone, Galatina 2009, 209-227.

Baccarin 1997

A. Baccarin, 'Il Mare Ospitale: l'arcaica concezione greca del Ponto Eusino nella stratificazione delle tradizioni antiche', *DHA* 23/1, 1997, 89-118.

Baldini 2000

A. Baldini, 'Considerazioni sulla cronologia di Olimpiodoro di Tebe', *Historia* 49/4, 2000, 488-502.

Ballabriga 1986

A. Ballabriga, *Le soleil et le Tartare. L'image mythique du monde en Grèce archaïque*, Paris 1986.

Bearzot 2011

C. Bearzot, 'L'antica egemonia di Orcomeno in Beozia: fortuna di un tema propagandistico', in *Ethne, identità e tradizioni: la 'terza' Grecia e l'Occidente*, a cura di L. Breglia, A. Moleti e M.L. Napolitano, Pisa 2011, 271-284.

Bernabé 2002a

A. Bernabé, 'Orfeo. De personaje del mito a autor literario', *Ítaca. Quaderns Catalans de cultura clàssica* 18, 2002, 61-78.

Bernabé 2002b

A. Bernabé, 'La theogonie orphique du Papyrus de Derveni', *Kernos* 15, 2002, 91-129.

Bernardini 2010

P. Angeli Bernardini, 'Eracle: una biografia eroica tra epos arcaico, poesia lirica e tradizioni locali', in *Tra panellenismo e tradizioni locali: generi poetici e storiografia*, a cura di E. Cingano, Alessandria 2010, 385-409.

Bernardini 2011

P. Angeli Bernardini, 'Eracle e le Esperidi. Geografia del mito nelle fonti poetiche e mitografiche greche arcaiche e tardoarcaiche', in *Tra panellenismo e tradizioni locali. Nuovi contributi*, a cura di A. Aloni e M. Ornaghi, Messina 2011, 159-176.

Bethe 1887

E. Bethe, *Quaestiones Diodoreae Mythographae*, Gottingae 1887.

Bicknell 1967

P.J. Bicknell, 'Lunar Eclipses and «Selenites»', *Apeiron* 1/2, 1967, 16-21.

Boardman 1990a

J. Boardman, 'Herakles and the Argonauts', in *LIMC* V/1, 1990, 113-114.

Boardman 1990b

J. Boardman, 'Herakles Dodekathlos', in *LIMC* V/1, 1990, 5-16.

Bolton 1962

J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford 1962.

Borin 1995

P. Borin, 'Ricerche su Erodo di Eraclea (*FGrHist* 31)', *Acme* 48/3, 1995, 145-154

Bouché-Leclercq 1899¹

A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1889¹ [Aalen 1979].

Braund 2010

D. Braund, 'Teutaros, the Scythian Teacher of Herakles', in *ONOMATOLOGOS. Studies in Greek Personal Names Presented to Elaine Matthews*, ed. by R.W.V. Catling and F. Marchand, Oxford 2010, 381-389.

Braund 2011

D. Braund, 'Heracles the Scythian: Herodotus, Herodorus and colonial cultures', in *Pontika 2008. Recent Research on the Northern and Eastern Black Sea in Ancient Times (Proceedings of the International Conference, 21st-26th April 2008, Kraków)*, ed. by E.Papuci - Władyka, M. Vickers, J. Bodzek and D. Braund, Oxford 2011, 15-19.

Bravo 2011

B. Bravo, 'Una tavoletta d'osso da Olbia Pontica della seconda metà del VI secolo a.C. (SEG XXXVI, 694): Apollo di Didyma e la nascita di Olbiē Polis', *ZPE* 176, 2011, 99-119.

Breglia Pulci Doria 1981

L. Breglia Pulci Doria, 'La Sardegna arcaica tra tradizioni euboiche ed attiche', in *Nouvelle contribution à l'étude de la société et de la colonisation eubéennes*, Cahiers du Centre J. Berard VI, Naples 1981, 61-95.

Breglia Pulci Doria 1987

L. Breglia Pulci Doria, 'Le Sirene: il canto, la morte, la polis', *AION (archeol)* 9, 1987, 65-98.

Breglia Pulci Doria 1997

L. Breglia Pulci Doria, 'Gli Argonauti in Occidente e la colonizzazione greca', in *Mito e Storia in Magna Grecia (Atti del trentaseiesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto, 4-7 ottobre 1996)*, Taranto 1997, 230-253.

Breglia 2002

L. Breglia, 'Osservazioni sulla *Teogonia* di Epimenide', in *Epimenide cretese* (Pubblicazioni del Dipartimento di Discipline Storiche 2), a cura di E. Federico e A. Visconti, Napoli 2002, 281-313.

Breglia Pulci Doria 2005

L. Breglia Pulci Doria, 'La Sardegna arcaica e la presenza greca: nuove riflessioni sulla tradizione letteraria', in *Il Mediterraneo di Herakles (Atti del Convegno di Studi. Sassari, 26 marzo-Oristano, 27-28 marzo 2004)*, a cura di P. Bernardini e R. Zucca, Roma 2005, 61-86.

Breglia 2012

L. Breglia, 'La tessitura del *Politico*', in *Salvare le Poleis. Costruire la concordia. Progettare la pace (Atti del Convegno Internazionale di Storia Greca, Torino 5-7 aprile 2006)*, a cura di S. Cataldi, E. Bianco e G. Cuniberti, Alessandria 2012, 215-246.

Brelich 1958

A. Brelich, *Gli eroi greci. Un problema storico-religioso*, Roma 1958.

Brillante 1992

C. Brillante, 'La paideia di Eracle', in *Héracès d'un rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives. Actes de la Table Ronde de Rome, Academia Belgica-École française de Rome, 15-16 septembre 1989*, éd. par C. Bonnet & C. Jourdain-Annequin, Bruxelles - Rome 1992, 199-222.

Brillante 2004

C. Brillante, 'Il sogno di Epimenide', *QUCC* 77/2, 2004, 11-39.

Brommer 1986

F. Brommer, *Heracles: the twelve labors of the hero in ancient art and literature*, New York 1986 [trad. ing. di *Herakles: Die zwölf Taten des Helden in antiken Kunst und Literatur*, Köln 1979].

Brout 2003

N. Brout, 'La mauve ou l'asphodèle ou comment manger pour s'élever au-dessus de la condition humaine', *DHA* 29/2, 2003, 97-108.

Buck 1979

R.J. Buck, *A History of Boeotia*, Edmonton 1979.

Burkert 1972

W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge/Mass. 1972 [trad. ing. con revisioni di *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nürnberg 1962].

Burkert 1999

W. Burkert, *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, a cura di C. Antonetti, Venezia 1999.

Burstein 1976

S.M. Burstein, *Outpost of Hellenism: The Emergence of Heraclea on the Black Sea*, Berkeley - Los Angeles - London 1976.

Capriglione 2002

J.C. Capriglione, 'La malva e l'asfodelo', in *Epimenide cretese* (Pubblicazioni del Dipartimento di Discipline Storiche 2), a cura di E. Federico e A. Visconti, Napoli 2002, 39-53.

Casertano 2002

G. Casertano, 'Che cosa ha 'veramente' detto Epimenide', in *Epimenide cretese* (Pubblicazioni del Dipartimento di Discipline Storiche 2), a cura di E. Federico e A. Visconti, Napoli 2002, 357-390.

Cassola 1957

F. Cassola, *La Ionia nel mondo miceneo*, Napoli 1957.

Cerri 1995

G. Cerri, 'Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide', *PP* 50, 1995, 437-467.

Cerri 2007

G. Cerri, 'L'Oceano di Omero: un'ipotesi nuova sul percorso di Ulisse', in *Atene e l'Occidente. I grandi temi (Atti del Convegno Internazionale. Atene, 25-27 maggio 2006)*, a cura di E. Greco e M. Lombardo, Atene 2007, 14-51.

Cerri 2012

G. Cerri, 'Gli avvoltoi meteci in Aesch. *Ag.* 57', *EIKASMOS* 23, 2012, 57-65.

Cerri 2013

G. Cerri, 'L'Ade ad Oriente, viaggio quotidiano del carro del Sole e direzione della corrente dell'Oceano', in *Hesperia, tradizioni mitiche e spazi geografici, (Atti del Convegno internazionale. Napoli, 30-31 maggio 2013)* (forthcoming).

Cherniss 1951

H. Cherniss, 'Notes on Plutarch's *De facie in orbe lunae*', *CPh* 46/3, 1951, 137-158.

Chiarini 2002

G. Chiarini, 'Il dono di Eracle. A proposito di Euripide, *Ione* 1143-58', *Dioniso (N.S.)* 1, 2002, 36-47.

Cumont 1942

F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942.

Curd 1998

P. Curd, *The Legacy of Parmenides*, Princeton 1998.

De Griño - Olmos - Arce - Balmaseda 1986

B. De Griño, R. Olmos, J. Arce, L.J. Balmaseda, 'Atlas', in *LIMC* II/1, 1986, 1-17.

Debiasi 2003a

A. Debiasi, 'POxy LIII 3698: Eumeli Corinthii fragmentum novum?', *ZPE* 143, 2003, 1-5.

Debiasi 2003b

A. Debiasi, 'Ναυπάκτια ~ Ἀργοῦς ναπηγία', *Eikasmos* 14, 2003, 91-101.

Delage 1930

E. Delage, *La géographie dans les Argonautiques d'Apollonios de Rhodes*, Paris 1930.

Desideri 1967

P. Desideri, 'Studi di storiografia eracleota', *SCO* 16, 1967, 366-416.

Desideri 1991

P. Desideri, 'Cultura eracleota: da Erodotto a Eraclide Pontico', in *Pontica I. Recherches sur l'histoire du Pont dans l'antiquité*, éd. par B. Rémy, Istanbul 1991, 7-24.

Detienne 1957

M. Detienne, 'La légende pythagoricienne d'Hélène', *RHR* 152/2, 1957, 129-152.

Detienne 1960

M. Detienne, 'Héraclès, héros pythagoricien', *RHR* 158/1, 1960, 19-53.

Detienne 1970

M. Detienne, 'La cuisine di Pythagore', *ASSR* 29, 1970, 141-162.

Detienne 1975

M. Detienne, *I giardini di Adone. La mitologia dei profumi e degli aromi in Grecia*, Torino 1975 [trad. it di *Les jardins d'Adonis. La mythologie des armate en Grèce*, Paris 1972].

Di Benedetto 1966

V. Di Benedetto, 'Il metodo mitografico-allegorico di Agreta', *SCO* 15, 1966, 262-268.

Dickey 2007

E. Dickey, *Ancient Greek Scholarship: a Guide to Finding, Reading, and Understanding Scholia, Commentaries, Lexica, and Grammatical Treatises, from Their Beginnings to the Byzantine Period*, Oxford 2007.

Dicks 1970

D.R. Dicks, *Early Greek Astronomy to Aristotle*, Ithaca (New York) 1970.

Diez de Velasco 2000

F. Diez de Velasco, 'Marge, axe et centre: iconographie d'Héraclès, Atlas et l'arbre des Hespérides', in *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs (Actes du Colloque organisé à l'Université de Valladolid, 26-29 mai 1999)*, éd. par V. Pirenne Delforge et E. Suárez de la Torre, Liège 2000, 197-215.

Dodds 1951¹ [2009]

E.R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, Milano 2009 [trad. it. di *The Greeks and the Irrational*, Berkeley - Los Angeles 1951¹].

Doering 1972

K. Doering, *Die Megariker-Kommentierte Sammlung der Testimonien*, Amsterdam 1972.

Donini 2010

P. Donini, 'Il volto della luna: scienza e mito in Plutarco di Cheronea', *RSF* 3, 2010, 391-422.

Dorandi 2005

T. Dorandi, 'Accessioni a Antigono di Caristo', *SCO* 51, 2005, 119-124.

Dugas 1944

C. Dugas, 'Héraclès Mousicos', *REG* 57, 1944, 61-70.

Faraggiana di Sarzana 1978

C. Faraggiana di Sarzana, 'Il commentario procliano alle *Opere e i Giorni*: I. Plutarco fonte di Proclo', *Aevum* 52/1, 1978, 17-40.

Faraggiana di Sarzana 1981

C. Faraggiana di Sarzana, 'Il commentario procliano alle *Opere e i Giorni*: II. Destinazione e fortuna dell'opera nella scuola d'Atene e dopo la sua chiusura', *Aevum* 55/1, 1981, 22-29.

Faraggiana di Sarzana 1987

C. Faraggiana di Sarzana, 'Le Commentaire a Hésiode et la *paideia* encyclopédique de Proclus', in *Proclus lecteur et interprète des anciens (Actes du Colloque international du CNRS, Paris 2-4 Oct. 1985)*, éd. par J. Pépin et H.D. Saffrey, Paris 1987, 21-41.

Farnell 1921

L.R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*, Oxford 1921¹ [1970].

Felten 1990

W. Felten, 'Herakles and the Nemean lion (Labour I)', in *LIMC* V/1, 1990, 16-34.

Feraboli 1986

S. Feraboli, 'Eracle, le *Trachinie* e il Calendario', *QUCC* 23/2, 1986, 125-135.

Fowler 1996

R.L. Fowler, 'Herodotos and his Contemporaries', *JHS* 116, 1996, 62-87.

Fuentes Gonzáles-Campos Daroca 2000

P.P. Fuentes Gonzáles-J. Campos Daroca, 'Hérodore d'Héraclée *RE* 4', in *Dictionnaire des Philosophes antiques. III. D'Eccélos à Juvénal*, CNRS ÉDITIONS, éd. par R. Goulet, Paris 2000, 671-675.

Galinsky 1972

G.K. Galinsky, *The Herakles Theme. The Adaptations of the Hero in Literature from Homer to the Twentieth Century*, Oxford 1972.

Gallotta 2009

S. Gallotta, 'Introduzione ai ΠONTIKA', in *Tradizione e trasmissione degli storici greci frammentari. In ricordo di Silvio Accame (Atti del II Workshop Internazionale. Roma 16-18 febbraio 2006)*, a cura di E. Lanzillotta, V. Costa e G. Ottone, Tivoli 2009, 431-445.

Garrod 1911

H.W. Garrod, 'Seneca Tragoedus Again', *CQ* 5/4, 1911, 209-219.

Georgiadou-Larmour 1998

A. Georgiadou-D.H.J. Larmour, 'Lucian's *Verae Historiae* as Philosophical Parody', *Hermes* 126/3, 1998, 310-325.

Giangiulio 1986

M. Giangiulio, 'Appunti di storia dei culti', in *Neapolis (Atti del venticinquesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia. Taranto, 3-7 ottobre 1985)*, Taranto 1986, 101-154.

Giangiulio 2005

M. Giangiulio, 'Pericle e gli intellettuali', in *Da Elea a Samo. Filosofi e politici di fronte all'impero ateniese (Atti del Convegno di Studi.Santa Maria Capua Vetere, 4-5 giugno 2003)*, a cura di L. Breglia e M. Lupi, Napoli 2005, 151-182.

Giannantoni 1985

G. Giannantoni, *Socraticorum Reliquiae, Vol. III*, Roma 1985.

Gilis - Verbanck-Piérard 1998

E. Gilis - A. Verbanck-Piérard, 'Héraclès, pourfendeur de dragons', in *Le Bestiaire d'Héraklès, III^e Rencontre héracléenne (Actes du Colloque organisé a l'Université de Liège et aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix de Namur, du 14 au 16 novembre 1996 (= Kernos suppl. 7), éd. par C. Bonnet, C. Jourdain-Annequin et V. Pirenne-Delforge, Liège 1998, 37-60.*

Gottschalk 1980

H.B. Gottschalk, *Heraclides of Pontus*, Oxford 1980.

Grottanelli 1972

C. Grottanelli, 'Eracle dattilo dell'Ida: aspetti «orientali»', *OA* 11/3, 1972, 201-208.

Gruppe 1918

O. Gruppe, 'Herakles', in *RE suppl.* III, 1918, 910-1121.

Gudeman 1912

A. Gudeman, 'Herodoros (n. 5)', in *RE* VIII/1, 1912, 988.

Gudeman 1927

A. Gudeman, 'Lysanias (n. 8)', in *RE* XIII/2, 1927, 2508-2511.

Guthrie 1952²

W.K.C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London 1952² [1935¹].

Guthrie 1962

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Vol. I: the Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge 1962.

Guthrie 1965

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Vol. II: the Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965.

Hanell 1934

K. Hanell, *Megarische Studien*, Lund 1934.

Head 1887

B.V. Head, *Historia Numorum. A Manual of Greek Numismatics*, Oxford 1887.

Hind 1998

J. Hind, 'Megarian Colonisation in the Western half of the Black Sea (Sister and Daughter-Cities of Herakleia)', in *The Greek Colonisation of the Black Sea Area. Historical Interpretation of Archaeology*, ed. by G.R. Tsetschladze, Stuttgart 1998, 131-152.

Höistad 1948

R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King. Studies in the Cynic Conception of Man*, Lund 1948.

Holt 1989

P. Holt, 'The End of the Trachiniai and the Fate of Herakles', *JHS* 109, 1989, 69-80.

Holt 1992

P. Holt, 'Herakles' Apotheosis in Lost Greek Literature and Art, *AC* 61, 1992, 38-59.

Huffman 1993

C.A. Huffman, *Philolaus of Croton*, Cambridge 1993.

Huxley 1969

G.L. Huxley, *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis*, London 1969.

Iacobacci 1993

G. Iacobacci, 'Orfeo argonauta. Apollonio Rodio I, 494-511', in *Orfeo e l'Orfismo (Atti del Seminario Nazionale, Roma-Perugia 1985-1991)*, a cura di A. Masaracchia, Pisa 1993, 77-92.

Jacoby 1912

F. Jacoby, 'Herodoros (n.4)', in *RE VIII/1*, 1912, 980-987.

Jacoby 1947

F. Jacoby, 'The first Athenian Prose Writer', *Mnemosyne* 13/1, 1947, 13-64.

Jaillard 2007

D. Jaillard, 'Les fonctions du mythe dans l'organisation spatiale de la cité. L'exemple de Tanagra en Béotie', *Kernos* 20, 2007, 131-152.

Janko 2002

R. Janko, 'The Derveni Papyrus: an Interim Text', *ZPE* 141, 2002, 1-62.

Jourdain-Annequin 1989

C. Jourdain-Annequin, *Héraclès aux portes du soir. Mythe et histoire*, Paris 1989.

Kingsley 1995

P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic*, Oxford 1995.

Kirchhoff 1879

A. Kirchhoff, *Die homerische Odyssee und ihre Entstehung*, Berlin 1879².

Kirk 1977

G.S. Kirk, *La natura dei miti greci*, Roma-Bari 1977 (trad. it. di *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth 1974).

Kokkorou-Alewrás 1990a

G. Kokkorou-Alewrás, 'Herakles and the Lernean Hydra (Labour II)', in *LIMC* V/1, 1990, 34-43.

Kokkorou-Alewrás 1990b

G. Kokkorou-Alewrás, 'Herakles and the Hesperides (Labour XII)', in *LIMC* V/1, 1990, 100-111.

Lacroix 1974

L. Lacroix, 'Héraclès, héros voyageur et civilisateur', *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique* 60, 1974, 34-59.

Laks 1997

A. Laks, 'Between Religion and Philosophy: The Function of Allegory in the *Derveni Papyrus*', *Phronesis* 42/2, 1999, 121-142.

Lanza 1965

D. Lanza, 'Il pensiero di Anassagora', *MIL* 29/2, 1965, 223-288.

Lazzeri 2008

M. Lazzeri, *Studi sulla Gerioneide di Stesicoro*, Napoli 2008.

Legon 1981

R.P. Legon, *Megara, the Political History of a Greek City-State to 336 B.C.*, Ithaca - London 1981.

Lehnus 1994

L. Lehnus, 'Epafrodito fr. 27 L., Erodo e Callimaco', *Sileno* 20, 1994, 369-373.

Leigh 2000

M. Leigh, 'Lucan and the Libyan Tale', *JRS* 90, 2000, 95-109.

Lévêque-Vidal-Naquet 1960

P. Lévêque-P. Vidal-Naquet, 'Epaminondas Pythagoricien ou le probleme tactique de la droite et de la gauche', *Historia* 9/3, 1960, 294-308.

Lévêque 2000

P. Lévêque, 'Apollon et l'Orphisme a Olbia du Pont', in *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di cultura nell'antichità (Atti dei seminari napoletani 1996-1998)*, a cura di M.Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino e A. Visconti, Napoli 2000, 81-90.

Linforth 1936

I.M. Linforth, 'Diodorus, Herodorus, Orpheus', in *Capps-Studies:Classical Studies Presented to Edward Capps on his Seventieth Birthday*, ed. by Edward Capps, Princeton 1936, 217-222.

Malkin 1987

I. Malkin, *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden 1987.

Manuello 2011

P. Manuello, 'La Trattazione del Mito Argonautico nella *Pitica* IV di Pindaro e in Apollonio Rodio', *Digressus* 11, 2011, 74-152.

Martina 2007

A. Martina, 'L'epos argonautico e Omero', in *L'epos argonautico (Atti del Convegno. Roma, 13 maggio 2004)*, a cura di A. Martina e A.T. Cozzoli, Roma 2007, 25-76.

Marzillo 2012

P. Marzillo, 'Performing an academic talk: Proclus on Hesiod's *Works and Days*', in *Orality, Literacy and Performance in the Ancient World (= Mnemosyne suppl. 335)*, ed. by Elisabeth Minchin, Leiden - Boston 2012, 183-200.

Matthews 1977

V.J. Matthews, 'Naupaktia and Argonautika', *Phoenix* 31/3, 1977, 189-207.

Matthews 1978

V.J. Matthews, 'Atlas, Aietes, and Minos ΟΛΟΟΦΡΩΝ: an Epic Epithet in Odissey', *CPh* 73/3, 1978, 228-232.

Mazzarino 1966a

S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico, vol. I*, Roma - Bari 1966.

Mazzarino 1966b

S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico, vol. II 2*, Roma - Bari 1966.

Mejer 1981

J. Mejer, 'Demetrius of Magnesia: On Poets and Authors of the Same Name', *Hermes* 109/4, 1981, 447-472.

Mele 2002

A. Mele, 'Il corpus epimenideo', in *Epimenide cretese* (Pubblicazioni del Dipartimento di Discipline Storiche 2), a cura di E. Federico e A. Visconti, Napoli 2002, 227-280.

Mele 2013

A. Mele, *Pitagora. Filosofo e maestro di verità*, Roma 2013.

Meuli 1921

K. Meuli, *Odysee und Argonautika: Untersuchungen zur griechischen Sagensgeschichte und zum Epos*, Berlin 1921.

Meurig Davies 1950

E.L.B. Meurig Davies, 'Schol. Eur. Med. 433: A Fragment of Herodorus of Heracleia?', *CPh* 45/2, 1950, 112.

Moretti 1994

G. Moretti, *Gli Antipodi. Avventure letterarie di un mito scientifico*, Parma 1994.

Morgan 1985

J.R. Morgan, 'Lucian's True Histories and the Wonders beyond Thule of Antonius Diogenes', *CQ* 35/2, 1985, 475-490.

Moscatti Castelnovo 2012

L. Moscati Castelnovo, '...e i Focidesi? Un aspetto della riflessione tucididea sull'etnogenesi elima', in *Convivenze etniche, scontri e contatti di culture in Sicilia e Magna Grecia, Aristonothos. Scritti per il Mediterraneo antico VII*, a cura di F. Berlinzani, Trento 2012, 133-153.

Nakassis 2004

D. Nakassis, 'Gemination at the Horizons: East and West in the Mythical Geography of Archaic Greek Epic', *TAPhA* 134/2, 2004, 215-233.

Natalis Comes 1616

N. Conti (Natalis Comes), *Mythologiae sive explicationes fabularum. Libri decem*, Patavii 1616 [Venice 1568¹].

Natorp 1897

P. Natorp, 'Bryson (n.2)', in *RE* III/1, 1897, 927-929.

Nestle 1942

W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1942.

Nietzsche 1870

F. Nietzsche, 'Analecta Laertiana', *RhM* 25, 1870, 217-231.

O'Brien

D. O'Brien, 'Derived Light and Eclipses in the Fifth Century', *JHS* 88, 1968, 114-127.

Obbink 2003

D. Obbink, 'Allegory and Exegesis in the Derveni Papyrus: The Origin of Greek Scholarship', in *Metaphor, Allegory, and the Classical Tradition. Ancient Thought and Modern Revisions*, ed. by G.R. Boys-Stones, Oxford 2003, 177-188.

Ogden 2001

D. Ogden, *Greek and Roman Necromancy*, Princeton (New York) 2001.

Orth 1925

E. Orth, 'Ein Fragment des Herodoros. Zu Demetrios § 66', *PhW* 45, 1925, 778-783).

Pack 1946

R. Pack, 'The *Volatilization* of Peregrinus Proteus', *AJPh* 67/4, 1946, 334-345.

Padilla 1998

M.W. Padilla, *The Myths of Herakles in Ancient Greece. Survey and Profile*, Lanham - New York - Oxford 1998.

Parke-Wormell 1956

H.W. Parke-D.E.W. Wormell, *The Delphic Oracle. Volume I. The History*, Oxford 1956.

Pertusi 1950

A. Pertusi, 'Intorno alla tradizione manoscritta degli scolii di Proclo ad Esiodo: I: il Cod. Vat. Gr. 38 ed il Cod. Marc. Gr. IX 6', *Aevum* 24/1, 1950, 10-26.

Pertusi 1951a

A. Pertusi, 'Intorno alla tradizione manoscritta degli scolii di Proclo ad Esiodo: IV: Proclo e non Proclo', *Aevum* 25/2, 1951, 147-159.

Pertusi 1951b

A. Pertusi, 'Intorno alla tradizione manoscritta degli scolii di Proclo ad Esiodo: IV: Proclo e non Proclo', *Aevum* 25/3, 1951, 267-278.

Polito 2010

M. Polito, 'Una nota a Strabone XII 3, 4: sulla fondazione di Eraclea Pontica ad opera dei Milesi', in *Saggi di commento a testi greci e latini*, 2 (Quaderni del Dottorato di ricerca in Filologia Classica, 2), a cura di C. Talamo, Pisa 2010, 51-70.

Polito 2011

M. Polito, 'I racconti di fondazione su Mileto: antichi nomi della città ed eroi fondatori', *IncidAntico* 9, 2011, 65-100.

Préaux 1973

C. Préaux, 'La lune dans le pensée grecque', Académie royale de Belgique, *Mémoires de la classe des Lettres* LVI/4, Bruxelles 1973.

Putnam 1974

M.C.J. Putnam, 'Mercuri, facunde nepos Atlantis', *CPh* 69/3, 1974, 215-217.

Raiola 2010

T. Raiola, 'Plutarco e non Plutarco. Sul frammento 81 Sandbach', in *Plutarco Lingua e Testo (Atti dell'XI Convegno plutarco dell'International Plutarch Society-Sezione Italiana. Milano, 18-20 giugno 2009)*, a cura di G. Zanetto e S. Martinelli Tempesta, Milano 2010, 263-279.

Ramelli - Lucchetta 2004

I. Ramelli - G. Lucchetta, *Allegoria. Volume I. L'età classica*, Milano 2004.

Remmert 2004

V.R. Remmert, 'Atlas und Herkules als Astronomen-vom Nachleben einer Begegnung', in *Antike Naturwissenschaft und ihre Rezeption* 14, hrsg. von J. Althoff, B. Herzhoff und G. Wöhrle, Trier 2004, 111-130.

Riedweg 2007

C. Riedweg, *Pitagora. Vita, dottrina e influenza*, Milano 2007 (trad. it. di *Pythagoras. Leben, Lehre, Nachwirkung*, München 2002).

Ring 2010

A. Ring, 'Heracleean historians', *Syll. Class.* 21, 2010, 36-64.

Rohde 1890-94 [2006]

E. Rohde, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci*, Roma-Bari 2006 [trad. it. di *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, Freiburg im Breisgau - Leipzig 1890-1894].

Romm 1992

J.S. Romm, *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration, and Fiction*, Princeton 1992.

Rudenko 1960

S.I. Rudenko, 'Grifo', in *EAA* III, 1960, 1056-1060.

Rusten 1982

J.S. Rusten, *Dionysius Scytobrachion*, Papyrologica Coloniensia X, Opladen 1982.

Saprykin 1997

S.J. Saprykin, *Heracleia Pontica and Tauric Chersonesus before Roman Domination /VI-I centuries B.C./*, Amsterdam 1997.

Saprykin 1998

S.J. Saprykin, 'The Foundation of Tauric Chersonesus', in *The Greek Colonisation of the Black Sea Area. Historical Interpretation of Archaeology*, ed. by G.R. Tsetschladze, Stuttgart 1998, 227-248.

Scarpi 1992

P. Scarpi, *La fuga e il ritorno. Storia e mitologia del viaggio*, Venezia 1992.

Scarpi 2002

P. Scarpi, 'Il grande sonno di Epimenide ovvero vivere sulla linea di confine', in *Epimenide cretese* (Pubblicazioni del Dipartimento di Discipline Storiche 2), a cura di E. Federico e A. Visconti, Napoli 2002, 25-35.

Schmid-Stählin 1934 [1959]

W. Schmid-O. Stählin, *Geschichte der griechischen Literatur. Zweiter Band. Die griechische Literatur in der Zeit der attischen Hegemonie von dem Eingreifen der Sophistik*, München 1934 [1959].

Seaton 1887

R.C. Seaton, 'The Symplegades and the Planctae', *AJPh* 8/4, 1887, 443-440.

Sellers 1892-1893

E. Sellers, 'Three Attic Lekythoi from Eretria', *JHS* 13, 1892-1893, 1-12.

Sergent 1991

B. Sergent, 'Arc', *Mètis* VI/1-2, 1991, 223-252.

Sirago 1970

V.A. Sirago, 'Olimpiodoro di Tebe e la sua opera storica', in *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, II, a cura di L. De Rosa, Napoli 1970, 3-25.

Sordi 2002

M. Sordi, *Scritti di storia greca*, Milano 2002.

Tartaglia 2007

L. Tartaglia, 'Meccanismi di compilazione nella Cronaca di Giorgio Cedreno', in *Bisanzio nell'età dei Macedoni. Forme della produzione letteraria e artistica*, (= *Quaderni di Acme 87*), a cura di F. Conca e G. Ficcadori, Milano 2007, 239-255.

Thompson 1936

D.W. Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, Oxford 1936.

Tièche 1945

E. Tièche, 'Atlas als Personifikation der Weltachse', *MH* 2/2, 1945, 65-86.

Tortorelli Ghidini 2000

M. Tortorelli Ghidini, 'Da Orfeo agli Orfici', in *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di cultura nell'antichità (Atti dei seminari napoletani 1996-1998)*, a cura di M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino e A. Visconti, Napoli 2000, 11-41.

Tortorelli Ghidini 2002

M. Tortorelli Ghidini, 'Epimenide a Creta: tra biografia e teogonia', in *Epimenide cretese* (Pubblicazioni del Dipartimento di Discipline Storiche 2), a cura di E. Federico e A. Visconti, Napoli 2002, 53-75.

Tortorelli Ghidini 2006

M. Tortorelli Ghidini, *Figli della Terra e del Cielo Stellato*, Napoli 2006.

Untersteiner 1946¹

M. Untersteiner, *La fisiologia del mito*, Firenze 1972² [Milano 1946¹].

Vannicelli 1993

P. Vannicelli, *Erodoto e la storia dell'alto e medio arcaismo (Sparta - Tessaglia - Cirene)*, Roma 1993.

Vian 1987

F. Vian, 'Poésie et géographie: les Retours des Argonautes', *CRAI* 131/1, 1987, 249-262.

Visintin 2000

M. Visintin, 'Echidna, Skythes e l'arco di Herakles. Figure della marginalità nella versione greca delle origini degli Sciti, Herodot. 4, 8-10', *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 45, 2000, 43-81.

Wendel 1934

C. Wendel, 'Theon (n.9)', in *RE* V/2, 1934, 2054-2059.

Wendel 1935

C. Wendel, 'Mythographie', in *RE* XVI/2, 1935, 1351-1374.

West 1963

M.L. West, 'Three Presocratic Cosmologies', *CQ* 13/2, 1963, 154-176.

West 1979

M.L. West, 'The Prometheus Trilogy', *JHS* 99, 1979, 130-148.

West 1982

M.L. West, 'The Orphics of Olbia', *ZPE* 45, 1982, 17-29.

West 1993

M.L. West, *I poemi orfici*, Napoli 1993 [trad. it. di *The Orphic Poems*, Oxford 1983].

West 1997

M.L. West, *The east face of Helicon. West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford 1997.

West 2005

M. L. West, 'Odyssey and Argonautica', *CQ* 55/1, 2005, 39-64.

Wipprecht 1902

F. Wipprecht, *Zur Entwicklung der Rationalistischen Mythendeutung*, Tübingen 1902.

Woodford 1966

S. Woodford, *Exemplum virtutis: a study of Heracles in Athens in the second half of the fifth century B.C.*, PhD. Diss., Columbia University 1966.

Yalouris 1980

N. Yalouris, 'Astral Representations in the Archaic and Classical Periods and their Connection to Literary Sources', *AJA* 84/3, 1980, 313-318.

Zhmud 1992

L. Zhmud, 'Orphism and Graffiti from Olbia', *Hermes* 120, 1992, 159-168.

Ziegler 1912

K. Ziegler, 'Gryps', in *RE* VII/2, 1912, 1918-1929.

INDEX LOCORUM

ACUSILAUS

792-796: 178

fragmenta

FGrHist 2 F 32: 51

FGrHist 2 F 38: 41; 73; 79

FGrHist 2 F 39: 73

Adespota Fragmenta

TrGF II F 33: F 19

C. AELIANUS

De natura animalium

II 46: 176; 180

Varia historia

IV 5: 170

IV 17 (= D.K. 58 C 2): 199

XII 22: 257

XIII 20: 183

AESCHYLUS

Agamemnon

49-57: 178

1583ss.: 116

Prometheus

348-349: 224

802-05: 190

Septem contra Thebas

375-675: 251

Supplices

AESOPUS

Fabulae

340: 183

341: 183

AGROITAS

fragmenta

FGrHist 762 F 3: 224

FGrHist 762 F 4: 215

ALCAEUS

fragmenta

fr. 354 *PMG*: 216

fr. 440 *PMG*: 69

ALCMAN

fragmenta

fr. 87a *PMG*: 126

AMMIANUS MARCELLINUS

XXII 8, 16-17: 268

L. AMPELIUS

Liber Memorialis

IX 1: 258
IX 12: 260

ANAXAGORAS

testimonia

59 A 1 D.K.: 151; 156
59 A 2 D.K.: 151
59 A 5 D.K.: 59; 163
59 A 11 D.K.: 59
59 A 12 D.K.: 59
59 A 18 D.K.: 151
59 A 19 D.K.: 151
59 A 20a D.K.: 151
59 A 35 D.K.: 151; 155
59 A 42 D.K.: 151; 156; 157; 189
59 A 72 D.K.: 151
59 A 76 D.K.: 151
59 A 77 D.K.: 155; 157

fragmenta

59 B 4 D.K.: 155
59 B 18 D.K.: 151

ANAXIMANDER

fragmenta

D.K. 12 A 26: 186

ANAXIMENES

testimonia

D.K. 13 A 7: 189
D.K. 13 A 16: 151

ANDRON GEOGR.

fragmenta

FGrHist 802 F 1: 263

ANDRON

fragmenta

FGrHist 10 F 5: 82

ANTICLIDES

fragmenta

FGrHist 140 F 2: 89
FGrHist 140 F 13: 224

ANTIGONUS CARYSTIUS

Historiarum mirabilium collectio

42: 182

ANTIMACHUS COLOPHONIUS

fragmenta

fr. 58 Wyss: 89
fr. 65 Wyss: 101

ANTIPHON SOPHISTA

fragmenta

87 B 27 D.K.: 152
87 B 28 D.K.: 152

ANTISTHENES

fragmenta

FF 92-99 Giannantoni: § 1.1 (II)

APOLLODORUS ATHENIENSIS

fragmenta

FGrHist 244 F 36: 59

[APOLLODORUS]

Bibliotheca

I 9, 1-2 (I 80-84): 75; 77
I 9, 1 (I 83): 79

I 9, 16 (I 107): 81
 I 9, 16-27 (I 107-144): 70
 I 9, 16 (I 110): 80
 I 9, 16 (I 111): 105
 I 9, 16 (I 111-113): 81
 I 9, 16 (I 112): 83
 I 9, 19 (I 118): 49; 88
 I 9, 23 (I 126): 82
 I 9, 23 (I 127-131): 95
 I 9, 23 (I 132): 97
 I 9, 25 (I 135): 105
 II 4, 5 (II 49-53): 40; 117
 II 4, 5-7 (II 49-60): 49
 II 4, 6 (II 56): 117
 II, 4, 8 (II 61): 252
 II 4, 9 (II 63): 120; 121; 127
 II 4, 9 (II 64): 40; 121; 127; 134
 II 4, 9-10 (II 65-66): 119; 141; 145
 II 4, 11 (II 67-69): 120
 II 4, 11 (II 71): 120; 126; 127
 II 4, 12 (II 72): 141; 145
 II 5, 1 (II 74): 170; 190
 II 5, 2 (II 77-80): 40; 204
 II 5, 9 (II 100): 243
 II 5, 9 (II 103-104): 212
 II 5, 11 (II 113): 226
 II 5, 11 (II 115): 134; 224
 II 5, 11 (II 116): 224
 II 5, 11 (II 120): 225
 II 5, 11 (II 113-121): 229
 II 5, 12 (II 122): 110; 264
 II 6, 2 (II 129): 40
 II 6, 3 (II 133): 213
 II 6, 4 (II 134-136): 212
 II 7, 2 (II 139): 170
 II 7, 5 (II 148): 146
 II 7, 6 (II 149): 142; 144; 147
 II 7, 6 (II 150): 40; 146; 147
 II 7, 7 (II 159-160): 253
 II 7, 8 (II 161): 145
 III 4, 3 (III 28): 77
 Ep. 2, 10-11: 116

APOLLONIUS RHODIUS

Argonautica

I 4: 80
 I 23: 81
 I 23-227: 81
 I 45-48: 82
 I 65-66: 83
 I 71-74: 82
 I 101-104: 265
 I 105: 13; 82
 I 105; 109-110; 401: 82
 I 122-132: 49

I 140-145: 82; 84
 I 185-189: 85
 I 211ss.: 86
 I 325: 80
 I 494-511: 158
 I 607-909: 91
 I 747-751: 49
 I 936-1077: 91
 I 1024: 92
 I 1130: 260
 II 311-425: 263
 II 318: 106
 II 351-356: 50
 II 421-422: 101
 II 596: 106
 II 604-606: 108
 II 645: 106
 II 669-697: 92; 93
 II 686-688: 92
 II 720-751: 263
 II 743: 268
 II 748-749: 11
 II 786-791: 242
 II 811-898: 94
 II 815ss.: 83
 II 841-850: 10; 12
 II 854-863: 82
 II 894-898: 85
 II 898: 82
 II 1093-1122: 79
 II 1155-1156: 79
 II 1190: 106
 II 1246-1259: 214
 II 1207-1215: 190
 III 401-583: 95
 III 594-605: 95
 IV 83-91: 98
 IV 100ss.: 97
 IV 257-293: 101
 IV 575: 237
 IV 760ss.: 106
 IV 818ss.: 106
 IV 891-921: 105
 IV 924ss.: 106
 IV 1396ss.: 90
 IV 1398-1399: 201; 240
 IV 1400-1401: 229
 IV 1433-1435: 229

APULEIUS

Metamorphoses

XI 24: 190

ARISTOCRITUS

fragmenta

FGrHist 493 F 3: 85

ARISTODEMUS HISTORICUS

fragmenta

FGrHist 104 F 1 (8, 1-2): 266

ARISTODEMUS

fragmenta

FGrHist 383 F 3: 116

ARISTOPHANES

Acharnenses

693-702: 168

ARISTOPHANES BOEOTUS

fragmenta

FGrHist 379 F 8: 119

ARISTOTELES

Analytica Posteriora

I 9 75b 37-76a 1: 6

De caelo

293a 20-24: 187

293b 21-24: 187

De generatione animalium

III 5, 756b: 184

III 736a: 185

Ethica Eudemia

1245a: 257

Fragmenta

fr. 7 Rose: 111

fr. 189 Rose: 187

fr. 489 Rose: 200

Historia animalium

VI 523a: 185

535b 29: 186

VI 32, 579b 15-29: 183

VIII 18, 601b: 27

Metaphysica

A 5, 986a 3: 189

Rhetorica

1357b4: 172

III 2, 1405 b 6-11: 6

Sophistici Elenchi

11, 171b 3-22: 6

[ARISTOTELES]

Athenaion Politeia

17, 2: 15

Mirabilium auscultationes

60: 172

ARISTOXENUS

fragmenta

fr. 20; 20a Wehrli II: 58

ARMENIDAS

fragmenta

FGrHist 378 F 5: 120

FGrHist 378 F 6: 116

F. ARRIANUS

Periplus Ponti Euxini

18: 11

ASCLEPIADES MYRL.

fragmenta

FGrHist 697 F 8b: 104

ASCLEPIADES TRAGILUS

fragmenta

FGrHist 12 F 31: 81

ASIUS

fragmenta

3 F *PEG* I: 77

ATHENAEUS

Deipnosophistae

IV 52: 199
VII 304b: 35
XI 509bd: 5
XII 535f: 251
XIII 556f: 138
XIV 620c: 35

BACCHYLIDES

Dithyramborum fragmenta

IX 6-9: 170

CALLIMACHUS

fragmenta

fr. 9 Pf.: 35; 101; 102
fr. 9-11 Pf.: 102
fr. 43 Pf.: 16; 19
fr. 551 Pf.: 35
fr. 692 Pf.: 35; 39
fr. 698 Pf.: 35

CHAMAELEON

fragmenta

fr. 15 Wehrli IX: 20; 83

Carmen Naupactium

fragmenta

3 F *PEG* I: 71
5-6 FF *PEG* I: 85
6-7 FF *PEG* I: 85; 97
7 F *PEG* I: § 4 (I); 42; 85
8 F *PEG* I: § 4 (I); 42; 85; 96; 97

CICERO

De natura deorum

III 42; 44; 53; 55: 241; 258

Tusculanae

V 8: 234

CLEARCHUS

fragmenta

fr. 67 Wehrli III: 257

CLEMENS ALEXANDRINUS

Stromata

I 15, 73, 2: 227
I 16, 73, 3: 227

COMARCHOS

fragmenta

FGrHist 410 F 2: 205

DAMASCIUS

De Principiis

123bis (= *OF* 54 = 74-89 *FF PEG* II 1):
249

DEIOCHUS

fragmenta

FGrHist 471 F 2: 83
FGrHist 471 FF 3-10: 91

DEMARETES

fragmenta

FGrHist 42 F 2a: 88
FGrHist 42 F 2b: 89

DEMETRIUS MAGNESIUS

fragmenta

fr.11 Mejer (= 3 A 1 D.K. = *FGrHist* 457
T 1 = *FGrHist* 566 F 4): 197

DEMOCRITUS

testimonia

68 A 1 D.K.: 59; 60; 62; 163
68 A 2 D.K.: 59
68 A 5 D.K.: 59
68 A 33 D.K.: 60
68 A 90 D.K.: 154

fragmenta

68 B 2: 256

DIODORUS SICULUS

Bibliotheca historica

I 17, 3: 224
I 19, 1-4: 217
I 21: 259
I 21, 3: 224
I 24, 4: 39
II 39, 1: 259
III 53, 4: 240

III 67, 4: 104
III 74, 3-5: 259
IV 2, 3: 163
IV 8-39: 39; 109; 278
IV 9, 2: 252
IV 10, 2: 121
IV 10, 3-5: 120
IV 11, 3: 170
IV 11, 5-6: 206
IV 14, 3: 126; 127
IV 15, 2: 224
IV 17, 4: 224
IV 18, 1: 224
IV 25: 109; 278
IV 25, 1: 110; 264; 265
IV 25, 4: 110
IV 26, 2-3: 226
IV 27, 2-3: 224
IV 27, 4-5: 231
IV 29: 119; 139; 140; 144
IV 32: 129; 211; 213
IV 33, 1: 170
IV 36, 2: 146
IV 34, 1: 146
IV 36, 1-2: 147
IV 38, 5-39: 253
IV 40-56: 29; 70
IV 41, 2: 105
IV 42: 211
IV 43, 1: 105
IV 47: 76
IV 47, 2: 96
IV 48, 6: 105
IV 49: 79; 101212; 213
V 15, 1: 139
V 64, 6-7: 259; 260
V 76, 1-2: 259; 260
XI 44-46: 265
XI 53: 16
XII 9, 6: 256
XIV 11, 5: 59
XIV 31, 3: 11; 265; 268
XXXII 12, 2-3: 183

DIOGENES APOLLONIATES

testimonia

64 A 1 D.K.: 59
64 A 5 D.K.: 59
64 A 12 D.K.: 59; 189
64 A 13 D.K.: 59
64 A 14 D.K.: 59

DIOGENES LAERTIUS

Vitae philosophorum

I 3 (= Mus. 11 T *PEG* II 3): 110
I 16: 6
I 114: 197; 198
IV 58 (= 77 A 1 D.-K.): 58
V 86: 34; 161
VII 170: 257
VIII 3: 199
VIII 13: 200
IX 40 (= 54 A 2 D.K.): 57
IX 61: 6

DIONYSIUS PERIEGETA

Orbis Descriptio

787-792: 268

DIONYSIUS SKYTOBRACHION

fragmenta

FGrHist 32 F 6a: 88
FGrHist 32 F 6b: 89
FGrHist 32 F 7: 39; 109; 216; 230
FGrHist 32 F 8: 222
FGrHist 32 F 14: 79
FGrHist 32 F 24: 76

DURIS

fragmenta

FGrHist 76 F 56: 60
FGrHist 76 F 86: 86
FGrHist 76 F 93: 205

ECHEPHYLIDAS

fragmenta

FGrHist 409 F 1: 205

EMPEDOCLES

testimonia

31 A 30 D.K.: 152
31 A 35 D.K.: 186

31 A 50 D.K.: 168

fragmenta

31 B 45 D.K.: 152
31 B 40 D.K.: 152
31 B 43 D.K.: 152
31 B 47 D.K.: 152

EPAPHRODITUS

fragmenta

fr. 27 Luenzner: 33; 35

EPHORUS

fragmenta

FGrHist 70 F 13: 138
FGrHist 70 F 14b: 42; 89
FGrHist 70 F 44a: 12; 239
FGrHist 70 F 44b: 12
FGrHist 70 F 77: 42
FGrHist 70 F 137: 140

EPIMENIDES

testimonia

3 A 1 D.K. (= 1 T *PEG* II 3): 71; 152;
197
3 A 5 D.K. (= 16 T *PEG* II 3): 197
3 A 5 D.K. (= 27 T *PEG* II 3): 195; 196;
197
3 A 6 D.K. (= 11 T *PEG* II 3): 152
3 A 6 D.K. (= 28 T *PEG* II 3): 198

fragmenta

3 B 2 D.K. (= 33 F *PEG* II 3): 153; 202
3 B 12 D.K. = 15 F *PEG* I: § 4 (I); 42; 79

ETYMOLOGICUM GENUINUM

s.v. Ἀλυκτοπέδησι: 217

EUDEMUS PHILOSOPHUS

fragmenta

fr. 133 Wehrli VIII: 57

EUMELUS

fragmenta

3 F *PEG* I: 30; 69; 71; 270
21 F *PEG* I: 85

EUPHORION

fragmenta

fr. 41 Groningen: 263
fr. 89 Groningen: 154

EURIPIDES

Electra

699-746: 116

fragmenta

fr. 398 *TGF*: 76

Heraclidae

854-857: 254
910-916: 253

Hercules Furens

23-25: 264
48-50: 120
151-202: 126
220-221: 120
359-435: 44
394-407: 229; 238
419-424: 203
610-619: 264
1276-1279: 264
1331-1333: 253

Hippolytus

744-748: 240

Ion

198: 206
1146-1158: 251

Iphigenia Taurica

124: 107
195ss.: 116
421: 107
1150: 255

Medea

1-2: 107
432-433: 101; 107
1263-1264: 101

Orestes

812-815; 995; 1000: 116

Phoenisae

159-160: 253

Rhesus

515: 176
539: 243

Troiades

598: 176

EUSEBIUS

II 95: 14

EUSTATIUS

Commentarii in Homeri Iliadem

I 406: 140

Commentarii in Homeri Odysseam

IV 122: 168

GELLIUS AULUS

Noctes Atticae

I 1: 40; 130
XX 8, 7: 193

HECATAEUS ABDERITA

fragmenta

FGrHist 264 F 25: 222

HECATAEUS MILESIUS

testimonia

FGrHist 1 T 5: 210

fragmenta

FGrHist 1 F 18a: 41; 73; 101

FGrHist 1 F 23: 163; 170

FGrHist 1 F 25: 170

FGrHist 1 F 26: 216

FGrHist 1 F 27a-b: 264

HELLANICUS

fragmenta

FGrHist 4 F 2: 9; 41; 147

FGrHist 4 F 3: 138

FGrHist 4 F 5b: 110

FGrHist 4 F 16: 78

FGrHist 4 F 21: 9; 41; 116

FGrHist 4 F 22: 17

FGrHist 4 F 26a: 208

FGrHist 4 F 26b: 211

FGrHist 4 F 46: 138

FGrHist 4 F 87: 249

FGrHist 4 F 102: 163; 170

FGrHist 4 F 103: 9; 41; 203

FGrHist 4 F 106: 73

FGrHist 4 F 127: 9; 41

FGrHist 4 F 128: 51

FGrHist 4 F 130: 73; 90

FGrHist 4 F 131ab: 73

FGrHist 4 F 148: 51; 216

FGrHist 4 F 166: 41

HERACLIDES PONTICUS

fragmenta

fr. 2 Wehrli VII: 13

fr. 22 Wehrli VII: 161

fr. 113a Wehrli VII: 161

fr. 113b Wehrli VII: 161

fr. 113c Wehrli VII: 161

fr. 114a Wehrli VII: 161

fr. 114b Wehrli VII: 161

fr. 114c Wehrli VII: 161

fr. 115 Wehrli VII: 152

HERACLITUS PARADOXOGR.

fragmenta

28: 216

34: 216

HERMIPPUS CALLIMACHEUS

fragmenta

FGrHist 1026 F 14a (= fr. 15a Wehrli

Suppl. I): 198

HERODOTUS

Historiae

I 1-5: 51

I 7: 28; 258

I 46; 49; 52: 13

I 59, 4: 15

I 68: 135

I 73-74: 125

I 106, 2: 27

I 114, 2: 99

I 184: 27

I 203-204: 99

II 2: 239

II 23; 28-34: 102

II 43-45: 256; 258

II 53: 111

II 93, 1: 185

III 5, 3: 190

III 26: 111; 112

III 72, 3: 99

III 116, 1: 190

IV 8-10: 128-131

IV 13: 190

IV 14: 65

IV 27: 190

IV 36: 198

IV 46, 1: 130

IV 46, 3: 130

IV 76-80: 100; 125; 224

IV 82: 135

IV 85, 1: 107

IV 93-96: 60

IV 109, 2: 130

IV 184, 3: 239

IV 178; 180, 1; 186, 1: 239

V 92a: 186

VI 138: 91
VII 6: 111
VII 193, 2: 90
VII 197: 78
VIII 27-28: 14
VIII 75: 147

HESIODUS

Opera et Dies

40-41: 191

Theogonia

124: 260
127: 250
215-216: 236
306ss.: 190
310-312: 263
313-318: 203; 205
326-332: 163; 190
507-509: 223; 227
517-520: 239
746-757: 236
769-774: 263
950-955: 252
956-962: 70; 269
992-1002: 70

Scutum

139-320: 250
314-315: 102
405ss.: 178

fragmenta

fr. 1, 22 M.W.: 252
fr. 17a, 15-17 M.W.: 170
fr. 25, 26-33 M.W.: 252
fr. 33a M.W.: 81; 126
fr. 38: 81
fr. 68-70: 75
fr. 129, 47-50 M.W.: 252
fr. 150 M.W.: 217
fr. 183 M.W.: 115
fr. 225 M.W.: 79
fr. 229, 6-13 M.W.: 252
fr. 241 M.W.: 70; 101
fr. 263 M.W.: 70; 89

HIPPIAS ELEUS

fragmenta

FGrHist 6 F 11: 77

HOMERUS

Ilias

I 22-24: 112
I 69: 84
I 399: 208
I 423-424: 112
II 494: 14
II 560: 35
II 827: 126
II 862: 240
III 185ss.: 240; 242
IV 88ss.: 126
IV 237: 176
V 168ss.: 126
V 392-397: 126
V 640-643: 210
V 648-651: 210
VII 58-60: 177
VII 452-453: 207
VII 467-475: 91
VII 468-471: 69
VIII 366-369: 263
IX 529-599: 146
XI 162: 176
XI 385-395: 126
XIII 531: 177
XIV 249-251: 210
XVI 428-430: 177
XVI 836: 176
XVII 459-460: 177
XVIII 117-119: 252
XVIII 271: 176
XVIII 606-607: 102
XX 144-148: 211
XXI 40ss.: 69
XXI 441-457: 207
XXII 42: 176
XXIII 205-207: 112
XXIII 741ss.: 69
XXIV 602-604: 116

Odyssea

I 20-22: 112
I 52-54: 235
IV 122: 168
VI 4: 112
X 136-139: 69
X 312-316: 270
X 506ss.: 270
XI 11-12: 270
XI 254-259: 69

XI 601-604: 252
XI 607: 126
XI 623-626: 263; 270
XII 1-10: 270
XII 37-110: 106
XII 55-72: 69
XII 158-200: 106
XVI 216-218: 177
XXII 30: 176
XXII 302-303: 177
XXIII 327-328: 106
XXIV 11-14: 199

Q. HORATIUS FLACCUS

Carmina

II 13, 34: 263
III 3, 21-27: 208

HYGINUS

Fabulae

I: 76
II: 76
III: 79; 96
III 3-4: 79
IV: 76; 78
XIV 6: 82
XIV 26: 82
XIV 30: 79
XIV 32: 82
XXIX 2: 251
XXI 2: 79
CXC: 84

IAMBlichus

De vita Pythagorica

5, 25: 200
6, 30: 152
18, 82: 160
23, 104: 199
24, 109: 199
32, 222: 199
36, 267: 58

Protrepticus

125, 12: 199

IBYcus

fragmenta

fr. 291 *PMGF*: 72
fr. 301 *PMGF*: 72
fr. 306 *PMGF*: 72; 105

INSCRIPTIONES GRAECAE

IG VII 2531: 58
IG VII 1565: 58

ION

testimonia

36 A 7 D.K.: 152

ISTER

fragmenta

FGrHist 334 F 42: 204
FGrHist 334 F 43: 223

IUSTINUS

II 15, 13ss.: 265
XVI 3, 4-7: 11

LACTANTIUS PLACIDUS

Divinae Institutiones

VI 19, 4: 255

LUCIANUS

Dialogi Deorum

14, 10: 259

Somnium sive vita Luciani

17: 251

Verae historiae

- I 9-26: 188
- LYCOPHRON**
- Alexandra*
- 33: 39; 251
56: 39
512-529: 207
860: 135
915: 39
- J. LAURENTIUS LYDUS**
- De mensibus*
- IV 67: 257
IV 71: 259
- MEGASTHENES**
- fragmenta
- FGrHist* 715 F 34: 196
- P. MELA**
- De Chorographia*
- I 103: 264; 267
II 51: 267
- METRODORUS PHILOSOPHUS**
- fragmenta
- 61 B 4 D.K.: 220
- MIMNERMUS**
- fragmenta
- fr. 11a West: 72; 269
- MUSAEUS**
- testimonia
- D.K. 3 A 1 (= 1 T *PEG* II 3): 152
D.K. 3 A 9 (= 10 T *PEG* II 3): 110
D.K. 3 A 6 (= 11 T *PEG* II 3): 110; 152
D.K. 3 A 2 (= 13 T *PEG* II 3): 110
D.K. 3 A 7 (= 13 T *PEG* II 3): 110
- NATALIS COMES**
- Mythologiae*
- VII 358: 137
- NICANDER**
- Alexipharmaca*
- 13-15: 267
- NONNUS**
- Dionysiaca*
- XL 367; 369; 408; 422; 423: 248
- NYMPHIS**
- fragmenta
- FGrHist* 432 F 3: 267
FGrHist 432 F 4: 42
FGrHist 432 F 7: 267
FGrHist 432 F 9: 267
FGrHist 432 F 14: 241
FGrHist 432 F 15: 18; 42
- [**ORPHICA**]
- Argonautica*
- 118, 229: 81
128: 83
187: 84
513; 1028: 248
- Carmina Theogonica*
- 74-89 FF *PEG* II 1: 248

Hymni

6, 11: 254
26, 4: 254
61, 4: 254
76, 11: 254

Ἱεροὶ Λόγοι ἐν Ῥαψωδίαις κδ'

OF 91 = 155 F *PEG* II 1: 67; 159

Theogonia ap. P. Derveni servata

16-17 FF *PEG* II 1: 67

P. OVIDIUS

Metamorphoses

IV 450-451: 263
VII 414: 263
IX 8-13: 146
IX 250-255: 253
IX 271-272: 253
XI 194-206: 208

PALAEPHATUS

fragmenta

apud Eust. 1382, 47ss.: 34; 209
30: 78
38: 34; 206

PANYASSIS

fragmenta

4 F *PEG* I: 163; 170
6 F *PEG* I: 206
11 F *PEG* I: 228

PARADOXOGRAPHUS VATICANUS

De Incredibilibus

4: 209

PARMENIDES

fragmenta

D.K. 28 B 14: 152
D.K. 28 B 15: 152

PAUSANIAS

Graeciae descriptio

I 24, 6: 190
II 13, 8: 147
II 15, 1: 170
II 18: 116
II 31, 2: 264
II 35, 10: 264
III 17, 7-9: 265
III 19, 5: 145
III 25, 5-6: 263-264
V 1, 11: 170
V 2, 1: 170
V 7, 6-10: 258
V 10, 9: 163; 170; 227-228
V 13, 7-10: 258
V 17, 10: 82
V 17, 11: 206
V 25, 7: 163; 170
V 26, 7: 12; 238
V 77: 258
VI 20, 16: 170
VIII 14, 9: 170
VIII 31, 3: 258
IX 14, 2: 14
IX 20, 3: 235
IX 26, 6: 140; 145
IX 27, 6-8: 143-144; 259
IX 32, 4: 82
IX 34, 5-7: 81
IX 34, 8: 79
IX 37, 1; 4: 79
X 13, 8: 256
X 27, 1: 242

PHERECYDES ATHENIENSIS

fragmenta

FGrHist 3 F 7: 41; 215
FGrHist 3 F 13: 41
FGrHist 3 F 13c: 251
FGrHist 3 F 14: 41
FGrHist 3 F 16: 228; 239
FGrHist 3 F 17: 223; 224; 228; 239
FGrHist 3 F 25: 79
FGrHist 3 FF 26-32: 73; 104
FGrHist 3 F 26: 41
FGrHist 3 F 27: 61

FGrHist 3 FF 30-31: 74; 96; 98
FGrHist 3 F 32ab: 73
FGrHist 3 F 44: 74
FGrHist 3 F 47: 74
FGrHist 3 F 51: 17
FGrHist 3 F 54: 41
FGrHist 3 F 55: 74
FGrHist 3 FF 57-58: 74
FGrHist 3 F 75: 239
FGrHist 3 F 76: 134
FGrHist 3 F 79a: 41; 170; 204
FGrHist 3 F 79b: 170
FGrHist 3 F 84: 120
FGrHist 3 F 98: 73; 77
FGrHist 3 F 98-99: 73
FGrHist 3 F 101: 73
FGrHist 3 F 104: 82
FGrHist 3 F 105: 73
FGrHist 3 FF 105-113: 73
FGrHist 3 F 106: 73; 80
FGrHist 3 F 107: 13; 82
FGrHist 3 F 108: 83
FGrHist 3 F 111a: 41; 74; 88
FGrHist 3 F 111b: 41; 74; 89
FGrHist 3 F 112: 74; 96
FGrHist 3 F 113ab: 74
FGrHist 3 F 126: 116
FGrHist 3 F 133: 116
FGrHist 3 F 134: 41; 114
FGrHist 3 F 145: 41
FGrHist 3 F 151: 41
FGrHist 3 F 167: 110

PHERECYDES SYRIUS

fragmenta

D.K. 7 B 13a: 152; 202

PHILOCHORUS

fragmenta

FGrHist 328 F 208: 110; 152

PHILOLAUS

testimonia

D.K. 44 A 12: 145
D.K. 44 A 16a: 145
D.K. 44 A 17: 186
D.K. 44 A 19: 152
D.K. 44 A 20: 56; 58; 165; 168; 202

fragmenta

D.K. B 20: 145

PINDARUS

Isthmia

IV 1-30: 133
IV 43-72b: 133
IV 61-66: 252
IV 52-54: 223
VI 27-31: 212
VI 47-48: 170

Nemea

argumentum: 164
I 69, 72: 252
III 22: 258
III 36-37: 212
IV 25-26: 212
X 17-18: 252

Pythia

IV 9-58: 101
IV 36: 239
IV 70-248: 72
IV 171-191: 81
IV 177-179: 105
IV 204: 79
IV 207-212: 106; 108
IV 220-241: 96
IV 251-262: 72; 101
IV 251-254: 91
XI 25ss.: 115

fragmenta

fr. 49 Snell-Maehler: 77
fr. 249a Maehler: 263

PISANDER

testimonia

1 T *PEG* I: 44

fragmenta

1 F *PEG* I: 163
2 F *PEG* I: 203

PLATO

Cratylus

411a: 254

Eutyphro

297cd: 205

Hippias Minor

346b ss.; 51

Leges

677de: 197

919b: 204

Phaedo

61d: 58

87: 251

89c: 170; 203

108c: 59

110a: 59

Phaedrus

299ce: 51

Politicus

268e-269e: 116

286ss.: 251

Protagoras

315c: 186

316d: 51; 58

Respublica

II 363c: 110

II 364e-365a: 110

III 406a: 58

IX 587de: 65

Timaeus

41e: 159

42b-d: 152

[PLATO]

Epistulae

XIII 360bc: 5

T. MACCIUS PLAUTUS

Amphitruo

113-114: 251

271-276: 250

G. PLINIUS SECUNDUS

Naturalis Historia

VI 1, 4: 267

VI 12: 107

VII 203: 233

VIII 105: 183

X 19: 179

XXVII 2, 4-10: 267

PLUTARCHUS

Camillus

19, 4: 14

Cimon

6, 5-7: 266

De E apud Delphos

387d : 232

De facie in orbe lunae

937f: 163

940b: 167

940c: 196; 197

944c: 188

De fortuna Romanorum

320b: 251

De Herodoti malignitate

857e: 256

866f: 14

De Pythiae. Oraculis

27: 12

Lysander

28, 8: 120

Solon

10, 1-4: 15

Themistocles

32: 147

Theseus

29, 3: 256

30, 5: 110

Septem sapientium convivium

157d: 195; 197

fragmenta

fr. 7 Sandbach (= Gell. *N. A.* I 1): 136

fr. 157 Sandbach (= Eus. *P.E.* III 1, 1): 1

[PLUTARCHUS]

De fluviis 4: 170

J. POLLUX

Onomasticon

10, 186: 130

POLYBIUS

Historiae

IV 39, 6: 79

PORPHYRIUS

De antro nympharum

14: 251

Vita Pythagorae

34-35: 199

PROCLUS

In Platonis Timaeus commentaria

32b: 67; 159

PRODICUS

fragmenta

84 B 2 D.K.: 52

PROMATHIDAS

fragmenta

FGrHist 430 F 2: 18

FGrHist 430 F 3: 16

PYTHAGORISTAE

fragmenta

D.K. 58 B 4: 189

D.K. 58 B 5: 107

D.K. 58 B 30: 107

D.K. 58 C 2: 199

D.K. 58 C 4: 107; 160

D.K. 58 C 6: 107

Scholia in Aeschylum

Prom. 425d: 232

Prom. 428b: 232

Scholia in Apollonium Rhodium

I 498: 155

I 1212-1219a: 147

II 723-724: 118

II 786-791: 241; 242

II 844-849: 238

II 844-47a: 12; 16

II 848-50a: 10; 20

III 587-588a: 97

IV 259: 101

Scholia in Aristophanem

Ach. 774a: 16

Scholia in Dionysium Periegetam

791: 264; 267; 268

Scholia in Euripidem

Hipp. 750: 112
Or. 807, 989, 990, 998: 116
Or. 995 (= *Alcmeonis* 6 F *PEG I* =
Pherecyd. *FGrHist* 3 F 133): 116

Scholia in Hesiodi Theogoniam

527: 216

Scholia in Homerum

Il. I 399: 208
Il. VII 86: 76
Od. I 52-54: 236
Od. VII 324: 112

Scholia in Lycophronem

Alex. 22: 76; 79
Alex. 33: 251
Alex. 34: 208
Alex. 41: 170
Alex. 50: 120; 122; 127
Alex. 56: 123
Alex. 458: 123; 127
Alex. 482: 232
Alex. 879: 232
Alex. 915: 123

Scholia in Nicandrum

Al. 13b: 267

Scholia in Pindarum

Olym. I 91: 151
Olym. V 10a: 4; 170
Olym. VII 24f: 34
Olym. VIII 41: 208
Olym. X 32; 36c: 170

Pyth. IV 191: 83
Pyth. IV 288a: 76
Pyth. IV 338a: 83

Scholia in Sophoclem

Oed. Col. 1053: 110

Scholia in Statium

Theb. II 58: 169
Theb. II 281: 96

Scholia in Theocritum

Id. VII 76-77h: 217
id. XIII 7-9b: 119; 127

[SCYMNUS]

Ad Nicomedem regem

760-764: 68
826-831: 68
973-976: 238

L. ANNAEUS SENECA

Epistulae Morales ad Lucilium

122: 185

Hercules Oetaeus

83: 169
1483-87: 252
1727-30: 252

M. SERVIUS HONORATUS

In Vergilii Aeneidos Libros

I 741: 234
II 610: 208; 209
VIII 564: 257

SIMONIDES

fragmenta

fr. 544-548 *PMG*: 72; 105

fr. 547 *PMG*: 91

fr. 567 *PMG*.: 72; 105

SOPHOCLES

fragmenta

fr. 4a *TrGF* IV: 77

fr. 122 *TrGF* IV: 251

fr. 547 *TrGF* IV: 101

Trachiniae

argumentum: 146; 147

1097-1098: 263

1099-1100: 228; 239

1191ss.: 252

STEPHANUS BYZANTIUS

Ethnica

s.v. Ἀπέσας: 170

s.v. Θέσπεια: 140

STESIMBROTUS

fragmenta

FGrHist 107 F 2: 147

STRABO

Geographica

VIII 5, 1: 264

IX 5, 8: 78

XII 3, 4: 21; 61

XII 3, 6: 68

XII 3, 7: 267

XVII 3, 20: 239

SUIDAS LEXICOGRAPHUS

s.v. Ἄλλος οὔτος Ἡρακλῆς: 256

s.v. Ἐρατοσθένης: 35; 38

s.v. Θεαίητος: 65

s.v. Θεόδωρος: 6

s.v. Ὀρφεύς: 111

s.v. Πάνελος: 14

s.v. Πρόκλος: 192

s.v. Πύρρων: 6

s.v. Σάνδων: 248

s.v. Σωκράτης: 6

TATIANUS

Oratio ad Graecos

27: 150

THALES

testimonia

D.K. 11 A 11: 152

THEOCRITUS

Idyllia

XII 27: 16

XIII 8-9: 119

XIII 73-75: 89

XXIV 103ss.: 121

THEOPHRASTUS

Historia plantarum

VII 12, 1 (= D.K. 3 A 6): 198

IX 16, 4-7: 267

fragmenta

fr. 50 Wimmer: 215

THEOPOMPUS

fragmenta

FGrHist 115 F 181a: 267

FGrHist 115 F 259: 5

FGrHist 115 F 388: 21

THUCYDIDES

I 94-95: 264
I 128-131: 264; 266
II 29, 1-4: 86; 87
IV 76, 3: 13
VI 3, 1-3: 140
VI 4, 5-6: 19
VIII 108: 68

TIMAEUS

fragmenta

FGrHist 566 F 4: 197
FGrHist 566 F 6: 152
FGrHist 566 F 85: 39; 102
FGrHist 566 F 89: 39
FGrHist 566 F 90: 39

JOANNES TZETZES

Historiarum Variarum Chiliades

II 244: 206
II 456: 147
II 503: 143

G. VALERIUS FLACCUS

Argonautica

I 353-486: 81
I 402: 82
V 231-258: 96

VERGILIUS

Aeneis

I 740-746: 233
II 610: 208
IV 246-251: 234
IV 480-482: 239
VI 417ss.: 263

Georgica

I 501-502: 208
II 478; 481-2: 233
IV 483: 263

VITRUVIUS

De Architectura

VI 7, 6: 233

XANTHUS

fragmenta

FGrHist 765 F 20c: 115

XENAGORAS

fragmenta

FGrHist 240 F 32: 232

XENOPHANES

testimonia

D.K. 21 A 43: 154
D.K. 21 A 47: 154

XENOPHON

Anabasis

VI 2, 1: 11; 267
VI 2, 2: 264; 267
VI 4, 1: 61

Cyropaedia

I, 2: 127

Hellenica

VI 3, 6: 110